



Faculteit Letteren en Wijsbegeerte  
Vakgroep Afrikaanse talen en culturen  
Academiejaar 2010-2011

**Analyse structuro-sémantique  
des parémies zoophytonymiques lubà  
(L31a)**

**Adrien Munyoka Mwana Cyalu**

Proefschrift neergelegd tot het behalen van de  
academische graad Doctor in de Afrikaanse talen en culturen

Promotor : Prof. Dr. N.S. Kabuta

Co-promotor : Prof. Dr K. Stroeken



Faculteit Letteren en Wijsbegeerte  
Vakgroep Afrikaanse talen en culturen  
Academiejaar 2010-2011

**Analyse structuro-sémantique  
des parémies zoophytonymiques lubà  
(L31a)**

**Adrien Munyoka Mwana Cyalu**

Proefschrift neergelegd tot het behalen van de  
academische graad Doctor in de Afrikaanse talen en culturen  
in het kader van het Vllir-UOS-project (2003-2005) : *Création d'un centre de recherche sur  
la culture et la langue lubà, CIYÈM* (Pr N.S. Kabuta, Pr H.M. Mutombo)

Promotor : Prof. Dr. N.S. Kabuta

Co-promotor : Prof. Dr K. Stroeken

Feluy, 24 januari 2011

Betreft : neerleggen doctoraat A. Munyoka

Geachte Decaan,

Als promotor van het doctoraat van de heer Adrien Munyoka Mwana-Cyalu wil ik vragen of zijn proefschrift neergelegd kan worden om openbaar verdedigd te kunnen worden. Dhr Munyoka begon zijn doctoraat in 2005 in het kader van een Vlir-UOS project. Naar aanleiding van dit project werd het onderzoekscentrum Recall-Ciyèm in Mbujimayi (DRC) opgericht. Hij is er sinds een paar jaren directeur van. Hij is al een maand aanwezig in de vakgroep Afrikaanse talen en culturen voor de voorbereiding van zijn verdediging.

Hieronder de noodzakelijke gegevens :

1° Naam doctorandus : Adrien Munyoka Mwana-Cyalu.

Titel doctoraat : Analyse structuro-sémantique des parémies zoophytonymiques lubà (L31a).

Vakgebied : semantiek van de Afrikaanse literaturen.

2° Datum faculteitsraad : 26/01/2011.

3° Promotor : Prof. Dr. N.S. Kabuta ; Co-promotor : Prof. Dr. K. Stroeken.

4° Voorzitter van de examencommissie : Prof. Dr. H. Pinxten.

Leden van de examencommissie :

Prof. Dr Michael Meeuwis

Prof. Dr Koen Bostoën

Prof. Dr Gilles-Maurice de Schryver

Prof. Dr. Sigurd d'Hondt

Prof. Dr. Jean de Dieu Karangwa, Inalco, Parijs

Prof. Dr. Mena Lafkioui

5° Leden van de leescommissie :

- Prof. Dr. Sigurd d'Hondt, UGent (sociolinguïstiek, Afrikaanse talen)
- Prof. Dr. Jean de Dieu Karangwa, Inalco, Parijs ([j\\_karangwa@hotmail.com](mailto:j_karangwa@hotmail.com)), (sociolinguïstiek, Afrikaanse talen)
- Prof. Dr. Mena Lafkioui (Afrikaanse talen)

6° Datum en uur examencommissie en verslag leescommissie : dinsdag 1 maart om 14 u.

7° Datum, uur en plaats van de openbare verdediging :

- De Sterren (moet nog bevestigd worden)
- Vrijdag 11 maart 2011 om 16 u.

Hoogachtend,

Prof. Dr. N.S. Kabuta

## PRELUDE

« Il était une fois  
Quatre voyageurs se rencontrant  
Au pays hospitalier de la parole  
Pour s'abriter  
A l'ombre imaginaire d'un arbre

L'un dit alors :

- Chaque fois que je raconte c'est comme si je revenais chez moi...

L'autre dit :

- Chez nous...  
Car le pays appartient à tous et à personne, comme le pays de nulle part,  
Quand tu racontes ton histoire  
Tu racontes aussi celle de l'autre...

Le troisième dit :

- La parole est comme un galet qui a roulé du fond des origines jusqu'à nous.  
C'est ce fil invisible qui restitue à chacun sa part la plus humaine...

Le quatrième dit :

- C'est la parole qui fait de nous les frères de tous les hommes, ceux du passé,  
ceux d'aujourd'hui, comme ceux qui ne sont pas encore nés...

Puis les quatre s'assirent aux quatre points cardinaux de l'amitié pour continuer à raconter :

Il était une fois... »<sup>1</sup>

Tùya too twìmanà

*Allons le plus loin qu'il faut et faisons halte*

Tùbikilà mùto to wà muulu wìtabà *Appelons l'étoile d'en haut qu'il nous réponde*

(Parémie lubà)

-----

1. « Nulle part ici n'est mieux qu'ailleurs », texte de présentation du spectacle de la compagnie « les conteurs associés », 13<sup>ème</sup> Festival du Centre des Arts du Récit en Isère avec Nacer Khémir, Hamed Bouzzine, Mamfeï Obin et Ben Zimet (9 mai 2000)

## **DEDICACE**

**A vous tous qui vous dévouez pour l'humanité et pour la culture !  
A tous les militants de la paix et à tous les artisans de la fraternité de par le monde !  
A tous les miens si loin si près !  
A tous mes amours et à toutes mes amitiés d'or et d'argent aux quatre points  
cardinaux !  
A vous tous et à chacun de vous  
Pour la même cause  
Je dédie cette thèse !**

## REMERCIEMENTS

Ils sont nombreux ceux qui nous ont sensiblement aidé et encouragé à réaliser ce travail durant tout le temps qu'il a pris.

Puissent le Vlir-UOS et les autorités académiques de l'Université de Gand, recevoir nos chaleureux remerciements pour leur ardeur scientifique qui a forgé la valeur de cette Université devenue désormais notre alma mater. Plus particulièrement nous remercions le Recteur Pr Dr Paul Van Cauwemberge et le Doyen de notre Faculté Pr Dr Freddy Mortier dont le haut degré d'humanité et des vertus prométhéennes nous ont permis de finaliser cette thèse, en nous accordant une bourse et en nous payant le titre voyage pour rejoindre notre université. A l'un et à l'autre nous disons sincèrement grand merci !

Nous remercions spécialement le Professeur Ngo Semzara Kabuta et Koenraad Stroeken de l'Université de Gand, respectivement promoteur et copromoteur de cette thèse, pour s'en être acquitté avec hauteur, dévouement et ardeur de la forge.

Notre formation intense sous la direction de notre promoteur, sa discipline, son rythme de travail, sa générosité et ses conseils nous ont été les atouts d'une grande nécessité. Nous lui réitérons aussi de tout cœur nos remerciements, pour nous avoir embarqué dans le projet de recherche CIYÈM-RECALL, Université de Gand-Université de Mbujimayi, sous les auspices du Conseil Interuniversitaire belge (Vlir-UOS).

Notre gratitude s'adresse aussi à tous nos encadreurs et lecteurs, notamment les Professeurs Docteurs Sigurd D'hondt et Mena Lafkioui de Gand, Jean de Dieu Karangwa de l'INALCO-CNRS de Paris. Leur encadrement, leurs lectures objectives, leurs conseils pertinents, nous ont permis de conduire cette entreprise à bon port.

Il nous est pertinent de rappeler que c'est grâce au Pr Dr Daniel Mutombo Huta M. qui nous avait stimulé, en tant que son assistant, pendant des années, au sein de la cellule africanistique de l'I.S.P Mbujimayi, que l'idée de cette thèse a dû germer et se frayer un chemin. Son encadrement, ses conseils et sa rigueur nous marquent. Nous n'oublions pas le bienfait du choix qu'il avait porté aussi sur nous en nous recrutant au CIYÈM comme chercheur. Qu'il daigne trouver ici l'expression de notre profonde gratitude !

Nous serions ingrat de ne pas exprimer notre reconnaissance, à l'endroit des Prs Drs Ngandu-Myango Malasi, Mayaka ma Kanda de l'Université Pédagogique Nationale (UPN) en RDC, Léonard Kalanda Kankenza (Deteminavit, pour les noms scientifiques des plantes de notre corpus), Mulamba Nshindi, Kadima Tshimanga, Mbaya Tshiakanyi,

Kapand Mbala, Kazadi Mukenge et Biselel Tshimankinda de l'Institut Supérieur Pédagogique de Mbuji-Mayi en RDC, tous pour leurs cœurs et leurs regards scientifiques croisés sur ce travail.

Nous adressons nos sincères remerciements à la Coopération Technique Belge (CTB) et à travers elle Jean Claude Kakudji et Simon Kayoyo, pour avoir soutenu financièrement nos recherches sur terrain en 2005, et pour tous les services bénéficiés de manière désintéressée et avec dévouement à notre cause! Que le groupe COIMBRA de l'université de Louvain, l'African Studies Centre de l'Université de Leiden, le Musée royal de Tervuren, L'Université Libre de Bruxelles trouvent ici l'expression de notre gratitude pour le bénéfice des séminaires et des recherches dans leurs bibliothèques !

Puissent la Directrice Générale, Pr Dr Nseyi Musampa, et à travers elle, toute la communauté de l'I.S.P Mbuji-Mayi, puissent les autorités académiques et le Centre de recherche CIYEM-RECALL de l'Université de Mbuji-Mayi, l'Institut Technique Médical de Bonzola, trouver ici l'expression de nos meilleurs sentiments pour tout leur soutien moral et matériel !

C'est aussi un agréable devoir pour nous, d'adresser également nos vifs remerciements à Gilbert Mutombo Tshintu wa Ntumba *nyànanyì mwìnà bulundà, baya* Manda Musakayi *mawù munkèngèlè*, feu R. Tshimbalanga Kabula *taatà wanyì baya* Kankolongo Mukendi, Sylvain Mulumba, Kabongo Ntambwa, Laurent Kazadi Mazengu *nyananyì wa mu mbàndilu mu Ngulungù*, Lukola Katumba *tshinene wa ku makwenda*, Laurent Tshibuyi wa Mpoyi, J.P. Mukendi wa Kalala Lubòza, Kadindula Yamukoko, Lumbala, Tshimanga, Prince Mufuta, Tshilonda, Monique Mujinga, Adèle Kalubi, Sylvie Mulanga, G. Bandowa, M. Tshiabu, G. Lusamba nè J. Ngonda *basààdi banyì*, Mukadi Mununu Kangomba wa Nyembwa Kalala wa ba Nzeba mu Nyemvù, Mbuyi Kabamba wa Kabamba wa Tshiala Nsata mu Nyemvu, Muswamba, Kangabwa ne Bumba wa Munyoka ba Ilunga Mbiya, ba kadyà mashìna kabangula mpumbwa myelè, feu Kabula wa Kasadi, feu Muteba wa Matamba wa Kabula wa Nzolo, Tshibwabwa wa Kapenga, J. Mulamba wa Musungayi, Ladis Mukuna Nsendula nè Musangu Lwaba Tshikala mwina Mwadi, Léonard Ntumba, J. Mukuna Nsendula, P. Mutombo Mayombo, J.C Bukasa, Louis Munyoka, Bukasa wa Cipuya, Citenga wa Cipuya, Doga Mbula muketa wa Ntambwa, philomène Kaseka, bà Nsenda Tshimbayi, Bernard Mukendi, Kabunda Lwaba ba *Ntìita bà mu mìnkelebende* nè Lukusa Mukunayi *Kanyana wa mu bincìmbù*, Ntumba Mutanda, Nkita Kapinga taatà wa ba taatà, Tshiamala Mudibu wa Nkambwa, Elie Kazadi Kalanda, P. Mbiya Musumadi



*badyà nààbù*, Mabele Tshialu nè Germaine Ngalula *mwina Nkola wanyì*, Jeff Kandolo Majambu Mamba *mbwànyì mwina bulunda*, Junhens Maweja généreux cœur de disciple, 31è CPC/ECC, UECO/Kasaï Oriental..., chacun et chacune pour ses attaches spécifiques avec notre personne et son dévouement à notre égard!

Enfin, plus particulièrement, nous remercions Sidonie mwà Ntumba et toute sa famille, pour toute la peine prise pour nous, pour le partage humain du même espace à Feluy, en Belgique. Votre hymne sourd dans notre cœur et nos doigts sculptent vos noms sur chaque visage du temps qui passe, nous vous portons.

Nous n'oublions pas Mike Shola et toute sa famille, Hubert Mutombo et toute sa famille, Pr. Dr Clémentine Nzuji Madiya, Pr. Dr P. Mufuta Kabemba, Pr. Dr G. Maurice Dechryver, Pr. Dr M. Bruijin, Pr. Dr Julie Duran Ndaya, Pr Dr Tshimanga Mulangala, Pr E. Kambaja M., Pr Kabanza wa Kalala Baketa , Pr Dr Kabongo Mbiya, Pr Dr Kambi Dibaya, Pr Dr Mutombo K , Pr Dr Uwonda Akindja, Feu Dr Kabenga Masitaki, Dr Dikamaba Mfiondo, Joshua Walker (Mutombo mwân'a mawu) Dr Mutombo K., Dr Kambala Kipi, Dr Mukendi (manseba), Dr Mpiana Mutombo, Barbara Carbon et toute sa famille, Catherina Wilson, Chantal Kabangu *mwa Nkwadi wa ku milonda*, Jean Willy Biayi compagnon du fameux chemin, Jean Claude Mutombo, François Mpinda et toutes leurs familles, oasis de la consolante fraternité dans notre traversée du désert kinois, Kasper Juffermans et toute sa famille, Jeff Vanderra, Kaykan, Musangu, Joris Bayaens et Gerda, cœurs généreux, serviables à l'infini, vos noms comme des colombes roucoulent dans notre cœur, vous Gand humain, Crispin Dikwende, Rdes Sr Alice Watshinyi havre de paix et d'humanisme qui nous porte sans calcul du temps, M. Yombo et C. Kampoyi gardiennes de nos lettres glorieuses, J. Macina, M. Ngoyi Lubamaba qui nous portent en mode veille, Rds J. Mwambulwishi, A. Mutombo, Tshibaka Tshikongo, A. Ngoyi, Ndibu, L. Kadima, Anatole Mbuyi, Ngoyi Mutwa Lwepu, Ntumba Mambo et Kashala Tshieyeya, Maman Lily Amisi, feu Mukaya Tshibanda compagnon si loin...si près..., Kabongo Tshidimu, Biayi T., Kubela M., J. P. Mukeba, Kadima Mutamba, Brigitte Mbombo K. cœur qui a saigné pour notre douleur, Henriette Misenga T. ange porteuse de nos croix, Julie. Bulungu, Léon Mbenga, Odia Kalala, Kaaku Kalamba et sa famille, E. Mukanya et sa famille, L. Ntumba K., J. Beya Nkashama, J. Bafwila Kalala, B. Kalonji Ngoyi pour tous les partages fraternels, Bien aimés Gérard et Marianne, Els et Pieter Amez, Leen Serjentier et son mari, pour le paradis de leurs cœurs et la main à la charrue avec sourire et partage....

Nous ne saurons taire, en cet instant, la charité et la grandeur d'âme de son Excellence Monsieur le Ministre Lazard Tshipinda et d'Emmanuel Kabengele Kalonji, pour nous avoir payé le voyage de Mbuji Mayi à Kinshasa. Nous leur disons merci de tout cœur.

Notre regard enfin, se reporte sur Jacob Kalemba et Gisèle Laggae, Pascaline Manja Kalemba et Dr Elysée Munyoka M. C., Thérèse Katoka Kalemba notre épouse, et toute notre grande famille Mireille Mbuyi, Solange Kabuala, Francine Mado Kanyeba, Stève Tshibwabwa, Bertrand Bukasa, Aldo Roy Sabin Musangu, Germaine Deo Fontana, Homo Reagan, Mutombo, Patrick..., pour la douce alliance au Congo et en Belgique, pour toutes les sollicitudes, pour tant de sacrifices et la griffe du labeur, une riche poésie sourd dans l'anonymat de notre cœur ! Quoi de mieux vous dire...? Sinon merci ! Merci pour tout ! Nous n'en finirons de le dire si loin...si près...mes amours.

## 0. INTRODUCTION

Dans la question de l'expression universelle de l'homme interfèrent plusieurs modes et plusieurs formes parmi lesquels se comptent les parémies (dicton, maxime, sentence, adage, précepte, aphorisme, prière, apophtegme...). Les parémies font l'objet d'une science appelée parémiologie. Cette science, née après la parémiographie, s'occupe de l'étude des phrases sentencieuses, des genres dits formulaires, elle s'attache souvent à retracer l'histoire des premières manifestations de ces énoncés dans la tradition orale et écrite des langues et des cultures du monde. Elle s'efforce d'analyser les sources littéraires et les recueils qui en attestent l'emploi pour en démontrer l'existence comme le signale Gonzales Rey (2010). A travers ces formes sentencieuses, les peuples, les nations expriment leurs visions du monde et le génie de leurs cultures.

Cependant, faut-il signaler que le discours parémiologique ne relève pas du langage ordinaire. Il comporte des écarts typiques, si bien que par l'opacité de ses images, par son iconicité, par l'utilisation de certains tropes et procédés d'énonciation, il exige par conséquent une compétence culturelle et rhétorique suffisante pour accéder à son sens qui est toujours contextualisé. L'occurrence discursive de toute parémie apparaît toujours comme un recours à un degré supérieur du langage et du savoir élaboré, à un ornement ou une esthétique du langage, à une force d'argumentation, de persuasion, et à un pouvoir de discernement attesté. Dans la drummologie ou dans la communication tambourinée par exemple, la parémie, au-delà de ses autres fonctions, assure aussi une fonction phatique, une fonction d'identification et d'immortalisation, c'est le cas par exemple de «Ndan», devise héritée d'un aïeul et sorte de mot de passe en Afrique de l'ouest, généralement inspiré d'une maxime, d'un proverbe ou de quelques autres dictons de la sagesse populaire. On l'appelle aussi proverbe « ndan ». En prélude à tout échange tambouriné de messages, l'émetteur et le récepteur procèdent tour à tour à une déclaration mutuelle de présence et de prédisposition d'écoute en déclinant chacun son « Ndan ». Chez les Balubà ce « ndan » est bien ce qu'ils appellent le nom crié ou « dînà dyà mu kabòòbò » qui peut être aussi une parémie identificatoire :

Cimbayi mulubà                      Cimbayi originaire lubà  
Wakàdyanganyi nkùnda      Qui ne partage pas d'haricot

(Qui ne partage pas sa femme avec autrui)

Les contextes d'occurrence des parémies sont multiples et variés, ce sont eux qui permettent souvent de les comprendre et de les interpréter. La référence aux parémies éprouve souvent les néophytes mais n'émousse pas leur sensibilité. Leur emploi quotidien et dogmatique, quoique sporadique actuellement dans les différentes situations de la vie (éducation, justice, rituel et sermons religieux, politique, discours médiatisés,...), et la recrudescence actuelle de leurs études scientifiques, témoignent de l'intérêt qu'a un peuple de courir au secours d'une richesse menacée, de recourir à ses normes, à ses préceptes, donc à ses discours élaborés. Il y a aussi sans doute chez le peuple l'intérêt de structurer un langage, de structurer des connaissances, de formaliser un contexte du savoir du monde et de l'homme.

Par ailleurs, en dépit de l'universalité des parémies due au fait qu'elles sont un genre expérimenté par tous les peuples du monde, elles s'inscrivent toujours dans des aires culturelles spécifiques dans lesquelles ont lieu les expériences existentielles qui permettent leur formulation et où elles puisent leurs matériaux. En même temps elles continuent à influencer sur la vie des peuples et à se diffuser tout en montrant une certaine dynamique de pensée et des situations. Il s'opère parfois dans les parémies des sauts qualitatifs de la pensée, des falsifications mélioratives, des reprogrammations, des déprogrammations, des programmations des valeurs et des adaptations aux nouvelles situations et visions du monde des groupes sociaux. Autant, cela se passe aussi dans d'autres univers de la littérature orale. Le cas de la littérature orale polynésienne où les traditions orales, en passant à l'écrit, subissent certaines aliénations, s'affrontent au besoin des intérêts humains, et se re-construisent ou se détruisent par l'action des parties intéressées est très éloquent (*Littérature orale indonésienne wikipedia-htm*):

*En cas de changements politiques et cela arriva souvent, la nouvelle lignée au pouvoir se doit d'avoir à son tour la généalogie la plus ancienne, quitte à lui ajouter quelques générations ou à emprunter ici ou là des ancêtres à la dynastie précédente.*

Chez les Balubà dont on analyse les parémies zoophytonymiques, cette dynamique de pensée est motivée par l'expérience de la vie si bien qu'on procède à la reformulation d'une parémie jugée dépassée ou à une nouvelle création parémiologique relative à un besoin d'action sur le monde, de changement des mentalités et des comportements. En effet, les Balubà, comme le montre la parémie ci-dessous prise à titre d'exemple, croyaient que l'on ne pouvait obtenir un bon service que d'un tien parent:

Ku dilobo kwìkala wenu    « Se trouve-t-il un tien au port  
Nàнку wàkusabula        Alors il te fait passer (la rivière) »

(Ne peut t'aider au monde que le tien)

Mais avec l'expérience de la vie, cette conception n'est pas du tout absolue, elle s'est révélée fautive avec la dynamique sociale, ce qui a permis la reformulation de cette pensée avec un saut qualitatif, en sortant ainsi du giron de la parenté pour celui des vertus tout court:

Ku dilobo kwìkala mulengèla    «Se trouve-t-il un bon au port  
Nàнку wàkusabula                Alors il te fera passer (la rivière)»

(Trouves-tu un bon dans la vie, il t'aide)

Aux récents événements de la lutte contre la dictature mobutienne, pour montrer cette dynamique de la pensée et des situations, les Balubà qui, par la peur des armes et de la mort, cédaient à la répression militaire, ont recouru au génie du genre formulaire, et ont forgé pour s'armer de courage, un slogan programmeur de courage et actantiel de type impératif si bien qu'aux prochains assauts militaires, ils y ont une résistance farouche:

Dyatà bwowà !                            «Marche sur la peur !»

(Brave ta peur et pose des actes dignes et nécessaires)

Cette formule née dans un contexte des tourments politiques, se trouve aujourd'hui généralisée, élargie à tous les contextes de la vie. Elle vise, par cette autoprise en charge populaire, un nouveau type d'homme, une nouvelle personnalité. Cependant l'énergie insufflée par ce réarmement psychologique devra être contrôlée pour un

comportement toujours rationnel et utile, pour éviter les excès nuisibles de la témérité aveugle dans les rapports de ce peuple au monde.

Ce mécanisme montre déjà que les parémies naissent des cogitations et des expériences diverses de la vie, elles portent en elles des messages structurés, des pensées et des ordonnances actantielles. Le génie lubà qui exprime l'univers cognitif et actantiel de ce peuple recourt parfois aux animaux et aux plantes de la contrée pour véhiculer les messages de ce peuple. Cette étude intitulée « L'analyse structuro-sémantique des parémies zoophytonymique lubà (L31a) », examine cet univers pour des fins qui sont davantage précisées dans cette suite.

## ***0.1. Problématique***

L'organisation formulaire des parémies, leur usage du moyen poétique mnémotechnique et des images qui les chargent de sens et de signification, laissent entrevoir l'entrée en jeu des instances de la vie psychique, l'exploit du génie d'un peuple pour sa prise en charge morale et éthique. Mais cette organisation structurelle et sémantique qui est donnée avec les parémies pose un problème. Il est alors impérieux de procéder à la déconstruction de ces énoncés parémiologiques pour objectiver leur organisation et affranchir les différents messages tissés dans leur corps par l'homme, les interpréter au besoin de nouvelles situations de la vie et ses différents contextes.

Il est évident qu'en Afrique comme partout ailleurs, les oralités participent à la construction des identités, des personnalités, de la vision du monde des peuples. Elles fondent l'univers, les cultures et les valeurs sociales. Elles gèrent l'homme dans son destin et dans sa destinée. Les parémies, comme textes de la base culturelle lubà, jouent un très grand rôle et s'intègrent même dans la trame des autres genres littéraires comme on le montrera en passant dans cette suite. Pour leur complexité, en tant que motifs narratologiques, S. Viellard (2009) évoque la parenté du proverbe et du mythe soulignée par A. Potebuja (1835-1891). Dans cette même optique, Y.- M. Visetti et P. Cadiot (2006) soulignent qu'en dépit d'un certain effacement dans le contexte des sociétés modernes, le

proverbe -surtout métaphorique- continue de fasciner. Archive anonyme, fleuron d'un sens commun dont les garants se sont perdus, il reste un support privilégié pour toutes sortes de jeux parodiques, en même temps qu'objet de pieuse collecte, où se joignent travail savant et tradition populaire. Aujourd'hui, il intéresse les linguistes et les sémioticiens, comme aussi les sociologues et les anthropologues, qui y trouvent l'analogie de petits mythes, où s'enchevêtrent plusieurs niveaux : narratifs et prescriptifs, la doxa. Mais les options de cette présente étude ne se limitent pas à cette perspective archéologique, aux analyses scientifiques de laboratoire. Au-delà, elle se pose, entre autres, le problème d'une intervention parémiologique dans la société lubà en crise. Elle tente d'intégrer les parémies dans un drame existentiel, de les renouer avec leurs objectifs primordiaux, leur fonctionnalité sociale.

L'emploi d'une parémie, a-t-on dit, est toujours déterminé par un contexte et un à propos ou un thème. Cet emploi vise un résultat qui peut être un embellissement du langage, une persuasion, une dissuasion, une agentivité ou une actantialité. Avec cette conscience, les parémies offrent une possibilité de causation conscientielle, affective, actantielle ou événementielle tangible et dirigée.

A part les parémies, le cas évoqué ci-haut des mythes, par exemple, est aussi très éloquent au sujet d'intervention parémiologique comme intertexte en son sein. Le mythe raconte une histoire sacrée, *performative* pour celui qui appartient à la culture qui le crée. Il relate non seulement l'origine du monde, des animaux, des plantes, de l'homme, des dieux ou du Dieu suprême, mais aussi tous les événements primordiaux que résumant la plupart des parémies des peuples et à la suite desquels l'homme est devenu ce qu'il est aujourd'hui, c'est-à-dire un être mortel, sexué, organisé en société, obligé de travailler pour vivre, et vivant selon certaines règles.

Le mythe se déroule dans un temps primordial et lointain, un *temps hors de l'histoire*, un Âge d'Or, un temps du rêve. Le mythe cosmogonique est « vrai » pour dire valide parce que le monde existe, et cette existence ne peut se comprendre que dans un mouvement cognitif qui tente de saisir les origines des êtres et de les expliquer, de les objectiver. Le mythe cosmogonique répond à un questionnement fondamental: d'où vient le monde ? Les mythes d'identité et d'origine sont « vrais » soit valides parce que la

communauté dont ils sont l'image existe avec sa spécificité et les répète pour continuer de vivre et d'espérer, le cas des chrétiens et d'autres croyants avec le mythe de la vie éternelle au ciel ou sur terre est très éloquent. Ils font des cultes, répètent des gestes, des rites, récitent des parémies pour se donner une force expressive et se marquer la conscience par des principes formulés, pour installer des croyances et les renouveler. En ce sens, le mythe contient quasiment toujours des éléments de liturgie et cause comme les parémies qui les résument une certaine conscience du monde, des origines, et de l'existence dans le temps et dans l'espace.

Réciter le mythe produit une re-création du monde par la force du rite. L'exigence du sacrifice est l'un des plus puissants. Le mythe n'est pas récité n'importe quand, mais à l'occasion des cérémonies : naissances, initiations, mariages, funérailles, et tout un calendrier de fêtes et célébrations, c'est-à-dire à *l'occasion d'un commencement, d'une transformation ou terminaison* dont il rend compte (ou *rend conte*, c'est selon).

Au regard de sa propre vie avec sa précarité terrestre, l'homme se transcende et se venge de cette précarité angoissante par le mythe de l'au-delà. Chez les Balubà, en effet, ce mythe se traduit par nombre de parémies, par tous les rites qui font exister les ancêtres dans cet au-delà (*ku bajànyì*) et dans une vision interactionnelle. Les parémies comme intertextes, sont alors les cristalliseurs des croyances, des pensées ou des cogitations sur le monde. Elles sont des paroles fortes, des condensés des pensées ou le ciment qui lie l'homme à la pensée même du monde, à l'histoire de son existence, à ses croyances profondes et sacrées.

Comme on le constate, ces mythes dont certaines parémies font la synthèse ou qu'elles étayent, ne sont pas seulement un trésor du passé, ils s'actualisent aussi au cours de l'histoire, se re-crésent et se créent avec de nouvelles parémies que certains auteurs trouvent comme de petits mythes. Dans le contexte moderne, on peut observer certains récits qui ont toutes les caractéristiques des mythes mais sont soit très récents de construction, soit encore en cours d'assemblage. On parle alors de *mythes urbains* ou, plus couramment, de *légendes urbaines* comme le montre <http://fr.wikipedia.org/wiki/Mythe>. Mais on peut aussi parler de mythes modernes en référence à la réflexion qu'a menée le philosophe et sociologue Georges Sorel qui a analysé leur



émergence dans et par l'avènement des faits extraordinaires, comme par exemple des épopées guerrières ou les grèves ouvrières de la fin du XIX<sup>e</sup> s. Il s'agit alors des mythes sociaux que les masses emploient pour se mobiliser. Au cours du XX<sup>e</sup> s. le mythe a été utilisé comme instrument de propagande par le fascisme, en particulier pour exalter la Nation. On peut estimer qu'aujourd'hui la publicité fonctionne en créant des mythes et des parémies vendeurs (exemple de la parémie publicitaire lubà dans le monde de diamant à Mbuji-Mayi : *Lubì / Cyela mavwala* qui se traduit par *La rivière Lubì / Répandeuse des vagues ; Kasuyi mpòpola nkèlèndè / La hache, dépouilleuse des épines...*). Le mythe moderne est donc tantôt une manifestation sociale spontanée tantôt une manipulation d'ordre politique, religieux ou commercial. En R.D. Congo, et particulièrement dans l'aire lubà, les mythes propagandistes dans les mass médias intègrent souvent les parémies pour leur sérieux, pour leur pouvoir sur la population. Les parémies comme les mythes sont sans aucun doute des textes législatifs qui fondent le pouvoir, les croyances et programment les comportements sociaux.

La conscience du monde et d'appartenance, la conscience d'être un homme de quelque part, la volonté même de s'affirmer par les actes au cours de la vie, la noblesse de la valeur sociale, de l'héroïsme, comme on peut le voir dans le temps et dans l'espace, peuvent se traduire dans des actes divers dont certains par mutation et magnification font corps des épopées. Cette considération verse dans la même optique mise en vedette dans cette suite. Les parémies comme les autres genres de la littérature orale, notamment l'épopée, sont parmi les éléments déclencheurs et cristalliseurs de la conscience patriotique. Ces éléments font que l'on passe du stade familial, que l'on pourrait qualifier d'individualiste, au stade tribal, qui est une prise de conscience de la communauté. Le sentiment même de la patrie que ces éléments créent, amène les individus à se regrouper, à communier dans les mêmes formules parémiologiques, dans les mêmes valeurs socioculturelles, et au-delà assumer même des contradictions idéologiques.

En outre, constate-t-on, la source épique est aussi une source parémiologique. De la tourmente des événements martiaux naissent certaines parémies qui témoignent de l'histoire, de la mobilisation des énergies humaines par la force des formules, de la quête de l'héroïsme dans l'action, de la prévoyance sociale, etc. Par exemple, le 22 juin 1428, note M. Maloux (1428 : 13), Jeanne d'Arc, à la bataille de

Jargeau, ayant constaté que le Duc d'Alenson hésitait, criant à l'assaut, elle lui dit : « Ah ! Ne craignez rien, c'est l'heure qui plaît à Dieu. *Besognons, Dieu besognera* ». Cette formule mise en italique est un mot d'ordre et une formule parémiologique à modalité impérative. Sa fonction sociale dans ce premier contexte de son occurrence était de réarmer un peuple en guerre de courage, de l'inciter à l'action en lui renouvelant la foi dans une croyance. Les Balubà de même, de la deuxième invasion des Cookwé, au XIX<sup>e</sup> s, sur leur territoire, une invasion qui essuya un échec tragique, en ont tiré une leçon en forgeant la parémie préventive suivante :

Mucooko wa cyàkàbìdì « Le Cookwé récidiviste  
Bà kamutàpa Fut tué »

Ces deux expériences évoquées suscitent déjà quelques questions pour cette étude. Faut-il comprendre les parémies seulement par leur immanence, en synchronie ou en diachronie, certaines d'entre elles étant des repères historiques ? Quelles strates ou couches de sens sont mises en œuvre dans ces parémies lubà ? Quelle idéologie véhiculent-elles et quels actes elles stipulent ? Autrement comment ces parémies expriment-elles la pensée profonde du peuple lubà, ses motivations socio-psychologiques et praxéologiques ? En outre quelle possibilité offrent ces parémies pour une intervention salutaire dans la société ?

En vue globale, le problème de maintenance ou de développement des nations oblige toujours un héroïsme social comme celui des personnages mythiques ou des héros épiques. Il faut qu'au sein d'un groupement social, une volonté individuelle ou collective d'autoconservation ou d'action de changement se manifeste. De même qu'il est cette nécessité impériale de mettre en place un corps de principes directeurs dont les parémies. Elles fondent une organisation et favorisent une coopération positive entre les peuples régis par les mêmes principes culturels. Les parémies ne sont jamais individuelles chez les Balubà comme chez tous les peuples du monde. Elles véhiculent toujours une idéologie communautaire. A travers elles transparaissent une hiérarchisation des classes sociales, du monde, des univers et des événements ou actes de la vie. Les parémies ont le pouvoir fonctionnel d'opérer la mutation des états affectifs, des états mentaux ou matériels vers d'autres états utiles selon les motivations et la canalisation des énergies. Carte d'identité affichée d'un peuple, système de signalisation et de signification verbales, acte

du langage plutôt acte du corps producteur des idées, expression du moi groupal, et moyens de communication, d'interaction sociale, les parémies reflètent en effet le milieu, l'expérience du peuple dans sa production des concepts-patrons, des valeurs ou des croyances gouvernantes des comportements, donc de la vie. Il est possible de saisir alors dans les parémies d'un peuple son intentionnalité catégoriale de manière fondamentale orientée vers son organisation, son architecture des connaissances sociologiques et groupales, par la visualisation de sa réalité sociale.

Les Balubà s'autodéfinissent dans leurs parémies et se dynamisent vers les objectifs qu'ils se sont fixés, lesquels objectifs coulés en formules leur retro-affichent sans aucun doute l'image consciente et collective de leur propre projet et de leurs potentialités. Existentiels cognitifs, verbaux, les parémies révèlent des moyens énergétiques qui servent à manipuler l'environnement et à interagir dans la communication sociale. Elles font aussi état des existentiels écologiques en construisant par exemple des messages avec des animaux et des plantes, symptômes lexicaux de la réalité. Règle de gouvernance et source d'un certain savoir, ces parémies montrent alors un degré de prise en charge, de civilisation, et notent parfois des distances épistémologiques du processus continu d'objectivation. De ce fait, les parémies restent un atout incontournable. C'est d'elles qu'est venue sans doute l'inspiration des lois des sociétés. La pragmatique parémiologique concrétise le potentiel, manifeste le niveau mental, le progrès relatif d'un peuple et les interactions sociales de plusieurs niveaux.

Par ailleurs, pour réaliser le développement total d'un peuple, pour améliorer son standing de vie, ce problème capital de l'Afrique en général et des Balubà en particulier, convoque quelques autres questions préalables : connaît-on ce peuple à fond ? Se connaît-il lui-même avec ses réelles potentialités et ses réels besoins de la vie face aux enjeux du monde, aux multiples options politiques, socioculturelles, économiques, pédagogiques, technologiques, face aux multiples changements que le monde offre ? Comment peut-il instrumentaliser les différentes offres de ses parémies ? Est-il créatif ? Comment peut-il se mobiliser dans une *phénoménologie corrélationnelle* : *Corps agissant-Monde parlant* dont parle J. Luc Petit (2009), à la journée d'étude, journée du programme *Perception Sémiotique et Socialité du sens* ?

Pareille entreprise voudrait qu'on appréhende certainement l'Africain dont le Mulubà, non pas seulement en tant que nature, mais plus en tant que culture. Ce qui nécessite la mise en évidence de ses pensées, de ses sentiments, de son imaginaire, de ses problèmes, de ses priorités ou de ses préoccupations majeures face aux réalités de son temps, de son espace et à ses relations mêmes au monde.

Miroir où se réfléchit un peuple et force d'une mécanique psychosociale, les parémies sont l'un des champs propices à de telles investigations, car elles donnent à voir le mode conceptuel de ce peuple, sa vision du monde et son réel programme d'autoprise en charge et ses contradictions stimulantes ou stressantes.

L'Afrique en général, et la République Démocratique du Congo où se circonscrit l'aire culturelle lubà en particulier, connaissent par ces temps-ci une crise d'homme, une crise économique, socioculturelle, juridique et politique si bien qu'on assiste à une hécatombe inquiétante des valeurs humaines et universelles.

Les droits fondamentaux de l'homme se trouvent bafoués. Le travail et le mérite sont remplacés par le clientélisme. Le trafic d'influence, le désir du pays de cocagne ou le mythe du paradis terrestre montrent le drame existentiel de ce peuple. La violence, la guerre-business en concours tuent la paix, engendrent la haine et un grand malaise social. Le lobbying de plus riches rend les pauvres plus pauvres, etc. Tout ceci, dans une atmosphère de l'arbitraire, des micmacs, des mutations sociales, d'«urbanisation» incontrôlée, d'exode rural, d'exode urbain et des migrations intenses avec interférence des éléments divers, des bouleversements technologiques et des changements culturels relatifs.

Le Mulubà, réceptacle de ces effets à l'instar des autres peuples du Congo ou d'Afrique, semble porté tout à fait à la dérive, car il n'a pas de modèle social précis à suivre aujourd'hui. Il ne sait pas à l'image de quel type d'homme idéal, pour quel type de société et par quelle définition de projet d'homme et de société même il peut se réaliser.

Dans cette crise, le recours aux traditions, à la littérature orale dont les parémies, comme tenir à une bouée de sauvetage, paraît nécessaire pour retrouver la piste

perdue, le profil d'homme taillé par une culture millénaire à base duquel peut s'opérer des innovations.

La richesse morale, éthique et esthétique des parémies, leur usage sporadique dans la communication interpersonnelle, dans les sermons de différentes sectes religieuses, dans les harangues politiques, dans le folklore, dans la musique congolaise moderne (cas des artistes Tshiala Mwana, Félix Wazekwa, Koffi... par exemple), dans nombre d'émissions radiodiffusées, dans le théâtre populaire, dans les journaux, revues et livres en cilubà comme titres et citations (cas de la revue bimensuelle *Munyaku wa nsona* Lwabanya ne Cisanga 2006 par exemple) et du récent mélange *Tuya tooo, Twimana...* produit en cilubà par A. Mutombo Mwana et alii (2007), en hommage à P. Ngandu Nkashama, etc., ne témoignent-ils pas, par ce temps, quoique non exclusivement, de l'importance, de la vitalité de ce genre littéraire, de l'« orature » ou de l'« oraliture » ? En outre, ne témoignent-ils pas aussi et surtout d'un réel besoin de thérapie sociale, d'une archéologie du savoir réactionnelle à la perte d'identité trop sentie, à la mort culturelle ? Un peuple qui perd les principes recteurs de sa vie n'est-il pas un peuple malade qui doit procéder à la quête ou à la reconquête de ces principes, de son code éthique, de sa science de la vie pour le renouvellement de son équilibre rompu ?

Dans un tel processus, la reconquête de ces valeurs perdues doit être critique. De ce fait le peuple lubà se doit de passer inévitablement par une remise en question de certains principes traditionnels pour une adaptation ou une application du mental aux situations nouvelles comme montré plus haut. On ne le dirait pas aussi mieux qu'en pointant par exemple, de l'index ferme, le « Festival YAMBI-Congo ouvert en Wallonie Bruxelles, le 26 Septembre 2007 » pour ce qu'il est : renaissance, manifestation d'une culture, expression d'un génie, d'une identité, des visions du monde, et pour ce qu'il signifie pour le Congo et le monde : coopération culturelle, dialogue des cultures, des peuples et des individualités.

Par ailleurs, au point de vue épistémologique, les parémies sont attestées par plusieurs études, dont celle de Y.-M. Visseti et P. Cadiot (2006), comme des synthèses des contes, des événements et des expériences de la vie d'un peuple. Dès lors, on les considère comme l'un des champs narratologiques réduit en formule où il faut

mener des investigations profondes pour accéder à leur structure actantielle, par conséquent à leur immanence et au dépassement de celle-ci.

A travers ces structures se percevaient, pense-t-on, les moules qui ont donné la forme à la pensée du peuple lubà, aux principes de vie qui l'ont forgé. Il s'y appréhenderait le génie même de la science et des arts qui a opéré chez ce peuple des superstructures mentales, traduisibles en comportements, en projet continu d'homme et de société. Le rapport entre le passé parémiologique et l'actualité étant un fait, cela convoque sans doute une herméneutique des traditions pour la délivrance des messages, de la pensée parémiologique et une appropriation objective. Cette problématique s'appuie alors d'une parémie de ce peuple qui stipule:

Nsùmwinù yà bantu            «Les parémies d'un peuple  
Ìdi yìleeja ngènyì yàbù        Trahissent ses pensées»

(Dans les parémies d'un peuple se lit sa vision du monde)

Fort de ce qui précède, il se pose un certain nombre de questions principales, ossature de la problématique, et qui sous-tendent alors cette étude intitulée : *Analyse structuro-sémantique des parémies zoophytonymiques lubà (L31a)*:

- ❖ Quel est le portrait du peuple lubà, indiciel soit-il, dans le temps et dans l'espace ?
- ❖ Comment se présente généralement l'univers de la littérature orale en Afrique et dans le monde ?
- ❖ Comment se structurent l'actantialité et le sens dans ces référents textuels ?
- ❖ Quels thèmes sont traités dans les 100 parémies zoophytonymiques lubà du corpus ?
- ❖ Quelles sont les significations et les interprétations des préoccupations de ce peuple qui se dégagent de ces 100 parémies regroupées en thèmes?
- ❖ Comment se présentent les stratégies de la pensée ou le mode conceptuel de ce peuple à travers ces parémies du corpus ?
- ❖ Quel abord, aspectuel soit-il, de la cognition dans ces parémies ?

- ❖ Quel est le profil de la reconquête d'un modèle social ou de la conception d'un type d'homme idéal, étalon social, en recourant aux parémies, face à la crise spécifique lubà actuelle?
- ❖ Quelle proposition d'intervention parémiologique dans cette société en découlerait ?

Ces quelques questions figurent la problématique de cette étude. Elles guideront ainsi le raisonnement dans ses différentes étapes. Le dépassement éventuel de ce cadre ne se portera qu'au bénéfice même de ce travail.

## ***0.2. Hypothèses du travail***

Dans *Motifs et proverbes, Essai de sémantique proverbiale: Introduction* par Y-M. Visseti et P. Cadiot (2006), les proverbes se traitent essentiellement comme des matrices de récits et d'apologues, compactés évidemment et hautement transposables, apparentés à ce qu'on appelle des *motifs* en folkloristique, en narratologie, et dans les études thématiques en général. Ils répondraient de ce fait à la vision de cette étude.

Dès lors, sachant qu'au-delà de leur art, en bref de leur prosodie, les parémies, en particulier les proverbes, comprennent des schémas figés des récits; tenant compte que leurs motifs, sont des pivots qui servent à des transpositions sémantiques suivant la dynamique des contextes, la dynamique de nouvelles situations; sans oublier alors la fonctionnalité même de ces parémies, on estime que celles du corpus, par:

- ❖ L'analyse structuro-sémantique et le dépassement de leur immanence par le biais de l'herméneutique préconisée permettraient de reconstituer ou de réactualiser, dans la mesure du possible, leur actantialité ou leur schéma narratologique, bien que réputées du genre poétique, lié, formulaire, lapidaire, laconique, concis ; d'en dégager les différents sens par la mise en relation des structures ;

- ❖ Cette même approche, permettrait d'accéder en même temps aux stratégies de la pensée et à la profondeur de la culture lubà, de réactualiser les différents sens modaux de ces parémies (jugements, conseils, constats, normes, contestations, rappel à l'ordre, soumission à la doxa, remise en question, gnose, etc.), afin de réagir à la situation actuelle de ce peuple qui est une situation de crise multiforme ;
- ❖ Du fait qu'elles agissent sur l'homme et vice versa :
  - Leur non usage systématique dans la société lubà actuelle aurait contribué à la crise socioculturelle de ce peuple ;
  - Certaines parémies seraient dépassées, d'autres seraient restées statiques si bien qu'elles n'ont pas pu suivre la dynamique de l'évolution sociale dans le temps et dans l'espace ;
  - Leur contenu, leurs prescriptions et prohibitions, détermineraient un modèle social pour ce peuple ;
  - L'ensemble des parémies comme œuvre de pensée et une cosmologie globale ne pourrait s'expliquer qu'à la compréhension de chaque parémie comme texte constitutif de l'œuvre et agir sur l'auditoire en fonction de son horizon d'attente, c'est-à-dire à la lumière de ses traditions, de ses problèmes actuels et leurs demandes de constance ou de dépassement.

### ***0.3. Objectifs du travail***

Après avoir défini la problématique et donné les hypothèses de ce travail, les objectifs qu'il s'assigne sont clairs et nets. Ils se présentent de la manière suivante:



- ❖ Présenter le peuple lubà et son portrait culturel cerné par le corpus ;
- ❖ Contribuer d'abord à l'esquisse d'une notion générale de littérature orale à l'interface de la littérature écrite avec laquelle elle partage le destin ;
- ❖ Récolter et présenter 100 parémies zoophytonymiques de l'aire culturelle lubà (L31a), les transcrire pour les sauver de la perte, et les regrouper par thème suivant un ordre alphabétique pour leur traitement ;
- ❖ Soumettre chaque parémie à une analyse structuro- sémantique (le modèle actantiel de A. J. Greimas) appuyée de l'herméneutique des traditions ;
- ❖ Objectiver la forme de ces parémies lubà et les stratégies de la pensée symbolique y relative, dégager quelques aspects cognitifs de ces parémies ;
- ❖ Objectiver la forme de ces parémies lubà et les stratégies de la pensée symbolique y relative, dégager quelques aspects cognitifs de ces parémies ;
- ❖ Dégager par le biais des isotopies parémiologiques possibles les préoccupations des Balubà exprimées dans les 100 parémies et les interpréter face à la crise actuelle de ce peuple, afin de montrer le degré d'intervention ou d'action parémiologique possible dans la recherche d'une voie de sortie ;
- ❖ Par un procédé principalement oppositif des éléments lexicaux de chaque parémie analysée, rendre compte de la génération des significations perçues comme des caractères, des éléments informationnels ou des notions sur le monde ;
- ❖ Proposer un modèle d'approche d'une intervention parémiologique.

#### ***0.4. Choix et intérêt du sujet***

L'intérêt de ce sujet se situe d'abord dans le besoin de connaître l'homme en tant que produit d'une culture mue par un certain dynamisme. Cet homme est constamment en interaction avec son espace géographique et son peuplement, avec d'autres cultures. C'est à travers les comportements, les gestes, les attitudes, les oralités, les écrits, les œuvres diverses et l'ensemble des expressions artistiques que cet homme s'exprime, agit sur son environnement sociomental et existentiel.

Il est aussi nécessaire d'acquérir une totale connaissance de l'homme pour une meilleure coopération, pour de bonnes actions socio-régulatrices et développantes des individus, des organismes et des espaces. Les parémies constituant l'un des miroirs où se reflètent les pensées profondes et les sentiments d'un peuple sont alors un objet épistémologique, un champ heuristique de grand intérêt. Elles permettent de dévoiler la vision du monde d'un peuple et ses profondes aspirations. Elles permettent aussi de juger des écarts ou de la conformité d'un peuple par rapport à son code social. Les traditions intériorisées elles-mêmes sont résumées dans ces parémies et traduites en conscient et inconscient collectifs qui trament au sein du peuple comme un postulat silencieux qui censure, ordonne, filtre son expression et son comportement. Les récents travaux sur les langues ne peuvent que susciter aussi des études sur des cultures qu'elles portent et qu'elles véhiculent. Le besoin d'autodécouverte et de découverte interculturelle constitue aussi un intérêt scientifique toujours d'actualité. L'intérêt pratique et didactique apparaît dans le traitement même de ces parémies et dans le projet de leur intervention sociale.

C'est cet état des choses qui justifie alors le choix de cette étude axée sur le peuple lubà aux prises avec le monde.

### ***0.5. Etat de la question et délimitation du sujet***

Apparemment, la production des connaissances sur les différents domaines de la vie montre aussi que beaucoup d'études ont été menées sur les parémies dans certaines aires culturelles. Cadiot et Visseti (2006), contrairement à cet angle de vue confirment que c'est à peine que l'étude sur les proverbes s'est développée au plan international en une sous discipline, la parémiologie. C'est du point de vue systématique ou épistémologique qu'ils émettent cet avis qui n'enlève rien à l'ancienneté de ce genre et à sa science, car Aristote, au IV<sup>e</sup>s. avant Jésus-Christ, par intérêt épistémologique bien sûr, en fait déjà cas comme fragments d'une très ancienne sagesse préservée des naufrages et des ruines grâce à la brièveté et à la justesse de leur ton.

Les fables de J. de La Fontaine qui datent du XVII<sup>e</sup> s. contiennent des proverbes comme leçons morales. Ces fables sont étudiées depuis des siècles

Ces considérations sur les études parémiologiques constituent un exemple reconnu de longue date comme fondamental, en dépit des difficultés liées à la définition même des parémies, et à la diversité de leurs fonctions dans la vie sociale, selon les aires et les époques.

L'engouement scientifique actuel rejoint ici une longue tradition mi-savante, mi-populaire, qui se traduit dans une série sans fin de publications d'ambitions diverses – recueils, dictionnaires, rubriques journalistiques – ainsi que dans toutes sortes de jeux parodiques, écrits aussi bien qu'oraux.

Si les auteurs cités, Cadiot et Visseti (2006), justifient cette faveur particulière que connaissent aujourd'hui les parémies comme objet d'intéressantes études dans les différents cercles des sciences humaines, c'est par le fait qu'elles sont sans doute un lieu privilégié pour une articulation entre l'analyse linguistique et celle des représentations collectives. Il y a aussi un fait notoire que chaque langue y véhicule ses pensées élaborées, ses *fast-thinking*.

Les traditions intériorisées elles-mêmes sont résumées dans ces parémies et traduites en conscient et inconscient collectifs qui trament au sein du peuple comme un postulat silencieux qui censure, ordonne, filtre son expression et son comportement. Les récents travaux sur les langues ne pouvaient que susciter aussi des études sur les cultures qu'elles portent et qu'elles véhiculent. Le besoin d'auto-découverte et de découverte interculturelle constitue aussi un intérêt scientifique toujours actualisé.

Le besoin de communiquer avec force, de persuader à l'argumentation en convoquant l'expérience, la sagesse, l'espace et son peuplement, les nouvelles situations d'emploi qui se présentent, la poétique formulaire même des parémies, sont d'une attraction irrésistible.

Le bilan de la recherche sur ce sujet, au plan général, est très vaste. Les parémies comme objet épistémologique, on se répète, ont connu un certain nombre d'études depuis des années. L'espace de cette dissertation ne pourrait en faire un inventaire absolu. En outre, on n'a pas accès à toute l'information sur ces études, l'étendue de l'univers, la multiplicité des peuples, des barrières linguistiques et des supports, le temps imparti à ces recherches, les moyens..., empêchent un recensement total.

Néanmoins, pour le besoin scientifique de baliser l'itinéraire, de montrer l'originalité de l'apport de cette étude en dégagant le champ spécifique où s'oriente et s'exploite ce sujet face aux recherches faites par les autres, on rendra compte dans cette suite, de manière succincte, de quelques études estimées proches de ce sujet. Elles jalonnent à des intervalles irréguliers cet itinéraire qui se dépiste à partir du XX<sup>e</sup> s. éclipsé jusqu'à ces jours, ceci à la faveur sans doute de la bibliographie et autres sources à la portée. On partira précisément de 1925 à 2009:

J. Paulhan (1925), dans son livre *Expérience du proverbe*, sans réelle ambition scientifique, montre son apprentissage de l'utilisation du proverbe au fur et à mesure qu'il se familiarisait avec la langue malgache. L'auteur dans cet ouvrage montre le rôle que peuvent jouer les proverbes dans la psychologie personnelle et dans la culture d'un peuple.

A la suite du grand érudit folkloriste américain A. Taylor, B.J. Whiting (1932) a produit une étude intitulée: *The nature of the proverb* », *Haward studies and notes in philology and literature*.

Dans son étude de base publiée en allemand: *Parömiologische Betrachtungen*, (Considérations parémiologiques), Folklore Fellows Communications, dont on a eu accès aux commentaires en français, M. Kuusi donne des indications générales sur les parémies. Mais plus tard, de ses différents articles en anglais, deux dont *How can a type index of international proverbs be outlined?* (1970) et *Towards and International type-system of proverbs* (1972), M. Kuusi aborde essentiellement la taxonomie des proverbes. Il donne même spécifiquement, dans son dernier article cité, des

schémas sémantiques fondamentaux des proverbes dont il en dénombre vingt-et-un suivant cette distinction:

- ❖ un opposé à deux ou à beaucoup
- ❖ un opposé à tous (ou la partie opposée au tout)

Il faut signaler que cet auteur est le pivot de la parémiologie finlandaise, et autour de lui s'étaient réunis plusieurs parémiologues finlandais dont les œuvres n'ont pas été accessibles pour cette étude. Ses travaux ont été gouvernés par trois idées principales comme le montrent A. Krikmann et I. Sarv, THE TARTU RESEARCH GROUP OF PAREMIOLOGY (<http://www.Folklore.ee/Folklore/vol2/kpix.htm>) :

*In the early 1960s or even before that, Matti Kuusi contemplated three significant ideas.*

***The first one:*** *The idea to establish an international journal of paremiology*

***The second idea:*** *to compile an international typological index of proverbs (on the analogue of Aarne-Thompson's index of folk tales).*

***The third idea:*** *to issue a comparative publication of proverbs of North European peoples.*

Dans la *Sagesse kirundi*, recueil produit par F. Rodegem (1961), se trouvent rassemblées 4000 parémies (proverbes, dictons, locutions). L'auteur y procède par leur classement alphabétique, en donne une traduction littérale, des correspondants en français ou en latin, et en fin de l'ouvrage il donne des tables sémantiques. Les préoccupations interprétatives n'y sont pas encore franches. Mais parce qu'on parle d'un traitement de parémies par F. Rodegem, il faut signaler que dans ses travaux postérieurs, *Paroles de sagesse au Burundi* (1983), F. Rodegem y répertorie 4465 formules proverbiales et y applique «un classement idéologique basé sur les besoins fondamentaux de l'Homme», lesquels besoins sont représentés dans un schéma retouché dans son article *Proverbs et pseudo-proverbs* in *Annales Aequatoria* 6 (1985 : 75), et il présente l'homme en relation avec ses semblables (besoin de possession), ses supérieurs (besoin de protection), le monde invisible (besoin de bonheur).

Ces grandes divisions préconisées par F. Rodegem, comprennent chacune des sous-divisions où transparaissent les idées exprimées dans les proverbes et le

portrait des Burundais. Il y apparaît ainsi la préoccupation ethnographique de cet auteur centrée sur la parole, notamment sur les parémies. Enfin, dans cette même étude, l'auteur présente une discussion générale des données sous le titre *La dynamique des parémies*.

Van Roy (1963), ethnologue, fait une présentation émaillée des éléments explicatifs dans *Proverbes kongo*.

Le chercheur russe, G. L. Permiakov (1968), dans son ouvrage intitulé *Choix de proverbes et dictons des peuples d'Orient*, aborde aussi l'aspect taxonomique des proverbes. Il dégage de ce fait une double classification, structurelle et sémantique :

- ❖ sa classification linguistique, se fonde sur l'analyse des structures des proverbes, sur leur formulation métaphorique ou non, sur une opposition binaire, sur la nature même du mot clef ou la syntaxe phrastique, le sens positif, négatif ou intermédiaire ;
- ❖ sa classification logico-thématique part du principe que les millions de proverbes au monde ne sont que les variantes d'une centaine de situations. Ces dernières peuvent être classées selon quatre invariants, qualifiés de logicosémiotiques et se schématisant comme suit :

S'il y a A, il y a B ;

Si A a la qualité X, il y a la qualité Y ;

Si B dépend de A et si A a la qualité X, B aura la qualité X ;

Si A a une qualité positive, et si B ne l'a pas, A est meilleur que B.

Selon les cas, ces invariants, montre l'auteur, peuvent prendre une valeur neutre, positive, négative ou mixte. Plus tard (1988), abordant le même aspect que la présente entreprise, mais avec une différence de corpus, de langue porteuse des parémies, de l'espace géographique et socioculturel, il a mené une étude structurale intitulée : *Osnovy strukturnoj paremiologii*.

Une autre étude qui a retenu l'attention est *Domestic animals and wild animals as symbol and referents in the proverbs* de A. B. Rooth (1968). Cette étude,

traitant un large corpus de 1800 proverbes du Sud de la Suède, s'est occupée de l'occurrence des animaux dans les proverbes. Ses résultats ont attesté qu'en Suède, les animaux domestiques sont plus utilisés dans les proverbes que les sauvages. Cette situation n'est pas encore vérifiée dans l'aire culturelle lubà et ne fait pas une préoccupation dans cette étude. Néanmoins, il faut remarquer ici que cet auteur relativise la prépondérance des images qui chargent sémantiquement les proverbes à la sédentarité qu'oblige l'agriculture.

L'auteur souligne en outre que l'Europe et l'Asie sont terres d'élection des proverbes, c'est de ces deux espaces, prétend-t-il, que les proverbes se seraient répandus en Amérique et en Afrique, par le biais de la colonisation. Cette hypothèse ne convainc pas : premièrement, il ne dit pas par quelles particularités objectives l'Europe et l'Asie ont indépendamment fait l'expérience des proverbes (expérience du monde des utilisateurs) avant les autres continents ; deuxièmement, le besoin de communiquer inné qui a engendré ces formules sentencieuses, n'ignorait ni les Amérindiens, ni les Inuits, ni les Africains. Il est ancien et fécond dans tous les espaces humains, et c'est dans ces espaces qu'il a dû puiser les images spécifiques constitutives des parémies. En outre, une parémie qui contiendrait, par exemple, l'image d'un ours, cette image ne serait (hormis la transversalité) que l'indice de l'espace-biotope de cet animal et de l'espace expérimental du génie du proverbe qui l'emploie. D'où il ne sera pas rationnel d'attribuer l'origine d'une telle parémie à un espace physique et socioculturel où n'a pas existé ce référent zoomorphique. La polygenèse des parémies se défend avec la maturation de l'homo faber, de l'homo logos et de l'homo sapiens avec son ethos et son pathos dans les différents espaces du globe.

G. B. Milner (1969) dans *De l'armature des locutions proverbiales. Essai de taxonomie sémantique*, donne des éléments définitionnels et identificatoires du proverbe. L'auteur y étudie l'une des configurations les plus caractéristiques du proverbe qu'est l'énoncé quadripartite. C'est sur le plan du fond et de la forme qu'il juge les quatre éléments mis en équilibre structurel. Ses exemples sont puisés en français, en anglais et en samoanais. Mais il aboutit à cette attestation que la structure bipartite des proverbes (qui apparemment domine) est une conséquence d'érosion des anciens proverbes par l'usage.

Dans son intéressant ouvrage intitulé *Oral Literature in Africa*, R. Finnegan (1970) consacre un chapitre entier (14<sup>e</sup>) aux proverbes. Elle y montre des préoccupations théoriques sur ce genre concernant la dimension sémantique et formelle, en décrivant le fond et la forme. Elle dégage en outre les fonctions de proverbes. Bien que cette étude balaye le vaste domaine de l'Afrique, R. Finnegan tire ses exemples spécifiques de Jabo, Zulu et Azande.

Quant à M. Tordoir (1970), il juge de la pertinence du sens et d'usage des proverbes dans *L'étude critique de quelques proverbes de Littré*.

H. Jason (1971), dans son article *The Problem of Meaning and Function*, traite du sens, du rôle et de l'utilisation du proverbe dans un groupe social. Il qualifie le proverbe comme l'huile dans les rouages de cette machine sociale. Par conséquent le proverbe offre des avantages sécuritaires, par l'usage des images, il adoucit l'assaut verbal dans la transmission des messages et dans les rapports sociaux.

Un autre son de cloche sur ce sujet vient de E. Njoh Mouelle, à travers son article *Sagesse des proverbes et développement* (1975). L'auteur juge de l'éventuelle pertinence des proverbes au développement. Il défend trois idées principales au sujet des proverbes :

- ❖ Ils sont l'énoncé de vérité résultant de l'observation ;
- ❖ Le savoir qu'ils contiennent a un caractère descriptif et rarement normatif : les proverbes racontent le monde tel qu'il est et jamais tel qu'il doit être (ce qui donne déjà une indication quant à leur rapport avec le développement) ;
- ❖ Le savoir de proverbe n'a aucun caractère scientifique (or la scientificité citée est nécessaire au développement).

Cette dialectique négative sur la fonctionnalité développante du proverbe est une idée soutenue dans cette étude, mais pas de manière absolue, car E. Njoh Mouelle se ravise au cours de son raisonnement, et concède enfin à ce genre un jugement positif suivant : *en tant que littérature, il contribue (le proverbe) au renforcement de la*



*personnalité d'un peuple, qui peut être un facteur important dans la vie des individus comme dans celle des peuples.*

Ce point de vue de Njoh Mouelle sur les proverbes et le développement trouvera sans doute quelques réponses, d'une façon ou d'une autre, dans ce travail et dans ses prolongements. Le développement reste une préoccupation réaliste pour l'Afrique, mais il est un phénomène complexe. Il ne peut jamais se réaliser sans l'homme dont la personnalité est aussi forgée en grande partie par les oralités. D'autres études dans la suite de cet état de la question répondront directement ou indirectement à cette prise de position de Njoh Mouelle.

L'étude réalisée par C. Faïk Nzuji (1976) sous le titre de *Art oral traditionnel au Zaïre : les proverbes*, aborde déjà les aspects relatifs à la forme des proverbes. L'auteur relève dans cette perspective structurale la répétition, l'assonance, la reduplication, le chiasme syntaxique, tonal, et les archaïsmes comme caractéristiques formelles des proverbes.

Sous le titre *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans les «Proverbes Tetela»*, Nkombe Oleko (1979), par une herméneutique appuyée par la sémiotique mène une étude tropologique et philosophique. Il se fonde sur l'idée que «le proverbe donne à penser», ce qui suggère l'assertion «le symbole donne à penser» de P. Ricœur. A travers les proverbes de son peuple, il a cherché à déterminer les concepts capables de rendre les expériences fondamentales de l'homme africain, du muntu, à saisir l'essence même de l'homme (tetela) dans sa multidimensionnalité, par le truchement de l'interprétation. Ainsi dégage-t-il dans la conclusion de son travail six oppositions : vacuité/plénité ; tension vers/fermeture sur soi ; appartenance/appropriation ; intersubjectivité du nécessaire/intersubjectivité libre ; distance valorisante/distance négative ; mission/accomplissement. Dans cette entreprise, Nkombe applique une logique des classes aux tropes parémiologiques, ce qui lui a permis d'affirmer l'hypothèse de R. Jakobson selon laquelle la métaphore et la métonymie structurent le symbole. Ayant cherché principalement à savoir comment du discours symbolique africain, du parémiologique, parvenir à l'élaboration d'un discours « spéculatif », il a dû opter pour l'application scientifique de l'approche herméneutique.

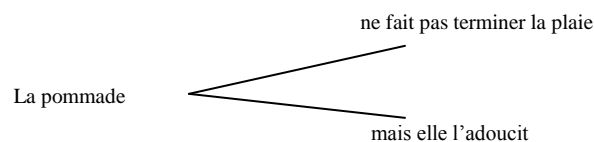
Sur la frange est de l’Afrique, P. Crépeau et S. Bizimana (1979), ont mené aussi une étude intéressante : *Proverbes du Rwanda*. Cette étude donne des éléments sur le fond, la forme et la fonctionnalité des proverbes de cette contrée. Ce recueil est complété par l’excellente étude de Pierre Crépeau (1985), *Paroles et sagesse. Valeurs sociales dans les proverbes du Rwanda*.

Par ailleurs, Jean Cauvin (1981) dans, *Comprendre les proverbes* mène une étude sensiblement structurale qui dégage quatre types de symboles représentables, d’après cet auteur, dans tous les recueils de proverbes :

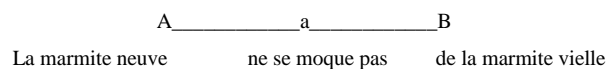
- ❖ Le symbole à un terme est constitué d’une image-action rapportée à une image-être :



- ❖ Le symbole double à un terme est constitué par deux images-actions rapportées à un même être imagé :



- ❖ Le symbole à deux termes est un symbole formé de deux images-êtres qu’il met en relation ; ce type de relation peut être précisé en image ou non. Selon le cas, il se schématise comme suit :



- ❖ Le symbole de spécification est formé de deux images-actions (spécification). Ces deux actions ou ces deux spécifications imagées ont une relation entre elles :

A \_\_\_\_\_ B  
Lever la tête amène                      à voir une connaissance

Les relations imagées ainsi dégagées figurent en réalité les relations sociales, et la compréhension de ces messages imagés demande qu'on dégage le trait dominant. Ce trait est très explicite dans le proverbe à unique symbole, s'il y a deux mots, c'est l'abstrait qu'il faut repérer.

Dans cette perspective, mais différemment de Cauvin, la présente étude envisage les structures formulaires des parémies et les stratégies universelles ou les lois opérant spécifiquement dans quelques symboles des parémies du corpus ad hoc qui prévaudra. Abordant autrement que Cauvin les relations des proverbes à la société, ce travail cherchera à déduire des parémies, considérées comme le reflet d'une société, les préoccupations profondes de celle-ci et le profil d'une renaissance pour un peuple en crise multiforme (manque de modèle social, menace de perte d'identité par la globalisation et la mondialisation, mutation socioculturelle, économique, technologique, spatiale, nostalgie de nulle part...).

G. Hasan-Rokem (1982) par l'usage de la sémantique structurale, appliquée aux proverbes israéliens, son étude intitulée : *Proverbs in Israeli folk narratives : A structural semantic analysis*, traite de la structure du sens dans une autre aire culturelle que celle concernée par la présente étude, et en outre il n'examine pas l'actantialité.

A la croisée des réflexions sur les parémies, Okolo Okonda W'Oleko (1986) intervient avec un apport aussi intéressant : *Pour une philosophie de la culture et du développement*. Dans cette étude, l'auteur reprend E. Njoh Mouelle et cherche le dépassement du propos de ce dernier en voulant trouver aux proverbes un autre rapport avec la pensée. L'auteur dans le fait d'aller au passé (donc aux proverbes, aux traditions) présente une situation praxique en face d'une réalité africaine actuelle.

Cette réalité est une quête d'une survie spirituelle et matérielle devant les menaces d'une culture aux moyens puissants de maintien, de diffusion... . Mais il suspecte

la vision éthique dégagée des proverbes par certaines études, car elle ne vient qu'après l'interprétation et les options du philosophe, ne rend pas compte des contradictions sociales dont les proverbes portent le reflet.

La plupart des préoccupations de cet auteur dans son étude sont aussi cas dans la présente, à la seule différence que sans rester seulement à la production théorique, on intègre une dimension pragmatique en analysant les parémies, en les interprétant pour une action sociale utile, pour l'instrumentalisation des pensées parémiologiques d'un peuple aux fins d'une révolution positive de sa vision du monde, de sa vie.

Interrogeant les parémies sur le thème de droits de l'homme, C. Faïk Nzuji (1986) a produit une autre étude intitulée *Les droits de la personne dans les proverbes africains*. Cette étude doit sa pertinence au contexte d'une Afrique traumatisée.

O. Owomoyela (1988), dans *A Kìí Yorùbá Proscriptive and Prescriptive proverbs*, une étude in memoriam M. Bascom et W. Bascom, donne les caractéristiques des proverbes de ce peuple, leurs aspects structurels, leur fonctionnalité et quelques commentaires. En effet, cet auteur fait une recension des études sur les proverbes, partant du pionnier le Révérend Samuel Ajayi Crother avec *A dictionary of the yoruba language* (1852), lequel intégrait les proverbes comme des textes illustratifs de certains usages des mots. O. E. Vidal, dans son introduction à ce dictionnaire, le Révérend T. J. Bowen (1958) dans son dictionnaire enrichie d'une grammaire, spécifièrent tous la forme poétique particulière des proverbes, leur contenu moral et leur statut de science du peuple.

Il signale à leur suite les études de William Bascom (1965), de John Messenger (1959) qui ont surtout mis en évidence la fonction sociale des proverbes, avant d'aborder les points de vue philosophiques et critiques avec Wiredu (1980), Hountondji (1983), Archer Taylor (1934), Olowo Ojoade (1977), Lancinay Keita (1984).

Dans *Kì í Family* l'auteur focalise l'attention sur les traits formels, sur l'abondance de la modalité négative des proverbes yoruba (grand pourcentage constaté dans Bascom-Owomoyela collection) dont ceux commençant par *kì í...* qui se traduit par *One does not..., One may not, One is never (so), and so forth* font une catégorie, et ceux

débutant par *kì í...* entendu comme *does not..., must not..., ...is not..., ...is never (so)...*, and so forth. La marque *kì* s'emploie pour marquer l'habitude alors que la marque *kò* s'emploie pour marquer une fois.

Les options de son étude se rencontrent avec celles de la présente menée chez les Balubà en cherchant à dévoiler la perception du monde de ce peuple, son recours aux parémies zoophytonymiques pour répondre à ses problèmes de l'heure, en cherchant à objectiver leur structure.

Nsuka zi Kabwiku (1988) dans *Méthode d'analyse structurale en littérature orale avec application à un texte kongo (ntandu)*, montre l'extension de la méthode structurale à la littérature et en fait une application à un chant funèbre enregistré en mars 1970 à Ndembo, un village de la collectivité de Ngeba, dans la sous région de la Lukaya au Bas-Zaïre. C'est par rapport à la méthode que cette étude est proche de la présente, de même que celle menée par Mayaka ma Kanda (1988) qui, à travers *Linguistique et analyse des textes* fait une succincte recension des méthodes linguistiques utiles à l'analyse des textes littéraires. Il part des analyses indépendantes du contexte dont l'immanence textuelle par les formalistes Propp, Tynianov, Volocginov entre 1910 et 1930; l'approche syntaxique de Harris dès 1950, aux analyses dépendantes du contexte comme celles de l'école de Prague qui a mis l'accent sur les fonctions internes du langage. Mais il a pris soin de montrer que quelques membres de ce dernier groupe, entre autres Jacobson, Benveniste, se sont occupés des fonctions externes du langage.

Dans cet état général de la question, K. Yankah (1989) intervient avec *The proverbs in the context of Akan rhetoric. A theory of praxis*. Cette étude ne se borne pas seulement aux aspects esthétiques des proverbes chez les Ankan du Ghana. Elle montre la composition des proverbes, la formation de la corde à proverbes avec des objets symboles y suspendus, tirés de l'environnement physique et socioculturel. Elle spécifie que chez ce peuple les auteurs des proverbes sont souvent connus. L'édition et la diffusion de ces proverbes sont à la charge d'un homme attiré et conservateur dans cette société. En outre cette étude met en évidence la fonction sociale des proverbes. Elle se différencie de la présente étude par l'organisation et la présentation des généralités théoriques sur la

littérature orale, par le corpus parémiologique spécifique, zoophytonymique, par les options méthodologiques et pragmatiques.

F.B.O. Akpoborobaro et J. A. Emovon (1994), ont produit l'ouvrage: *Nigerian proverbs : Meaning and relevance today*. Par ses orientations, cet ouvrage a quelques rapports avec les préoccupations dans cette étude, mais avec les seules différences des univers socioculturels, des approches méthodologiques, des étendues, des profondeurs de traitement et des contextes temporels. Comprenant deux grandes parties en plus de son introduction (*Proverbs and their relevance to the modern life et Proverbs of the people*), cet ouvrage théorise sur l'identité formelle des proverbes, leur expérience socio-géographique, les thèmes et le contenu des proverbes du Nigeria, les proverbes à l'interface de l'art et de la poésie dans cette partie du monde, enfin leurs aspects. C'est dans une vision socioculturelle synchronique que chaque proverbe du corpus est interprété.

De son côté, l'année suivante, Cl. Summer (1995), dans son ouvrage portant le titre *Oromo wisdom literature, Vol.I Proverbs collection and analysis*, procède à une analyse sémantique des proverbes oromo recueillis. Sa quête du sens dans les proverbes est aussi une préoccupation dans notre étude.

Les vues sur les proverbes s'élargissant et devenant de plus en plus intéressantes, R. P. Honeck (1997), par son ouvrage *A Proverb in Mind The cognitive science of proverbial wit and wisdom*, introduit les lecteurs dans une autre dimension de traitement scientifique des proverbes. Cet ouvrage donne en vue générale le proverbe comme l'aspect intuitif d'un fonctionnement mental. L'auteur y cherche à déceler le processus mental, mieux les structures mentales de création, de production, de compréhension et d'utilisation des proverbes. Il cherche à accéder à la catégorisation des événements du monde, et à la pragmatique relativement à ces proverbes. Pour y accéder, il recourt à l'interdisciplinarité de la science cognitive en tant qu'elle embarque la psychologie, la linguistique, la neurologie, l'intelligence artificielle, la philosophie, le langage ... .

L'étude structuro-sémantique amorcée par la présente dissertation recoupe par endroit ce sujet, dans la mesure où elle étudie les structures des micro-textes

parémiologiques zoophytonymiques lubà, la structuration même du sens et la pragmatique par l'énonciation. Mais elle s'éloigne de cette vision de P.Honeck par l'approche actantielle, par l'application de l'herméneutique des traditions aux situations nouvelles de la société ciblée.

L'article de N. Burssens et J.-M. La Haye (1997): *Proverbes juridiques Lori*, regroupe 47 proverbes lori relatifs à une seule isotopie juridique. Il montre en outre leur fonctionnalité dans le tribunal coutumier et donne des explications et des applications pour chacun d'eux. Cet aspect isotopique ou thématique intéresse, mais dans l'actuelle étude, les thèmes sont variés et exploités pour en déduire les sens et les préoccupations profondes des Balubà.

N. S. Kabuta (1997), dans son intéressant article *Elimumitindo ya methali za kiswahili*, mène une étude structurale des proverbes swahili, mais n'applique pas le schéma actantiel d'A. J. Greimas. Les corpus respectifs à son étude et à la présente, leurs langues porteuses, sont différents.

Une autre dimension relative au sujet est la corde à proverbes. Il s'agit ici des objets cosmiques attachés à une corde et évoquant dans leur contexte culturel spécifique les proverbes où les contes dont ils sont tirés. Comme chez les Akan du Ghana cités plus haut, les Kpèlè de Guinée, les Fioti de l'Angola septentrional ont cette expérience de la corde à proverbes et de ses fonctions sociales multiples. Cet aspect parémiologique a fait l'objet d'étude (thèse de doctorat passée à Leiden) par N. M. Malasi (2000), intitulée *Mutanga, la corde à proverbes des Lega du Kivu-Maniema (Congo)*. Cette étude met bien en évidence les modes conceptuels de la pensée lega, leur vision du monde et dégage les relations du proverbe avec d'autres genres dont les 26 contes du *mútanga*. Il dégage aussi les aspects constitutifs du proverbe dans cette contrée. Cette étude est assortie d'un important lexique sur ces proverbes et contes du *mútanga*. Ce dévoilement du peuple lega est dans la même perspective que celui des Balubà dans la présente étude.

Eric Adja (2000) de l'Université de Genève à la suite des autres a abordé ce domaine, au colloque à Louvain-la-Neuve, sous le titre : *Les proverbes dans l'acquisition des savoirs informels au Bénin*.

Il a montré que dans la culture des Fons du Sud-Bénin, le proverbe est beaucoup plus qu'un " court énoncé exprimant un conseil populaire, une vérité de bon sens ou d'expérience... " comme le définit le Larousse (2000). Cet article propose une relecture du proverbe fon, dans sa triple dimension sociale, pédagogique et psycho-cognitive. Trois questions ont orienté ses investigations :

1. " Comment apprend-on les proverbes chez les Fons?"
2. " Comment communique-t-on avec les proverbes fons?"
3. " Comment connaît-on grâce aux proverbes fons? ".

En répondant à la première question, il a tenté de montrer à quel point l'apprentissage et la pratique des proverbes résultent de l'immersion sociale du sujet et se déroulent dans un contexte de négociation permanente du sens, ce qui demande à l'individu une constante ouverture au monde et aux autres. Cette analyse rejoint les théories psychosociologiques actuelles d'inspiration systémique, pour lesquelles le point de départ de la communication n'est plus le moi individuel mais l'interaction elle-même, avec le monde d'une part, et avec l'autre d'autre part. La deuxième question l'a conduit à considérer de plus près les procédés d'énonciation de ces proverbes, en s'intéressant en particulier à une caractéristique originale du proverbe fon, son interactivité.

En effet, a montré cet auteur, la possibilité d'une énonciation à double entrée sous forme de question-réponse permettant au locuteur de laisser le soin à son interlocuteur de deviner ou d'imaginer la suite du proverbe selon l'environnement mutuel partagé, permet une sorte de co-construction ou de co-énonciation au terme de laquelle la signification est construite matériellement et " en temps réel " au cours de l'échange interlocutoire. Il a dû souligner la différence entre la communication-transmission des savoirs qui est en général la règle dans l'enseignement formel et la communication par le biais des proverbes qui se caractérise par une sémiotique de coopération (Grice 1979), et qui privilégie le principe de pertinence (Sperber et Wilson 1989).



Enfin, sa troisième question l'a conduit à étudier le rôle des métaphores dans le savoir parémiologique des Fons, lequel qui ne vise pas à l'acquisition pure et simple de connaissances désincarnées par rapport au monde et à l'environnement immédiats (comme c'est souvent le cas pour l'enseignement formel en Afrique), mais plutôt à la sagesse, ce savoir-faire éthique spontané qui donne à penser la cognition comme activité concrète de tout l'organisme. Cette perspective sera l'occasion de rapprocher la pratique cognitive du proverbe fon à la théorie de la connaissance comme "énaction" développée par des auteurs comme Rosh et Varela (1993) pour qui la cognition ne consiste pas en représentations pures et simples, mais en une batterie d'actions incarnées que la présente étude sur les parémies zoophytonymiques lubà appellera actes du corps puissanciers, tant qu'une grande partie de la vie mentale relève du faire-face, et d'une connaissance immédiate et spontanée de la réalité.

J.- C. Anscombe (2003), du CNRS, dans son article *Les proverbes sont-ils des expressions figées ?*, part du postulat qu'on ne peut pas étudier une catégorie qu'on n'a pas définie. Cette motivation l'amène à reconsidérer de manière critique le proverbe. Il s'est alors posé des questions si les formes dites *brèves* le sont réellement, s'il existe des marqueurs formels de la généricité, si le proverbe est vraiment figé. Des suites de cet examen, partant des arguments dont les schémas rythmiques, les modifications..., Jean-Claude Anscombe propose une autre thèse : "le figement n'est pas un trait caractéristique des proverbes". Ces derniers "sont formés sur un nombre limité des moules rythmiques fixes dans un état de langage ". Sans en faire un débat juridique dans cette étude, les caractéristiques qui fondent l'argumentation d'Anscombe sont aussi examinées dans les parémies lubà du corpus analysé.

La plupart des études menées par les étudiants dans ce domaine sont soit thématiques soit sémantiques. A titre d'exemple on peut citer:

Basunga Teba, *Proverbes matrimoniaux ntandu* (2003-2004). Aspect thématique, mémoire de licence inédit, U.P.N., Kinshasa, R.D. Congo.

J. Kiuka Sungu, *Aspect thématique de quelques proverbes yombe* 2004-2005, mémoire de licence inédit, U.P.N., Kinshasa, R.D. Congo.

Dans leur monographie de 12 chapitres, *La sémantique proverbiale*, les co-auteurs Y.-M. Visetti et P. Cadiot (2006) abordent la *Théorie des formes Sémantiques*. Ils se fondent sur un point de vue d'inspiration gestaltiste et structurale, dans l'optique même de la *Sémantique structurale* de Greimas et de la *Sémantique interprétative* de F. Rastier. Ils distinguent trois phases dans la genèse du sens, à savoir : *les motifs*, qui sont des morphèmes, des germes de signification chaotique et/ou instables ; *les profils*, qui renvoient aux dynamiques de stabilisation différentielle des lexèmes, qui s'identifient sur le fond de champs ou de domaines sémantiques ; et *les thèmes*, qui constituent le parcours de thématisation inextricablement langagier, sémiotique, situationnel et indiciel. Leur point de vue est *dynamiciste*, il s'oppose alors au formalisme, au fixisme d'autres théories sémantiques. Les trois phases, disent-ils, doivent interagir dans tous les sens, mais ils ne le démontrent pas.

Mais pour illustrer ce cas à partir des parémies du corpus, la parémie ci-après s'y prête mieux :

## 16

Lubùlubùlu lùpita muulu  
Ulùlòmba bwîcì ?

Une abeille passe en l'air  
Lui demandes-tu du miel ?

L'analyse structurale du premier vers de cette parémie donne : /lu-bùlubùlu lù-pìt-a mu-ulu/. Le PN /lu-/ de cl 11 pris à part comme structure, dans la séquence événementielle qui le porte, est un morphème, germe de signification chaotique, ayant un sens nucléique : préfixe de tous les noms singuliers de sa classe. Ce morphème est de ce fait sémantiquement constant et omnivalent dans sa classe. Son sens chaotique est fondé par son isolement dans la chaîne syntagmatique. Sa mise en connexion avec le thème nominal de sa classe /-bùlubùlu/ par exemple est un profilage, une dynamique lexématisante et différentielle, car le lexème /lubùlubùlu/ formé est bien différent de tout autre lexème de sa classe. La prédication verbale / lùpita muulu/ pour ce cas d'espèce qui suit cette lexématisation est bien le parcours même qui fait de /lubùlubùlu/ un thème ou un

sujet. C'est toute cette activité qui explique le point de vue dynamiciste dans les proverbes chez Visetti et Cadiot.

Le modèle interprétatif général qu'ils développent au chapitre 5 propose quatre pôles ou phases descriptives de proverbes : la *scénographie* qui est la phase de *sens littéral*, comportant des structures prédicatives interconnectées, des structures à la fois événementielles, narratives et logiques-implicatives et des esquisses d'évaluation, de conversion et polarisations topiques qualitatives ; la *figuralité* qui est la *phase métamorphique de la généricité figurale, à travers laquelle s'effectue les transpositions*, dans laquelle se produit le *basculement entre le sens analytique d'un énoncé vers son fonctionnement en tant qu'énoncé générique* ; la *maxime* comprise comme phase, elle est celle des *principes de généralité morale et pratique*, explicables sous formes *des maximes*, ou *des topoï de facture abstraite et logique*, qui rendent compte du fait que le proverbe exprime bien un contenu pragmatique, souvent *une morale ou un conseil pratique*, et la *thématique ciblée* qui est la phase de *l'objet d'une visée, de l'application à des thématiques cibles et d'intervention en situation*, c'est-à-dire le niveau même où se réalise la *jonction à la situation prétexte*. Le proverbe apparaît ainsi comme *un nuage de topoï* et admet un grand nombre d'interprétations qui invalident la notion de dénomination. La *grammaire du proverbe* telle que présentée par ces auteurs, se construit autour du motif, d'ordre narratologique. Perçue ainsi, cette étude a des recoupements avec la présente dans ses analyses, dans l'objectivation de la structure et la quête du sens des parémies lubà ; dans l'essai du dévoilement du mode conceptuel des parémies chez ce peuple, soit trois moments distincts : la déstructuration, la restructuration et la structuration

J. S. Lim (2007), dans une étude intitulée *Description structurale des proverbes coréens autour des "noms de cuisine"*, a tenté de faire la description structurale des proverbes coréens, en utilisant deux traits définitoires : généricité et citation. Il a réussi à classer deux constructions proverbiales d'après la présence ou l'absence du sujet générique, quatre d'après le type de prédicats. Par ailleurs, il a observé que ces constructions, plutôt neutres, ont tendance à être introduites dans le discours par divers dispositifs de citation. Le recours à ces dispositifs, est obligatoire surtout pour des constructions verbales où adjectivales, en revanche, il est facultatif pour les constructions nominales ou nominalisées avec la copule "어다ida". Une autre observation est que le

proverbe, surtout construction à "zéro sujet", peut être transformé, en locution figée ou même lexicalisée dans un mot polysémique. Ses préoccupations sur la structure des proverbes coïncident avec l'opinion méthodologique de la présente dissertation.

Dans sa récente étude (en lecture pour la publication) intitulée *Essai d'approche sémiotique des parémies sculptées*, Munyoka (2009 ?) considère chaque proverbe sculpté comme un objet de connaissance:

**La thématique du mariage (yombe)**



*Nzoolà idi luzingo idikwela* L'amour est la vie du mariage

**La thématique de la sécurité communautaire (yombe)**



*Kuntwàlà mvita* Avant la guerre  
*Kumanimà mvita* Après la guerre  
*Tusimbàsanà* Restons unis  
*Ti mvita nkàkà izidi* Vient-il une autre guerre  
*Matunùnka* Nous la vaincrons

**La thématique du foyer stérile (yombe)**



*Dikwèla di kisìta ?* Le mariage est-il stérile  
*Tukiyuvulà byùvu* Posons-nous des questions

**La thématique de la proxémie sociale (manyanga)**



*Kwà mfumù* Devant le chef  
*Lùzitu* Témoignons du respect

Les parémies sculptées, montre Munyoka dans cette étude, chez les Yombe comme chez les Manyanga qui sont d'ailleurs voisins, fonctionnent comme des

textes des lois qui régissent la société, qui règlent la conduite sociale. Elles fonctionnent aussi, au plan purement pédagogique, comme des dogmes.

Les contextes d'occurrence de ces pensées sculptées sont nombreux. Mais l'on retient, dit l'auteur, que les circonstances majeures sont surtout celles des «*kinzonzi*» qui sont des réunions, des conseils familiaux ou claniques, des palabres à la cour du chef, des initiations des jeunes, des enseignements ésotériques, des deuils et autres différends dans le foyer.

Lors des palabres par exemple, les parties engagées déploient l'art oratoire, argumentent avec des parémies. Au besoin de canaliser la pensée, orienter les débats vers les horizons de la sagesse, l'on peut sortir un proverbe sculpté dont le message s'adresse à tous, avec la force, on dirait, d'un article du livre de lois des ancêtres qui avaient théorisé sur la matière en question.

La sagesse kongo, pour stigmatiser cette fonction sociale des parémies, pour montrer la transcendance même de la sagesse sur toutes les passions stipule:

*Gana ga nwanini lumpukinya ye ngembo  
Ka ga siidi lu sala ko  
Mu dyambu nketi ye nketi*

*Là où la chauve-souris et la roussette se sont battues  
Il n'est resté aucune plume  
C'est parce que toutes les deux sont soigneuses.*

Cette métaphore parémiologique s'évoque chez les Kongo pour montrer que si deux familles en conflit parviennent à trouver une solution sans effusion de sang, c'est parce qu'elles comptent des sages dans leurs rangs respectifs.

Chez les Yombe comme chez les Manyanga, un malheur «*zipasi*» a-t-il frappé un clan «*mvila*», une famille «*dikandà*», le jour «*kilumbu*» ou la nuit «*phipà ou bwilù*», et que cela suscite un débat au sein du clan ou de la famille, les sages expérimentés «*mvovi*», pour maîtriser les passions, font de même recours aux parémies sculptées. Elles sont dans ce contexte des règles de leur institution sociale, des arguments péremptaires ou

des voix autoritaires «impersonnalisées» et millénaires des ancêtres qui s'adressent aux membres du clan, de la famille et aux conjoints.

A la sortie d'une parémie sculptée, un sage expérimenté ou un membre inculturé du clan ou de la famille décode le message pour l'opinion. D'autres parémies «*mingànà*» relatives à cette pensée sculptée peuvent s'énoncer en concours des idées pour soutenir l'intentionnalité profonde ou enrichir les débats. De ce fait, n'empêche que l'on comprenne que la parémie sculptée joue aussi la fonction d'un stimulus socioculturel, d'un motif visuel évocateur de la pensée, des contes, des mythes, des légendes, des récits, etc.

Ce sont surtout les chefs des clans et des familles, les notables, qui sont les détenteurs et les conservateurs des parémies sculptées, puisque garants de l'ordre, de la paix et du bien-être de tous.

Au-delà, les parémies sculptées ont pour autres fonctions de fixer les attitudes et les gestes expressifs d'un peuple, de traduire ses sentiments, ses pensées, et de les conserver par les scènes sculptées. Nous appelons alors, respectivement, dans cette étude, ces scènes et tous les traits informatifs des objets sculptés des *scénogrammes*, des *posturogrammes* et des *sculptogrammes*.

Ces parémies sculptées témoignent aussi du génie artistique de ces peuples, de la concision et de la synthèse de la pensée sculptée sur certains domaines de vie ciblés et très sensibles comme la vie conjugale, la sécurité communautaire, l'ordre et la hiérarchie dans la société.

Si nous avons obtenu quelques spécimens de ces parémies sculptées, explique Munyoka, c'est aux bons soins des antiquaires, des artistes sculpteurs diffuseurs, des familles yombe et manyanga conservatrices et mécènes de leurs cultures. Mais le fait de la diffusion de ces parémies donne à croire que les artistes sculpteurs en font des copies, et tiennent à respecter les détails pertinents des *scénogrammes* et des *sculptogrammes* pour ne pas altérer les noyaux sémiques de différents messages de ces parémies sculptées. Il faut entendre par noyau sémique l'invariant sémique qui persiste dans toute parémie en dépit de la dynamique des interprétations.

Pour illustrer et expliquer cette approche, l'auteur aborde la thématique du mariage (yombe) comme suit :



*Nzoolà idi luzìngo idìkwela* L'amour est la vie du mariage

Il présente une parémie sculptée qui donne à voir sur une scène en bois un espace plan discipliné, peuplé et différent de ce fait de l'espace sauvage. Sa circularité évoque la rondeur de la terre. Mais le plan de sa surface, son horizontalité, contraste avec la perpendicularité ou la profondeur des objets qui le peuplent. En avant plan, dit l'auteur, nous percevons un signe dont l'objet représenté est une marmite, un ustensile trahissant des sens implicites dont l'art du potier, l'art culinaire... Sa forme ronde et creuse, sa base sur laquelle il se pose, sa constitution collective, totale... sont des *sculptogrammes* qui le définissent, qui permettent de le décrire, d'avoir son «*total feeling*», de produire le savoir qui lui est relatif et qui l'identifie à un contenu virtuel de notre conscience, à l'image mentale qui se réalise en nous interprète, par le pouvoir de l'interprétant, comme un phanéron ou un phénomène. Ce phanéron «marmite» est un contenu instantané, présent à l'esprit ici et maintenant que nous percevons l'objet marmite sculptée avec nos sens.

A côté de cette marmite, se profile un signe zoomorphe sculpté. Il présente un animal sur pattes, sa gueule est ouverte, son museau pointu, ses yeux ouverts, ses petites oreilles collées à la tête sont dressées, sa queue est tombante. Quoiqu'immobilisé dans cette apparence, tous ses traits descriptifs et informatifs sont des *sculptogrammes* qui le définissent. L'objet de ce signe, par le biais de l'interprétant en nous, est un «animal vivant», un concept de l'animé, sa présence sur la cour le catégorise comme domestiqué. Son phanéron, en nous, s'identifie au chien générique de notre mémoire du monde.

A l'arrière-plan, se perçoivent deux signes anthropomorphes, debout sur un espace surélevé. La proxémique montre deux territoires personnels sécants. L'un de ces signes porte des *sculptogrammes* spécifiques: deux seins nus. Ce qui prouve que son objet est une *femme*. Le signe attendant de la même classe présente un écart morphologique, car il ne porte pas de seins, son objet est donc un *homme*. Le phénomène sémiotique avec l'indispensable assistance de l'interprétant dans l'interprète, ne trouve sa pertinence que par un effort d'identification ou de production de connaissance.

En outre, ces deux signes anthropomorphes se présentent bras dessus bras dessous, et chacun a une main portée au cœur. Ils s'identifient en nous interprète, par le concours de ces *sculptogrammes* qui sont aussi des «*culturèmes*» de si grande lisibilité à la lumière de l'interprétant, au phanéron d'un couple. Leur attitude est un *posturogramme* qui définit un partenariat social ou un gender, une alliance, un mariage, un amour conjugal.

La mise en place et la corrélation de tous ces signes dans l'espace de leur occurrence déterminent une scène qui est une parémie (une pensée) sculptée, qui véhicule constamment un message à la collectivité yombe. Le noyau sémique de ce *scénogramme* est porté par les *sculptogrammes* des signes anthropomorphes (l'alliance des corps qui annule la distance interpersonnelle et la main portée au cœur indiquant le siège de l'amour, qui dominent dans cette scène). Il s'agit, après le décodage de ces *sculptogrammes*, de l'amour qui est le trait d'union entre l'*homme* et la *femme*, le fondement même du mariage, du foyer ou de la famille, cellule de base de toute société humaine. La relation dyadique (*homme/femme, masculinité/féminité*) qui est mise en



évidence dans cette scène sculptée peut se réduire à un signe monadique «*Homme*» hyperonymique. Et par la présence de la relation *Homme, amour* et *mariage*, nous débouchons, montre Munyoka, sur la triadicité percienne, l'union de trois choses en une ou l'union de deux choses en une troisième distincte d'elles. L'occurrence de l'ustensile de cuisine (marmite) et du chien dans cet espace sculpté concourt à l'expression d'une fraction, d'un indice de vie domestique fixée. Cet indice est évocatif.

Si nous prenons de la parémie sculptée les signes anthropomorphes couplés, ils se comprendront, affirme Munyoka, dans cette perspective sémiotique comme un symbole rhématique visuel défini par la donnée d'un objet d'expérience et la loi qui prescrit les qualités de cet objet, conventionnellement associées à un concept général ou à une classe d'existants ou des faits.

En effet, l'occurrence de ces signes anthropomorphes suscite dans l'esprit de l'interprète le concept général de l' «*Homme*», l'englobant indivise de tous les êtres humains masculins et féminins, de toutes les races, de toutes les tailles, de toutes les cultures (celle des Yombe comprise), et dont l'interprète en situation a préalablement sélectionné les caractères communs qu'ils possèdent afin de les regrouper dans une classe.

Cette donnée d'expérience peut se doubler d'une initiation pédagogique ou socioculturelle. La classe ainsi constituée est une notion abstraite, un concept «*Homme*», sans aucune matérialité. Elle est de nature différente de celle de chacun des êtres humains qui la constituent. La relation qui lie l'occurrence de ces signes sculptés anthropomorphes avec leur objet ou le concept «*Homme*» et l'esprit interprétant qui rend effective cette relation est une triade dite authentique.

Le symbole rhématique dégagé plus haut qu'est la scène sculptée, renferme des objets sculptés (un couple anthropomorphe, un ustensile de cuisine, un chien) présentés dans un espace domestique dont ils fondent le statut. Ils sont de ce fait, un légisigne indexical dicent. Ce dernier est en principe défini par la donnée d'un objet d'expérience et une loi qui prescrit par quelle connexion réelle cet objet dirige l'attention sur un autre objet et par quelles qualités il apporte des informations sur cet objet.

Cette loi est qu'«*il faut fonder le mariage sur l'amour*». Dans ce contexte, une scène ainsi sculptée renseigne sur l'amour et le mariage comme une institution sociale, sur la vie domestique, et renvoie implicitement à une structure sociale conséquente qu'est la famille. Les informations sur cet objet sont données par la forme des objets sculptés, par leurs '*scultogrammes*' et par la '*proxémique*' qui découle de leur mise en place scénique intentionnelle. L'ensemble de ces informations constitue un légisigne iconique dont l'objet d'expérience est un sinsigne iconique.

Ces traits descriptifs et informatifs qui concourent dans la dénotation du sujet de l'information et dans la concentration de l'attention sur lui, épousent au sein du légisigne indexical dicent qui le renferme le statut du légisigne indexical rhématique. L'objet d'expérience (la parémie sculptée) qui a déclenché cette analyse sémiotique, par la direction de notre attention sur un autre objet (*l'amour et le mariage*) auquel il est connecté au moyen des qualités communes, et de ce fait même fournit des informations sur des qualités que possède cet objet, est un **sinsigne indexical dicent** d'un genre particulier, réplique du légisigne indexical dicent.

Les distinctions ci- haut faites, si elles sont sémiotiquement valides, elles ne sont pas réellement séparables, car elles se tiennent dans un même découlement du phénomène sémiotique.

Les signes de chaque objet s'interprètent alors par le pouvoir de l'interprétant. Ce pouvoir est à la fois une norme sociale ou un habitus collectif déjà-là et la détermination ici et maintenant d'un esprit qui intériorise cette norme ou l'interprète avec sa volonté d'exercer méthodiquement ou empiriquement l'esprit, avec ses potentialités psychologiques, avec ses relations au monde, à l'univers culturel de l'objet de connaissance.

Partant, sans aucun a priori qui pourrait résulter de l'importance des signes linguistiques, Munyoka a combiné dans cette étude une phénoménologie et une analyse des phénomènes de signification en termes de coopération de trois instances impliquant le représentant (le signe proprement dit), le représenté (ce de quoi le signe tient

lieu) et un interprète générique considéré comme un échantillon représentatif porteur des habitudes interprétatives de la communauté à laquelle il appartient.

L'analyse de ces parémies sculptées yombe et manyanga, dans cette étude de Munyoka, a ouvert aux visions du monde de ces peuples. Ils se montrent, du moins pour les textes (pensées sculptées) pris en charge par cette étude, préoccupés par la gestion de la vie matrimoniale, de la sécurité communautaire et de l'approche sociale.

La sémiotique de la signification a permis d'accéder aux messages de ces parémies sculptées, mais pas de manière exhaustive, car la lecture d'un texte n'a jamais été totale.

La phanéroscopie en synergie avec la sémiotique a été réalisée en dégagant de chaque scène une triade possible signe-objet-interprétant, ce qui a permis de dégager quelques différentes relations de détermination du signe par l'objet et de l'interprétant par le signe.

Une terminologie qui est pensée facile et enrichissante a paru adaptée pour l'analyse de ces supports matériels de la pensée sculptée. Ainsi il a été dégagé des traits descriptifs et informatifs des scènes ou des objets sculptés en termes de *sculptogrammes*, de *posturogrammes*, de *scénogrammes* et de *proxémique*.

Les *posturogrammes* et la *proxémique* dans ces parémies sculptées, a soutenu Munyoka, accomplissent, en plus de leur production sémantique, un rôle syntaxique très important. Les relations entre les objets sculptés, leur mise en place scénique ne sont pas gratuites, elles engendrent des structures par la relation desquelles, les sens circulent. L'interprétant est capital, car le signe et l'objet n'opèrent que sous son pouvoir.

Cette étude s'apparente avec l'actuelle du moment que la sémantique est prise comme un moment de cette sémiotique et que le structuralisme opère au moyen de la mise en relation des objets scéniques, des composantes des signes dont les *sculptogrammes*, les *posturogrammes*, etc. Cependant la différence spécifique est que si les

parémies sculptées yombe et manyanga étudiées sont des pensées matérialisées par des représentations ou des pensées à support matériel, la présente étude s'axe sur des parémies énoncées lubà.

L'état de la question spécifique aux parémies lubà part de l'étude de C. Faïk-Nzuji (1970), *Discordances sémantiques dans le langage proverbial. Application à trois proverbes luba*. Les préoccupations essentiellement sémantiques sont très en vue dans cette étude.

Abordant les aspects symboliques et tropologiques des parémies, A. Munyoka Mwana Cyalu (1991), a produit une étude intitulée les «*Symbolisme et métaphore*» dans les parémies. Cas du cilubà L31a, mémoire de licence inédit, I.S.P. Mbujimayi. Cette étude s'était efforcée de dégager la pensée lubà (les normes, les constats...), les intentionnalités profondes de ce peuple véhiculées par les symboles et les métaphores. Puis, à travers ces symboles et ces métaphores, l'on a cherché à mettre en évidence l'univers cosmique intériorisé, culturalisé, et le mode de son resurgissement au plan communicationnel comme signe doué de sens. A la fin du travail, l'on a dû procéder à l'analyse des mutations sémantiques aux dépens de différents contextes d'occurrence de ces symboles et métaphores. Cette étude s'est fondée sur un corpus des parémies lubà très hétérogènes, elle a utilisé la méthode structuro sémantique.

L'ouvrage de H. I. Weier (1992a), portant le titre *Tonrelationen in Luba-sprichwörtern*, est consacré uniquement aux schémas tonals de 2070 proverbes réunis dans un recueil qui n'est qu'un autre ouvrage de Weier (1992b) intitulé *Luba-sprichwörter*.

Dans la dynamique de ses recherches, N. S. Kabuta (1997), traite de la structure des proverbes dans son article intitulé *Construction d'une formule. Exemple du proverbe luba*. Dans cette étude le proverbe et le dicton sont tous désignés par un même terme /-nsùmù/ ou /nsùmwinù/ en classes 12, 13 ou 11. L'auteur montre que le proverbe est composé de 2 parties, un prologue et une expansion. Il est fortement rythmé, et genre formulaire, il est fortement apparenté à la devise. Il examine minutieusement les mécanismes qui sont à l'œuvre dans la confection de ces formules appelées proverbes en montrant qu'ils opèrent sur différents plans du langage: phonologique, morphologique,

sémantique et syntaxique. Il montre par ailleurs que la conjugaison de ces mécanismes aboutit à la production du rythme. Ce dernier par conséquent apparente le proverbe à d'autres formules forgées mnémotechniquement. Tel se présente l'état des recherches sur cette question à nos jours et se dégage la pertinence et les innovations de l'actuelle étude qui est essentiellement une structuro-sémantique des parémies lubà débouchant sur des possibilités d'une intervention sociale.

## **0.6. Démarche méthodologique**

La réalisation de ce travail a nécessité une démarche objective et rigoureuse. Cette démarche s'entend en des étapes d'actions et de comportements, au niveau mental et physique.

La première étape avait consisté à définir le sujet, à lui fixer des orientations et à envisager ses limites. La deuxième étape a été celle des enquêtes sur le terrain, dans le terroir lubà (L31a). Pour réaliser ces enquêtes, l'on a fait plusieurs fois les déplacements dans l'aire culturelle lubà, partant de la ville de Mbujimayi vers l'intérieur proche et éloigné. Pour récolter des parémies sur le terrain, l'on a assisté et participé aux conversations, aux rites d'initiation, aux fêtes, aux sermons, aux palabres, aux lectures des documents relatifs... L'on a aussi procédé aux interviews des personnes adultes et jeunes inculturés. Les critères pertinents pour retenir une parémie étaient qu'elle devait être utilisée ou reconnue dans cette aire culturelle au moins à plus de deux endroits relativement distants; qu'elle devait être confectionnée avec le nom d'une plante ou d'un animal domestiques ou sauvages de cette région. Cette plante et cet animal devaient en plus être reconnus par les usagers, décrits et présentés par les informateurs s'ils étaient encore disponibles dans la contrée. Leur connaissance est indispensable pour comprendre les parémies en tant que "*logogens*" et "*imagens*" et ses stratégies métaphoriques et symboliques. L'on a dû bénéficier dans cette entreprise de l'avantage d'être locuteur de la langue porteuse de ces parémies recueillies et natif de cette aire culturelle.

La troisième étape, celle de la recherche bibliographique, a permis de procéder au dépouillement de plusieurs documents relatifs à ce sujet dans plusieurs bibliothèques et sites universitaires du pays et de la Belgique, du Pays-Bas... Les échanges avec les spécialistes du domaine, les participations aux conférences, aux séminaires et colloques relatifs à ce domaine d'étude, au pays comme à l'étranger, ont été utilement mises à profit.

Pour le traitement des données, l'on a opté principalement pour la méthode structuro-sémantique appuyée de l'herméneutique des traditions. On est parti des considérations que les parémies, moule où se forge la personnalité des membres d'une société en Afrique comme partout ailleurs, sont porteuses de la pensée, de la vision du monde de ce peuple, des informations sur son univers existentiel et son génie.

En effet, les parémies comportent en elles des éléments assumant une certaine relation significative entre eux, des schémas narratologiques ou schémas réduits des récits, des contes, des événements dont elles sont des synthèses. Elles sont coulées en normes, en constats, en contestations, etc., leur redéploiement fonctionnel dans les nouvelles situations sociales est encore d'actualité, mais pas systématique.

Cet état de choses justifie ici l'application d'une méthode interne, la structuro-sémantique, à ces référents textuels du corpus, et ceci en synergie avec l'herméneutique pour le dépassement d'une vision exclusivement interne propre à la méthode structurale.

Mais qu'est-ce donc une structure ?

Il faut entendre par une structure, la charpente d'un objet, l'organisation où l'arrangement des éléments d'un tout. Elle est pour Greimas (1966: 19) présence de deux termes et de la relation entre eux. Autrement elle est ce que découvre une analyse interne des éléments, des rapports entre ses éléments et un agencement de ces rapports eux-mêmes. Le terme de structuralisme qui en découle trouve son origine dans le *Cours de linguistique générale* de Saussure (1916), qui propose d'appréhender toute langue comme un système dans lequel chacun des éléments n'est définissable que par les relations

d'équivalence ou d'opposition qu'il entretient avec les autres, cet ensemble de relations formant la structure. D'où le postulat que chaque système porte en lui-même son intelligibilité.

Cela étant, qu'est-ce donc le structuralisme ?

D'après Benveniste s'appuyant sur les travaux de Saussure et du Cercle de Prague auxquels il fait largement référence, le structuralisme est l'hypothèse selon laquelle on peut étudier une langue en tant que structure.

Cette hypothèse est justifiée par le fait que le système de la langue est «relatif» et «oppositif» d'après Saussure. Chaque élément n'existe que par sa relation et son opposition à d'autres éléments. Par exemple, [bu] et [vu] (*bout* et *vous*) sont deux mots différents en français parce que [v] s'oppose à [b]. Mais en espagnol, cette opposition n'existe pas, [v] et [b] étant un seul et même phonème. On voit dès lors que «le contenu sensoriel de tels éléments phonologiques est moins essentiel que leur relation réciproque au sein du système». D'une manière générale, la structure possède une organisation logique mais implicite, un fondement objectif en deçà de la conscience et de la pensée. En effet, tout structuralisme repose sur un double statut des structures, à la fois *irréel* (comme forme abstraite d'organisation) et *réel* (comme réalisation concrète). Par conséquent, le structuralisme vise à mettre en évidence ces structures inconscientes par la compréhension et l'explication de leurs réalisations sensibles.

Qu'en est-il alors du structuralisme aujourd'hui ?

Aujourd'hui le terme structuralisme est très répandu, comme le montre <http://fr.wikipedia.org/wiki/Structuralisme>. Comme méthode, C. Lévi-Strauss l'applique à l'étude du système de parenté des sociétés dites «primitives». Il montre que celles-ci sont régies par des lois d'association et de dissociation comparables à celles régissant les sons au sein d'une langue. Partant de l'universalité de l'interdiction de l'inceste, modulée de façon extrêmement variée dans les différents groupes humains, Lévi-Strauss analyse ces derniers comme autant de variations au sein d'une combinatoire. Les structuralistes considèrent que les processus sociaux sont issus de structures fondamentales qui sont le

plus souvent inconscientes. Ainsi, l'organisation sociale génère certaines pratiques et certaines croyances propres aux individus qui en dépendent.

L. Althusser (1966) dans *Pour Marx et Lire le Capital*, soustrait Marx à une interprétation humaniste et historiciste et s'appesantit sur les structures économiques et sociales dégagées par *le Capital*. Pour Althusser, de manière claire, la structure économique, née des rapports de production qui sont des rapports sociaux, est déterminée par la *théorie de praxis*, de la pratique collective. Cette praxis s'entend comme une relation dialectique entre l'homme et la nature, l'homme et l'environnement social. C'est par cette relation que l'homme, en transformant la nature et l'environnement social par son travail se transforme lui-même. De ce fait, il détermine la structure économique.

J. Lacan (1966) proclame quant à lui que «l'inconscient est structuré comme un langage». Il fonde un structuralisme imprégné de *psychanalyse freudienne*. De ce fait, il rejette ou du moins critique, l'autonomie du sujet dans la vie sociale. L'homme en tant qu'un seul individu n'a que très peu de rôle dans la constitution de la structure économique, celle-ci est comme prédéterminée inconsciemment par l'inconscient collectif. Pour ce fait, la société impose donc à l'individu un certain environnement social et non le contraire.

Cet environnement social, considère-t-on, influe aussi sur l'homme mulubà par et avec les parémies, et il constitue un miroir où cet homme se reflète avec son groupe social structuré, avec ses visions du monde.

Partageant cette vision de Lacan, M. Foucault trouve que le structuralisme amorce l'anéantissement du sujet et annonce l'aboutissement ultime des sciences humaines.

Malgré les divergences de ces courants structuralistes, ces derniers ont influencé énormément les sciences humaines d'aujourd'hui et notamment la sociologie. C'est dans ce domaine que P. Bourdieu a inventé la *notion d'habitus*, correspondant à une capacité acquise socialement par un individu et qui lui permet d'avoir la réaction immédiate et appropriée à un environnement, d'opérer des choix corrects, conformes à son ethos ou à la culture de son groupe. L'*habitus* s'apparente alors à une partie de la structure



sociale, inconsciente à l'individu. Il est déterminé par les échanges entre les individus, entre l'homme et son groupe social.

Dans ces échanges, chez le peuple lubà, pour le compte de cette étude, il y a sans doute les parémies comme pensées élaborées, structurées et interactionnelles.

Selon ses critiques, le structuralisme se serait depuis le début dérobé aux règles les plus élémentaires de la pratique scientifique en érigeant ses hypothèses de départ (la généralisation du modèle linguistique saussurien à l'ensemble des domaines de l'existence sociale, l'inconscient structural, son universalité) en dogmes que la recherche structuraliste ultérieure ne mettrait plus en question. On lui reproche en outre de vouloir oublier l'homme en tant qu'individu avec ses potentialités, de n'opérer qu'à l'intérieur d'une œuvre en littérature...

Mais sans que le structuralisme meure de cette critique, il s'est opéré une sorte de rupture épistémologique (selon l'expression de G. Bachelard), les visées du structuralisme génétique de L. Goldman avec dans son processus, ses deux moments capitaux que sont la compréhension de l'œuvre littéraire et son explication (étudier la structure sociale dans une œuvre et la comparer à la structure de la société de son auteur pour en déterminer la genèse, donc faire l'homologie des structures), montre la dynamique de cette méthode structurale. Cessant d'être exclusivement une méthode interne, elle s'ouvre à l'extérieur du texte par une relation à la société de l'auteur en partant bien sûr de l'œuvre.

En outre, J. Derrida en adressant à Saussure et à sa postérité structuraliste le reproche de privilégier dans la langue sa forme verbale et «sonore», en secondarisant sa forme écrite, en faisant de l'écriture «le signe d'un signe», ce qu'il appelle le «phonocentrisme», opère une rupture épistémologique et inaugure ce que les Américains appellent le *poststructuralisme*.

Cela étant, peut-on vraiment dépouiller l'homme et le monde de la structure sans les anéantir et anéantir toutes les constructions de connaissances, tous les systèmes de savoir élaboré, organisé?

La méthode structurale appliquée en littérature s'entend dans un premier temps comme une méthode interne où méthode d'immanence textuelle (on l'a déjà dit plus haut), celle qui cherche à comprendre un texte en menant des investigations à l'intérieur du texte lui-même, en étudiant les significations des relations entre ses éléments, sans recourir ni à l'auteur, ni à sa biographie, ni à sa société, en bref aux apports extérieurs, aux ailleurs de l'œuvre selon R. Barthes (1964).

Cependant, le primat de la structure sur l'événement, sur le phénomène, qui transparait dans cette méthode, n'empêcherait pas, pense-t-on, de saisir cet événement ou ce phénomène à travers leurs séquences et les relations qu'elles entretiennent, surtout qu'on n'est pas à une perception globale des faits, mais à leur analyse profonde. L'approche même synchronique en structuralisme se trouve dans une tension vers un dépassement ou un enrichissement par l'apport synergique d'autres méthodes pour la saisie radicalisée de mêmes faits en sciences humaines et par l'ouverture même de cette méthode à l'extérieur du texte.

Si la méthode appliquée dans cette étude est la structuro-sémantique, qu'est-ce donc la sémantique?

La sémantique est d'une manière générale une branche de la linguistique qui étudie les signifiés. Le mot sémantique (sêma en grec qui veut dire signe) a été inventé à la fin du XIX<sup>e</sup> s par le linguiste français M. Bréal, auteur du premier traité de sémantique. En particulier, la sémantique possède plusieurs objets d'étude dont:

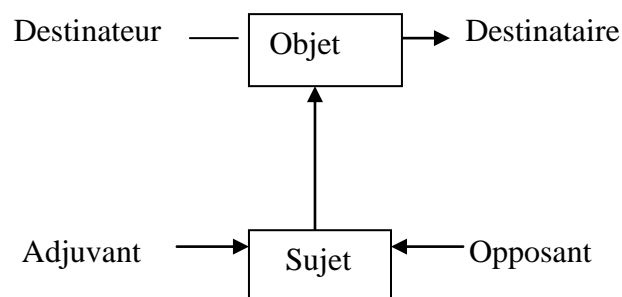
- ❖ l'évolution du sens (la diachronie) et la variation du sens d'un mot à l'intérieur d'un système ou structure plus tard (la synchronie);
- ❖ la signification des mots composés, les rapports de sens entre les mots (relations d'homonymie, de synonymie, d'antonymie, de polysémie, d'hyponymie, d'hyperonymie, etc.);
- ❖ la distribution des actants au sein d'un énoncé;
- ❖ les conditions de vérité d'un énoncé;
- ❖ l'analyse critique du discours;

- ❖ la pragmatique, en tant qu'elle est considérée comme une branche de la sémantique.

C'est avec cette conscience que tout texte parémiologique est une structure que la méthode structuro-sémantique, option du modèle actantiel d'A. J. Greimas, a paru pertinente pour le traitement du corpus parémiologique de cette étude. Les parémies sont supposées porteuses, par le procès présent en leur sein, des microstructures narratologiques figées, induisant des sens. A propos Y-M. Visseti et P. Cadiot (2006) intègrent cette vision par l'assertion que l'étude des proverbes – formes relativement figées, micro-textes, citations... - se situe naturellement à l'articulation entre une linguistique de l'énoncé et une linguistique textuelle.

A propos de ce schéma actantiel, Greimas (1966: 180) se confie en ces termes:

*Induit à partir des inventaires, qui restent malgré tout, sujet à caution, construit en tenant compte de la structure syntaxique des langues naturelles, ce modèle semble posséder, en raison de sa simplicité, et pour l'analyse des manifestations mythiques seulement, une certaine valeur opérationnelle. Sa simplicité réside dans le fait qu'il est tout entier axé sur l'objet du désir visé par le sujet, et situé comme objet de communication entre le destinataire et le destinataire, le désir du sujet étant, de son côté, modulé en projection d'adjuvant et d'opposant:*



A titre illustratif, en narratologie par exemple, un conte peut présenter un homme à la conquête d'une femme. Le père de la femme le soumet à une épreuve de faim de cent jours. Mais parce que la femme l'aime, elle déjoue l'attention de son père et soutient ce prétendant avec des vivres jusqu'à sa victoire. Pour avoir senti ce besoin de posséder une femme et s'être employé à sa quête, ce prétendant est à la fois destinataire et sujet. L'objet de sa quête ou le manque à combler est le mariage avec la femme aimée. Le

rôle d'opposant ou d'obstacle dans le processus de la quête est accompli par son beau père et l'épreuve de la faim de cent jours qu'il lui impose. Le rôle actantiel d'adjuvant ou d'allié est assumé par leur amour, son courage et sa femme qui lui porte secours. Enfin le rôle du destinataire est joué par ce prétendant victorieux de l'épreuve de la faim et la femme gagnée, car les deux jouissent de l'objet de la quête : le mariage.

Greimas dégage ainsi six rôles actantiels, et chaque actant est un élément d'une relation: celle qui lie l'agent à son action. Il désigne donc une fonction. Peuvent occuper les six postes non seulement des individus, mais des actants collectifs ou abstraits. Il y a nécessité à dépasser les actants individuels-psychologiques et à montrer comment au niveau de ces macrostructures s'investissent l'histoire et l'idéologie. Le schéma invite à regrouper les personnages sous des actants abstraits ou collectifs pour trouver d'autres protagonistes de l'action et produire d'autres niveaux de sens au lieu d'en rester à l'analyse psychologisante. Donc le personnage que représente l'actant peut aller du phénomène le plus simple, tel le portrait ou le costume de l'acteur au plus complexe, tel un état psychologique ou un épanchement lyrique.

Cette notion d'actant a été appliquée à l'analyse des récits par Vladimir Propp et par Algirdas-Julien Greimas. Pour Propp, il est alors parvenu à un inventaire définitif et clos des « classes d'acteurs dans le conte russe à partir du corpus de tous les contes. Quant à Greimas, il s'est surtout préoccupé d'établir, à partir de schémas d'oppositions structurales, les lois de transformation qui président à la dynamique interne des séquences enchaînées dans le récit, qu'il appelle fonctions. Donc, actants et fonctions se comprennent comme des unités narratives organisées en un petit nombre de catégories fondamentales. L'interactantialité qui s'en dégage reflète des structures sociales ou des entités énergétiques en interaction.

Dans la segmentation d'un énoncé parémiologique, il y a lieu de dégager des séquences événementielles réduites, parce que genre formulaire et très concis, en tenant compte de la présence d'un procès et des unités à « potentialité actantielle », manifestées par des personnages-rôles, ou « rôles actantiels », figurés soit par des humains, soit par des animaux, soit par des objets.

De même qu'il y a des manifestations prédicatives, il y a aussi des unités à potentialité prédicative fonctionnelle» manifestée par des comportements, des actions, des états, soit d'humains, soit d'animaux, soit d'objets.

Les unités du processus manifestées sous la forme de rôles actantiels peuvent être à la fois à potentialité typiquement actantielle ou à potentialité prédicative-fonctionnelle. Il est à remarquer que toute potentialité actantielle est subordonnée à une potentialité prédicative-fonctionnelle, dans la mesure où celle-ci implique toujours, plus ou moins explicitement, donc à un degré variable de manifestation dans le processus, une potentialité de type actantiel.

Comment applique-t-on ce schéma actantiel dans cette étude?

Dans les micro-textes parémiologiques le destinataire sera tout actant qui éprouve le manque quelconque et met en branle un événement pour obtenir l'objet de manque. Cet objet peut être un bien spirituel, moral ou matériel faisant défaut. Le mandaté à cette quête sera l'actant-sujet (il se qualifiera héros ou anti-héros selon qu'il réussira sa mission ou échouera, il peut être masqué et dans ce cas qualifié anti-sujet), il est en contrat explicite ou tacite avec le destinataire. L'adjuvant sera tout actant qui se constituera comme allié du sujet ou du héros en puissance, et l'opposant tout actant qui s'érigera en obstacle dans le processus de cette quête. Le destinataire sera celui qui jouira de l'objet de la quête. L'actant, on le constate, est alors un élément d'une relation : celle qui lie l'agent à son procès ou à son action. Il désigne donc une fonction.

Cette structure actantielle, comme vous pouvez le constater, est oppositive: sujet (héros)/objet; destinataire/destinataire; adjuvant/opposant.

Il faut souligner que le texte parémiologique, en tant qu'une formule, présente une économie de structure actantielle mais qu'on pense, au dire de Greimas (1966: 185) *extensible dans des limites qu'il est difficile à première vue de préciser.*

L'extrapolation de la structure syntaxique de chaque parémie jouera comme ressource dans cette épreuve d'application de ce modèle actantiel jusqu'à présent appliqué aux textes de large étendue. Chaque parémie sera divisée en séquences

événementielles (S), chaque séquence sera établie par la présence d'un procès à l'intérieur de celle-ci. Ce procès se comprend comme le contenu du prédicat capable de transformer le thème, il peut indiquer un processus ou une action.

A la fin de l'analyse de chaque parémie, on procédera par une description des relations hiérarchiques et non hiérarchiques de ses éléments constitutifs pertinents en termes de rapport classématique et/ou sous-classématique (autrement dit hypéronymique et hyponymique), des relations de conjonction et/ou de disjonction, aux fins de la génération sémique, de la lexicalisation, de complément d'information sur le monde. Il sera tenté dans cette étude, à l'examen profond même des structures formelles, la formalisation ou l'axiomatisation de ces parémies.

A l'évidence, les parémies lubà, à l'instar de celles des autres peuples, témoignent d'une tradition, celle qui a permis leur composition et qui les accueille. Leur langage est un phénomène social, car il n'exprime pas seulement les messages encodés, mais aussi l'émetteur ou l'encodeur, son interlocuteur et le contexte. Ce langage plonge dans l'inconscient individuel et collectif. L'ensemble des relations lexicales qui fondent les structures expressives et significatives qui manifestent ce langage, l'usage des images et des symboles zoophytonymiques en celui-ci, dépassent le cadre des significations immanentes et obligent un recours au patrimoine culturel, à l'ailleurs du texte ou au contexte. De même les signes linguistiques employés dans ces parémies renvoient aux objets du monde extralinguistique.

Il faut comprendre par contexte tout ce qui est extérieur au discours parémiologiques et qui englobe les éléments comme le cadre spatio-temporel, l'âge, le sexe du/des locuteur(s), le statut social des énonciateurs, l'à-propos, les circonstants. Ce contexte (dimension pragmatique de l'énonciation) est toujours pertinent dans l'action du discours parémiologique sur le monde lubà et rétroactif sur son langage parémiologique même. Dès lors, le traitement structuro-sémantique des parémies zoophytonymiques dans cette étude débouche, pour radicaliser les analyses, sur l'herméneutique. Ainsi le texte parémiologique dans cette étude connaît un double traitement : horizontal (de l'émetteur au récepteur) et vertical (de la tradition ou du passé à l'actualité).

Qu'est-ce donc l'herméneutique et son implication dans cette étude?

L'herméneutique est l'activité qui consiste à expliquer des textes dont la compréhension n'est pas immédiate. Le terme herméneutique vient du grec *hermêneutikos* ou *hermeneutikè*, ερμηνευτική [τέχνη] qui signifie art d'interpréter et tient son nom du dieu grec Hermès, nom du messager des dieux et interprète de leurs ordres. Elle est l'interprétation de tout texte nécessitant une explication et recourant à plusieurs univers de connaissances.

L'herméneutique ancienne est formée de deux approches complètement différentes : la logique d'origine aristotélicienne (à partir du *Peri hermeneia* ou *De l'interprétation* d'Aristote) d'une part, l'interprétation des textes religieux (orphisme ou exégèse biblique par exemple) et l'hermétisme d'autre part.

L'herméneutique moderne (comme le montre *Herméneutique-Wikipédia.htm*) se décline en sous-disciplines : herméneutique « littéraire » (interprétation des textes littéraires et poétiques), « juridique » (interprétation des textes de lois), « théologique » (interprétation des textes sacrés ; on parle aussi d'exégèse), « historique » (interprétation des témoignages et des discours sur l'histoire), et « philosophique » (analyse des fondements de l'interprétation en général, et interprétation des textes proprement philosophiques). La psychanalyse est vue comme un exemple d'herméneutique (interprétation des symptômes du malade) par Paul Ricoeur. La « généalogie » nietzschéenne, qui interprète les jugements de valeur (vrai/faux, bien/mal, beau/laid) à partir de l'histoire et de la physiologie (état de santé du corps), est une herméneutique pour Michel Foucault.

Dans son traité *De l'interprétation (Organon II)*, Aristote (IV<sup>e</sup> s AEC) avait défini des règles essentiellement logiques d'interprétation des textes. Il y développe notamment sa théorie du jugement (affirmatif et négatif), de la contradiction et de la contrariété. Son point de départ est une analyse des éléments sémantiques (la lettre, le nom, le verbe, la proposition). Il aboutit à une métaphysique qui hiérarchise les degrés d'être, après avoir exposé la théorie des « futurs contingents », laquelle influencera les débats médiévaux sur le problème théologique de la prédestination. Ce traité sera abondamment commenté par les philosophes médiévaux (Averroès, Thomas d'Aquin, Jean Duns Scot,

Guillaume d'Ockham), et fixera pour longtemps la norme de lecture des textes (philosophiques, mais pas seulement).

Les herméneutes contemporains tels Umberto Eco ou Paul Ricœur se réclament également de la philosophie aristotélicienne, mais davantage de la *Poétique* et de la *Rhétorique* que de l'*Organon* à proprement parler, ce dernier étant plutôt vu comme un prélude à l'élaboration du discours scientifique, que comme un ensemble de traités sur l'interprétation concrète des textes en général.

On peut mesurer ainsi le changement de paradigme de l'époque médiévale à l'époque contemporaine : la logique (l'ancienne herméneutique de l'*Organon*) a été absorbée par la science (mathématique, physique) et la philosophie (la nouvelle herméneutique) explore des champs d'interprétation plus larges que la science (poétique, rhétorique, littérature, mais aussi sociologique, psychologique, historique, anthropologique). L'une des causes principales de ce changement est la naissance des sciences humaines, qui livrent une autre approche du monde que celle de la science et de la métaphysique logiciées.

Néanmoins, certains auteurs de la fin du XX<sup>e</sup> s, comme Paul Feyerabend, soutiennent que le discours scientifique est lui aussi une interprétation du monde, et que son mode de production ne diffère pas de celui des autres discours, littéraires, mythologiques, etc. En ce sens, aucun champ n'échapperait à l'herméneutique, pas même la science prétendument *univoque* (non sujette aux querelles d'interprétation) et *rigoureuse* (non affectée par la contingence des images humaines).

C'est Schleiermacher (1768-1834) qui posa les bases de l'herméneutique contemporaine. Schleiermacher mit également en évidence le cercle herméneutique (l'expression est de Dilthey). Pour comprendre un texte, il faut avoir compris l'œuvre, mais pour comprendre l'œuvre, il faut avoir compris les textes. Ce cas peut s'illustrer avec le corpus de ce travail pris comme une œuvre parémiologique lubà. Cette œuvre constituée de plusieurs parémies renferme une information globale de ce peuple, ses pensées, ses sentiments, ses problèmes et ses projections dans son contexte existentiel. Cependant, c'est la compréhension de chaque parémie comme texte isolé de l'œuvre qui contribue à sa totale compréhension.



Auteur d'un important ouvrage *Vérité et Méthode* (voir Herméneutique-Wikipédia.htm), H.-G. Gadamer (1960), affirme qu'une œuvre ne peut être expliquée que selon notre propre horizon d'attente. Ainsi, la lecture des parémies du corpus constitué pour cette étude est faite dans une tension existante entre les traditions lubà et l'horizon d'attente actuel ou le contexte présent qui est celui des crises avec leurs enjeux positifs et négatifs (car toute crise a le bien et le mal, ce que l'on gagne et ce que l'on perd, sa notion de temps se mute, car l'on constate des crises durables alors qu'on les croit toujours brèves). En plus, on est persuadé avec Gadamer que «tout est réponse à une question», et ce dernier se confie comme suit:

*...si le texte parle encore aux lecteurs présents (mieux aux générations actuelles dans ce présent cas) c'est qu'il répond à une question. Le travail de l'historien est de trouver à quelle question le texte répondait dans le passé et à laquelle il répond aujourd'hui.*

C'est dans cet ordre d'idées qu'on va tenter de dégager les préoccupations indicielles du peuple lubà à travers ses parémies pour une considération critique actuelle, pour une appropriation, pour un renouvellement des principes ou du code social, soit pour un dépassement obligé par les nouvelles situations et une application.

On s'en tiendra en fait à l'affinement de cette théorie de Gadamer par H. R. Jauss (1972), dans la vision de l'Ecole de Constance: l'usage de «la triade herméneutique pour l'étude des œuvres» soit:

- ❖ l'**interprétation** du texte, où il faut réfléchir rétrospectivement et trouver les significations ;
- ❖ la **reconstruction** historique, où on cherche à comprendre l'altérité portée par le texte ;
- ❖ la **compréhension** immédiate du texte, de sa valeur esthétique et de l'effet que sa lecture produit sur soi-même.

L'on jugera la relation texte-récepteur et vice versa, le récepteur actif étant une source d'une métalecture parémiologique. L'action des messages parémiologiques sur le public récepteur sera jugée par l'influence des parémies sur le groupe cible ou par la réaction même de ce groupe aux messages parémiologiques. Cette application s'accompagne de la compréhension que dans la perception artistique, la

fonction hédonique se double de la fonction cognitive, si bien que, pour le public récepteur, l'expérience esthétique des parémies n'implique pas seulement la jouissance ou la non- jouissance mais aussi l'acquisition ou la non-acquisition des valeurs esthétiques, éthiques et gnosiques.

C'est de manière conjointe que toutes ces méthodes concourront dans cette analyse. Le modèle actantiel de Greimas vérifiera le fonctionnement interne et les significations des structures parémiologiques. Cependant les parémies, un discours du passé, établissent un dialogue avec le peuple lubà d'aujourd'hui. Entre hier et aujourd'hui, il y a une distance, une couche des effets sociaux, des mutations culturelles, des images, des contextes, qui nécessitent une élucidation avec des connaissances des domaines auxiliaires, externes. Ce qui impose de recourir à l'herméneutique (donc à Schleiermacher, Cadamer et Jauss pour le compte de cette étude). On tentera de voir, on se répète, si les parémies interprétées peuvent être une réponse à une question de l'horizon d'attente sociale (les Balubà en crise ou dans la tourmente des changements sociaux). Considérant le conflit d'interprétation inhérent aux textes littéraires en dépit des zones de stabilité sémantique, cette herméneutique pourra être monotopique ou pluritopique suivant que l'objet interprété est monologique ou plurilogique. Ainsi, en traitant des parémies, cette étude en toute conscience ne négligera pas l'apport des genres ou des sciences auxiliaires pour maximiser la compréhension des données et des faits parémiologiques.

## ***0.7. Division du travail***

Ce travail comprend en principe sept chapitres précédés d'une introduction et clôturés par une conclusion générale.

Le chapitre 1 donnera les généralités sur le peuple et la langue lubà. Il situera d'abord sommairement les Balubà géographiquement, historiquement économiquement, socioculturellement, politiquement, juridiquement, enfin montrera la perturbation de leur culture. La situation linguistique sera donnée en annexe.

Le chapitre 2 donnera une vue générale, translatrice, sur la notion de la littérature orale en soulignant son destin commun avec la littérature écrite, et les traditions orales qui l'englobent. Les aspects spécifiques de la littérature orale lubà y apparaîtront.

Les chapitres 3 et 4 procéderont respectivement à la présentation et à l'analyse structuro-sémantique du corpus global des parémies phytonymiques et zoonymiques, suivant le schéma actantiel de Greimas avec le concours de l'herméneutique. Les parémies non phytonymiques et non zoonymiques illustratives, n'apparaîtront pas dans les deux divisions du corpus présenté traité structuro-sémantiquement.

Toutefois, au terme du traitement du corpus, chacun de ces deux chapitres ressortira les préoccupations profondes du peuple lubà et fera des indications d'application relativement à sa situation présente qui est une situation de crise ou de mutation socioculturelle.

Le chapitre 5 s'évertuera à dégager la structure formelle des parémies sélectionnées dans le corpus global. Il tentera une formalisation, une axiomatisation qui mettra en évidence des schémas abstraits par lesquels le génie parémiologique de ce peuple structure la pensée.

Le chapitre 6 abordera le symbolisme dans les parémies. Il tentera d'abord de présenter diachroniquement et synchroniquement le symbole en tant qu'objet épistémologique, puis s'adonnera à dégager les stratégies formelles de la pensée symbolique parémiologique lubà à travers le corpus global.

Partant des parémies lubà de cette étude et des considérations connexes, le chapitre 7 et le dernier, traitera de quelques aspects cognitifs des parémies. Il donnera d'abord quelques généralités sur la cognition avant de traiter de quelques modes de compréhension, de construction et de la pragmatique cognitive.

## **0.8. Profil des résultats**

A l'issue de ce travail, ce dernier se prêtera avec ses résultats comme un cadre référentiel où trouver des données zoophytoparémiologiques lubà sauvées d'une éventuelle perte; une théorie sur la notion générale de la littérature orale à l'interface de la littérature écrite pour mieux la mettre en évidence et montrer leur destin commun; un modèle d'application aux micro-textes parémiologiques de la méthode structuro-sémantique, schéma actantiel de Greimas, en synergie avec l'herméneutique des

traditions ; des significations, des connaissances objectives issues du traitement scientifique de ce genre formulaire.

Il sera trouvé, en outre, dans ce travail, un mode oppositif de génération sémique utile par exemple en lexicographie; la vision du monde du peuple lubà, partielle soit-elle: ses pensées, ses sentiments, ses problèmes ou les indices de ses préoccupations profondes, ses crises, sa dynamique sociale et l'application relative des parémies pour sa renaissance dans les valeurs perdues, pour la génération des valeurs adaptées à son nouveau contexte de vie. Les structures formelles des parémies qui seront mises en évidence, les stratégies de la pensée symbolique et les différents aspects cognitifs abordés seront très utiles pour comprendre les modes de conceptualisation et de formalisation du discours parémiologique chez ce peuple et l'intervention même utile des parémies sur cette société. Ce travail propose un mode d'approche d'une intervention parémiologique.

Enfin, ce travail fournira aux différents chercheurs des données bibliographiques abondantes relatives au domaine exploité, ouvertes à l'enrichissement des connaissances et au besoin à l'intertextualité, à l'esthétique de réception, à la sématique des littératures africaines.

# **CHAPITRE 1.GENERALITES SUR LE PEUPLE LUBA**

## ***1.0. Note introductive***

Au compte de cette préoccupation, ce chapitre développera tour à tour un certain nombre de points, notamment la situation géographique et historique du peuple lubà; sa situation économique; sa situation socioculturelle pour mieux décrire son identité spécifique; sa situation politique en tant qu'entité organisée, structurée et administrée dans le temps et dans l'espace; sa situation juridique où transparaissent les principes directeurs de sa prise en charge; sa situation linguistique qui sera donnée en annexe permettra de se faire une idée du fonctionnement de la langue lubà (L31a) porteuse des parémies sur lesquelles se fondent les investigations. Les noms officiels des lieux, les noms de personnes déclarés à l'Etat civil, figurant sur les documents de valeur comme le diplôme, etc., ne changeront pas d'orthographe dans cette étude. Ce chapitre sera clos par une conclusion partielle.

## ***1.1. Du peuple lubà***

### **1.1.1.Situation géographique et historique du peuple lubà**

Au plan géographique, en dépit de leur dispersion au Congo, les Balubà septentrionaux sont un peuple situé dans l'espace actuel depuis leur départ de Nsànga-Lubangu, au Katanga. Mais leur occupation de terre au Kasai à leur arrivée est mal connue. Il a fallu la crise Congolaise de 1959, une année avant l'indépendance de la République Démocratique du Congo et l'installation de la première République, pour que l'attention de beaucoup de Congolais se focalise sur eux.

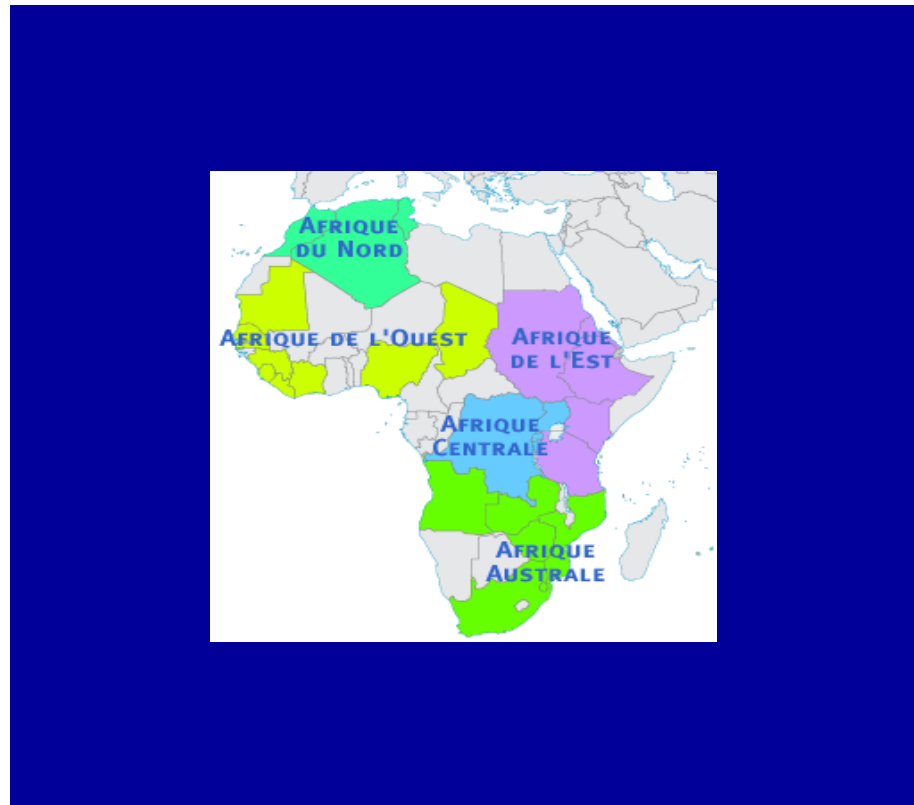
**La République Démocratique du Congo devint indépendant le 30 Juin 1960: ci-dessous M. Patrice E. Lumumba élu Premier Ministre; il est en train de lire la déclaration de l'indépendance, en présence du Roi Baudouin de Belgique et du Président Joseph Kasa-Vubu de la RD Congo.**



Source : **DIAPORAMA MONTE ET REALISE PAR Jean-Jacques NGANGWESHE**  
**CHERCHEUR AU BEC**

Paris 06 OCTOBRE 2004

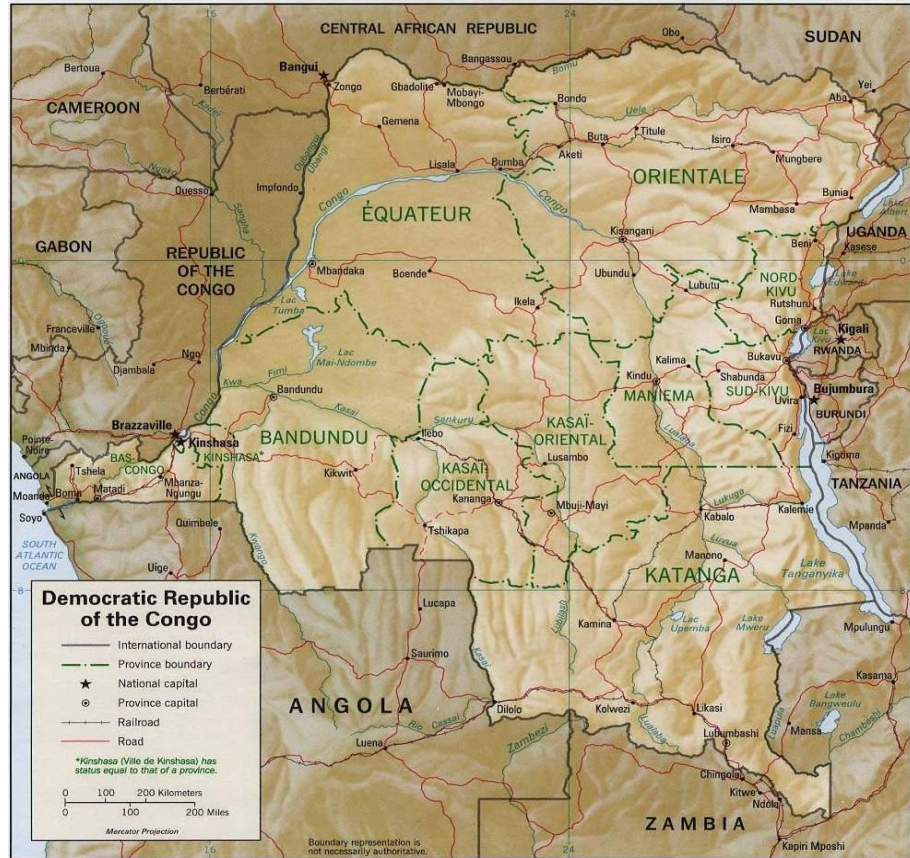
Cette République Démocratique du Congo, à laquelle appartiennent les Balubà est au centre de l'Afrique et compte 2.344.932 km<sup>2</sup>, un peu plus de 24.000.000 d'habitants entre les années 50 et 60, dont 1.000.000 d'habitants massés à Kinshasa, la Capitale. Actuellement cette population est estimée à 60.000.000 d'habitants.



Source : idem

Le territoire des Balubà est situé entre le 5° et le 8° degré de latitude sud, le 23° et le 25° de longitude est. Ce territoire est borné à l'est par Kabinda, centre des Basonge, à l'ouest par Kananga, centre de Bèna Luluwa, au nord par le District de Sankuru avec comme centre Lusambo et au sud par Mwene Ditu, centre de Beena Kanyoka.

Ce territoire, au cœur même du Congo et du Kasai comme le montre la carte ci-après, est baigné par quelques rivières importantes qui sont la Lubilanji, la Mbujimayi, la Tshilemba, la Kalelu, la Sankuru, la Lubi. Il se trouve aussi dans ce territoire des lacs dont les plus importants sont le lac Munkamba et le lac Fwa dans la région de Tshia-Tshia-Tshia, le lac Lombe et le lac Ndinga dans la région de Bakwa Kalonji.



Source : idem

Deux saisons dont la sèche et la pluvieuse s’alternent sur ce territoire. La première va de mi-mai à mi-août, et la seconde de mi-août à mi-mai. Les mois de mars et de novembre sont les plus humides. Il faut signaler que les pluies sont parfois orageuses, avec des vents tourbillonnant et se déplaçant à grande vitesse si bien que les Balubà pour caractériser ce phénomène éolien ont construit des parémies laudatives ci après:

Lupeepèlè kanyèngabaja bikoolo «Vent tordeur des bambous  
 Mvùnda katùùla bàà madiba Tourbillon de vent arracheur des pagnes»

(La glorification de l’énergie éolienne des orages kasaièns)

Le relief de ce territoire est caractérisé par monts et vallées, plaines et plateaux. Les monts les plus renommés sont Kankalenga et Kalundu, Katekelayi, Nyemvu, et Nkolongo. Il est noté aussi dans cette région des grottes dont les plus importantes sont les grottes Nsalanga-Nyongolo de Beena Kaseki, les grottes de Kayembayi vers Katabayi, les grottes de Beena Nzeba à Ngandajika, les grottes de Beena Kazadi à Kabeya



Kamwanga. Ces grottes ont servi de refuge lors de la chasse faite à l'homme par les esclavagistes et les guerres intertribales. Elles sont réputées des lieux effrayants où seuls les intrépides, les vaillants hommes, les forts aux vertus paranormales peuvent s'hasarder. Les Balubà parlant de ces grottes récitent cette parémie laudative:

Nyòngòlò wa kabwedi bajindù    «Grotte où n'entrent les faibles  
Ànu bakolà ke bàmubwèlabwelà    Seuls les vaillants y accèdent»

(Seuls les braves affrontent l'horreur de la grotte et y entrent)

Au point de vue végétation, le territoire lubà est couvert par les savanes herbeuses et peu boisées. Les parties sud-ouest et nord vers Lusambo comprennent quelques forêts-galeries.

Au plan historique, les traditions orales et certains auteurs comme A. Mabika Kalanda (1959) et L. M. Mpoyi (1965) partagent cet avis que les Balubà qui vivent aujourd'hui au Kasai faisaient partie des empires lubà érigés au Katanga. Ils seraient partis de cette région par des vagues migratoires, des suites de guerres successorales, du pouvoir manqué, des tyrannies des Balopwe ou de la famine. Dans cette migration, ils ont été précédés sur l'actuel territoire par les Beena Kanyoka qui y vinrent au début du XVII<sup>e</sup> s. et les Bakwa Luntu ou Beena Konji au courant de ce même siècle.

D'autres auteurs, entre autres E. Verhulpen (1936) et J. Vansina, du fait que les Balubà du Kasai n'ont présenté aucune trace d'institution centralisée, à l'image de l'organisation sociopolitique des empires lubà, avancent l'hypothèse que ces Balubà seraient partis du Katanga avant le XVI<sup>e</sup> s. et l'organisation de l'empire de Kongolo. Mais les Balubà eux-mêmes et d'autres auteurs qui ont écrit sur leur origine attestent qu'ils sont venus du Katanga, de Nsangà-Lubangu (le chêne entaillé). Cet arbre légendaire, repère des migrations de Balubà, par l'entaille qui lui est faite, ne serait qu'un signe indicateur du passage et du sens du déplacement de ce peuple dans l'espace au cours de l'histoire. Ce qui porte à croire aux migrations successives des familles lubà.

Installés au Kasai, les Balubà ont connu plusieurs incursions extérieures dues à leur ignorance et à leur manque de l'arme à feu, mais aussi au commerce à longue

distance développé par les Européens, les Arabes, les autres Africains et Congolais mêmes, pour la recherche de l'ivoire, de l'or et des esclaves ; à l'absence d'une organisation sociopolitique centralisée, capable de mobiliser toutes les énergies pour une défense généralisée ; à la facilité d'accès qu'offre cette région essentiellement de savane peu boisée. De 1870 à 1894, on peut citer quelques incursions dont celles des Cookwé, de Kasonga Tshinyama, de Ngongo Leteta, de Lumpungu et Mpanya-Mutombo. A côté de ses incursions guerrières, il se note aussi dans cette période un problème de santé. Il s'agit de la disette due au fait que les Baluba ne cultivaient pas en ce temps de guerre. Cette période trouble a donné l'occasion aux méchants de coaliser avec les ennemis. Ces occupants ont dû même placer à la tête de certaines chefferies des étrangers et des espions.

La colonisation en dépit de l'exploitation économique de l'espace lubà, avait rétabli la paix dans cette contrée. Ainsi durant cette période coloniale, la vie politique lubà est caractérisée par la lutte pour le partage du pouvoir et pour la suprématie.

La pénétration coloniale chez les Balubà s'est réalisée avec l'évangélisation de ce peuple par les missionnaires surtout catholiques. Quelques missions furent fondées dans cette région, entre autres citons Merode, Kasansa, Katombe, Bakwanga, Ngandajika, Tshilenge, Katanda, Tshilewu, Tielen..., les protestants avaient eux aussi fondé Bibanga, leur seule mission dans cette région dans le temps. Les Balubà avaient fourni des élèves, des chrétiens, des prêtres, des religieux et religieuses. Leur premier abbé fut Charles Mbuya et leur premier évêque Joseph Nkongolo. Toutefois, l'insuffisance de ces missions et des écoles avait poussé les Balubà vers des terres étrangères bien équipées.

### **1.1.2.Situation économique**

Traditionnellement, les Balubà avaient pour activité économique principale l'agriculture. Elle était faite au moyen des instruments rudimentaires, la hache et la houe. L'agriculture était fort plébiscitée dans leur culture. Dans l'initiation à cette activité économique, les Balubà enseignent que l'agriculture commence ou s'apprend dans sa propre cour comme le dit la parémie:

Budimi, bàdi bàbùbangila mu lubaàntza «Le champ, on le commence d'abord chez soi»

L'utilité de la houe dans la vie économique de ce peuple est remarquable. C'est cet instrument qui favorisait la stabilité de ce peuple et sa subsistance. La houe constituait le trait d'union entre ce peuple et la terre, source de la richesse, du bonheur, et asile du corps après la mort, comme le montre cette parémie laudative de l'instrument qui a son occurrence à la forge, lors des travaux champêtres, en milieux de ventes et lors de l'enseignement sur les métiers autour du feu du soir:

Lukàsu lwàkudimina wadyà      «La houe cultive pour toi, tu manges»  
Pawààfwa lwàkujiika mu ngombà      Tu meurs, elle t'enterre dans le caveau»

(La houe sert l'homme dans sa vie et à sa mort)

Quelles cultures pratiquait ce peuple ? Il y avait le maïs, le manioc, le haricot, la pistache, le sorgho, l'igname, le millet, l'arachide, la patate douce, la banane, le palmier élaeis, la courge, des arbres fruitiers et d'autres sortes de produits. Le surplus de la production était destiné au grenier et au troc. L'autosuffisance était une condition primordiale, car, c'est le fait de se nourrir, et surtout de se nourrir bien qui donne de l'énergie vitale pour subsister. Le «*primum mandugare / secundo philosophare*» des Latins est autrement rendu par ce peuple dans une parémie relative au trophique:

Kudyà upìcìla kulaaba      «Manger vaut plus que (se) oindre  
Kùyì mudyà      Tu n'as pas mangé  
Kwèna ubànga mukàbà      Tu ne peux nouer la ceinture»

(Manger est une primauté dans les besoins de l'homme)

Les Balubà pratiquent aussi la chasse. Leurs savanes n'étaient pas très riches en gibiers, de ce fait l'on remarque chez ce peuple le développement de la petite chasse, celle des oiseaux, des sauterelles, des écureuils, etc. La pauvreté faunistique est attestée par cette parémie qui témoigne de la rareté relative de la viande, mais qui garnit souvent la table en certaines circonstances hospitalières et courtoises:

Nyìinyi `mmwânaamwenyi «La viande garnit la table de l'hôte»  
(La viande est un met rare, solennel offert à l'hôte)

La pêche se pratique dans les grandes et les petites rivières, dans les lacs. On utilise les filets, les nasses, les poisons. On pratique aussi la pêche à la ligne, par digue construite au travers des ruisseaux, on tarit leurs lits pour attraper des poissons, de même, pendant la saison sèche, on tarit des marécages.

L'élevage de la volaille (poule, canard, pigeon, pintade), du petit bétail (chèvre, chien, mouton, porc) est très courant. Les pâturages pour chèvres et moutons s'étendent à perte de vue. Mais, cet élevage sert surtout à constituer des économies de la famille pour marier ses enfants, tenir le deuil, et répondre à certaines demandes sociales, festives ou rituelles.

Le commerce se pratique à l'intérieur et à l'extérieur des villages. Cette activité économique était rendue facile par l'organisation des marchés suivant un certain calendrier, mais surtout une rotation hebdomadaire. Muya Bia Lushiku Lumana (1985: 27) déclare que :

*... les commerçants étaient protégés par une législation coutumière et par pactes commerciaux signés entre divers villages ou différents peuples. S'attaquer aux commerçants ou troubler l'ordre dans un marché aboutissait à des sanctions très sévères pour donner un exemple aux malfaiteurs et garantir la circulation des personnes et des biens.*

Pour ces marchés en milieux lubà, on peut citer par exemple *Mutelebwe, Cinshila, Nsumpi*, etc. Les autres métiers comme le tissage de raphia, la forge, l'extraction de vin de palme, le tissage des nattes, des cordes d'attache du petit bétail, des vans et des paniers, la poterie, la maçonnerie et bien d'autres sont l'apanage des professionnels, et fortifient l'économie de cette population par la gamme variée des produits qui entrent dans le circuit de l'offre et de la demande.

Les Balubà connaissent l'industrie du fer depuis très longtemps, avant même la pénétration coloniale. Cette dernière a fait la renommée de Beena Ngeleka réputés grands forgerons et de Bakwa Ndobà dont une fraction est plébiscitée descendre du fameux

forgeron Nsenda Tshimbayi. Ils connaissaient aussi le diamant, mais ne savaient pas le commercialiser ni le traiter. Ils l'utilisaient cependant comme un joyau de la bouche ou une pierre avec laquelle l'on ornait la bouche (bânà bà mukana). Comme monnaie, en remplacement du troc, au cours de leur évolution, ils ont utilisé les cauris, les tissus de raphia, les croisettes de cuivre qu'ils allaient trouver à Kanzenze, à Lunda, au Katanga.

Avec l'arrivée du colonisateur et la construction des voies de passage transnationales et du chemin de fer reliant l'axe Ilebo-Sakanya, ce peuple s'est trouvé ouvert à une grande circulation des biens et à une intense mobilité de ses membres attirés par des centres de fortes attractions et concentrations professionnelles, par le mirage des villes naissantes. Cette croissance des espaces urbains et professionnels aussitôt effective faisait de ces espaces des marchés de vente des produits agricoles (banane, huile de palme, ananas, orange, citron, etc.) venus des Balubà et d'autres peuples agriculteurs du Kasai. Les grandes portes de sortie vers le Katanga étaient alors Luputa et Mwene Ditu.

Les entreprises minières, commerciales et industrielles ont facilité la création dans cette région de l'infrastructure économique comme dans tout le pays, la naissance des villes et le développement du salariat. Ce processus a favorisé l'intégration des Balubà du Kasai dans le circuit monétaire. Parmi les sociétés commerciales et industrielles implantées dans cette région comptent la Minière de Bakwanga (une société diamantifère), les sociétés cotonnières et d'élevage à Ngandajika, à Katanda, à Luputa, à Mwene Ditu. Mais le capital n'ayant pas développé la région des Baluba, cela entraîna encore intensivement leurs migrations vers ces autres régions du Congo où furent créées des entreprises minières, commerciales et industrielles. Ce sont ces phénomènes qui expliquent la diaspora luba.

Actuellement, les Balubà n'habitent plus seuls sur leur territoire. Ils partagent cet espace avec d'autres peuples, à la faveur de la nouvelle configuration administrative, de la montée démographique et de la concentration des services modernes, des moyennes et petites entreprises comme à Mbujimayi par exemple. Leur rayon de commerce s'est trouvé aujourd'hui élargi à l'échelle internationale.

De l'exploitation clandestine à la libéralisation de l'exploitation artisanale du diamant, le commerce lubà a connu l'apport d'importants capitaux frais, et désormais l'Etat contrôle et réglemente cette activité, ce commerce s'accompagne des fraudes et des conséquences négatives diverses.

Cette nouvelle activité a favorisé la concentration des masses d'hommes venues de toutes les couches sociales du Congo et du dehors (Sénégalais, Libanais, Européens, Indiens par exemple), dans des centres miniers. Beaucoup de produits manufacturés circulent avec ce mouvement des populations et des capitaux à la recherche du trésor.

En conséquence, les centres miniers situés au cœur du territoire lubà, comme Tshitenge, Boya, Lwamwele, Kabwe, bénéficient d'une croissance de l'espace au visage moderne, des services (les écoles, les centres hospitaliers, les églises, diverses activités de loisir, les marchés de type moderne avec des magasins, etc.).

Mais tournés davantage aujourd'hui vers l'exploitation artisanale du diamant, les Balubà ont oublié l'agriculture, leur jeunesse a déserté les villages et les écoles. Ils vivent désormais de leurs petites productions agricoles locales, des denrées des autres Provinces et des importations. Le sauf conduit imposé pour tout accès à cette région déclarée zone A depuis le temps colonial est un goulot d'étranglement pour une Province d'avance enclavée. Les investisseurs étrangers y accèdent difficilement. Un projet de loi abrogeant cette règle venait d'être initié et adopté au parlement congolais le 23 novembre 2007, et il est à ce jour entré en vigueur depuis sa signature par le Président de la République, sans doute, au mois de mars 2008.

En milieu lubà, la vie est devenue chère. Certaines valeurs sont en train de tomber avec l'effacement de l'éducation traditionnelle de base et les aléas de celle moderne dont les valeurs mêmes ne portent pas tellement. Entre les deux le Mulubà d'aujourd'hui reste suspendu sans un véritable modèle social, sans modèle économique précis. La misère, la pauvreté trop expressive par le manque du pouvoir d'achat et du pouvoir matériel, elle est aussi spirituelle et/ou mentale. Par conséquent cette pauvreté a engendré plusieurs fléaux : les divorces des suites de trop de souffrance, le parasitisme, la

montée de la criminalité, la baisse sensible du taux de scolarisation, l'extravagance sexuelle ou la prostitution, la démission des parents et le rejet des enfants dans les rues, dans les marchés et autres places publiques où ils restent vivoter et se corrompre au fil des jours. On reviendra sur ces dissonances socioculturelles et leurs stress plus loin, pour renchéir, aux points où il sera parlé spécifiquement des perturbations de la culture lubà, du mode d'approche d'une intervention parémiologique et de neuroparémiologie cognitive et comportementale.

En effet, l'écho de la *Charte Magique du Croyant* (CMC) élaboré par Ngo Semzara Kabuta (2009), illustre mieux cette crise qui paralyse le peuple africain en général et le peuple lubà en particulier. Cette charte montre un ensemble de croyances élaborées au cours de l'histoire et enfouies au plus profond de l'homme d'Afrique et qui le clouent dans la pauvreté, dans l'esclavage de la médiocrité économique en concours avec les autres événements spécifiques du terrain évoqués pour le peuple lubà et sa crise dans cette étude. On est ici tenté de couler en brève théorie ce qu'on ose appeler dans cette étude et en marge de l'auteur l' "innovisme pragmatique ou le kasalisme kabutien". Il s'agit en fait d'abord d'une idéologie née de la crise de l'homme en Afrique. Cette idéologie en premier lieu est une pensée spéculative d'une utile révolution en soi en vue d'une innovation de l'homme par conséquent de son espace existentiel. Dans son application elle préconise l'observation d'un groupement humain aux prises avec le monde dans le temps et dans l'espace, le diagnostic de ses problèmes, l'inventaire des moyens et des ressources. Elle est en deuxième lieu une pragmatique issue d'une herméneutique des traditions et de la crise humaine qui est une situation stressante. De ce fait, une appropriation des traditions populaires dont le Kasàlà pour trouver des solutions aux problèmes actuels de ce peuple. Son premier chantier d'application est l'homme dont il faut de manière critique changer les croyances par l'information, la formation, la restauration de la confiance, de la noblesse et l'insufflation de nouvelles énergies héroïques. Les parémies sont aussi un outil de prédilection pour opérer des changements dans l'homme et influencer ses comportements. Mais comment s'exprime alors cette crise des Africains, donc des Balubà par ce temps? A travers quel angle la perçoit Kabuta pour compléter ou enrichir le diagnostic de ce même phénomène dans cette étude? Quels moyens, quelles ressources sont mis à contribution pour les utiles innovations et solutions et par quelle démarche? Les réponses à toutes ses questions dans cette suite immédiate par Kabuta (2009) concourent à l'éclaircissement de cette

crise lubà et même anticipent sur sa résolution telle qu'elle sera envisagée dans cette étude à partir des offres parémiologiques. Il donne dans ce qu'il appelle La Charte Magique du Croyant (CMC) les croyances fondamentales en RDC telles que la pauvreté et le sida sont des fatalités, au pays des Blancs les dollars tombent du ciel et coulent des murs, la peau blanche favorise l'intelligence et la chance, l'anglais et le français sont supérieurs aux langues africaines, la femme est inférieure à l'homme et doit lui rester soumise comme le dit la Bible, la femme doit obéir à l'homme en toutes circonstances et satisfaire à tous ses caprices, le droit de l'homme: dominer la femme, la torturer, la prostituer, la mutiler..., les droits humains sont une affaire d'Occidentaux, vivre dans la dépendance est une ruse pour échapper à la misère, garder la main tendue est une position digne pour un être humain, les autres (les Blancs, mon frère, Dieu...) ont l'obligation de m'assister indéfiniment, penser est dangereux pour le cerveau, pourquoi se presser, on a l'éternité; contrôler les naissances, c'est contrecarrer le plan de l'Eternel; le travail, c'est bon pour les autres; l'Etat c'est le président et son gouvernement, ce n'est pas nous. Il doit tout faire; tout peut être bricolé: la gestion des ressources, l'éducation, etc.

Le désir de pauvreté qui émerge de cette situation de crise populaire qui est une crise des valeurs fondamentales, est une pathologie sociale qui demande une thérapie au cœur même du fondement de la personnalité lubà, de son Ubuntu. Une telle thérapie doit, en touchant les cordes sensibles de l'humanité d'un peuple, en opérant même douloureusement une prise de conscience, en secouant la léthargie, renverser les croyances, par conséquent la vision du monde. Elle doit, en agissant ainsi au cœur du sociomental et du socioculturel se traduire en actes du corps, en actes de la vie valorisés, objectivés. Ngo Semzara Kabuta (2009) diagnostique cette pathologie en terme de pauvreté matérielle et immatérielle auxquelles s'ajoutent une sorte d'afropessimisme, le poids de l'histoire, toutes les guerres intestines et les guerres-business:





Sans rester au constat stérile, figé, Kabuta opère un dépassement par une quête des voies du changement positif de cette situation de crise généralisée en Afrique, en R.D. Congo et chez les Balubà. On saisit dans cette quête l'amorce d'une innovation pragmatique qui mobilise la totalité de l'homme et le pouvoir d'un genre oral traditionnel de son ressort qu'est le kasàlà pour les Balubà, genre oral où la parémie fonctionne aussi comme intertexte.

En fait, dans ce courant de pensée, il s'agit d'une vision du monde dynamique, d'un pouvoir sur soi émanant de soi, de sa culture de *kasàlà*, d'une prise de conscience de soi et de cette culture, de son pouvoir sur l'homme, sur son destin et sur sa destinée, confrontant sans cesse les moyens et les fins. Pareil pouvoir n'est-il pas capable d'alimenter et de rectifier les données et les structures profondes de la conscience, de changer les croyances de l'homme par des options meilleures et de les traduire en actes de valeur au monde ?

Il va de soi que le kasalisme kabutien comme prise de conscience laisse profiler, voit-on, un idéal prométhéen en tant qu'un acte de salut humain, un acte moral et éthique qui part de la poésie à l'action. L'éveil individuel même que suscite Kabuta au moyen du chant kasàlà traditionnel lubà et qui s'étend par initiation à toutes les nations qui l'accueillent et qui l'expérimentent, rattache chaque moi social à l'espèce, à l'aire culturelle enrichie d'une nouvelle dictée du destin, au sein même d'une aventure universelle en cours.

Quel est alors le postulat de base de cette pensée ?

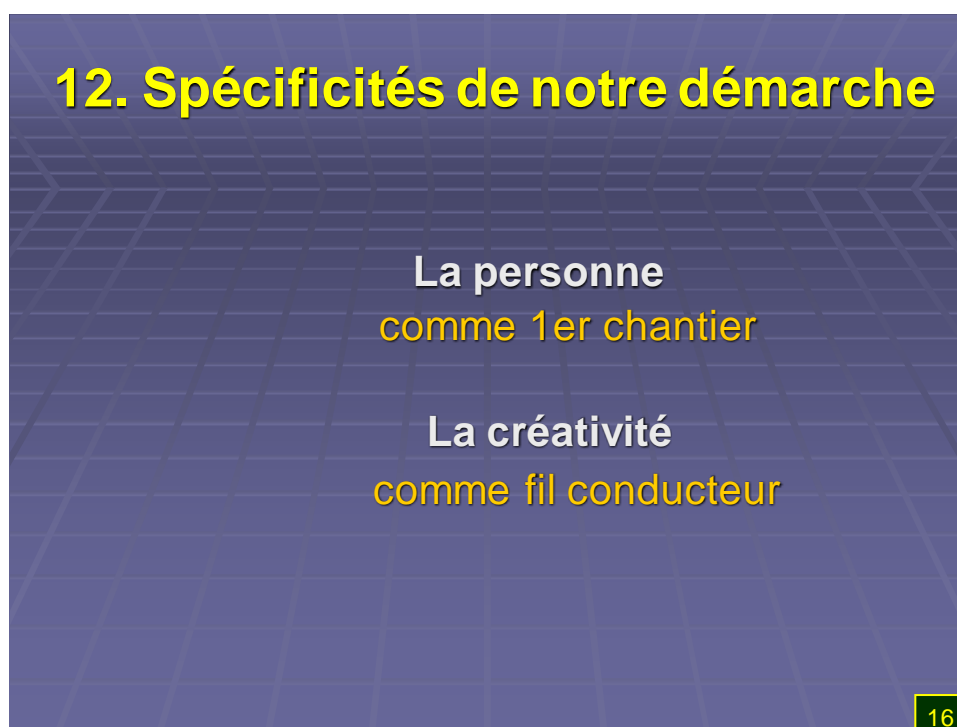
Il se dégage de la lecture du *Kasàlà ou De la poésie à l'action* et de l'approche théorique qui en découle que le postulat de base de ce courant de pensée est que l'homme, selon la pensée africaine, est l'émanation d'un Etre suprême autogène, le Réel primordial dont il partage les attributs. Esquissé par le Créateur, il est aussi de ce fait *celui-qui-se-crée-lui-même*.

Par conséquent, il découle de ce postulat, sans doute, que cet homme esquissé par le Créateur est un destin biologique génétiquement programmé, infiniment brassé et limité dans son espèce. Les hommes se fécondent, naissent, meurent, sans mutation biologique profonde et apparente. Au contraire, cet homme créé est une entité culturelle ouverte aux différentes mutations. Son autoprise en charge culturelle (qui passe par la société de son ressort) est une sorte d'autogonie, d'identité spécifique, car au cours de sa vie, l'homme se cultive, se défriche, s'humanise, acquiert le doute, fait des remises en question, se forme et se reforme, cela d'après certains modèles qu'il se propose, qu'il peut concevoir au fur et à mesure qu'il pense, se pense, travaille et se travaille au cours de sa vie.

Pour cette autogonie culturelle, ce courant de pensée préconise le *kasàlà* transcendé, libéré de ses fidélités traditionnelles, permettant des options nouvelles de soi, libres et réfléchies, permettant d'ancrer de nouveaux symboles, de nouvelles images, d'engranger de nouvelles énergies, de synthétiser de nouvelles croyances au fond du moi personnel ou groupal. De ce fait, le *kasàlà* ainsi envisagé se prête comme voie et moyen de

descente dans les profondeurs de l'humanité, mais aussi comme contenu sélectif, rationnel et affectif, source énergétique de l'actantialité au monde pour rendre l'espoir à l'homme dans cet espace, en éliminant le désir de pauvreté, en renforçant le désir de prospérité, en reconstruisant l'estime de soi, en développant les potentiels humains, en cultivant la fierté, en restaurant les valeurs, en améliorant l'éducation et en stimulant la créativité et en créant des perspectives pour l'Africain, pour une société meilleure, pour une humanité positive.

Dans la spécificité de la démarche que préconise Kabuta (2009), il met en évidence comme premier chantier l'homme, car conscience, pensée, sentiment et générateur des actions réfléchies, objectivées dans l'espace et dans le temps :



La pauvreté qui transparait dans la crise lubà est un scandale. Elle est humaine et matérielle. Le plus grand contraste de l'économie dans le territoire de ces Balubà, à l'instar du Congo, est celui d'un espace scandaleusement riche avec une population extrêmement pauvre. Les Balubà présentent une mosaïque socioéconomique, car on trouve sur ce territoire une infime minorité extrêmement riche et une multitude extrêmement pauvre. S'il y a chez ce peuple la pauvreté des pauvres proprement dits, il y a aussi la pauvreté masquée des riches parvenus, ignorants, prédateurs, amasseurs de fortune

sans initiatives de développement, incapables de créer même des trusts, des emplois, et qui passent sans impact positif dans le temps et dans l'espace. Entre les deux catégories, se trouve coincé le peuple moyen qui trime aussi au point qu'il faille, avec Ngo Semzara Kabuta (2009) qui est intensément évoqué à ce point, opérer un réel exorcisme, une réelle libération de ce peuple de toutes les forces obscures, de toutes les croyances broyantes, de toutes les velléités qui condamnent un peuple à faire éternellement du sur place. Il faut pour cette convocation pragmatique des mots d'ordre parémiologiques de type *anyina mwoyo wèba* (réfléchit, médite sur ta vie) ! *Dyatà bwowà* (brave la peur) ! *Shintùluka* (change) ! *Enzùluka* (réinvente-toi) ! *Enzà* (agit) ! *Tantà we* (développe-toi) ! Tous ces mots d'ordre, comme on en trouve dans la plupart des identités scolaires de cette contrée : *Twìbakàyì* (Construisons) ! *Tùya kumpàla* (allons de l'avant)!, *Dìkolèlà* (prends-toi en charge ou Auto-suffis-toi) !, notent un état de lieux en détresse ou en stress, et doivent être subséquents, pour ce peuple, à une prise de conscience préalable, à une volonté de conversion des mentalités et de l'agir que l'on peut saisir dans un « non, ça suffit ! » pour une révolte, pour une remise en question de toutes les pratiques et croyances négatives. Ces mots d'ordre ne peuvent que bien interférer avec les actes du corps puissanciers qui seront dégagés des procès parémiologiques au chapitre 7 de cette dissertation. Il faut en principe comme le montre Kabuta dans ce slide show :

## 6. Réinventer le discours intime

- Oser remuer croyances et autres idées figées stockées en soi, pour créer
  - un nouvel état d'esprit
  - de nouvelles pensées
  - de nouvelles conduites
  - des solutions originales
- Ce faisant, l'on développe
  - l'intelligence de la singularité, de la relativité
  - la conscience de ses potentialités
- Réflexif, ce nouveau discours favorise
  - tous les jeux noétiques
  - l'audace de l'*enfant terrible*, qui ose aller chasser en terrain prohibé
  - Il y découvre les matériaux nécessaires pour ses inventions
  - la désacralisation
  - l'expression ludique de la liberté
- L'enfant terrible
  - s'autorise le doute sur les idées reçues et en assume la responsabilité
  - proclame le défi : « penser & faire autrement ; oser innover »
  - fait un constat : le monde ne s'écroule pas ; les sorciers sont impuissants !
  - se donne la chance de faire des découvertes, d'améliorer ses conditions de vie

### **1.1.3.Situation socioculturelle**

Les structures sociales des Balubà du Kasai sont aussi anciennes que leur origine. La famille est à propos la cellule de base de cette structure sociale. Le Mulubà, compris dans ce que M. Kalulambi Mpongo (1997 :206) appelle dans son ouvrage *Etre luba au XX<sup>e</sup> siècle* « Mu Kasai », est perçu idéalement comme un matérialiste, un solidaire, un ambitieux, un homme sans scrupule, un homme qui se débrouille dans tous les domaines, mais aussi comme un envahisseur.

#### **1.1.3.1. Le mariage chez les Balubà du Kasai**

Le mariage est une institution que l'on rencontre dans toute société. Il est un acte social codifié dans sa réalisation et ses conséquences, car de lui dépend l'avenir de la société tout entière. En effet, c'est au mariage que toute famille doit son existence légitime. Il a lieu entre deux êtres de sexes opposés qui s'aiment et qui manifestent la volonté de vivre ensemble et de fonder de ce fait un foyer. Dans certaines circonstances, ce mariage était une situation de fait, car les conjoints pouvaient se retrouver époux et épouse, non pas par amour ou par la propre volonté des conjoints, mais par contrainte sociale. C'est le cas d'une fille donnée en mariage par ses parents à un homme de leur choix et vice versa, d'une femme héritée à la mort de son mari par le frère de ce dernier, quoique dans certains cas la femme ne subissait pas le choix, mais l'opérait par le rite de '*kwipika*' qui veut dire « préparer ». Par ce rite, la veuve à hériter pouvait offrir un repas solennel aux frères de son mari mort, en droit de l'hériter et dont certains lui ont sans doute fait la cour. Mais dans cette circonstance de lévirat, celui à qui elle demandait de ne pas manger ce repas était alors l'élue de son cœur. La dot, au temps ancien, était très difficile à obtenir (des croisettes, des dizaines de chèvres...), ceci contraignait alors les Baluba à hériter les femmes vigoureuses de leurs frères morts. Dans certains cas, un mari qui avait perdu sa femme pouvait épouser en remplacement la sœur de celle-ci. Ce sororat procédait du mérite de l'homme dans sa belle famille, du compromis entre le mari et sa belle sœur ou de certaines circonstances humaines contraignantes comme prendre soins de tout petits enfants de la défunte. Ces pratiques sont très effacées par ce temps.



L'effectivité du mariage aux yeux de la société, chez les Balubà, était consacrée par la remise des biens matrimoniaux (*byumà*) par la famille du garçon dans la famille de la fille. La sagesse était suffisamment requise pour la survie du mariage, sachant que dans tout mariage il y a les hauts et les bas. Chacun des conjoints devait respecter le code social, respecter la belle famille, rester fidèle à l'engagement. Le mariage se réalisait toujours par l'entremise d'un *cibanjì* (un homme de confiance, témoin du mari qui parraine le mariage). Pour instruire leurs membres sur cette situation les Balubà énoncent cette parémie parmi tant d'autres:

Dibàkà `nkasakà	«Le mariage est un panier
Kămbwilà mwêne mejì	Que transporta le sage
Kămbwilà kapùmba	L'insensé le transporta
Kìcikila mu mâyi	Le fit chavirer dans l'eau»

(Il faut être sage pour tenir dans le mariage)

La femme mariée chez les Balubà était dite une femme d'alliance, tenue à la fidélité et au respect strict des engagements. Elle ne pouvait pas afficher une légèreté de mœurs par des abus sexuels, sans succomber moralement et physiquement à la sanction du code social (*cibawu*) auquel elle a souscrit en se mariant avec le Mulubà. Ce code est intériorisé dans sa conscience par de nombreuses leçons reçues des femmes aînées de la famille de son mari et de celle de sa provenance. Elle est appelée de ce fait même la femme sacrée liée au code social (*mukajì wà cibawu*). A ce sujet, le code social lubà qui agit comme un ensemble des principes généraux de droit édicte cette parémie:

49

Mukajì `nkasèbà kàà kabundi	«La femme est une peau de civette
Ka bàyakukàsòm̄ba bàbìdì	On ne s'y assoit pas à deux»

(De même qu'on ne peut se mettre à deux sur une  
peau de civette, la femme mariée n'appartient  
qu'à une seule personne)

Il existe chez les Balubà deux sortes de mariage: le mariage monogamique et le mariage polygamique. Les tenants de la monogamie, pour défendre leur position, argumentent par la parémie ci-dessous, faisant allusion à l'énergie que l'on

dépense pour supporter deux femmes, pour gérer leurs conflits, leur jalousie, leurs progénitures, etc.:

Sèla bàbìdì ùfwa lùkàsà      «Marie-toi à deux (femmes), tu meurs vite.»

(Tu t'exposes à la mort précoce en épousant deux femmes)

Ceux qui soutiennent la polygamie opposent à cette argumentation une parémie contraire. Elle montre dans son argumentation métaphorique qu'avoir une femme est une souffrance, une privation de divers intérêts sur le plan sexuel, économique, social. En l'absence d'une femme, l'on redevient momentanément célibataire, la production des champs peut même baisser faute du travail qu'elle aurait dû accomplir, et si cette unique femme est stérile, l'on n'a pas d'autre recours pour avoir un enfant, pour continuer la lignée, etc.:

Mukajì umwe `ndisù difwà      «Avoir une femme, on est borgne»

(Il faut avoir deux femmes pour être en équilibre et élargir ses intérêts)

Ces deux systèmes de mariage se pratiquent encore de nos jours, Le régime familial lubà est patrilinéaire et le mariage est exogamique. Mais avec l'instauration du droit romain écrit, du code de famille, la conception du mariage chez les Balubà est entamée. A titre d'exemple, le polygame qui, selon la coutume, se croit mari légitime de ses deux femmes, voit sa deuxième femme non reconnue officiellement. L'Etat congolais semblant ne reconnaître que les enfants nés de cette deuxième femme et le mariage monogamique.

La résidence des mariés était surtout patrilocale, mais avec le phénomène urbain et les conditions de vie modernes, les époux peuvent s'établir où ils veulent, là où les attirent leurs intérêts.



### 1.1.3.2. La parenté

#### 1.1.3.2.1. La famille nucléaire ou foyer ou lignage mineur (diikù dyà dilòòlo)

La famille nucléaire, le foyer ou le lignage mineur chez les Balubà, comprends l'époux, son (ses) épouse (s), ses enfants. Ils constituent une famille restreinte.

Cependant la notion de la famille chez les Balubà ne se limite pas à cette composition. La famille s'entend dans une existence de famille étendue plus prépondérante que la famille restreinte. Cette famille étendue (*cyota, kafukù*) englobe la famille restreinte (*diikù dyà dilòòlò*). Tous les enfants qui naissent ordinaires ou spéciaux, légitimes ou naturels, ont leur place dans la famille et doivent bénéficier de tous les droits humains:

Wàlela kwìmanshì                      «Ne jette pas ton rejeton  
Nànsha kàà mutù mpandu            Bicéphale fût-ce-t-il»

(Tout enfant a droit à la vie et a sa place dans la famille)

Cependant, dans cette société lubà traditionnelle, un enfant né avec une hydrocéphalie (*mutù wà kampònà*) était jugé comme une charge à la société. On s'en débarrassait en simulant une noyade dans une rivière après lui avoir attaché une poule au pied en signe d'adieu. Un deuil symbolique était organisé à cet effet.

#### 1.1.3.2.2. La famille étendue ou le lignage médian (diikù, cyotà, kafukù)

Comme le montre L. Mukenga (1967: 22), littéralement, la famille étendue ou le lignage médian (*diikù, cyotà, kafukù*) veut dire:

*...foyer, feu familial autour duquel se réunissent les membres d'une même communauté familiale pour traiter des questions concernant la viabilité même de leur communauté (participation aux repas sacrés, conjuration d'un fléau, règlement d'une palabre d'ordre interne, consignes à donner aux membres, etc. ...sic.*

Cette famille étendue est caractérisée par des liens de sang, par la prohibition de relation sexuelle interne, par un code social commun, par un emplacement territorial permanent et d'appartenance indivise. Elle est en principe un ensemble de familles restreintes (*meekù* à *dilòdlo*).

#### **1.1.3.2.3. Le lignage majeur (Cifukù)**

Le lignage majeur (*cifukù*) est un ensemble des lignages médians (*meekù*, *byotà*, *tufukù*) qui se réclament d'un ancêtre commun et dont les unions matrimoniales sont interdites aux membres. Les relations sexuelles y sont cependant permises.

Ce grand groupement exogamique tire son nom de *cifukù* par la déverbalisation de *kufùka* qui veut dire créer. Il a le sens d'un locatif, il traduit le sens du sol natal ou de la terre des ancêtres. Ce groupement humain dans l'espace peut correspondre à un grand village, à un ensemble de petits villages suivant son évolution généalogique et ses subdivisions. Les chefs de vastes familles et les chefs de petits villages dépendent du chef de leur grand ensemble. Les *bifukù* sont hiérarchisés, parmi eux, il y en a qui donnent des chefs (*bakalenga*) ou qui exercent des fonctions politiques déterminées dans la gestion de leur communauté ou de celle qui les intègre tous. D'autres aussi jouissent d'un certain respect parce que les premiers à occuper le terrain (*Basangàna*) ou ceux qui oignent les chefs et qui les intronisent (*Ba Ntùta lwàbanya màkàlèngà*).

#### **1.1.3.2.4. Le lignage maximal (cisàmbà)**

Le lignage maximal (*cisàmbà*) est constitué de plusieurs lignages médians (*bifukù*). Les membres de cet ensemble se réclament tous d'un arrière ancêtre commun fondateur de leur lignage. Le membre d'un lignage maximal chez les Balubà peut épouser une femme dans tous les autres *bifukù* de son *cisàmbà*, à l'exception du *cifukù* de son père et de sa mère où il a de parenté inaliénable et où le mariage est pour lui incestueux.

Le mariage entre les lignages maximaux est permis. Toutes ces considérations font que le lignage maximal soit un groupement endogame ouvert. Ce sont ces *bisàmbà* qui sont les grandes composantes de la société lubà du Kasai. Chacun de ces *bisàmbà* est autonome, co-existential avec les autres, et constitue en principe une chefferie.

Le chef de chaque *cisàmbà* devait administrer tout son territoire, y réglementer la vie, il tirait son pouvoir législatif du code social confectionné par les expériences millénaires de son peuple et dont les parémies étaient et sont encore une grande source d'inspiration et même l'une des sources de droit moderne. Ce sont les *bifukù* aînés qui fournissent par leur droit d'ancienneté des gouvernants ayant une ascendance sur les *bifukù* cadets. Ils recevaient tributs et percevaient des impôts. Ils jouissaient d'une préséance sociale.

A l'arrivée de l'autorité coloniale et à l'accession du pays à l'indépendance, l'autorité des chefs de *bifukù* a sensiblement diminué. Ces chefs sont devenus des préposés de l'Etat dépendant de leurs localités, de leurs territoires, districts et provinces administratifs respectifs. En cas de différends et des conflits de pouvoirs trop prononcés, l'Etat intervient dans leurs affaires, et au besoin peut imposer un chef outsider à une entité ou bannir un chef jugé trop conflictuel ou trop subversif.

#### **1.1.3.2.5. La tribu (cisà)**

La tribu est la plus grande structure sociale appelée *cisà*, c'est l'ensemble de plusieurs *bisàmbà*. Chaque *cisàmbà* reste traditionnellement la plus grande organisation politique, autonome, indépendante vis-à-vis des autres *bisàmbà* et dont le pouvoir du chef est accepté comme légué par les ancêtres. Au sein de la tribu, le lien généalogique s'y trouve considérablement affaibli au profit du lien résidentiel, mais ce lien généalogique est réel et reconnu par tous les Balubà qui confirment son effectivité par la parémie ci-dessous:

Nànsha byàmana mikùnà	«Quoiqu'ils s'éparpillent par les montagnes
Mbintu byà Ilunga à Mbìdì	Ils sont de Ilung'a Mbidi
Kiluwa kyà buhèmbà	Chasseur du pays de Hembe»

(En dépit de leur diaspora ils sont descendants  
de Ilunga fils de Mbidi de la contrée hembe)

## Illustration

❖ **Cisà ou tribu : *Balubà***



❖ **Cisàmbà ou lignage maximal: *Bakwà DOBA***



❖ **Cifuku ou lignage majeur: *Bèèna CIMBAYI***



❖ **Diikù, cyotà, kaafuku ou la famille étendue ou lignage médian :**

- *Beena SABOWA*

- *Beena MPWANGA*

- *Beena KABETU*

- *Beena KALONGU*



❖ **Diikù dyà dilòòlo ou lignage mineur ou foyer:**

- *Beena MUKUNA NSENDULA*

- *Beena MUNYOKA MWANA CYALU, etc.*

### 1.1.3.3. La religiosité lubà

Au plan religieux, rappelons que les Balubà sont monothéistes, ils croient en un seul Dieu qui trône au-dessus de tous les autres. Ils l'appellent *Mulopò Maweja Nangila Diibà kàtàngidi cishikì wakitàngila dyà mosha nsèsè* (Mulopò Dieu d'amour Soleil qu'on ne fixe pas du regard, qui foudroie de ses rayons le téméraire qui le fixe). Ce *Mulopò Maweja Nangila est un Dieu d'amour comme l'exprime le thème nominal /-nang-/ du déterminant /Nangila/*. Il est l'origine de tout. Il existe par son autogonie (*Mulopò Maweja Nangila nkàyendè mudifùka*). Il est la plénitude du pouvoir générateur (*dyalù*), il est l'omnipotence (*Bukola bwàdya bükòlà* ou la force qui dévore toutes les forces), il est l'omniprésence (*Bukàlàkaalà bwà lumana mpàtà* ou mangouste qui

dévale tous les espaces), il est le généreux qui a tout donné au monde, même aux arbres de la forêt (*Cipàpaayi upààpa nè micì mwitu*). Toutes les connaissances viennent de lui comme l'atteste Mabika Kalanda (1992:12):

*Les connaissances viennent donc de MAWEJA A NANGILA, dans la mesure où tout vient de Lui en tant que Principe et Emanation de Toutes choses. Les modes de ces connaissances ont été également établis dès le commencement. Ils sont donc connus et éprouvés par toutes les races humaines.*

Entre Dieu et le peuple lubà, le monde est hiérarchisé, les parents sont les dieux vivants pour leurs enfants. Au-dessus d'eux se trouvent les ancêtres et l'ancêtre archipatriarche (*Nkambwà*). Ils croient à une interaction entre les esprits des morts et les vivants. Les Balubà vouent un rite à leurs ancêtres et communient avec eux au repas solennel dit repas des ancêtres qui unit tous les membres de la famille «*nshìma ya bakishi*».

Les Balubà sont profondément religieux, l'on relève dans leurs relations avec la nature, la sacralisation de certains espaces (les cimetières, les sanctuaires ou les *mbala*, les arbres à Esprit ou *micì yà mvidye...*), l'alliance sacrée avec les animaux, les plantes totémisés. Tout homme appartient à Dieu (*muntu wa bendè*), il a droit au respect et aux égards dus à son humanité et à sa divinité relative, car tout homme est un (*Mulopò*).

Ils distinguent la force normale de la force paranormale que détiennent les hommes forts (les *bakolè*). Des sectes initiatiques et ésotériques, ils pratiquent principalement le Bwadi et le Nkwembe. Cette vision des Balubà est donnée en amples détails par Fourche, T.A. et Morlighem, H. (1973). Ils croient en la sorcellerie qu'ils identifient sous les noms de «*mupongo*», «*buloji*», «*cyandà*», «*mùlènda*». Ils redoutent la sorcellerie anthropophagique, qui jette des sortilèges, envoûteuse et négative. Contrairement dans cette cosmologie du paranormal, ils valident la sorcellerie positive, protectrice, thérapeutique en cas de certaines maladies, divinatoire, qui influencent dans le sens du bien certains événements comme la chasse, la guerre, les compétitions sportives... Ces croyances, au-delà de toute problématique d'existence réelle de ce pouvoir, déterminent chez le peuple porteur des comportements, la foi en certaines choses qui mobilise les potentialités de l'homme et l'amène au succès. Ces croyances jouant sur le

psychique, peuvent sans doute influencer le corps. Toutefois, la science occulte chez ce peuple est une dimension qui défie la science objective et en montre les limites.

Les Balubà croient aussi à la sanctification, à la conjuration du mal, à la majoration du pouvoir, de la force par la pratique des fétiches (*manga*), par l'intervention des dieux et du Dieu suprême. Ils croient à la restauration de l'équilibre par le sacrifice. Ces sacrifices peuvent être de différents degrés et de différentes sortes.

Le sacrifice humain était pratiqué surtout pour des cas extrêmes et des causes nobles comme le renoncement aux hostilités et le pacte de l'harmonie et de la paix à jamais entre les belligérants. C'est le cas de Ciyamba, femme innocente, sacrifiée pour l'unité de Beena Mpiana, Beena Nsona, Beena Lwanga, Beena kafumbu, Beena Kanyana, Beena Manda et Beena Kaseki, dans le Territoire de Ngandajika. Pour cette même cause fut sacrifiée la femme innocente Nzeba pour mettre fin aux guerres internes entre les Beena Lwanga, Beena Kanyiki, Beena Kanyuka, Beena Kanangila, Beena Lulamba et Beena Mbààla.

Ce sacrifice humain est aussi pratiqué selon les croyances de ce peuple, dans les sabbats des sorciers et lors de l'intronisation d'un grand chef sous l'expression *kubala mitôtò* (compter les étoiles). Dans le cas précédent, ce sacrifice est matériel, sensible pour marquer les consciences, alors que dans le dernier cas, il est ésotérique et hautement mystérieuse. Toutefois dans les deux cas il y a perte de vie humaine, retrait de l'énergie vitale.

Le sacrifice humain volontaire est aussi noté, les cas les plus récents remontent vers les années 1960, dans les tourmentes de l'indépendance. On y cible chez les Balubà le cas du révérend Abbé Thomas Beya qui s'offrit en holocauste pour la vie de ses élèves dans les années soixante. La légende de *Kazadi wa kushilla bintu* (Kazadi l'héritier) offre l'image fictive d'une mère qui se sacrifie elle aussi pour son enfant en plongeant ses bras dans le feu pour le sauver de l'effondrement du toit d'une maison incendiée par ses rivales stériles et jalouses, alors que son enfant y dormait.

Le sacrifice animal est très courant et s'est même substitué au sacrifice humain, le pacte de Ntende et le pacte de Munkamba entre les Balubà et les Beena Lulua dans la deuxième moitié du siècle dernier sont très éloquents à ce sujet. Le chien, la chèvre, la poule sont les animaux les plus sacrifiés. Chez les Balubà, ces pactes ne se renient pas, ils lient les générations d'alors, d'aujourd'hui et celles de demain. Ils élaborent une conscience sociale et jouent comme garde-fou, repères historiques et culturels dans la société.

Le sacrifice non sanglant comprenait les autres biens du monde végétal, du monde minéral, c'est le cas des prémices des champs, du travail et d'offrande des dots de premières filles mariées du foyer aux aînés des familles et réciproquement.

Avec la christianisation et l'islamisation de ce peuple, ces pratiques n'ont pas la même ampleur qu'avant. Elles se traduisent par les offrandes faites à Dieu par les croyants. Le seul sacrifice sanglant hérité, celui d'un Dieu fait homme, qui se perpétue symboliquement, est celui de Jésus-Christ dont on boit le «sang» et l'on mange la «chair» pour communier avec lui et se souvenir de lui à chaque célébration eucharistique

Les Balubà croient à la survie après la mort, ils vivent avec cet espoir qu'ils finiront par rencontrer leurs ancêtres dans l'au-delà. De ce fait il faut, de son vivant, pratiquer le bien pour mériter d'entrer au paradis blanchi des ancêtres ou *kalunga kà lupèmbà*, partager avec Dieu son espace saint ou *kapàta kàmwà nè Maweja*. Les mauvais se destinent à la cour aux épines, à l'espace de souffrance ou *kalunga kà misona*.

#### **1.1.4. Situation politique**

Les Balubà connaissent un pouvoir politique organisé mais pas centralisé. Depuis leur installation au Kasai où ils sont venus de Nsanga Lubanga, par vagues successives, ils ont abandonné le régime monarchique, celui où le Mulopwe était le monarque élu, à pouvoir absolu et à vie. Il régnait au-dessus des autres chefs, à sa mort son fils lui succédait. Ses collaborateurs régnaient aussi à vie comme le montre J. Vansina (1966) dans son *Introduction à l'ethnographie du Congo*. Cette forme monarchique ou le

*bulopwe* était sacré. Kongolo, fondateur du premier empire lubà fut le premier roi sacré des Balubà.

L'organisation politique du pouvoir chez les Balubà distingue principalement la classe de chefs honoraires, les *Shabikùkà* ; la classe régnante ou celle de *Bakalenga* en exercice du pouvoir, mais ce terme désigne aussi l'ensemble de ceux qui ont droit à une quelconque fonction politique, la classe aspirante, celle des prétendants au pouvoir, les *Lwaba*, celle des dignitaires, des notables, les *Biloolo*. Ces derniers avaient des attributions bien définies, à savoir:

#### **1.1.4.1. Les Ntùta**

Les *Ntùta* intronisent le chef et lui font une toilette funéraire à sa mort. Le chef leur doit beaucoup d'égards, il ne peut traverser leur village porté sur son *cipòyì*. Ils sont dans l'organisation du pouvoir chez les Balubà, les distributeurs du pouvoir (*Bantùta lwàbanya màkàlèngà*). Ces *Ntùta* sont témoins de toutes les rotations du pouvoir dans le groupement et lui confèrent la légitimité. Un pouvoir contesté par eux ou par le peuple n'a pas de validité. Il est considéré comme une usurpation ou un coup de force.

#### **1.1.4.2. Les Mwadyàmvità**

Les *Mwadyàmvità* jouent le rôle des généraux de l'armée. Pendant la guerre ce sont eux qui tracent les plans et dirigent les opérations ; en temps de paix, ils assument la sécurité du territoire, des hommes et de leurs biens. Dans leurs prérogatives, ils désignent l'officier d'ordonnance du chef et matent toute révolte contre le pouvoir établi.

#### **1.1.4.3. Les Kalààlà ntàndà**

Les *Kalaala ntàndà* sont des notables, ils assistent les *mwadyàmvità* dans l'exercice de leurs fonctions. En cas d'agression, ils affrontent, les premiers,



l'ennemi, espionnent ses positions en éclaireurs et font rapport au *mwadyàmvità*. Ce dernier informe régulièrement le chef du cours des événements et débattent avec lui de grandes décisions à prendre à ce sujet.

#### **1.1.4.4. Les Kakonà**

Ces dignitaires jouent un rôle syndical. Ils reçoivent les tributs des chefs subalternes et transmettent les plaintes et doléances de ces derniers au chef. Par leur entremise, dans certaines circonstances, le chef peut s'adresser à ses subalternes ou répercuter ses messages sur eux par le biais de ces *Kakonà*.

#### **1.1.4.5. Les Shaabànzà**

Les *Shaabànzà* assument un rôle sacré. Ils font réparer, par leur autorité morale, les fautes commises par le chef de groupement pour le réconcilier moralement avec le code social enfreint, avec les ancêtres, le peuple et Dieu.

#### **1.1.4.6. Les Cikalà**

Les *Cikalà* assument le rôle des protocoles dans le groupement, qu'il s'agisse de l'investiture d'un chef, de l'organisation d'une fête ou d'une cérémonie de grande envergure. C'est d'eux que tout chef nouvellement intronisé reçoit symboliquement les premiers tributs des entités subalternes qui lui doivent soumission.

#### **1.1.4.7. Modes d'acquisition du pouvoir chez les Balubà du Kasai**

Le pouvoir chez les Balubà peut s'acquérir par plus d'un mode, notamment:

**A. Donné par le peuple:** c'est le pouvoir légitime et démocratique, car le peuple détient les prérogatives du souverain primaire, après Dieu et toute la colonie des ancêtres. C'est pourquoi les Balubà utilisent toujours ces parémies régulatrices et principes de convenance et gouvernance démocratique:

Mukalenga wa bantu	«Le chef au service du peuple
Bantu wa mukalenga	Le peuple au service du chef»

(Le chef acquis au peuple et le peuple acquis au chef, tous deux solidaires)

Bukalenga `ncinsangànsàngà	«Le pouvoir est une union
Mukùlù mukwàtà	L'ainé le tient
Mwakùnyì mukwàtà	Le cadet le soutient»

(Le pouvoir requiert l'union)

**B. Hérité du chef sortant ou mort au cours de son mandat:** c'est le cas d'un fils aîné légitime où d'un membre de la famille du chef, pressentis valables à sa succession par les siens. Au cas où le fils aîné ne mériterait pas cette noble fonction des suites d'une méconduite, des vices notoires, son cadet jugé valable pouvait être investi. La parémie ci-dessous est explicite à ce sujet:

Mwàfwa mpundà	«Meurt-il un âne
Mwàpingana mpundà	Un autre le remplace»

(Meurt-il un conducteur d'hommes, un autre le remplace)

**C. Obtenu par rotation:** il s'agit des familles habilitées à pourvoir des chefs au trône (*meeekù* à *bukalenga*), en attente chacune de son tour. Pour souligner cette rotation les Balubà utilisent ces parémies:

Bukalenga `Nkapinga Ntumbà	«Le pouvoir est rotatif »
Kutwà `nkushìlangana minshì	« Piler c'est alterner les pilons»

(Le pouvoir s'exerce tour à tour)

**D. Obtenu par la prouesse d'un *lwaba*:** c'est le pouvoir par achat dont parle P. Mufuta (1968) dans *Le chant kasàla des Lubà*. Ce *lwabà* est un prétendant au pouvoir qui s'est montré financièrement et matériellement fort en faisant des fortes dotations au chef régnant et aux dignitaires. Cette pratique le mettrait hors soupçon de concussion et d'avidité. Mais elle lui attirerait, du fait même, la sympathie du chef régnant, afin que le jour venu, il jette son dévolu sur lui. Un *lwaba* qui se trouverait en difficulté de dotation au régnant, peut recevoir des contributions d'un membre de sa famille. Ce dernier devient de ce fait même un prétendant au pouvoir appelé *Kalààla Kalabi*, donc un contribuant de *Lwaba*. Si ce *Lwaba* obtient le pouvoir, à la fin de son règne, il cédera le trône à ce *Kalààla Kalabi*.

**E. Conquis par la guerre:** un tel pouvoir ne rencontrait pas facilement l'assentiment du peuple. La partie vaincue, frustrée, développait une opposition ouverte ou tacite. Elle nourrissait des projets de reconquérir le pouvoir par tous les moyens.

**F. Conquis par la dialectique:** il s'agit de rendre impopulaire le chef régnant, en mettant en évidence ses vices et forfaits qui entament la fierté même de son groupement devant les autres, en exploitant sa mauvaise gouvernance pour l'isoler des dignitaires, du peuple et enfin le détrôner. Une fois le peuple et les dignitaires conquis par cette dialectique, par ces hostilités verbales, on accapare le pouvoir. Le peuple et les dignitaires l'entérinent, puis les insignes du pouvoir sont réclamés au détrôné qui ne les remet pas souvent, devenant résistant et opposant. Dans certains cas, si les fautes commises ont été très lourdes (massacre des dignitaires, massacre du peuple, vente illicite d'une portion de terre du groupement par exemple), le chef fautif était détrôné avec prohibition d'accès au trône pour lui et pour toute sa branche et pour toujours.

Divisé depuis leur départ de Nsanga Lubangu en plusieurs groupes tels que les Bakwa Kalonji, Beena Tshiyamba, Bakwa Ndobà, Bakwa Nsumpi, Bakwanga, Bakwa Dishì..., chaque *cisamba lubà* a son chef, son propre territoire et sa propre population. Avant 1959, les *Balubà* du Kasàï n'avaient aucune politique commune ni au Kasàï ni au Katanga ni dans le reste du pays. Cette division des *Balubà* était manifeste même au niveau des associations d'entraide au Katanga comme à Luluabourg.

Leurs frères Luluwa au contraire sont organisés et ont créé depuis 1952 leur Association Luluwa-Frères avec comme devise « Luluwà diiyi, diiyi òmwè » (Luluwa parole, une seule parole !). Cette devise traduit leur volonté de n'avoir qu'une seule parole, de décider et d'agir comme une seule personne. Ils gagneront aux suffrages communaux de 1958 à Luluabourg en dépit de la supériorité numérique des Balubà.

Ce bel exemple et cette bonne leçon ont amené les Balubà à créer leur association, le Mouvement Solidaire Muluba (MSM) ou Nkonga Muluba qui à ses débuts n'avait pas obtenu l'adhésion des autres associations lubà. Il a fallu attendre 1959 pour obtenir l'accord d'adhésion des autres présidents d'associations. Le MSM avait pour but l'unité et la fraternité de tous les Balubà.

### 1.1.5. Situation juridique

Les Balubà, connaissent un droit privé coutumier qui leur avait permis de gérer leurs rapports sociaux au cours de l'histoire. La notion de justice est présente, mais pas très systématique comme elle l'est dans le droit écrit romain ou congolais d'aujourd'hui. La justice, chez ce peuple, s'opère avec des principes généraux de droit coutumier consignés dans les parémies. L'équité en toute chose reste une règle d'or qui doit s'appliquer dans toutes les entreprises judiciaires:

Tuyààya kù baamwandà      «Nous jugeons selon les faits  
Katwèna tuya kù baawètù      Nous ne jugeons pas selon la parenté»

(Nous rendons justice en toute impartialité)

Cibawu mpolòndòmpolòndò      «La pénalité coriace coriace  
Twâtwa kùdì cibawu      Attachons-nous au pénal  
Katùtu kù baawètù      Et non à la parenté»

(Le pénal supplante la parenté)

Ce droit traditionnel lubà dégage de responsabilité civile de type collectiviste. Kalongo Mbikayi (1979: 17) montre que cette pratique chez les Balubà relève d'un caractère collectiviste. Il affirme à ce sujet que:

*[...] ce caractère collectiviste du droit traditionnel découle lui-même directement de la nature des sociétés africaines qui pratiquent un mode de vie communautaire. L'individu n'a pas de droit ni d'obligation qu'à l'intérieur de son groupe. Lui et le groupe sont, comme le dit bien M. Verdier, complémentaires l'un à l'autre. Le groupe n'est pas une entité abstraite pas plus que l'individu n'est en réalité autonome, ils sont l'un et l'autre, l'un par l'autre; il y' a d'un côté les droits des groupes en tant que ses (sic) membres le (sic) constituent; de l'autre, il y a des individus qui tiennent leurs droits de leur appartenance au groupe (19). En dehors du groupe, l'individu n'est rien: il ne peut par exemple se marier seul (le mariage étant un contrat entre parentèles) ni aliéner par un contrat de vente par exemple un bien important sans l'accord de son groupe (car les biens importants tels la terre sont généralement des biens du groupe).*

La responsabilité d'un membre de la famille est partagée par tous les autres membres. Ainsi, la réparation d'une faute commise par l'un des membres exige la participation de tous. De même la victime est toujours soutenue par les membres de sa famille qui exigent les réparations à la famille de l'auteur du forfait. Les Balubà du Kasai expriment cette solidarité dans la responsabilité civile par ces parémies :

Bukwàta mutù      «Ce qui atteint la tête  
`Mbukwàta nshìngù    Atteint le cou  
Bwelà makaya bitupà    Etreigne les épaules»

(Le mal fait à un membre de la famille atteint tous les membres, de même le malheur qui frappe un membre frappe tous les siens)

Kacì kà kuulu      «La branchette d'en haut  
Kàvulwìla          Entraîna (dans sa chute)  
Kà panshì          La branchette d'en bas»

(Le malheur qui frappe un membre peut s'étendre à tous)

Nkòlolu wa mukwèba    «La toux du prochain  
Kààmwèsha kalù      Te prive de sommeil»

(La douleur de ton prochain t'affecte toi aussi)

Il s'agit des faits objectifs entraînant une responsabilité purement causale qui s'établit dans le rapport du dommage à celui qui l'a causé, qu'importent les circonstances événementielles où les conditions psychologiques dans lesquelles se trouvait l'auteur. Conscient de toutes ces situations, pour sauvegarder l'ordre public, la société lubà instruisait encore ses membres en ces termes:

Watèèka cyanza pa kèèbè «Mets la main sur un tien  
Kàbendà wakèba diyòyò Sur un bien d'autrui tu cherches un différend»

(Il faut respecter le bien, le droit d'autrui)

La responsabilité communautaire n'éclipse pas la responsabilité individuelle qui est mise en évidence pour que chacun prenne conscience de ses actes et des responsabilités directes qui en découlent. Du moment que chaque membre de la société avisé, se conduit exemplairement, il évite par ce fait même des ennuis à tout son groupe social. Sa conduite contribue alors à la sauvegarde de l'ordre public, au maintien de l'équilibre social et de la paix. C'est en des termes sentencieux que le principe édictant la responsabilité individuelle est proclamé:

Kàbùkèbakebà «Quiconque cherche un différend  
Kàbùmònamonà Il le trouve»

(Quiconque commet un délit, écope la sanction, car tout délit entraîne une réparation)

Kabwà kàdìila nkusu «Le chien qui dévora le perroquet  
Kàpitàkèèna nè nkusu Paya de sa tête»

(Qui du fait de lui cause un dommage à autrui est tenu à réparer ce dommage)

Les Balubà distinguent les fautes volontaires (*bubì bwenza ku makàndà*) et les fautes involontaires (*bubì bwenza ku mpùùkapiùùka*). Les premières sont jugées avec sévérité et entraînent de lourdes amendes et des réparations, tandis que les auteurs des secondes bénéficient des circonstances atténuantes.

Le droit de propriété sur les êtres animés entraîne celui de responsabilité des dommages causés par ces êtres (chien, chèvres, etc.); tout dépend de l'importance de ces dommages et de la fréquence. Par acquis moral, le propriétaire du chien qui a mangé le canard du voisin devait réparer le dommage causé par son chien, sauf si la partie lésée n'exigeait pas réparation. De même celui dont le cochon a détruit le champ de manioc d'autrui, donnait en contrepartie ce cochon au lésé selon les évaluations.

Des faits des personnes, un homme qui en l'absence d'un autre, lui prenait sa femme et devenait père biologique des enfants avec cette dernière, commettait une faute et causait un dommage au prochain. De ce fait, il se voyait obligé de rétrocéder la femme et les enfants nés de cette union à l'ancien mari, en payant aussi de fortes amendes. Il perdait ipso facto la paternité sociale, juridique, de ces enfants et ne pouvait en aucun cas les réclamer (c'est une peine morale, sachant l'amour de tout Mulubà pour ses enfants), sauf une autodétermination des enfants, dans leur majorité, au cas où ils seraient informés amènerait un revirement de la situation<sup>1</sup>. La parémie évoquée dans cette cause coutumière est la suivante:

Mbùjànyì kacya                    «Ma chèvre jamais  
Ki `mmulelà mbùjaabendà    A mis bas un chevreau d'autrui»

(Il n'existe pas d'enfant adultérin)

Les faits juridiques chez les Balubà ne sont pas toujours objectifs, leur croyance en la sorcellerie et aux fétiches font que pour retrouver la cause de certains dommages, ils recourent à la divination, à l'oniromancie et à l'ordalie. Dans ce dernier cas, le présumé coupable était soumis à une épreuve qui consistait à plonger la main dans une eau bouillante pour en retirer un bracelet de fer. Pour prouver son innocence sa main devait

---

<sup>1</sup> . Nous avons surpris ce cas rapporté et vérifié lors de nos recherches sur terrain, au village de Bakoodile Bèna KADIMA, Bèna NTUMBA, dans le District de Tshilenge, au Kasai-oriental, en R.D.C. La victime, le mari cocu, qui était absent du toit conjugal parce qu'il purgeait une peine en prison, et qui avait réclamé au juge coutumier de récupérer sa femme et tous les enfants de sa deuxième couche, après sa libération, s'appelait MUKOKA wa TSHILANDA. Il était originaire de Bèna Kalenda, établi à Bakoodile, au village de sa mère, sous la tutelle de son oncle maternel Lwaba MUSANGU MUMPOSO (=Potien). Cet événement avait eu lieu en 1971.

sortir indemne de cette eau bouillante. L'ordalie consistait aussi en la prise du poison végétal (*cipàpà*), si le présumé coupable succombait ou en subsistait, cela était la preuve de sa culpabilité ou de son innocence.

Il faut cependant signaler que les délits coutumiers lubà intervenant entre les membres d'une même famille sont traités avec délicatesse. Souvent, les juges coutumiers remettent l'affaire aux aînés et sages de la famille de deux parties pour la traiter en douceur et la vider. L'effort consiste à protéger les liens de sang, les alliances et les pactes qui prévalent entre les individus ou les groupements sociaux. La condamnation du coupable est effective, mais la réparation peut être symbolique. La parémie jouant dans ce contexte fraternel comme principe général de droit est:

Bulongo kabwèna kôna            «La parenté est inaltérable  
Nànsha badiina naabù mu mâyi    Quoiqu'on se submerge dans l'eau avec»

(Quel que soit un différend, il faut sauver parenté)

Comme vous venez de le constater, la justice est fonctionnelle chez le peuple lubà. Elle s'exerce en famille par le biais des pères, des aînés et des sages de la famille. Elle s'applique aux grands ensembles lignagers par un tribunal coutumier (*byatà, ba nzuji*). Les principes généraux de référence sont les parémies. Elles montrent la conception du monde des Balubà et de leurs rapports sociaux.

Mais un fait apparent est qu'au contact du droit écrit romain, de l'Occident colonial et du droit écrit congolais, l'exercice de ce droit coutumier s'est restreint. De ses principes ne sont pris en compte que ceux qui sont compatibles à l'exercice actuel de droit. En outre les parémies qui sont les textes oraux, porteurs entre autres des valeurs culturelles, de ce droit traditionnel lubà, resurgissent en intertextualité dans plusieurs supports médiatiques et émaillent beaucoup de discours, même à la barre. K. Lamko (2003) dans la notice de sa thèse note en général une intense vitalité et fonctionnalité des textes oraux en Afrique (<http://www.unilim.fr/thèses/2003/lettres/2003limo0006/thèse.html>), et en ces termes:



*la parole, lorsqu'elle est organisée dans sa profération, intègre diégésis, mimesis, gestuelle; toutes ressources de la communication orale. En Afrique, de nos jours, cohabitent deux types d'oralité. La première considérée sous l'angle de la tradition cultive et entretient la mémoire collective dans les zones rurales. C'est le type d'oralité où la parole pour se réaliser pleinement doit «déclencher une jouissance poétique et donner lieu à un jeu esthétique»<sup>23</sup> selon les mots de J Scherer. Inutile de rappeler le foisonnement des genres oraux tels que la devinette, le chant, la chantefable, la comptine, le conte, le proverbe et toutes les autres formes de parole organisée, ésotériques ou exotériques telles que la palabre et dont se nourrissent les créateurs artistes et écrivains modernes. La seconde compréhension de l'oralité recouvre tout l'espace constitué par les média issus de la modernité: la radio, la télévision, le cinéma. Elle est plus labile, mouvante ; mais n'en envahit pas moins la vie quotidienne dans les villes et les moindres villages. Les outils de sa diffusion ou support (cassettes audio ou vidéo, compact disc, dvd) certes privilégient le virtuel, l'image et le son, mais sont basés sur une réalisation de la parole. Aussi, la littérature s'exprime-t-elle essentiellement par une production orale au point que l'on puisse parler « d'oraliture »<sup>24</sup> plutôt que de littérature. Un fait éloquent corrobore cette réalité: l'itinéraire de bien des écrivains romanciers commence souvent par des poèmes et des textes théâtraux.*

Il faut noter que les principes de base de ce droit oral traditionnel lubà colonisent encore la conscience de certaines couches sociales lubà restées en contact avec cet univers d'une façon ou d'une autre. Il est remarqué que lors de certains événements tels la palabre au village, les conflits de pouvoir, les conflits de terre, les délits sociaux causés par les auteurs lubà, etc., en milieux ruraux des Balubà du Kasai, le sentiment de la communauté culturelle, de la solidarité, de la socialisation des risques avec la responsabilité civile collective qui en découle s'affichent encore. Mais cette responsabilité collective a des limites infranchissables, car un membre de cette communauté lubà, pris dans les rouages du droit commun congolais, hors de l'espace coutumier, est en principe tenu à réparer les dommages qu'il cause, quand bien même il continuerait à bénéficier de la solidarité des siens, de loin ou de près.

### **1.1.6. Perturbation de la culture lubà**

Sous ce point, l'on envisage de parler des bouleversements positifs et négatifs intervenus dans la culture lubà. Le regard sur les Balubà semble percevoir le déséquilibre d'un système culturel et l'installation d'un autre avec la dynamique socio-

événementielle. On note des phases critiques dans l'évolution des événements et des mentalités.

### **A. Au temps colonial**

Le regard en retrovision sur la culture lubà du temps colonial permet des observations mitigées et non radicalistes. En effet la culture lubà a dû connaître, au contact de la culture occidentale, des faits positifs et des faits négatifs très perturbateurs. Aux faits positifs comptent entre autres l'administration du type moderne qui a organisé les espaces en cités, en centres extra-coutumiers, urbains, et les paysannats comme celui de Ngandajika. Il faut aussi noter l'introduction du droit romain écrit exercé par les tribunaux à côté du droit coutumier local, et cela avec sans doute quelques heurts dans leur dualité, la scolarisation dans les centres missionnaires Katombe, Merode, Bibanga..., la médecine moderne, la technologie avec la Société Minière de Bakwanga (Miba) et ses filières philanthropiques, la Cotonnière du Congo (Cotonco), la Messagerie Automobile de Sankuru (MAS), l'Institut Nationale pour les Etudes de Recherche en Agriculture (INERA), la construction du réseau routier d'envergure, les centres commerciaux... Cependant, il faut noter qu'à côté de ces apports positifs, apparaissent des faits négatifs notoires, profondément perturbateurs. Au compte de ceux-ci, il faut d'abord citer la colonisation elle-même qui, sur terrain, n'était pas l'œuvre de l'élite ou de la société raffinée belge, mais plutôt des gens jugés bons pour la colonie et une imposture. Leur prestation, faut-il signaler, a beaucoup par endroit empiré la situation dans l'interface : les brutalités, les violences, le complexe de supériorité outré, le manque d'humilité devant la science, devant les œuvres d'art, les faits d'intelligence des autres, le manque d'approche humaniste critique et appropriative. La négation de la culture locale de ce peuple dans sa grande partie, par préjugés raciaux, par préjugés culturels, par faute de mieux comprendre le Congo profond et sa culture, de mieux connaître ce peuple dans son être et dans son expression multiple et variée, a contribué énormément à cette perturbation, au choc dans la rencontre.

En effet, dans ce cas d'espèce, la plupart d'œuvres d'art de cette contrée ont été considérées purement et simplement comme des fétiches. Certaines ont été détruites, d'autres ont été illégalement destinées aux musées occidentaux. La colonisation

voyait dans un angle négatif les croyances religieuses et les représentations mentales de ce peuple, ses œuvres d'esprit dont la littérature. L'introduction du christianisme sans ménagement des cavités d'emboîtement avec les croyances religieuses propres de ce peuple a aussi perturbé ce dernier en installant en lui une dualité arbitraire chrétien/païen, œuvre d'art/fétiche, pensée primitive/pensée humaine et beaucoup de frustration. Dans ce cas d'espèce, les croyances dans l'au-delà, la pensée des ancêtres morts et les rites interactifs y relatifs, les rites d'initiation et leurs symboles étaient diabolisés en faveur des croyances, rites et symboles chrétiens, alors qu'ils esquissaient presque tous les mêmes modes mentaux. Rares en ce temps colonial au Kasai sont les œuvres de certains missionnaires qui s'étaient improvisés ethnologues, linguistes, historiens..., et qui ont tenté de jeter un regard objectif sur ce peuple, et par ce fait même montrer que les modèles d'appréhension du temps et de l'espace, des choses et des êtres, de la transcendance de l'humanité ne sont pas partout les mêmes. C'est le cas par exemple de Van Caeneghem (1956) dans son livre *La notion de Dieu chez les Baluba du Kasai*, de l'auxiliaire médical Henri Morlighem (surnommé Maja Mampanya par les Balubà), du docteur Tiargo Fourche (surnommé Kàmbodyàngà) et dont les recherches faites au temps colonial sur la cosmogonie luba ont paru en 1973 sous le titre *Une bible noire*.

Sur le plan linguistique, l'introduction du français comme langue d'administration et de civilisation a dû défavoriser la langue luba considérée comme un patois indigène vide de sens et impropre à l'emploi administratif dans la contrée. Quand bien même la force des choses contraignait à y recourir, on se contentait d'employer un parler hybride « le kitùba », un parler déviant distinguant ainsi socialement le « Bwàna » agent colonial de son administré indigène. Néanmoins les prêtres Flamands avaient introduit le cilubà dans l'enseignement comme langue d'enseignement et comme matière au programme.

Le travail, pendant la colonisation, par certaines de ses conditions, notamment le travail forcé, le travail-punition, le travail à la chicotte, le travail-exploitation de l'homme par l'homme, capitaliste, celui des « bikongònyì » ou des tâches à accomplir par jour sans calcul du temps, et où sur 1000 francs produits le travailleur ne gagnait que 10 francs, ce travail là, a sans doute dû perdre de sa valeur positive, a dû conduire à la démotivation et à la révolte.

Le paternalisme à outrance a aussi empêché chez ce peuple le sens de la responsabilité, si bien qu'aujourd'hui il manifeste encore un désir de « pères » très prononcé, malgré l'indépendance. La colonisation a en fait porté atteinte à l'estime de soi de ce peuple, par conséquent certains des Balubà ont basculé dans leurs croyances dans la frange d'autopessimisme pathologique qui s'exprime dans les formules du genre ci-après et qui affectent sans doute les modes mentaux et les comportements :

Mufiika `mmufiika too nè mwoyo wa mundà	Le Noir l'est jusque dans son coeur
Mufiika `mmwela mulawu kudi Nzambì	Le Noir est maudit par Dieu
Mufiika bwà kushidimuka ànu mwenzulula	Le Noir ne peut se développer que recréé.

Pour renforcer ces croyances, le diable en image diffusé au temps colonial par les missionnaires, chez les Balubà, était de la race noire. Il portait une queue, et c'était là le comble de la déshumanisation d'un peuple à côté de la noble mission civilisatrice que s'était assignée le colonisateur. Le missionnaire lui-même était un auxiliaire de la colonisation. Une anecdote lubà, pour dénoncer cette hypocrisie, raconte qu'un certain René Tshibwabwa avait tué et enterré un porc, puis s'était confessé chez un prêtre. Un jour après, il était interpellé par l'appareil judiciaire de l'administration coloniale pour meurtre.

Les valeurs citoyennes étaient aussi fortement entamées, car le Mulubà n'avait pas au temps colonial le statut de citoyen, il n'était qu'un simple indigène qui devait, en évoluant, accéder alors à la carte de mérite civique. Si intellectuel validé et s'identifiant au mode de vie occidental, il devait alors recevoir au sommet le statut d'évolué, mais quoi qu'il en soit, il était toujours inférieur même par rapport au simple ouvrier blanc moins instruit que lui.

Pour mieux mourir en soi et naître dans l'autre et ses représentations, le Mulubà du temps colonial, broyé dans la vision réfléchie de sa personnalité, désertait le champ des expressions héroïques de ses poésies « tusàlà » en louant l'homme blanc devenu un dieu, et pourtant cette vertu ouvrière, désamorcée en lui par le traitement injuste est une réelle valeur pour ce Blanc et pour les Noirs bâtisseurs des empires:

Mutòòka mbunda wa kaji    Le blanc le héros du travail

Ce sont là les quelques perturbations de la culture lubà enregistrées au temps colonial, alors que Meryl Streep in Helen Exley (2003 :13, 14, 15), placé sous le thème parémiologique « du cœur à l'ouvrage », conseille à l'humanité ce qui suit :

*Dans chaque petite parcelle de votre vie, mettez ce en quoi vous croyez. Travaillez avec votre cœur et exigez des autres ce qu'ils ont de meilleur, tout ce à quoi vous tenez et dont personne ne se doute. Quant à la vérité, ne la laissez pas disparaître dans le mâchonnement général de la complaisance.*

*Dieu fournit le vent  
A l'homme de hisser la voile*

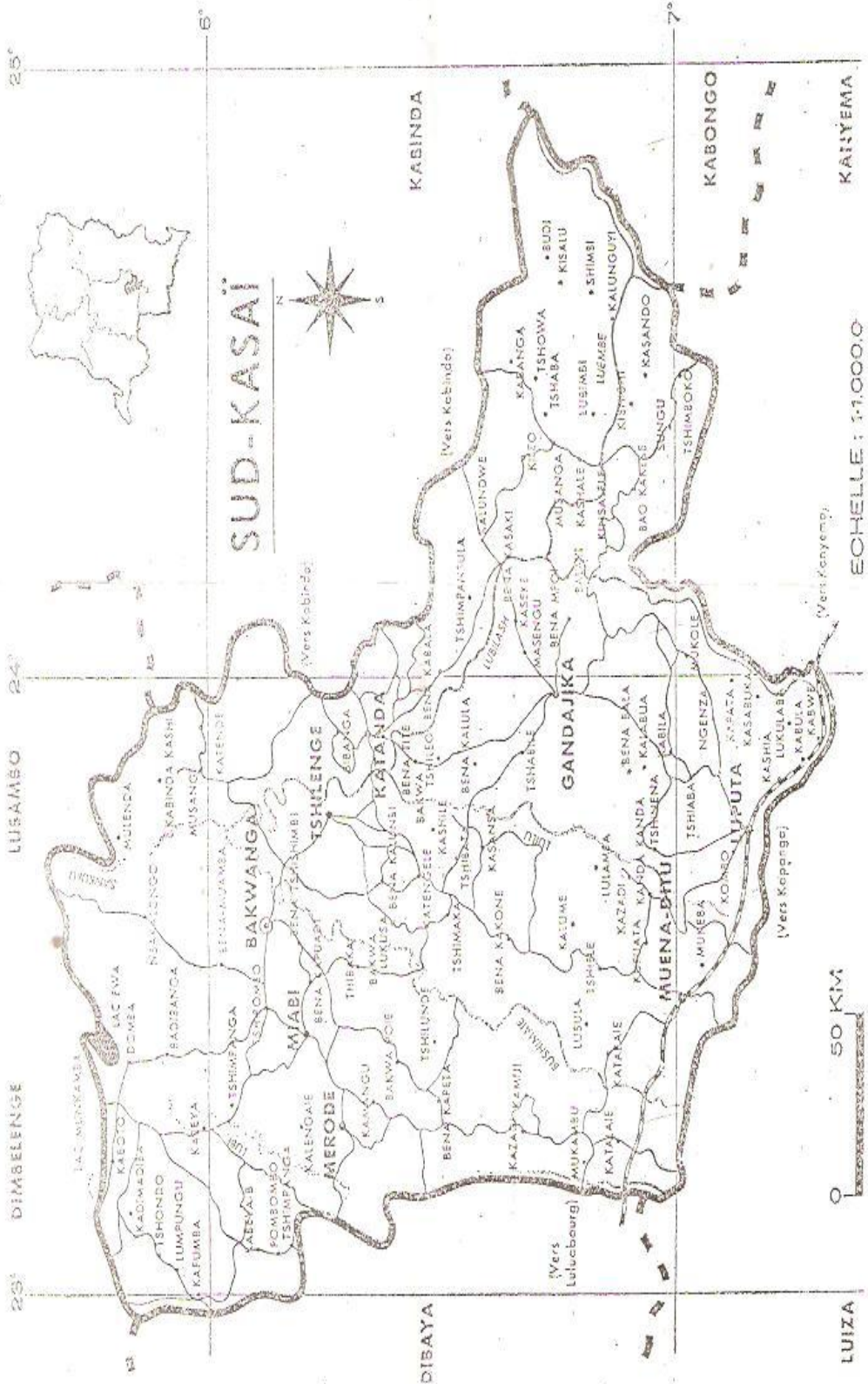
*Je dormais et rêvais que la vie était joie,  
Je m'éveillai et vis que la vie était travail,  
Je travaillai et vis que le travail était joie.*

## **B. Au temps postcolonial**

Depuis la création de l'Etat Autonome du Sud-Kasaï en Août 1960, écrit Muya Bia Lushiku Lumana (1985: 190):

*[...] la plupart des Baluba se trouvaient dans une situation critique. Sans travail, sans autre source de revenu, certains Baluba se livrèrent à l'exploitation et au trafic clandestin du diamant. Les causes de la fraude étaient multiples. Les renseignements reçus et les faits vécus montrèrent un manque, volontaire peut-être, de la répression des trafiquants par les autorités du Sud-Kasaï. Aussi les circonstances et la misère dans lesquelles vivaient les populations étaient de nature à favoriser la fraude du diamant. Personne n'oserait faire le contraire, raisonnent les trafiquants. Il faut vivre, comme il n'y a pas de travail chez nous, il y a des mines de diamants dans la région, donc il faut les creuser et les vendre pour avoir de l'argent et acheter la nourriture et tout le nécessaire.*

Dès les premières heures de l'existence de l'Etat autonome du Sud-Kasaï , il est configuré comme le montre la carte ci-après :



SUD-KASAI

ECHELLE: 1:1.000.000

0 50 KM

25°

24°

23°

6°

7°

KASINDA

KABONGO

KAIYEMA

DISAYA

LUIZA



(Vers Lulubourg)

(Vers Kabinde)

(Vers Kenyemp)

(Vers Kapinge)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Lulubourg)

(Vers Kabinde)

(Vers Kenyemp)

(Vers Kapinge)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

(Vers Kabinde)

Cette situation critique a provoqué des bouleversements de tous ordres au sein de la société lubà, notamment:

- ❖ la hausse vertigineuse des prix ;
- ❖ les écarts dans la distribution des revenus parmi les différentes couches sociales ;
- ❖ un nouveau paysage de classes sociales, avec les trafiquants et les creuseurs riches en peu de temps, appelés «*tshintantshistes*» pour de folles dépenses, pour leur habillement luxueux. Ils achètent sans réclamer la différence, nettoient leurs vélos à vitesse et voitures avec des caisses de bière. Les paysans, les agriculteurs, sont obligés à vendre aussi à très cher leurs produits; les fonctionnaires de l'Etat et les ouvriers des entreprises privés sont frustrés et ont un salaire de misère. Les commerçants sont les grands tireurs des profits de la fraude du diamant. Les politiciens, minoritaires, sont capables de s'essayer à tout. Très peu parmi eux réussissent ;
- ❖ la désertion de quelques uns des Balubà du secteur agricole ;
- ❖ la désertion de quelques enfants de l'école et de quelques femmes de toits conjugaux, pour être transporteurs rétribuables des graviers communément appelés «PANACO» (Paresseux National du Congo) dans des mines. Il s'agit des graviers riches en diamant (*mucyangà*) ;
- ❖ la promiscuité et la dépravation des mœurs apparaissent avec les conditions précaires des mines ;
- ❖ l'augmentation de la masse monétaire intervient sur le marché, la croissance de l'espace, la forte natalité désordonnée, le cosmopolitisme des trafiquants sont visibles.

La chute brutale d'A. Kalonji par le coup d'Etat du 29 au 30 septembre 1962 et son remplacement par J. Ngalula ont dû entraîner les Balubà, dits d'en haut et d'en bas, dans une guerre fratricide. Leur unité était désormais perdue, la crise politique fut surtout une crise du leadership qui installa le micro-ethnicisme. Leur modèle social fut compromis. L'on attendra 1965 pour rétablir cette unité en écartant A. Kalonji et J. Ngalula, au moyen des élections législatives d'avril 1965. Ces leaders Balubà n'avaient pas su coopérer pour les intérêts supérieurs de ce peuple. Ils avaient agi contre des

principes mêmes de la culture lubà profonde, telle que l'exprime les parémies ci-après de cette culture qui enseignent la solidarité et l'entraide:

## 12

Mukwèbè wàmuna mbujì «Ton frère élève-t-il la chèvre  
Pèèbè wàmùpungila monjì Eh bien toi tisse lui la corde»

(Il faut coopérer dans une entreprise quelconque)

Lukànù lùmwè kacya «Jamais un seul bracelet  
Ke ndudilà ku dibòkò N'a crépité au bras»

(A deux on peut faire plus)

Bukalengà ncinsangànsangà «Le pouvoir c'est l'union  
Mukùlù mukwàtà L'aîné le tient  
Mwakùnyì mukwàtà Le cadet le soutient»

(Le pouvoir requiert l'union de tous)

La deuxième République, qui part du 24 novembre 1965 au 17 mai 1997, avait d'abord réorganisé les institutions de la République, les espaces politiques et restauré la paix et l'unité au Congo (Zaïre). Elle réprima la fraude du diamant au Kasai, mais ne la termina pas, car les trafiquants usèrent de leur argent et achetèrent la conscience de beaucoup d'autorités politico-administratives.

Devant la perte d'identité culturelle ressentie comme un fléau national, la deuxième République réagit par la politique du recours à l'authenticité. Les Balubà accueillirent cette occasion et procédèrent par une sorte d'archéologie culturelle sélective au sein du Mouvement Populaire de la Révolution (M.P.R), parti unique au pouvoir à l'époque. Ils tentèrent de vibrer avec leur culture en pratiquant les parémies, les chants, les rites, le mode de palabre, les rythmes de danse, les ballets etc. Mais sous la houlette politique, la motivation du recours à l'authenticité se politise et entraîne les Balubà dans la déviance. Ils jurèrent, pour ceux qui avaient mordu aux idéaux du parti unique, au nom d'un seul chef, Mobutu. Ce qui s'inscrivit en faux aux prescrits de leurs parémies qui prônent la rotation du pouvoir. Dansant du matin au soir jusqu'à la profanation de l'art, les groupes d'animation devinrent alors des parcs de chômage entretenu et de gaspillage d'énergie de production et des capitaux.



D'une part, les différentes cultures du Congo se découvrirent, d'autre part, on ne sut pas exploiter cette énorme richesse culturelle pour créer une philosophie du développement. On chanta, on dansa pour un despote, contre les parémies lubà qui ne prônent ni la paresse ni l'abrutissement:

Mbîmpè kwikala Kadimantonkù «Mieux vaut être un Kadima pragmatique  
Pa mutù pà kwikala Kadimaminù Qu'un Kadima pointeur de doigts»

(Il faut être un homme d'action plutôt qu'un parleur ou un théoricien)

**18**

Cikùvu màmbàlàkàtà	«Tortue la traînarde
Lùkàsà pa kudyà	Rapide pour manger
Pa kudima udìkòkà	Pour cultiver tu traînes»

(Prompt à manger, sois prompt au travail !)

Petit à petit donc, la situation se détériora, l'économie du Congo tomba plus bas, la Générale des Carrières et des Mines au Katanga fut plongée dans la détresse, les Balubà employés dans cette société furent menacés. Mobutu ayant libéralisé l'exploitation artisanale du diamant au Kasai, les mines de diamant se renflouèrent de nouveaux venus. Les espaces creusés laissèrent du calcaire à la surface, le sol s'appauvrit. Proclamée autrefois priorité des priorités, l'agriculture entra complètement dans les oubliettes. Le nombre de la population augmenta, la dépravation des mœurs gagna de plus en plus du terrain, les jeunes s'adonnèrent à la drogue, à la prostitution, et n'acceptèrent plus des conseils ni des parémies au foyer, se croyant le modèle pour eux-mêmes. Ils clamèrent quand on tenta de les reprendre de leurs nombreuses déviances ou mauvais comportements: *mubelu ùmwè 100\$* (pour un seul conseil que tu veux me donner, tu me paies 100\$). Les parémies, un de beaux et valeureux *mukàndà lubà* (livre lubà), furent oubliées, les Balubà sans boussole furent portés à la dérive.

Des milliers de jeunes Balubà qui avaient abandonné l'école circulaient sans boussole dans les carrières des mines. Ils se livrèrent ainsi: à la prostitution, à l'alcool, à la spoliation, à la cueillette ancestrale dans la nature. L'enseignant fut détrôné de son rang social par le renversement de l'échelle des valeurs. Le professeur d'université formé sous le modèle de conducteur d'hommes, autrefois honoré et respecté, ne se reconnut plus

dans la société congolaise. En bref, les intellectuels, les professionnels classiques, ne constituèrent pas une image sociale d'attraction positive. Le capital humain était bafoué. Seul l'argent comptait, *musolo nzambe ya mokili* (l'argent dieu de la terre), chantèrent les Balubà, trafiquants et creuseurs, en leur moment d'euphorie. L'école fut rejetée avec son capital du savoir par une grave interrogation ironique: *mfwàlànsa `mmfwàlangà anyi?* (le français vaut-t-il l'argent?). Le français est employé ici comme la métaphore de l'intellectuel, de l'école, du savoir, de la science. L'enseignement devint comme la sixième roue de la voiture. Que dire au juste mot du fonctionnaire? Il fut réduit à sa plus simple expression, jusqu'à vendre les archives du bureau comme papiers d'emballage. A merveille fonctionna la corruption et à tous les niveaux. Pour la facilité, certaines sectes religieuses naissent caractérisées par une formule paramiologique frisant un socialisme dépravant, avilissant, appauvrissant, du genre *Cyèba`ncyanyi* (ta propriété est ma propriété), qui sous-entend le partage de tous les biens et même des femmes avec les coreligionnaires. Tout ceci dénote l'expression de nouvelles cosmologies de la tourmente, de la pauvreté, de la misère. Ces perspectives transformationnelles négatives des parémies co-apparaissent avec d'autres positives. Si ces déviances à la morale dans un contexte de perversion, de retournement événementiel, de changements sociaux et d'aliénation du modèle social, a usé du langage formulaire pour sa libre expression chez les Balubà, la critique populaire tanzanienne face à la politique du pays, à l'indifférence postcoloniale, aux misères, a recouru au même langage formulaire dont le credo de la rue avec ses âpretés « chemsha bongo ou « boil » or activate « the brain »), mais aussi au Bongo Flava comme le montre Koen Stroeken (2005 : 509) :

*Le Bongo Flava, nom donné au style hip-hop local, a obtenu sa crédibilité en réinterprétant l'héritage normatif de Nyerere et en développant la liberté d'expression dans le pays, sans être gêné par les facteurs qu'atténuent normalement l'impact social de la culture populaire. Dans un second temps, [...]. Le Bongo Flava tente de déjouer l'indifférence sophistiquée et le néolibéralisme des dirigeants et dirigés postcoloniaux. En partie inspirées de la culture populaire africaine, américaine, beaucoup de chansons dénoncent la stratégie de survie postcoloniale qui consiste à s'immuniser contre la menace de la marchandisation en s'y ralliant totalement, la contamination rapportant un gain de pouvoir. Les paroles, à travers leur ironie et leur pessimisme, présentent la même tendance immunisante. Or, deux principes sauvegardent le statut de musique de rue et modèrent ainsi cette tendance: la volonté du rappeur d'«affronter en duel» et le credo kiswahili d'activer le bongo, «le cerveau ».*

Entre temps, sur le terrain, le pouvoir de Mobutu connut une forte opposition initiée par les 13 parlementaires mieux les 13 rares consciences au secours d'un peuple en chute dans l'abîme du mal et de la détresse sans fin. Cette opposition conduisit à la Conférence Nationale Souveraine (CNS), laquelle captiva les masses trois ans durant, de 1991 à 1993, les conférenciers passèrent au peigne fin les assassinats et les violations des droits de l'homme, les biens mal acquis. Ils étaient venus de tout le Congo pour dénoncer et conjurer le mal congolais ou éventrer le boa comme on aimait le dire dans un langage métaphorique de l'époque. Mais à la fin cette conférence ne parut qu'une montagne qui a accouché d'une souris, car ses résolutions n'ont pas été appliquées.

En 1992, les Balubà connurent une autre perturbation frustrante et déshumanisante, leur refoulement du Katanga pour la deuxième fois, d'où ils partirent brutalement. Ils se rappelèrent alors une parémie, pour ceux qui en avaient encore la mémoire:

Mvùla ùleejìla Kalùma kwàbù      «A la tombée de la pluie Kaluma retrouva le chemin de chez lui.»

(Nulle part au monde on est mieux que chez soi)  
(Tout enfant a pour paradis les bras de sa mère)  
(Tout homme a pour paradis sa mère-patrie)

Le refoulement des Balubà du Katanga, augmenta leur misère, ayant laissé presque tous leurs biens dans les plaines graveleuses du Katanga. C'est à peine que certains reconnaissaient leurs souches familiales au Kasai. L'intégration fut difficile, la perte de standing de vie, la prostitution, les divorces forcés par les événements, le mariage d'intérêt sous l'emprise de la misère et de la mort plongèrent certains responsables des familles dans la dépression mentale.

A quelle valeur tenir? Cependant le capital intellectuel ramené par les refoulés qui avaient suivi plusieurs formations au pays et à l'étranger, au compte des entreprises qui les employaient au Katanga, constituait une nouvelle énergie pour les Balubà. Il a fallu un long temps pour que se taisent des voix d'inanition et de douleur poignante émises par des êtres humains réduits à la mendicité. Ces voix que l'on entendait clamer dans les rues et dans les marchés: *unisadiyeko* (aide-moi s'il te plait). L'excès de la

misère provoqua une crise spirituelle, enlisa le peuple lubà dans la prière. On en fit une profession au détriment du travail et des réflexions profondes pour changer la situation. Ils avaient oublié le Dieu travailleur, le Dieu de six jours de labeur, le Dieu dons facultaires permanents en eux. S'efforçant d'oublier la terre et ses épreuves, les Balubà essayèrent de forcer chaque jour les portes du ciel à coups des prières et des chants angoissés, débités à gorges déployées, on dirait des hommes portés au plus haut degré de l'opium.

Sur le calvaire des refoulés, les organismes humanitaires s'étaient mis à pied d'œuvre. Cependant, de manière immédiate, en plus des actions d'hommes de bonne volonté des autres tribus vivant avec les Balubà, de quelques confessions religieuses, les hôtes Balubà, dans un mouvement général ont dû recourir à leur patrimoine culturel pour un réveil humanitaire. Ils s'étaient réarmés des parémies pour mobiliser les énergies et affronter la dure épreuve de l'accueil des refoulés et de leur réinsertion sociale. De ces parémies qui ont été instrumentalisées, il faut citer par exemple:

Cyàdima umwa «Fût-ce un qui a cultivé  
Cyàdya banyi Il partage avec les autres»

(Le travail d'un chacun est un profit pour tous)

### 39

Nkashààma wàkukwàta «Le léopard te surprend-t-il  
Pa malambàlambà Sur des lianes (en position délicate)  
Walambakana nendà Débrouille-toi avec lui»

(Une situation te surprend-t-elle n'importe comment, n'importe quand, affronte-là.)

On entend ce genre des parémies dans les réunions des quartiers, dans les sermons religieux, chez les hommes politiques consciencieux, dans les cercles de familles, en villes comme aux villages. Les actions humanitaires sont initiées et menées. L'on assiste à une renaissance momentanée de la culture de profondeur lubà. C'est un signal fort qui fonde un réel espoir qu'en recourant aux parémies, en créant d'autres adaptées à la situation d'aujourd'hui, il y a lieu de restaurer les valeurs perdues chez ce peuple, de le réinventer et de le mobiliser pour répondre aux épreuves de son existence, pour le développement.

Le phénomène «shegue», «enfant de la rue», «enfants du marché» a atteint lui aussi dans cette suite événementielle son point culminant avec le concours des circonstances. Les enfants orphelins, défavorisés, faute de structures d'encadrement adéquates, sont allés gonfler ce cercle des victimes, des parias de la société. Ils volent, ils arrachent des biens, ils violentent pour avoir ceci ou cela, pour subsister. Ils se prostituent et constituent certainement une insécurité sociale, mais ils sont le produit d'une véritable insécurité sociale, de l'absence de l'éthique et de la morale, de l'absence des principes et des structures de gestion sociale, d'encadrement et d'orientation de l'homme, absence de moule de formation de la personnalité.

Au comble de sa crise, en 2004, le peuple lubà fit la chasse à ses propres enfants, «les shegues», en pleins centres urbains. Il les tua à coups de barre de mine et les brûla à la consternation de l'humanité entière. Le désastre de ce peuple est à son comble. Aucune valeur n'existe ou ne fonctionne, l'Etat même est absent. Pourquoi? Pourquoi alors? Ntalaja (Lwîshi 2004: 13) répond à ce questionnement accablant par sa désapprobation épistolaire de cet infanticide. Il déplore la naïveté, la forte nativité de la société lubà et le manque de responsabilité. Il demande qu'on fasse halte, et qu'on s'interroge sur les faits, «*Tuya too twîmanà/ Tubikilà Mûtôtò wà muulu wîtabà*» (Allons le plus loin qu'il faut et faisons halte/ Interpellons l'Etoile d'en haut /Qu'elle nous réponde), qu'on prenne une nouvelle orientation. Il souligne des devoirs pour ce peuple: terminer la faim, redonner à chacun sa valeur humaine, cultiver l'amour, changer des mentalités, augmenter le savoir et vouloir le bonheur de son prochain, etc.:

*Wetù Lufùlwàbò,*

*Twàsàkidila. Ebu bubì kabwèna kwamba. Àmu kjuula muji wàbù. Muji pàwù mmufume kule, ùdi mwinshì mwàmwa, mu mîdima yà mu micimà yètù. `Nyaawù tulela àmu bâna búngibò, pashùshe tubàtùma ku biinà byà mbongù, nànsha ku búsàlaayi, pamutù pàà kubàtùma mu kàlaasà. Bakwàbò tubàbunda mupongo, tubàsùmbula, tubòòsha. Pàkaadi muntu wòsha bâna bàdiye mulelè mu kapyà, muntu awu ùcidi muntu anyi ? Katùcyèna nè buumùntù nànsha. Pàdi bâna bàlààla pambèlu nè nzala, nè màsaamà, nè dipanga, bantu bàdi bàpita àmu mu njila balèngùlùla, kabàyi bàbùcùka nànsha, kabàyi bàcinka nè, mwaba ewu ùdi cingoma cinène, nè cingoma eci nànsha kushòò, necitàayikè. Àmu beenyi ke bàdiku bàsumpakeena bâna abo! Muntu nè muntu ùdi ùdivùluka àmu yéye nkàyendè. Ùdi ùya mu nzambi matùku ònso, ùlòmbe Nzambi bwà àmusùngidilè yéye. Bamfùmù bàdi bàleeja mpindyewu nè, bwalu ebu mbubàtwe ku mwoyo, kabèèna nè cyà nsongo cidìbo bèza nànsha, bwalu bààbò bâna kabàtu bàlààla mu njila to ; bàà búngi mene bàdi ku matùngà àà baabèndè ! Patùdi tutèèleja myakù idìbo bàmba, myakù eyi idi mitupù, kamwèna bulelèlè, kamwèna mwoyo !*

*Twâyi too, katùyì biimàne to. Dîba mpindyewu dya kùmbanyi bwà twêtu kwimanakù, kudyèlakù nkonko, kuvùlukakù nè, katwèna bintu to, tudi bantu. Bwalu bunène butùdì naabù mbwà kujikija nzala, kufikisha bantu ku didyùmvwà nè didipèèsha mushinga, kuvudija dimanya, kuvudija buuweetù (pa bwalu ebu, beena ku matungà àà ku Mputù mbatùpîte nè kule !). Bu muntu nè muntu wa kutùdì mwà kwanyisha bwà kushintula nsòmbedi wendè bwà kutàbaleela dyàkalenga dyà muntu nendè, netùbwelè mu njila wa dishintula maalu. Kàdi tùdyanjilè àmu kumanya sè, bwà bângi bwà matùkù àdì bubi bwàse mu micimà yètù, nebikengelè kàbìdì matùkù àà bângi be bwà kubùmbusha. Bu mfù idì myenzèke eyi mwà kutùtabeeja, bâna aba kabààkwikala bajimija myoyo yàbò cyanààna to, nè bantu bônso bàdì batèèla mēna àà bafwè aba, dikèngà dyàbò kadyàkwikala dyà cyanààna to. Kàdi ndi ngaakula maalu ônsò a'a nè mwadi. Cyēna mumanýe mene nè,ne túbangilè penyì to!*

Wenù Ntalaja.

### **Traduction**

*Cher frère Lufulwàbò*

*Merci. Ce mal est indicible. Il ne faut que le déraciner. Pourtant la racine de ce mal vient de très loin, elle se trouve au fond des ténèbres de nos cœurs. Nous ne faisons que mettre au monde des multitudes d'enfants, après, nous les destinons aux mines de diamants ou à l'armée, au lieu de les scolariser. Les autres, nous les taxons des sorciers, nous les rejetons, nous les brûlons vifs. Si un homme arrive à brûler vifs ses propres enfants, est-il encore humain ? Hélas ! Nous avons perdu notre humanité. Cependant que les enfants passent nuit à la belle étoile, affamés, malades, croupissant dans l'ignorance, le peuple indifférent passe bonnement son chemin, sans s'étonner un seul instant, sans appréhender que là couve une grande bombe à retardement qui éclatera un jour, même plus tard. Seuls les étrangers se préoccupent alors de ces enfants ! Chacun ne s'occupe que de soi, il va tous les jours à l'église, il prie le Seigneur afin qu'il ne sauve que lui. C'est à peine que les autorités prennent conscience de cette situation, mais elles ne peuvent rien faire, car leurs enfants ne passent pas nuit dans les rues, la plupart sont à l'étranger. Quand nous écoutons leurs discours, ils sont vides et sans salut !*

*Nous avons longtemps marché sans faire halte. Il est temps de faire halte et de méditer, de se rappeler que nous sommes des hommes et non des choses. Notre première préoccupation est d'éradiquer la famine, ramener les gens à la fierté et à l'estime de soi, croître le savoir, croître la solidarité humaine (à ce sujet les Européens ont plus évolué que nous !). Si chacun de nous pouvait accepter d'opérer la conversion de ses mentalités et comportements pour vouloir le bien être de l'autre, nous pourrions sans doute entrer sur la piste de changement de nos actes. Mais, sachons d'avance, que compte tenu du temps que le mal s'est enraciné dans nos cœurs, il en faudra plus pour le déraciner. Si toutes ces tragédies mortelles intervenues pouvaient nous déciller, ces enfants défavorisés ne pourraient pas gratuitement perdre leur vie, et tous ceux qui inventorient et citent nommément ces victimes, leur peine ne serait pas gratuite. Toutefois, c'est avec des larmes aux yeux que je parle de toutes ces choses, je ne sais pas où nous commencerons !*

*Le vôtre Ntalaja*

*(Traducteur : Adrien Munyoka M. C., 2011)*

Le 17 mai 1997, L.D.Kabila et l'AFDL chassent Mobutu du pouvoir.



De gauche à droite nous avons J.D.Mobutu, Nelson Mandela et L.D. Kabila, négociation de la dernière chance sur le bateau, sur le Fleuve Congo.

Source : **DIAPORAMA MONTE ET REALISE PAR Jean-Jacques NGANGWESHE CHERCHEUR AU BEC Paris 06 OCTOBRE 2004**

---

La MIBA intervient jusqu'à saigner à blanc pour soutenir la République. Elle se fatigue lentement et sûrement. La gestion ne l'épargne pas. Une dure crise l'affecte et demeure. Les mœurs ouvrières changent, les travailleurs n'arrivent pas à scolariser leurs enfants déjà entamés par la famine. Leur grogne se fait entendre partout. Aucune solution durable ne pointe à l'horizon. Les 2.500.000\$ de salaire que cette société injectait sur le marché local lui sont retirés non sans de profondes perturbations. Les mois de dettes s'accumulent. Les parents perdent leur responsabilité sur les enfants dans beaucoup de familles, parce que rendus incapables de répondre à leurs besoins. Une crise traumatisante s'installe dans cette fraction de la masse active qui comprend en grande partie les Balubà. Les plus affectés développent des hypertensions et en meurent. La relance plébiscitée dernièrement en 2010 est encore restée théorique.

Après la tenue des élections générales en 2006, La troisième République se met en place. Son mot d'ordre est la reconstruction.



**LE GENERAL-MAJOR JOSEPH KABILA, CHEF DE L'ETAT / RDC**

J. Kabila Kabange Président élu de La R.D. Congo dans la troisième République.

Source : idem

Elle parle des changements des mentalités, mais sans doute elle n'a pas encore défini quel type d'homme le Congo attend dans la société d'aujourd'hui et pour quoi faire? Quel type d'homme sortira respectivement de différents degrés d'enseignement? Quel rôle joueront les langues nationales et les cultures qu'elles portent dans l'enseignement par exemple et dans le devenir de cette mosaïque populaire du Congo? Toutefois le Congo cherche à renaître. Les espoirs de la renaissance des Balubà dans leurs valeurs culturelles positives et innovées, après une prise de conscience, ne seraient-ils pas permis avec une politique d'ensemble de la renaissance même du Congo amorcée par cette troisième République?



## **1.2. Conclusion partielle**

Ce chapitre a consisté à présenter le peuple Lubà dont les parémies sont au centre de cette étude. Il a examiné tour à tour la situation géographique et historique pour localiser ce peuple dont l'environnement a été présenté : les savanes, les galeries forestières, les rivières, les lacs, les saisons. Le pays lubà connaît notamment la saison de pluie et la saison sèche.

Par ailleurs, il a été montré comment les Balubà se sont organisés socialement, juridiquement, politiquement et économiquement. Leur pouvoir coutumier par ce temps se chevauche avec le pouvoir politique de l'Etat. Les localités et les groupements dépendent administrativement et politiquement des Secteurs. Le droit coutumier s'exerce encore quand une affaire est déférée à la localité ou au groupement, mais devant les Secteurs et les autres instances hiérarchiques, c'est souvent le droit moderne qui prévaut. En outre les croyances et pratiques religieuses de ce peuple ont été brièvement présentées.

Il ressort de tout ceci que les Balubà sont un peuple aux potentialités de programmation, de déprogrammation et d'adaptation suivant la dynamique de la vie. Ce peuple n'est pas parfait, comme tout organisme humain, il connaît des hauts et des bas. Toutefois, certains aspects n'ont pas été abordés dans cet espace, notamment la culture sportive. La langue porteuse des parémies de ce peuple sera présentée en annexe.

Après cette étape, il est jugé pertinent dans cette étude de cerner la notion générale et translatrice de la littérature orale en Afrique et de par le monde.

# CHAPITRE 2. NOTION DE LITTÉRATURE ORALE ET SON UNIVERS

## 2. *Note introductive*

Après avoir situé géographiquement, historiquement et culturellement le peuple lubà dont la langue cilubà est porteuse des parémies constituant le corpus au chapitre précédent, l'on va dans le présent chapitre cerner la notion de littérature orale et son univers selon un plan qui est donné à la suite de cette note introductive.

L'histoire de la littérature montre et affirme, sans doute, que la littérature orale se trouve à la source de toutes les littératures du monde. Elle est l'ancêtre incontesté de la littérature écrite comme le conte est l'ancêtre du roman, et la parole l'ancêtre de l'écriture. C'est pourquoi dans ce chapitre, la littérature orale partagera ses attributs avec la littérature écrite.

Il se trouve que ce vaste champ de littérature orale renferme un ensemble consistant et vivant des œuvres de l'esprit à dominance esthétique, donc chargées d'un minimum d'art et sauvées de l'ordinaire par le travail humain, le travail de l'esprit qui usine le beau et son pouvoir captivant.

Toutes ces productions d'esprit se manifestent en tant qu'œuvres d'art, objets esthétiques sensibles à la conscience percevant qui ne sombre pas dans le nirvana, dans l'extase suprême qui abolit la volonté et le monde.

Plutôt par leur matérialité (sons, couleurs, gestes...), toutes ces productions imposent à l'homme leur présence, accaparent ses sens intéressés, son attention, suscitent au fond de lui un écho, sollicitent sa capacité d'ouverture, d'accueil et de métamorphose. Puis, après cette épiphanie du sensible dont parle Dufrenne (1967) dans sa *Phénoménologie de l'expérience esthétique*, s'en suit la réflexion, la dialectique qui

objective l'irrfléchi, qui précède afin de déchiffrer les sens de l'objet au-delà de sa signification ou de son essence.

La littérature orale est donnée par l'homme autant que l'est la littérature écrite et, par la réflexion, les rites, elle transcende l'univers immédiat. Elle dit l'homme dans ses multiples états y compris sa dimension métaphysique. Elle charrie le normal et le paranormal, l'angoisse existentielle, la vision du monde des peuples depuis les temps immémoriaux. Du fait qu'elle est participée de l'homme qui l'a produite et du cosmos intériorisé par ce dernier, elle se veut un espace de dialogue interhumain dans le rapport producteur - consommateur, et un écran où se reflètent l'esprit, le cœur et le monde. Mais elle est aussi un espace où les pulsions entrent en conflit avec le surmoi truffé de tabous, d'interdits, bref d'un code social. C'est à travers elle que transparaisent l'activité créative, critique, noématique.

Ces différents aspects de la littérature pris en compte, autant que ses fonctions statutaires, sa multiple vie dans ses différents contextes d'apparition, elle a pu nourrir des débats différents autour des définitions. Ses implications sont nombreuses. C'est pourquoi ce chapitre tâchera de passer la navette dans plus d'une de ses dimensions en vue d'en rendre une intelligence notionnelle en amont et en aval, à l'interface de la littérature écrite qui n'est pas totalement coupée d'elle et devant laquelle elle est souvent définie. Il traitera successivement des statuts de littérature orale et écrite, de la littérature orale, des traditions et ses implications. Il sera mené un débat existentiel et définitionnel de la littérature orale africaine avant de donner ses caractéristiques et de clore le chapitre par une conclusion partielle.

## **2.1. Statuts des littératures orale et écrite**

L'intérêt de ce point est de montrer à quel niveau la littérature orale et la littérature écrite partagent les mêmes statuts, donc le même destin fonctionnel. Cette option dissipe du même coup la tendance partiale et non objective qui ne consacre pour littérature que celle écrite. La réconciliation de ces deux littératures est alors un rapprochement des

vues sur la science de la littérature et non l'ouverture d'une quelconque querelle des tendances.

### 2.1.1. Statut fondamental de la littérature

A quel présumé porte le syntagme « Littérature orale »? L'intellection l'oppose à la littérature écrite, née avec l'avènement de l'alphabet, de l'écriture intelligible au sein d'un groupe social. Cette intellection retient pour l'une et l'autre des caractéristiques communes qui fondent leurs statuts de littérature, dans la diversité des genres, des formes ou des styles. Par ces caractéristiques, toute littérature s'entend comme un ensemble d'œuvres d'esprit dosées sensiblement des valeurs esthétiques, véhiculant des messages et des visions du monde. Elle montre une certaine organisation de la forme, de la pensée, des sentiments, donc une objectivation.

Certains auteurs ont subordonné l'existence de la littérature à celle de l'écriture. Considérant l'Europe antique et médiévale, Bielinsky (1840), un des grands critiques de l'avant-dernier siècle, cité par R. Fayolle (1964), dans son ouvrage *La critique*, et rapporté par M. J. Blachere et A. Sow Fall (1977 : 38), déclare :

*On ne peut parler de l'existence d'une littérature dans les pays d'Europe Occidentale (L'Italie exceptée) avant l'invention de l'imprimerie. Jusque-là les productions restent toutes proches de la simple tradition orale. Il leur manque l'existence définie et précise qui seule peut donner la fixation des textes. La vie plus intense et plus vraie que confère la diffusion dans un public des connaisseurs capable d'exercer spontanément une espèce de contrôle critique. Ce qui prive cette littérature de son accompagnement critique, c'est qu'à vrai dire elle n'est pas encore une "littérature" au sens moderne du mot, mais un simple élément de la vie collective lié aux cérémonies du culte et aux réjouissances des seigneurs et des bourgeois des villes.*

Ce propos passé au crible de l'analyse critique atteste timidement et insidieusement la négation de la littérature avant l'invention de l'imprimerie, donc avant même les signes de l'écriture. En outre, par ce même propos, il est affirmé la naïveté de l'esprit, de la faculté créatrice de l'homme.

Tout ceci porte à croire que l'usage esthétique du langage à un moment de l'histoire n'a pas existé, mais sans pour autant nier l'existence de la fonction littéraire en soi et de ses acteurs ou « *performers* », dont les plus proches du temps présent sont les bardes, les trouvères, les troubadours, les druides, les conteurs de bouche à oreille. A côté de ceux-ci l'on trouve des entités culturelles à traditions orales pré-graphiques avec tout leur patrimoine littéraire si riche et si varié.

Soutenant l'oralité de la littérature, P. Valéry que cite Coulibaly (1930: 40), intervient en disant: «*C'est la présence de la voix qui explique la littérature première. Le jour où l'on sut lire des yeux sans épeler et sans entendre, la littérature en fut altérée.*»

En outre, pour montrer que l'existence de la littérature remonte dans la nuit des temps, au-delà par exemple du 4<sup>ème</sup> millénaire avant Jésus-Christ, époque à laquelle date le hiéroglyphe, premier signe de l'écriture intelligible en Egypte et au monde, G. Lefebvre (1970 : X) commentant les romans et les contes égyptiens de l'époque pharaonique soutient :

*Dans le revenant, composition connue surtout par des Ostraca de la XIX<sup>ème</sup> dynastie, le conteur se réfère, semble-t-il, à des événements remontant au règne d'un Mentouhotep (XI<sup>ème</sup> Dyn.) Les faits rapportés sont donc, dans ces quatre cas, antérieurs respectivement de plus de deux siècles, et d'environ quatre, cinq et sept siècles, aux manuscrits qui les mentionnent. Il faut admettre que les diverses légendes cristallisées dans ces manuscrits étaient nées beaucoup plus tôt, et supposées d'autre part qu'elles étaient d'abord développés oralement, puis qu'elles avaient pris forme dans des compositions, à jamais disparues, dont les contes qui nous sont parvenus sont la reproduction, non pas intégrale mais modifiée suivant les exigences de la langue qui, au cours des siècles avait évolué.*

Il s'agit ici d'un conte qui remonterait au XXI<sup>e</sup> s avant notre ère. En effet les contes en Egypte ancienne sont considérés comme des œuvres littéraires. Ils ont parfois un caractère prophétique comme ceux servant d'introduction et de conclusion aux suppliques de l'éloquent Oasien, d'exorde aux révélations de Néferrohou (Contes – cadres), un caractère mythologique. C'est le cas de la *Légende du Dieu de la Mer* (Astarté) où une divinité redoutable empruntée à la Phénicie, la Mer (P', ym) assume le premier rôle, et l'Olympe égyptien, cadre vulgaire, sert de décor aux *Aventures d'Horus et de Seth*. Leur

caractère philosophique se révèle par l'exploitation du thème du bien et du mal perçus dans l'affrontement de deux personnages allégoriques, *Vérité* et *Mensonge*. Par conséquent, la vérité sortant toujours victorieuse, elle est la lumière qui englutit ou domine les ténèbres. Leur caractère psychologique est manifeste par le développement du thème de l'amour, d'épanchement de cœur avec ses hauts et ses bas (jouissance, déception, vengeance, rivalité...). Le caractère anecdotique ou historique est exemplairement perceptible dans la *Princesse de Bakhtan*, conte qui fait allusion aux événements relatifs au règne de Ramsès II. Quant au caractère merveilleux, il est fondé par le recours au paranormal: aux exploits magiques, aux sorciers, aux miracles, aux intersignes et avertissements mystérieux, à la personnification des animaux, à l'extraordinaire, aux prodiges comme cela s'illustre dans le conte du *Pâtre qui vit une déesse*. Ce caractère merveilleux que Lefebvre souligne aussi est présent dans presque tous les contes de partout ailleurs.

Il est évident que dans ces contes palpite l'esprit humain qui communique toute son expérience du monde, ses aspirations et favorise ainsi l'intersubjectivité dans un espace littéraire et pragmatique.

De cette littérature orale du monde antique on peut citer aussi entre autres: *La satire des métiers* (conte égyptien du XX<sup>e</sup> s. avant J-C), l'épopée *Gilgamesh* (épopée babylonienne, le premier récit apparut à 3500 ans avant J-C), l'*Hymne au soleil* (poésie égyptienne du 14<sup>e</sup> siècle avant J-C), les épopées *Mahâbhârata* et *Râmâyana* (épopées indiennes respectivement du IV<sup>e</sup> et II<sup>e</sup> s. avant Jésus-Christ), toutes ces œuvres orales si éloignées du présent, rapprochent toutes les nations par leur humanité. Elles assument le même destin que celui de la littérature écrite qui a su les fixer pour la postérité.

Dans les contes égyptiens particulièrement, Lefebvre (1976: XXV) déclare en fin de son introduction :

*Les contes nous offrent donc de la société, de sa hiérarchie, de ses diverses classes, comme aussi de ses idées morales et de ses croyances religieuses, un tableau fidèle, plein de vie, aux riches couleurs, aux détails soigneusement notés, qui nous permet de pénétrer plus profondément dans l'âme égyptienne. A ce titre, ils intéressent l'histoire de la littérature, mais plus encore peut-être, celle de la civilisation.*

Cette assertion de Lefebvre sur les contes égyptiens est valable pour tous les autres genres littéraires, car il y'a à la base de toute littérature le souci humain de reconstruire la réalité, de s'exprimer, de communiquer une expérience de la vie et le monde aux autres. Son rôle est avant tout d'éclairer le destin des hommes, de dévoiler l'existence humaine dans tous ses aspects, de déchiffrer le monde et d'initier l'humanité au monde jusqu'à l'opération d'une certaine prise de conscience de l'identité individuelle ou collective.

Vue sous cet angle, la littérature a un sens, si bien qu'il faille parler proprement, au-delà de son statut fondamental ci haut explicité, de quelques statuts qu'elle intègre dans mille et un de ses états, dans son corps.

Par statuts, il faut entendre des situations de la littérature ou dans la littérature comprise dans ses relations avec l'environnement producteur et consommateur.

### **2.1.2. Statut social de la littérature orale et écrite**

La littérature et la langue qui la porte sont des phénomènes éminemment sociaux. Elles sont des entrepôts des valeurs qui entrent en synergie avec d'autres potentialités (économiques, politiques, etc.) pour faire la grandeur d'un peuple, pour muter l'homme d'un stade à l'autre, mobilisant ainsi les énergies qui transforment la face du monde.

Il est un impératif comme un décret fatal à la littérature d'exprimer objectivement la culture d'un peuple, certains de ses concepts, la culture étant sans doute le commencement et la fin de toute activité humaine à travers les époques.

Du fait qu'elle est produite et que l'homme y recourt dans une société où se motivent des relations, où se posent des questions de différents ordres, où s'affrontent des besoins, où trament des drames et des tragédies qui ne laissent pas la conscience productrice de littérature indifférente, la littérature manifeste une vocation éminemment sociale.

Souvent, la littérature se manifeste à travers un tempérament, une émotion ou un étonnement qui dévoilent l'expérience de l'homme. Elle est certes, de ce fait subjective, mais n'en demeure pas moins une communication, une sortie de soi vers autrui.

La littérature présente un modèle idéal pour la société, pour sa structure, elle peut être un espace de revendications et de contestations sociales, de motivations de la conduite sociale et de contrôle du code social qui régit une communauté.

Au besoin de connaître les hommes en tant que partenaires sociaux, la littérature regarde si près et si loin, dans le temps et dans l'espace. A propos, J.J. Rousseau de dire dans *Essai sur l'origine des langues* cité dans *La philosophie*, T<sub>3</sub> par J. Dumont et P. Vandooren (1972: 602):

*Quand on veut connaître les hommes, il faut  
porter ses regards au loin: il faut étudier les  
différences pour découvrir les propriétés.*

Dans tous ses états, la littérature est une institution sociale incontestée a-t-on soutenu. Sa régulation de la vie en société et ses valeurs qui modèlent la personnalité ne sont-elles pas relatives et assez convaincantes pour chaque communauté? C'est pourquoi B. J. Fouda, dans son article '*Critique et littérature orale en Afrique Noire*' repris par J.C. Blachere et A. Sow Fall (1977: 41) affirme que:

*La littérature orale négro – africaine ne peut jamais être un art de pure virtualité, ni un luxe de dilettante. C'est au contraire un art besogneux qui se propose une tâche à accomplir. Nous sommes en présence d'un art artisan et pas seulement esthétique.*

*C'est dire que la littérature orale des traditions sociales est un art engagé, ennemi assermenté de l'art pour l'art.*

*En Occident, se rencontrent des tendances littéraires qui visent le seul charme de l'oreille, qui servent uniquement de roselière enchanteresse.*



Qu'il s'agisse des parémies, des contes, des énigmes, des chansons, du *Chant funèbre Kanday* (Kèt), de l'épopée *Sundjata* (Manding), de l'épopée *Chaka* (Zulu), de l'*Énéide* de Virgile, de l'épopée *Eddas* ou des *Sagas* (Islande), de l'épopée de *El cantar mio cid* (Espagne), de la poésie *Li – t'ai po* (Chine), des poèmes épiques comme l'*Herekali* (un utenzi swahili) qui exaltent la victoire de l'islam ou celle de causes nationales et patriotiques au Magreb, des deux plus importants monogatari, le *genji monogatari* et le *Heike Monogatari*, le premier s'apparentant davantage à un roman psychologique et social qu'à une épopée dans le sens traditionnel du terme, le deuxième rend le récit de la Guerre de Gempei, une guerre civile qui embrasa le Japon au XII<sup>e</sup> s, durant l'époque trouble dite de Kamakura, qu'il s'agisse du mythe *Mikomba wa Kalewu* (Lubà), du chant *Kasàlà* (Lubà), de l'épopée nationale iranienne<sup>2</sup>, du récit gallois *Mabinogi*, de *Rythme de Cassins* ou de *Cantique des créatures*, textes italiens respectivement des écoles littéraires de Sicile et d'Ombrie, des *Bylines* russes, des symboles..., toute cette littérature sous l'autorité littéraire populaire est un art vital, existentiel, qui dit ce qui peut être fait et ce qui ne peut pas être fait, qui recrée le monde et le dépasse même. Elle est de ce fait le phare qui illumine les voies des peuples.

Comme pour soutenir ce point de vue, après ses analyses rigoureuses et fastidieuses des mythes des Indiens Tukuna du Nouveau Monde, dans *Mythologiques*, Cl. Lévi – Strauss (1968: 422) fait une confrontation enrichissante des visions du monde d'où se dégage un correctif de jugement social, dans cette longue citation:

*Reste à savoir si la victoire sur l'impuissance, exploitée hors de toutes proportions avec les objectifs dont l'homme s'est satisfait pendant des millénaires, ne ramène pas à la déraison. Les deux premiers volumes de cet ouvrage ont permis de dégager la logique secrète qui guide la*

---

<sup>2</sup> L'âme persane vibre aux accents de l'épopée nationale iranienne; toutes les classes de la société se retrouvent dans les figures des héros du Livre des rois composé par Ferdowsi à la fin du Xe siècle. C'est un texte qui a été copié plusieurs fois et les souverains en ont volontiers fait réaliser des copies illustrées pour leurs bibliothèques. Comptant dans certains manuscrits jusqu'à 60 000 distiques, cette œuvre relate l'histoire de l'Iran depuis les origines du monde jusqu'à la conquête arabe au VII<sup>e</sup> siècle.

Le poète Ferdowsi (v. 940-1020) a consacré plus de trente ans à la rédaction de son *Livre des rois*. Vers 976, le projet d'une telle chronique avait déjà été envisagé par le poète Daqiqi, mais celui-ci était mort avant d'avoir pu le mener à bien. Ferdowsi, âgé d'une quarantaine d'années, consulte divers ouvrages, dont la documentation amassée par son prédécesseur, et s'attelle à la tâche. L'épopée est terminée en 1010. Conformément à l'usage de l'époque, Ferdowsi la dédie au souverain; mais le sultan d'alors, Mahmoud, est turc, donc peu intéressé par l'histoire de l'Iran; de plus, il est sunnite et n'apprécie guère ce solliciteur qui fait l'éloge du zoroastrisme. Très chichement rémunéré, Ferdowsi regagne Tous, sa ville natale, où il compose contre Mahmoud une satire virulente.

*pensée mythique, sous son double aspect de logique des qualités et de logiques des formes. Nous constatons maintenant que la mythologie recèle aussi une morale, mais plus éloignée. Hélas, de la nôtre que sa logique ne l'est pas de notre logique.*

*Si l'origine des manières de tables et, pour parler de façon plus générale, du bon usage, se trouve, comme nous croyons l'avoir montré, dans une différence envers le monde dont le savoir-vivre consiste, précisément, à respecter les obligations, il s'en suit que la morale imminente des mythes prend le contre-pied de celle que nous professons aujourd'hui.*

*Elle nous enseigne, en tout cas, qu'une formule à laquelle nous avons fait un aussi grand sort que «l'enfer, c'est les autres» ne constitue pas une proposition philosophique, mais un témoignage ethnographique sur une civilisation. Car on nous a appris dès l'enfance à craindre l'impureté du dehors.*

*Quand ils proclament, au contraire, que «l'enfer, c'est nous-mêmes», les peuples sauvages donnent une leçon de modestie qu'on voudrait croire que nous sommes encore capables d'entendre. En ce siècle où l'homme s'acharne à détruire d'innombrables formes vivantes, après tant de sociétés dont la richesse et la diversité constituaient de temps immémorial le plus clair de son patrimoine, jamais, sans doute, il n'a été plus nécessaire de dire, comme font les mythes, qu'un humanisme bien ordonné ne commence pas par soi-même, mais place le monde avant la vie, la vie avant l'homme, le respect des autres êtres avant l'amour-propre; et que même un séjour d'un ou deux millions d'années sur cette terre, puisque de toute façon il connaîtra un terme, ne saurait servir d'excuse à une espèce quelconque, fut-ce la nôtre, pour se l'approprier comme une chose et s'y conduire sans pudeur ni discrétion.*

Le statut social de la littérature est une situation, un état qui s'impose, car la littérature ne se réalise pas à l'orbite de la société, mais dans la société que seuls la pensée et les sentiments peuvent transcender. Il est évident que sans cette vocation sociale, la littérature n'aurait pas eu de sens, moins encore droit de cité, dans l'univers des hommes.

### **2.1.3. Statut philosophique de la littérature**

Il arrive que la littérature pousse au-delà de son expression concrète et imagée de l'homme aux prises avec le monde, l'exploration du *Réel* et de l'*Etre* jusqu'aux frontières de l'inexprimable, jusqu'à la création d'un langage particulier pour dire l'inédit comme a su bien l'identifier A. Cnokaert (1986: 10). Elle offre sous ce statut un espace à une réflexion sur l'expérience de l'homme aux prises avec le monde, avec les causes

premières des Etres. C'est le cas des mythes et des contes cosmogoniques, de la littérature existentialiste. Elle s'ouvre même à la métaphysique en abordant et en exprimant les idées, les sentiments et les croyances face au surnaturel. En outre, là, un mythe crée un mythe, le verbe lui-même transcende la raison, le réel, le langage vulgaire des mortels. Les espèces et leurs pouvoirs connaissent des mutations. Les questions de l'existence, de liberté dans ce cadre de la littérature, alimentent la métaphysique. H. Mono-Ndjana (1989: 169) qui titre son article, *La littérature philosophique au Cameroun*, constate en effet ceci:

*A la suite de Tempels et Kagame, beaucoup d'auteurs, comme le Sénégalais Alassane Ndaw avec la Pensée africaine ou le Camerounais Basile-Juléat Fouda avec la philosophie négro-africaine de l'existence ont opté pour l'existence d'une philosophie africaine localisée dans les contes et les mythes de la tradition, dans les proverbes et dans les devinettes, dans les formes symboliques qui environnent notre existence quotidienne. Jean-Baptiste Obama, un Camerounais remarquable en ce domaine, va même plus loin dans ses déclarations en disant que le plus grand philosophe africain, c'est la tortue. Pour les désigner, Marcien Towa parle d'ethnophilosophes, ceux-là qui trahissent à la fois l'ethnologie et la philosophie.*

Sans vouloir ouvrir ici un débat épistémologique, il est vrai que certains penseurs de cet univers n'ont trouvé de philosophie que dans les réflexions écrites, la méconnaissant dans les textes oraux. Comment peut-on limiter l'étonnement qui fonde la philosophie aux écrits et l'ignorer dans les oralités ? Il y a là, certes, une erreur de considération des civilisations, une idéologie négative, subjective liée à une vision erronée du monde littéraire, de soi et d'autrui, mais heureusement, comme pour accréditer le texte oral, Marcien Towa (1979) à partir de l'intelligence admirable de la tortue dans les contes, publie *L'idée d'une philosophie africaine*. Il faut rappeler que Socrate qui n'avait rien écrit de son vivant, a cependant fait de la philosophie à l'oral, et cela de manière incontestable.

Il est évident que la littérature est truffée de nombre d'aspects métaphysiques en plus de questions philosophiques qu'elle aborde. Le rapt du petit Musolinga dans le roman *Ngando (le crocodile)* de Lomami Tshibamba (1948) n'est-il pas l'expression d'une validité littéraire, reflet d'une culture, d'une réalité sociale dont les explications sont puisées dans le monde supra humain, donc métaphysique ? Dans ce même ordre d'idées, Birago Diop n'invite-t-il pas son auditoire à un gala métaphysique dans *Souffles* in L. S. Senghor (1948:144) ? Il s'écrie:

« Ecoute plus souvent  
les choses que les êtres.  
La voix du feu s'entend,  
entends la voix de l'eau,  
écoute dans le vent  
le buisson en sanglot.  
C'est le souffle des ancêtres »  
[...]

Dans cet extrait le lecteur est invité au dialogue avec l'au-delà, présent au monde des humains par les êtres nommés (choses, voix du feu, voix de l'eau, buisson en sanglot) qui sont l'expression et la présence métaphoriques des ancêtres. Le déictique « c'est » fait valoir la raison de cette invitation poétique. Du fond de cette poésie transpire une vision du monde, une croyance à l'existence du monde de l'au-delà en coexistence dans le même espace avec le monde des vivants. Il s'agit de l'interaction entre ces deux mondes dans la philosophie bantu.

Au besoin de certifier le statut philosophique de ou dans la littérature orale africaine, il est évoqué ici Okonda Okolo (1980: 23, 24) qui déclare que:

*la tradition africaine assure l'africanité de l'herméneutique philosophique africaine en fournissant la matière à traiter, les problématiques et les démarches philosophiques propres.*

*Du coup se pose le problème de la restauration du passé que le souci herméneutique d'appropriation nous a fait oublier. Il nous faut restaurer non seulement les monuments de la tradition, mais aussi les philosophies et les démarches qui ont eu cours dans notre passé traditionnel. L'histoire des idées philosophiques est l'une des conditions d'une herméneutique philosophique africaine. Mais cette herméneutique africaine laissée à elle-même, ne peut que mourir comme herméneutique si elle n'est pas soutenue par une histoire de science appliquée aux idées, laquelle science lui donnera une matière, une problématique et une démarche propres.*

Il est vrai que le passé à restaurer ne s'envisage pas comme un monde dépassé, mais plutôt comme un monde qui chemine avec l'humanité, et qui en se modifiant ouvre à de nouvelles appropriations, à la saisie de la carte d'identité d'un peuple en diachronie et en synchronie. C'est dans cette carte d'identité que l'on peut déceler les éléments de base, des index culturels. Il y a ainsi des textes et des contenus de la littérature orale, mieux des traditions construits par le génie d'un peuple qui, lus, repris jusqu'à la

recréation par le biais des démarches objectives, déploient au devant de l'opinion la vision du monde de ce peuple, son arsenal idéologique, valident ses praxis en tant qu'actions critiques, qualitatives ou mélioratives de son existence. Cette praxis est un dépassement de l'herméneutique, mais aussi une occasion de renouveler l'herméneutique, celle de la praxis elle-même. Par exemple pourquoi le rite de la nouvelle lunaison ? Pourquoi la circoncision et la concision chez ces peuples africains ? Pourquoi le rite d'intronisation d'un chef ? Pourquoi une geste épique, une séance de danse, une veillée de contes? Comment alors accéder au sens et aux significations de ces praxis? C'est là un questionnement méthodologique et épistémologique qui permet par conséquent une production des connaissances.

En Occident comme en Afrique et partout ailleurs, la littérature touche aux aspects philosophiques. L.S. Senghor dans un extrait de *Liberté I* (1954), intitulé «Victor Hugo et la poésie nègre» in Blachere et Sow Fall (1977: 120-121), apporte de l'eau au moulin dans une critique d'identification:

*Mais le poète majeur d'après 1850 est,  
plus qu'un griot; c'est un poète inspiré,  
un dyâli. Il a reçu un enseignement  
ésotérique, a été initié aux mystères de la  
kabbale, qui ne sont que ceux de la jeu-  
nesse du monde. Comme nos initiés, il a  
vécu son expérience mystique :*

*J'entrerai nu  
Jusqu'au tabernacle terrible  
de l'inconnu,  
Jusqu'au seuil de l'ombre et du  
vide:  
Gouffres ouverts  
Que garde la meute livide  
Des noirs éclairs,  
Jusqu'aux portes visionnaires  
Du ciel sacré ...*

*Arrivé là, on ne peut que s'abîmer en Dieu  
et se taire ...ou devenir fou. Hugo s'est arrêté.  
Parce qu'il était poète, il avait besoin de tou-  
jours écrire comme de respirer. Il s'arrêta pour  
chanter son expérience.  
Le voilà donc dyâli, mieux Prêtre-Roi, sacrifiant*

*pour son peuple qu'il incarne (...)  
Quoi de plus semblable à ce poème  
de Hugo que ces vers d'un « sorcier », d'un  
diseur-des choses-très-cachées:*

*Feu des sorciers, ton père est où ? Ta mère  
est où?*

*Qui t'a nourri?*

*Tu es ton père, tu es ta mère, tu passes  
sans trace;*

*Le bois sec ne t'engendra, tu n'as pas les  
cendres pour filles;  
et tu ne meurs pas.*

*L'âme errante se transforme en toi et nul ne le  
sait.*

*Feu des sorciers, esprit des eaux inférieures,  
esprit des airs supérieurs,*

*Fulgore qui brille, luciole qui illumines le palus  
Oiseau sans ailes, objet sans corps, esprit de la  
force du feu,*

*Ecoute mon verbe, un homme sans peur  
t'invoque.*

*C'est dans cet au-delà que l'on peut le mieux  
définir le style de Hugo, d'où procède, par  
infiltration et surgissement, non peut-être  
précisément l'écriture automatique, mais le  
style de plus grands poètes surréalistes. Pour  
la première fois, la poésie est je ne dis pas  
connaissance, mais com-préhension, c'est-  
à dire saisie intégrale de l'Objet (...).»*

Dans ce rapprochement, les littératures occidentale et africaine évoquées qui se mirent, transcendent l'humanité, donc les cultures des nations et les espaces. Elles abolissent ces différences accidentelles, réduisent les distances qui séparent les peuples sur terrain, dans les cultures spécifiques des uns et des autres. Elles procèdent d'un véritable dialogue des esprits, des êtres abstraits, par le biais du verbe proféré par les êtres d'existence concrète. Elles interrogent l'essence des choses et sondent l'inconnu, hantent les portes du surréel. Elles interrogent même les pensées profondes muées en gestes cérémoniaux, figurées dans les danses pour éclairer les destins et les destinées des hommes, et cela comme le montre la page introductive de l'article *La rhétorherméneutique de la danse chez les Lubà L31a*, de Munyoka Mwana Cyalu (2004 : 65-66):

*Dans la littérature négro-africaine, le vivant et vaste domaine de la littérature orale se trouve apparenté à la littérature dite instrumentale comme la littérature du tam-tam (cyondo), du mvet, à la littérature gestuelle dont la littérature des masques.*

*C'est dans ce dernier espace que nous sommes tenté impérativement de ranger la danse traditionnelle en tant que gestuel artistique, culturel.*

*Comme art, la danse est une expression humaine et multiple par le corps, un phénomène instantané (comme le discours oral) où l'harmonie, le rythme des séquences cinétiques, au-delà du message autre que le beau, enivrent le regard, enchantent le cœur et libèrent ainsi des énergies modificatrices de l'actant sur l'environnement spectateur.*

*Comme gestuel littéraire la danse est une phrase de la vie dansée, une pensée, un sentiment et une vision du monde.*

*De ce qui précède l'intérêt de ce travail est évident car, la danse est un phénomène permanent dans la culture du peuple lubà dont la méditation sur le sentiment ne comporte pas une visée absolument irrationnelle, mais élabore ou met en place ce qui précède l'objectivité elle-même. Sa compréhension suppose donc une orientation à la suite de l'être-situé, puis non pas sa saisie comme un fait mais comme sa possibilité d'être. Et son explication en tant que ceci ou cela se repose sur un acquis, une vue culturelle préalable et sur une anticipation que la prétention à l'objectivité appelle préjugé. Enfin, son herméneutique nous ouvre sur une situation du monde à la lumière d'une communauté de culture lubà (L31a).*

Par de pareils aspects métaphysiques, la littérature offre une large audience à la philosophie. C'est pourquoi J. Starobinski rappelé par P. Oyé Ndzie (1985: 343), affirme dans la préface aux *Métamorphoses* de G. Poulet que « *toute littérature est philosophie et toute philosophie est littérature* ».

Ce statut philosophique de la littérature est plus patent dans la littérature même écrite du XX<sup>e</sup> s, notamment dans la littérature existentialiste avec J.P. Sartre, A. Camus, S. De Beauvoir. Ces auteurs ont traité des thèmes éminemment philosophiques, relatifs aux problèmes de l'existence de l'homme à travers des genres littéraires (roman, théâtre) sans aucune corruption ou trahison de ces derniers. Les tenants du personnalisme sous la houlette d'E. Mounier, ont de même exploité l'essai qui est un genre propice aux réflexions philosophiques et littéraires. Ces cas sont si nombreux qu'on ne peut en faire un inventaire exhaustif.

#### 2.1.4. Statut psychopédagogique

L'œuvre littéraire est un phénomène complexe qui procède toujours de l'esprit. Par elle, la littérature se prête comme un vaste champ où se déploient les richesses de l'âme, les facultés de l'homme, la pluralité de ses états, de ses comportements, de ses sentiments, ses mœurs et ses habitudes. De ce fait, elle se meut dans un univers psychologique qui permet de mener des investigations sur l'homme afin de le connaître dans sa spécificité régionale et dans son universalité.

L'homme, au centre de la littérature, est soit un cliché social, un type social où un montage fictif et analogue. Dans sa nature d'homme, il a toujours un caractère caché, introspectif qui motive des quêtes profondes, et celui auquel il aspire, et pour lequel il livre combat quotidiennement pour son devenir. Il est conscience de lui-même, de quelque chose, mais aussi un lot d'inconscience que la littérature ne laisse pas vierge, car capté par des signes, des images obsédantes, des signes qui s'en échappent comme des rayons insidieux dans l'espace d'une œuvre ou des œuvres littéraires et que traquent la psychanalyse et les calculs statistiques pour en dégager des significations profondes et objectives.

La littérature a une vocation didactique. Elle apprend quelque chose à l'homme, elle est la nourriture de l'intelligence. Des millions d'hommes au monde se sont formés et se forment encore en se polissant le cœur et l'esprit par des œuvres littéraires, par leur humanité. La littérature épanouit l'homme, porte ses valeurs, sa vision du monde et les transmet de génération en génération. Il y transparait aussi ses antivaleurs ou ses tares. Du fait de diffuser la culture, de transmettre une connaissance à l'homme, elle est cognitive. Du fait de lui donner de s'accomplir par désir, par catharsis, en s'identifiant par exemple à un héros, de l'émouvoir, d'exciter en lui des émotions utiles et néfastes (la joie, la colère, la phobie, la sympathie...), elle est affective. Puis de persuader l'homme dans une situation, de provoquer son adhésion au groupe social, aux opinions que l'auteur défend (par les contes, les parémies...), de lui dicter un comportement, elle est volitive.

Le didactisme de la littérature, qu'elle soit orale ou écrite, n'est pas à démontrer davantage. En effet *L'empire des lettres même* a, pour des besoins



psychopédagogiques, prévu la littérature pour les enfants et la littérature pour les adultes si bien que nombres des programmes scolaires et universitaires l'alignent comme matière de formation hiérarchisée.

En littérature orale africaine, les comptines, les devinettes tonales, certains jeux verbaux, les chants ludiques sont aussi utilement réservés aux enfants. De même en Occident, la littérature écrite n'a pas passé outre cet aspect psychopédagogique, par exemple les œuvres de La Comtesse de Ségur, de tous les écrivains classiques se prêtent à cette fin.

Dans la Russie communiste, pour un exemple didactique plus proche de ce siècle, les folkloristes avaient professé avant 1946 une théorie antimarxiste. Dans la veine de ce courant, H. Naumann déclarait que la littérature orale descendait lentement de l'élite vers la masse. Sa théorie est identifiable sous l'énoncé: *Biens culturels submergés*.

Pour asséner un coup fatal à cette théorie, un décret du parti communiste proclame que «l'origine de la littérature orale se trouve dans l'expression créative de la classe ouvrière». E V. Propp, partisan de la théorie marxiste se repentit avec tant d'autres.

Lieu de profession des idéologies en Hongrie, le folklore, d'après G. Ortuday, a eu pour tâche capitale d'élever la culture populaire, de créer une culture nationale dans son apparence, mais socialiste dans son essence. Il passe là-dedans un enseignement idéologique.

Aux Etats-Unis, l'intérêt au folklore émerge en 1920 avec l'apparition des livres et des disques contenant des chants populaires (H. Belafonte C.S.) et des dessins de héros [W. Disney ; P. Bill (*he is the legendary American cowboy apocryphally immortalized in numerous tall tales of the Old West. There are two series of publication about him, the first was from november 11th 1950 to september 20th 1957 and counts 166 issues; the second was from december 1979 to december 1981, and counts 25 issues*). Dans cette même vision, on peut citer, pleins de grandeur et de succès, Old Stormalong (a fictional character, Alfred Bulltop Stormalong was the sailor, the stress of handling the whel through the difficult Atlantic crossing killed him. Stormalong was buried at the sea,

and David Jones opened his famous locker to accept Stormalong's body; J. Moarac (the steel worker); P. Bonyan (homme de la forêt)]. Toute cette littérature a dû, par ses motifs éducatifs, influencer sur la masse de lecteurs, de consommateurs, et ne l'a pas laissée indifférente. C'était un ferment dans ce peuple.

En élargissant les angles de vue de la situation psychopédagogique de la littérature, un autre cas frappe particulièrement l'attention. C'est celui de la littérature dite folklorique au sein de la littérature orale populaire, qui s'offre comme un espace d'expression et d'apprentissage du nationalisme, des dogmes idéologiques, de l'attestation et de l'indépendance culturelle, comme le montre le cours de littérature orale inédit (comptant dans le cursus de la formation reçue) et assuré par Palangi Midutimi (1975-1976).

Dans l'Allemagne des *Nazis*, la littérature folklorique devait inculquer à la masse les notions ci-dessous:

- Un Empire (*ein Reich*), un peuple (*ein Volk*), un chef (*ein Führer*). L'Allemagne passe de ce fait pour le premier Etat qui, de 1930 à 1940, a utilisé le folklore pour inculquer dans la conscience populaire la doctrine nazie.

- Il faut entendre par *Nazi* un peuple du Seigneur, uni par les liens mystiques de sang, et pour les Allemands «peuple» signifie nation, langue, culture et tradition. Le livre *Deutsche volkskunde* [Folklore allemand du chef de file A. Bach (1937)] en dit plus.

Cet intérêt se doubla d'un penchant aux ballades, d'où *American chanson and balad* écrit par Lomax. Sans que la politique s'y mêle, seuls les agents publicitaires et les médias s'en emparent.

Ce folklore avait grand succès dans le peuple, les héros glorifiaient le pouvoir, la puissance américaine, et fonctionnaient comme des substituts d'Hercule, de Samson et de Thor. Il était une école du courage, de grandeur et d'héroïsme qui a agi profondément sur la masse populaire. Aujourd'hui, la tradition de cet héroïsme colonise

l'inconscient collectif américain. Cet enseignement de la littérature du folklore (c'est-à-dire ces thèmes du courage, de la grandeur, d'héroïsme) se perpétue encore aujourd'hui dans la plupart de films d'action américains, prônant la suprématie d'un Etat-Nation.

Le Japon, quant à lui a exploité et diffusé le shintoïsme, la croissance du folklore dans cette partie du monde a coïncidé avec la montée du nationalisme agressif. Cette école japonaise a travaillé à la formation d'un type d'homme à forte personnalité: qui n'accepte pas l'opprobre et l'humiliation, l'affront fait à un membre de famille est fait à toute la famille, et par conséquent il faut une réparation en relevant à tout prix le défi.

Les traditions populaires exhumées du passé du Japon y enseignent que *l'esprit de mort ne se réjouit non seulement des offrandes à son autel, mais la colère du guerrier défunt se venge sur ses ennemis*. Cette morale se lit encore facilement aujourd'hui dans nombre de films d'arts martiaux japonais qui la perpétuent et qui renseignent sur ce fait.

En Afrique, et particulièrement chez les Balubà, chez les Bakongo, pour ne parler que de ces cas, la littérature folklorique a professé la vie avec ses hauts et ses bas: le respect de la vie en tant que valeur sacrée, le mal et le châtiment, le bien et la récompense, l'action et la contre action.

Ce folklore est souvent ponctué de *kasàlà*, de *minsamu* dans tous leurs états (lyrique, funèbre, épique), déclinant des identités, des généalogies, des espaces, des mœurs singulières, les hauts faits des histoires claniques.

Mais durant les trente ans de la dictature mobutienne, ce folklore a professé autre chose. Il a enseigné la doctrine d'un parti politique unique, le Mouvement Populaire de la Révolution en sigle M.P.R, à savoir, l'indéfectible attachement aux idéaux du parti, au chef de l'Etat déifié, garant de la Nation, de l'unité, de la paix, du bien-être de tous. Tout ceci bien que par l'ironie du sort ou la révolte due à l'avilissement, à l'aliénation mortelle, l'on a abouti à l'anti-paix, à l'éclatement, au déclin tragique du règne de celui qu'on appelait le Grand Léopard par ses partisans, et qui avait réussi à unifier le Congo à un moment de son règne, mais sans mettre à profit cet atout.

A ne considérer que ces quelques points, le statut psychopédagogique de la littérature offre à voir comment celle-ci participe à la réalisation d'un type social par ses enseignements et ses influences. Elle véhicule des dogmes, des idéologies, influe sur le cœur et l'esprit. Elle participe à toutes les révolutions culturelles et même sociopolitiques.

C'est pourquoi Franz Boas (de 1908 à 1924) éditeur et Directeur du *Journal of American Folklore* (JAF), ne se trompe pas quand il soutient que l'art oral occupe une place de choix dans la culture.

Toute littérature, sous tous les cieux, germe dans un contexte psychologique. L'esprit qui l'enfante est une conscience du monde. De ce fait l'homme se trouve inévitablement au centre de la littérature. Il en est le producteur et le consommateur principal. L'œuvre littéraire véhicule plusieurs enseignements, plusieurs sens de par sa lecture plurielle, ses fonctions et ses contextes d'occurrence. Elle renseigne sur son créateur à différents niveaux.

Chez les Balubà, la poésie *kasàlà* est une fiche d'identité, un *mukàndà* (un livre) qui, au-delà de son art, enseigne le monde (l'homme, l'espace, le peuplement de l'espace, les apports constructivistes). Ce genre en tant que *mukàndà* se réalise avec les faits historiques magnifiés d'une famille, d'un clan, d'une tribu. Il intègre les éléments de l'environnement, les généalogies. On y sent le patriotisme. Le *mukàndà* déclamé des Balubà est un acte d'identification, d'interpellation, d'instruction, de solidarité et de fixation dans un espace de permanence culturelle. Les genres similaires sont aussi notés dans les différentes cultures du Congo et de l'Afrique avec une valeur didactique en plus d'autres. C'est le cas de citer par exemple le *mvet*. Bref, la littérature a une grande et incontestable vocation psychopédagogique.

### **2.1.5. Statut du sacré dans la littérature orale et écrite**

Le sacré en littérature vient en principe des dispositions de l'homme inhérentes à sa conception du monde, de l'autre, des sentiments qu'il éprouve et des attitudes de respect ou de vénération qui l'animent.

Une littérature suscitée par le besoin des écarts intensifs, des vénération religieuses, du respect absolu des Etres, de la haute hiérarchie des valeurs ou des tabous, pareille littérature ne peut qu'être sacrée. Elle est empreinte d'un sentiment de déférence et exprime des pensées pieuses.

La littérature sacrée agit sur un double axe, horizontal et vertical. Sur l'axe horizontal, elle s'applique à l'ordre humain et ontologique hiérarchisé et investi de valeur sacrée. Sur le plan vertical, elle transcende l'univers immédiat impressionnant qui ne pense pas, entre dans l'univers des dieux, des morts, du Dieu, du paranormal. Son regard n'a pas pour support l'œil-organe, l'œil énorme dans un cerveau vide, qui regarde sans voir, qui s'arrête à la surface, aux apparences dont parle P. Artot in D. Manera (1973).

Le Dieu suprême, les dieux, les archipatriarches, les ancêtres, les rites, les objets et les différents objets hiératiques, les gestes, les formules, les paroles, les lieux rituels peuplent l'univers du sacré et font corps avec lui.

Chez les Balubà, tous les espaces, gestes, objets et rites cérémoniaux sont sacrés. Ils témoignent de leur profonde spiritualité. Le rite et le lieu de l'offrande faite à Dieu, aux dieux et aux ancêtres, les mettent en relation avec la transcendance. Dans ce contexte, leurs pensées et sentiments connaissent une dynamique qui fait qu'ils renouvellent l'union avec le Dieu créateur incréé de leurs croyances, avec leurs ancêtres, qu'ils redeviennent leurs contemporains et interagissent réellement et symboliquement. Cette interaction passe par la foi, la parole (prières, adresses, formules incantatoires rituelles, chants...), les objets et les espaces de culte, les gestes et les attitudes cérémoniaux.

Dans l'Antiquité égyptienne (1400 AV. J.C.), l'*Hymne au soleil* est un poème conçu par un esprit humain, destiné à la vénération du dieu soleil de son panthéon. Cette littérature célébrante, rituelle, au dire de J. Bonmariage, C.M. Faïk-Nzuji et S.D. Yana (1993: 260), dans le *Cours Métis* devient, disent-ils:

[...] *pour l'homme religieux et social africain: des moyens concrets où il veut trouver une réponse à un besoin précis, spirituel ou temporel; des moments sacralisés où il expérimente ce qui est vrai pour lui dans la Nature et en lui-même, et enfin des moments où il expérimente la force des forces face à d'autres forces.*

L'homme aux prises avec le monde, pris dans la tourmente des angoisses existentielles, des passions, l'homme motivé par sa profonde religiosité et sa nostalgie du paradis perdu, ne reste pas clos sur lui-même. Il s'ouvre et recourt, dans ses rapports horizontaux et verticaux avec l'univers, à Dieu, aux dieux, aux êtres et aux forces estimées supérieures, dans une sorte de tradition de quête cathartique. Ses prières, ses louanges, ses chants (par exemple, *Les psaumes*, 500 ans Avant J-C.), ses obsécration, ses paroles fortes, ses incantations, ses formules et gestes rituels fondent comme on vient de le démontrer, une littérature sacrée au verbe mutant.

En Europe [d'après Euroconte Bulletin Anciens Numéros (de 1 à 7) Bulletin 0 Le conte dans tous ses états.htm], le *druide* exécute cette littérature en tant que prêtre sacrificateur qui règle la liturgie, suivant des rituels précis, et qui connaît et profère les mythes, récits sacrés qui expliquent le monde et cimentent la communauté celte. Il est dans cette dimension du sacré avec le barde (*bardos* en Gaulois, *bard* en Irlande, *barde* au Pays de Galles, *barth* en Cornouailles et *barzh* en Bretagne). Ce dernier fait partie de la classe sacerdotale. Il est un haut personnage officiel, égal au roi. Il ne paie pas d'impôt, il n'est pas obligé de faire la guerre, mais il est indispensable à tous les moments de la vie politique ou sociale: il lie et délie par sa puissante parole. Le barde est aussi chargé de la mémoire profane, il est l'*orathèque* vivante de la communauté. Il est voyant, devin, magicien, historien, panégyriste, satiriste, juge, professeur et poète spécialiste de l'orature. Il est *celui qui sait* (la science des Anciens), *celui qui voit* (en rapprochant des situations, des images) et *qui fait voir* (ses évocations orales marquent ses auditeurs et les font évoluer) et *celui qui agit* (sa parole peut détruire un politique, même le plus puissant; il est appelé pour éveiller la fureur guerrière au cœur des hommes avant la bataille). L'instrument

de musique du barde, quand il en a un, est la harpe ou la lyre. Son vêtement est une tunique avec un capuchon, serrée d'une ceinture, descendant aux genoux et symbolisant sa prêtrise.

Relativement à ce qui vient d'être dit, dans la littérature du Bourkina Faso, chez les Julas, B. Coulibaly (1990: 42) souligne que:

*Les poèmes sacrés atteignent véritablement les hauts sommets de la spiritualité et de l'ésotérisme africains. Spiritualité parce que, avec eux, le verbe devient véritablement chaire. Comme le dit Roland Colin: «la puissance de la poésie bouscule et terrasse les mots, comme un lutteur, pour les réduire à sa merci, dans le champ des forces supérieures dont on veut utiliser le flux».*

*Dans ces conditions, ainsi que le dit Hampâté Bâ, «le corps de l'homme est une rampe de lancement de la parole humaine vers les sphères divines». Sous la poussée des contorsions qu'effectue le corps, la pensée et la parole montent ensemble, comme un projectile.*

Considérant la vision de certains poètes lubà, cette littérature est mise dans l'homme par Dieu lui-même, comme le rapporte P. Mufuta K. (1981: 138), médiatisant le poète Mukendi Musaka, dans son article *Le kasàlà, poésie d'exaltation lubà* in Sura dji :

*M'ayant entendu, Dieu se tut.  
Il prit ce tambour et me le donna ;  
m'ayant donné le tambour, il  
m'a mis le fil au cœur.  
Dieu bouge-t-il le fil, tout de  
suite je me lève.  
J'écoute par le fil.  
Et j'entends ce que raconte Dieu.*

La littérature sacrée est abondante sous les tropiques. L'échec de beaucoup d'indépendances africaines, la misère, l'angoisse existentielle contraignant aux plaintes, aux supplices, à la révolte même, les écarts criants de standing de vie, une sorte d'enfer social, la mise en impasse du christianisme destructeur de beaucoup de religions traditionnelles, incapable de réaliser la fraternité des chrétiens à l'échelle mondiale, et qui n'arrive pas à instaurer la paix et le bien-être des hommes, ceci après avoir été trahi et aliéné par l'esclavage, la colonisation, le néo-colonialisme, les idéologies hégémonistes

des nations, constituent des facteurs d'apparition des sectes. Les unes se réclament du Christ, du Saint-Esprit, les autres, du réveil, des prophètes, vrais ou faux, et d'autres leaders spirituels.

Les nombreuses sectes, parfois à la pure solde d'un mercenariat mercantile ou des gens en mal de leadership, diffusent de façon tapageuse, à cor et à cri, des réclamations d'argent au nom de Dieu, des doctrines, des messages, des prophéties, des cantiques qui charrient des angoisses, des louanges, ou qui appellent de tout cœur un monde nouveau, le ciel promis. Toutes ces sectes expriment des désirs ardents et des douleurs poignantes de la condition humaine, à la manière de negro-spirituals, de bleues ou du swing du désespoir dans le jazz de Harlem.

En milieu traditionnel Bobo du Burkina Faso, par exemple, la notion ou le concept de masque ne renvoie pas seulement à un objet d'art, mais également à un personnage-actant dont le rôle transcende le simple jeu apparent et renvoie à des pratiques religieuses, sacrées. Ce masque incarne un pouvoir sacré auquel le groupe social consent un rite. Par conséquent les Bobo le désignent par ces termes: *kan fra* (être de la brousse) ou son *y ε ro* (âme ou ombre de l'homme). Pour démontrer un peu plus, Sakala Sanou (2003) «[http://www. L'INSTITUTION LITTERAIRE AU BURKINA FASO.htm](http://www.LINSTITUTIONLITTERAIREAUBURKINAFASO.htm)», affirme dans un rapport rédigé sous la direction du Professeur Jean-Marie Grassin, qu'il y a une réalité spirituelle à laquelle le sacré renvoie et qui le fonde. Ceci explique tout le culte qui occasionne sa manifestation; et c'est surtout la justification de son mythe créateur dont les différentes versions insistent sur trois éléments fondamentaux: la bouche de l'homme, le secret et le mystère.

Dans la tradition bobo, un proverbe dit que "*c'est la bouche qui s'est exprimée que Do* (la puissance du masque) *châtie*". Chaque membre de la communauté, rapporte Sanou, sait que le masque est d'abord un homme qui s'est mis en accoutrements. Mais il sait qu'il doit garder le secret sous peine de mort. Autrement dit, la *bouche* doit savoir garder le *secret* afin d'entretenir le *mystère* du masque.

Le masque fait partie de la cosmogonie bobo, basée sur l'animisme dont une référence est *do*, la puissance du masque, qui occupe une place de choix dans la



hiérarchie spirituelle: venant en quatrième position après Dieu (*wuro*), les ancêtres (*somplala*) et la nature (*sogo*), *do* est une référence incontournable dans la vie traditionnelle du Bobo, et le masque constitue sa créature, sa matérialisation. La sortie des masques est de ce fait même une occasion qui justifie le culte et les rituels qui s'y rapportent.

L'abondante littérature religieuse atteste un lot de profondes mutations dues aux nouvelles conditions de vie disparates qui s'imposent à l'Homme pris dans la dynamique sociale, écartelé entre ciel et terre, Christ et Satan, étourdi dans les tours vertigineux de la science et des idéologies sacralisées, hégémonistes qui défient même l'éthique. Les chrétiens et les musulmans se tuent pour Palestine, les protestants et les catholiques se déchirent pour le Christ, etc. Les enjeux de la littérature sacrée sont nombreux.

### **2.1.6. Statut politique et juridique**

La société humaine a à sa base une causalité indéniable qu'est l'instinct grégaire de l'homme. C'est une dynamique naturelle qui fonde le groupement humain à l'instar des autres êtres vivants de la nature. Cependant la société humaine ainsi réalisée s'organise sur la base des normes et des coutumes véhiculées aussi par la littérature.

. La gouvernance et ses conditions, le droit dans sa diversité et son exercice sont perçus et exprimés tels qu'ils sont, tels qu'ils devraient être. Ils sont parfois jugés et amendés par l'esprit critique de la littérature qui souligne le bien comme valeur et dénonce le mal comme son contraire, sauf une allégeance coupable ou intéressée.

La société de l'auteur pourvoyeur de la littérature se retrouve souvent dans la société de l'œuvre et vice versa. Elle prend juridiquement en charge la société littéraire et légifère son exercice. Par conséquent, elle donne à voir des hommes à l'épreuve face à un code socioculturel et sociopolitique, face aux textes de droits valides, aux volontés et aux conflits des intérêts. Il s'en dégage un drame politique et existentiel du fait



circonstances de palabre et de dire le droit. Par ailleurs, la parémie D est une police de conduite dans l'exercice du pouvoir juridique: le chef ne peut pas seul se faire juge, ni juge et partie, autant il ne peut pas seul aller à la recherche des pénalités et des forfaits dans sa juridiction, les préposés à cette tâche (les agents de l'ordre) ou les parties en conflit qui se sentent lésées, les lui amènent en se constituant plaignante ou partie demanderesse, appelantes ou intimée. Il faut entendre ici par chef tout responsable d'une institution publique, tout chef de famille, tout notable, tout *kàpità*, tout chef de clan, tout chef de tribu, à compétence générale ou limitée. Cette compétence se donne partant du souverain primaire qu'est le peuple qui se choisit son chef selon son code social qui hiérarchise le pouvoir. Le chef doit partager alors le pouvoir avec les autres, il ne doit pas s'occuper de tout.

Cette trame parémiologique met en évidence une flagrance de littérature politique et juridique de l'Afrique traditionnelle. Ici, la littérature est porteuse des normes et des lois édictées par un groupement social au travers des expériences de la vie, incitant ainsi à une discipline sociale.

Dans l'Amérique esclavagiste, la lutte pour l'émancipation des esclaves qui eut sa première expression littéraire sans doute dans les Negro-spirituals, n'a pas manqué de connotation politique et juridique. Le cas du Negro-spiritual *Descends, Moïse* in A. Cnokaert S.J. (1986: 59) est très éloquent, par ces vers :

*Descends, Moïse, et va vers le rivage,  
Parle au vieux roi du peuple égyptien,  
Dis-lui que Dieu t'a sorti de l'esclavage,  
[...]  
Les opprimés ne seront plus dans la peine,  
Descends, Moïse, parle au nom d'Johavah;  
C'est le Seigneur Dieu qui va briser nos  
chaînes,  
Dis au vieux roi que not'peuple s'en va  
[...]*

Cette figure biblique emblématique, Moïse, réactualisée et interpellée dans ce poème chanté, est celle d'un leader religieux, mais aussi d'un leader politique (avec une organisation des anciens), d'un ambassadeur, présidant à la destinée d'un peuple,

et chargé d'une mission de libération humaine devant un pharaon, présenté homme politique, à l'image d'un oppresseur.

Dans ce modèle de Moïse et toujours dans la littérature, s'inscrivent le jeune avocat noir, militant des droits civiques, W.E.B. Dubois, auteur de *Souls of black folk* (1903); L. Hughes le sympathisant marxiste à la fameuse réclame de la citoyenneté américaine sous forme d'un blues : *Moi aussi je suis l'Amérique*; F. Fanon (1961), brillant médecin neuropsychiatre dont l'essai «prophétique », *Les damnés de la terre*, dévoile les mécanismes du néo-colonialisme naissant, et dont à propos A. Cnokaert S.J. (1986: 24) note son idée essentielle :

*Comment sous le couvert d'un faux nationalisme et d'une idéologie de négritude, de nouvelles bourgeoisies locales, protégées par les leaders et «pères de l'indépendance» se font, contre les intérêts nationaux et populaires, les «intermédiaires» privilégiés des intérêts des anciens maîtres.*

Sans compter pour seules des situations politiques et juridiques, les précédentes évocations, il y a cette observation imposante à leur suite que la situation politique et juridique colonise une bonne fraction de la littérature dans le monde entier. L'écrivain se posant comme garde-fou ou directeur de conscience de l'homme politique, il a dû présenter dans la littérature des démêlés sociopolitiques dont les remises en question, les embarras de choix politique, les divers engagements, les motivations et les orientations idéologiques. Cette mission politique de la littérature n'est pas sans danger. L'histoire est pleine des exemples, et plus proche de nous, le cas de l'écrivain et journaliste Zongo brûlé vif au Burkina Faso en est un témoignage des plus récents.

En France, par exemple, le communisme s'est engagé dans la résistance et a connu l'adhésion des écrivains comme L. Aragon à la traîne d'Elsa Triolet, P. Eluard, A. Malraux, A. Camus, et la littérature a été même subordonnée au communisme. J. Bersani et al. (1970: 83) montrant la conception plus rude et plus dogmatique de la littérature par le communisme rapporte ce qui suit:

*Idanov, sorte de délégué de Staline aux problèmes culturels, exige des écrivains russes qu'ils contribuent à l'édification de la société socialiste et qu'ils se consacrent à l'édification de la société socialiste et qu'ils se consacrent exclusivement à cette tâche. Les romans doivent saluer la venue des héros positifs.*

Il est même noté un attachement inconditionnel à l'U.R.S.S. et le culte de Staline chez les écrivains français. Cet extrait de la poésie de P. Eluard en donne un acte d'allégeance frappant sélectionné par J. Bersani et al. (1970: 73):

*Et Staline dissipe aujourd'hui le malheur  
La confiance est le fruit de son cerveau  
d'amour  
La grappe raisonnable tant qu'elle est  
parfaite  
Grâce à lui nous vivons sans connaître  
d'automne [...]  
L'horizon de Staline est toujours renais-  
sant  
Nous vivons sans douter et même au fond  
de l'ombre  
Nous produisons la vie et réglons l'avenir  
[...]*

En Afrique subsaharienne, après le roman anticolonial où percent entre autres *Une vie de boy*, *Le vieux nègre et la médaille* de F. Oyono (1956), d'autres voix très profondes, très viriles et très chargées sont entrées en scène, recoupant la réalité sociopolitique du continent postindépendance. Ce qui a fait que la thématique sociopolitique domine dans la production littéraire des années soixante-dix. Partant, pour être plus concret, l'oxymoron *Le Bel immonde* de Mudimbe (1976) débite l'histoire d'un homme politique à l'heure des rébellions sécessionnistes; *Les crapauds-brousse* de T. Monenembo (1979) montre l'ingénieur Dioulde, d'abord affecté dans un ministère, à un poste modeste sans rapport avec sa qualification, puis contre son gré se trouve mêlé à un complot contre le régime du Président Sa Matrak, le bien nommé; dans *La vie et demie*, Sony Laboutansi (1979) transporte le lecteur à Katamalamasie où Martial s'oppose au «Guide providentiel»; *Le pleurer-rire* de H. Lopez (1982) montre dans le même univers sociopolitique, Tonton Hannibal-Ideloy, ancien baroudeur qui a réussi son coup d'Etat et qui, devenu Président, exerce un pouvoir absolu, dans un univers d'injustice, de stupidité et de sang.

Pour plus de conviction encore, déballant et caractérisant le théâtre de cette période, A. Cnokaert S.J. (1986: 52) se prononce en ces termes dans son ouvrage:

*Ce sont des pièces qui font la satire de la vie politique et sociale d'après les indépendances. Elles mettent en scène, parfois avec beaucoup de truculence, la débrouillardise du petit peuple, la malhonnêteté dans les services administratifs, la légèreté, l'esprit de lucre de la bourgeoisie affairiste, le cynisme d'une certaine classe politique et l'incompétence de certains dirigeants. On cherche à amuser superficiellement un public qui ne demande pas plus. On décèle plus rarement des intentions didactiques de conscientisation populaire et encore moins la recherche d'une réflexion morale ou métaphysique. On peut citer comme des modèles du genre: L'homme qui tua le crocodile Sylvain BEMBA, Monsieur Thôgo-Gnini de Bernard DADIE, Le Président du Congolais Maxime DEBEKA ou encore le Procès à Makala du Zaïrois MIKANZA MOBIEM, d'ailleurs plus profond.*

Si remarquable que paraisse ce statut politico-juridique de et dans la littérature, il n'a pas échappé aux analyses et observations nuancées de M. Quaghebeur et al. (1992: 65, 66) qui constate spécifiquement pour le Zaïre, l'actuel Congo (RD) des années quatre-vingts ce qui suit:

*La dénonciation politique est généralement plus manifeste chez les écrivains de la diaspora sauf chez Kama kamanda (Les contes du griot (1988).*

*Si dans Traite au Zaïre (1984), Nzau recourt à la forme policière pour dénoncer l'abjection à laquelle peut mener la corruption, Lumuna Sando témoigne dans Lovanium-La Kasala du 4 Juin (1982) de la repression des mouvements étudiants de 1969.*

*Ce phénomène, l'évoquent également Mpoyi Buatu dans la Reproduction (1986) et Bolya Bengé, sous une forme plus nettement hallucinée, dans Cannibale (1986).*

*A Kinshasa, le «Blues de la ville» trouve à s'exprimer dans les œuvres de Charles Djungu Simba Kamatenda (Cité 15, 1988) et de Yoka Lye Mudaba (Le fossoyeur, 1986).»<sup>3</sup>*

Cette littérature se comprend enfin comme une superstructure culturelle. La littérature elle-même a sa politique et est gérée par des règles arrêtées par une

---

<sup>3</sup> C'est nous qui soulignons

organisation socioculturelle et politico-juridique. C'est dans cette dimension que s'appréhenderaient les instances consacrant de la littérature, les règles taxonomiques, les règles de la publication et de la diffusion des œuvres littéraires, les droits d'auteur, la censure, etc.

## **2.2. Littérature orale – Traditions et implications**

La littérature orale et la tradition sont très voisines et parentes l'une de l'autre. La première a une acceptation spécifique, épistémologique qui la relativise à un objet, bien qu'encore objet des polémiques, qui s'impose comme une métaphore culturelle et académique. Elle renvoie à un ensemble de productions littéraires orales et connexes.

La deuxième, au sens très vaste, est un englobant des valeurs d'un peuple parmi lesquelles se comptent la littérature orale, l'histoire, la sociologie, la pédagogie, la politique, les différents arts, mœurs, coutumes. Malgré de multiples nuances, elle représente la somme des données qu'une société juge essentielles, retient et codifie, principalement sous forme orale, afin d'en faciliter la mémorisation, et dont elle assure la diffusion aux générations présentes et à venir. Elle englobe les pratiques ou les croyances héritées des générations passées et qui sont toujours suivies. Les sociétés traditionalistes sont celles qui trouvent leur inspiration, le guide de leurs actions, dans les coutumes et les croyances héritées de leurs ancêtres. De ce fait, la tradition peut se définir en clair comme la transmission continue d'un contenu culturel à travers l'histoire depuis un événement fondateur ou un passé immémorial (du latin *traditio*, *tradere*, de *trans* « à travers » et *dare* « donner », « faire passer à un autre », « remettre ». ...

La tradition orale apparaît ainsi comme un héritage qui manifeste de nombreuses dimensions de l'homme, dont la raison, l'intelligence et la spiritualité, sa volonté de demeurer dans la durée, ce qui permet notamment à Claude Lévi Strauss d'affirmer qu'il n'y a pas de peuples enfants, mais que tous sont adultes.

Pour assurer sa propre reproduction, la tradition orale est prise en charge par la société, grâce notamment à la structuration que celle-ci se donne, en particulier dans

sa dimension politique. Elle se présente sous la forme de typologies qui organisent ses éléments constitutifs en un ensemble cohérent, selon l'option d'une logique définie par la culture qui l'a secrétée, et que les différentes études essaient de saisir et d'ordonner.

Certes, elle est marginalisée comme une survivance dans les sociétés de longue tradition écrite, mais elle a continué d'être vivante dans les sociétés sans écriture, ou au sein de celles qui ont peu développé la notation écrite.

L'accès à la modernité qui caractérise notre époque et la place de plus en plus prépondérante qui est faite à l'écriture, montre Ndiaye (op.cit.), crée un contexte nouveau, qui remet en cause le dynamisme de la reproduction de la tradition orale, et provoque des ruptures critiques dans sa genèse, sa gestion et sa transmission aux générations présentes et futures. L'on peut ainsi s'interroger légitimement sur ce que devient la tradition orale aujourd'hui et les perspectives qui se dessinent pour elle demain, en particulier en Afrique subsaharienne qui constitue le cadre principal de référence dans cette étude?

A. Raphaël Ndiaye (op.cit.) tente dans cette suite immédiate d'en dégager les pertinences, d'en montrer la prépondérance actuelle et de se questionner sur ses perspectives:

*Il existe de multiples définitions de la tradition orale qui conviennent, malgré de multiples nuances, qu'elle représente la somme des données qu'une société juge essentielles, retient et codifie, principalement sous forme orale, afin d'en faciliter la mémorisation, et dont elle assure la diffusion aux générations présentes et à venir.*

Le souci de connaître les peuples des sociétés sans écriture qui a présidé à la naissance de la recherche anthropologique et ethnologique, a bien vite conduit à la collecte de la tradition orale en tant que matériau essentiel à cette démarche. Ce souci s'est renforcé avec l'expansion des puissances occidentales dès qu'elles se sont engagées dans la conquête coloniale. Il s'est agi pour elles de mieux connaître les sociétés conquises ou à conquérir, à la fois pour assouvir une saine curiosité intellectuelle voire scientifique, mais également pour mieux asseoir les fondements de la domination. Ainsi, comme le montre



aussi V.Y. Mudimbe dans *L'autre face du royaume* (1973:16), des conquérants et des administrateurs coloniaux se distingueront dans la recherche anthropologique et ethnologique, en s'inscrivant selon les cas dans la rigueur d'une démarche scientifique, ou en se révélant incapables de se soustraire aux préjugés et présupposés de l'époque, mais avec dans les deux cas, le projet d'asseoir une gestion durable du pouvoir colonial. A côté des chercheurs indépendants de l'entreprise de conquête coloniale, ils seront parmi les premiers acteurs engagés dans la collecte de la tradition orale. Cette collecte au cours de cette période, s'est effectuée par simple notation écrite et publication des recueils de textes oraux, ou exploitation de ces derniers au plan de la recherche.

La période qui a suivi cette époque a été marquée par l'apparition du support de la bobine magnétique et le développement de la photographie, pour fixer le son et les images. Le film cinématographique puis vidéographique complétera la panoplie des moyens utilisés à des fins de fixation de la tradition orale, avec la prise en charge de sa dimension visuelle.

Le besoin de sauver et de mettre de l'ordre dans ce domaine est manifeste, certains scientifiques, avant, se sont évertués à apporter à l'opinion littéraire une certaine clarté en produisant des analyses typologiques dont on présente ci-dessous, en résumé, quelques exemples qui les figurent, relatifs aux traditions et à la littérature orale africaine. Il faut signaler en passant que le genre comme le conte a connu une grande classification, celle d'Antti Aarne, *The types of folktales*, traduite en anglais et augmentée par Stith Thompson (1961).

### **2.2.1. Van Jan Vansina (1961: 119 et suivantes)**

Son approche typologique procède par une définition et par une analyse de genres du point de vue de la forme et du contenu, Cette typologie, autant que les autres, est reprise dans cette étude pour rendre l'image diachronique des typologies en littérature orale. Elles seront déterminantes pour certains choix qu'opérera cette étude.

## .6. La typologie de Van Jan Vansina

Catégorie	Sous-catégorie	Type
1. Formules		Titres Devises Didactiques Religieuses
2. Poésie	Officielle	Historique Panégyrique
	Privée	Religieuse Individuelle
3. Liste		Noms de lieux Noms de personnes
4. Récits	Historiques	Universels Locaux Familiaux
	Didactiques	Mythes
	Esthétiques	Esthétiques (épopées, légendes, contes)
	Personnels	Souvenirs personnels
5. Commentaires	Juridiques Auxiliaires Sporadiques	Précédents Explicatifs Notes occasionnelles.

Comme on peut le constater, Cette typologie ne s'objective pas rigoureusement au point de vue formel des genres esquissés. Il s'y relève, par exemple, le fait que ne rentrent dans la Sous-catégorie «Esthétiques» que les épopées, les légendes et les contes, comme si les genres formulaires, genres éminemment poétiques, n'y correspondent pas. En tout cas, le critère esthétique, est relatif à toute œuvre littéraire. En outre, il se pose une question, quel critère a joué pour que les contes et les proverbes dont la fonction didactique est indiscutable ne rentrent pas dans la sous-catégorie «Didactiques»? A proprement parler des contes, l'on a montré son didactisme dans l'étude menée par Munyoka (2001), intitulée *L'action, l'espace et son peuplement dans laalebasse de KASONG-A-MBIDI, conte de Mwamb Musas Mangol.*

Mais cet effort de Yan Vansina est louable pour avoir donné des pistes sur cette question globale de typologie des traditions orales. L'on n'omet pas de dire que les sociétés productrices des genres oraux présentent déjà cet effort de classification en différenciant ces genres les uns des autres par leurs noms, par leurs applications et contextes d'apparition. Ce qui n'empêche pas les scientifiques de se pencher sur cette

situation pour plus d'objectivation et pour la production proprement dite de connaissance, organisée, ordonnée, rigoureusement structurée.

### 2.2.2. Diouldé Laya (1972: 19-20)

Au regard de cette typologie, il ressort que l'auteur préconise le critère de la forme avec trois points de vue: la prose, la prose rythmée et la prose chantée ou non chantée. Il préconise aussi des considérations typologiques du point de vue fond, connaissance, aires géographiques:

#### T.7. La typologie de Laya

<p><b>Typologie du point de vue forme</b></p>	<p><b>Libre</b> : contes, épopées, récits, légendes...</p> <p><b>Fixe et stéréotypé</b> : chants rituels, codes ésotériques comme les chants initiatiques (pour les circoncis) et poèmes épiques.</p>
<p><b>Typologie du point de vue fond</b> : distingue les genres.</p>	<p><b>Textes historiques</b> : généalogies, chroniques, récits... ;</p> <p><b>Poésie</b> : poèmes épiques, lyriques, pastoraux ;</p> <p><b>Contes, fables, devises, devinettes, théâtre</b> ;</p> <p><b>Textes religieux, initiatiques,...</b></p>
<p><b>Typologie du point de vue connaissance et sa profondeur</b> :</p>	<p><b>Traditions populaires</b> ;</p> <p><b>Traditions érudites</b> : généalogies, histoire dynastique détaillée, mythes,...</p>
<p><b>Typologie du point de vue aires géographiques</b> :</p>	<p><b>Tradition d'un village, d'une région, d'un royaume ou d'un empire</b></p> <p>Cette typologie tient aussi à faire part des traditions des entités étatiques organisées, ayants des agents culturels, des castes traditionalistes spécialisées, et celles des entités qui n'en ont pas.</p>

Il se dégage de cette typologie différentes orientations que l'on peut exploiter pour mieux parfaire cette tâche ardue. La multiplicité des peuples et des cultures en Afrique ne laisse pas les choses aller sans problèmes. En dépit des universaux culturels, la différence des espaces et des expériences des peuples, de leurs potentialités humaines au

point de vue gestion des sociétés et production culturelle en formes et contenus, et bien d'autres facteurs, entrent en jeu et imposent une sorte de spécification typologique pour chaque peuple ou pour des aires culturelles à tendance homogène suivant des critères pertinents définis.

### 2.2.3. Honorat Aguessi (1984: 44-54)

Cet auteur, dans son effort typologique, dégage cinq secteurs dans les traditions orales, et l'on est tenté de les présenter en tableau ci-dessous, pour mieux les faire percevoir:

#### T.8. La typologie d'Aguessi

<b>Secteur 1</b>	Les contes, les proverbes, les dictons, les chansons, les paraboles, les saynètes, les légendes, les devises de familles, les histoires de familles et de villages. Il s'agit de la catégorie des traditions orales qu'une culture populaire moyenne secrète et qui concernent notre vie quotidienne, ainsi que les facteurs indispensables de la socialisation de l'individu.
<b>Secteur 2</b>	La toponymie et l'anthroponymie, les litanies de familles, de personnes et de groupes familiaux dont l'histoire est relative à la création de tel ou tel espace, ainsi qu'au baptême des lieux.
<b>Secteur 3</b>	L'art de l'artisanat, des danses, des instruments de musique, des costumes, de la cuisine, de la peinture, du théâtre, de la vannerie, de la poterie, des bas-reliefs. L'auteur fait allusion ici au langage idéographique.
<b>Secteur 4</b>	La phytothérapie, la psychothérapie, la pharmacopée, l'art des guérisseurs ou des tradipraticiens.
<b>Secteur 5</b>	Mythes et éléments culturels contenus et diffusés dans les récits et rituels religieux, le langage tambouriné, les formules rituelles ou de couvent, qui sont à prospecter avec patience et minutie

Conscient de la problématique non résolue de la typologie des traditions orales, Honorat Aguessi propose une démarche partant des éléments culturels les plus communs aux cultures et aux peuples pour progresser vers ceux qui sont le plus ésotériques. Il est cependant difficile, pour sa typologie présentée, de dire à partir de quels

critères il procède. L'on constate un certain chevauchement des éléments sectoriels. Quelle différence puisse-t-on faire entre les histoires des familles au secteur 1 et les litanies de familles au secteur 2 ? Quel critère pertinent fait-on valoir pour classer la cuisine, le théâtre et la poésie dans le même secteur 3 ? L'onomastique se limiterait-il à la toponymie et à l'anthroponymie ?

Cette problématique de classification des traditions orales africaines comme des textes littéraires oraux demeure pendante, surtout que les littératures orales ethniques en Afrique comme partout ailleurs ne présentent pas les mêmes réalités. De ce fait, il existe d'autres typologies assez spécifiques à ce domaine, présentant les efforts d'adaptation aux littératures orales africaines nationales, ethniques, tribales ou à une matière spécifique de celle-ci. C'est le cas de la «Classification functions of Kalenjin oral literature» dans la publication de C. Chesaina (1991: 20-28). L'auteur justifie sa classification par ces termes que «*The social function of various genres is a very important aspect of our study of oral literature. It is for this reason that it is included in the following introductory comments on the classification of the Kalenjin literary materials contained in Part Two of this book.* » Littéralement, au Kenya, le terme Kalenjin, qui est d'ailleurs une récente création, signifie “*I tell you*”. Mais il désigne sept majeurs dialectes et les groupes qui les parlent (*Viz, Kipsigis, Keiyo, Merkwet ou Markwet, Nandi, Tugen, Sebeei et Pokot*). C'est l'intelligence ou la culture mutuelle entre ces peuples qui a joué en faveur de la typologie commune de leurs productions littéraires. Cet exemple est aussi une possibilité d'envisager la typologie des littératures orales en Afrique où le seul Congo R.D. compte plus de deux cents tribus et autant de cultures.

#### **2.2.4. C. Maalu-Bungi (2006 : 77-80)**

Par ce temps, semble-t-il, la typologie la plus récente et spécifique à la littérature orale africaine est celle de C. Maalu-Bungi. Elle tente de se réduire à la spécificité de l'objet, car les traditions africaines sont un vaste domaine qui englobe toute l'oralité, cela est montré plus haut, même celle qui ne répond pas aux critères minima de littérarité. De manière ramassée, l'on présente en tableau, dans cette suite immédiate, la typologie de C. Maalu-Bungi. Elle présente des critères qu'elle utilise et un effort de structuration qui s'objective. Elle sera présentée dans la mesure du possible avec quelques éléments rajoutés et mis en évidence par cette étude, mais sans prétention de parfaire:

## T.9. La typologie de Maalu Bungi complétée par cette étude

Mode/moyen de transmission		
<b>1. Les genres articulés</b>	<p>Les genres libres ou narratifs</p> <p>Les genres liés ou poétiques</p> <p style="padding-left: 40px;">Les genres poétiques Fixes ou figés (forme immuable)</p> <p style="padding-left: 40px;">Les genres poétiques libres (de composition dite in-performance)</p>	<p>Dans ces genres le thème ou l'intrigue demeurent stables, la narration varie avec la compétence du performer (contes, légendes, récits...)</p> <p>Proverbes, devises, devinettes tonales, listes généalogiques, <b>virilangue, vire oreille...</b></p> <p>Poésie élégiaque, poésie laudative, chanson...</p>
<b>2. Les genres non articulés</b>	<p>Les idiophones</p> <p>Les aérophones</p> <p>Les idéographies</p> <p><i>La proxémie</i></p> <p><i>La kinésique</i></p>	<p>Instruments à percussion</p> <p>Instrument à vent</p> <p>Messages plastiques</p> <p><i>Distance proxémique in-performance (il s'agit de la distance observée par les actants entre eux ou entre eux et le public traduisant une hiérarchisation sociale.)</i></p> <p><i>Dances, mimiques, et autres langages esthétiques du corps</i></p>
<b>3. Le contenu</b>	<p>Les genres sacrés ou ésotériques</p> <p>Les genres profanes</p>	<p>Les textes mythico-légendaires</p> <p>Les textes sacrés</p> <p>Contes populaires, proverbes...</p>
<b>4. Le statut social du performer</b>	<p>Genres populaires</p> <p>Genres classiques</p>	<p>Exécutés par n'importe quel membre de la société</p> <p>Exécutés par une catégorie particulière d'individus exercés (Récits épiques, chants héroïques...)</p>
<b>5. La présentation formelle</b>	<p>Les genres mineurs</p> <p>Les genres majeurs simples</p> <p>Les genres majeurs complexes</p>	<p>Textes imagés, courts et figés susceptibles d'être insérés dans d'autres genres littéraires.</p> <p>Narration d'étendue relative pouvant contenir des genres mineurs</p> <p>Théâtres populaires, épopées...</p>
<b>5. La référence aux catégories « indigènes »</b>	<p>Etablies par les usagers eux-mêmes, basées sur des critères d'ordre cognitif, expressif (formes d'expression) ou pragmatique (contexte), <b>sexe, âge, profession,...</b> pour appropriation de répertoires (ex. : <i>chants de filles, chants de garçons, chants et rituels des initiés, rites de chasseurs...</i>)</p>	<p><i>Photosophique (sagesse qui se transmet le jour) Noctasophique (sagesse qui se transmet la nuit)</i></p> <p><i>Intime (genres exécutés pour soi) Publique (genres exécutés pour un public) Exécutés dans un contexte ordinaire, solennel, ou lié aux cycles de la vie : naissance, mariage, mort. Emotif (exécuté en temps de joie ou de malheur)</i></p>

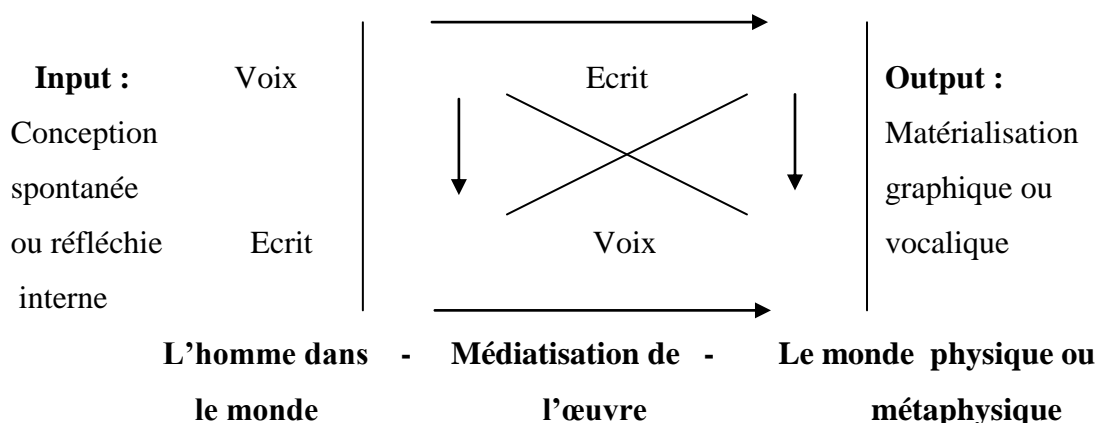
Un fait reste vrai, comme l'a attesté Jean Cauvin (1980), évoqué par A. Raphaël Ndiaye (*op.cit.*): *"A part quelques grands genres représentés partout, chaque ethnie, chaque langue a ses propres types de textes. Il est donc inutile ou même impossible de faire une description exhaustive et parfaitement exacte de ces genres à travers l'Afrique. Chacun est invité à étudier ce qui existe dans sa propre tradition"*. Par ailleurs Cauvin propose d'emprunter une voie externe grâce à laquelle on peut dégager à partir du vocabulaire la façon dont les genres sont distingués entre eux dans la langue concernée, et une approche interne, en considérant chaque genre à part, et en envisageant ce qu'il a de caractéristique. Cette étude partage la pertinence de ce point de vue avec Ndiaye qui l'a bien illustré par sa propre expérience de recherche dans le champ de la poésie orale chez les Sérères au Sénégal. Là où Vansina distingue deux sous-catégories dans la poésie (officielle et privée), et quatre types, il a alors identifié 26 types poétiques, désignés spécifiquement dans la langue, et caractérisés selon des critères fonctionnant tous ensemble, ou en partie.

Après cette problématique de la typologie des traditions et de la littérature orale africaine, il y a d'autres implications de ces faits culturels et littéraires où se croisent les regards. N'est-il pas souvent erroné de penser que quand on parle de la littérature orale ou des traditions orales, il s'agit uniquement des valeurs du passé, laissées pour compte sur la plage de l'histoire, et qu'on lorgne par-dessus l'épaule, en rétrovision? Pourtant le présent de l'homme ne peut se défaire totalement de son passé. Sans doute, les choses se passent comme en biologie, car de même que dans le capital génétique de l'homme contemporain figure le legs millénaire de son premier ancêtre, fortement brassé à l'intérieur de l'espèce, au laboratoire, et aussi fortement éprouvé par le temps, l'espace et la culture, dans toute littérature figure les traditions du peuple qui l'a produite, bénéficiaire des apports contemporains et avant-gardistes.

Il serait peut-être superflu de vouloir expliquer que la littérature orale est partie prenante dans la littérature écrite dont elle est source incontestée. Mais cela s'entend, car si le poème est chant, sa richesse est surtout vocalique au plan prosodique (rythme, rime, assonances, diérèse, synérèse, pause, césure). De même que si le roman narre, il raconte quelque chose au lecteur, il use du monologue, du dialogue, des scènes, il recourt

à la parole, à un langage cérébral. Le genre dramatique n'échappe pas. Ainsi, aux différents usages d'un texte, il se ranime par l'usage d'une voix silencieuse ou expressivement articulée qui matérialise la pensée. L'oral et l'écrit se tiennent, se confondent dans le graphique même.

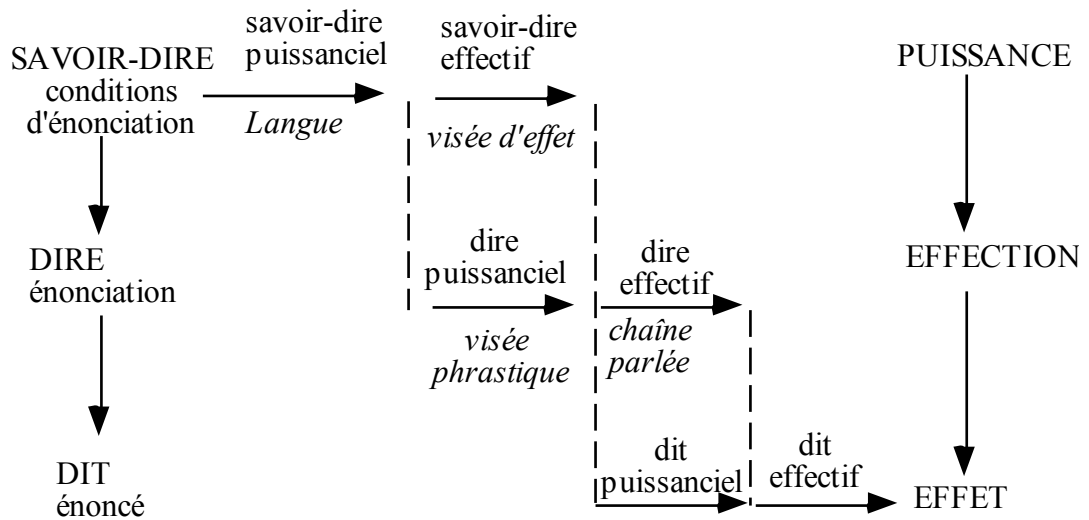
Mais l'usage de l'écriture et ses vertus appuyées par la technologie passe pour une pertinence taxonomique, différentielle. L'on perçoit, en dépit de ce critère de l'écriture, la pertinence de l'oral. Ceci du fait que l'on sait, et même de l'expérience de tous les jours, que l'écrivain, à l'étape de la conception de son œuvre, parle au niveau de l'esprit. Il dialogue avec des personnages à qui il fixe un destin ou laisse se définir au gré des aventures, de la fiction ou de l'histoire immédiate. Une fois l'écrit réalisé, l'esprit matérialisé en texte littéraire, ce dernier ne se décode surtout que par la voix dans tous ses états. Ce qui implique ce chiasme dialectique:



De ce qui précède, il n'y a pas de doute, pense-t-on, que la conception d'un texte littéraire se fait dans une langue régie par une logique, une langue neurologique, le savoir dire puissancier, ayant une grammaire aux différents degrés de maîtrise, mieux de compétence et de performance ou de savoir dire effectif. De l'étape puissancière du dire littéraire à l'étape du dire effectif se déploie aussi une intense activité pragmatique. L'acte même d'énonciation littéraire n'est avant tout qu'une potentialité, un possible phénoménologique, un pouvoir prêt à se manifester et que gouverne une visée plus ou moins consciente de l'effet et la conscience que l'on a du contexte de cette énonciation que déterminent ces questions : comment, quand, où, à qui, pour quoi ? Le schéma



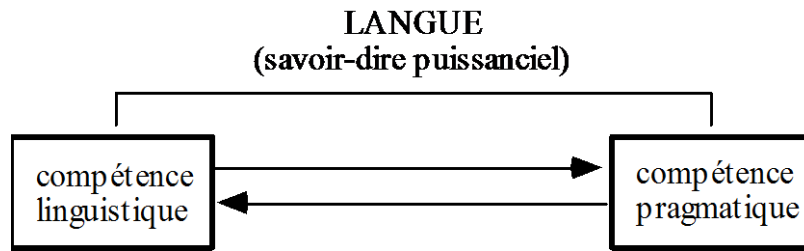
praxéogénique et dynamique de cette énonciation que donne Joly (1987) est très éloquent à ce sujet :



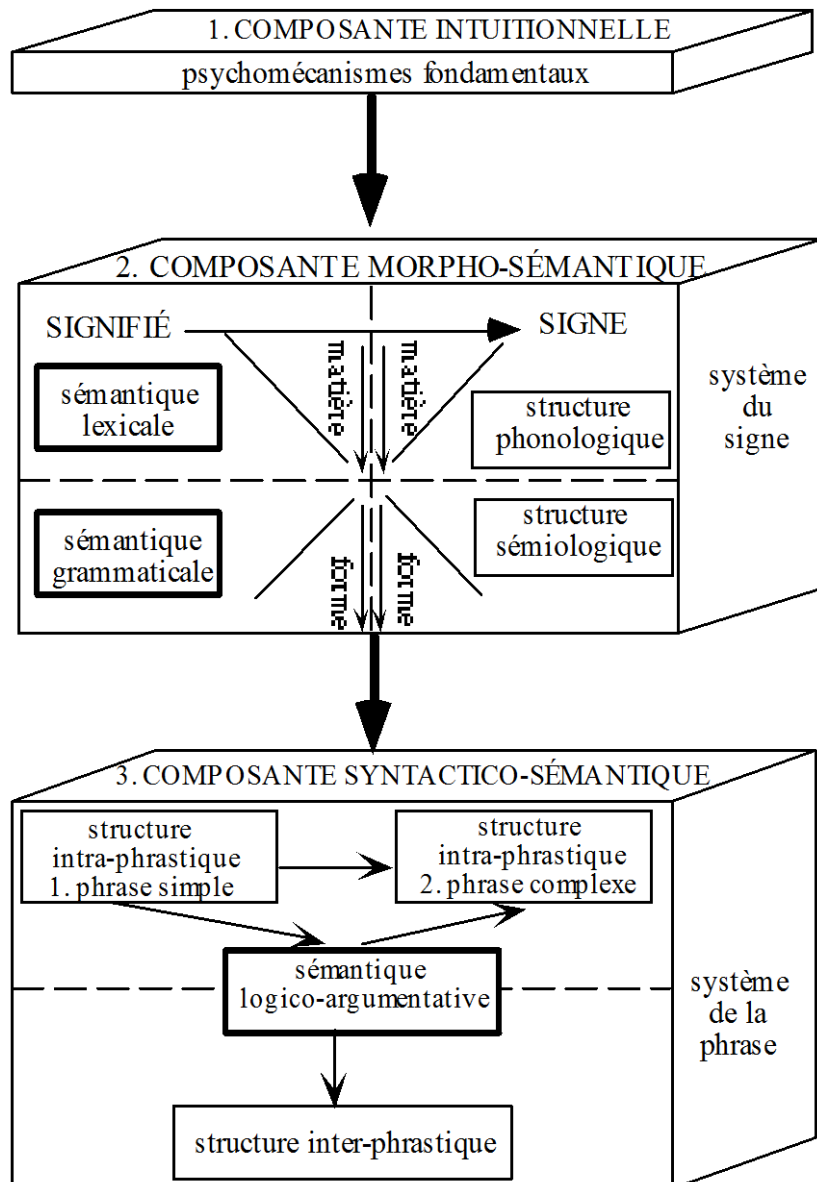
**Figure 6**

Il est un fait que la langue littéraire (de même que tout langage artistique) elle seule ne pourrait se fonder. Elle se produit d'une intense activité cognitive, partant de la perception, de la conceptualisation, de l'observation, de la représentation, du chargement sémantique des signes, de la symbolisation, de l'association ou de la codification, en passant par l'intention de s'exprimer, de dire et les stratégies langagières ou la mise en relation des structures..., à la performance qui concrétise le texte oral ou écrit, la pensée énoncée ou sculptée, dansée ou mimée, etc.

Les rapports homme/univers et homme/homme comme pragmatiquement producteur et consommateur de la littérature, comme interactants sociaux se réalisent avec un certain nombre d'implications qui dépassent la vision purement structuraliste et même les trois composantes (intuitionnelle, morphe-sémantique et syntactico-sémantique) de la compétence linguistique que préconise Joly (1987) dans son *Essai systématique d'énonciation*:



**Figure 7**



**Figure 8**

En littérature, ces implications sont multiples. Au plan du fond, il peut se noter des interactions ou des implications entre les textes oraux et écrits. Certaines traditions marquent profondément les esprits des générations si bien que leurs principaux motifs se perpétuent par leur mémoire et leur resurgissement au niveau conceptuel de la littérature, subissent des travestissements qui ne les défigurent pas totalement. Dans leur dynamique, ils peuvent passer de l'oral à l'écrit et vice versa, du concept au matériel. En outre, d'autres se cristallisent en symboles ou en emblèmes des nations. Ainsi, sans mourir dans la parenthèse du temps qui les a produites, ces traditions survivent, se diffusent, se raffinent, se fécondent au contact des autres dans le macrocosme, et même se subliment.

A titre illustratif, chez les Balubà, le mythe *Mikomba wa kalèwù* ou mythe de l'autogonie de Dieu, n'a pas manqué d'inspirer une belle œuvre musicale sous le génie et la signature du griot Ngeleka Kandanda à l'aurore du 21<sup>e</sup> s. Le motif de ce mythe se retrouve diffus dans la cosmogonie lubà. L'on sait que les mythologies des sociétés de tradition orale comme celles de l'Afrique, expriment la relation des hommes à leur environnement naturel ou surnaturel.

Fonctionnellement, elles fondent les systèmes religieux dans leur diversité. Elles structurent dans l'homme les croyances qui, elles-mêmes, influencent son comportement quotidien, son langage, la vision du monde, bref le moi profond. Il est correct de considérer tout mythe comme un des facteurs qui entrent en synergie pour fonder l'organisation religieuse, sociale et politique des groupements humains. Par leur caractère sacré, les mythes ont nécessité des gestes particuliers, une ritualisation qui assure leur survie et leur investissement du moi et du surmoi collectif d'un peuple. Il revient au seul prêtre reconnu et initié de dire un mythe. Dans l'organisation sociale, le renouvellement d'un mythe suit un calendrier et un horaire relatifs, dans un endroit spécial réservé à cette fin. Les mythes ne sont pas les mêmes partout, et un mythe peut avoir plusieurs variantes. C'est par foi, par croyance qu'ils ont leur procès liturgique. Ils peuvent être cosmogonique, théogonique comme celui de *Mikomba wa Kalèwù* cité plus haut, anthropogonique (traitant de la création de l'homme) ou eschatologique (traitant de la fin de l'homme et du monde). Au plan philosophique, les mythes proposent la justification et le sens de tout ce qui existe ou qui est pensé.

Par ailleurs, les proverbes, les légendes, les devinettes de la littérature orale investissent avec bonheur le champ de la littérature écrite négro-africaine. C'est le cas de la *Calebasse* de Guy Menga, de *Deux vies, un temps nouveau* de Ngombo Mbala (1973).

Les implications entre les variétés de ces littératures sont si profondes et complexes qu'on ne le pense. En Occident par exemple, la lecture attentive de *Robinson Crusoé* de D. Defoe (1719) et *Les voyages de Gulliver* de J. Swift (1726), dénote un héritage oral de *Beowulf*, poème épique et héros mythique scandinaves. Ce poème antique qui a dû féconder l'Angleterre d'avant la christianisation (*The old English period*) développe le thème du conflit entre le bien et le mal. Beowulf comme héros est invité à combattre les monstres marins et en sort victorieux. Il regagne le trône chez lui et meurt de la blessure reçue au cours de son épreuve.

Mais que constate-t-on de ce motif du héros postérieurement ? Les aventures de *Robinson Crusoé* réputées prendre source dans l'aventure merveilleuse du marin écossais Selkirk, présentent cependant des écarts considérables avec cette source. Sur son île déserte, le naufragé *Robinson Crusoé*, redevient l'homme primitif aux prises avec les vicissitudes de la vie quotidienne et refait, en peu de temps, la conquête de tous les progrès dont l'humanité a mis des millénaires pour les réaliser.

Ce sont là les merveilles de la fiction. Comme si l'auteur avait pris de liberté avec les aventures de Selkirk, en se laissant accaparer par l'offre du patrimoine culturel dont *Beowulf*, l'on constate que le motif du héros mythique présenté dans cette œuvre est reproduit dans *Robinson Crusoé*. Mais à la différence qu'au combat de Beowulf contre les monstres marins s'est substitué le combat de la vie. Le décor marin subsiste dans les deux œuvres, autant le voyage aller-retour (terre ferme-mer/mer-terre ferme) du héros. Et au puritanisme de qui, du naufrage a sauvé parmi les biens précieux la bible, de laquelle il tirera la force morale tout le temps du naufrage, coïncident le bien et le mal dans *Beowulf*, deux pôles consacrés de la bible.

Il en est de même pour *Les voyages de Gulliver*, œuvre issue des relations de voyages dues à la plume de monsieur Lemuel Gulliver, et confiées à Swift. Le Gulliver, personnage et héros de l'œuvre est vécu comme un parangon de vérité tiré de la sincérité historique de Reddif, de monsieur Lemuel Gulliver, qualité corrélatif au bien thématique dans *Beowulf*.

En outre, et curieusement, le voyage, le décor marin, le naufrage de Gulliver, ses aventures dans l'île où le rejette la mer, son héroïsme, l'identifient à Beowulf. La satire contre les politiciens du genre: *Flimnap, le ministre des finances à Lilliput, est le plus fameux des danseurs de corde; Laputa est l'île des pédants coupeurs de cheveux en quatre*, le regard froid jeté sur tous les défauts de la condition humaine, remplacent le combat contre les monstres marins, et rejoignent la lutte entre le bien et le mal dans l'offre de *Beowulf*.

Cette lutte entre le bien et le mal, cette satire, trouvent leur couronnement dans le mépris de l'homme et de ses antivaleurs mis en évidence dans l'épisode de Gulliver au pays des chevaux, par la déclaration que dans ce pays, les chevaux sont civilisés et les humains des esclaves, méprisés pour leurs mensonges, leur envie et autres vices répugnants.

En outre, pour toutes ses œuvres, le décor est un indice de l'espace, il fait sentir la présence obsédante de la nature. Cette dernière est une implication majeure dans toute œuvre littéraire. C'est sur et dans cet espace que se greffent les actions, que les personnages prennent forme et se définissent par rapport aux autres. Le motif marin et celui de la terre ferme sont très accessibles à l'homme. Munyoka (2001) retrace l'itinéraire de la quête de la calebasse de KASONG - A - MBIDI dans la dialectique de ces deux motifs très imprégnants terre ferme-rivière qui s'identifie à terre ferme- mer.

Considérant les ballades du *middle English period*, sorte de poésie populaire sans auteur connu, développant les thèmes de l'amour, de la guerre, des êtres supra-humains, l'on peut penser, surtout pour le dernier thème, qu'il a des implications avec la science-fiction d'aujourd'hui.

La littérature orale, elle-même, témoigne du passé et se prête comme source historique. Un chant populaire russe de la fin du 11<sup>e</sup> siècle, n'est-il pas un témoignage et une répugnance de la guerre<sup>4</sup> par l'expression de l'horreur? Par exemple dans sa trame, in C. Gremberg et R. Svanström (1964: 61): « *A cette époque, en Russie, on entendait parfois la chanson du laboureur mais souvent le cri des corbeaux qui se disputaient les cadavres.* »

Les traditions constituent un véritable champ de recherches, Macpherson (1738-1796) y fouillant, a exhumé *Ossian* (poèmes gaéliques publiés entre 1760 et 1763), vieille poésie des montagnes d'Ecosse, offerte comme une nouveauté aux esprits repus de raison, de classicisme et de philosophie. Les héros «humains et sensibles» d'Ossian témoignent de valeurs chez ce peuple calédonien considéré autrefois comme sauvage. Les traditions orales à ce point impliquent une révision de nos jugements, une remise en cause des justices sociales rendues en d'autres temps et entachées des imperfections.

Elles sont un pôle attractif où l'homme repêche quelques unes de ses valeurs. Elles sont constamment en osmose avec le présent. Ainsi, à propos d'*Ossian*, H. Guillen (1956:186) affirme:

*Cette vieille poésie enthousiasma l'Ecosse entière: Macpherson fut invité à continuer ses recherches. Il continua et fit encore paraître: Fingal, ancien poème épique en six chants (neuf chants) et quelques autres.*

Le même auteur (1956: 162) interroge les interactions des genres, des époques, des cultures. Il montre ce qui suit à propos de l'épopée allemande:

*Sources et éléments.- Le Nieberlunglied (chant de Nieberlungen), la plus belle épopée allemande populaire, a sa source dans les légendes germaniques, dans les souvenirs historiques datant de grandes invasions*

---

<sup>4</sup> Il s'agit de la guerre qui jeta les cinq fils de Yaroslav, le père de la législation russe, les uns contre les autres, après la mort de leur père (1054) à Kiev, mais aussi des attaques contre les nomades et les semi-nomades qui vinrent encore compliquer la situation. Ce chant en est une superstructure, un témoignage événementiel sauvé par C. GRemberg et R. Svanström.

*et dans les Eddas. Les Eddas sont de fragments épiques de la vieille littérature scandinave. (XI<sup>ème</sup> et XII<sup>ème</sup> siècles): Scandinaves et Germains avaient la même mythologie, mêmes dieux (Odin, Otrán, Freya, Walkyries, nains, géants...), souvent mêmes héros (Sigurd ou Siegfried, Brünhild.)*

Grâce aux traditions orales, sources des littératures dans le monde, on parle aujourd'hui de la littérature finnoise. Proprement épanouie vers 1830, elle est partie d'une pulsion communiquée par les chants épiques de l'âge catholique et de temps païen d'avant le catholicisme, lesquels chants ont été recueillis et publiés par le professeur E. Lönnrot (1802-1882). L'on peut citer par exemple le *Kalevala* (1835) et la *Kanteletar* (1840). Un autre exemple est celui de la Chine avec ses *Yang-tseu* ou épopée à sept mots de l'empire Song, par la littérature orale.

La littérature orale et les traditions ne se limitent pas au seul fait de justifier un art, un génie. Au-delà, ils impliquent une vaste connaissance sur l'aventure de conquête des espaces par les peuples, leurs conflits d'intérêts vitaux, et les applications du génie dans le temps et dans l'espace.

L'on sait qu'en ajoutant la musique à l'histoire, en grossissant des exploits dans une prédilection des faits d'armes, en introduisant le merveilleux, naissent les épopées. En plus pour se servir de ce genre, il faut dire qu'il a d'abord des implications morales tonifiantes quand on se sait du même continent, du même pays, de la même tribu, du même clan ou de la même famille que l'empereur Charlemagne, Roland ou Olivier les preux français, Mame Alan, prince d'Occident et roi des Kurdes (épopée kurde du XIV<sup>e</sup> s., récemment récitée par le conteur Jihar Darwiche, vendredi 28 novembre 2007 à 18h30, Alès (30)- médiathèque Alphonse Daudet) , Soundjata fondateur du royaume mandingue, Chaka fondateur de l'empire zoulou, Silamaka du Macina libérateur des Peuls de l'empire bambara et dont l'héroïsme est resté célèbre même chez ses ennemis comme l'a bien dit Lilyan Kesteloot (1971: 13), Akomo Mba, Samory, Djeky la Ndjambe de Douala qui s'est battu contre des guerriers dont le plus petit était gros comme un éléphant, Lyandya du Congo, etc.

Ces épopées véhiculent des modèles captivants, des valeurs morales: la bravoure, l'héroïsme, le sens de l'honneur, l'horreur de la lâcheté et de la trahison, le dévouement et le sacrifice pour des causes nobles, la fidélité à la patrie, aux compagnons d'armes, aux engagements, le sens de l'initiative, d'organisation de mobilisation et de direction des masses, le choix et l'atteinte d'un idéal. C'est là une école des âmes et un moule où prend forme la personnalité d'un peuple.

L'implication philosophique apparaît dans les épopées comme dans les contes, dans les parémies, en tant que pensée du monde et monde pensé. Il y a là dans les traditions comme dans la littérature orale un regard jeté sur le monde, une vision de ce monde qui provoque les sens, les facultés, génère les sentiments, suscite un questionnement fondamental sur l'origine des choses, sur l'existence des êtres jusqu'à la fabulation mythique qui appelle un jugement et donc qui ne laisse pas indifférents les hommes. C'est ce qu'on peut appeler «pensée du monde». Par ailleurs, du fait qu'on n'est pas resté indifférent au contact de ces productions, on réagit en soi et dans le monde, on construit d'autres visions, des superstructures de type constructiviste, on accède alors à une perception cognitive. A ce seuil l'homme prend conscience de son existence en s'intégrant dans un système de significations qui lui est propre, où il communique avec d'autres communautés existentielles tout en prenant aussi d'elles des distances significatives.

Dans ce contexte, le langage, comme celui de la littérature, est un agent porteur des idées, de la pensée critique sur l'homme et son univers, et c'est là le «monde pensé». Tous les sens réceptifs de l'homme le prédisposent à accéder au sens caché et apparent du monde. Son langage combine la focalisation du regard sur l'Être et la production du savoir, du savoir-faire, du savoir être et du savoir devenir pour la résolution des problèmes de sa vie. L'extase, l'expectative de la pensée de l'Être, ne fait pas oublier les demandes et les contraintes de l'existence en tant qu'homme et société, dans le temps et dans l'espace. C'est toute cette dimension que les traditions et les littératures impliquent.

Au regard des épopées, pour ne prendre d'abord que ce genre, l'expression du dépassement de l'homme est très marquante. L'homme se recrée comme pour se venger de sa nature de finitude, d'être limité dans son pouvoir. Les héros des



épopées naissent avec des prédictions, tous des paranormaux, des mutants sociaux, ils s'autopostulent au cours de leur avènement au monde en s'alliant les forces magiques, le secours des anges ou des esprits. Ceci implique et trahit la perpétuelle quête du dépassement de l'homme et la contestation de sa nature congénitale limitée. Donc les traditions littéraires épiques sont un lieu d'expression et de réalisation de cette quête. La nostalgie du surhumain y transparait.

La coexistence des peuples dans le monde, les migrations et la dynamique des cultures impliquent une osmose culturelle. Cela se perçoit dans l'exemple que, William Bascom, évoqué par Kazadi Ntole in Daniel J. Crowley (1988: VII), a livré seize versions d'un mythe yorouba rencontré à Cuba, au Brésil et au Nigéria. Ces versions ne présentent que très peu d'écarts entre celles de la diaspora et celles des Yoroubas. Cette situation ne confirme pas seulement la source africaine de ce mythe, mais aussi sa préciosité en tant qu'œuvre d'art, la force des traditions à résister, de même qu'une pièce d'or à l'usure, aux pressions culturelles extérieures. A ce propos Kazadi Ntole note :

*Les littératures orales sont l'organisation en paroles de l'homme, de son histoire, de ses croyances, de ses pratiques, disons de sa personnalité propre. On ne les supprime totalement qu'avec la destruction de l'homme et de sa mémoire.*

Dans le même ordre d'idées, William D. Piersen a montré dans son étude rapportée par Kazadi Ntole (op.cit.) la survivance de la satire africaine chez les Afro-Américains. Mais ceci ne fait pas oublier les facteurs historiques favorisant dont le dur traitement des esclaves avec leurs frustrations qu'il fallait libérer en évitant la confrontation directe des maîtres. En outre, il se retient que dans leur cas, c'est la «désociétisation» qui a plus value que la «déculturation». Ils étaient libres de ressasser avec nostalgie les traditions littéraires de la mère Afrique. En montrant la place qu'occupent les contes populaires dans toutes les discussions sur les origines africaines possibles de la culture afro-américaine, les contes qui ont résisté aux intempéries physiques et culturelles, traduisent l'identité du génie d'un peuple. Leur présence découle de la fonction même des contes populaires qui, loin d'être une simple fiction ou des récits enfantins comme l'a montré Munyoka (2001), dans son article, *L'action, l'espace et son peuplement dans Laalebasse de KASONG-A-MBIDI, conte de MWAMB MUSAS*

*MANGOL*, sont un cadre d'expression où l'homme répercute sa conception et son organisation du monde.

Les traditions sont alors les ancêtres du livre, elles sont dans les livres et avec le livre. Mais le transfert de l'univers de l'oral, l'univers d'un conte par exemple, à l'espace scripturaire ne se passe pas sans problème. Comme l'a montré S. Gwemriche (1986) dans son article *Écouter – voir ces livres*, ce transfert ferait perdre la dimension du « vif » et de l'immédiateté télécommunicative, du contact et de la force relationnelle qui unissait locuteur-narrateur et auditeur-participant. Cela ne se passe-t-il pas comme si l'écrit annihilait, sinon dévitalisait *la fonction de contact* chère à Jacobson... ? Ce disfonctionnement de l'oral, précisément du conte, se trouve quand même épargné en dernière instance dans *L'oiseau et le grenadier* (Flammarion) par Rabah Balamri qui sauve de l'oubli les matériaux narratifs oraux recueillis de la bouche de sa tante et renoue lui-même avec la fonction de conter. On le constate aussi chez Taïeb Siddiki ou Kateb Yacine qui, dans leurs œuvres théâtrales, réactualisent la fonction de l'agora, de ces hauts lieux de communication sociale que formaient ces cours intérieures, patios et autres places publiques comme la place du marché dans *L'Enfant du sable*. « Jemâa, El Fna » à Marakech. Dire que des traditions naissent des livres, c'est évoquer A. Haddad (1994: 179) quand il parle de Kalila wa Dimna dans une filiation des contes où la sagesse indienne. D'après le chercheur égyptien T. Hussein qu'il cite, les contes concernés ont d'abord rencontré le labeur des Perses, l'éloquence de la langue arabe avant de croiser l'art d'imitation et d'adoption de Jean de LA Fontaine. En termes propres il dit: *Ibn al-Mugaffa' a traduit du Pelalvi en arabe les fables de Kalila et Dimna qui ne sont qu'une adaptation des contes indiens du Pantchantra*.

A ce stade, l'évidence est qu'outre les implications dégagées, la littérature orale mène une coexistence avec la tradition. Les deux ont un passeport pour l'écrit et l'alimentent sans congédier le génie et la création. Donc la tradition orale englobant la littérature orale attestée par ses transferts et ses mutations qu'elle est un fait dynamique, évolutif, dans une certaine mesure.

C'est pourquoi A. Kamsié, dans son intéressant article, *Ceux qui savent raconter* (1990: 22, 23), conseille :

*Il est mieux quand on parle de littérature orale, d'éclaircir la compréhension de ce terme par rapport à la Tradition orale et d'autres formes d'expression des valeurs culturelles. Pour nous, la littérature est un 'cadre spécifique' imbriqué dans la Tradition orale, qui constitue un vaste ensemble servant à véhiculer les valeurs culturelles d'un peuple. Loin de nous l'idée - comme le pensent certains - d'une tradition orale figée, cantonnée uniquement aux valeurs du passé.*

*Nous devons considérer la Tradition orale – j'ai été heureux de constater lors d'un séminaire auquel j'ai participé à Niamey que beaucoup de gens partagent la même conception – sous un aspect dynamique, incluant tous les éléments anciens comme nouveaux que les générations précédentes ont drainés jusqu'à nous.*

*C'est par les gestes et la parole – bien avant l'écriture – que les hommes ont commencé à communiquer.*

*Ainsi la littérature orale – dont le principal moyen est la parole qui, bien entendu, peut être accompagnée de gestes, de mimiques, d'attitudes corporelles divers, etc. – s'est avérée le vecteur primordial des civilisations africaines, [...]*

Partant de l'argument du colloque organisé à Dakar, en 1983, par l'Institut Culturel Africain (I.C.A.) et le Pen International sur le thème de «La tradition orale comme source de la littérature contemporaine en Afrique», qui définissait la Tradition orale comme «Souvenirs collectifs d'une communauté», M. Kadima Nzuji trouve qu'elle est héritage d'autant qu'elle se pose comme une somme de pratiques sociales, de codes moraux, de croyances, de normes esthétiques qu'une communauté humaine accumule patiemment au cours de l'histoire et considère comme étant devenu son principal cadre de pensée et de référence. Comme projet, la tradition orale est un lieu par excellence où cette même communauté se pense, se projette et forge son devenir tout en s'assurant de sa permanence, au travers des générations successives, par la mise sur pied d'institutions sociales, culturelles, politiques ou administratives chargées de la perpétuer.

Comme démontré plus haut, dans cette vision de M. Kadima Nzuji, cette tradition est un englobant dont le champ postule la société qui la produit et qu'elle modèle à son tour, mieux, elle in-forme, agit à l'intérieur du groupe social qui la génère.

Dans son corps prennent place les contes, les mythes, les parémies, les chansons, les saynètes, les rituels religieux, les épopées, la cosmogonie, en bref les arts, les

connaissances du monde, les connaissances humaines qui sont par le savoir qu'ils déploient et la régulation sociale, le patrimoine riche et complexe de l'humanité où se trouvent inscrite la profonde identité de l'humanité.

C'est un espace perpétuel de création ou de re-création, de nouvelles postulations de l'homme en tant que culture, et de définition et redéfinition de l'approche du monde et de l'autre à l'un pareil et différent ou l'altérité dont parle S. Ruelland (1998) à propos des *Tupuri* du Tchad.

La perte ou l'abandon brutal de cette tradition sont un sevrage qui condamne à l'errance, mieux cause un décès socioculturel. Une feuille qui se détache de sa branche ne meurt-elle pas ? Que dire alors de l'arbre dont les racines sont rongées?

## **2.3. *Débat existentiel et définitionnel de la littérature orale africaine***

### **2.3.1. Débat existentiel**

La littérature orale africaine existe, elle est une création, un témoignage à travers lequel se capte la vie d'un peuple, son expérience du monde, le sens de son histoire, mais aussi son projet de devenir qui se perçoit dans ses profondes aspirations. Cette littérature, co-dynamique avec le peuple qui la produit, porte les marques de son univers culturel de référence, du microcosme dont elle est issue et des événements circonstanciels de son existence. Outre ce qu'elle est, il se pose autour d'elle une série de questions pertinentes: comment elle arrive à l'existence et comment elle est reçue par l'auditoire cible et les autres ?

Au regard du postulat selon lequel il n'y a pas de société sans littérature ni de littérature sans société. Il se dégage de l'intelligence de cette assertion que l'homme, l'être éminemment social, est l'entité causale de la littérature et consommatrice de celle-ci. Il est investi, de par la nature, du destin du langage qu'est la communication, et de l'art

relatif du beau. Ces vertus sont à la base de création et d'appréciation des textes littéraires. Issue d'un paysage culturel, la littérature en a hérité les canons esthétiques forgés par une culture millénaire. Ces canons se modifient au travers des âges, subissent des révisions de leurs modèles ou se conservent par leur pouvoir de résistance. Il se constate de ce fait que la genèse de la littérature est dans l'homme. Par-delà cette physiologie, la littérature se perpétue comme une valeur qui produit l'homme du fait qu'elle le forme, l'informe, agrmente sa vie et modèle sa personnalité. D'où dit-on, l'homme est plus culture que nature.

Si toute société, si déprimée, si moindre soit-elle, peut produire sa littérature, alors comment décide-t-on de son existence ? Qui donc, placé hors du temps et de l'espace, et doté d'omniscience, peut témoigner avec ou sans mandat, de la gestation du génie littéraire d'un peuple, des murmures et des sentiments de son cœur, de l'usage esthétique du langage avec ses différents degrés, pour signer un jour le certificat de naissance de sa littérature ?

Le défi n'est-il pas de taille ? Personne ne peut pas dire quand vraiment la littérature a pu naître chez tel ou tel peuple, avec exactitude, qu'il s'agisse de littérature in abstracto ou de littérature spécifique, identifiée à une région, à une époque, à une race, à un événement ou à un état d'être.

Au fait, l'usage du beau, la confection de l'art, le geste artistique ou le langage du corps et le jugement du beau sont relatifs et procèdent des canons ou des règles propres à chaque peuple quand bien même il arrive aussi que le beau des œuvres d'art soit perçu universellement.

Cependant pour certains anthropologues, comme l'a signalé Ngijol Ngijol (1989: 22) l'apparition de la littérature est soumise à une condition suffisante et nécessaire: le passage des peuples de l'état nomade à l'état sédentaire dû à la découverte de l'agriculture, de l'élevage, de l'industrie et de la métallurgie du fer. Car la maîtrise de la nature, si petite soit-elle, leur confère le loisir de vaguer aux activités de l'esprit, telles que la sculpture, la littérature, etc.

Cette condition nécessaire et suffisante n'aurait été remplie en Afrique bantou qu'à la fin du premier millénaire avant Jésus Christ ou au début du premier millénaire après celui-ci.

A cette hypothèse, trouve-t-on, les premiers balbutiements de la littérature orale subsaharienne dateraient du dixième siècle de notre ère, sa pleine floraison étant attestée au Cameroun en 1472, lors de la découverte de ce pays par l'explorateur Fernando-Poo. Cependant, au Royaume du Congo voisin, cette situation n'aurait eu lieu qu'en 1482, lors de la colonisation portugaise.

Cette tentative de datation récente de la littérature orale subsaharienne ne coïncide pas avec l'existence de celle-ci estimée très ancienne. Il aurait fallu dater la naissance de la parole, en principe, et de son usage esthétique pour un peu s'en convaincre. L'on sait que même en subordonnant cette existence de la littérature à l'évolution de l'homme, à l'utilisation de ses cordes vocales, qu'à cela ne tienne, l'incertitude demeure encore, car que dire alors de la kinésique, de la poésie silencieuse du regard? Ont-elles attendu l'éclosion de la parole?

Il y a ainsi cette crainte que l'on confonde la découverte et l'existence de cette littérature, bien que les deux s'inscrivent dans la ligne de l'histoire. Il faut comprendre que la conscience qui découvre et l'acte même de découverte peuvent se réclamer d'un temps connu, de même la conscience qui crée une œuvre littéraire ou l'acte de création de droit duquel l'œuvre se signe.

Dans ce cas d'espèce, il s'agit de la littérature orale traditionnelle millénaire, des œuvres orales qui viennent d'une opacité temporelle, d'une épaisseur des époques, œuvres anonymes, et de temps de création inconnu. A propos, on peut citer les mythes cosmogoniques, les légendes, les contes, les parémies.

Accepter ou attester l'existence de la littérature africaine subsaharienne par certains auteurs procédait de leur vision du monde, de leur perception de la littérature, de l'autre (de l'altérité) jusqu'il n'y a pas longtemps. Maalu Bungi (2006: 28), parlant de la forme orale de la littérature africaine relève quelques propos de mépris:

*Mieux connue sous le nom de littérature orale, la forme orale de la littérature africaine a longtemps souffert des préjugés ainsi que des présomptions à la mode dans la deuxième moitié du 19<sup>e</sup> siècle vis-à-vis du continent noir, réputé sans écriture, donc sans traditions littéraires ! Parler alors de littérature était donc un paradoxe ! C'est pourquoi, il n'est pas surprenant d'entendre des propos aussi tendancieux que ceux du britannique R.F. Burton qui, s'exprimant sur ce sujet, a pu écrire: «La coutume sauvage de se promener nu, avons-nous dit, a dénudé leur mentalité et détruit toute bienséance dans le langage. Il n'y a pas de poésie [...]. Il n'y a pas de mètre, de rime, il n'y a rien qui intéresse ou calme les sentiments ou arrête les passions [...]» (Burton, in Finnegan, b-26).*

*Telle était l'opinion au 19<sup>e</sup> siècle, telle elle fut encore jusqu'il y a peu, comme l'atteste ce qu'en dit G. Pfeffer, au sujet des critères de détermination de la littérature : «Il n'y a littérature que s'il existe un texte écrit, un auteur capable de reconnaître sa copie, des moyens de reproduction et de distribution ainsi qu'un public capable de reconnaître si peu que ce soit, les mérites de l'auteur» (Pfeffer, in Whiteley, 33).*

Du moment qu'au contact de l'Afrique, l'Occident a dû élaborer un complexe de supériorité, un sentiment de mépris jusqu'à la négation profonde de l'humanité africaine, il était logique que du non humain ne puisse sortir ni littérature ni conscience du beau. C'est pourquoi, dans cette problématique de l'existence de la littérature tout court en général et de la littérature orale africaine en particulier, dans la première moitié de ce siècle dernier, Meinhof in Ntsobe de l'université de Yaoundé (1985: 241), dévoile comme suit la surprise de l'Occident à la découverte de l'âme et de la littérature orale africaine : *L'Africain que nous pouvions à peine croire capable de sentiment profond, disait-il, est riche en contes semblables à nos contes.*

Cette littérature plutôt cette parole mythique, esthétique, primitive (première), cosmogonique, créatrice, transhistorique, est un *mukàndà* vivant pour les Balubà. Un *mukàndà* pour dire un livre qui existe dans la mémoire collective de ce peuple et que les artistes-griots, les historiens et les sages actualisent dans les différents contextes d'apparition des genres littéraires de leur humus culturel. C'est cette parole moulée selon les stratégies de l'esthétique littéraire africaine qui a fondé cette littérature orale qui est déclarée non désactivée.

En dépit du préjugé racial, de l'ethnocentrisme occidental, et comme tout or brille, la littérature étant l'or des peuples, elle n'a pas manqué de frapper tout esprit de bon sens en revanche. A ce compte, A. Scidel in Ntsobe (1985: 241), dans la préface à la première et grande *Anthologie de la littérature orale agisybienne*, comme Sartre dans *Orphée noir*, de s'exclamer :

*Un Africain sauvage ! un animal noir !  
Il penserait ! Il aurait des sensations !  
Son imagination se révélerait créatrice !  
Plus encore, il aurait le sens de l'intelligence  
Des formes poétiques, du rythme et de la rime !  
Cela paraît inconcevable et cependant cela est.*

Si cette attestation est fraîche, intervenant une trentaine d'années après *Orphée noir*, le fait de littérarité de poésie africaine attestée lui, remonte dans la nuit de temps. De ce fait, le préjugé racial qui s'érigait en obstacle et empêchait l'accès à l'or d'un peuple qu'est sa littérature, partant sa culture, est tombé. Il est inauguré une nouvelle approche de l'Afrique, un dialogue sincère, humanisant qui avait manqué. Ainsi dans ce dépassement relatif de l'obstacle racial, la race demeure une diversité dans la gent humaine et une manifestation inéluctable d'un destin biologique qui ne doit pas désolidariser les humains. L'Occident sartrien ou scidélien non seulement se dédouane d'une vision narcissique, mais construit des ponts entre les hommes en se distançant de l'Occident ethnocentriste<sup>5</sup> et afropessimiste.

Le mythe du païen noir descendant de Cham, maudit, élaboré par le réseau judéo-chrétien, le paradoxe du sauvage bon ou mauvais, sans lumière, tous ces jugements stéréotypes limitatifs sont ébranlés. Une autre aventure commence avec cette attente que la science peut être dépouillée d'un certain racisme, délivrée de points de vue arrêtés, qu'elle pourrait rénover son regard sur l'Afrique qui s'ouvre, qui parle, qui se projette devant l'expertise des humanistes et co-chemine avec les autres vers l'appel des horizons de l'avenir.

---

<sup>5</sup> Ethnocentriste : c'est comme L. Bruhl qui juge le caractère du Nègre « naturel » et « primitif », estimant qu'il était prélogique, de ce fait « son activité mentale (n'étant pas un phénomène intellectuel ou cognitif) »

Et Gobinau dans le même ordre d'idée ne voyait pas d'histoire en dehors de l'histoire blanche. Il y a ici un problème d'amour propre aveuglant, appauvrissant, qui installe un impérialisme culturel, une idéologie ethnocentriste



A ce seuil, ce débat amène à la compréhension que la littérature ne doit son existence ni à une race, ni à un espace ou à un temps spécifiques. Elle est une potentialité de l'homme qui, au besoin inné de communiquer avec autrui, d'user de sa compétence génératrice du langage, des gestes, et cela de manière esthétique, dans les différents contextes propices de la vie, éclot en performance. L'écriture qui lui est postérieure n'en est pas le fondement, mais un support et une co-substance aussi utile que la parole faite mémoire et véhicule du beau, de la pensée, des sentiments et autres passions de l'Homme.

Le dire et le dit se rencontrent et s'organisent dans une spontanéité ou dans une volonté de création ou de recréation d'un message littéraire. Dans cette vision, l'on rejoint Maalu-Bungi (1982), par ailleurs il considère l'oralité et l'écriture comme étant les vecteurs et non le fondement de la littérature, ceci appelle un dépassement, du moment que l'on sait qu'en plus du contenu, la forme prise dans son sens artistique de support organisé, texture du beau relatif, a une valeur distinctive et consacrant des textes dits littéraires. Un poème, oral ou écrit, n'est-il pas poème et par sa forme et par son contenu? C'est par la forme que se distinguent les genres littéraires élaborés, la littérature de ce qui ne l'est pas. Par conséquent, séparer cette forme du contenu, c'est altérer la littérature. Dans l'existence de la littérature, il faut comprendre cette forme comme une organisation, une structure, une apparence aspectuelle perceptibles par les sens et répondant d'une certaine logique.

Certaines littératures qui sans se passer vraiment du contenu, ont fait de l'écriture un mode d'existence de la littérature. De manière concrète, parler aujourd'hui du nouveau roman, c'est considérer une recherche formelle fondant une littérature non pas en tant qu'écriture d'une aventure, parce que celle-ci est torpillée, intrigue mise en module, mais comme l'aventure d'une écriture. On le vit avec Alain Robbe Grillet ou Nathalie Sarraute.

La conception du texte littéraire, qu'il soit oral (kasàlà, contes, comptines, suppliques...) ou écrit (roman, nouvelle, sonnet, drame) procède de la langue avec son code, des techniques de communication que certains spécialistes considèrent comme des épiphénomènes. Cependant, sans forme et pertinence de dose esthétique, la

littérature, à l'oral ou à l'écrit n'existerait pas. C'est du traitement neurologique de la forme d'un contenu, rendue par la voix, par l'écriture, que l'on juge de l'existence de l'art, tributaire de la littérature, que l'on juge de la fonction poétique dont parle R. Jakobson. Il n'y a pas au monde un seul conte, un seul proverbe qui existent en dehors de leurs formes respectives d'où ils tirent leur littérarité et leurs pertinences différentielles, identitaires, hormis l'apport pragmatique du récitant, du conteur, du narrateur, bref du *performer*. Leurs critères d'identification persistent même en passant à l'écrit. Les supports de conservations modernes comme les bandes magnétiques, les CD-R, les logiciels de type Windows Média, Beat Jam, Nero Media Player, les restituent avec presque tous les éléments de la pragmatique: mouvements et attitudes, voix, accents et intonations, contexte social et psychologique des *performers*).

L'existence terminologique est une autre paire de manche. A la suite des auteurs tels que P. Sebillot (2002), folkloriste Français et premier à employer la terminologie «littérature orale» en 1881, R. Finnegan (1970, 1977), P. Zumthor (1983), Maalu-Bungi (1982: 148) résume cette situation en montrant qu'à l'issue des discussions et les implications étymologiques du mot littérature ainsi que l'inadéquation de son emploi dans le contexte des civilisations à tradition orale, il s'est présenté une profusion d'expressions dont la distance et la diversité traduisent une certaine exigence de spécificité et rendent particulièrement compte de la singularité du fait littéraire oral: littérature (orale) traditionnelle, littérature non écrite, littérature populaire, folklore comme en parle l'école américaine avec à la tête W. Bascom, art verbal, art oral (traditionnel), terminologie sous laquelle C. Faïk-Nzuji M. désigne ses recherches dans ce domaine, style oral, etc. Donnant clairement sa position à ce sujet Finnegan (1970: 16) dit:

*“ In this controversy, my own position is clearly implied in both my title and the discussion so far. It is that, despite difficulties of exact delimitation and presentation, the main body of the material I discuss and illustrate in this volume falls within the domain of literature (the class of literature I call ‘oral literature; ...)’ ”*

Si en encre noire sur papier blanc, la littérature écrite dort couchée en lignes disciplinées, la littérature dite orale, vit cependant dans l'homme, au cœur de la société, dans la mémoire collective, et les griots et autres auteurs contemporains nous la

rendent toujours vivante : concert des flûtes (*nshibà*), rites d'arrangements des enfants spéciaux (*kukòbolola bâna bà bupangù*) chez les Balubà, théâtre populaire ou théâtre de masse, musique.

Dans cette diversité terminologique, dans ces différents modes d'existence, l'oral domine. Cependant, ce domaine ou cet univers littéraire inclut plusieurs autres modes indicels extraterminologiques comme on en verra au débat définitionnel.

La transcription même des textes oraux, leur traduction, leur institution par écrit, les réadaptations, les nouvelles créations orales ou écrites, relativement au canon de la littérature orale posent des problèmes indicels, terminologiques comme on l'a montré plus haut si bien qu'il faille examiner ce cas dans cette suite.

Toutefois, la littérature orale africaine prise en cause dans ce débat, dans cette dialectique par l'homme, impliquée dans les rapports je/ça ou l'homme et le monde, je/tu ou l'homme et son prochain, et je/supra ou l'homme et le transcendantal, verbalise le milieu naturel et social (le co-univers culturel de référence) qui ouvre les horizons de la conscience collective en permettant son contact avec le monde des êtres et des choses qui constituent son existence.

Le contenu de cette conscience groupale peut être zoomorphe, phytomorphe, oromorphe, hydromorphe, anthropomorphe, en superstructure valorisée en symbole pour systématiser une réalité sociale telle qu'ancrée dans la conscience collective, dans les différents niveaux d'organisation de la vie groupale, horizontalement et verticalement.

La prise de conscience de ce groupe existentiel, l'amène à se spécifier, à se catégoriser respectivement par rapport à son milieu et aux autres groupes. Ce qui donne lieu de comprendre encore mieux sa réalité. En outre, ce groupe, dans le temps et dans l'espace, s'assume comme organisation, comme structure, se laisse appréhender dans ses intentionnalités et élabore des sens, construit des expressions littéraires taxonomiques et indicatives des domaines et de leurs contenus. Mais ces éléments terminologiques ne délimitent pas parfaitement les domaines de leur ressort, car les réalités littéraires sont très

complexes et se combinent au gré du génie, de l'inventivité et des contraintes de l'expression, quoique s'observent et se distinguent toujours des genres notoires, des formes instituées et nommées distinctement. Il se dégage là une sorte de terminologie de base. Pour illustrer davantage ce propos, le genre romanesque en littérature écrite par exemple est une terminologie générique où viennent se greffer nombre d'épithètes indiquant ses variétés: chevaleresque, naturaliste, d'apprentissage, picaresque, policier, etc.

### **2.3.2. De l'art oral à l'écrit : mort ou survie de l'art oral ?**

Sous l'influence de la civilisation de l'écrit et du progrès technique, la littérature orale connaît des problèmes de survivance, d'adaptation ou d'intégration dans ce courant du progrès technique. La radio, la télévision, le cinéma, la vidéo, le show business, l'opéra, l'internet...accaparent une frange importante de son auditoire, dans les deux espaces diurnes ou photosopique et nocturne ou noctasopique. A propos R.Ndiaye (1999), dans sa communication *Tradition Orale: de la collecte à la numérisation*, lors de la «65th IFLA Concil and General Conference» à Bangkok, a montré que :

*Le souci de connaître les peuples des sociétés sans écriture qui a présidé à la naissance de la recherche anthropologique et ethnologique, a bien vite conduit à la collecte de la tradition orale en tant que matériau essentiel à cette démarche. Ce souci s'est renforcé avec l'expansion des puissances occidentales dès qu'elles se sont engagées dans la conquête coloniale. Il s'est agi pour elles de mieux connaître les sociétés conquises ou à conquérir, à la fois pour assouvir une saine curiosité intellectuelle voire scientifique, mais également pour mieux asseoir les fondements de la domination. Ainsi, des conquérants et des administrateurs coloniaux se distingueront dans la recherche anthropologique et ethnologique, en s'inscrivant selon les cas dans la rigueur d'une démarche scientifique, ou en se révélant incapables de se soustraire aux préjugés et présupposés de l'époque, mais avec dans les deux cas, le projet d'asseoir une gestion durable du pouvoir colonial. A côté des chercheurs indépendants de l'entreprise de conquête coloniale, ils seront parmi les premiers acteurs engagés dans la collecte de la tradition orale. Cette collecte au cours de cette période, s'est effectuée par simple notation écrite et publication de recueils de textes oraux, ou exploitation de ces derniers au plan de la recherche.*

*La période qui a suivi cette époque a été marquée par l'apparition du support de la bobine magnétique et le développement de la photographie, pour fixer le son et les images. Le film cinématographique puis vidéographique complèteront la panoplie des moyens utilisés à des fins de fixation de la tradition orale, avec prise en charge de sa dimension visuelle.*

*En accédant à la souveraineté internationale, les pays où la tradition orale est restée vivante, ont veillé à la sauvegarde de leur patrimoine culturel oral, grâce à ces nouveaux moyens techniques, ce qui s'est traduit par la création d'un certain nombre de structures de recherche, ainsi que d'archivage et de conservation des supports concernant cette tradition. Des méthodologies d'enquête ont été élaborées pour recueillir au mieux les éléments de ce patrimoine. Quel a été le bilan de cette approche et quel est aujourd'hui l'état des fonds constitués?»*

Bien que cela ne se soit pas passé sans problème de moyens et d'accès aux nouveaux espaces de conservation et de diffusion de cette littérature, il faut noter que pour trouver ces voies de passage entre l'ancien état et le nouveau, les efforts considérables ont été accomplis en Afrique par quelques centres de recherches universitaires et autres corporations scientifiques comme le *Bureau Inter-Africain de Linguistique* à Kampala, le *Centre d'Etudes Linguistiques et Historiques par la Tradition Orale* à Niamey, le *CERDOTOLA* ou le *Centre de Recherche et de Documentation sur les Traditions Orales et pour le Développement des Langues Africaines* à Yaoundé, le *Centre de Promotion des Littératures Orales et l'Ethnomusicologie* à Yaoundé, le *Centre d'Etudes et de Diffusion des Arts* à Kinshasa, la *Cellule Africanistique* de l'I.S.P Mbuji-Mayi, sous la houlette du Pr Dr Daniel Mutombo Huta M. avec plus de 250 mémoires et travaux de fin de cycle dirigés en linguistique et en littérature orale africaine, le centre naissant de recherche en littérature sous la supervision du Pr Dr C. Kadima Tshimanga à l'I.S.P. Mbuji-Mayi, le *Research Centre of African Languages and Literatures (RECALL)* de l'Université de Gand en partenariat avec le centre *Cikebulwidi cyà pa Yètu Myakulu (CIYÈM)* de l'Université de Mbuji-Mayi. Particulièrement cette coopération *CIYÈM-RECALL* compte des thèses en linguistique et en littérature orale publiées, une revue *Lwendu lwà cilubà* dont tout récemment, le 14 janvier 2007, à Mbuji Mayi, le numéro 3 a lancé la première édition du Prix Littéraire Hubert Mutombo pour les oeuvres littéraires. Le *CIYÈM-RECALL* se préoccupe aussi de la publication des ouvrages scientifiques en cilubà et en traduction. Il a déjà un dictionnaire bilingue Cilubà-Français en ligne «[www.ciyem.ugent.be](http://www.ciyem.ugent.be)». Le dictionnaire Cilubà-Cilubà, la standardisation de l'orthographe cilubà sont en cours au

même centre *CIYÈM-RECALL*. Enfin tous ces organes et quelques individualités marquantes ayant une autorité artistique et scientifique attestée, se sont évertués à collecter les textes oraux et les renseignements sur les traditions, utiles à l'humanité. Ils y ont axé des traitements scientifiques divers avec des méthodes éprouvées et des outils modernes.

Eu égard à cette situation, Y. Lye Mudaba (1982: 145), réfléchissant sur *L'impact de l'art traditionnel et populaire à Kinshasa: folklore où résistance ?*, trouve que ces incursions au cœur du passé ne sont pas motivée par un romantisme de type recherche d'identité culturelle, mais plutôt par:

*Une praxis qui accule la recherche aux exigences du développement de l'Afrique d'aujourd'hui et de l'Afrique de demain. C'est ce que Maximin<sup>6</sup> appelle «la quête d'un réalisme» c'est-à-dire «la volonté de rendre compte d'une Afrique en grande partie délivrée de la tutelle et par là responsable de ses progrès comme de ses crimes; le refus d'hériter d'une Afrique partielle ou partielle - toute innocente ou toute violente; l'appropriation sans allusion d'un monde total, où la coutume le dispute à la nouveauté, les totems aux derriks, les divinités à la technologie.»*

Il est évident par ce temps qu'un certain nombre de textes oraux traditionnels sont transcrits plus ou moins fidèlement, traduits littérairement ou littéralement, afin d'être conservés ou de subir un traitement scientifique, citons parmi eux les épopées *Soundjata<sub>2</sub>* par D. Tamsir Niane, *Silamaka* des Peuls par A. Hampate Ba après Gilbert Vieillard qui en avait déjà résumé les principaux épisodes comme le montre Lylian Kesteloot (1971: 13) , *La geste des Damels* du Cayor par Assana Samba, lui-même historien traditionaliste et authentique griot du Cayor, *Le Mvet des Fang* par les études d'Eno Belinga, Stanislas Atangana et Herbert Pepper, *Dyeki la Ndjambé* des Douala par F. Elelongwe Epanya, *Chaka* des Zoulu par Thomas Mofolo en langue soto, puis en anglais, en allemand et en français dès 1939, *Le kasàlà, poésie d'exaltation lubà, KASALA, chant héroïque luba* respectivement par P. Mufuta K. et C. Faïk-Nzuji M., les *Contes et légendes des Pygmées* du P. Trilles (1931), in Michel Voltz (1991: 141-144), *Crépuscules des temps anciens* de Nazi Boni ou du Bwamu habillé en français truffé des proverbes du début à la

---

<sup>6</sup> Daniel MAXIMIN que cite Y. Lye Mudaba est repéré dans la préface « La danse de la forêt », de W. Soyinka , Honfleur, Oswald, 1971

fin. Sans manquer de questionner les Antilles sur cette question de la survie ou de la mort de l'art oral, il faut, pour besoin de réponse illustrée, citer *Le Mât de cocagne* (1979), *Alleluia pour une femme-jardin* (1981), *Hadriana dans tous mes rêves* (1988), respectivement roman, nouvelles et conte de R. Depestre où, la tyrannie, la sensualité, l'humour, l'érotique, la vie et la mort se baignent dans une religion populaire, le vaudou. En outre P. Degras (1991: 126) montre en effet que cette œuvre puise au plus profond de l'imaginaire caraïbe, dans ses traditions mystiques, culturelles profondes de ce peuple, avec tout son drame historique. Et l'attestant à son corps défendant Depestre in B. Magnier et P. Degras (1991: 37) déclare :

*J'ai vécu le vaudou avec ferveur dans mon enfance, notamment au début des années 30, lors d'un séjour prolongé à la campagne des environs de Jacmel. La foi vaudoue m'a sans doute enrichi (autant d'ailleurs que ma foi catholique). Je me réjouis aujourd'hui d'avoir eu deux fers au feu. C'était bien d'avoir aimé le Christ et sa mère, et d'avoir eu pour amis d'enfance des dieux d'origine africaine et haïtienne ; les dieux de la créolité. Quand l'Eglise catholique sous peine de péché mortel, interdisait à mon adolescence de jouir de la vie, je trouvais bien, au bord d'une rivière, une «sainte vierge» du vaudou prête à partager librement le paganisme de ses courbes avec mes sens éblouis ! Grâce au vaudou, garçons et filles, nous pouvions être les capitaines de nos sens comme de nos âmes ! Ainsi avant d'avoir pris une valeur littéraire ou esthétique dans mes fictions, le vaudou aura été une composante intime de sa (sic) sensibilité de poète. Métaphore du douloureux passé haïtien, il est la métaphore des dispositions d'esprit et corps qui me font aimer à la folie la musique, la danse, la fête, la fantaisie, l'humour, les femmes, la joie de vivre en pleine liberté.*

Telles que l'art oral se présente dans ses différents états de vie, il se découvre une juxtaposition des textes de pure création, œuvres à auteurs connus, en langue africaines, en langues étrangères, langues métropolitaines devenues langues officielles des pays où elles ont été introduites par la colonisation, fût-ce-t-elle d'exploitation ou de peuplement, des textes de traduction, s'inspirant tous des canons traditionnels. Kasereke Kavwahirehi (2004: 176) dans son article *La littérature orale comme une production coloniale. Notes sur quelques enjeux postcoloniaux* <[http://fr.wikipedia.org/wiki/Littérature\\_orale\\_polynésienne](http://fr.wikipedia.org/wiki/Littérature_orale_polynésienne)>, part du contexte colonial d'invention ou de production de la littérature orale grâce à des transcriptions en langues africaines «normalisées» par les agents de l'entreprise de

conversion culturelle, ou des traductions en langues européennes, pour savoir comment approcher ces corps de textes transcrits ou traduits en contexte postcolonial.

L'on envisage la nécessité d'une approche dé-constructrice: il s'agit précisément d'une réécriture ou retraduction de ces textes pour y inscrire l'hétérogénéité combattue par l'essentialisme du discours colonial. Ainsi, d'une herméneutique monotopique enracinée dans la seule tradition occidentale du discours sur les mythes ou les épopées, on passerait à une herméneutique pluritopique adaptée à un objet qui est lui-même hétérologique, lieu de négociation ou de conflit entre plusieurs traditions. Tout ceci détermine enfin deux formes littéraires à limite virtuelle pour l'Afrique : l'orale et l'écrite. La forme écrite pose un réel problème de sa catégorisation et de son contenu. On y trouve des textes oraux transcrits en langues africaines ou traduits en langues étrangères, des textes de pure création suivant les canons de l'art oral traditionnel, des textes étrangers traduits en langues africaines comme *Roots* de A. Haley (1976) qui circule en cilubà sous le titre *Kunta Kinte*, par CIAM (1998). Maalu-Bungi (1982: 149) atteste clairement avec Cl. Bremont, la subsistance orale de certaines formes littéraires, sans doute en temps au moyen de l'écriture, comme textes oraux notés, transcrits, car encore fonctionnels, c'est-à-dire répondant encore valablement aux besoins fondamentaux des Africains. C'est le cas des proverbes en tant que textes normatifs et de prédilection orale, des chansons traditionnels, adaptées comme le font Tshiala Mwana, Lelimba et autres musiciens modernes. Beaucoup de spécialistes conscients de cette survie de l'art oral sous le label de Littérature orale ou non écrite, se passent du problème de contradiction qu'amène le terme «littérature» et consacrent cette survie. C'est le cas de Finnegan in Maalu-Bungi (2007: 29):

*Ce terme plus large a été quelquefois contesté sous prétexte qu'il est en soi contradictoire si l'on tient compte de l'étymologie originelle du mot <littérature> (associé à <litterae, lettre). Mais le terme est aujourd'hui si largement accepté et les exemples où il s'applique clairement si nombreux que c'est un excès de pédantisme de discuter au sujet de l'étymologie du mot <littérature>, pas plus que nous ne discutons de l'extension du mot <politics> aux affaires de l'Etat moderne, puisque ce mot vient du grec classique <polis> qui signifie originellement <business>. Trop s'occuper d'étymologies risque de nous conduire à ne pas voir les faits tels qu'ils sont. <Littérature orale> et <Littérature non écrite> sont aujourd'hui des concepts utiles et importants dans la description de quelque chose de réel... » (Finnegan, c-16).*



Alors même ainsi, D. Mutombo Huta M. dans son cours inédit de littérature orale africaine (1<sup>è</sup> licence Français, I.S.P Mbujimayi, 2002-2003) donne autrement voix au chapitre. Quant à lui, en dépit de transcription plus ou moins fidèle des textes oraux, dans le respect rigoureux des signes de ponctuation, de quantité vocalique, de tons ou phonèmes supra-segmentaires, en dépit d'une simple «notation» d'un texte oral..., le passage de l'oral à l'écrit ne se réalise jamais sans perte ou altération. Cette mutation fait que le texte oral mis à l'écrit perde sa vivacité due aux gestes associés pragmatiques, au langage du corps, aux intonations de la voix, aux attitudes proxémiques. Par conséquent, quand ce texte oral voyage de la langue de sa création vers une autre, étrangère, sa mutation occasionne encore des altérations profondes, du fait que ces deux systèmes langagiers ne correspondent pas textuellement, ne disent pas textuellement la même chose, cela en plus des réalités différentielles des espaces et des êtres. D'où il faut carrément parler ici de littérature écrite.

Eu égard à tout ce qui précède, il semble objectif de considérer la littérature orale comme une macrostructure composée de toutes les autres entrées dont l'art oral traditionnel, la littérature traditionnelle, l'art verbal, le folklore africain.

Cette littérature orale africaine subsaharienne, par sa capacité de spatialisation et de globalisation, par sa fonctionnalité au sein des groupes existentiels, la biomasse productrice et consommatrice, agit comme premier occupant des cœurs et des esprits de ces groupes. C'est pourquoi résistant dans sa corporalité, c'est-à-dire dans l'ensemble de ses genres, elle interfère comme un mutant dans l'espace de la littérature africaine endophone ou exophone (d'expression étrangère). De ce fait même, elle subsiste, se prolonge à la manière des parents dans leur progéniture. Il y a dans cette apparition l'obsession d'une auto-image sécurisante au plan supérieur de la vie affective, cognitive et socioculturelle.

La peur de se perdre, de s'oublier, de mourir socioculturellement, de divorcer d'avec le foyer natal ou d'origine, s'interprète et se saisit dans cette interférence de la littérature orale ou des oralités dans le champ de l'écrit.

Au sein de cette littérature orale se sont déployés le code éthologique, la philosophie, les sciences ethniques, les reprises des traditions et leur recreation aux fins utiles du présent ou du devenir d'un peuple. Espace-forge de la personnalité africaine, la littérature orale marque le peuple par l'impression des valeurs dans la conscience collective qui interpelle chacun des membres en mode veille.

Magnétisé comme la boussole, le peuple revisite, revient sans cesse à cet espace, même quand il use de l'écriture comme le soutient J. Dumont (1979: 60): *Le retour au milieu qui nous a produits, à la terre, à la nature devient l'obsession universelle des individus, des groupes sociaux et de l'humanité tout entière*

C'est le cas de citer illustrativement la *Littérature traditionnelle des Mbochis* de T. Obenga; *Un des aspects de la culture congolaise* de P. Foundou; *Civilisation des autres* du Centrafricain P. Makombo Bambote où, sur un arrière-fond de croyances populaires, un symbole zoomorphe, le serpent, est vécu comme mânes des ancêtres, comme médium. A propos J.L. Joubert et alii (1995 : 73) donne cet extrait le contenant:

*J'ai vu des lézards [...] et même un  
caméléon, traverser le chemin en tous sens,  
mais toi, serpent, qu'as-tu à couper ma route?  
Vouloir m'empêcher de continuer!  
Qui t'envoie ? Pourquoi ? Quel danger me  
guette donc ! Ils voudraient me prévenir?  
Que je n'abandonne pas le village?*

L'on assiste parfois, comme à la survie de la littérature, à des entrées zoonymiques, phytonymiques, toponymiques, anthroponymiques locaux dans l'espace romanesque africain, on dirait une sorte d'initiation à l'Afrique comme elle se passait dans les bosquets initiatiques, dans les contes, dans les devinettes, dans les proverbes. Mais c'est plutôt là une obsession de cette Afrique en tant qu'alma mater de l'écrivain. Cet aspect de survie de l'art oral traditionnel est vécu dans *Crépuscule et défi, kite na kite* du Centrafricain C.R. Javouco sélectionné par J.L. Joubert et al. (1995: 82-83) :

*Nos enfants deviennent de plus en plus incapables de dire si tel poisson est un nzuru, munga, ngana, nganzé, mabula, si tel arbre et un séngé, nduru, kpa, mbangi ou si tel serpent est un longo, konga yanga.*

[...]

*C'est comme si l'enfant qui vient de nous apporter à manger vous déclarait en bombant le torse que Kpata, Mbinda Ngba-Goma, Siki, Bèïla, Ngalayha, Limando ne sont nés que d'hier, qu'il les a vus naître!*

L'école moderne n'a pas pris en charge cette littérature d'inculturation, des branches spécialisées des études africanistiques. C'est au niveau supérieur et universitaire que l'on étudie la littérature orale. Beaucoup d'éléments de l'univers africain ne sont pas connus par les enfants des écoles primaires et secondaires. Le conteur et autres maîtres à parole ne sont pas invités dans les écoles. Ils tournent à la périphérie de celles-ci, et eux-mêmes sont de plus en plus rares. Qui enseignera la culture matérielle des parémies, la philosophie des contes, qui décryptera les mythes aux générations actuelles du Congo que l'engrenage de la dérive porte à grande vitesse dans les aires des cultures qui ont fait du chemin à l'école et dans lesquelles ces enfants meurent en eux pour renaître dans les autres? Ils arrivent ainsi au forum des cultures mains vides, sans le Congo ni l'Afrique.

Il y a à peine quelques franges d'initiation à la littérature orale par le truchement des textes écrits du programme qui s'en ont inspirés. La littérature orale à l'écran (les chants, les danses traditionnelles, etc., dans un pays où le courant électrique est rare dans beaucoup de provinces, reste d'accès très limité. A Mbuji Mayi, les théâtres radiophoniques comme celui de la Radio Débout Kasai, de la Radio Télé Fraternité ont compris qu'il faut aller vers le peuple. Cette démarche montre une sorte de rupture avec la tradition du théâtre classique. La thèse récente de Koulsy Lamko (2003) intitulée *Emergence difficile d'un théâtre de la participation en Afrique Noire francophone*, montre une nouvelle prise de conscience pour agir au cœur des villages, provoquer un débat utile et critique, un débat de libération et du développement, etc., avec les villageois, en puisant dans leurs traditions et en créant. L'auteur se confie comme suit «<http://www.unilim.fr/theses/2003/lettres/2003limo0006/these.html>»:

*Dans le domaine du théâtre, les années 1980 ont vu naître dans la sous-région francophone de l'Afrique de l'Ouest (Mali, Burkina Faso, Côte d'Ivoire, Togo...) un certain nombre d'expériences théâtrales nourries par une ferme volonté des artistes, enseignants, metteurs en scène, comédiens et auteurs de s'approprier un mode d'expression jugé jusque-là étranger aux cultures locales. Ce mouvement de dynamisation du théâtre s'est enraciné dans un phénomène de "recours aux sources" fortement appuyé sur les manifestations traditionnelles africaines festives, rituelles, religieuses ou profanes; mais aussi dans une phagocytose d'expériences théâtrales modernes avant gardistes. De nouveaux concepts ont vu le jour pour désigner les formes théâtrales proposées: théâtre pour le développement, concert-party, théâtre utile, théâtre-rituel, kotéba thérapeutique,*

[ ... ]

Osé ! affirme Koulsy Lamko (2003), le débat se poursuit, houleux quelque fois, à la lueur des lampes à gaz de Simon Pierre. Il se poursuit jusqu'à ce que les acteurs, fatigués par la route demandent de se retirer. Les villageois, eux, ont encore envie de continuer. La veillée autour du feu, ils en ont perdu la saveur depuis fort longtemps. Celle-ci réapparaît, sous une forme incongrue à la lueur des lampes à gaz, une forme menée par des gens venus de la ville. Cette forme incongrue, ces « gens de la ville » l'appellent tantôt « théâtre », tantôt « *rehem* » lorsqu'ils s'efforcent d'en donner une version en *moré*... . Mais « *rehem* » signifie jeu. Et pourtant ne s'agit-il pas de leur histoire à eux villageois venus de partout, que l'on a associés autour des terres fertiles pour encourager une exploitation collective et organisée? Une histoire de leur quotidien, faite de détournement de femmes, de rivalités diverses, d'exode, etc. S'amuse-t-on avec des histoires de vie? Véritablement, il ne s'agit pas uniquement de jeu. En tout cas, le débat a été l'occasion pour chacun de sortir de sa réserve, de dire ce qu'il pense des agissements des uns et des autres, de fustiger, de stigmatiser, d'expliquer, d'accuser, de défendre, d'utiliser la parole dans toutes ses dimensions.

A la considération des productions littéraires en langues africaines ou endophones, en dépit du courant universel ou de la mondialisation, en dépit du resserrement des coudes pour l'existence d'une unité africaine, le courant national produit des littératures de cohésion des masses, de communion directe avec le public. Des

littératures ou les peuples vivent leurs langues et leur richesse, leurs espaces et leurs offres, leurs sociétés, leurs structures, leurs cultures, leurs visions du monde, etc.

Pour le seul cas de la R.D. Congo, l'on peut citer le *Théâtre de chez nous* (un théâtre télévisé avec des pièces à 80% en lingala) à Kinshasa, le *Théâtre Mushindame* de la Miba, à Mbuji Mayi, qui joue entièrement en cilubà, la poésie lubaphone avec les poètes Bulanda Nkese, Kayembe Mutombo, Maalu-Bungi, Makolo Muswaswa, P. Mufuta Kabemba, A. Munyoka Mwana Cyalu, Mutombo Huta M., Ngandu Nkashama, N.S Kabuta, Tshiamala Mudibu (1951-2008), etc.

En revanche, n'étant pas morte à l'assaut de l'écriture, la littérature orale connaît un remarquable regain au plan national et international. Au premier plan, elle perpétue dans les églises aux rituels africanisés certaines traditions sacrées, ainsi apparaissent l'esthétique des arts traditionnels à travers le recours aux sources: chansons, parémies, kasàlà, miyengà, danses, xylophone, aérophone, membranophones, bénéficiant du concours des techniques modernes dont les synthétiseurs, les microphones, les amplificateurs, etc.

Une certaine presse audio-visuelle accorde en outre et de mieux en mieux, une place à l'oralité et aux langues nationales qui la portent et qui la produisent par le génie linguistique et artistique des usagers. Les nouvelles créations qui se greffent sur la chaîne événementielle ou se réalisent avec elle sont parfois d'une pertinence qu'il nous faille douter de parler de littérature orale traditionnelle sans autre forme de procès pour ne parler carrément que d'une littérature orale tout court ou de la littérature orale moderne. Cela a été démontré plus haut, autant l'avaient démontré d'autres spécialistes. Il suffit de recenser les chants ludiques, les chants populaires, les jeux verbaux, les harangues politiciennes, les homélies, etc., de la nouvelle création pour se rendre compte de cette situation qui n'a pas manqué d'interpeller J. L. Joubert et al. (1995: 3) qui écrit:

*...devant le triomphe de l'écriture. Elle continue de vivre, en se transformant et en s'adaptant aux effets de la modernisation de l'Afrique. Elle peut même connaître de nouveaux développements grâce à la transmission audiovisuelle (radio et télévision)*

Au second plan ou au plan international, l'oralité est à son bon commerce. Dans le domaine musical par exemple, l'art du *rap* et du *slam* est son couronnement. Les grandes vedettes de musique qui drainent aujourd'hui les masses à travers le monde et qui sont couronnées des oscars et autres prix, le sont par l'art oral qui ranime la poésie musicale quand elle est mise à l'écrit. Le plébiscite du catch aux Etats-Unis recourt aussi abondamment à cet art oral par les joutes oratoires des adversaires, les publicités radiotélévisées, les millions des étudiants au monde, reçoivent la science à travers le déploiement intense de l'art oral. Tout court, sa vitalité est certaine en Afrique et dans le monde entier. Il procède même du culte de la parole par l'homme, la parole sensiblement outillée, passée au moule de l'art et utile dans les différentes sphères de la vie, dans les différents champs du savoir ou de formalisation des connaissances.

En certains milieux, cette question de la survie plutôt de la vie de l'oral présente aussi une cohorte des problèmes liés aux intérêts sociopolitiques, aux intérêts fonciers, aux origines historiques, au leadership dans la contrée. Le cas qui est épinglé parmi tant d'autres est celui de la Polynésie. Dans cette partie du monde, comme le montre *La littérature orale-wikipédia.htm*. La Polynésie est généralement décrite comme un *triangle* d'îles dans l'océan Pacifique. Elle a été peuplée par des voyageurs de *Tonga* et des *Samoa*, qui ont ensuite peuplé les groupes d'îles à l'est, tel que *Tahiti*, les *Îles Marquises*, la *Nouvelle-Zélande*, et *Hawaii*.

Les diverses langues polynésiennes sont encore proches et il y a beaucoup de similitudes culturelles entre les divers groupes. Ces îles partagent un certain nombre de traditions orales considérées généralement comme d'exotiques légendes ou mythes mais bien souvent interprétées sur place comme l'histoire véritable des temps anciens, temps du *po* et des ancêtres divinisés, *atua*. Ce hiatus s'explique par la difficulté d'interprétation de tels récits. Ceux-ci utilisent abondamment la forme allégorique (métaphore, parabole, hyperbole, réification, personnification). C'est ainsi qu'un poisson par exemple symbolisera parfois une île; pêcher un poisson, découvrir une île etc. Les narrateurs vont aussi jouer sur les sonorités, la polysémie des mots... La forme et le fond sont ici intimement liés.

Le vecteur utilisé originellement a également son importance. L'oralité a par essence une souplesse que ne permet pas l'écrit. Si d'une version à l'autre la trame demeure identique, celle-ci va pouvoir se conjuguer à l'infini selon le lieu, le narrateur et

les circonstances d'énonciation. Contrairement aux conceptions historiques occidentales où dans l'absolu la connaissance du passé doit amener une meilleure compréhension du présent, il ne s'agit pas ici tant de comprendre que de justifier et de légitimer une situation présente. L'exemple des généalogies dont les versions sont multiples et souvent contradictoires l'illustre parfaitement.

C'est en effet à l'ancienneté d'une chefferie que l'on reconnaît non seulement sa légitimité politique mais que se fondent également son assise foncière et son prestige. En cas de changements politiques et cela arriva souvent, la nouvelle lignée au pouvoir s'aménage à son tour la généalogie la plus ancienne, quitte à lui ajouter quelques générations ou à emprunter ici et là des ancêtres à la dynastie précédente. Dans ce dernier cas, l'adoption a posteriori formulée généralement sur le mode allusif tant le sujet est *tapu*, devient un argument bien pratique. C'est ainsi que chaque île, chaque tribu ou chaque clan aura sa propre version ou interprétation de tel ou tel cycle narratif.

L'intérêt politique et matériel fait que les traditions se travestissent avec la rotation des règnes. L'on pêche contre l'originalité et la vérité historique de manière consciente et non par le fait de la tradition orale elle-même et de sa transmission de bouche à l'oreille, de génération en génération qui ne reste pas très fidèle à la source par faille de la mémoire ou la dynamique linguistique. Il s'agit ici du passage de l'oral à l'écrit qui va néanmoins changer la donne. Lorsque les missionnaires, puis les administrateurs, les anthropologues ou les ethnolinguistes recueillirent, parfois publièrent ces récits (en en donnant rarement la version en langue), ils en modifièrent profondément la nature même.

En fixant à jamais sur papier ce qui jusqu'alors pouvait être reformulé quasiment à l'infini, ils firent certes œuvre de conservation patrimoniale en même temps qu'ils ne donnaient bien souvent que la version d'un narrateur donné à un moment donné. Certains Polynésiens comprirent néanmoins l'intérêt et le danger de ce nouveau mode d'expression.

C'est ainsi que dès le milieu du XIXe s, nombre d'entre eux compilèrent par écrit leur généalogie, l'histoire et l'origine de leur tribu ainsi que divers récits. Ces écrits connus sous le nom de *Putā Tumu* (Livre des origines), *Putā Tupuna* (Livre des

ancêtres), *whakapapa pukapuka* ou *Family Books* selon les archipels sont parfois toujours jalousement conservés par les chefs de familles. D'autres encore ont disparu ou ont été détruits. C'est ainsi que Makea Takau, ariki du *vaka* (tribu) de *Te au o Tonga* (Rarotonga), fit brûler dans les années 1890, tous les "*Family Books*" de sa tribu à l'exception du sien, afin que celui-ci devienne l'histoire officielle de la chefferie sans possibilité de remise en cause. Des extraits, comme le montre cette source électronique :

[http://fr.wikipedia.org/wiki/Littérature\\_orale\\_polynésienne](http://fr.wikipedia.org/wiki/Littérature_orale_polynésienne), en furent du reste publiés à sa demande dans le *Journal of the Polynesian Society*. Les traditions orales, constate-t-on, jouent ici le rôle de persuasion, de conviction, de témoignage historique par manipulation et orientation intéressée. C'est d'elles que le pouvoir, le leadership se légitiment sans contestation. La loi de l'histoire gouverne l'exercice du pouvoir dans les tribus et règle la problématique foncière.

Un autre exemple qui vient de la même source concerne les écrits de Wiremu Te Rangikāheke, qui constituèrent la source principale du recueil de récits de George Grey (1854) intitulé *Polynesian Mythology*. Cet ouvrage étant devenu une référence de la littérature orale maori, les versions qui y sont présentées sont peu à peu devenues les récits officiels de l'ensemble des Maori de Nouvelle-Zélande, alors même que chaque tribu a ses propres récits, sa propre histoire et origine. L'Europe, recouvrant cette conscience aiguë de l'oralité et de la littérature orale, lui crée des institutions sérieuses de prise en charge et d'instrumentalisation. C'est le cas, parmi tant d'autres, du *Centre Méditerranéen de Littérature Orale (CMLO.htm)*<sup>7</sup>, de la *Collection Etudes Océan Indien*,

---

<sup>7</sup> « Créée en Juillet 1994, sous l'intitulé A.C.I.E.M (Association pour la Connaissance des Imaginaires Environnementaux Méditerranéens), le CMLO, structure associative a toujours défendu la littérature orale dans sa dimension inter et pluridisciplinaire. En 1996, l'équipe du CMLO, composée de permanents et de vacataires était consciente des enjeux qu'offraient la littérature orale et l'oralité aux niveaux régional, national et international. Autour de la création d'un réseau de compétences pluridisciplinaires européen, d'une aide aux diverses structures régionales concernées (bibliothèques, associations, festivals, établissements scolaires, etc...) sic et d'un centre de documentation elle a progressivement construit le centre de ressources actuel. D'expériences en expériences, d'échanges en échanges, les divers intervenants qui oeuvrent pour qu'existe cette structure ont su élaborer une compétence spécifique qui, aujourd'hui, se trouve prête à s'ouvrir aux diverses demandes partiellement exposées ci-dessus. Au travers d'éditions de périodiques et d'ouvrages techniques, au travers de sa formation de base à la littérature orale qui se déroule sur trois ans, mais aussi grâce à son travail de recherche, à ses actions dans le cadre de projets européens, à son service éducatif, son aide à la diffusion, etc...(sic). le CMLO est aujourd'hui reconnu au plan national. Installé à Alès, il coordonne depuis 2001, un travail d'animation et de recherche sur la mémoire de l'immigration dans le bassin alésien et propose de nombreux spectacles, conférences, formations et animations dans le Gard, la Lozère, l'Hérault, l'Aude et les Pyrénées-Orientales.»



de l'unité mixte *Langage, Langues et Cultures de l'Afrique Noire* en association avec le CNRS, ...

Au Canada, la littérature orale en performance peut se créer au cours d'un spectacle, c'est là un génie en fonction, elle peut être transmise oralement de génération en génération, comme dans le cas de nombreuses ballades écossaises et irlandaises chantées au Canada, ou peut être écrites expressément pour être jouées. Depuis quelques années, sa transmission (souvent au profit des folkloristes et des spécialistes de l'histoire orale) montre qu'elle n'est pas morte par l'effet de l'omniprésence des livres et des médias électroniques, mais qu'elle subsiste à leurs côtés comme une forme secondaire d'expression orale.

En fait, dans cette contrée, la littérature orale se manifeste souvent avec les histoires de fantômes réactualisées autour d'un feu de camp, dans le chant de contestation ou dans une berceuse, avec les devinettes, les virelangues, les comptines, les histoires farfelues, les fables ou les proverbes. L'attitude des spécialistes et des gens instruits à l'égard de cette littérature s'est formée en grande partie sur les conceptions du mouvement romantique du XIX<sup>e</sup> s. Dans sa préface à *Lyrical Ballads*, William Wordsworth (1798) soutient avoir trouvé dans le discours oral des paysans illettrés, la source de la spontanéité, de la sincérité et de l'unité littéraires. A peu près à la même époque, la montée du nationalisme, qui met l'accent sur les particularités régionales, favorise l'étude *des antiquités populaires*, c'est-à-dire l'histoire et le récit de tradition orale.

Les écrivains canadiens ont fait leur cette tendance, transposant les histoires populaires, légendes, proverbes et anecdotes dans des récits auxquels ils intègrent parfois des personnages de conteurs comme Sam Slick de T.C. Haliburton. Ces techniques ont été utilisées par Susanna Moodie (1852), qui raconte dans *Roughing it in the bush*, l'histoire d'une vie qui se veut également une «duperie», récit hyperbolique de la vie infernale au Nouveau Monde, destiné à contrer les tromperies de la compagnie des terres qui faisait du Canada un paradis terrestre. D'autres exemples d'emprunts, tant techniques que de légendes proprement dites (comme les chansons de voyageurs, les récits de rencontres avec le diable, etc.) se trouvent dans la littérature écrite canadienne du XIX<sup>e</sup> s. Leur caractère oral est accentué par l'utilisation des dialectes. A la fin du siècle, «les poètes

de la Confédération», comme on les appelle, (Mair, Roberts, Crawford, Johnson, Carman, Lampman) retravaillent considérablement différentes sources de littérature orale telles que les histoires de fantômes et les légendes indiennes, alors que Saint-Denys et Alain Grandbois, comme le montre L'Encyclopédie Grolier (Vol. 3, 1976, 1974 : 74), rompent avec le traditionalisme local et les influences étrangères pour donner une personnalité à la poésie canadienne.

La vitalité de la littérature orale va de pair avec celle des traditions orales, et passe aussi par toutes les prouesses scientifiques qui l'objectivent. Elle se réalise par sept modes qui sont: la reproduction fidèle, la transposition, l'adaptation, la transcription, la citation ou l'insertion, la création, le traitement scientifique et la diffusion des connaissances sur cette littérature.

## **2.4. Débat définitionnel**

Il est souvent mal aisé de vouloir définir toute littérature, car le champ de la littérature, son contenu, ses techniques, ses contextes d'apparition, ses modes d'expression, ses fonctions, ses formes, envahissent des domaines multiples. Elle est à première vue l'expression artistique de l'homme et de l'univers. Elle organise, elle structure des sociétés et les engendre. Pour rendre compte de diverses visions définitionnelles, il est fait une option dans cette étude, de manière éclectique, de confronter quelques définitions, d'en dégager les pertinences différentielles et identiques, afin d'en arriver à la saisie du syntagme « littérature orale » dans nombre de ses états.

Pour E. Belinga (1978: 7), on peut définir la littérature orale comme, *d'une part l'usage esthétique du langage articulé, d'autre part, comme l'ensemble des connaissances et des activités qui s'y rapportent.*

A sa guise, G. Canu cité par F. Titinga Pacere (1990 : 28) aborde ce vaste domaine par les *Contes Mossi actuels*, il affirme que *la littérature orale par définition, est une littérature parlée et non écrite.*

La confrontation de ces deux définitions, fait apparaître qu'à la différence d'E. Belinga, G. Canu n'a pas attiré son attention sur la distance entre la parole et l'écriture, afin de voir s'il y a d'autres moyens d'expression de cette littérature. D'où Belinga donne une large ouverture en définissant cette littérature comme étant l'usage du langage non écrit, donc qui n'est pas seulement la parole. En outre, Belinga intègre dans le champ sémantique de la terminologie «littérature orale», toute la science relative au traitement de cette littérature, c'est-à-dire l'ensemble de travaux qui s'y réalisent (transcription, traduction, analyse critique, enseignement, etc.).

E. Mircea qui cite F. Titinga Pacere (1990: 108), note que *la littérature orale est la transmission de la conservation orale de la somme des traditions culturelles*. Cette vision s'apparente à celle de Kazadi Ntole qui, dans sa préface in D. Crowley (1977: VI) affirme que *les littératures orales sont l'organisation en parole de l'homme, de son histoire, de ses croyances, de ses pratiques, disons de sa personnalité propre*. Pour ces deux, seul l'oral prime dans leurs définitions, alors qu'à lui seul, il ne suffit pas pour l'expression totale de cette littérature.

En outre dans la vision de Kazadi Ntole, s'aperçoit l'idée de pluralité de la littérature orale, sommant ainsi toute intelligence à s'y faire avec minutie. Il faut signaler que pour R. Finnegan (1970: 2), la littérature orale peut être définie par son mode de performance. Elle se confie comme suit:

*“ Oral literature is by definition dependent on a performer who formulates it in words on a specific occasion-there is no other way in which it can be realised as a literary product. ”*

Un autre écho est celui d'A. Kam Sie de l'Université de Ouagadougou, à travers Pacere (1990: 28). Il spécifie que *la littérature orale parlée par l'essence est l'ensemble de tout ce qui a été dit généralement de façon esthétique, conservé et transmis verbalement à un peuple et qui touche la société entière dans tous ses aspects*. Sans aller outre l'oral comme Kazadi Ntole et Pacere, néanmoins, Kam Sie se prononce sur le contenu de cette littérature orale: elle aborde tous les aspects de la vie. Cette idée entre en

conjonction avec celle de «pluralité» évoquée plus haut par Kazadi Ntole. Cet entendement rejoint aussi celui de Tsira Ndong Ndoutoume (1991: 35) qui ne se confie pas autrement que ces précités immédiats en attestant *qu'avant la colonisation, notre littérature était très abondante. Elle est d'ailleurs très abondante, mais c'est une littérature traditionnelle, une littérature orale. Je dis qu'elle est abondante et complète. Elle renferme la pédagogie, la psychologie, la sociologie, la philosophie, la religion, la spiritualité, la métaphysique, la politique, etc. Il n'est donc pas question de savoir si cette littérature est du folklore (folk signifiant peuple et lore signifiant science), comme on dit, c'est-à-dire quelque chose qui amuse, qui fait danser, qui fait rire. C'est une littérature profonde.*

Il se dégage, après confrontation et superposition de ces quelques définitions, un soubassement, un dénominateur commun fait des idées obsédantes : tradition et oralité. Etymologiquement, le mot tradition tire son origine du latin «traditio» de «trudere» qui signifie «remettre» et dans ce contexte «transmettre». Transcendant cet entendement, M. Kadima Nzuji (1987: 231) soutient que:

*...la tradition n'est pas que "souvenirs collectifs" : elle est héritage et projet. Elle est héritage autant qu'elle se pose comme une somme de pratiques sociales, de codes moraux, de croyances, de normes esthétiques [...] qu'une communauté accumule patiemment au cours de l'histoire et considère comme étant devenu son principal cadre de pensée et de référence.*

*Elle est projet, c'est-à-dire le lieu par excellence où cette même communauté se pense, se projette et forge son avenir tout en s'assurant de sa permanence, au travers des générations successives, par la mise sur pied d'institutions sociales, culturelles, politiques ou administratives chargées de la perpétuer.*

Ce point de vue recoupe aussi les idées de P. Ngandu Nkashama (1984: 27) qui, parlant de la littérature traditionnelle, atteste avec ferme conviction qu'elle continue comme il est démontré plus haut au débat sur la mort ou la survie de l'art oral:

*...au départ, la littérature traditionnelle continue à exister, elle est recueillie et commentée dans un grand nombre de travaux (souvent des recherches de type universitaire) à caractère purement descriptif, et dans toutes les manifestations publiques auxquelles sont associées les "masses populaires", . Elle reste donc très vivante, et elle s'actualise indéfiniment, [...]. Mais ce ne sont plus les mêmes récits, et ils ne sont*

*pas racontés sur un mode nostalgique, qui les rattacherait aux temps anciens, même si les formes restent identiques.*

Le qualificatif «oral», comme l'explique Pacere (1990) cité plus haut, vient du latin «os/oris» qui veut dire «bouche» signifie dès lors ce qui se transmet par la bouche, par la parole. Les mythes, les contes, les légendes, les parémies, les devinettes, les comptines, etc., rendent compte de cette littérature dite orale au sens propre du terme.

Au-delà de cette perception, on se rend compte qu'une très grande partie de cette littérature et par surcroît des profondeurs de l'Afrique, ne relève pas exclusivement de cette littérature orale ci haut définie par les spécialistes, ni non plus de la littérature écrite, fût-elle en langues africaines ou en langues étrangères.

La parole étant prohibée dans certaines circonstances en Afrique. Cela fait que le silence et le mouvement intègrent le phénomène de la communication artistique. De ce fait, le langage du tam-tam, la littérature des masques, le gestuel de la littérature des masques, le gestuel de la littérature sacrée, de la littérature subversive ou les gestes d'injures, de malédiction, de défi, les idéographes, et tant d'autres formes ont fait que Pacere parle de la littérature culturelle, une dénomination aussi vaste que celle de littérature non écrite. Cependant il n'y a pas sans doute au monde une littérature qui ne soit le produit et la matière consubstantielle d'une culture.

On ne le démontrerait pas à outrance, si l'on mettait en évidence le fait qu'en dépit de l'usage simultané des gestes ou du langage du corps avec la parole lors du spectacle des masques *bwadi*, chez les Bakwa Nkoto du district de Lusambo, au Kasai-oriental, en R.D. Congo, chez les Soukou des Mosse, que le masque (acteur) usant du langage ésotérique du corps, peut communiquer des messages à l'auditoire. Ces messages, au décodage des initiés traducteurs ou des lettrés de la sous-région culturelle, apparaissent littéraires, mais aussi philosophiques. Pacere (1990: 33), à propos nous enrichit d'un témoignage parmi tant d'autres, tiré du langage de masque en performance et décodé:

Kmange komb-ra-wcong	« Un vieil os du champ de maïs
Ge kamaange ;	Dort dans le champ de maïs
Ti salènsaas langem koabga,	Les fourmis rouges s'associent
	par centaines,

Pa γ a n̄ng ye ;  
Ti ba – wagola,  
Dik n kul a yiri.

Ne peuvent le déplacer  
Un chien voleur vient le prendre  
Et l'emporte à sa demeure »

La verbalisation de ce langage du corps livre ce message que «le nombre, la volonté, le droit ne suffisent pas toujours, la force aveugle, la bêtise, peuvent avoir raison de tout cela», dit Pacere.

L'ésotérisme de cette littérature des masques est plus qu'une limite sérieuse à la littérature orale. C'est une littérature non écrite qui définit et révèle le mouvement, car dans certaines circonstances graves, la parole est prohibée à l'orateur ou au traducteur lui-même qui accompagne le masque, seul le mouvement assure le dialogue entre l'acteur et les spectateurs. Donc, n'étant ni orale, ni écrite, elle est, cette littérature des masques, l'une des expressions littéraires la plus complexe autant que l'est celle de la littérature tambourinée qui, combinant des tons hauts et bas, véhicule des messages intelligibles dans un co-univers culturel de référence donné, et souvent accessibles qu'aux seuls initiés à ce langage codé. Dans sa thèse, *La corde à proverbes ou le mutanga des Lega*, Malasi (2003) distingue les proverbes verbaux et non verbaux. Ces derniers, sans qu'on use du langage articulé, véhiculent des messages par les objets symboles suspendus à la corde. Le message parémiologique ainsi encodé, ne se déchiffre que dans l'univers culturel de leur référence. Les symboles jouent alors sur le psychisme de l'auditoire comme des stimuli, des images suggestives.

Dès lors, il faut comprendre que le syntagme «littérature orale» a des limites, c'est en dépit de celles-ci qu'il revêt le statut d'un intitulé consacré englobant l'oral, et le non oral-non écrit qui le déborde. Par l' «oral» l'on entendra alors tout message littéraire articulé, le non oral intègre tout message culturel non articulé, alors que le non écrit englobe tous les messages culturels et littéraires n'usant pas de l'écriture comme les récitations poétiques et généalogiques, la danse, le langage tambouriné, les mimiques, les proverbes symbolisés ou matérialisés, etc. La conscience de toutes ses nuances, de toutes ses diversités, fait que cette étude aboutisse à cette synthèse définitionnelle: la littérature orale en tant que terminologie consacrée, est un ensemble de référents textuels proférés qui peuvent parfois être transcrits, à dominance esthétique, englobant aussi des sémiologies

parallèles dont les gestes, les mimiques, les idéographies, les éléments proxémiques, les symboles verbaux, iconiques et toute la science de littérature qui s'y rapporte.

Sans rester à la seule condition de performance pour son existence comme le soutient Finnegan, il est soutenu dans cette étude que la littérature orale peut exister potentiellement, dans l'inconscient collectif d'un peuple, dans la mémoire des griots, des auteurs ou dans les espaces de conservation modernes. La performance n'est qu'un moment de son édition qui peut même coïncider avec sa création dans un espace où s'affrontent les intersubjectivités, où *Le Muntu "avec" le Diiyi, La parole et l'intersubjectivité* dont parle Bilolo Mubabinge (1976a) dans son *Essai d'approche structuro-herméneutique à partir des symboles parémiologiques luba et luluwa*, se réalisent actantiellement.

A ce niveau, par souci d'être un peu plus complet, on est tenté d'énumérer quelques genres de cette littérature, d'en présenter quelques modes d'expression, quelques contextes d'apparition, cela d'une manière non exhaustive mais soutenue.

## **2.5. Caractéristiques de la littérature orale**

### **2.5.1. Littéarité de la littérature orale lubà**

Parler de la littéarité orale africaine oblige à repérer quelques détails sur la dominance esthétique qui fonde cette littéarité. Le discours littéraire ne prend pas sur le discours ordinaire où apparaissent aussi les éléments esthétiques, mais à faible intensité.

Dans ce monde, la parole est en principe l'apanage de tous les hommes. Cependant chaque personne qui parle ne débite pas de la littérature en tant qu'art. Il faut identifier certaines particularités artistiques dans un texte oral pour qu'il rentre dans le statut du littéraire. C'est là le besoin d'une dose esthétique suffisante et attestée par les instances consacrant de la littérature comme les pairs de l'auteur, les critiques littéraires, la masse consommatrice et détentrice des canons, etc.

Les langues africaines qui sont porteuses de cette littérature ont une esthétique si riche et si complexe. Leur choix lexical s'opère dans le monde animé et inanimé de leur univers. Elles usent, outre les artifices communs d'art, de tropes, de tons, de quantité vocalique et même consonantique. Le geste du corps, l'esthétique des mouvements, des actes du corps, l'encodage symbolique, la matérialisation de la pensée..., taxés d'artistique ou de littéraire se dégagent sensiblement de l'ordinaire pour intégrer l'univers sacré de la littérature.

Sous ce point, il sera parlé plus explicitement des figures interlocutoires. Ces figures meublent esthétiquement la trame d'un discours oral. Elles emploient les pronoms personnels et instituent un réseau de rapport entre les interlocuteurs. Elles sont de ce fait dites des variations communicatives qui assurent une distribution de rôles parmi les interlocuteurs. Le langage est alors envisagé ici comme moyen d'agir sur le contexte interlocutif. L'approche des tropes illocutoires en vue sera interactionniste, elle pouvait bien se prolonger jusqu'à ce que C. Kerbrat-Orecchioni (2001) appelle la «pragmatique du troisième type» dont elle est en France une figure emblématique, mais on se limitera à l'énonciation, à la forme des messages littéraires énoncés, c'est-à-dire, à leur force ou valeur illocutoire, composante qui donne à l'énoncé sa valeur d'acte, les deux fondant le contenu même de l'énoncé et réalisant des influences sociologiques.

A titre illustratif, l'on pourra évoquer quelques énoncés en langue lubà (L31a), source de la littérature orale sur laquelle s'appesantit cette étude.

Mais avant cela, puisse-t-on signaler que Cécile Leguy (2001: 72-73), de son enquête focalisée sur l'observation des situations dans lesquelles les proverbes sont dits, distingue trois cas de figure:

– le proverbe « *se situe, comme événement de l'énonciation, au sein d'un discours qui détermine son émission tout comme lui-même influence le cours de celui-ci* » ;

– l'émission d'un premier proverbe en provoque une autre, de telle sorte que « *toute une collection de proverbes soit prononcée sans qu'il ne soit plus fait référence à la situation de discours initiale qui avait motivé la première émission* » ;



– un proverbe peut être motivé également par l’observation d’un fait, d’un objet, d’une image.

Cette situation n’est pas différente de celle qui se passe en interlocution chez les Balubà. Dans le cas de cette étude, l’on va s’appesantir sur l’énoncé parémiologique lui-même, compte tenu de ses particularités dans les différents contextes d’occurrence. L’on sait que du fait que toute parémie en situation s’énonce suivant l’objet qui justifie son acte d’énonciation, et il se réalise de ce fait un certain acte, qualifié d’ «acte illocutoire», d’ «acte de parole», d’ «acte de langage» ou le «speech act». Enoncer par exemple cette parémie avec Mufuta (2005: 10):

Cilumbù`n-kasa	«La plaidoirie est un jeu de dégagement
Udi m̀nu ùtwa	Celui qui est en deçà dégage la noix
Udi mwàmwa wàkidila	Celui qui est au-delà l’accueille
Wàkidila èkutwà	Il l’accueille et redégage
Nkasa kumòna mwà kwendayè	Et le jeu s’anime»

c’est représenter métaphoriquement le fait d’une alternative dans le jeu, l’alternative de la prise de parole dans une plaidoirie quoiqu’implicitement l’on invite à l’observation d’un procédé juridique. Mais dire:

34

Kadilu ku cibààlàbààlà	«Le feu est-il à la tige de maïs
Twàkàjìma	Que nous l’éteignons!»

est un principe, un conseil et une explicite demande à l’allocutaire de réagir devant une situation, de poser un acte de valeur salubre : éteindre le feu qui a pris à une tige de maïs pour qu’il ne se propage pas, étouffer le mal dans la société dès qu’il commence, afin qu’il ne prenne pas des proportions redoutables ou dangereuses. L’on constate que l’acte illocutoire porte sur un objet propositionnel, prédispose psychologiquement par son contenu propositionnel : ce qu’il conseille, ce qu’il demande, qui est que l’allocutaire puisse se comporter dans un sens défini. Il se dégage là une notion de la fonction de l’acte du langage opéré par l’énoncé sur le locuteur et l’allocutaire représentés tous par l’embrayeur /**tu**-a-ka-jìm-a/.

Les effets des actes du langage sont nombreux, ils peuvent être psychologiques, psychosomatiques, intellectuels, conventionnels (agissant sur l'esprit), selon les cultures, immédiats ou médiats. Leur modalité et l'art des structures, le choix des images et des lexiques contribuent sensiblement à leur esthétique, à leur mécanique sociale. C'est dans cette optique qu'ils seront examinés sous ce point.

### A) L'énoncé performatif

Comme Barthes le définit, l'énoncé performatif a pour fonction d'accomplir l'action décrite par l'énoncé lui-même. C'est par exemple le cas d'un chanteur lubà qui stipule un ordre à même la scène « mwelààkù maja » (offre lui la danse), et exécute sa figure de danse en même temps. De même, lors d'une palabre, on énonce la parémie ci-après tout en optant pour la justice:

Tuyàya kù ba mwandà	«Nous jugeons selon les faits
Katwèna tuya kù bāwētù	Nous ne jugeons pas selon la parenté»

(Nous rendons justice en toute impartialité)

Quelques parémies du corpus de cette étude réalisent aussi cet énoncé, car elles s'énoncent en mettant l'acte en évidence ou en le commandant :

**1**

Ndukà tubòndò	Je tisse des paniers
Ndukà tubàtà	Je tisse des vans

**36**

Cikùyì tùmukulùla musenga	Cikùyì grattons-lui la poudre
Muntu wa cilèma	L'homme vicieux
Tùmubelèlà pa bantu	Conseillons-le en public

### B) L'énoncé perlocutoire

D'après Austin, L'énoncé perlocutoire a pour fonction d'amener une personne à agir d'une façon ou d'une autre. De ce fait, il mobilise l'auditoire destinataire, l'envoûte avec une touchante dédicace ou interpellation. Cela arrive souvent dans un débit du chant kasàlà. :

Yàku mwina-Mukendi  
Mpànga wa manàngànàngà  
Wa kunàngamana pa kwèndà

«Viens descendant de Mukendi  
Le mâle aux voûtes  
Qui joute en marchant»

Par conséquent l'interpellé ému à cet assaut verbal majoré par l'art, surgit fier, joutant, du public audiovisuelisant, gagne la scène en tout honneur, honore l'interpellant en lui donnant de l'argent ou quelques autres valeurs. L'énoncé en soi est un acte de langage qui traduit une demande topicalisante et descriptive de l'interpellé. La réaction à cet acte est à prendre au compte des événements dynamiques, psychosomatiques par les affects qui y interfèrent et la performance. Mais cette réponse est aussi participative et culturelle: se manifester à l'appel et gratifier le poète.

### C) L'interpellation

L'interpellation consiste en une litanie nominale, un récit généalogique ou une demande expresse faite à quelqu'un en l'appelant par les attributs notoires de son identité comme les noms de force (meena à bukola). Elle peut revêtir la forme d'une sommation d'avoir à faire ou à dire quelque chose comme dans ce kasàlà fragmenté:

Nyawù nkubùikila Ilunga-Mbiiyà?	Je t'interpelle (princesse) Ilunga-Mbiiyà
Kadyà mashina	«Mangeuse des biquettes
Kabàngula mpumbwa myelè	Fendeuse des boucs à la machette
Wa Nsenda Cimbaayi	Descendante de Nsenda Cimbaayi
Kanyèngà mwòyi	Tordeur de cœur
Wa banyènganyènga mwoyi	De ceux qui tordent le cœur
bu cyamu	comme le fer
Bàdì mvùla mulòka mu Kapindù	Ceux, à la pluie tombée dans la
	(rivière) Kapindù
Èkubànda nè lupwishi mu nsaasa	Le vent emporte la poussière dans
	la bourgade»

### D) L'antiphrase

L'antiphrase consiste à dire le contraire de ce que l'on pense, ou de présenter consécutivement dans un acte oratoire deux énoncés qui s'opposent. En effet, elle cherche un effet touchant, émouvant, de la parole mise en contraste ou en antithèse.

C'est le cas dans cet extrait de littérature funèbre où une mère, pleurant son fils mort, l'interpelle en ces termes:

Mùkalà mwena-lunsuuyà	«Cadet le capricieux
Ntùmbà wanyì	Ntùmbà le mien
Udi ànu mwenzà bilenga	Tu n'as que bien fait
Kwena's mwenzà bibi bwalà	Tu n'as pas du tout mal fait
Nkubiikila, wenda uya	Je t'interpelle, tu t'en vas
Nyànanyi mwina-bulundà	Ami de toute amitié
Wàyì kalààla's nkàyendà	S'en va se coucher solitaire
Mu nzùbu wa muteleela	Dans la maison humide
Eyì ! Eyì ! Eyì !	Hélas ! Hélas ! Hélas !
Ndi mukwàta mwoyi mupangà.	Mon cœur n'a plus de retenue.»

Comme on peut le constater, cet acte du langage est à la fois un acte d'évaluation avec une polarité propositionnelle dont les sens identiques et redondants en surfaces connotent une opposition : Tu n'as que bien fait / Tu n'as pas du tout mal fait, et de programmation : S'en va seul se coucher / Dans la maison humide. La figure descriptive y apparaît aussi (Dans la maison humide). Ce sont ici des figures de réalisation très explicites qui embellissent cette littérature.

### **E) L'énoncé onomatopéique**

Souvent, l'énoncé onomatopéique est spécifique par ses critères formels. Dans le co-univers culturel lubà, il en existe pour interpeller une mère, n'importe laquelle:

Mwa hòlòhololò Mère de hòlòhololò (d'un quelqu'un)

Cet énoncé peut aussi se substituer à un discours laconique conventionnel, à son occurrence, le public affranchit l'onomatopée et se restitue le discours intelligible. Ce qui marque son adhésion à la pensée débitée où préluée :

Petèètè pête	«Petèètè pête
Pètu patwàkashìila dîyi	A l'endroit de la parole (du compromis)»

## F) L'énoncé homo-bisyllabique

Proche de l'énoncé onomatopéique, l'énoncé homobisyllabique, come acte du langage, consiste en une duplication harmonieuse de syllabes figurant un nom, un syntagme nominal ou un discours moyen. Il est récurrent dans la littérature chantée et récitée lubà. Il respecte des critères intonatifs figuratifs et combine la compositionnalité et la non compositionnalité stylistique par l'emploi des onomatopées et des phrases logiques:

Belèlèlè bèèleebèlè	«Belèlèlè bèèleebèlè
Kelèlèlè kèèleekèlè	Kelèlèlè kèèleekèlè
Belèlèlè bèèleebèlè wa Cyàmala	Untel de Cyamala
Bààkupà pèèbà wapàngana.	Te donne-t-on, partage aussi avec autrui.»

## G) L'énoncé clanonymique

L'énoncé clanonymique interpelle un individu en déclinant l'identité collective de son clan (ou de sa tribu) avec ses titres symboliques, glorieux ou laudatifs. Il procède en quelque sorte de la synecdoque du général pour le particulier, de l'ancêtre patriarche de qui tout le monde du clan (ou de la tribu) se réclame descendant pour tout le clan:

Ngooyi-mwâna	«Ngooyi-mwâna
Citàndààyì wa bânà milongolongo	Citàndààyì à la nombreuse progéniture.»

(Cet énoncé formulaire identifie tout originaire du clan de Baködîlè au Kasai-Oriental)

Diishì Kamànga	«Diishì Kamànga
Ntùlù wa budimbwa	L'euphorbe à latex»

(Identifie tout originaire du clan de Bakwà Diishì, dans le Territoire de Miabi, au Kasai-Oriental)

## H) L'énoncé topicalisant

L'énoncé topicalisant est un énoncé de repérage, il peut en situant évoquer l'habitat, l'espace ou l'un de ses caractères notoires pour celui qui en est originaire ou s'y trouve:

Wa mu Nyemvù      Originaire de Nyemvù

Comme on le constate, cet énoncé identifie tout originaire du clan de Bakwà Ndobà, espace dominé en hauteur par le mont Nyemvù, un ornement, un relief spatial dans le Territoire de Katanda, au Kasai-Oriental.

Wa ku Tukàngaayi túbidi      «Originaire de l'espace baigné par les  
deux ruisseaux Tukàngaayi.»

Il est identifié ci-dessus tout originaire du clan de Katèndè wa Kabookè, dans le Territoire de Miabi, au Kasai-Oriental.

### **I) L'énoncé événementiel**

L'énoncé événementiel consiste en une interpellation spéciale de type historique. Elle évoque un événement marquant, mettant en évidence une tribu, un clan, un groupe social ou une famille pour interpellier un membre de cette entité:

Wa balàka mpùtá      «De ceux qui léchèrent  
Wa Muzungu<sup>8</sup>      La plaie d'un Blanc.»

Ce propos interpelle tout originaire du Clan de Beena-Kapuya, dans le Territoire de Katanda, au Kasai-Oriental.

Mudyà ngòmbà      Mangeur des vaches.

Cet énoncé identifie certains sous-clans de Bakwànga, mais aussi le clan de Bakwà Ndobà qui bouffa les vaches de l'autorité coloniale pour la narguer, au Kasai-Oriental. Cet événement affecte une gloire à ces peuples et auréole leur identité.

---

<sup>8</sup> Les Beena-Kapuya eurent à blesser à coups de machettes, au temps colonial, un Blanc qu'ils avaient jugé mal intervenu dans un différend, contre leurs intérêts. Puis rituellement, par croyance, ils léchèrent son sang pour conjurer le mauvais sort par le sang versé, car le sang humain est, chez ce peuple, sacré. Et tout être humain est un homme d'autrui, de Dieu « muntu wa bendè », à respecter.

Wa bàdìila Cingu    « De ceux qui tuèrent Cingu  
Wa Yampanya        Fils de Yampanya.»

Par cet événement historique, l'on interpelle tout originaire du clan de Bakwà Ndoaba, il met en évidence un exploit guerrier de ce peuple vu la grandeur et la renommée du héros vaincu.

## **J) L'énoncé symbolique (ou métaphorique)**

L'énoncé symbolique interpelle le symbole pour le symbolisé même en dépit d'une analogie entre les deux. Quand c'est une métaphore, elle est souvent *in absentia*:

Nkashààmà lwendà bufùkù    «Léopard qui va la nuit  
Bufùkù kabùmucìila m̀njìlà    Que la nuit ne surprend pas en route.»

Le symbolisme du léopard intègre la royauté, la bravoure, l'élégance majestueuse, ainsi, à l'action, le symbolisé prend le plébiscite du léopard jusque dans sa profonde conscience réalisatrice de son «moi».

Dans la pragmatique parémiologique lubà d'interface, l'énonciation d'une parémie pose en principe la présence d'un émetteur et d'un recepneur. Cependant cet émetteur est senti absent, neutre ou anonyme et universel, car ces parémies sont construites au mode impersonnel. Ce cas s'illustre avec quelques parémies du corpus telles que :

**17**

Lwà mulala  
Ndwà cyajì

(La mort) du rameau  
C'est celle du régime de noix

**19**

Ditòòlò ukèèna dinungu pa kaci

Plante ditòòlò qui n'a pas de noeud au corps

**20**

Nsàngà wa beena Kàtònkolà  
Mvùla ùlòka  
Lupwishi lùjuuka panshì

Le chêne de beena kàtònkolà  
La pluie tombe  
La poussière au sol se lève

**21**

Muntùtùngùlù kàtùùku dibèji

Muntùtùngùlù qui ne perd jamais sa feuille

## 22

Dibèjì dyà mulòlù  
Ditùbùka masòsò

Feuille de la plante mulòlù  
Percée de trous

Dans des cas rares, l'émetteur et le récepteur apparaissent, ils sont souvent pronominalisés. Ce phénomène autant que la langue dans laquelle il se réalise, celle dans laquelle sont encodées ces parémies, se rapportent pertinemment à la société humaine, à la communauté sociale lubà pour le cas d'espèce :

## 33

Unàyila ku ntùlù  
Bu ku mùlembà

**Tu** t'amuses à l'euphorbe  
Comme au ficus

## 34

Kadilu ku cibààlàbààlà  
Twàkàjìma

Le feu est-il à la tige de maïs  
Que **nous** l'éteignons

## 36

Cikùyì tùmukulùla musenga  
Muntu wa cilèma  
Tùmubelèlà pa bantu

Cikùyì grattons-lui la poudre  
L'homme vicieux  
Conseillons-le en public

En effet, c'est le contexte d'interface communicationnelle, contexte éminemment interactionnel qui offre la présence concrète des interlocuteurs en situation, en performance. Cette donne immédiate des actants anthropologiques trahit en outre l'âge et le sexe, les affects affichés ou devinés, l'usage de la proxémie, l'expression kinésique, la régie et autres messages échappés de l'inconscient des interlocuteurs, le présupposé ou le non dit, les éléments extralinguistiques du code culturel qui se partagent dans le *face-to-face*.

Chez les Balubà, ces marqueurs verbaux sont souvent : bakùlumpà bambìla nè :...(Les anciens ont dit que :...), mwambìla bakùlumpà nè :...( tel ont dit les anciens que :...), mwàmbambà bakùlumpà nè :...(tel disent les anciens que :...) comme on le reprendra dans cette suite. Ils peuvent être placés avant ou après la citation pérémiologique. Ils montrent en plus du changement du registre, de l'effectivité de la fonction phatique jakobsonienne, le recours à une instance sociale autoritaire, celle des ancêtres qui ont dû élaborer le code social par leurs expériences millénaires du monde, par



leurs cogitations. C'est ce code social coulé en parémies que découlent l'image même de la société idéale comme plus d'une fois dans ce travail.

Du point de vue de l'immanence de ces parémies, de leur contenu et de leur occurrence sociale, l'herméneutique d'une parémie peut déboucher sur le dévoilement même des structures sociales de la société encodeuse, sur sa hiérarchisation et sa distribution des rôles. La parémie phytonymique ci-après en est très éloquente :

### 10

Mukàjì `nkambelè  
Wâsungula kàà pa yèbè minu

La femme est une gousse d'arachide  
Que vous en choisissiez à vos doigts adaptée!

Cette parémie conseille l'interlocuteur universel pronominalisé à choisir une femme à ses convenances. Par la norme qu'elle stipule, par sa modalité optative, par son objectivation même du choix du conjoint, elle se destine à une classe sociale, à une catégorie de la société, celle de célibataires. Dans une première possibilité de l'herméneutique, ces célibataires constituent alors une jeunesse virile d'âge nubile ciblée, mais ils peuvent aussi, dans une autre possibilité herméneutique, être entendus comme des hommes de tous les âges intéressés.

Comme on peut le constater ce message parémiologique présuppose l'existence d'une institution sociale pour laquelle la norme vaut, donc le mariage. Il pose par conséquent une dialectique sociale ou interagissent conseiller /conseillé. En outre, il se dégage de cette dialectique d'interaction sociale parémiologique, l'ascendance tutélaire de la société lubà sur ses membres, l'ascendance de l'émetteur circonstanciel de ce message matrimonial perçu comme un adulte sur le récepteur qui est une jeunesse nubile inexpérimentée bénéficiant un encadrement.

Si cette jeunesse, par le fait d'opérer le choix d'une femme, est du sexe masculin, celui de l'émetteur cependant reste subjectif. De ce fait, cet émetteur peut être indifféremment un homme ou une femme jouant le rôle du conseiller matrimonial dans la société. Mais cette dualité, cette subjectivité du sexe de l'émetteur de cette parémie prise dans son statut textuel, ne peuvent être liquidées que par la tangibilité actantielle de l'interaction sociale.

Le choix d'une parémie, la pertinence même de son emploi et sa compréhension ou son interprétation, dans une interface de communication, permettent de distinguer d'une façon ou d'une autre, le niveau d'inculturation ou le niveau intellectuel des interlocuteurs. Une parémie que l'on fait intervenir dans un processus de conversation est souvent jugée et sentie comme un outsider de pouvoir exceptionnel ou de toute puissance qui tombe bien à propos si bien choisi et employé avec pertinence. De ce fait, cette parémie se réalise comme un énoncé citationnel mis en évidence par des marqueurs verbaux qui renvoient à la société, à l'auteur. Cette situation sociolinguistique s'intéresse aussi à la position même des langues, aux dynamiques des comportements et pratiques sociales.

La plupart de parémies de la société lubà sont figuratives, analogiques. Par des affabulations cosmiques qui intègrent la biosphère dont les animaux et les plantes, les différents phénomènes cosmiques, reflètent la société humaine en axiomatisant sa pensée, en exprimant ses cosmologies ou idéologies, en montrant son art. Les analyses faites aux chapitres 3 et 4 sont très éloquentes à ce sujet.

L'irruption de la réalité sociale dans le langage parémiologique n'est pas neutre, elle peut articler les altérités et les intérêts des groupes sociaux comme le montrent les parémies ci-après :

Uya ku Bakuba kùdjànji kutèya	T'en vas-tu chez les Bakuba ne piège pas le premier
Wamòna Bakuba mütèyàteyàbu	Observe d'abord comment les Bakuba piègent

Dìbà difwila Mutòòka	L'heure où moururent le Blanc
Nè muntu wa kaajì	Et l'employé

En effet, cette irruption sociale articule en surface l'altérité *Kuba / Lubà* (sous entendue) et *Mutòòka / muntu wa kaajì*. Ces structures lexicales expriment des différences sociales. L'activité structuro-sémantique et herméneutique des parémies desquelles elles émanent convoquent en opposition quatre aires socioculturelles opposées deux à deux, notamment *kuba / lubà* et *Occident / Afrique*. Dans Ces structures, il y a lieu de faire lecture de l'ouverture d'un peuple à un autre, d'une culture à une autre. Dans la première structure l'ouverture lubà sur les Bakuba doit tenir compte de l'ethnoscience de

ces derniers. Ce qui implique sans doute une tolérance et une approche objective, harmonieuse et prudente des réalités socioculturelles des autres. Dans la deuxième structure, celle de *Mutòòka / muntu wa kaajì*, il est évoqué un moment de l'histoire, celui de la rencontre de l'Occident et de l'Afrique et un contexte du travail. La rencontre est dans un premier temps de l'herméneutique des traditions enrichissante, car l'occurrence de *Mutòòka* dans le champ visuel des Balubà a permis sa conceptualisation et une lexématisation identitaire, phénotypique, raciale et référentielle. Le deuxième moment de cette herméneutique dévoile une expérience positive, celle de mise en valeur du Blanc et du Noir, celle du travail. L'on découvre dans cette structure *Mutòòka / muntu wa kaajì* une organisation socioprofessionnelle, les rouages d'un système de production et de transformation des espaces mentaux et physiques. Cependant ce système de production mis en place dans cette parémie se révèle capitaliste et met en jeu les rapports des forces, des capitaux ou des moyens, des pouvoirs et des intérêts de classes constituées ipso facto. En effet *Mutòòka* appartient à la classe du pouvoir dirigeant, de l'employeur ou du patronat, et *muntu wa kaajì* s'identifie à la classe des dirigés, des employés ou des ouvriers, des prolétaires. Mais au-delà de ce dévoilement structuro-sémantique et herméneutique, le temps mis en évidence et déterminé dans cette parémie prend de l'importance, car c'est un temps socio-tragique, celui où moururent *Mutòòka / muntu wa kaajì*. Il est impliqué dans cet événement comme cause ou indice. Comme cause il est une heure, un moment de travail qui circonscrit et dénonce des tourmentes physiologiques, des affectations psychologiques qui sapent les rapports sociaux en milieu de travail. Son évocation parémiologique est une alerte d'une prise de conscience sécuritaire, l'appel à la bonne gestion de cette heure qui serait celle de midi socialement et professionnellement connotée. Comme indice, ce temps n'est qu'une qualification et une spécification de lui-même en temps qu'un moment de l'histoire.

La représentation parémiologique de la biosphère, de la géosphère et de la sociosphère avec ses visions du monde, témoigne par conséquent de la facticité noétique qui a engendré ces parémies. De cette réflexivité du corps social lubà dans les parémies, se dégage une double dette : celle du corps ou de la vie avec les intérêts vitaux et celle de la mort ou de la limite dans laquelle la finitude empirique rejoint la finitude fondamentale, impersonnelle. Cette finitude fondamentale est pensée et vécue comme une fatalité

inscrite dans l'essence de l'homme et qui motive son désir de l'éternité inassouvi exprimé par exemple dans les parémies suivantes :

**15**  
Nsàngà mwèyèmèna Mulopò                      Le chêne appuyé contre Dieu

**31**  
Kashingùka kùna nsàngà                      Chétif plante le chêne  
Nsàngà neàshààlà cimwènenenu cyebè                      Le chêne te fera survivre

**43**  
Nsàngà kànyungi lupeepè                      Le chêne qui ne bouge pas au vent

La finitude empirique, dans le tissu parémiologique lubà, est exprimée de différentes manières :

**29**  
Nnyòka ùfùdìla                      Le serpent vint au bout  
Wimba madimbà                      Joua le xylophone  
Nè mutù                      Avec sa tête

Dîba dîikala djàmbilangana myandà                      Si le soleil pouvait être un messager

Wadyàsa mpàndà kadìbwedi                      Etaie-le (le soleil) qu'il ne se couche pas !

La prémie 29 ci-dessus exprime une finitude de soi telle l'analyse la montrera au chapitre 4, alors que la parémie suivante présente le soleil dans la limite de son destin, dans son bombardement, dans son événement comme un être cosmique autonome, une *energia* aristotélicienne en acte continu. Bien qu'il plane au-dessus de la terre, bien qu'il soit témoin muet et indifférent de tant d'événements au monde diurne, il est dépourvu de la faculté du langage articulé. Cette parémie traduit le regret de l'homme, et dans ce regret l'homme exprime sa limite, son impuissance de recréer le monde à sa volonté.

La parémie / *Wadyàsa mpàndà kadìbwedi* / quant à elle, traduit encore une fois de plus l'imperturbabilité de l'événement solaire, devant lequel l'homme éprouve son impuissance et son angoisse devant la fuite du temps figurée par la disparition de l'astre.

La socialité de ces parémies, constate-t-on, en dépit de l'expression de la finitude, n'en exprime pas la cause, ce qui révèle une autre limite de l'homme qui tramerait dans son inconscient, du fond duquel même serait partie la pulsion de la liquidation pure et simple de cette finitude, la pulsion du désir de l'éternité et de l'omnipotence. Par ce désir, l'homme mulubà cherche à transcender tout simple devenir ou le surhomme nietzschéen, mais tout court son humanité.

Les parémies de ce peuple, en montrant sa représentation du monde, cette dernière est ipso facto, au-delà de la mimesis qui fonde la relation au représenté qu'est le monde, un phénomène, un moment de réalisation du statut ontologique du représenté catégorisé et qualifié « monde âpre » :

### 50

Pànù `mpasangana pakolè  
Masela nè bilùnde  
Mbisangana bimenè

Le monde est trouvé âpre  
Les herbes masela et bilunda  
Y sont trouvées

Cette représentation parémiologique du « monde âpre » qui est aussi une herméneutique, est une présentation à soi et à autrui où se lisent une auto-affection et une relation au monde. Par cette présentation, s'opère alors une occurrence sociale par le truchement de la structure dialogique et énonciative « je-tu » qui trahit la conscience « moi-autrui ». Cette conscience n'est autre qu'une conscience sociale présente dans toute la création et dans toute l'énonciation parémiologique.

A considérer ces quelques cas et procédés d'énonciation, il est évident que la littérature orale lubà réalise son art de plusieurs façons, en recourant à l'esthétique même des langues africaines, et à une variété des actes de langage dont les modalités seraient aussi plus enrichissantes. Ces ressources esthétiques langagières trahissent en performance un génie qui se déploie infiniment. Seules les études spécifiques ultérieures permettraient d'accéder à ces trésors d'art cachés dans les âges, dans les espaces et dans les péripéties de la vie.

## 2.5.2. Modes d'expression de la littérature orale

Le message transmis par la littérature orale lubà peut être exprimé sous plusieurs formes ou de plus d'une manière. Il peut épouser les modes d'expression vocale, idiophonique, kinésique et orale, cordophonique, aérophonique, idéographique...

### A) Le mode vocal

- Récité**: dans ce mode vocal, c'est le cas des genres nsùmwinù (contes, parémies, fables, devinettes), *nshinga* (énigmes), *nsêndà* (ironie, satire), *mêna àà bukola* (noms de force ou titres de bravoure), *makùmbù* (odes louangeuses ou titres laudatifs).
- **Chanté**: c'est le cas des genres kasàlà (chant kasàlà de guerre, de deuil, de joie), misambu (chansons, berceuses), miyengà (chansons poignantes proches de kasàlà).

### B) Le mode idiophonique

-**Télécommuniqué et tambouriné**: le mode idiophonique concerne les instruments à percussion *nsammbi* (tambour biface, à deux peaux chevillées), *mudimba* (tambour à fente, trapézoïdale), *cyondò* (tamtam à fente, cylindrique, messenger), *cisanjì cyà nzadì* (la sanza), *madimbà* (le xylophone). Ces instruments, outre les messages codés qu'ils peuvent *transmettre*, ils produisent et soutiennent le rythme. Par ce temps, la communication tambourinée faite avec ses instruments a trouvé ses paradigmes, ses théoriciens, ses pédagogues et ses érudits appelés les drummologues. Le concept de drummologie même n'est qu'un néologisme forgé à partir du radical anglo-saxon *drum* qui veut dire tambour et du suffixe grec, *logos* qui veut dire raison, science ou étude. La drummologie est donc la science qui étudie les instruments parleurs (tambours, balafons, harpes, double gong, ...) qui ressortissent au vaste champ de la communication sonore africaine. Elle étudie en particulier le langage des tambours comme forme et mode de communication endogène des sociétés africaines de tradition orale. Elle s'enracine dans les sociétés à communication tambourinée dans lesquelles il est

possible de distinguer la drummophonie, c'est-à-dire l'écoute et la traduction de ce que disent les tambours d'une part et, la drummographie ou l'étude des textes dont les tambours sont d'autre part les supports.

### **C) Le mode kinésique et vocal**

- **Dansé ou gestuel et vocal:** c'est le cas de la sortie des masques, de la comédie *bikàsà*, du gestuel *lùtùkù* ou *kalumba*, de la romance au clair de lune *sungula sungulà* ou choisis choisis ton partenaire, *nkusu yoo* ou ohé perroquet, la trame humaine en marche.

### **D) Le mode cordophonique**

- Il s'agit, dans le mode cordophonique, de tous les messages littéraires faits avec les instruments à cordes ou accompagnés d'eux. Ces instruments peuvent être le *mvunkù* (espèce de cithare), le *mvèt*, le banjo, la guitare, etc.

### **E) Le mode aérophonique**

- Sous ce mode aérophonique, s'arrangent tous les messages littéraires faits ou accompagnés des instruments à vent, entre autres *cipòdò* le (sifflet d'agrément scénique, de ralliement des chasseurs, d'édition des louanges), *nshìbà* (flûtes de bambous ou de roseaux), *bipwidì* (calesses à souffler).

### **F) Le mode idéographique et sculpté**

- Passent par ce mode idéographique tous les objets d'art plastique dont les motifs jouent comme des fixateurs, des mémoires physiques, suggestives des messages littéraires, culturels. Ces motifs peuvent se trouver gravés sur les tambours, sur les couvercles (comme ceux à proverbes), sur les cannes de pouvoir, insérés dans les tissus, dessinés sur le corps humain, etc. Certaines pensées parémiologiques ou ésothériques sont sculptées. Fonctionnant dans leur univers de référence, ils peuvent transmettre les messages divers dont les titres

de noblesse, les devises, les fragments d'histoires, les emblèmes de groupes sociaux, etc.

Joseph Cornet, écrivant sur l'*Art royal Kuba* in Sura dji (7 mai-30 août 1982 :80), rapporte de la coiffure royale, *shody, Bushoong*, faite d'étoffe, cauris et perles, longue de 400mm, provenant de la capitale Mushenge, codée I.M.N.Z7066 au musée des arts décoratifs, qu'elle est réservée au roi. La forme en visière rappelle le temps mythique où les fils du Créateur, *Mbwoom*, se disputaient le pouvoir: la fraction qui devait l'emporter portait pour se faire reconnaître une houe sur la tête. Comme on le constate, cette coiffure royale comme motif, rappelle un récit mythique à caractère sacré. Au besoin de montrer, à ce sujet, la diversité et la pertinence des idéogrammes dans les sociétés africaines, Maalu-Bungi souligne qu'en effet, dans l'ex-Dahomey, les devises des rois et des hauts dignitaires étaient représentées par des motifs cousus sur une étoffe de fond uni dite Appliquée ou Etoffe Appliquée suivant un art royal aujourd'hui disparu, comme le montrent ces exemples: la devise du roi Dakodunu (1625-1650), *le briquet ne va pas dans l'étui, celui-ci se déchire*, était illustrée par un briquet et un étui; celle du roi Ouegbadja, mort en 1685, à savoir *le poisson qui est sorti de la nasse n'y rentre pas* était, quant à elle, figurée par un poisson et une nasse. Dans ce même pays, rapporte D. Fadaïro-Kedji (1983), singulièrement chez les Fon, le proverbe se présente sous des formes non orales qui sont, par exemple, les pas de danse, le message des tambours ou les dessins stylisés réalisés sur des morceaux de calabasse.

Cette liste, bien que n'étant pas exhaustive, néanmoins ces quelques modes d'expression donnent l'image de ce phénomène qui se rencontre un peu partout en Afrique à quelques exceptions près. Enfin, on n'oublie pas de souligner que tous ces modes d'expression se valident sélectivement avec les genres liés (proverbes, devinette) et les genres libres ou la prose orale (conte, légende) qui se prêtent aux potentialités du *performer* tout en préservant la thématique. Toutefois, cette dernière peut subir des adaptations ou des modifications sous l'effet de la dynamique sociale. Tout ceci dénote une Afrique vivante et son unité possible par le biais de la composante culturelle telle que l'a affirmé le professeur congolais F. Ngoma dans d'autres exploits d'écriture.



### 2.5.3. Fonctions exprimées

Aucun doute ne demeure sur le fait que les genres littéraires lubà véhiculent des messages qui, avant le divertissement de routine, assurent des fonctions importantes dans la société. Par ailleurs il faut signaler que ces genres littéraires lubà ne correspondent pas textuellement aux genres littéraires occidentaux ou orientaux. A titre exemplatif, chez les Balubà du « Kàsaayi » dont la littérature en étude, il existe le genre *bipendu* (insultes), relevant, certes, de la littérature dite subversive, provocatrice et déprimante, mais aussi plaisante et éducative.

Comme littérature subversive, le cas le plus éloquent est celui de Musungayi et Kazadi Mbwa wa Matumba immortalisés dans la mémoire collective par le griot Kabongo Mbonkodi au siècle dernier. Ces deux grands chefs coutumiers, respectivement de Bakwà Ndoba et de Beena Nshimba, liés par bülündwe ou une très grande amitié, s'anéantirent tragiquement sous l'effet de l'alcool et des insultes outrageantes. Toutefois, leur amitié subsiste et relie leurs peuples.

Les insultes de plaisanterie interviennent dans cette tribu entre les grands-parents et leurs petits enfants, entre les compagnons d'âge, les mères consolatrices et les nouveau-nés qu'on accueille. Il faut signaler aussi entre les adultes et les puînés dont on veut redresser certains défauts de comportement en les piquant, l'usage éducatif de quelques insultes tolérables est permis.

Ceci dit, voici dans cette suite quelques fonctions assurées par cette littérature:

#### A) La fonction didactique

La fonction didactique se repère presque dans la totalité des genres, mais surtout dans les proverbes, les contes populaires, les énigmes, les chansons, les devises, les jeux verbaux, le kasàlà qui renseigne sur les hauts faits d'un peuple, sur ses généalogies, la chronologie des règnes, etc. Par cette fonction la société forge les âmes de ses membres, perpétue sa culture et son modèle social par l'ensocialisation de ses composantes.

## **B) La fonction laudative**

Du latin «laudare» veut dire louer, cette fonction laudative apparaît dans les genres chanson, apostrophe et devise, kasàlà, danse, makùmbù ou odes louangeuses, meena àà bukola ou noms de force.

## **C) La fonction satirique ou humoristique**

Retrouvable dans les nsêndà ou ironie, dans bipendu ou les insultes (littérature subversive et pseudosubversive lubà), dans les contes, dans les chansons, la fonction satirique s'exerce en attaquant les abus sociaux chez les grands et chez les petits.

## **D) La fonction ludique**

Les chansons, les comptines, les jeux verbaux, la danse, sont les genres au travers desquels la fonction ludique transparait le plus souvent, car liés aux activités ludiques des enfants. Quand bien même divertissante, cette fonction agit utilement au plan de la cognition, au plan physique et social. L'apprentissage de la numération, des espèces végétales et animales, des astres, des espaces terrestres, des fonctions sociales, la nomination de l'univers, etc., par le biais de la littérature ludique, installe la notion des valeurs chez les enfants et enrichit leur capital lexical.

Pédagogiquement, l'acquisition des connaissances par cette voie est assouplie et aisée, car en chantant, en récitant, en se commandant, l'enfant se réalise, découvre et intériorise facilement les offres de son univers, fait des associations et prend plus tard conscience de lui en s'affirmant, prend conscience de ses semblables, de son environnement et de son peuplement, il se trouve même enclin à l'inventivité.

## **E) La fonction thérapeutique**

La fonction thérapeutique n'est pas la prédilection d'un seul genre, elle est essentiellement exercée par la chanson, les formules rituelles et les incantations expiatoires. Les contes, les berceuses, la littérature des masques concourent dans

l'exercice de cette fonction. Car, avec une berceuse on peut rétablir l'équilibre rompu d'un enfant chagriné, bouleversé qui pleure, autant qu'avec un morceau de musique, on peut faire passer une colère, noyer un chagrin, atténuer une angoisse chez les adultes.

A propos, dans son article *L'art populaire bandundu*, Lame Cwete, in Sura dji (1982: 62), présente le masque '*Matemu, Holo*' en bois, fibres végétales et perles, hauteur 275 mm, de la localité de Kawangula, dans le Territoire de Kasongo-Lunda, au Bandundu, comme un des masques de cet espace culturel à fonctions multiples et investis de pouvoirs magiques: exorciser les maladies des enfants, rendre la chasse fructueuse.

#### **F) La fonction viatique**

Par les honoraires, la fonction viatique fait vivre les *performers* ou les artistes. Elle s'exerce sensiblement avec la chanson, le kasàlà, la danse, etc.

#### **G) La fonction sacralisante et transcendante**

En plus de la chanson, la fonction sacralisante et transcendante se retrouve dans les formules de bénédiction, dans les prières, dans les adresses rituelles au bosquet d'initiation, dans les adresses aux ancêtres, aux dieux, aux forces supérieures, à Dieu (*Nkosi, Pungu, Mungu, Mulopo, Maweja Nangila, Nzambe*). Toutes les fictions et les dictions qui vont au-delà de la sphère des hommes et des choses sont de ce fait même transcendantes et sacrés.

#### **H) La fonction sécurisante**

La fonction sécurisante est celle qui joue lorsque les personnes qui partagent le même patrimoine culturel en général et littéraire en particulier, la même vision du monde, se sentent relativement en sécurité les uns en présence des autres. Ils partagent les mêmes valeurs et se font confiance à un certain degré en dépit de l'universalité des conflits sociaux, qui déchirent même la famille restreinte, cellule de base de la société, et de l'imprévisibilité des sentiments de l'homme.

En observant attentivement ces quelques fonctions relevées dans cette étude, il ressort que la fonction didactique est la plus dominante. Cette situation dénote l'aspiration de la société lubà à la sagesse populaire et à la connaissance. Tous les genres dans presque leur totalité assurent une initiation au monde et modèle le type social. La fonction de la communication qui est immanente à la littérature est très prépondérante. Par elle, la littérature communique et éclaire le destin des hommes, s'efforce de faire le dévoilement aussi complet que possible de l'existence humaine. Par elle, la littérature et toutes ses fonctions catalysent les prises de consciences dans les différents contextes de la vie des hommes aux prises avec le monde, forgeant et assumant leur destin, mais subissant leur finitude.

#### **2.5.4. Contextes d'expression**

Les contextes d'expression de la littérature sont nombreux. Ils varient selon les états d'âmes et les circonstances de la vie. C'est dans le temps et dans l'espace que se surprend toujours la littérature.

##### **2.5.4. 1. Le contexte temporel**

Parlant de la conjoncture ou du temps de production ou de reproduction des faits littéraires, P. Mufuta Kabemba (1973: 33) distingue, relativement au contexte temporel, deux types de littérature, l'un temporel et l'autre intemporel.

La littérature temporelle est celle qui est liée au temps et proscrite en dehors de ce cadre. La littérature intemporelle quant à elle ne connaît cependant point de cette proscription. Ainsi, trouve P. Mufuta Kabemba, toutes les sociétés congolaises pratiquent les contes et les épopées dans l'espace entre le coucher et le lever du soleil, donc la nuit. Les devinettes, les énigmes et les problèmes figurant bien souvent dans cet espace n'y sont pas rigoureusement liés. Les proverbes, les prières, les odes louangeuses, les titres et les devises, les chansons de réjouissance et de travail... s'engagent dans la littérature dite

intemporelle. Ces genres n'échappent pas au temps astronomique, conventionnel de nos sociétés.

De ce fait, on est tenté de parler de la littérature diurne, photosopique, en tant que sagesse qui se transmet au grand jour, et de la littérature nocturne, noctasopique, en tant que sagesse qui se transmet la nuit. Les genres s'actualisant indifféremment dans ces deux espaces sont dits mixtes, comme le *kasàlà*, la satire, la devise.

Mais cet ordre n'est pas toujours rigide. La dynamique sociale, les nouvelles conditions de vie (la radio, la télé, l'école moderne), les professions modernes, la masse populaire et ses différentes mutations bousculent cet ordre et sapent la régie. Le conte peut apparaître le jour à l'école, alors qu'il est traditionnellement noctasopique.

#### **2.5.4.2. Le contexte émotionnel ou affectif**

Evoqué le contexte émotionnel, c'est dire qu'un message littéraire produit peut exprimer un état de joie ou de tristesse, par des chansons, le *kasàlà*, le *muyengà*, par des plaintes, des adresses ou *nsanzù* aux morts, par la danse, par les gestes rituels, etc. L'état affectif est souvent à l'origine de certaines productions littéraires, et même transparaît dans celles-ci. La littérature exprime souvent le moi profond de son producteur et parfois de manière inconsciente. Les travaux de la psychanalyse inaugurée par Freud ont montré que l'homme n'est pas seulement ce qu'il connaît de lui-même, car l'une de ses dimensions lui échappe. Cette partie inconsciente de l'homme, pourtant, détermine certains de ses comportements et affectent ses productions littéraires. Par la «Psychalyse de Thierno dans l'Aventure Ambiguë de C. H. Kane» in Blachere et Sow Fall (1977: 145), Thomas Melone montre que l'analyse de la parole est devenue un champ idéal pour qui veut découvrir non seulement les problèmes personnels du locuteur mais les perturbations et les tumultes de la société globale. Le contexte de la production de la littérature dont il est question ici n'est pas seulement la situation dans laquelle se trouve l'auteur et son auditoire, mais aussi toute sa dimension psychique.

### **2.5.4.3. Le contexte lié aux cycles de la vie**

Des contextes liés aux cycles de la vie, le Mulubà en principe, connaît trois moments importants y relatifs. Il s'agit de la naissance, du mariage et de la mort. Ces trois moments de la vie peuvent être considérés comme trois naissances auxquelles se rapportent les productions et les reproductions littéraires, notamment:

A) **La naissance** : elle est le moment de la venue au monde, peut être agrémentée par les chansons, les devises, les satires, les insultes de plaisanterie, les séances instrumentales.

B) **Le mariage** : il est la venue dans la société des responsables. Elle peut se marquer de chansons, proverbes, devises, kasàlà, danses, odes louangeuses, insultes de plaisanterie, séances instrumentales... Ce passage d'un rang social à un autre est vu comme une naissance symbolique, car dans certaines coutumes (citòdòlo par exemple), le gendre mimait même de téter le sein de sa belle mère pour symboliser son entrée dans le rang de ses enfants et accepter son statut de mère au-delà de l'alliance.

C) **La mort ou l'entrée dans la société de l'au-delà** : elle se démarque par les chansons, le kasàlà, les instruments, les devises, la danse funèbre ou la danse thérapeutique du lever du deuil, du rétablissement de l'équilibre qui était rompu par un décès affectant. Cette renaissance est d'ordre spirituel.

### **2.5.4.4. Le contexte solennel et ordinaire**

#### **2.5.4.4.1 Le contexte solennel**

Le contexte solennel est caractérisé par les événements de grande envergure, entre autres l'investiture d'un chef, l'arrangement des enfants spéciaux, le mariage, l'ordination d'un prêtre, l'inhumation d'un chef. Il s'y rapporte les chansons, le kasàlà, les proverbes, les devises, les symboles, etc.

#### **2.5.4.4.2 Le contexte ordinaire**

A la différence du contexte précédent, le contexte ordinaire est celui de la vie courante, sans événement exceptionnel. Il s'y produit une littérature relative aux circonstances telles que:

- ❖ bercer un enfant
- ❖ féliciter quelqu'un
- ❖ ressasser le répertoire des contes, des chansons, des chansons ludiques
- ❖ éduquer, rendre justice, légitimer un pouvoir...avec recours aux proverbes, aux symboles, aux images.
- ❖ récitation des généalogies...

#### **2.5.4.5. Le contexte intime et public**

##### **2.5.4.5.1 Le contexte intime**

Le contexte intime est relatif à la littérature qui apparaît dans le territoire immédiat de l'actant, pour lui-même et par lui-même. C'est le cas d'un chant nostalgique, d'un work song, d'un instrument joué pour des fins personnels comme la *sanza* romantique ou lyrique jouée en solo.

##### **2.5.4.5.2. Le contexte public**

Le contexte public concerne une littérature qui est produite ou reproduite devant une assistance relativement nombreuse, qu'il s'agisse des circonstances festives ou funèbres, solennelles ou ordinaires. Les genres dans ce contexte sont relatifs. C'est le cas des séances de xylophone, des chants en chœur dans une veillée mortuaire par exemple.

## **2.6. Conclusion partielle**

L'univers de la littérature présentée ici contribue à une notion générale translative, avant la descente au cœur de cette étude. Il a mérité un regard critique et objectif pour baliser les voies de cette étude, ceci dans un effort de théorisation et de prise en charge des recherches antérieures réalisées par les aînés dans ce domaine. Cette notion a été perçue dans une vision unitaire, qui a tenté le dépassement de la vision séparatiste et de certains préjugés en faisant coïncider la littérature orale et la littérature écrite en tant qu'expression de l'homme dans son aventure existentielle régie par la fonction poétique du langage.

Le débat terminologique a démontré que l'intitulé littérature orale et la tradition s'imbriquent l'une dans l'autre. Et les traditions ne sont pas perçues comme ce qui est exclusivement dépassé, mais comme un patrimoine légué à l'humanité, qui s'enrichit du présent et qui entre dans les projets de devenir des hommes. Les traditions participent dans toutes les tensions des hommes vers d'autres horizons, elles assurent leur maintenance.

Au débat existentiel, la littérature orale n'est pas morte. Elle a une existence plurielle, ancienne et actuelle. Elle est constamment renouvelée par le génie des peuples qu'elle dessert. Ces modes de vitalité et d'expansion sont la reproduction fidèle, l'adaptation, la citation ou l'insertion, la transcription, la transposition et la création. Comparée à la littérature écrite qui lui est postérieure dans tous les espaces, elle partage avec elle ses différents statuts, certains de ses caractères comme la littérarité, la fonctionnalité, sauf les modes d'expressions qui se diffèrent par endroit, autant les contextes d'apparition et les genres ou ses corps constitués. Les critères de sa typologie ne sont pas les mêmes partout en Afrique et dans le monde, chaque peuple a ses particularités dont il doit tenir compte dans la typologie de sa production littéraire.

La littérature orale, a-t-on constaté, déborde le champ sémantique de son intitulé, car elle englobe, en tant que terminologie consacrée, la littérature gestuelle, instrumentale et tous les messages littéraires liés, à supports matériels, portés par les objets



naturels culturalisés, ouvragés ou les motifs des arts plastiques dont le sens n'est pas contenu dans l'épithète « orale ». Cet examen terminologique a dû nourrir un débat définitionnel, en confrontant les points de vue de quelques critiques et littérateurs.

La littérature orale se réclame littérature aux dépens d'une esthétique relativement suffisante, tissée en elle par la manière, par le style, dans toute sa totalité en tant que fiction, diction ou non fiction. L'homme reste au centre de cette littérature, car c'est lui qui la produit et qui la consomme. C'est par elle que le monde est exprimé, autant que le drame des hommes dont les Balubà aux prises avec le monde, et sa tension transcendante. Quelques niveaux d'organisation même de la société lubà y apparaissent, notamment les niveaux écologique, cognitif, organismique, conscienciel et socioculturel. Il est perçu enfin que l'homme produit la littérature et la littérature produit l'homme.

Après ces généralités notionnelles sur la littérature orale, le chapitre suivant va analyser les parémies du corpus suivant les prescriptions méthodologiques signalées plus haut. Mais avant tout, il va, avant la présentation du corpus phytoparémiologique et le tableau des informants, tenté de saisir la notion de parémie.

# CHAPITRE 3. PRESENTATION ET TRAITEMENT DES PAREMIES PHYTONYMIQUES

## 3.0. Note introductive

Ce chapitre, avant de procéder à la présentation et au traitement du corpus, présentera d'abord à titre de rappel et succinctement l'option méthodologique, puis le genre parémiologique lui-même.

Il est un fait de savoir à ce compte que l'accès aux messages que véhiculent les parémies exige un effort d'analyse en surface et en profondeur, une analyse objective, rationnelle, au sein d'une culture. Pour le cas d'espèce, dans ce troisième chapitre, cette analyse se veut structuro-sémantique. Elle recherchera l'immanence textuelle par l'application du modèle actantiel de Greimas. Il faut rappeler qu'on ne se passera pas de la structure syntaxique de chaque parémie à partir de laquelle l'on extrapole pour arriver à une structure actantielle, comme le dit Greimas lui-même (1968: 173):

*Cette permanence de la distribution d'un petit nombre des rôles, disions-nous, ne peut pas être fortuite : nous avons vu que le nombre d'actants était déterminé par les conditions aprioriques de la perception de la signification. Quant à la nature des rôles distribués, il nous a paru plus difficile de nous prononcer : il nous a semblé au moins indispensable de corriger la formulation ternaire, boiteuse, en lui substituant deux catégories actantielles sous forme d'oppositions:*

*Sujet vs objet  
Destinateur vs destinataire*

*A partir de là, nous avons pu tenter l'extrapolation suivante: puisque le discours «naturel» ne peut ni augmenter le nombre des actants ni élargir la saisie syntaxique de la signification au-delà de la phrase, il doit en être de même à l'intérieur de tout micro-univers; ou plutôt le contraire: le micro-univers sémantique ne peut être défini comme univers, c'est-à-dire comme un tout de signification, que dans la mesure où il peut surgir à tout moment devant nous comme un spectacle simple, comme une structure actantielle.*

Donc le procès structuro-sémantique de chaque entrée parémiologique tâchera de rendre compte des mécanismes par lesquels le sens s'accouche. Il s'évertuera aussi de montrer comment la signifiante des parémies ou leur fait d'avoir du sens se prête aux différents contextes d'application. Il sera mis en évidence les noyaux sémiologiques extraits des parémies qui restent des invariants sémiologiques à caractère universel (il faut, dans cette étude, entendre par un invariant sémiologique, le sens irréductible d'un énoncé parémiologique).

La dialectique du monde sensible, monde parémiologique (langue naturelle porteuse des messages), doublé au besoin de l'herméneutique pour une archéologie du savoir, des significations, intègre de ce fait même la diachronie et la synchronie. L'on cherchera à voir à la limite, comment s'articulent structure et sens. L'actualisation des messages parémiologiques sera une appropriation pour une application critique dans l'actualité sociale.

C'est dans ce procès structuro-sémantique ainsi défini que la passion de l'intelligence humaine s'aventure au déchiffrement de ces textes littéraires zoophytoparémiologiques, textes dans lesquels le sens se confectionne en recourant aux plantes et aux animaux. Ces textes témoignent de la vie, du génie qui les engendre à travers les époques et les espaces. Ils sont le produit de la conjugaison de l'homme avec la nature, produit d'une lecture, d'une observation cosmique.

Ce processus génétique des parémies s'accompagne de la production de connaissance sur ce cosmos, de la modélisation du monde extralinguistique, de la culturalisation et de la socialisation des êtres par le biais des signes. Ceci, en les intégrant dans la littérature, dans la trame des parémies, dans la communication interpersonnelle non pas seulement comme objets perçus de notre milieu ou de notre fiction, mais comme moyens de transmission des messages sur l'homme et le monde.

Par ce *Dasein* écologique perçu et intériorisé, puis instrumentalisé par l'intellect du groupe social dynamique dans l'extension de son existence, le génie de la langue naturelle, des parémies, transcende le matériel et génère l'abstrait qui est sens, avec les traits pertinents du référent phénoménologique (plante ou tout autre être décrit). Ce

référent peut être fictif s'il est un produit de l'imagination ou de la croyance.

Le sens engendré dans la parémie peut être la stipulation d'une règle de vie ou d'un code social, des principes scientifiques (causalité, hérédité, relativité ...), juridiques, (jugements, normes, constats, pénalités...), des orientations, des méthodologies, des principes éthiques, des plébiscites d'une qualité ou d'une fonction, donc des valeurs qu'elle approche et qu'elle décrit et non qu'elle postule.

Les parémies seront groupées par thème, non pas de manière tout à fait absolue et exclusive, mais selon qu'elles présentent une certaine affinité de fond et partagent le même univers sémantique ou applicatif. Ce qui permettra de dégager les préoccupations dominantes de ce peuple et sa vision du monde.

Cela étant, le souci de schématisation fait qu'on présente la parémie à analyser dans un tableau, sous sa transcription phonologique, avec en miroir sa traduction française. Dans le cadran extrême de droite, sera donné en gras le noyau sémique de chaque parémie, ses nuances principales seront notées et non mises en évidence.

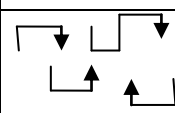
Enfin, au terme de tout procès structuro-sémantique, de la démarche critique et explicative qui permettra le dégagement des structures profondes de chaque parémie, la structuration de sens conséquente, la saisie du déploiement actantiel et les différentes interprétations, quelques constituants parémiologiques seront mis en rapport. Ceci, aux fins d'une génération sémique autonome qui pourrait rendre compte d'une stylisation sémantique dans ces parémies, permettant de mettre en évidence les catégories et les sous-catégories classématiques. Ce qui facilitera davantage la saisie des ensembles parémiologiques (contenants et contenus, hypéronyme et hyponyme). Dans cette texture des mots, des images, des figures de style et des structures, on ne se passera pas du contexte d'application, quoique la parémie elle-même soit une contextualisation.

Pour cette sorte d'analyse qui mettra en rapport les constituants d'une parémie, l'on procédera par l'opposition pour définir les catégories classématiques, la

conjonction pour déceler les traits identiques et la disjonction afin de ressortir les écarts pertinents.

Des lexèmes mis en rapport, les sèmes extraits du premier seront présentés à droite des termes mis en rapport et en position supérieure au plan du dessus, et ceux extraits du deuxième seront présentés en position inférieure ou au plan du dessous, ceci par rapport au connecteur logique placé entre les deux termes, définissant le type de rapport intervenant et donnant le sens qui préside à l'activité:

### T.9 Les connecteurs logiques

<i>Notations</i>				
<i>Connecteurs</i>				
Opposition classématique	Conjonction Traits sémantiques identiques	Disjonction Traits sémantiques différentiels	Vecteur d'orientation spatiale Vecteur sémantique	Rapport des structures sémantiques
vs	v	^	→	

Le suffixe «ité» permettant de désigner les caractères en français sera utilisé à profusion dans ce chapitre, car ce sont ces caractères mis en rapport qui permettront la classématisation ou la catégorisation des êtres selon leur degré d'affinité avec l'exemplaire archétypique. Ce chapitre est aussi abondant par l'importance accordée aux analyses et à la quête du sens.

Le plan de ce chapitre aligne alphabétiquement 9 thèmes, traitant notamment des activités cognitives, de la connaissance et de la capacité, des contrats sociaux, de la démocratie et du pouvoir public, du destin existentiel, de la notion et des pratiques de l'évaluation et de l'appréciation, de l'identité physique et morale des êtres, de la quête des intérêts, de la vitalité et de la sécurité socio-spatiale. Les parémies sont présentées selon l'ordre de traitement thématique et non selon leur ordre alphabétique, ce qui permet d'avoir une numération croissante dans les tableaux. Les isotopies traitées

permettront de dégager les préoccupations profondes de ce peuple.

### **3.1. Présentation du corpus phytonymique**

Avant de présenter le corpus sur lequel se focalisera cette étude et le tableau des informateurs, il est pertinent de donner préséance, comme signalé plus haut, au genre parémiologique. En outre, seules les parémies qui seront objets des analyses seront présentées sous ce point. La mise de ton et le respect de la quantité vocalique seront respectés, mais seul le ton bas apparaîtra, le ton haut, compte tenu de sa forte fréquence en cilubà, sera toujours économisé.

#### **3.1.1. Le genre parémiologique**

Il est opté dans cette étude de parler indifféremment de parémie et de proverbe. La parémiologie occidentale présente un souci de distinction entre ces deux terminologies. Elle présente le terme parémie comme un englobant de proverbe, de sentence, de locution proverbiale, de dicton, de maxime, de slogan, de l'adage, de précepte, d'aphorisme, d'apophtegme, de la devise et de wellérisme.

Chez les Balubà, cette distinction n'apparaît pas tout à fait, le terme /-sùmwinù/ utilisé peut désigner les proverbes, les devinettes, les dictons et même les contes. Un autre terme peu usité pour désigner les parémies chez ce même peuple est /nkindi/.

Cette situation est presque la même que celle qui se passe en langue «wute» au Cameroun central, le /gìgàn/, montre C. Ngoura (1989: 69) :

*...est vraiment un petit condensé de paroles d'enseignement, où chaque individu peut puiser les éléments de sa formation intellectuelle et morale, tandis que le gèan peut se définir comme son illustration et sa forme développée. Le gèan comporte toujours un caractère énigmatique et demande de ce fait à être interprété et expliqué.*

En dépit de cette situation de terminologie unique pour désigner les proverbes, les dictons et les devinettes, c'est au stade de la performance qu'on les distingue chez les Balubà. Les proverbes sont toujours commencés par des formulettes introductives ou marqueurs verbaux évoqués plus haut et du genre:

Bakùlumpà bambìla nè: Wapìta bàdya  
Kupìci bàlumbulula  
«*Les vieux ont dit*»: «*Tu peux passer ceux qui mangent  
Jamais une affaire en justice*»  
Bankambwà bambìla nè: Kabolà mènù  
`Nkèna nnyama wakù  
«*Les ancêtres ont dit*»: «*Petit monsieur aux dents pourries  
C'est le propriétaire de la bête*»

Alors que les devinettes commencent par :

Kwàtaaku!

«*Tiens*»:

**Dit l'émetteur**

Ngakwàci!

«*J'ai tenu*»

**Répond le récepteur**

**Question de l'émetteur:** Nyùngulukà nyima a mutùnda

«*Tourne derrière la termitière*»

**Réponse du récepteur:** Ùsanganà mwân'a mùsàlayi

mwelà cingoma mpilà monjì

nè nyàya nè taatu wanyì ku bùsàlayi

«*Tu trouves l'enfant du militaire,*

*le fusil en bandoulière,*

*nous partons avec mon père dans la*

*carrière. »*

Les parémies chez les Balubà se jouent le jour et la nuit, elles sont surtout l'apanage des bouches mûres. Elles peuvent servir comme introduction à une affaire, comme une argumentation dans un discours, comme un enseignement ou une philosophie que l'on développe et que l'on diffuse aux membres de la société dans certaines circonstances, mais aussi comme un document historique, comme une source de droit ou un impératif de conduite sociale ou des constats sur le monde. Elles constituent aussi des sujets de dissertation à l'école moderne.

Il est vraiment difficile de définir totalement les parémies, leurs diversités dans les différentes cultures rendent cette tâche ardue. Pour M. Maloux (1960: 110):

*«Le proverbe désigne une vérité morale ou de fait, exprimée en peu de mots, ou bien une expression imagée de la philosophie pratique, ou bien une parole mémorable, ou encore un vers ou un distique célèbre passé en proverbe»*

Contrairement à M. Maloux qui n'accepte pas que le proverbe soit réductible à une formule, NS Kabuta (1997: 69) définit le proverbe comme:

*une formule qui exprime une vérité d'expérience. Il est un résumé, un raccourci de toute une réflexion. Il y a un consensus de la communauté- du moins des membres les plus instruits sur son contenu, qui ne peut être consciemment remis en question. Il dispense ainsi de faire de longs développements sur un grand nombre de situations courantes.*

Cette vision est partagée dans *L'Encyclopédie Grolier* (Vol. 12, 1974 : 66) parlant des proverbes et dictons, et par beaucoup d'auteurs dont Georges Adamczewski (– EISTI – Cours du 15 mars 2004 <http://www.biblioconcept.com/textes/proverbe.htm> extraite le 26 août 2007 17:18:35 GMT.) qui soutient qu'un proverbe:

*...est une expression figée par le temps, une pensée gelée dans une formulation brève: leçon tirée de l'expérience, conseil de vie, précepte à suivre ou ligne de conduite.*

*Chaque langue semble véhiculer ainsi sa cohorte de pensées ordinaires, comme une sorte de mémoire embarquée, de tradition intériorisée. Autre façon de dire que chaque langue n'est pas seulement un assemblage formel, une syntaxe, une phonétique ou un réseau sémantique à géométrie variable, mais également un réservoir de pensées prêtes à l'emploi. Les proverbes nous donnent quelques éléments sur le conscient*



*collectif d'une communauté, sa mentalité, ses habitudes, ses besoins, son contexte géographique. On nomme cela, depuis fort longtemps, la sagesse populaire.*

La fonctionnalité et l'intérêt scientifique des proverbes a permis plusieurs orientations. Pour permettre de situer les différentes études entreprises dans ce domaine, les points de vue dégagés par Richard Honech ont paru intéressants.

### **3.1.2. Les vues sur les proverbes d'après Richard P. Honech**

L'intérêt attaché aux études des proverbes dans le monde est grand, R.P. Honech (1997: 5) distingue sept principales vues de proverbes qui sont:

*Personal: The proverbs is treated from a subjective viewpoint based purely on personal experience and understanding.*

*Formal: This is a scientific approach that primarily uses the methods and concepts of linguistics, logic, and semiotics to define, classify and otherwise analyze proverbs.*

*Religious: Religious teaching and wisdom are examined in texts such as Bibles.*

*Literary: Proverbs in prose and poetry are analyzed in terms of their literary value and what they tell us about the writer, their times, and so forth.*

*Practical: The many uses of the proverb in intelligence testing, advertising, psychotherapy, and other areas are examined.*

*Cultural: This is a scientific approach to the proverb that treats it as a multifunction form of folk literature that arises from and is embedded in sociocultural context.*

*Cognitive: This is scientific approach based on cognitive science that attempts to explain how individuals use and understand proverbs.*

Les points de vue culturel, littéraire, formel, cognitif, rencontrent les préoccupations de cette étude, en fondant les investigations sur le corpus présenté ci-après.

### 3.1.3. Le corpus phytoparémiologique proprement – dit

En effet, il est retenu 50 parémies phytonymiques pour cette étude. La traduction française de ces parémies reste plus proche de la traduction littérale française pour conserver la structure de la pensée des encodeurs dans la langue hôte. Les analyses se fonderont sur la langue porteuse qu'est la langue lubà afin d'accéder à la vision du monde profonde de ce peuple et parvenir à une bonne formalisation conceptuelle même de ce langage parémiologique :

**1**

Nduka tubòndò	Je tisse des paniers
Nduka tubàtà	Je tisse des vans

**2**

Mvùla kààlòkela	N'eût-il plu
Bwowa bwàmena ?	Germerait le champignon ?

**3**

Mâyi mfùki aa mukèlè	L'eau créatrice de l'herbe mukèlè
----------------------	-----------------------------------

**4**

Nseeya wàdima nkùndà	Nseeya cultiva les haricots
Nkùndà yà Nseeya	Les haricots de Nseeya
Ki kamwàngèèla	Ce fut la cause de l'émigration

**5**

Ciibi mmòna lùbìdì	La porte qui exerce une double vue
--------------------	------------------------------------

**6**

Musàsà wà mèsu nkàmà	Corbeille (à poule) aux centaines d'yeux
----------------------	--

**7**

Cibànda-nsàngà	L'expert grimpeur des chênes
Ùkùlùkìla ku lujilù	Chuta de l'aubergine

**8**

Lumanya-nnyuunyi	L'expert connaisseur des oiseaux
Ùpàngìla nngònzù wa cibòta	Ne reconnut pas l'inflorescence du bananier
Mwasa makuuyi	Vêtue de duvets

**9**

Bulundà nè ndunga munène	Allié à ndunga munène
Bâna bàà ndunga utàpa	Ses rejetons tu fauches

- 10**  
Mukàjì `nkambelè  
Wâsungula kàà pa yèbè minu  
La femme est une gousse d'arachide  
Que vous en choisissiez à vos doigts adaptée !
- 11**  
Mpàla `mbituuta  
Ànu cìikilà nnyuunyi  
Les visages sont des brindilles  
Vaudra celle où se posera l'oiseau
- 12**  
Mukàjì `ncyômba cibîshi  
Wa nzala wàcìdya !  
La femme est un manioc cru  
Que l'affamé en mange !
- 13**  
Nkùndà yà bângi  
Ìbobèla nè matà  
Les haricots de la collectivité  
Se cuirent avec la salive
- 14**  
Bukalengà `ndiswà dyà mpasu  
Le pouvoir est un nid de sauterelle
- 15**  
Nsàngà mwèyèmèna Mulopò  
Le chêne appuyé contre Dieu
- 16**  
Utwà mu nsàmpù  
Utwà mu kaleji  
Tu trempe dans le plat de feuilles d'haricot  
Tu trempe dans le plat de feuilles de manioc
- 17**  
Lwà mulala  
Ndwà cyajì  
(La mort) du rameau  
C'est celle du régime de noix
- 18**  
Watàla mâyi  
Watàla bukula  
Evalue l'eau  
Evalue la farine
- 19**  
Ditòòlò ukèènà dinungu pa kacì  
Plante ditòòlò qui n'a pas de noeud au corps
- 20**  
Nsàngà wa beena Kàtònkòlà  
Mvùla ùlòka  
Lupwishi lùjuuka panshi  
Le chêne de beena kàtònkòlà  
La pluie tombe  
La poussière au sol se lève
- 21**  
Muntùtùngùlù kàtùùku dibèji  
Muntùtùngùlù qui ne perd jamais sa feuille
- 22**  
Dibèji dyà mulòlù  
Feuille de la plante mulòlù

Ditùbùka masòsò	Percée de trous
<b>23</b>	
Mùdyàntondu Wa munda mpungi	Ricin A tige creuse
<b>24</b>	
Mùteetà mu cyàwù cibùndù Mùpalà mu cyàwù	Le solanum dans sa plate bande Le cleome gynandra dans la sienne
<b>25</b>	
Mùteetà kàjiminiyi mu nsàmpù Nànsha nsàmpù lwesu ntèntà	Le solanum qui ne se perd pas dans les feuilles d'haricot Pleines soient-elles dans la casserole
<b>26</b>	
Mipàfù ibidì Ìlààdikìla muzewù nè nzala	Deux safoutiers Tinrent le chacal affamé
<b>27</b>	
Mùlembà wà kukùna mu lubànzà Ukùna mu cisuku	Le ficus à planter sur la cour Tu plantes en brousse !
<b>28</b>	
Bilengèle mbyâsà mu nkèlèndè	Le bonheur a crû dans les épines
<b>29</b>	
Bukolà bwà mucì Mmiji yàwù	La vitalité d'une plante Ce sont ses racines
<b>30</b>	
Kabwà kàà katèndè Kààdyàkukola Kààdyàkukwàma Bààdyàkukàdya Dyàkù dikàmbì	Jeune palmier Il grandira Il portera On en mangera Sa propre pâte (de noix)
<b>31</b>	
Kashingùka kùna nsàngà Nsàngà neàshaalà cimwènenu cyebè	Chétif plante le chêne Le chêne te fera survivre
<b>32</b>	
Umwangala umwangala Kùtùùlu njilù Wàdyà kapingana Mwèbà mu nkolò	Tu t'émigres, tu t'émigres Ne déracine pas les aubergines Tu reviendrais Dans ton ancien fief

<p><b>33</b> Unàyila ku ntùlù Bu ku mùlembà</p>	<p>Tu t’amuses à l’euphorbe Comme au ficus</p>
<p><b>34</b> Kadilu ku cibààlàbààlà Twàkàjìma</p>	<p>Le feu est-il à la tige de maïs Que nous l’êteignons</p>
<p><b>35</b> Dibwà dyà mu cisènsà Kadìkwàci</p>	<p>Palmier de marais (Qui) ne tient pas</p>
<p><b>36</b> Cikùyì tùmukulùlà musenga Muntu wa cilèma Tùmubelèlà pa bantu</p>	<p>Cikùyì grattons-lui la poudre L’homme vicieux Conseillons-le en public</p>
<p><b>37</b> Cipàndà wa nshìndameena Bààdyà nshima bààmulaaba</p>	<p>Pieu d’appui Mange-t-on du bidya on s’y frotte les mains</p>
<p><b>38</b> Byanza bu musàsà</p>	<p>Les mains pareilles à la corbeille (à poules)</p>
<p><b>39</b> Uumusha kamonya ku mupàfù Ulamika ku cilela</p>	<p>Tu détaches l’encens du safoutier Tu l’appliques à (l’arbre) cilela</p>
<p><b>40</b> Cinkùnkù nsanga bilembi</p>	<p>Cinkùnkù rassembleur des chasseurs</p>
<p><b>41</b> Bààcibula kaci Bukwà nnyama bônso Bwàbàwula maci</p>	<p>Casse-t-on une petite branche Toute la gent animale Dresse les oreilles</p>
<p><b>42</b> Kuulu kùdì nngajì Kakwèna kùpùmba mêsu</p>	<p>Là-haut se trouvent les noix Le regard n’y manque pas</p>
<p><b>43</b> Nsàngà kànyungi lupeepè</p>	<p>Le chêne qui ne bouge pas au vent</p>
<p><b>44</b> Cilòwa lwabanya nteta</p>	<p>Calebasse distributrice des semences</p>

**45**

Cifumba kòshèhà nkuci mwadi  
Mwadi wà nkuci wàkutùlambakeena

Arbre cifumba calme la plainte de la tourterelle  
La plainte de la tourterelle pourrait nous  
envahir

**46**

Mucì mwîmpè  
`Nku bimuma byàwù

Un bon arbre  
L'est par ses fruits

**47**

Udyà nswà  
Utombokela kamonya

Tu manges les fourmis ailées  
Tu te révoltes contre l'encens

**48**

Cidibùdibu ntumpùntumpù  
Myandà yà kalàkalà  
Ki nyà leelù

Cucurbita bourgeonnant bourgeonnant  
Les événements du passé

Ne sont pas d'aujourd'hui

**49**

Kwà bendà  
`Nkuulu kwà mucì

Chez autrui  
C'est l'en haut d'un arbre

**50**

Pànù `mpasangana pakolè  
Masela nè bilùnde  
`Mbisangana bimenè

Le monde est trouvé âpre  
Les herbes masela et bilunda  
Y sont trouvées

### 3.2. Le tableau des informateurs

T. 10.

Nom et postnom	Lieu d'origine	Résidence	Profession	Age	Sexe
1. KABONGO NTAMBWA	Bena Kalambayi	Kalambayi	E x. Douanier	73ans	M
2. KANDOLO MAJAMBU MAMBA	Tshilundu Mérode	Mbujimayi	Agent MIBA	53ans	M
3. KANYEBA KABUMBU	Beena Kaseki	Ngandajika	Brassière	68ans	F
4. KALANDA KANKENZE	Kamwanga	Mbuji Mayi	Pr Dr (Deteminavit)	64ans	M
5. LUFULWABU	Beena Kazadi	Kabeya kamwanga	Agent de l'Etat	58ans	M
6. MAMBWABO wa MUSANGU	Bakodile	Cimbayi Bitanda	Brassière	72ans	F
7.. MWAMBULWISHI Bantu Babapu (james)	Tshitolo	Mbujimayi	Rd.Pasteur et Inspecteur scol.	61ans	M
8. MULAMBA wa NTAMBWA	Bakwa Nsumpi	Bakwa Nsumpi	Cultivateur	82ans	M
9. MULUMBA KANYINDA	Beena Kanyinda	Munkamba	Enseignant	61ans	M
10. NGALULA MWENA NKOLA	Beena Nkola	Badibanga	marchande	47ans	F
11.. NSEYABITANGILAYI	Beena Nkongolo	Tshilenge	Cultivatrice	69ans	F
12. NGOYI MUTWA LWEPU	Bakwa Kanda	Mbujimayi	Rd. Pasteur	57ans	M
13. TSHIMENGA TSHIMENGA	Beena Kanyiki	Kanyiki Kapangu	Eleveur	64ans	M
14. TSHIMINYI MWANA	Bakwa Tshiminyi	Boya	Trafiquant	62ans	M
15. TSHIOWA WA KABULA	Bakwa Ndoba	Lukelenge	Cultivatrice	85ans	F

### 3.3. Analyse structuro-sémantique et interprétation des parémies phytonymiques

#### 3.3.1. Activités cognitives

Ce thème constitue une isotopie dans notre corpus, il concerne toutes les parémies qui parlent de l'activité mentale associative (explication, compréhension, interprétation, mémorisation et remémorisation, jugement, raisonnement...) et qui, à la fois, mettent en jeu l'expérience personnelle et la représentation culturelle. Il peut s'agir

dans ce thème, vu sous l'angle de la communication parémiologique, du processus de la production de sens et de connaissance, mais aussi de la relation des mots et des images, desquels résultent ce sens, dans un contexte d'interaction sociale. Ce contexte demeure un espace d'activités cognitives et d'expression culturelle dans ses divers aspects. L'activité mentale peut être intime, mais du moment qu'elle est exprimée dans une parémie, elle intègre le circuit de la communication et devient éminemment sociale. De ce fait, même le «je» émetteur dans un monologue assume à la fois son statut de destinataire et celui de destinataire. Il n'est jamais seul dans son scénario mental de communication.

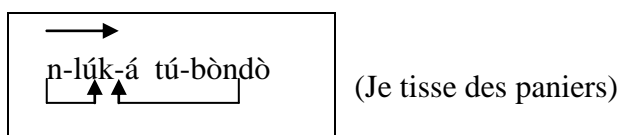
### 3.3.1.1. Cogitation

N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
1	Nduka tubòndò Je tisse des paniers Nduka tubàtà Je tisse des vans	<b>cognitivité</b> <b>Activité mentale (et manuelle)</b>

#### Procès structuro-sémantique

Cette parémie se présente comme un espace subjectif du moi, mais aussi comme celui de l'altérité du «je», parce que le premier vers débite une séquence événementielle qui se présente comme suit:

S1=



L'actant-sujet dans cette séquence (S1) est la première personne de conjugaison /n-/ dont l'objet de la quête est la fonction artisanale de tisser en performance.



Ses adjuvants sont ses facultés mentales, l'offre de l'espace intime biopsychique, et sa dextérité manuelle, sans oublier le besoin ou le problème ayant agi comme stimulus et les matériaux venus de l'espace extérieur, cosmique. C'est à travers ce besoin que se lit le désir qui révèle le manque à liquider appelé dans cette structuration sémantique «objet de la quête». Ce manque */Tisser des paniers/* se valide dans un premier temps comme une fin en soi, comme la métaphore de la cogitation, c'est pourquoi il est pris comme objet de la quête. Mais au sujet de quoi cogite-t-on ? Cette question ouvre la voie au non dit du texte. On peut cogiter pour éclairer une situation mystérieuse, pour trouver solution à un problème de la vie, pour développer une connaissance.

Si */tisser /tubòndò/* se comprend comme une étape intermédiaire pour une finalité, pour un objet anonyme de la quête, il est alors valide d'affecter au terme-objet */tubòndò/* le rôle de l'adjuvant. Cet objet de la quête devient alors ce pourquoi on réalise l'ouvrage */tubòndò/*. Il y a donc là un besoin implicite, non avoué, non explicite, dans cet espace du texte, mais d'existence potentielle comme un besoin intime ou social.

De ces deux validations statutaires, Il est choisi d'exploiter successivement la première et la deuxième. La première : */tisser des paniers/* en tant qu'objet de la quête ou une fin en soi. Et la deuxième : objet de la quête anonyme dont */tisser des paniers/* en tant que pouvoir est posé comme adjuvant.

L'actant-sujet perçu dans la performance de son désir ou de son besoin de */tisser des paniers/* est un héros dans l'action qu'il mène, au propre et au figuré. L'événement */ndukà tubòndò/ (je tisse des paniers)*, par l'occurrence du morphème */-à-/* en position finale du radical verbal */-luk-/* (tisser), traduit une actualité, une permanence de l'activité de « tisser » dénoncée. L'objectivation de cette activité fait concourir les facultés mentales et manuelles, l'intelligence et la dextérité. En outre, l'existence dans le temps et dans l'espace du sujet, son fait d'être aux prises avec le monde, s'entend comme un préalable générateur d'un stimulus sur un organisme (le corps et l'esprit du destinataire qui est sujet, héros et destinataire). Cette existence définit les conditions d'apparition du feedback ou de la réponse dans laquelle s'exprime le désir de */tisser des paniers/*, de cogiter. C'est le manque de cette cogitation et non du pouvoir de cogiter qui est un déjà-là qui se manifeste dans l'énoncé, qui justifierait aussi cette quête.

En outre, tenant compte de la deuxième validation, celle dont l'objet de la quête est anonyme ou inavoué, le référent du terme-objet /tubòndò/ en tant que signe sociomatériel fait découvrir dans son occurrence une nature, un traitement, une construction, un entrelacement des matériaux, une structure, une forme et une dimension qui fondent son être, son existence ontologique et une fonction sociale motivée par un besoin, un manque à liquider, objet de la quête. Cette fonction sociale sous-entend un « *pouvoir faire* » qui remplit le rôle d'adjuvant.

Dans cette affabulation cosmique, il se lit en filigrane un esprit, une culture, une technique, une activité qui concourent comme les adjuvants de l'actant-sujet qui en est détenteur et actant. Il y a donc dans cette activité de chargement ou de structuration sémantique, en amont, une existence avec ses pouvoirs, un temps, un espace avec ses offres, un motif, et en aval, une finalité.

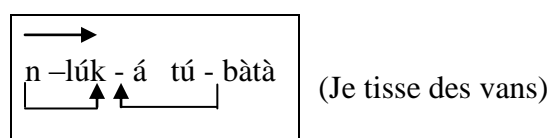
C'est en amont de ce discours parémiologique que le destinataire qui est aussi actant-sujet et destinataire dans son individualité ou dans sa corporalité sociale, publie son existence par son /ndukà tubòndò/ (*je tisse des paniers*) qui équivaut à « *Je pense donc je suis* » de Pascal Blaise. Le terme-objet /tubòndò/ lui-même trouve la dation de son nom dans cette activité, car à l'ouvrage, les matériaux avec lesquels l'on « tisse des paniers » subissent entre autres traitements, celui de /ku-bònd-a/ qui veut dire pincer, courber, cintrer, rétrécir, réduire, déformer leur horizontalité pour leur donner une autre forme en créant une base, une cavité et une profondeur, donc une concavité.

Ainsi, l'œuvre réalisée prend le nom de son traitement rendu par le radical verbal /-bònd-/. Le préfixe substantival /tu-/ de cl.13 affecte par conséquent le thème nominal /-bòndò/ des sèmes composés *pluralité* et *diminutivité soit nombre et dimension*. Ce dernier sème, embarqué dans le signifiant /tubòndò/ tire son essence du traitement même qu'ont subi les matériaux pour réaliser le référent avec tous ses caractères identitaires au monde des objets comme montré plus haut, mais intègre par le diminutif /tu-/ le sens 'petite dimension'.

A la lumière de cette analyse actantielle, l'opposant se spécifie, c'est la matière que l'actant-sujet doit dompter. On n'omet pas de rappeler que la présence de cette matière dans le temps et dans l'espace a servi dans ce modèle comme adjuvant avec le capital facultaire du sujet sollicité par le désir. Il arrive que par le biais du variable objet de la quête qui est */tisser des paniers/* dans la première validation et objet de quête anonyme dans la deuxième validation, s'établit enfin une communication, une relation selon cette logique actantielle greimasienne entre le destinataire et le destinataire, jouisseur du produit de la quête.

Le deuxième vers s'inscrit dans la même isotopie que le premier. Par sa redondance syntaxique et actantielle, il répond aux mêmes mécanismes qui permettent aux significations d'apparaître, et qui servent en quelque sorte, comme son support du sens:

S2=



Néanmoins cette redondance ne fige pas le sens, elle reste dynamique par elle-même, car elle connote la répétitivité, la multiplicité, la constance ou l'alternative de l'événement qui se réduit à une seule actantialité, à un seul *faire* : «*tisser...*», nécessaire et pertinent. Sans qu'il soit obligé de redéployer les mêmes rôles actantiels, on relève au moins le fait que le terme-objet */tubàtà/* a la même valeur sémique que */tubòndò/* en S1, à la seule différence que sa concavité est superficielle, et son rayon plus grand que celui de */tubòndò/*. Cet écart formel n'est pas sans objet dans l'interprétation et la génération sémique de cette parémie.

Dans le co-univers culturel de référence, cette parémie est une métaphore de l'activité mentale, de la cogitation, d'une réflexion sur une difficulté, une situation délicate, un problème, afin d'y trouver une issue ou une solution. La durée qui se crée entre les deux événements discursifs S1 et S2 (temps de monologue ou de dialogue), qu'importe une minute ou 300 ans d'intervalle inter événementiel, comme dirait Greimas (1966: 149) qui parle des strates et durée, n'altère pas le petit nombre des catégories de significations que comporte tout texte en permanence:

*Nous avons déjà eu l'occasion de souligner ce paradoxe: le fait qu'une manifestation de parole se trouve séparée, dans le temps, d'une autre manifestation de parole par un intervalle de 3 secondes ou par un intervalle de 300 ans ne change rien à la nature diachronique de leur relation. Ainsi tout est diachronique dans la manifestation de la signification, sauf la signification elle-même, conditionnée par notre aptitude à appréhender achroniquement, comme des totalités, des structures de signification très simple.*

De même que pour Lévi-Strauss, les institutions des sociétés ethnologiques ont à la fois l'événement et la structure, la diachronie et la synchronie, tous les événements forment une structure permanente qui se rapporte simultanément au présent, au passé, au futur. Le rituel qui est dans le même cas, unit les morts aux vivants, comme le souligne Julien RIES (1981-1982). Ainsi, l'achronie de cette parémie est relative à ses significations possibles avec les dénotations, les interprétations et les connotations.

Mais la disparition de ses figurations cosmiques ou matérielles (les référents /tubòndò/ et /tubàtà/) dans le co-univers culturel de référence paraît intrigant, car elle pourrait devenir un problème de l'archéologie du savoir qui prend en charge l'histoire qui se réalise avec la vie des hommes, celle des langues, des mots, des métaphores, des métonymies, des sens qui naissent, évoluent, mutent, émigrent, s'associent, perdent l'audience, meurent ou survivent...A ce sujet, Stephen Ullmann (1962: 240), dans son intéressant ouvrage *Semantics An Introduction to The Science of Meaning* montre au seul cas du mot et de son champ associatif, un trafic de sens très intense :

*The field is by definition open, and some of the associations abound to be subjective though the more central ones will be largely the same for most speakers. Attempts have been made to identify some of these central association by psychological experiments, but they can also be established by purely linguistic methods; by collecting the most obvious synonyms, antonyms and homonyms of a word, as well as terms similar in sound or in sense, and those which enter into the same habitual combinations-the same 'consociations', to use Professor Sperber's term. Many of these associations are embodied in figurative language: metaphors, similes, proverbs, idioms and the like.*

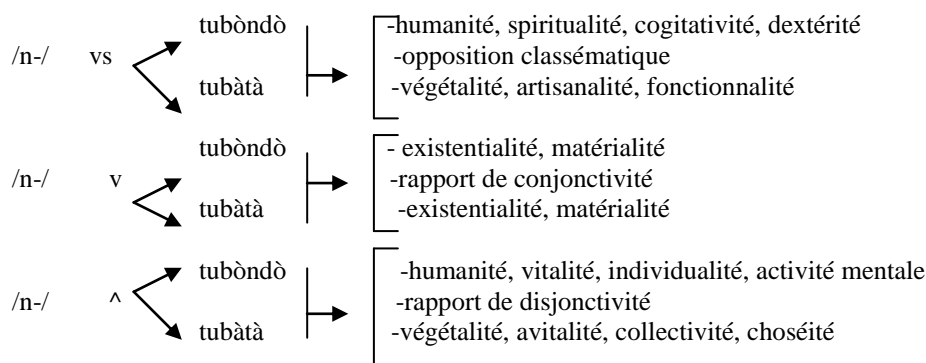
L'on a déjà plein pied dans cette situation avec la personnification des végétaux, la chosification et le fait même de rendre énergétique tous les actants.

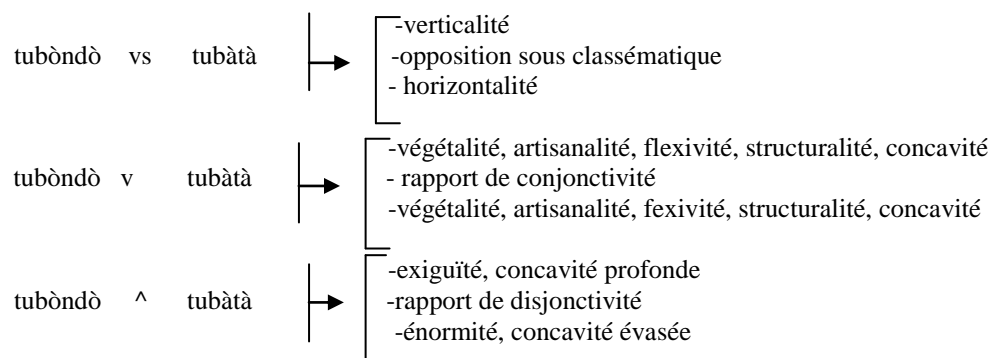
A ce seuil, il faut dire que l'on a vécu l'immanence du texte, mais aussi l'apport extérieur du contexte d'application qui est celui d'un homme qui cherche à liquider une question, à résoudre un problème, à percer un inconnu et qui cogite à propos.

Le rapport de grandeur et de forme entre le panier et le van soit le *rétrécis* et l'*évasé*, la *concavité profonde* et la *concavité évasée ou superficielle*, montrent en image les différents degrés de cogitation dans la vie de ce peuple. Les réflexions peuvent se faire en profondeur sur une question ou de manière peu profonde en s'étendant largement à toute une suite de questions. Les grandes réflexions sous entendent alors les grandes questions de la vie et vice versa. Il y a là toute la dimension de l'activité mentale, philosophique, exprimée en images, de là se déduit la différence même entre l'homme et les autres créatures.

L'incursion profonde dans l'image symbolique de cette parémie a apporté un surplus de significations par le recours à l'herméneutique. Cette parémie s'actualise chaque jour dans la vie du peuple, qu'on soit seul ou en communauté, quand les besoins existentiels tenaillent l'esprit d'un chacun et le mobilisent pour une réflexion, exercice de connaissance pure, une valeur en soi ou pour une quête de solution,

La mise en rapport des termes-objets d'occurrence dans ce texte donne ces abstractions :





Cette combinaison des éléments constitutifs a permis de dégager deux grandes oppositions classématiques que sont l’/humanité/ et la /végétalité/. La relation entre ces deux classes dans la société lubà qui est le co-univers culturel de référence détermine un métier, celui de tissage. Par connotation, ce métier qui est une occupation manuelle, s’appréhende comme une métaphore de l’activité mentale en connotation.

Le Mulubà recourt à cette parémie dans toutes les situations où il se trouve contraint à une réflexion, à une cogitation, à une méditation sur une question ou un problème difficile de la vie à résoudre.

### 3.3.1.2. Causalité du monde

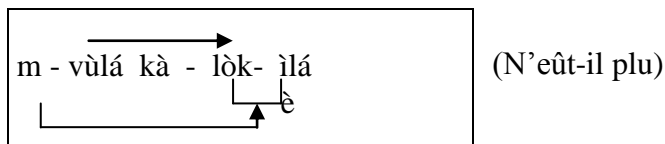
N°	Paré mie et traduction française	Noyau sémique et nuance
2	Mvùla kààlòkela      N’eût-il plu Bwowa bwàmena ?      Germerait le champignon ?	Humidité <b>Causalité</b> Fatalité
3	Mâyi mfùki aa mukèlè      L’eau créatrice de l’herbe mukèlè	Humidité <b>Causalité</b> Fatalité

## Procès structuro-sémantique

La parémie 2 de ce tableau est un distique dont le premier vers présente à l'initiale l'actant-sujet /mvùla/, *la pluie*. Le radical verbal /-lòk-/ qui veut dire pleuvoir, associé à la finale /-ilà/ morphème formatif du passé qui devient /-èlà/ par harmonie vocalique avec la voyelle du radical /-lòk-/, précédé du morphème pré-initial de négation /kà-/ induisant ici une nuance hypothétique vidée, fait le poids du sens phénoménal. Le syntagme verbal /kàlòkèlà/ réalisé, introduit dans l'entendement de l'auditoire les possibilités sémiques telles que: *n'eût-il de pluie; s'il n'eût plu; s'il n'y eût pas de pluie...* Au-delà de ces écarts phrastiques, l'invariant sémique reste *l'humidité* en tant que causalité. Il paraît ainsi l'engendrement du sens d'un à priori, d'une antériorité événementielle ou existentielle.

L'occurrence antéposée de la pré-initiale /kà-/ induisant l'hypothèse vidée ou nulle à son temps charge cette construction du sens de la nécessité et de l'indispensabilité de la pluie, de l'humidité, en tant que cause, pouvoir et catalyseur de la germination de tous les temps:

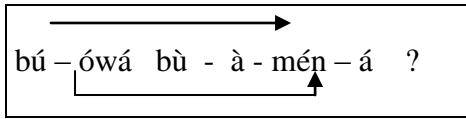
S1=



La modalité ou l'aspect perfectif de cet événement introduit le lecteur dans un contexte phénoménal météorologique où se perçoit le rapport *terre/ciel, bas/haut* dont la faveur synergétique des pouvoirs a son efficience au deuxième vers. Les adjuvants ou les opposants de l'actant-sujet «*pluie*» n'apparaissent pas, ils sont logiquement potentiels et partie prenante du phénomène ou de l'événement lui-même (conditions préalables favorables ou défavorables à la manifestation du signe sensible «*pluie*»). L'objet de la quête de l'actant-sujet /mvula/ reste son propre événement au monde comme destin cosmique.

Le deuxième vers, se réalise dans la même structure que le premier, à la seule différence intonative qui réalise une question oratoire de persuasion, il véhicule une séquence événementielle perfective:

S2=



(Le champignon germerait-il)

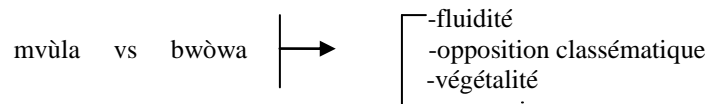
L'actant-sujet /bwòwa/ le champignon (Mycophyta) qui a réalisé le phénomène /-men-/ «germer», a pour adjuvants ou alliés l'actant-sujet de S1 /mvùla / la «pluie» et soi-même en tant que vie génétiquement programmée dans le germe, et en instance d'éclosion, de manifestation.

On pourrait se poser la question : «qu'est-ce qui est cause et qu'est-ce qui est effet au nom du principe dans cette trame parémiologique?»

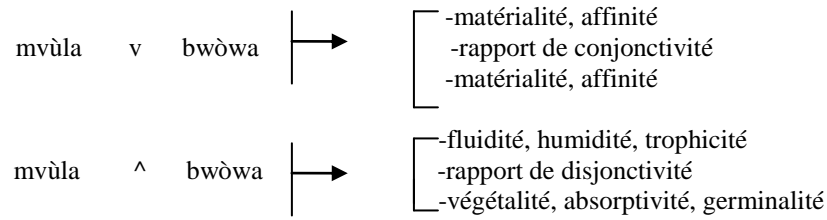
La dialectique ou le trafic des sens en surface validerait simplement ce rapport sans en dénoncer les pertinences et les nuances logico-sémantiques. La relation de cause à effet qui est perçue dans cette parémie comme noyau sémique est évidente, car le phénomène météorologique /mvùla/ est un facteur favorisant la germination du champignon. A la différence d'un simple catalyseur, /mvùla/ catalyse et participe à la réaction suscitée en synergie avec le pouvoir germinatif inné en soi et conservé par le germe du champignon. Ce pouvoir est un adjuvant de plus de l'actant-sujet /bwòwa/, car en son absence, il n'y aurait pas de germination, malgré l'occurrence de la pluie.

En scrutant attentivement le non dit de ce discours parémiologique, un autre élément indispensable et indissociable à la causalité de l'effet (germination du champignon) est l'espace biotope. Il est réceptacle de la pluie et du germe, réalisant ainsi les conditions propices en relation avec d'autres entités cosmiques. De ce fait, cet espace biotope épouse le statut d'adjuvant de l'actant-sujet /bwòwa/ dont l'objet de la quête est la germination, fonction programmée génétiquement par la nature.

La mise en rapport de quelques éléments de cette parémie permet un engendrement sémique de cet ordre:







Il ressort des éléments de cette parémie mis en rapport deux entités classématiques que sont la *fluidité* et la *végétalité*. L'opposition entre ces deux classes, celle des fluides (classe avitale) représentés par la pluie et celle des végétaux (classe vitale) représentés par le champignon, est une opposition de deux natures ayant une forte affinité, car pour que la vie du champignon éclore, il faut nécessairement de l'eau.

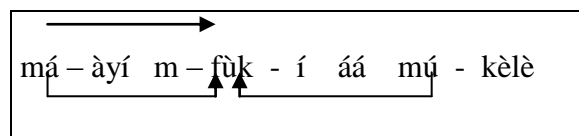
Chez les Balubà, cette image de la nature est une métaphore qui exprime la relation entre les parents et leurs enfants comme une relation de cause à effet. C'est de cette relation métaphorique que l'on déduit la hiérarchie familiale, la préséance des parents. Cette métaphore est également transposable dans toutes les situations sociales analogues où la présence, l'action préalable d'un X permet à un Y de se réaliser ou de devenir.

Ainsi, cette parémie, autant que celle qui suit, s'emploie dans tout contexte où l'on fait valoir le préalable pour l'apparition d'un phénomène, pour l'existence d'un être. Du fait notoire de l'évidence «il n'y a pas de fumée sans feu», dans le co-univers culturel lubà, cette parémie s'emploie souvent pour faire valoir l'existence des parents comme un préalable pour celle des enfants. L'image dans cette pensée symbolique s'ouvre à un plus vaste champ d'emploi.

La parémie 3 du même tableau thématique est un vers manifestement elliptique. Elle présente le syntagme nominal déverbatif /mâyi mfuki à mukèlè/. La déverbalisation est assurée par le radical verbal /-fùk-/ qui veut dire « créer ». La finale /-i/ du déverbatif /mfùki/ est un identificateur de l'agent, de l'actant-sujet dont la performance est plébiscitée par la charge sémantique du radical verbal /-fùk-/. L'objet de cette création est /mukèlè/, espèce d'herbe qui pousse le long de cours d'eau (ce terme peut aussi

signifier le sel marin). D'où comme dans le cas précédent, l'eau est réputée porteuse du sens de participant causal dans cette construction de sens monoséquentielle:

S1=



(L'eau créatrice de l'herbe mukèlè)

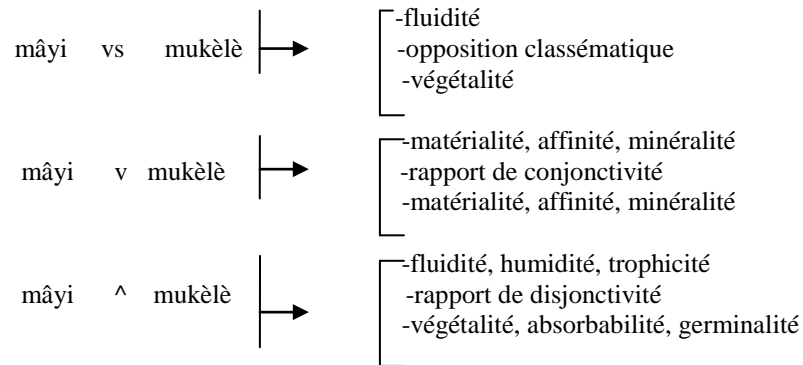
De ce qui précède, il s'établit entre l'eau et l'herbe /mukèlè/ (*Vossia cuspidata* « Roxb » Griff, Poacées) un rapport valide de cause à effet au niveau de la surface. Mais en réalité, au fond, l'actant-sujet eau n'est qu'un facteur indispensable comme les autres, donc fatal, qui se conjugue avec la vie ou le pouvoir germinatif couvé dans le germe ou dans un organe de reproduction de ce végétal qui peut être une bouture. Le biotope de ce végétal qui est l'espace humide, le long de cours d'eau, compte avec tous les autres facteurs concourant dans la causalité comme adjuvants de l'actant-sujet posé /mâyi/.

A ce seuil de trafic des sens, il est valide dans le modèle actantiel greïsmasien, de poser la germination comme l'objet de la quête dont le héros validé par l'encodage linguistique et la syntaxe sémantique reste l'eau qualifiée de /mfùki/ «*créateur*». Par extrapolation sémantique, l'élément qui a la vie en gestation est /mukèlè/, c'est de cet élément qu'est sensé partir la quête d'une éclosion vitale. Il n'est pas moins logique de lui affecter le rôle de destinataire, d'actant-sujet et de destinataire. Cela est sans doute valide. Dès lors, /mâyi/ ne serait qu'un adjuvant en synergie avec l'espace biotope et le pouvoir germinal lui-même de /mukèlè/.

Les opposants n'apparaissant pas, ils demeurent potentiels dans le processus événementiel global. Ils peuvent être tout ce qui pourrait empêcher ou gêner le processus germinal, l'arrivée à l'existence de tout être potentiel ou une performance événementielle.

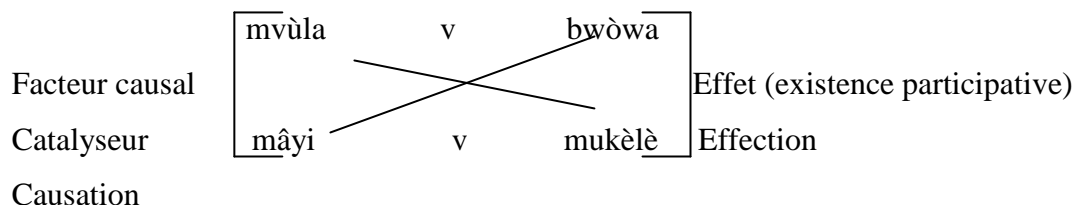
La signifiante de cette parémie reste ouverte à plusieurs champs d'emploi, avec toutes les permissions des rapports possibles des invariants sémiqes avec

les nouvelles situations. Sans épuiser ces situations, l'on ne fait que déblayer les pistes utiles à d'autres analyses combinatoires et approfondissements d'ordre sémantique, lexicologique, syntaxico-cognitive:



Ces parémies, par leur génération sémique séquentielle, imposent à l'esprit une isotopie contraignante où domine la relation de cause à effet. L'espace englobant, macroscopique est celui de la nature, donc l'univers cosmique dont les éléments sont mis en jonction pour une nécessité d'occurrence vitale. L'élément /eau/ est posé principalement dans la stratégie structurelle de ces parémies comme cause de la vie végétale. Les autres facteurs dégagés attestent une synergie des pouvoirs entre eux et avec les actants-sujets, aux fins d'une plénitude causale. Ces facteurs en synergie sont des adjuvants pour l'actant-sujet posé de leur univers actantiel construit. Les deux parémies ont une application socioculturelle par analogie très abondante.

Le rapport chiasmatisque des affinités causales et vitales domine dans les deux parémies, il est valide et positif au plan syntagmatique et paradigmatique:



En vue paradigmatique, il se trahit une redondance sémique, car /mvùla/ et /mâyi/ acceptent le même invariant sémique «humidité», de même /bwòwa/ et /mukèlè/

acceptent l'invariant sémique «végétalité».

Ils partagent respectivement les mêmes identités classématiques en tant que fluides et végétaux, et la même affinité avec l'humidité et leurs biotopes. Au-delà de ce parallélisme, ces deux parémies montrent aussi une certaine hiérarchisation de l'univers ontologique, une distribution des rôles et leur interdépendance.

Chez les Balubà, ces parémies sont employées chaque fois que l'on veut souligner une relation de cause à effet, des parents à leurs enfants, de Dieu à ses créatures.

Les chapitres 6 et 7 qui traiteront ultérieurement et respectivement du symbolisme parémiologique et des aspects cognitifs apporteront plus de lumière à ce sujet.

### 3.3.1.3. Causalité événementielle

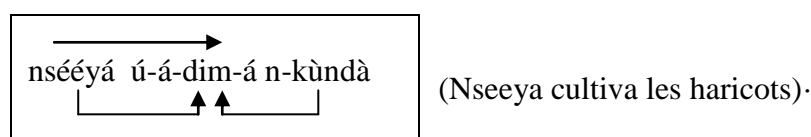
N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
4	Nseeya wàdima nkùndà    Nseeya cultiva les haricots Nkùndà yà Nseeya        Les haricots de Nseeya Ki kamwàngèlà            Ce fut la cause de l'émigration	<b>Causalité</b> <b>Événementialité</b> <b>Mobilité</b>

#### Procès structuro-sémantique

Le premier vers de cette parémie est une affabulation pratique, une séquence événementielle dont l'actant-sujet est /Nseeya/. Cet anthroponyme réfère à un être humain de sexe féminin. L'objet de la quête est /nkùndà/ *les haricots* (*Vigna unguiculata*, L. Malp, Fabacées) objet atteint qui, par conséquent, consacre l'héroïsme de /Nseeya/ dans cet univers sémantique et dans son univers social référentiel. L'événement rapporté est perfectif, parce que du passé révolu. /Nseeya/ dans cette syntaxe sémantique cumule les rôles actantiels : actant-sujet, elle est aussi destinataire et destinataire avec le groupe social de son ressort. Ses motivations pour cultiver /nkùndà/ «*les haricots*» sous-

entendues, ses potentialités énergétiques, l’outillage agricole, l’espace écologique propice à cette culture, la faveur de saisons, sont ses adjuvants. Ses opposants se profilant dans S2 s’identifieraient à un non dit et à un groupe social porteur d’un désagrément. Le premier vers de cette parémie se schématise comme suit:

S1=



La deuxième séquence événementielle de cette parémie se trouve au troisième vers, elle est aussi d’aspect perfectif. Elle dénonce, par ellipse, un incident dont l’émigration verbalisée n’est que la conséquence. Cette émigration est aussi une affabulation pratique procédant d’un événement historique spécifique. A ce niveau du procès sémantique, l’on assiste à un bouleversement, à un chaos social qui met en branle un individu ou un groupe social.

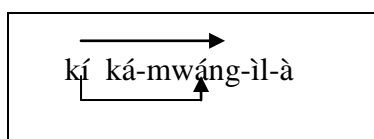
L’émigration se décrit ici comme un divorce d’avec un espace sédentaire, fortement socialisé et stabilisé par les structures sociales qui fixent les conditions du milieu pour répondre aux exigences fonctionnelles ou existentielles du groupe social. Sans doute, l’élément causal de cette crise, de cette errance, de cette angoisse de nulle part étant /nkùndà/, est en lien trophique avec le groupe social de /Nseeya/.

Il y a lieu de noter que l’existence ou le conflit des existences, l’expérience ou le drame des expériences, que les différences doivent avoir déterminé des comportements conflictuels et même agressifs pour la survie ou le leadership. A propos Jacques Fromont (1979: 89) dit que « *Ce sont ces effets de dominance qui font franchir le seuil de l’existentiel à l’expérientiel, de l’expérientiel au différentiel et à contrario* ».

Le modèle actantiel Greimasien voit dans cette deuxième séquence événementielle un obstacle ou un opposant de taille au processus de la quête en S1. En outre, il permet de lire par le radical verbal /-mwangal-/ phénomène social, une action qui fait poser logiquement /Nseeya/ comme actant-sujet. L’objet de sa nouvelle quête est l’espace de paix, car l’on émigre au besoin de se fixer quelque part. Les adjuvants

concourant dans cette nouvelle quête sont l'incident lié aux haricots, sa volonté et son courage de se séparer d'avec un espace existentiel, sa faculté locomotive, la solidarité de son groupe social. L'opposant est, ici, les attaches qu'elle a avec ce premier milieu qui sont responsables de sa douleur de séparation, de la contradiction des sentiments relatifs à ce premier espace vital. L'aspect perfectif de cet événement souligne l'héroïsme de /Nseeya/ et de son groupe social qui lui est solidaire dans cet énoncé, mémoire collective:

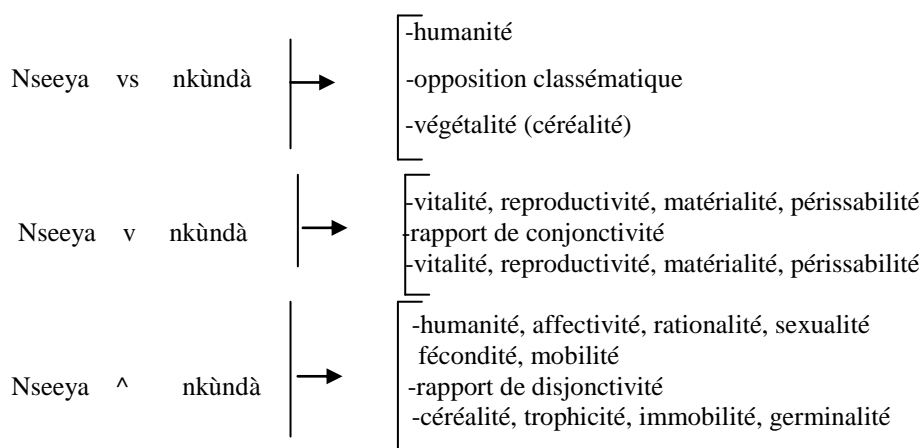
S2=



(Ce fut la cause de l'émigration)

Le morphème prédicatif dans S2 joue le rôle de déictique incluant le sujet apparent. Le sujet réel est bien le syntagme nominal /nkùndà yà Nseeya/ au deuxième vers. Tandis que le déverbatif /kamwangèl-à/ est un «cluster» qui associe le sens du radical verbal /-mwangal-/ émigrer, sortir d'un lieu vers un autre connu ou non, et celui de déverbatif /kamwangèl-à/ qui est une nominalisation et une «cause», un «motif».

Cette parémie de type relatio-chiasmique rend le sens d'une séparation et de sa cause, partant d'un événement historique lubà, fixé dans la mémoire collective de ce peuple comme une référence. Ses éléments mis en rapport donnent les significations ci-après :



Ce tercet parémiologique montre une interaction entre l'homme et son espace, une interaction où se réalise un comportement constructiviste de maintien. Ce comportement, au-delà de l'activité agricole verbalisée, laisse voir une distance

épistémologique qui différencie l'homme de l'animal. Il traduit en fait une prise en charge partant d'un fondement écologique, d'une conscience de soi et de son milieu. Voilà trahi à ce niveau écologique une systématisation de la réalité sociale complexifiée au travers de différentes organisations qui ont permis d'accéder au niveau d'un substrat matériel, base morphologique de tout groupement social.

Deux oppositions classématiques émergent du rapport des éléments constitutifs de cette parémie, il s'agit de l'*humanité* (Nseeya) et de la *végétalité* «nkùndà». Les deux classes sont en affinité. Des haricots l'homme tire les éléments trophiques pour vivre. Les deux classes sont biologiques, vitales, avec la différence que la classe des humains est animée douée d'une intelligence supérieure. En évoquant cette parémie, les Balubà du Kasai rappellent la cause de leur émigration du Katanga vers les plaines kasaiennes, avec ses non-dits (la perte du pouvoir par Kasonga Kumwimbu et le prétexte que le camp adverse avait affligé sa mère Nseeya en piétinant sur ses haricots ». Les Balubà recourent souvent à cette parémie pour se déterminer à poser infailliblement un acte. C'est comme pour dire : «je m'engage sur l'île et je brûle mes vaisseaux» ou « infailliblement on va en découdre avec toi aujourd'hui ou jamais ». Donc cette parémie s'édicte souvent comme une décision d'en finir avec quelque chose, copiée dans l'histoire tribale. Elle a la charge d'un déterminisme proche d'une fatalité.

### **3.3.2. Connaissance et capacité**

Sous ce thème, sont regroupés les parémies du corpus qui traitent de connaissances et de capacités absolues ou relatives. Ces états facultaires ne sont pas à confondre avec le processus de production des connaissances. Il s'agit ici des connaissances et des capacités potentielles ou manifestées à l'épreuve de la vie.

### 3.3.2.1. Connaissance et capacité absolues

N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
5	Ciibi` mmòna lùbìdi      La porte qui exerce une double vue	Universalité <b>omniscientité</b> Duplicité (visuelle)
6	Musàsà wà mèsu nkàmà      Corbeille (à poule) aux centaines d'yeux	

#### Procès structuro-sémantique

La parémie 5 de ce tableau, par le lexème /ciibi/, est enrôlée dans la sphère des phytoparémies, cela du fait que dans le co-univers culturel traditionnel de référence, le référent /ciibi/ «la porte» était souvent en bambous, en bois, en roseaux ou en brindilles tressées. C'est-à-dire en matériaux d'origine végétale. Néanmoins la parémie évoque /ciibi/ dans toute son extension, ce qui implique au-delà des matériaux d'origine végétale, tous les autres matériaux, toutes les formes, toutes les fonctions et les dimensions de /ciibi/.

Dans ce contexte d'occurrence, l'actant /ciibi/ est performant, il accomplit l'action /-mon-/ «voir» qui lui est permanente et avec une valeur indicielle. Le PN /m-/ devant le radical verbal /-mon-/ génère le sens de «*qui voit*», sans limite dans le temps et dans l'espace. Le syntagme numéral /lùbìdi/ rend le sens «*de part et d'autre*». La multiplicité de l'action de voir qui s'en dégage majore le sens de voir. L'angle de vision s'élargit, car l'action d'une double vue qui caractérise la porte devient le fait de voir au dedans et au dehors, au recto et au verso, voir les faits apparents et les faits cachés.

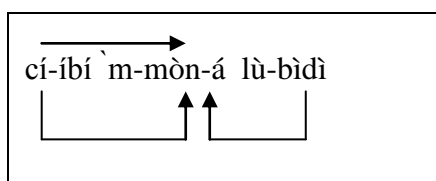
La perception étant une source de connaissance du monde extralinguistique et introspectif, les vertus plébiscitées de /ciibi/ traduisent le sens de l'omniscience et de la capacité absolue. Toutefois cette parémie ne s'emploie que dans le contexte d'identification et d'éloge de Dieu, elle dit un attribut de l'être suprême.



Il apparaît alors une mutation de l'être /ciibi/ qui transcende son état d'ouvrage artisanal et entre dans une existence paranormale en conflit sémantique avec la première. Un autre sens jaillit de ce conflit sémantique entre l'inanimé (la porte ouvrage artisanal) et l'animé (la porte dotée de la faculté de voir multiple). La mécanique sémantique opère ici la mutation du référent /ciibi/ en le chargeant psychologiquement, métaphoriquement d'un attribut extranaturel de type constructiviste, qui dépasse la tangibilité relative même du référent /ciibi/. Ce qui donne matière à penser en dépit de la stabilité matérielle relative de ce référent dans l'intersubjectivité humaine.

Le déverbatif /`mmòna/ détermine une seule séquence événementielle :

S1 =



(La porte qui exerce une double vue)

La valeur qualifiante et personnifiante de l'actant /ciibi/ «la porte» se veut d'une grande lisibilité. Le côté apparent, tourné vers le monde ou la cour, par la faculté greffée de voir, opère alors la captation des images du dehors. Par son côté tourné vers l'intérieur, la porte capture toutes les images du dedans, du monde intérieur.

A ces images externes et internes correspondent deux univers, celui du conscient et celui de l'inconscient, du sensible et de l'insensible, du concret et de l'abstrait. Dès lors l'objet de la quête permanente de l'actant /ciibi/ qui est valide dans ces deux univers, est une quête antérieure au discours parémiologique qui la verbalise. Elle s'étend à toute l'antériorité, à tout le présent et à toute la postériorité. Par conséquent, l'actant /ciibi/ qui voit au dehors et au dedans, en amont et en aval du temps révèle une nature au-delà du commun des mortels. Il est un être spécial dont le décryptage métaphorique et symbolique pourra opérer la délivrance profonde du sens de l'omniscience, car le verbe /-mon-/ «voir» connaît dans cette parémie des entrées sémantiques au propre et au figuré. Somme toute, l'actant /ciibi/ est institué comme un héros de tous les temps, consacré par la singularité de sa nature de voir les faits apparents et cachés. Cette nature singulière se constitue son adjuvant. Destinataire, *la porte* jouit de manière indubitable de l'objet de sa quête, l'omniscience qui se déduit de sa vue multiple. Cette omniscience ou connaissance absolue

reste l'objet permanent et dynamique de la quête. Il n'y a pas d'obstacle prévisible à cette quête, donc pas d'opposant, l'actant-sujet étant un être suprême dont /ciibi `mmòna lùbìdì/ est une métaphore in absentia. Les validités relationnelles des constituants de cette parémie favorisent la génération sémique ci-dessous :

ciibi	vs	/-mon-/	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-matérialité</li> <li>-opposition classématique</li> <li>-immatérialité (faculté)</li> </ul>
ciibi	v	/-mon-/	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-actantialité</li> <li>-rapport de conjonctivité</li> <li>-actantialité</li> </ul>
ciibi	^	/-mon-/	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-matérialité, végétalité, avitalité</li> <li>-rapport de disjonctivité</li> <li>-faculté, perceptivité, vitalité</li> </ul>
/-mon-/	vs	lùbìdì	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-faculté</li> <li>-opposition classématique</li> <li>-numéralité (multiplicité)</li> </ul>
/-mon-/	v	lùbìdì	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-actantialité</li> <li>-rapport de conjonctivité</li> <li>-actantialité (multiplicité)</li> </ul>
/-mon-/	^	lùbìdì	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-actantialité, vitalité, normalité</li> <li>-rapport de disjonctivité</li> <li>-numéralité, multiplicité, paranormalité</li> </ul>

Les constituants de cette parémie 5 mis en rapport déterminent deux oppositions classématiques. La première oppose la matérialité de la porte à l'immatérialité de la faculté de voir, et la deuxième oppose la faculté de voir à la valeur abstraite du double, du multiplicateur. La conjonction des éléments de chaque couple classématique confectionne des métaphores par lesquelles s'appréhendent l'extraordinaire, le paranormal.

Chez les Balubà, c'est par cette parémie que Dieu est nommé. Leur vision de Dieu est que son regard pénètre tous les êtres et couvre tous les espaces. Par la métaphore de la porte, ce Dieu est proche d'eux, il est socialisé.

Il est nommé et décrit dans la parémie 6 de ce tableau un objet artisanal, d'origine végétal, d'usage domestique qu'est /musàsà / «*corbeille à poules*». Cet objet est

pourvu de nombreuses claires-voies que le syntagme numéral /nkama/ chiffre hyperboliquement à des centaines. Ces claires-voies, par la mécanique de symbolisation, par l'artifice de l'art, par analogie sont «des yeux» dans l'énoncé de cette parémie. L'objet du monde /musàsà/ majoré dans l'une de ses caractéristiques /claires-voies/, est une évidence existentielle, une expression des éléments d'identification dans l'espace du déroulement de son processus existentiel. Cet espace est à la fois physique et socioculturel. Mais il y a par cet énoncé parémiologique une représentation mentale du référent du signe linguistique évocateur. Par l'hyperbole numérique de centaines d'yeux (claires-voies), il s'opère une mutation sémantique, nominale. Les claires-voies deviennent des yeux par analogie entre les deux, comme ci-haut soutenu, par métaphore. Le sens élaboré de cette dernière (*les yeux*) procède du premier (*les claires-voies*), le transcende ou le travestit. Ce sens nouveau dépasse l'ordre normal et concret des choses dans le cas d'espèce. La multiplicité des yeux de /musàsà/ corrèle avec la multiplicité de la vue distribuée dans tous les rayons de l'univers, à tous les horizons à la fois.

Dès lors, la perception ou la représentation mentale de /musàsà/, sa verbalisation avec la fiction de l'art parémiologique, ouvre à une existence paranormale, animée, personnifiée par la greffe sur elle d'une faculté biologique, vitale (la vue multiple). Cette re-création paranormale de l'être est un symptôme culturel pour l'organisme émetteur, une expression de sa vision du monde, et un signal qui appelle un comportement pour l'auditoire : la hiérarchisation du monde, des êtres. La pluralité de claires-voies de /musàsà/ mutée métaphoriquement ou analogiquement à la pluralité des organes de vue (les yeux), s'identifie à l'être suprême, Dieu. Cette parémie se joue dans le contexte de dire un attribut qui différencie l'homme de Dieu : il s'agit de l'omniscience de l'être suprême comme dans la parémie précédente immédiate.

La distribution actantielle est presque la même que dans la parémie ci-haut analysée. Il faut noter que l'actant-sujet /musàsà/, par la présence de claires-voies qui sont des yeux de par la fiction parémiologique, accomplit l'action de voir dans tous les sens et cumule tous les rôles actantiels, à l'exception de celui de l'opposant qui n'apparaît pas. Cette action de voir dans tous les sens détermine une quête permanente et dynamique de tous les objets possibles de connaissance.

Le lexème /musàsà/ dont le référent reste presque constant dans son occurrence structurale ou organique, devient dans sa mutation sémantique «multi ordinal» si bien qu'il faille distinguer /musàsà1/ et /musàsà2/ comme le dirait la Sémantique Générale évoquée ci-après dans l'intérêt de cette analyse.

La Sémantique Générale, dit H. Hörmann, traduit par F. Dubois-Charlier (1972: 286) «s'intéresse moins à l'amélioration de l'efficacité du langage qu'à l'amélioration des relations humaines. Cette discipline est d'une certaine manière «une science appliquée». Son but est de faire prendre conscience de la relativité et du déterminisme linguistique, pour éviter que le langage ne prenne en charge la pensée». Comme école de pensée, elle a été créée par Korzybsky, Polonais habitant aux Etats-Unis dont le titre de l'ouvrage principal est *Science et santé mentale*. Korzybsky avec à sa suite Hayakawa, Johnson, Rapaport..., considérant l'interdépendance du langage et de la pensée, soutiennent que le rapport capital est entre le langage et l'individu pensant qui identifie la structure du langage à la structure de la réalité. Le principe fondamental de leur théorie est que le langage et la réalité sont dans le même type de rapport que la carte géographique et le terrain qu'elle représente, c'est le principe de non identité. Le langage n'est donc pas une image de la réalité, au mieux ce serait une image de la structure de la réalité. Et la carte, par conséquent, serait peut-être plus ou moins exacte.

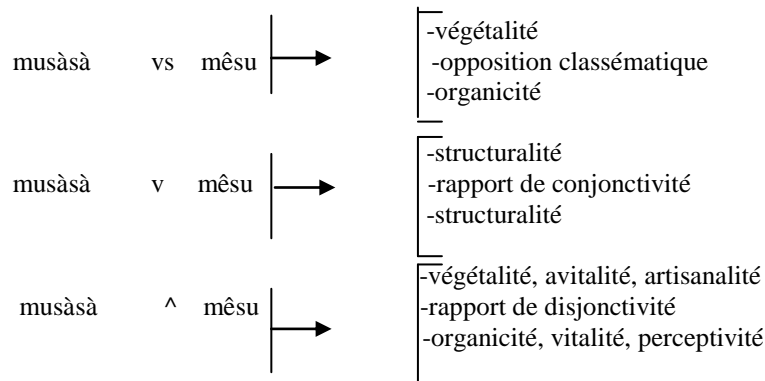
Quant à Whorf, très proche de Korzybsky, il pense que le rapport capital est entre le langage et la pensée. Il soutient que la réalité n'est pas structurée; c'est la langue dans laquelle cette réalité est conçue qui lui donne une structure. Ces deux orientations apparemment divergentes semblent converger à la lumière de l'analyse présente des parémies. La métaphorisation ou la majoration numérique des «yeux» traduit la pensée de la situation dominante, de la grandeur, de la suprématie de Dieu, il y a là une mise en structure du langage en rapport avec la pensée. Mais déjà, le fait de nommer /musàsà/ opère une relation entre le signifiant (signe linguistique) et le référent (signe extralinguistique, objet du monde restitué mentalement par le phanéron), il y a là une relation indubitable entre le langage et la nature.

A son deuxième principe, la Sémantique Générale considère que les représentations linguistiques sont nécessairement incomplètes par rapport à ce qu'elles représentent. C'est le principe de l'incomplétude, car sur une carte quelques détails du terrain peuvent manquer. Cela est vrai, trouve-t-on, mais pas absolu ou exhaustif. La nomination de /musàsà/ n'a pas de reste sémantique de cet objet, elle est totale et extensive. Mais pour caractériser cet objet, le langage ne dirait pas tout.

Le troisième principe est celui de l'auto réflexion, car le langage est utilisé pour parler; on porte des jugements sur des jugements, on évalue des valeurs. Ce qui ne se passe pas autrement quand on établit le rapport «*musàsà1*» et «*musàsà2*».

Eu égard aux parémies immédiates susanalysées, sans vouloir, ni de Korzybsky ni de Whorf, dire qui a raison, qui ne l'a pas, il se dégage le versus du deuxième principe de cette Sémantique Générale: la «supplétude». A l'acte normal de voir, le langage parémiologique apporte une majoration par le syntagme numéral «lùbidi» à valeur adverbiale modifiant ainsi le radical /-mon-/ du déverbatif /mmòna/. Cette grammaire ou syntaxe du langage engendre une nouvelle pensée, apporte une nouvelle connaissance. La mutation du signifiant entraîne parfois celle du signifié. Dès lors, le signifié ou la pensée étant une émanation de l'encodeur, une dialectique de l'à-propos entre les interlocuteurs, les individus, et ne pouvant se réaliser indépendamment du langage même neurologique, il devient quelque peu absurde de séparer la pensée de l'individu tout comme on ne peut séparer le langage humain lui-même de l'individu. En outre l'encodage et le décodage procédant, notamment de la compétence lexicale, syntaxique, du contexte et de la performance relative du langage des individus pris dans ce jeu d'encodage et de décodage, il est constaté que Korzybsky et Whorf se rejoignent.

La dialectique divergente de leurs opinions s'annule dans cette fiction parémiologique où se joue la part de liberté de structuration et restructuration du langage, de construction, d'engendrement de sens ou de donation d'à penser qui trahit toujours la présence de l'homme.



Le rapprochement des éléments de la parémie 6, de type nominal, /Musàsà wà mêsu nkàmà/ permet une multiplicité de sens. L'absence d'une séquence événementielle (laquelle séquence est sous-entendue dans la faculté des yeux en tant qu'organes de vue) empêche de contrôler tous les rôles actantiels dans cette parémie. Par ailleurs, la confrontation des constituants permet une génération sémique avec un bénéfice d'exploitation des significations. Deux classes sont mises en évidence, «*la végétalité*» et «*l'organicité*». Cependant «musàsà» objet avital, concret, compose avec «mêsu», organe vital, concret, et engendre un sens majoré. Ces deux parémies sont employés par les Balubà pour une nomination ou interpellation métaphorique de Dieu.

### 3.3.2.2 Connaissance et capacité relatives

N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
7	Cibànda-nsàngà Ùkùlùkìla ku lujilù L'expert grimpeur des chênes Chuta de l'aubergine	Héroïcité Relativité <b>Faillibilité</b>
8	Lumanya-nnyuunyi Ûpangìla nngònzù wa cibòta Mwasa makuuyi L'expert connaisseur des oiseaux Ne reconnut pas l'inflorescence du bananier Vêtue de duvets	Héroïcité Relativité <b>Faillibilité</b>

## Procès structuro-sémantique

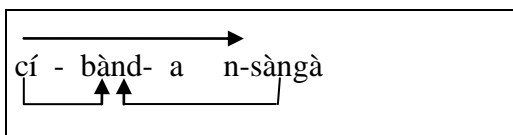
La parémie 7 dans ce tableau est un distique, et son premier vers est un syntagme nominal dont le premier terme /cibànda/ est un déverbatif mis en position stratégique initiale du vers.

Il est investi du sens de l'action /-bànd-/ «grimper, monter». Ce déverbatif /cibànda/ s'identifie à un actant-sujet /ci-/ générateur de l'événement /-bànd-/, et la déverbalisation elle-même produit un sens à valeur indicielle. Le sens est magnifié, exalté, il est appréciatif dans ce contexte d'apparition, car l'action /-bànd-/ par laquelle l'actant-sujet est performant s'applique au substantif /nsàngà/ chêne (*Milicia excelsa*, « Welw. » C. Berg, Moracées) grand arbre de l'espace existentiel intériorisé de l'encodeur, défiant les grimpeurs.

Le syntagme nominal /cibànda-nsàngà/ est un stimulus qui réactualise l'image d'un héros «*expert grimpeur*» dont le gigantisme de l'arbre /nsàngà/ a prévalu comme obstacle ou opposant à son action, l'objet de la quête ayant été la victoire sur ce /nsàngà/.

On est ici en présence d'une séquence événementielle S1 stabilisée par le mode indicatif du radical verbal /-bànd-/, mode duquel se déduit le sens perfectif, mais aussi habituel, d'une vérité expérientielle dont la structure profonde est la suivante:

S1=



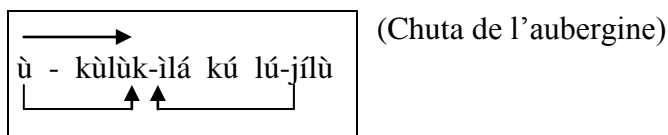
(L'expert grimpeur des chênes)

A partir du PN cl.7 ci-/, dans cette séquence événementielle, se dépiste l'action que subit l'objet /nsàngà/ comme le montre le vecteur sémantique d'orientation et le radical verbal /-bànd-/ par lequel s'assume la déverbalisation qui est une nominalisation poétique par composition avec le substantif /nsàngà/. Il faut signaler que le PN cl.7 /cí-/ est sémantiquement chargé positivement, car il magnifie l'actant-sujet /ci-/ dont il est une

supérativité par sa position préfixale. Dans certains contextes, il peut être investi d'une charge sémantique négative ou péjorative (par exemple /cizùbuzùbu/ «mauvaise maison»).

Dans le deuxième vers, le verbe /ùkùlùkùlà/ «*chuta*» offre en position initiale le PV /ù-/ , actant-sujet apparaissant dans l'événement /-kùlùk-ilà/ diamétralement opposé à celui de S1. Il dénote une faillibilité, une chute, un échec attesté dans un passé parfait, référentiel et prévenant, rendu par la finale /-ilà/ formatif du passé. Voici la structure qui s'en dégage:

S2=



Le locatif cl.17 /kú/ oriente l'esprit vers l'objet vaincu /lùjílù/, qui endosse de ce fait le rôle actantiel d'obstacle ou d'opposant. L'objet de la quête n'est autre que la victoire sur /lujilù/.

Le lexème /lùjílù/ (Salonum gilo Raddi, Solanacées) est un stimulus, un signe relatif à une entité matérielle perçue et intériorisée par l'auditoire. Ce dernier est averti ou investi du prérequis cognitif du co-univers culturel de référence lubà. Par son occurrence dans ce contexte parémiologique qui lui est distinctif. Ce lexème restitue l'image d'un arbrisseau chétif, aux fruits comestibles appelés aubergines, d'intérêt trophique.

Cependant, dans sa surcharge sémantique, ce stimulus végétal, produit le sens d'une épreuve qui se qualifie par état et par incidence minimisable pour un expert grimpeur. Devant cette épreuve médiocre, l'expert grimpeur faillit, et ceci bouleversa son statut légendaire de héros. Il devint antihéros. Alors il apparaît dans le chef de l'actant-sujet l'alternative d'une deixis positive et négative.



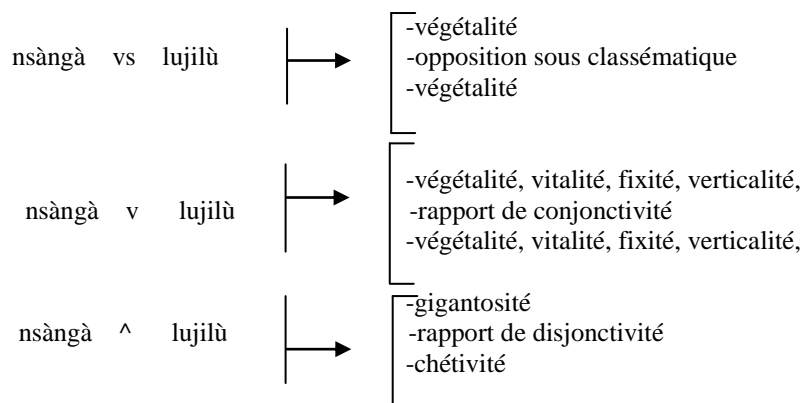
Il devient clair que cette parémie rend le sens de la faillibilité de tout homme quel que soit sa grandeur ou son héroïsme, c'est dans le contexte de relativiser la connaissance et la capacité de l'homme qu'il s'emploie, de même que son homologue qui suit.

Dans la séquence événementielle S2 ci-dessus, si le premier vecteur d'orientation indique la piste de l'événement, le second vecteur définit une orientation spatiale, le sens de la tension d'un point vers un autre ou d'une topicalisation, et ce sens est rendu par le locatif /kú/. Ce dernier peut, selon le verbe avec lequel il est employé, exprimer le sens d'un mouvement vers un lieu nommé, ou d'une jonction, d'une proximité, ou d'un contact avec un espace.

Le rapprochement des structures de nos deux vers montre qu'ils sont quasi isomorphes. Au-delà des jonctions et des équivalences des rôles actantiels, se dégagent des rapports antithétiques qui rendent persuasif le sens de la dynamique et de la variété des êtres.

Quelques constituants de cette parémie mis en relation enrichissent cette compréhension par une génération sémique plurielle :

cibànda	vs	nsàngà	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-humanité</li> <li>-opposition classématique</li> <li>-végétalité</li> </ul>
cibànda	v	nsàngà	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-vitalité, verticalité, circularité</li> <li>-rapport de conjonctivité</li> <li>-vitalité, verticalité, circularité</li> </ul>
cibànda	^	nsàngà	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-humanité, mobilité, héroïcité</li> <li>-rapport de disjonctivité</li> <li>-végétalité, gigantiosité, fixité, éprouvabilité</li> </ul>
/ ù- /	vs	lujilù	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-humanité</li> <li>-opposition classématique</li> <li>-végétalité</li> </ul>
/ ù- /	v	lujilù	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-vitalité, verticalité</li> <li>-rapport de conjonctivité</li> <li>-vitalité, verticalité</li> </ul>
/ ù- /	^	lu jilù	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-humanité, mobilité, faillibilité</li> <li>-rapport de disjonctivité</li> <li>-végétalité, fixité, éprouvabilité</li> </ul>



De cette mise en rapports des éléments constitutifs se dégagent deux oppositions classématiques majeures, «*humanité*» et «*végétalité*». La classe des végétaux symbolise la nature et met l'homme à l'épreuve. De cet homme aux prises avec le monde, les Balubà n'ont pas une vision de l'héroïsme absolu. Il est faillible et toujours en tension vers autrui par sa «mobilité». Des rapports des êtres, les Balubà ont une notion de dimension, de taille, de ce qui est grand ou «gigantosité» et de ce qui est petit ou «chétivité».

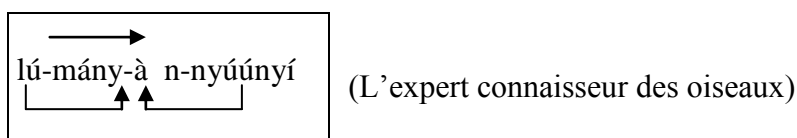
La parémie 8 est un tiercé dont le premier vers est un syntagme nominal comme dans le cas de la parémie précédente immédiate. Il comprend un déverbatif /lumanya/ «*l'expert connaisseur*» et son objet de connaissance /nnyuunyi/ «*les oiseaux*». Le déverbatif enrôle à l'initiale du premier vers le PN cl.11 /lú-/ , investi du sens majoré, notoire, d'expert et habituel connaisseur que rend le radical verbal /-mány-/. Ce PN peut aussi servir pour la péjoration.

L'objet de la connaissance dont il est question est /nnyuunyi/ «*les oiseaux*» dont la pluralité dans la nature défie l'intelligence et la mémoire humaines. Pour connaître distinctivement ces oiseaux, cela implique une activité mentale, intellectuelle, discriminante et caractérisante, une activité de dénombrement des individus et des espèces. Ce faisant, le niveau de connaissance change, car de l'empirisme on accède au savoir objectif mentalement capitalisé. Ainsi, l'actant-sujet /lumanya/ épouse le statut de héros. En effet il a dû triompher de l'épreuve qu'est la pluralité des oiseaux à connaître (quantité, diversité des espèces, des embranchements, des catégories, des comportements, des

tailles), comprise comme obstacle et opposant potentiels à l'activité idéale de savoir, de connaître. A ce seuil de sémantisation, la connaissance endosse le rôle d'objet de la quête.

L'actant-sujet */lumanya nnyuunyí/*, par ses entrées sémantiques, est une nominalisation poétique à valeur indicielle identitaire, distinctive, attestée et exprimée dans cette séquence événementielle par une mise en évidence à travers la structure ci-dessous :

S1=



Cette séquence événementielle livre une activité sensorielle et mentale qui consiste en une lecture du monde animal à grande lisibilité. Les facultés mentales de l'actant-sujet intègrent la faune par le processus d'extraception qui relie le monde extérieur au cortex. Par l'extra-sensoriel, l'actant-sujet */lumanya/* accède à la connaissance supra-phénoménologique de type super constructiviste due à la socialisation, à la culturalisation et à la vision du monde de son groupe social. Pour plus de sens et de lumière, certains oiseaux ont reçu les noms qui les caractérisent selon qu'ils sont sauvages, domestiques ou les deux à la fois, selon qu'ils chantent ou qu'ils se présentent, selon qu'ils sont totémiques ou interdits.

Par la connaissance, l'actant-sujet «*lumanya*» dont l'adjuvant est d'abord le capital facultaire et la disponibilité de la faune, dénonce une conscience du monde et un aveu de se réaliser maître de l'espace, de l'environnement, de la nature.

Le second vers de cette parémie restitue l'actant-sujet */lumanya/* par le biais du PV /ù-/ , mais dans une expérience, dans un événement contraire à celui de S1. Il est rendu par le radical verbal /-pang-/ «*ne pas connaître, ignorer, échouer, faillir*», et dans le cas d'espèce «*manquer d'identifier*»: La séquence événementielle 2 donne la structure que voici:

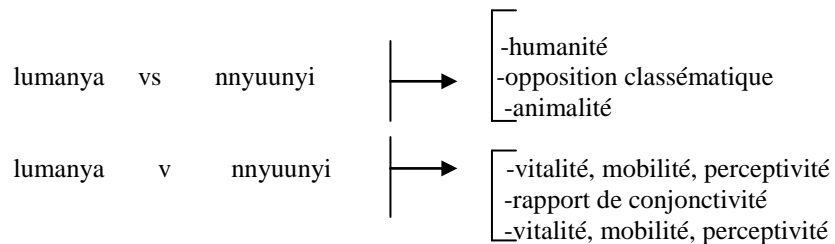
S2=

	(Ne reconnu pas l'inflorescence du bananie vêtue de duvets)
--	---

A la différence de la parémie 7, la parémie 8 indique que la faillite de l'actant-sujet est due à une mutation de l'épreuve par dénaturation de l'espèce. En effet l'oiseau nature, objet de connaissance (objet de la quête) est remplacé par un être hétéromorphique simulé /nngònzù wa cibòta mwaasa makuuyi/ «l'inflorescence du bananier (Musa sp., Musacées) couvert de duvets». Prenant ainsi de libéralité avec la nature ou trichant avec elle par fiction, au besoin de l'épreuve, de l'obstacle, le simulacre composé décrit aux 2<sup>e</sup> et 3<sup>e</sup> vers, montre que l'épreuve est de taille, car elle connaît une augmentation, une majoration sophistiquée du motif déroutant en tant que distracteur.

Il ressort de cette épreuve un monde re-créé qui dévoile en même temps les indices psychiques de l'esprit éprouvant. Le capital mental de «l'expert connaisseur» se trouve défié et contraint à la faillite. Sa prouesse mentale ne devrait pas suffire seulement à connaître les oiseaux, mais aussi à identifier le simulacre, le distracteur, la pseudo nature ou la nature dépravée des êtres ou des choses. Cette parémie est alors de type «relatio-indicielle», car elle relate un événement et donne les indices des actants.

La faillibilité de l'homme face à ce défi est un indice de sa finitude qui le soustrait à toute prétention de l'omniscience. Sa capacité mentale n'est que relative, et comme dans la parémie 7, l'antithèse dominant dans cette structure est /-mány-/ vs /-páng-/. La relation entre quelques éléments constitutifs de cette parémie rend possible cette génération sémique:



lumanya	^	nnyuunyi	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-humanité, affectivité, abstractivité, héroïcité</li> <li>-rapport de disjonctivité</li> <li>-animalité, diversité, volatilité, oviparité, Éprouvabilité</li> </ul>
/ù- /	vs	ngònzù	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-humanité</li> <li>-opposition classématique</li> <li>-végétalité</li> </ul>
ù-	v	ngònzù	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-vitalité, attractivité</li> <li>-rapport de conjonctivité</li> <li>-vitalité, attractivité</li> </ul>
ù-	^	ngònzù	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-humanité, affectivité, abstractivité,</li> <li>-rapport de disjonctivité</li> <li>-végétalité, dépravativité, distractivité, éprouvabilité</li> </ul>
nnyuunyi	vs	ngònzù	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-animalité</li> <li>-opposition classématique</li> <li>-végétalité</li> </ul>
nnyuunyi	v	makuuyi	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-animalité, ornithocité</li> <li>-rapport de conjonctivité par inclusion</li> <li>-animalité, ornithocité</li> </ul>
nnyuunyi	^	makuuyi	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-vitalité, intégralité, oviparité</li> <li>-rapport de disjonctivité</li> <li>-avitalité, onctuosité, partitivité</li> </ul>
makuuyi	vs	ngònzù	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-animalité</li> <li>-opposition classématique</li> <li>-végétalité</li> </ul>
makuuyi	v	ngònzù	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-animalité, partitivité, naturalité</li> <li>-rapport de conjonctivité</li> <li>-végétalité, partitivité, naturalité</li> </ul>
makuuyi	^	ngònzù	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-animalité, onctuosité,</li> <li>-rapport de disjonctivité</li> <li>-végétalité, floralité</li> </ul>

Il se dégage de ce rapport des éléments deux couples d'oppositions classématiques. Le premier couple engage «l'humanité» et «l'animalité» ou spécifiquement «l'ornithocité». L'homme y est toujours dans une tension vers autrui, il est aux prises avec le monde et la pluralité de ses éléments dont les oiseaux, métaphore de tous les objets de connaissance. La connaissance de ces oiseaux est une valeur scientifique et

socioculturelle par laquelle se produit une distinction de niveau et de classe.

Dans ce domaine de connaissances, la parémie montre que les Balubà ont la notion de la fiction, et cette vision que l'homme peut se distinguer dans les connaissances, mais ne peut pas tout connaître, car il est faillible. C'est souvent dans le contexte où l'on constate un excès de zèle chez quelqu'un, où l'on veut obtenir la réduction d'un prétentieux en soulignant la faillibilité de l'homme, que Les Balubà recourent à ces deux parémies.

Le deuxième couple engage «l'animalité» et «la végétalité». Les animaux et les plantes sont des sources trophiques, mais présentés ici comme deux domaines de connaissances qui éprouvent l'homme dans sa conquête du savoir.

Parémies associées au thème: 39, 48.

### 3.3.3. Contrats sociaux

La vie de l'homme est faite des engagements, des alliances, des pactes, des conventions. Ces engagements peuvent être respectés ou non. Autour d'eux s'est constituée une problématique sociale dont l'expression parémiologique et le contenu sont examinés sous ce thème.

#### 3.3.3.1 L'amitié

N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
9	Bulundà nè ndunga munène    Allié à ndunga munène Bânà bàà ndunga utàpa        Ses rejets tu fauches	<b>Amitié</b> Pénalité <b>Partialité</b>

## Procès structuro-sémantique

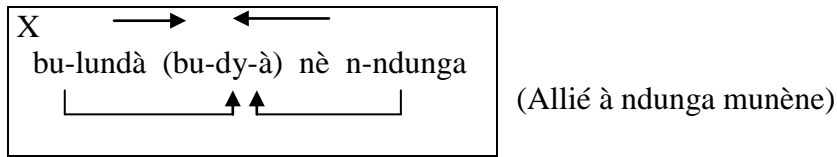
Dans le monde d'aujourd'hui, les relations entre l'homme et la nature ont abouti à la création d'une institution politique de la gestion de la nature. A ce sujet Klaus Eder (1996: 6) declare:

*The transformation of environmentalism into ecological politics is the central mechanism by which modern society learns to overcome the limits of cultural model of early modernity and to develop more adequate cultural grounds for a democratic polity beyond the confines of modern nation state.*

La parémie 9 a deux vers et aligne à l'initiale du premier un substantif de cl.14, nommant une réalité abstraite /bulundà/. Cette dernière dénonce une disposition affective, une relation entre deux ou plusieurs partenaires sociaux et dont l'intensité manifeste un mode de vie, des obligations sociales et des impératifs moraux ou éthiques. Il apparaît là une sortie de soi vers autrui, un contrat social vécu sous forme d'un lien amical entre l'interpellé anonyme universel et son partenaire social /ndunga munène/ «gros ndunga», un végétal personnifié. Ce dernier porte une charge sémantique qualifiante par le biais de l'épithète post-posée /munène/ à valeur indicielle, distinctive et identificatoire.

L'alliance plébiscitée révèle une séquence événementielle cachée par la forme elliptique du vers qui dénonce le sens d'une amitié conclue entre deux partenaires sociaux, l'inconnu X interpellé et /ndunga munène/. Les deux accomplissent le rôle de l'actant-sujet dont l'objet de la quête est l'amitié. Par l'aspect perfectif de cet événement, X et /ndunga munène/ sont sacrés héros. Le rôle d'adjuvant s'identifie à la volonté réciproque de conclure l'amitié. Ce rôle, bien que non exprimé, est d'existence logique rendue par la superstructure sémantique. Tandis que celui d'opposant n'est pas apparent dans cette première séquence événementielle où il reste potentiel et pensable dans la dynamique sociale où peut se lire les perfections et les imperfections de l'homme. La structure profonde de cette séquence événementielle est :

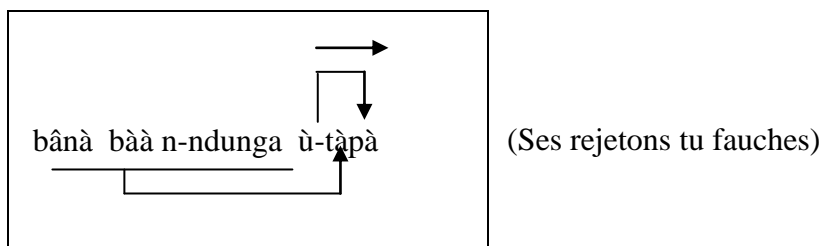
S1=



Le vecteur indiquant le sens de l'événement dans cette séquence S1 part de chaque actant-sujet, les deux étant l'origine ou la piste de l'événement. De ce fait ils sont destinataires et destinataires. Ce sont eux qui jouissent de l'objet de la quête qu'est l'amitié, laquelle en toute conséquence logique s'étend à leurs suites respectives.

Le deuxième vers nomme en position stratégique initiale le syntagme nominal /bâna bâ ndunga «les rejetons de ndunga», la répétition du nominal /ndunga/ (Acacia mea) précédé du connectif /bâà/, en tant que groupe déterminatif de /bâna/ engendre le sens de filiation entre /ndunga munène/ actant-sujet dans S1 et /bâna/ dans S2. Cette filiation définit une strate sociale, mieux une famille avec sa hiérarchisation. La séquence événementielle S2 est tragique, négative et opposée à S1 dans ce sens que /bâna/ référés à /ndunga/ ne bénéficie pas de bienfait de l'alliance plébiscitée dans S1. La structure de cette séquence se présente comme suit, le vecteur sémantique oriente la structure du sens partant de l'actant-sujet:

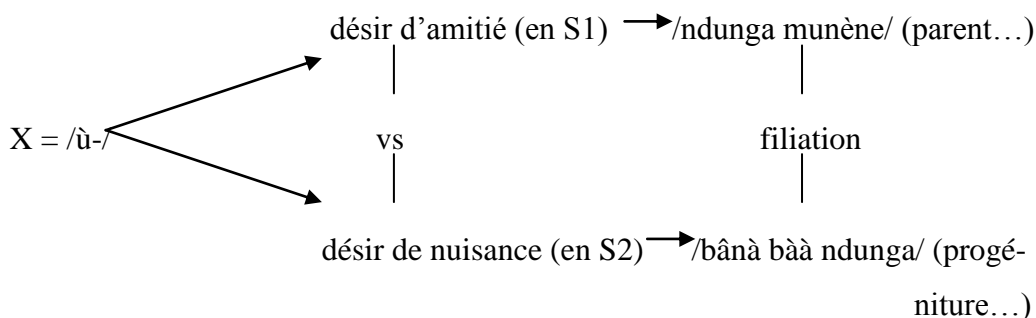
S2=



Dans la séquence événementielle S2, l'actant-sujet est le PP cl.1 /ù-/ qui accomplit l'action tragique /-tàpà/ «faucher». Il s'identifie à l'actant-sujet impersonnel nommé X dans S1. L'objet de la quête dans cette S2 est la nuisance, et le désir de nuire performé dans S2 est un adjuvant, il endosse le rôle de l'opposant non apparent pour S1.



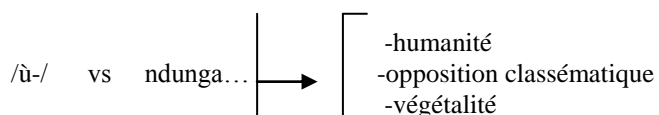
Dès lors l'actant-sujet X dans S1 ou /ù-/ dans S2, apparaît dans un conflit des désirs, des sentiments et des tensions vers autrui présenté face à une structure filiale manifestée dans le discours, espace générique des significations. Dans le schéma ci-dessous, les flèches qui prennent origine de l'actant-sujet /ù-/ montrent ses deux tendances actantielles, dans l'une il conclut l'amitié avec /ndunga munène/ «*gros ndunga*», dans l'autre, il fauche /bâna bâà ndunga «les rejetons de ndunga»:

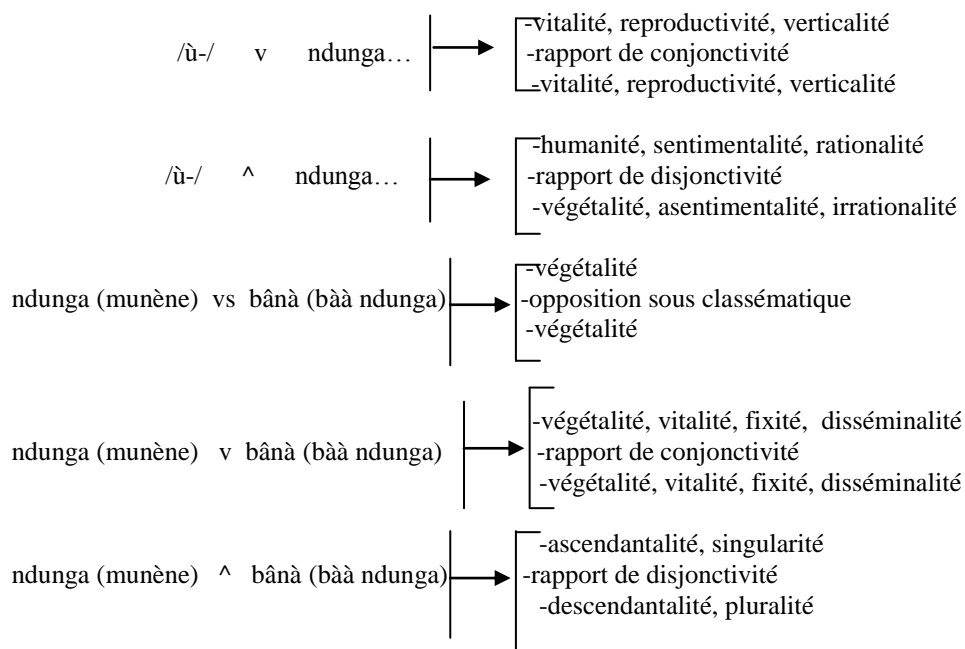


La parémie analysée ici présente une amitié biunivoque, et condamne sa tyrannie sur les descendants de l'un des partenaires engagés. Dans son intentionnalité profonde, elle s'emploie dans le contexte de soigner les relations entre deux alliés, deux partenaires ou coopérants sociaux, en incitant celui qui est hostile à l'entourage de l'autre ou à sa descendance de se raviser, et de traiter cette descendance avec humanité, de lui faire bénéficier des effets positifs de leur amitié, de leur coopération.

En mettant en évidence l'amitié et la nuisance comme des objets distincts de deux quêtes qui se mènent dans cette trame parémiologique, il n'est pas exclu de concevoir /ndunga munène/ et /bâna bâà ndunga/ comme objets respectifs de ces quêtes. Tout dépend de l'angle de vue de celui qui mène l'analyse, mais aussi des manifestations mythiques et de la validité opérationnelle du modèle actantiel de Greimas.

La mise en rapport de quelques lexèmes de ce texte parémiologique, les niveaux sémiologique et sémantique chevauchés, permettent l'engendrement sémique ci-dessous:





Il ressort du rapprochement des éléments de cette parémie deux oppositions classématiques, «humanité» et «végétalité». Au-delà, cette opposition classématique, par le biais des hyponymes respectifs /ù-/ et /ndunga munène/ en tant qu'alliés montrent que les Balubà ont la culture de formaliser les rapports sociaux, de construire des ponts entre les hommes. L'idéal de l'alliance chez ce peuple est d'en étendre les bienfaits à toute la suite du partenaire, donc ton ami est fatalement l'ami de ta famille, et à l'horizon d'attente sociale se profilent tous les bienfaits possibles entre les alliés et leurs suites.

La non-conformité à cette règle est un défaut social qui se reproche par l'occurrence de cette parémie. En outre, de l'hyperonyme «végétalité», se dégagent les hyponymes «ndunga munène» et «bânà bàà ndunga» qui sont métaphoriquement employés pour exprimer les rapports entre famille, parents et enfants, le lien de consanguinité et ses contraintes dans les contrats sociaux.

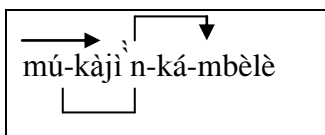
### 3.3.3.2. Le choix du partenaire

N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
10	Mukàjì `nkambèlè Wâsungula kàà pa yèbè minu	La femme est une gousse d'arachide Que vous en choisissiez à vos doigts adaptée !
11	Mpàla `mbituuta Ànu cìikilà nnyuunyi	Les visages sont des brindilles Vaudra celle où se posera l'oiseau

#### Procès structuro-sémantique

Le premier vers de la parémie 10 est composé d'un substantif /mukàjì/ et d'un prédicat /`nkambèlè/. Cette prédication opère un transfert sémique en confrontant les caractères sensibles des référents cosmiques /mukàjì/ et /kambèlè/ au niveau du discours parémiologique. Ainsi le prédicat /kambèlè/ dans cet affrontement métaphorisant lègue au sujet /mukàjì/ une part de son capital sémique: une gousse d'arachide exige un traitement digital pour accéder au grain comestible qu'elle renferme.

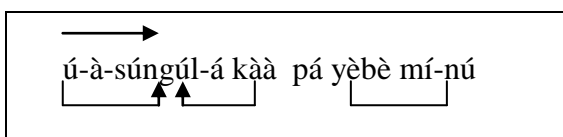
Cependant, ce traitement digital requiert une adaptation, une compatibilité entre le traitant et le traitable. Un tel comportement procède d'un jugement appréciatif préalable, qui exige la jonction dans l'espace de l'appréciateur et de l'appréciable. C'est cette conscience de mise en rapport préalable de la valeur de l'objet de la quête qu'est la gousse d'arachide ou son homologue, la femme, avec la valeur du traitant ou du destinataire qui est mobilisée et mise en état de veille par cette parémie. La relation prédicative dans ce premier micro-univers sémantique qu'est le premier vers inaugure un conflit classématique qui prend en compte les sèmes de chaque lexème mis en cause. Cela apparaîtra mieux dans la confrontation ultime des éléments constitutifs de cette parémie qui présente la structure suivante:



(La femme est une gousse d'arachide)

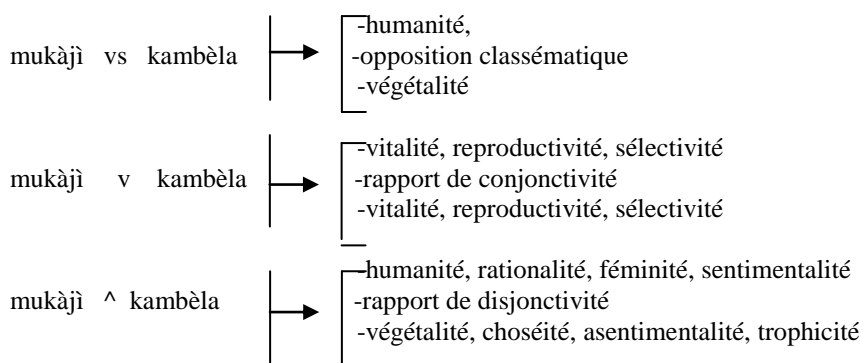
C'est le deuxième vers qui fait apparaître la séquence événementielle de cette parémie qui, en expansion, fait exploser toute la charge sémantique détectée déjà en préludes, et qui se présente dans la structure ci-dessous:

S1=



(Que vous en choisissiez à vos doigts adaptée)

Le PP cl.1 /ú/ à l'initiale de ce vers est l'actant-sujet mu par le désir d'opérer un choix dans son environnement. Cet actant-sujet est aussi destinataire, car c'est lui qui met l'événement du choix en branle, il est destinataire du fait qu'il est le jouisseur de l'objet de la quête. Son opposant potentiel est le manque de lucidité dans le choix. Par ailleurs dans l'objet de la quête dénoncé plus haut coïncident par l'artifice de la prédication la gousse d'arachide et la femme. A partir de ce commerce sémantique, des signifiants différents que rapprochent certains de leurs aspects, de leurs fonctions, naissent certains symboles comme du genre végétal ou animal. La mise en rapport des éléments donne la génération sémique que voici:



Aux hyperonymes «humanité» et «végétalité», correspondent respectivement les hyponymes «mukàjì» et «kambèla». Par métaphore les deux hyponymes transcendent leurs classes respectives et s'équivalent. Ils forment un lot d'intérêt unique pour l'actant-sujet /u-/.

Les Balubà par cette parémie expriment le souci du bon choix d'un partenaire social féminin. Mais ceci ne devait pas être le souci des hommes seuls, car la femme a également droit au choix de l'homme de sa convenance. Il apparaît là l'image de la société traditionnelle lubà où seul l'homme avait l'initiative de choisir une femme, de l'approcher en matière d'amour ou de mariage, la démarche inverse étant un tabou.

Le premier vers de la parémie 11 de ce même thème est une métaphore in praesentia où les lexèmes /mpàla/ et /bituuta/ (Urelytrum tyrsivides, Poacée) sont sémantiquement homologues et aspectuels. Le deuxième qualifie le premier et a une valeur indicielle.

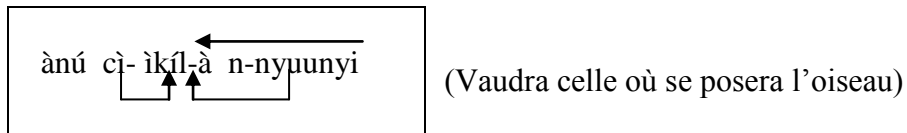
Le minimum sémique stabilisé à travers tous les effets de sens possibles des lexèmes homologues /mpàla/ et /bituuta/ est l'apparence avec sa pluralité et sa relativité. Cet invariant sémique est commun à /mpàla/ et à /bituuta/ qui se correspondent par une homologation culturelle. C'est le cas du choix d'un partenaire dont la parémie souligne la subjectivité. Chez les Balubà cette parémie s'applique dans le contexte de jeunes filles nubiles qui attendent le choix d'un conjoint. Elle stipule autrement que la beauté d'une fille dépend de celui qui l'aime, et qui porte son choix sur elle.

A ce sujet, Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov (1972), parlant de la typologie des faits de sens, affirment que de plusieurs variétés de sens, le degré de codage le plus fort est appelé linguistique, lexicographique, et c'est le dictionnaire qui porte témoignage : il s'agit d'un sens présent dans toute utilisation du mot et faisant sa définition même. Le degré suivant est celui du codage culturel: il est possible à l'intérieur d'une société donnée, qui peut être ou non coextensive avec une communauté linguistique. Le degré le plus faible du codage est l'association personnelle. Le cas du premier vers de cette parémie s'apparente au degré culturel et avec une large extension.

La construction de cette parémie est de type prédicatif, et c'est un phénomène extérieur, la contingence du choix, qui en fait les frais de sens. Le premier vers ne contient pas une séquence événementielle. Il est déclaratif et une thérapie aux angoisses du choix.

Le deuxième vers, par sa construction, réalise une séquence événementielle potentielle et future dont la structure est:

S1=

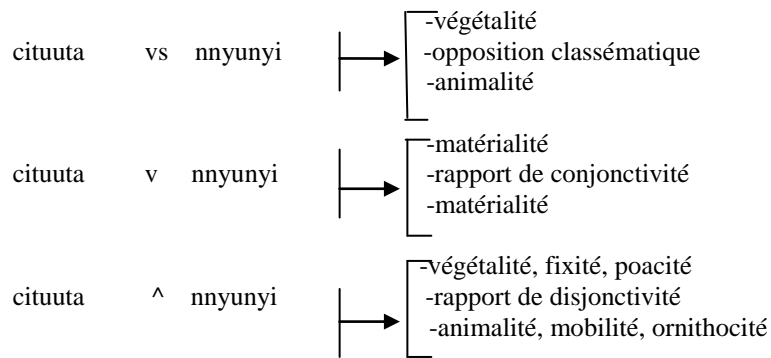


Le PP cl.7 /cì-/ dans cette trame du vers est un substitut du lexème /cituuta/ dans le premier vers. Il subit l'action exprimée par le radical verbal /-ìkil-/ qui signifie «se poser sur».

Cette action qui doit se réaliser dans une pluralité de /bituuta/ détermine une sélection, un choix non objectivé, ne procédant d'aucun critère. De même le choix d'un visage humain ou le choix d'un conjoint ne procède d'aucun critère universel. C'est relatif. Le visage s'entend ici comme la métonymie d'une partie pour le tout. En effet, une partie du corps s'identifie à un partenaire social, la personne humaine. En profondeur de cette parémie, un phénomène de la nature végétale et animale est en correspondance avec un phénomène de la nature humaine par analogie événementielle : l'oiseau se pose sur une brindille comme le choix de l'homme se porte sur une quelconque femme.

La séquence événementielle dans ce deuxième vers engage /nnyuunyi/ comme actant-sujet dont l'objet de la quête est /cituuta/. C'est l'action /-ìkil-/ «se poser» qui sous-entend la présence de cette possibilité qu'a /nnyuunyi/ de se déplacer dans l'air. Normalement, pour cet actant-sujet, le déplacement est possible grâce à ses ailes, à sa nature. Cette dernière passe pour son adjuvant. Son opposant logique est l'air contre lequel il rame avec ses ailes, mais aussi la pluralité exemplaire de /bituuta/ qui éprouve le choix d'où se poser.

La quête sémantique par connexion de quelques signes de cet ensemble parémiologique ouvre à cette possibilité de génération sémique:



Les éléments constitutifs «mpàla» et «bituuta» sont des hyponymes respectivement par rapport aux hyperonymes «humanité» et «végétalité» qui sont des classes. Par la nasale prédicative /m-/ à l'initiale du lexème /bituuta/, il s'établit une comparaison abrégée entre «mpàla» et «bituuta», présentés comme des objets prédisposés à un éventuel choix. La pensée imagée de cette parémie montre que le choix en amour n'est pas objectif pour les Balubà comme pour tous les autres peuples. Il est relatif et subjectif.

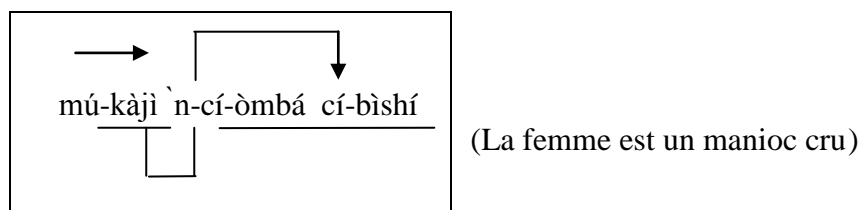
### 3.3.3.3. La sexualité et sa permission

N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
12	Mukàjì `ncyômba cibìshi    La femme est un manioc cru Wa nzala wàcìdya !        Que l'affamé en mange !	<b>Sexualité</b> Féminité <b>Désirabilité</b> <b>Consommabilité</b>

#### Procès structuro-sémantique

La parémie 12 est un distique, elle aligne à l'initiale du premier vers le lexème /mukàjì/ suivi d'un groupe prédicat introduit par le morphème prédicatif cl. 4 /N/ suivi d'une épithète avant un champ extensif. Ce premier vers est présentatif. Il est une métaphore in praesentia de /mukàjì/ «la femme» dont l'identité classématique s'abîme dans celle de /cyômba cibìshi/ «manioc cru» (*Manihot esculenta* Crantz, Euphorbiacées), par prédication. Ceci au besoin de faire valoir un sens, celui d'un aliment végétal au propre et

d'un partenaire sexuel au figuré. La structure profonde du vers se présente de la manière suivante:



Ce micro-univers sémantique proclame une existence, un «être-là» perçu par l'émetteur dans un espace, dans un co-univers culturel de référence. Si le sujet /mukàjì/ de cl.1 vaut le prédicat /cyômba/ de cl.7 qui est un consommable végétal qui peut se manger à l'état cru, à l'état naturel et même autrement traité pour les convenances culturelles d'un espace donné, il lui prend son caractère de consommabilité, de réponse à un besoin physiologique, à la faim de l'homme.

Néanmoins, il s'impose d'extraire de ce contexte cette nuance sémantique que, différemment du manioc qui se consomme organiquement, la consommation sociale de la femme n'est pas organophagique. Elle est plutôt psychobiologique, sans anéantissement. Elle est coopérante, sociale et fortement culturalisée par ses fonctions (gender, amour, flirt, mariage, couplage, jouissance sexuelle partagée). Au-delà de la normalité, elle peut glisser dans des états pathologiques d'insuffisance, d'excès ou d'obsession, d'absence ou d'autres psychodrames.

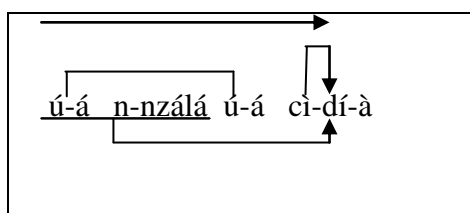
Ce vers ne débite pas une séquence événementielle parce que ne comporte pas un procès, une action. C'est plutôt le deuxième qui commence par le syntagme connectival /wa nzala/ rendant le sens de l'affamé. L'image de la faim telle que donnée par Josué de Castro (1965) dans *La géopolitique de la faim* est très éloquente et à propos. Non apaisée, la faim dérègle l'homme psychologiquement, physiquement et même le plonge dans l'inanition, l'annihile, d'après cet auteur.



Le choix de cette image dans cette parémie est d'une grande pertinence, car il ne faut pas seulement voir les choses dans le sens d'un besoin à satisfaire, mais il faut au préalable que ce besoin existe comme une normalité physiologique. C'est pourquoi le syntagme connectival /wa nzala/ «l'affamé» explose de sens à l'endroit et à l'envers. L'interpellé /wa nzala/ se comprend dès lors comme un actant-sujet potentiel dont l'objet de la quête est le manioc, si pas son homologue sémantique la femme, c'est-à-dire la sexualité. Son allié ou son adjuvant dans cette quête est l'efficiencia du besoin de manger ou la faim qui corrèle alors avec l'appétit sexuel mobilisateur des partenaires. L'absence de cet appétit s'entendrait comme un opposant potentiel. C'est l'actant-sujet, «l'affamé» qui est le destinataire et le destinataire potentiel que doit affecter le changement. Il est à percevoir dans une isotopie pratique. La structure parémiologique n'est pas loin de celle de la poésie comme on le verra plus loin.

Le micro-univers sémantique du deuxième vers est une affabulation pratique, un fac-similé de l'humanité et de sa fonction physiologique. Sa structure est ainsi présentée:

S1=



(Que l'affamé en mange)

Comme le montre le vecteur qui dépiste l'événement, l'actant-sujet /u-/ par le biais du subjonctif /wa cìdya/ qui exprime un ordre, un souhait, un désir, reçoit la permission de poser l'acte de « manger du manioc » en corrélation avec l'acte de « jouir sexuellement » avec une femme. Cette manifestation discursive trahit dans son énoncé permissif une extravagance, car elle n'explicite pas le code social qui gère, qui discipline la vie sexuelle ou la réglemente. Mais ce code social agissant comme un présupposé culturel qui fonde la morale, l'éthique sociale dans le co-univers culturel de référence, sauve l'énoncé des écarts présumés et perpétue la conscience valorisante du groupe social. Les

rapports des éléments constitutifs donnent la possibilité de génération sémantique suivante:

mukàjì	vs	cyômba	<ul style="list-style-type: none"> <li>-humanité</li> <li>-opposition classématique</li> <li>-végétalité</li> </ul>
mukàjì	v	cyômba	<ul style="list-style-type: none"> <li>-vitalité, attractivité</li> <li>-rapport de conjonctivité</li> <li>-vitalité, attractivité</li> </ul>
mukàjì	^	cyômba	<ul style="list-style-type: none"> <li>-humanité, féminité, sexualité</li> <li>-rapport de disjonctivité</li> <li>-végétalité, tubérosité, trophicité</li> </ul>

Les hyperonymes «humanité» et «végétalité» coïncident dans la métaphore /Mukàjì `ncyômba cibìshi/ et constitue l'objet unique de la quête de «l'affamé». Les hyponymes respectifs «mukàjì» et «cyômba» s'équivalent dans la superstructure sémantique. Cependant, le fait de présenter la femme comme objet de satisfaction des appétits sexuels de l'homme, montre que sciemment l'on ignore qu'elle les éprouve également de par la nature. Cette parémie met l'homme au centre avec ses besoins. Elle montre la conception de la vie sexuelle chez ce peuple. C'est l'homme qui doit solliciter la femme, s'introduire dans son territoire personnel, poussé par un intérêt sexuel.

A ce niveau du langage, du code social qui semble être conçu par les hommes, l'on n'encourage pas la femme à s'exprimer ou à prendre des initiatives dans la vie sexuelle.

Les Balubà utilisent cette parémie pour proclamer la permission des membres à la sexualité dans le respect du code social en cette matière.

### 3.3.3.4. La solidarité ou la coopération sociale

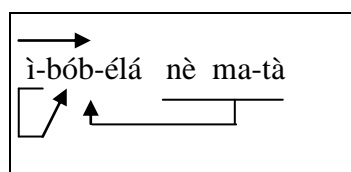
N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
13	Nkùndà yà bângi Les haricots de la collectivité Ìbobèla nè matà Se cuisirent avec la salive	<b>Solidarité</b> Pluralité <b>Potentialité de l'union</b>

#### Procès structuro-sémantique

Cette parémie 13 nous ouvre à une expérience culinaire. En effet, le premier vers est un syntagme nominal ayant en position initiale stratégique le nominal collectif /nkùndà/ «les haricots» (*Vigna unguiculata*). Le groupe déterminatif du substantif /yà bângi/ «de tous» produit le sens du dénombrement démographique, de la masse humaine, du groupe social. L'occurrence du PN cl. 2 primaire /ba-/ , devant le thème adjectival /-ngi/ «beaucoup», rend démographique ce sens de la quantité, en relation avec l'élément /nkùndà/ favorable au maintien de la corporalité du groupe existentiel. Cette juxtaposition détermine entre /nkùndà/ et /bângi/, un lien trophique. Le sens groupal et sociologique engendré par /bângi/ en présence du Dasein écologique /nkùndà/ témoigne de la présence même de cette matérialité écologique dans la conscience collective du groupe social marqué et caractérisé par un intérêt vital. L'existentialité de la collectivité et de l'offre existentielle du milieu d'intégration ne véhiculent pas une quelconque séquence événementielle dans ce discours parémiologique.

Par contre, le deuxième vers édite une séquence événementielle du type:

S1=



(Se cuisirent avec la salive)

Cet événement consiste dans la transformation de l'état cru de /nkùndà/ à l'état cuit. Explicitement, cet événement est une conséquence logique d'un autre qui est implicite. Il se résume dans l'acte de la cuisson dont le groupe social d'intérêt /bângi/ verbalisé au premier vers s'assume comme destinataire pour avoir mis la cuisson en branle, comme actant-sujet dont l'objet de la quête est la parfaite cuisson des haricots, comme héros pour avoir obtenu l'objet de la quête.

Avec le feu, le groupe social /bângi/ est un co-adjuvant par sa corporalité solidaire, il est aussi destinataire puisque jouissant logiquement de cette cuisson parfaite comme objet même de la quête. C'est dans le contexte de ralliement des forces, d'association d'idées, du primat du groupe sur l'individu, de l'union pour se constituer en une force victorieuse dans les différentes épreuves de la vie que les Balubà, à l'instar d'autres peuples, ont édité cette parémie. Les parémies telles que « Un seul doigt ne lave pas la figure », « L'union fait la force » sont de ce même univers sémantique.

L'émetteur universel qui est supposé énoncer cette parémie rend compte d'un acte de perception d'un phénomène, d'une expérience de la vie qui génère la conscience du monde. Mais l'actant-sujet /bângi/ qui est avec /matà/ dans une relation du tout à sa partie, de l'hyperonyme à l'hyponyme, s'objective comme l'agent de la cuisson usant de /matà/ comme moyen.

Cependant la fluidité humide de /matà/ impliquée dans la cuisson des haricots est incompatible avec la cuisson, car l'humide, élément non dit mais inclusif dans cette parémie, éteint le «feu».

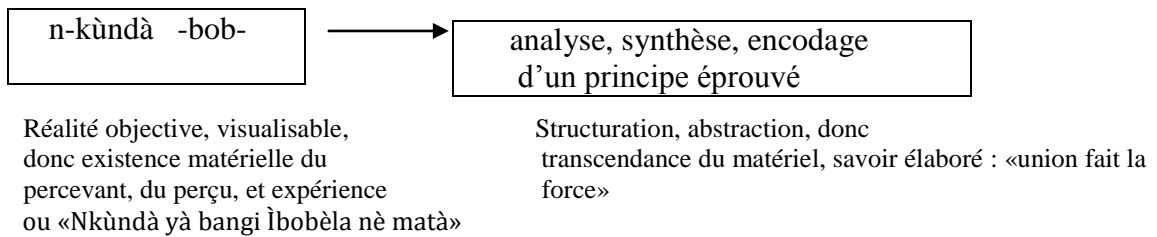
Dès lors que la cuisson est établie comme un résultat, le processus qui y mène n'admet pas l'extinction du «feu» par la salive du groupe social. De ce fait la salive dit autre chose, il y a là une incompatibilité qui crée une mutation de sens, qui pousse la quête sémantique au plan du connoté qui doit être un élément assimilé ou contigu. La salive, dans ce contexte d'occurrence, donne lieu d'évoquer métonymiquement les nombreuses bouches du groupe existentiel qui en est l'espace d'origine. Il s'opère une métonymie du contenu pour le contenant.

Mais comment la bouche peut-elle favoriser le progrès de la cuisson ? Cette question permet de faire un saut cognitif. La cuisson ne peut se réaliser qu'en présence du feu, et ce feu s'attise, car dans ses traditions culinaires, ce peuple utilise le feu de bois. Dès lors l'on comprend qu'il ne s'agit ni de la salive ni de la bouche, mais de quelque chose d'autre, du souffle qui est compatible avec l'excitation du feu. C'est là un autre cas de métonymie du contenu (souffle) pour les contenants (bouches de bangi ou de plusieurs personnes).

Par l'hypallage, la salive est citée à la place du souffle qui sort de la bouche comme élément excitatif du «feu» de cuisson. Ce souffle est un élément contigu et au champ associatif que sont les bouches dont les manifestés métaphoriques mieux métonymiques, donc sémantiques sont /bângi/ et à la salive qu'elles contiennent. Mais n'empêche qu'au compte même du principe d'une chose dite à la place d'une autre, la salive soit prise comme une métaphore. On s'inscrit ici dans la même vision que P. Ricœur (1975) quand il montre, dans *La métaphore vive*, qu'il y a enclenchement du processus métaphorique dès que la phrase combine de façon abrupte des champs sémantiques étrangers l'un l'autre, mais susceptibles de se recouper au moins pour certains de leurs sèmes.

Le trafic profond de sens montre que ces nombreuses bouches du groupe social jouent ici le rôle des soufflets pour attiser le feu et atteindre l'objet de la quête: la cuisson de /nkùndà/. Il apparaît alors le sens de la solidarité ou de la coopération à l'œuvre. L'incompatibilité de la salive avec le feu dit intensément la compatibilité connotée du souffle avec le feu. La visualisation et la perception de ce phénomène de cuisson fondent la conscience du groupe, un aspect de sa vision du monde, de sa personnalité collective, et proclament sa victoire sur la solitude. Il apparaît dès lors une incitation implicite de l'individu à intégrer le «nous» organismique sans se noyer, car il en est une composante actantielle. Dans ce sens, Jacques Fromont (1979: 30) affirme que « *les systèmes sociaux se structuralisent et se destructuralisent à l'intérieur d'un champ unitaire où les forces sociales en action interagissent entre elles dans le sens de la construction de plus vastes ensembles* »; c'est plus par intérêt vital qui intègre l'activité de l'existence, de l'expérience et de la transcendance. La transcendance s'opère en partant des faits sociomatériels pour

aboutir aux structurations et abstractions socioméntales comme le montre ce schéma:



L'actant-objet /nkùnda/ ne restant pas statique dans son état, connaît une mutation du cru au cuit qui fonde un dynamisme sous l'effet de la quête, du stimulus groupal : actant-sujet, actant-héros.../bângi/. Le micro-univers sémantique ciblé se limite à un seul événement qui est une affabulation pratique, puisque récit d'une expérience cosmologique, extéroceptive, induisant une connaissance sur l'être et le devenir des choses conditionnés par un comportement, par une actantialité.

Cependant, l'expansion du noyau sémique de cette parémie, peut faire que l'affabulation soit mythique, procédant d'une dimension noologique, intéroceptive comme le montre A.J. Greimas (1966: 120), parlant de la description de la signification:

*Toute description devra donc viser soit la dimension cosmologique, soit la dimension noologique du contenu. La description achevée de la dimension cosmologique constituerait la cosmologie épuisant la connaissance du monde extérieur. La description complète de la dimension noologique constituerait, dans les mêmes conditions, la noologie rendant entièrement compte du monde intérieur. Etant donné l'immensité de l'univers sémantique, la manifestation d'une dimension, qu'elle soit cosmologique ou noologique, et, à fortiori, sa description ne peuvent être que partielles. Nous dirons donc que l'univers sémantique est divisible en micro-univers, dont les manifestations correspondent à des corpus de description limités. La manifestation partielle de la dimension cosmologique sera dite manifestation pratique, et la manifestation partielle de la dimension noologique, manifestation mythique. Comme, en plus, les corpus à décrire présupposent soit un locuteur individuel, soit un locuteur collectif, les manifestations partielles elles-mêmes seront considérées tantôt comme individuelles, tantôt comme collectives.*

L'opposition des éléments constitutifs de cette parémie permet de constater une relative génération sémique cosmologique et noologique:

nkùndà vs bângi	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-végétalité</li> <li>-opposition classématique</li> <li>-humanité</li> </ul>
nkùndà v bângi	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-matérialité, collectivité</li> <li>-rapport de conjonctivité</li> <li>-matérialité, collectivité</li> </ul>
nkùndà ^ bângi	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-végétalité, céréalité, trophicité, immobilité</li> <li>-rapport de disjonctivité</li> <li>-humanité, affectivité, rationalité, mobilité</li> </ul>
nkùndà vs matà	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-végétalité, céréalité</li> <li>-opposition classématique</li> <li>-fluidité, humidité</li> </ul>
nkùndà v matà	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-matérialité</li> <li>-rapport de conjonctivité</li> <li>-matérialité</li> </ul>
nkùndà ^ matà	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-végétalité, céréalité, solidité, morphicité</li> <li>-rapport de disjonctivité</li> <li>-fluidité, humidité, viscosité, amorphicité</li> </ul>
matà vs bângi	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-fluidité</li> <li>-opposition sous-classématique</li> <li>-humanité</li> </ul>
matà v bângi	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-matérialité, collectivité</li> <li>-rapport de conjonctivité par inclusivité</li> <li>-matérialité, collectivité</li> </ul>
matà ^ bângi	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-fluidité, avitalité, partitivité</li> <li>-rapport de disjonctivité</li> <li>-humanité, vitalité, corporalité</li> </ul>

La prise de conscience de la vision du monde du groupe social /bângi/ en tant qu'archi-actant se perçoit avec acuité face à la solitude non plébiscitée. Dans ce contexte parémiologique, ces deux axiologies permettent par leur opposition d'élaborer une signification. Le propos sur le monde ou sur les événements du monde montre que cette parémie, à l'instar de tant d'autres, est une manifestation syntaxique de la signification.

Le lexème /nkùndà/ est la métaphore de toutes les entreprises de l'homme, sa classe est «végétalité», cette dernière est avec /nkùndà/ dans un rapport

hyperonymique. L'hyponyme /matà/ est en rapport métonymique avec /bângi/, de même /bângi/ avec son hyperonyme «humanité». Cette parémie montre en outre la pensée et le sentiment de solidarité, la force de l'union. Elaborée et expérimentée par la société lubà traditionnelle, cette norme reste valide jusqu'aujourd'hui. On y recourt chaque fois que l'on veut rallier les énergies pour une fin donnée.

### 3.3.4. Démocratie et pouvoir public

Sous cette isotopie se recrutent une ou plusieurs parémies rendant l'idée de la démocratie, rapportant des pratiques démocratiques, une perception du pouvoir public en tant qu'une expérience du peuple. Chez les Balubà, ces pratiques définissent un mode de gestion de la société véhiculé par les parémies.

#### 3.3.4.1. La notion du pouvoir démocratique

N°	Parémie et traduction françaises	Noyau sémique et nuance
14	Bukalenga`ndiswa dyà mpasu Le pouvoir est un nid de sauterelle	<b>Autorité rotativité</b>

#### Procès structuro-sémantique

Le langage humain a dû exprimer des normes juridiques en rapport avec la prise en charge d'un groupe social, parmi ces normes se profile la conception du pouvoir telle que rendue dans cette parémie 14.

La nature humaine offre une multitude de comportements, les bons et les mauvais. Le besoin de s'organiser, de se prendre en charge se fait sentir si bien que le



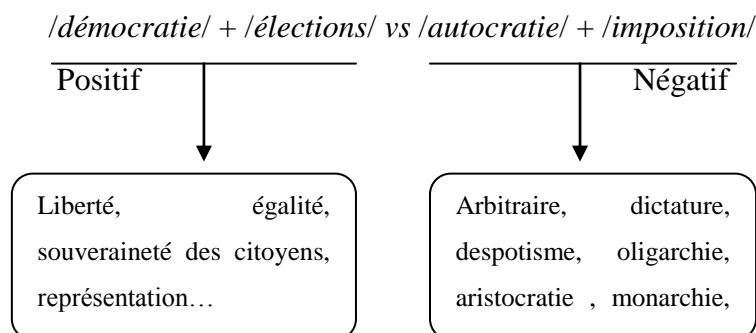
génie constructeur de l'ordre social entre en jeu. Fort des observations faites, des expériences de la vie, des contraintes de vie en société, Ce génie conçoit, met en forme et édicte des normes, des principes de vie, des principes de gestion de la chose publique, opposables à tous. Il passe dans ce code social, des convictions profondes du peuple sur sa prise en charge. La parémie 14, dans cet ordre d'idées, édicte un principe qui résume la vision du pouvoir chez les Balubà.

Le lexème cl.14 /bukalenga/ dans cette parémie 14 rend le sens de l'autorité sociale, du pouvoir public, lequel pouvoir provient du souverain primaire qu'est le peuple. Dans son immanence, le lexème /bukalenga/, par le biais de la nasale prédicative /<sup>h</sup>n- diswa/ reçoit un attribut à valeur indicielle qui est: / (...<sup>h</sup>n) diswa dyà mpasu/ « (...est) un nid de sauterelle». Cette métaphore identitaire du pouvoir n'est autre qu'un syntagme nominal qui puise son image dans l'offre de la nature de cet espace tropical.

Il est donné à lire dans cette image la pensée ou la base conceptuelle du pouvoir chez les Balubà. Au stricto et au lacto sensu, le syntagme /diswa dyà mpasu/ par sa charge sémique signifie «un espace de séjour de la sauterelle», un habitat. Cependant, dans ses mœurs, la sauterelle n'a jamais manifesté des aptitudes à se confectionner un nid. De tout le temps elle emprunte le nid d'autrui au hasard de trouvaille, dans son biotope. Cet habitat emprunté est temporaire pour la sauterelle et fait qu'elle ne puisse pas se réclamer propriétaire à vie, peut être que le propriétaire est un prédateur qui viendrait l'y surprendre.

Dès lors, par le trafic de sens, l'on accède à cette dialectique que le pouvoir étant un nid de sauterelle, il est alors un espace d'autrui dont toute occupation est temporaire. Le statut de l'occupant est bien celui d'un locateur, celui de la vie de la sauterelle dans le nid d'autrui. De ce fait, pour venir dans cet espace du pouvoir, il faut passer par les élections, par l'intronisation. Les électeurs et ceux qui intronisent un chef passent pour les détenteurs primaires du pouvoir. Ainsi chez ce peuple, dans tous les états du pouvoir, le détenteur, quelles que soient les manigances et les astuces juridiques qu'on peut mettre en œuvre pour se pérenniser, doit se savoir temporaire au trône. D'un tel statut du pouvoir se déduit la notion de ses échéances, de sa rotation, de la souveraineté primaire

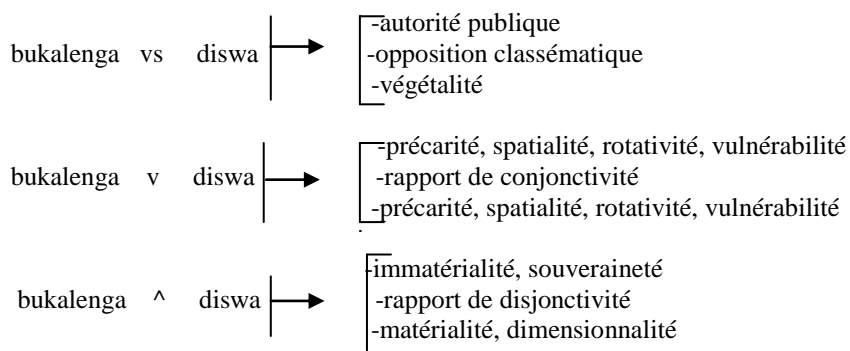
du peuple, maître du nid symbole du trône dans cette parémie. Ce qui conduit à l'établissement des catégories ontiques et véridictaires :



Cette vision du pouvoir chez les Balubà implique sans doute le sens dont un peuple entend se gérer.

Cette parémie 14, en dépit des structures sémiques mises en surface, ne véhicule pas une séquence événementielle par manque d'une action exprimée ou possible. De ce fait elle ne peut répondre au schéma actantiel de Greimas. Le prédicat /Bukalenga/ et l'argument /diswa dyà mpasu/ s'inscrivent ici dans un rapport équatif où le dénoté égale le connoté qui est métaphorique ou symbolique par assimilation ou analogie. Le recours à cette prédication a servi juste pour définir, pour décrire le pouvoir dans la vision des Balubà.

La mise en rapport de ses éléments constitutifs donne ces sens:



Il ressort de cette mise en rapport des éléments de cette parémie 14, de type prédictatif, que par la métaphore de l'habitat temporaire de la sauterelle, la conception

lubà relative à l'occupation du trône, à l'exercice du pouvoir exclut le pouvoir autocratique. La rotation du pouvoir y est prônée comme une règle démocratique. Le propriétaire du nid, le maître du trône est le peuple, le souverain primaire qui donne mandat à qui il veut à la tête de sa destinée. La «végétalité» dégagée comme classe est en rapport hyperonymique avec /diswa/ «le nid». Les Balubà jouent cette parémie pour souligner que tout chef est locataire au trône, car le pouvoir est en principe rotatif.

### 3.3.5. Destin existentiel

Sous ce thème, il est rassemblé des parémies qui traitent de la condition humaine, de la vision du peuple lubà sur les problèmes de l'existence, sur le sort des êtres et de l'humanité entière par un élargissement de l'angle de vue. Il rentre encore dans cette isotopie les pensées et les croyances métaphysiques de ce peuple.

#### 2.2.1.1. La stabilité et la longévité

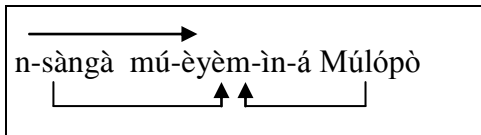
N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
15	Nsàngà mwèyèmèna Mulopò Le chêne appuyé contre Dieu	<b>Eternité</b> <b>Durabilité</b> <b>Stabilité</b> <b>Longévité</b>

#### Procès structuro-sémantique

La parémie 15, par la nature des lexèmes /nsànga/ «chêne» et /Mulopò/ «Dieu», par la séquence événementielle dans laquelle ils trament, transcende l'humanité sans annuler sa présence maniaque. L'actant-sujet /nsànga/ est saisi dans une quête permanente de stabilité. Ce qui justifie son appui sur /Mulopò/, «Dieu», qui est son adjuvant indispensable. L'actant /nsàngà/ par cette conjonction se stabilise. La stabilité faisant partie de la signification globale de Dieu, de son éternité jugée comme un a priori qualifiant dont /nsàngà/ tire les effets de sa durabilité. La permanence de cette quête de la

stabilité dans le chef de /nsàngà/ se rend par une permanence événementielle /mweyèmèna/ «appuyé contre». La séquence événementielle de cette parémie se structure comme suit :

S1=



(Le chêne appuyé contre Dieu)

Dans sa prééminence événementielle, la parémie 15 apparaît comme une fiction du monde dans une possibilité linguistique. Cette dernière, miracle du langage, se soucie peu, plutôt plus ici, de la réalité, en juxtaposant le matériel et l'immatériel, le concret et l'abstrait, le végétal et le spirituel, le créé et l'incrélé, la créature et le créateur. Cette juxtaposition des êtres, des caractères de /nsàngà/ et de /Mulopò/ est une quête de synergie sémique où se lit le désir de l'éternité du symbolisé de /nsàngà/, muté au plan des divinités. C'est le cas des seigneurs du monde et des enfants spéciaux pour qui se récite cette parémie chez les Balubà, lors des cérémonies rituelles dues à leur rang.

L'actant /nsàngà/ par sa quête de stabilité, de durabilité ou d'éternité trahit son angoisse du constant menacé par la chute, trahit son infinitude acquis par appui sur Dieu. Le peuple constructeur de cette parémie prend conscience de la continuité et de la discontinuité, et semble dire: « nous ne sommes pas seuls ». L'actant /nsàngà/ est ainsi le bénéficiaire, non seulement potentiel, mais nommé et engagé, du produit de la quête.

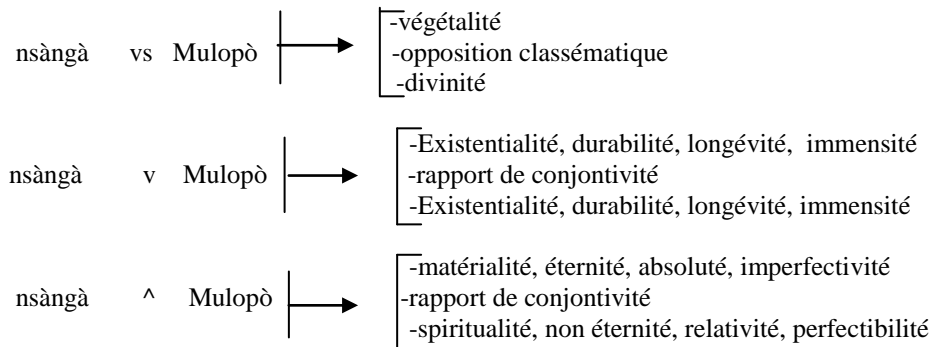
Au niveau aspectuel, l'événement de cette quête est perfectif dans l'antériorité et dans la postériorité. Il est toujours permanent. L'actant opposant d'existence logique n'est pas opérationnel, car, il n'a gêné et ne gêne pas cette quête présentée dans sa perfection et cristallisée en une croyance.

L'historicité de cette quête comme une retrovision s'est abîmée dans la béante intemporalité de l'événement, dans son itération ou mieux son continuum du genre existentiel: «nsàngà est appuyant Mulopò». Dès lors cette parémie et son objectivation

sémantique montrent, comme le perçoit Jean-Michel Salanskis (200: 52), que:

*...la reconnaissance de la centralité du verbe invite aussi à une autre perspective sur la phrase et le sens: celle qui met en avant la flexion temporelle, et qui donc regarde le recueil de l'événementialité dans la langue comme l'élément premier de la signification. Mais le fait de réduire, après avoir transféré toute la charge de la sémantique verbale sur le verbe être, la fonction de celle-ci à l'établissement du lien, de la copule, détourne nécessairement de la prise en compte de la dimension temporelle, événementielle du sémantisme, dont le rôle organisateur du verbe est pourtant l'indice.*

En outre, il paraît, par le biais de cette parémie, que la vision de l'actantialité de Greimas se focalise sur le rôle qui s'identifie à un ensemble organisé de comportements relatifs, à une fonction ou un état d'être de l'actant jouant dans un ensemble interactionnel. La spécification de ces rôles actantiels ne sépare pas le verbe «être» en tant qu'un des facteurs de temporalisation de «être» copule. L'archéologie du savoir ou sa prospection dans la logique actantielle de Greimas conjugue les deux pour l'engendrement de la signification. Autant se génèrent différents sens par les rapports des lexèmes constitutifs:



Cette mise en rapport des éléments de cette parémie met en évidence deux oppositions classématiques, «végétalité» et «divinité». La classe des végétaux est en rapport hyperonymique avec /nsàngà/ «chêne», un arbre solide, résistant, métaphore de l'homme. Cette métaphorisation dévoile le transfert sur soi homme des attributs de /nsàngà/. La gradation de ce désir devient manifeste quand, en plus de ce qu'il est, le /nsàngà/ est appuyé contre Dieu, et ne peut tomber, ne peut connaître la chute, parce Dieu le /Mulopò/ est de toute éternité.

Il apparaît alors la jonction du monde matériel et du monde spirituel, le sens de la tension va du monde matériel vers le monde spirituel. Il se lit dans cette mutation, l'angoisse de la précarité de l'homme et la quête de la longévité, de l'éternité. Il faut noter que c'est par cette sorte de grammaire épistémologique que s'opère une mutation du savoir, de la connaissance expérientielle, phénoménologique à la métaphysique. Les Balubà éditent cette parémie dans des circonstances où l'on veut exprimer le souhait de la longévité de l'homme.

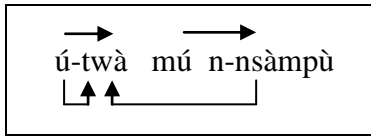
### 3.3.5.2. L'instabilité

N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
16	<p>Utwà mu nsàmpù      Tu trempes dans le plat de feuilles d'haricot</p> <p>Utwà mu kaleji      Tu trempes dans le plat de feuilles de manioc</p>	<p><b>Instabilité</b> <b>Versatilité</b> Polyvalencité</p>

#### Procès structuro-sémantique

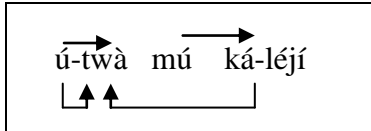
La parémie 16 présente un distique isomorphe. L'actant-sujet dans le premier et dans le deuxième vers est le même : /u-/ PP cl.1. L'objet de la quête dans cette manifestation discursive est un plat de légume. La diversité de cet objet de la quête attractif et trophique (nsàmpù et kaleji) feuilles d'haricot (*Vigna unguiculata*) et feuilles de manioc (*Manihot esculenta* Crantz) polarise le sens du mouvement actantiel ou l'événement de la quête. Les deux vers constituent deux séquences événementielles dans la même isotopie. Ils présentent les structures que voici:

S1=



Tu trempes dans le plat de feuilles d'haricot (légume)

S2=

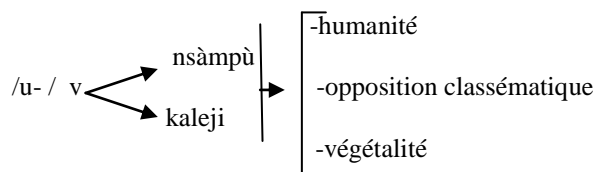


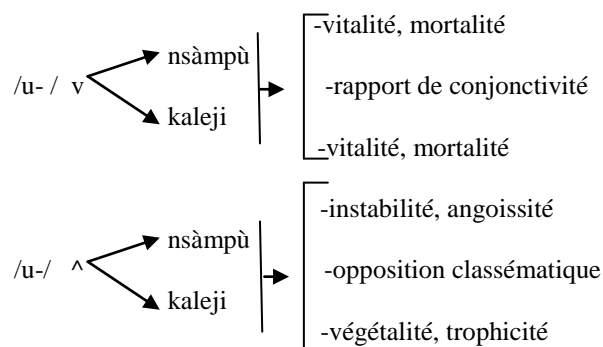
Tu trempes dans le plat de feuilles de manioc (légume)

Dans S1 et dans S2, le destinataire et le destinataire sont perçus dans le même actant-sujet, les adjuvants sont incorporés dans l'actant-sujet et se traduisent par sa faculté dynamique qui le meut dans l'espace et par le besoin lui-même qui justifie le manque. L'opposant n'est pas en vue, la quête se déroulant sans obstacle. Cependant le locatif cl.18 /mu/ dans les deux micro-univers sémantiques d'affabulation pratique, introduit le regard dans deux espaces différents, à savoir l'espace /nsàmpù/ dans S1 et l'espace /kaleji/ dans S2, d'où se notent une instabilité, une versatilité ou la polyvalence de la quête.

En dépit de la souplesse que valide cette immanence structuro-sémantique, l'errance ou la digression persiste comme l'aspect péjoratif du message. L'incohérence de la quête dénote un désordre événementiel qui s'affiche comme une diversité.

La parémie 16 s'applique au sujet de quelqu'un qui est versatile, inconstant, qui change simplement sa position, créant un désordre. Le rapprochement des constituants permet de réaliser les engendremens sémiqes ci-dessous:





Les hyponymes «nsàmpù» et «kaleji» sont les variétés de la classe des végétaux, classe hyperonymique. Leur emploi métaphorique voile les différentes forces attractives pour un même actant-sujet. L’accessibilité de ce dernier à ces deux espaces attractifs montre une chronologie événementielle, une succession de comportements d’où se lit la versatilité reprochée par l’occurrence de cette parémie de type déclaratif. C’est par cette parémie que les Balubà soulignent et condamnent l’inconstance.

### 3.3.5.3. La communauté du destin

N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
17	Lwà mulala (La mort) du rameau Ndwà cyaji C’est celle du régime de noix	<b>Co-fatalité</b> <b>Communauté de destin</b> <b>Coexistentialité</b>

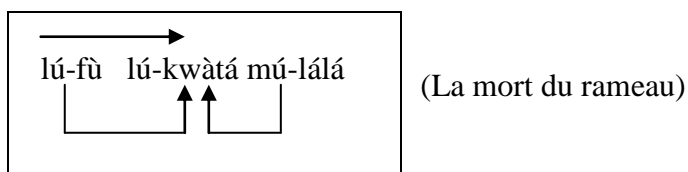
#### Procès structuro-sémantique

A l’initiale du premier vers le PP cl. 11 /lu-/ qui, avec la particule connectivale /-à / réalise le connectif /lwà/ par coalescence. Un des lexèmes connectés est manifesté dans ce vers en position finale. Par son immanence, il accouche du sens d’un rameau de palmier qui réfère à une entité biovégétale avec ses caractéristiques apparentes dans la représentation. Dans ce contexte d’occurrence, le PP cl.11 /lu-/, par ressourcement dans le co-univers culturel de référence et le recours à la connaissance empirique ou à l’instruction acquise par l’usage de la vie dont parle Claude Bernard cité par Jean Miquel



(1961: 131), se substitue au lexème /lufù/ «la mort». Cette dernière n'est pas exprimée clairement dans le texte par la pratique de l'ellipse, par l'économie ou par la concision même inhérente au genre formulaire. Sa remise en surface valide un phénomène: la mort qui frappe un être vivant. Dès lors ce premier vers peut se lire en tant qu'une séquence événementielle du genre:

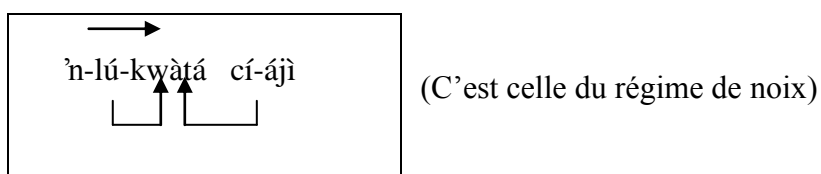
S1=



L'actantialité attestée par cette reconstitution institue /lufù/ «la mort» dans le rôle d'actant-sujet qui recherche l'anéantissement de toute vie. Cependant, d'autres agents de la mort peuvent jouer ce même rôle de l'actant-sujet. Il s'agit de coupeurs des noix de palme mus par le désir du trophique. Le pouvoir de défaire la vie par la mort, les instruments des coupeurs des noix et des autres agents de la mort accomplissent le rôle actantiel de l'adjuvant. La résistance qu'offre la vie ou le rameau du palmier /mulala/ à l'assaut du bourreau s'affiche comme obstacle, comme opposant, vie et /mulala/ étant entendus comme objet de la quête permanente dans cette lecture actantielle chevauchée.

Le deuxième vers quasi isomorphe avec le premier débite lui aussi une séquence événementielle dans la reconstitution ci-après:

S2=

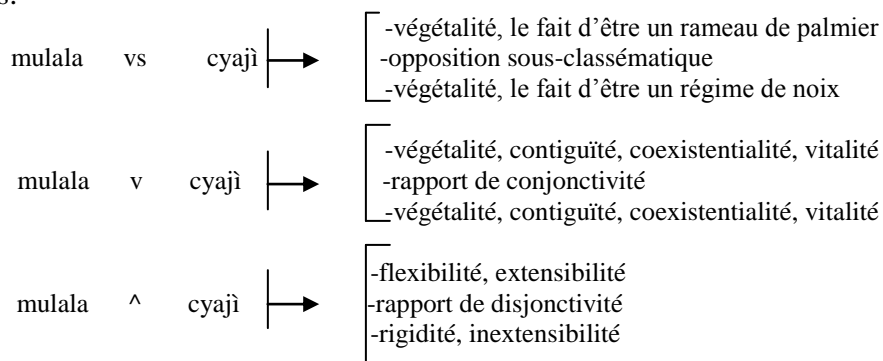


Les rôles actantiels dans cette séquence événementielle n'ont pas changé, à l'exception de /cyajì/ (régime de noix palmistes) qui endosse le rôle actantiel de /mulala/ (rameau du palmier *Elaeis guineensis* Jacq., *Arecacées*) dans S1 par une commune fatalité, par un destin commun ou une communauté du sort. En effet, la coexistentialité de /mulala/

et de /cyajì/ est un fait de nature, car les deux prennent naissance à la même base, au même endroit du palmier élaeis. Ainsi, pour couper le régime de noix palmistes /cyajì/, il faut d'abord le débarrasser des rameaux qui l'entourent. De ce fait même, la cognée qui atteint le régime de noix doit d'abord atteindre le rameau qui partage d'origine le même espace que lui.

Cette situation fait comprendre que dans la société, les membres d'une même famille, les gens proches les uns des autres, de même rang social, de même provenance, de même origine, de même opinion, de même parti politique, subissent souvent le même sort quand on les perçoit ou on les traite globalement.

La mise en rapport de quelques lexèmes permet la génération sémique ci-dessous:



L'occurrence de /mulala/ et de /cyaji/ sous-entend celle du palmier qui est en rapport hyperonymique avec eux et hyponymique avec «végétalité». Cette image du palmier avec ses éléments correspond à celle d'un organisme social tissé par des alliances, par des liens d'ordre divers. Ainsi, dans la vision des Balubà, un malheur qui frappe un membre de la communauté frappe tous les autres. Ils se perçoivent, non comme des individus séparés, mais comme une corporalité. Chaque homme reste très attaché à sa famille étendue comme un membre du corps humain. Il s'en déduit un sens méronymique. C'est pour faire entendre une communauté du sort que ce peuple emploie cette parémie.

Parémies associées au thème: 35, 36, 49, 50.

### 3.3.6. Evaluation et appréciation

Sous cette isotopie, il est question d'examiner la notion et les pratiques relatives à l'évaluation, à l'appréciation des êtres, des quantités et des qualités, exprimées à travers les parémies lubà. Comme renseignements et normes sociales, les parémies sous ce thème constituent une recommandation de l'objectivité dans les pratiques sociales.

#### 3.3.6.1. La mesure

N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
18	Watàla mâyi      Evaluate l'eau Watàla bukula      Evaluate la farine	<b>Proportionnalité</b> <b>Appréciativité</b> <b>Mesurabilité</b>

#### Procès structuro-sémantique

Dans la parémie 18, le radical verbal /-tal-/ répété dans les deux vers signifie «voir», «apprécier», «mesurer». De là l'esprit saisit par extrapolation non pas seulement le principe de juste mesure, la norme de mise en rapport des valeurs quantitatives, mais aussi des significations inverses à la norme (non respect de mesure), invalidées par la rationalisation de l'opération et du contexte. En effet le non respect de mesures est une bavure, une ignorance. L'insuffisance d'une valeur par rapport à la norme tout comme l'excès d'une valeur en toute chose, nuisent à l'opération.

Sans dépister l'actantialité à partir de l'émetteur comme à l'un des cas précédents qui n'a pas pêché contre le modèle actantiel gréimasien, l'on pose l'acteur sommé le PP cl.1 /u-/ comme actant-sujet en quête de l'objet /nshima/ «repas» suggéré par /mâyi/ et /bukula/, les deux facteurs soumis à la norme de mesure. Le capital cognitif et sa mise en application recommandés par l'impératif /watala/ épouse le statut d'adjuvant, et ipso facto l'ignorance, la non application de ce principe de mesure, se posent comme des opposants potentiels dans ce processus de la quête du repas. Le désir justifié par le manque

senti par l'actant-sujet, apparaît par son mandat à l'opération culinaire. Cette opération est ici perçue dans sa phase préliminaire. L'actant-sujet /u-/ est de ce fait le destinataire qui met l'opération en branle.

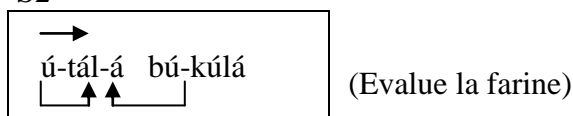
Cependant ce manque peut valoir pour lui ou pour son groupe social, il est déterminé par un besoin physiologique, un destin biologique commun, ce qui permet d'instituer cet actant-sujet et son groupe social éventuel dans le rôle de destinataire.

Il faut noter que c'est dans la mécanique de mise en place des séquences événementielles de cette parémie que le principe de proportionnalité impliqué et rendu par la notion de rapport des parties dans cette affabulation pratique se valide et se structure de la manière suivante:

S1=



S2=

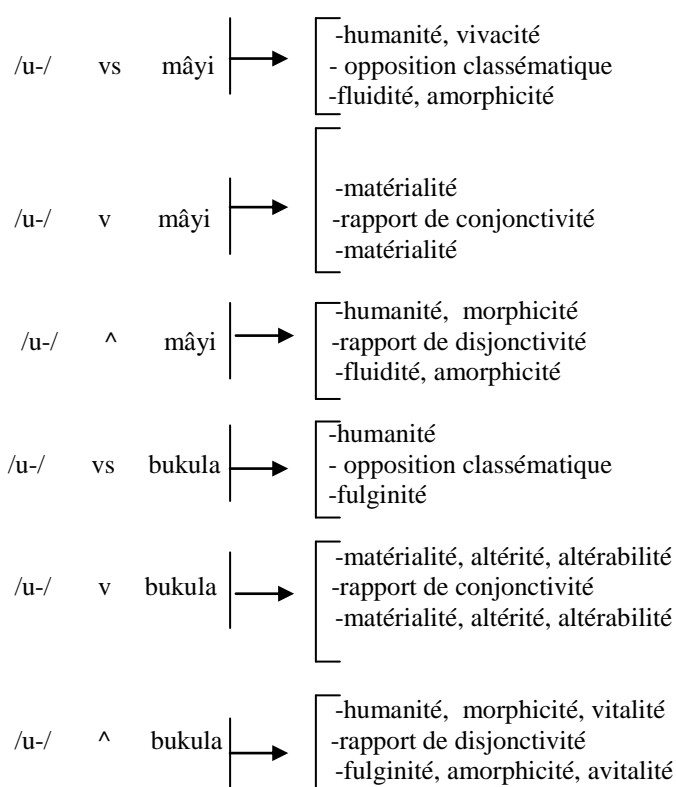


Quelle est alors, de manière plus explicite, la pertinence de cette mécanique de la mise en place des séquences événementielles S1 et S2 ?

Dans leur binarité et compatibilité, il appert que l'absence de l'une ou de l'autre partie travestit le sens en le réduisant au simple fait de constater relativement une quantité. De ce fait la notion de rapport des parties à partir de laquelle s'établit le principe de proportionnalité, d'échelle de valeurs, s'évanouit. Ce principe dans son rendement entraîne, par extension notionnelle, ce qu'on est tenté d'appeler le drame des mesures et ses implications qualitatives, car du respect ou du non respect de ces mesures peut résulter un bon ou un mauvais résultat.

L'essence de la norme tombe avec le démontage de son affabulation pratique. Mais cette situation ne ramène pas à dire que la génération sémique suit nécessairement la structure syntaxique. A l'apparition de la première séquence de cette parémie, le co-univers culturel de référence peut suggérer la deuxième se trouvant dans la mémoire collective de l'auditoire.

Dans ce cas d'espèce, pour rester fidèle au schéma du procès structuro-sémantique, les oppositions des éléments permettent de constater cet engendrement sémique:



Cette parémie isomorphe énonce le principe de mesure en toute chose, d'échelle des valeurs, de proportionnalité des parties requises dans une opération. Elle s'inspire du domaine culinaire, domaine de mille et une expériences de l'homme: la préparation du repas «nshima» chez les Balubà, le co-univers culturel de référence exige toujours une proportionnalité de l'eau et de la farine pour faire une bonne pâte. Mesurer, jauger, évaluer s'imposent dans le comportement circonscrit dans ce co-univers culturel de référence comme une valeur, une objectivation opérationnelle théorisée et coulée en norme.

La classe des humains, qui est en rapport hyperonymique avec l'actant-sujet /u-/ dans cette parémie, se dégage comme détentrice du pouvoir de mesurer, d'évaluer les éléments du monde qui entrent dans les différentes opérations. L'évaluation matérielle dictée par la parémie évoque l'évaluation des comportements psychologiques sous-jacents. Les Balubà évoquent cette parémie pour recommander la mesure en toute chose.

Parémies associées au thème: 46, 47.

### 3.3.7. Identité physique et moral des êtres

Ce thème concerne toute parémie expressive des traits physiques ou moraux qui permettent d'identifier un être ou un groupe social. C'est à travers ce déchiffrement des identités que s'appréhendent l'altérité, la diversité des êtres et la conscience que l'homme a de l'autre et du monde.

#### 3.3.7.1. La beauté physique

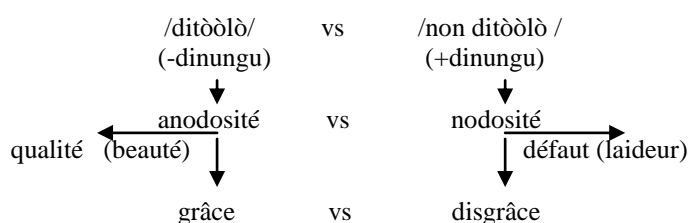
N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
19	Ditòlò ukèèna dinungu pa kaci Plante ditòlò qui n'a pas de noeud au corps	<b>Esthéticité</b> <b>Beauté</b>

#### Procès structuro-sémantique

La parémie 19 restitue une image de la nature avec un bilan de l'observation de celle-ci. Il s'agit de /ditòlò/, une espèce de plante de bord des rivières (*Alchornea cordifolia* « Schum et Thonn. » Mull. Ang. Euphorbiacées).

Dire que /ditòlò/ n'a aucun nœud sur le corps, c'est dénoncer un caractère physique et émettre un jugement appréciatif selon que la finesse du corps induit le sens du beau, traduit une élégance, un agrément de la forme pour le co-univers culturel

de référence. Cette distinction du végétal /ditòòlò/ est une sélection, mieux, une élection plébiscitant un être parmi tant d'autres. La finesse du corps est érigée ici en qualité et opposée de ce fait même à ce qui n'est pas finesse, à la grossièreté ou à la laideur du corps:



Ce schéma, pour mettre en évidence la valeur esthétique de /ditòòlò/, plante sans nodosité (-dinungu), simule en sa présence et en miroir, une autre plante que /ditòòlò/, avec nodosité (+dinungu) et le jugement qui en découle.

C'est à partir d'un conflit des perceptions simultanées qu'est émis le jugement de valeur attaché à la sympathie du beau qui est une subjectivité de l'émetteur universel, impersonnel. La situation du sujet /ditòòlò/ dans l'espace est très déterminante, car c'est à partir de là que s'établit une relation, s'installe un conflit des identités physiques, des caractères perçus sur un sujet à l'interface des autres.

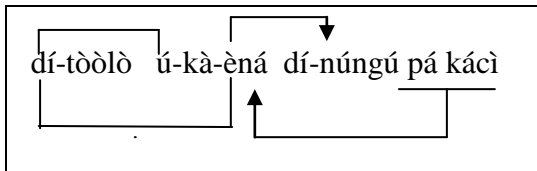
L'effection de ce conflit a bien lieu dans l'espace origine de la perception, l'espace recteur et juge, mais aussi un espace assoiffé de la grâce, se régaland du plaisir hédonique des sens, désirant le bonheur. Patrice Thompson (1988-1: 10-11) appuie cette architecture de sens lorsqu'il affirme que:

*Spectacle, illusion et désir de bonheur créent pour le contemplateur un objet dont l'objectivation n'est pas là où il croit la voir : elle n'est pas dans l'autonomie de la nature, mais dans ce qui le constitue contemplateur, l'œil, l'histoire de notre espèce et le désir de bonheur y sont liés dans un espace-temps pragmatique qui détermine toutes les données du paysage reproduit, simulacre qui occulte ce qu'il désigne et, le faisant, devient nécessairement un stéréotype.*

[...]

*Ce qui lie regard, illusion et désir est un sens. On pourrait dire que le paysage reproduit est le mot d'un texte spectaculaire, qui renvoie à tous les autres mots que le bonheur a créés dans l'histoire des hommes.*

La parémie 19 constitue une affabulation pratique qui ne débite pas une séquence événementielle, elle est un constat cosmique reproduit dans une manifestation discursive du genre:



(Plante ditòòlo qui n'a pas de noeud au corps)

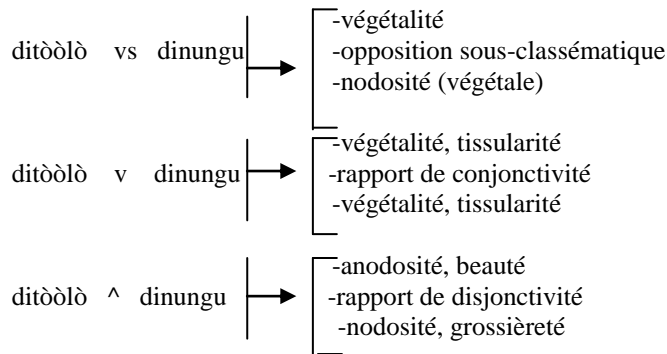
L'actantialité manque dans cet univers des sèmes mis en relation du fait qu'aucun «désir», se transformant en «quête», au niveau des fonctions manifestées, n'est ni exprimé ni voilé dans une structure qu'on pourrait facilement franchir. En effet Greimas (1976 : 185, 186), parlant de l'énergétisme des actants, montre que *«le modèle actantiel est, en premier lieu, l'extrapolation de la structure syntaxique. L'actant n'est pas seulement la dénomination d'un contenu axiologique, mais aussi une base classématique, l'instituant comme une possibilité de procès: c'est de son statut modal que lui vient son caractère de force d'inertie, qui l'oppose à la fonction, définie comme un dynamisme décrit.»*

Par la modalité négative affectant le verbe être, soit le syntagme verbal /kà-èna/, il est nié l'existence d'un caractère rendu par le lexème descriptif /dinungu/, le nœud, dans le chef du lexème /ditòdòlò/. De cette description, sont extraits les sèmes: nodosité, grossièreté qui sont en relation hyponymique avec le lexème relatif /ditòdòlò/. Cependant la négation contenue dans la parémie n'opère pas un néant sémique dans la mesure où l'inexistence de /dinungu/ sur le corps de /ditòdòlò/ voile ou sous-entend un nombre de sèmes contraires qui s'interpréteraient comme dans la binarité polaire préconisée dans l'axiomatique des structures élémentaires élaborée par V. Bøndal in A.J. Greimas (1966). Il s'agit d'une existence dont la manifestation linguistique procède par une autre antithétique verbalisée et non effective. C'est un a priori cosmique à valeur distinctive sous-classématique, car dans la catégorie des végétaux de cet univers extéroceptif intériorisé, hiérarchisé, objectivé et conceptualisé, /ditòdòlò/ a une identité classématique avec tous les autres végétaux dont la totalité est en relation hyperonymique avec lui. Toutefois son caractère physique /ukèèna dinungu/ le discrimine des autres si bien



qu'il forme une sous-classe opposée à l'autre ou aux autres issues de ce fait même.

Le trafic sémique des constituants donne les traits pertinents ci-dessous:



Le contact avec cette nature n'est pas neutre, elle s'impose aux sens comme un stimulus que prend en charge non seulement l'intelligence humaine, mais aussi l'affectivité des humains. Par cette parémie, il est montré un regard critique posé sur la nature. Le jugement établi au contact de /ditòlò/ est forme d'appréciation de la grâce des corps fins, à la rondeur sorcière qui fait la conquête des sens à la ronde, chez les Balubà. Ce jugement, à son occurrence, laisse entrevoir un sentiment d'admiration.

### 3.3.7.2. L'égoïsme et l'égoïsme

N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
20	<p>Nsàngà wa beena Kàtònkolà    Le chêne de beena Katònkolà</p> <p>Mvùla ùlòka                            La pluie tombe</p>	<b>Egocentricité</b>
21	<p>Lupwishi lùjuuka panshì        La poussière au sol se lève</p> <p>Muntùtùngùlù kàtùùku dibèji    Muntùtùngùlù qui ne perd</p> <p style="text-align: right;">jamais sa feuille</p>	<b>Egocentricité</b>

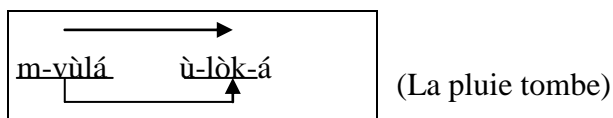
## Procès structuro-sémantique

La parémie 20 présente un tiercé dont le premier vers est un syntagme nominal qui décline l'identité et l'appartenance de /nsàngà/, le chêne, grand arbre à fleurs monoïques en chatons, à feuilles lobées, de la famille des cupuliféracées. Cet arbre, dans le syntagme nominal qui le présente et le culturalise, est référé au groupement social de /beena Kàtònkolà/. L'occurrence de l'arbre /nsàngà/, plante sur pied dans cet espace de /beena Kàtònkolà/, génère le sens de l'occupation de l'espace et de la sédentarité pour le peuple propriétaire verbalisé.

La particule connectivale /wa/ réalise le lien d'appartenance entre /nsàngà/ et le groupement social propriétaire, alors que /beena/, nom amplexif, préposé au substantif /Kàtònkolà/, produit le sens d'une parenté ascendante. Le PP /-à / dans /wa/ et le PN /-ena / dans /beena/ sont respectivement une particule connectivale et un nom amplexif qui signifient cette parenté de type ascendantal.

En outre, il est collectivisant et socialisant, car par son immanence sémique, il produit le sens d'une famille restreinte ou élargie, et celui de l'espace existentiel porteur de /nsàngà/. Etant presque une consécution nominale, ce premier vers ne véhicule aucune séquence événementielle.

Contrairement à cette absence d'action dans le premier vers, le deuxième présente une séquence événementielle d'actualité atmosphérique structurée comme suit:



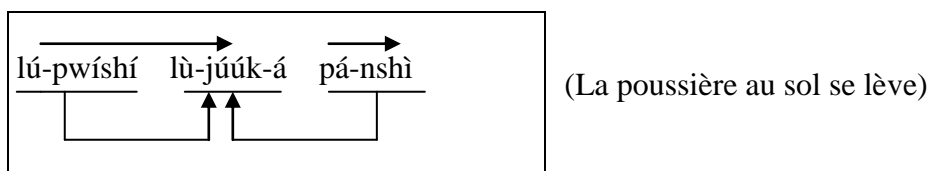
Cette matrice sémantique montre l'actant-sujet /mvùla/ en performance, ce qui dénote l'aspect imperfectif de l'énoncé. En outre, le mode indicatif communique à l'esprit un phénomène d'actualité et réputé météorologique: /mvùla ùlòka/ qui veut dire /la pluie tombant/.

L'occurrence de la pluie et du chêne dans ce contexte événementiel nous ouvre à la connaissance bioclimatique de l'espace géographique de /beena Kàtònkolà/, il s'agit en effet d'un espace tendre, humecté, propice à la végétation et différent du désert.

Les relations d'opposition qui se dessinent entre l'espace d'en haut (ciel, pluie) et l'espace d'en bas (terre, chêne) ne relèvent pas d'une fiction parémiologique, mais d'une logique de hiérarchisation et d'interdépendance des éléments dans l'écosystème. En effet la vie du chêne dépend de l'élément vital qui est l'eau (la pluie) et de sels minéraux de la terre. Inversement, la pluie se réalise par l'évaporation de la rosée de plantes dont le chêne et des vases de la terre. Donc, la pluie dans la parémie 20, se prête à l'entendement comme un don utile et nécessaire de l'espace d'en haut à l'espace d'en bas. L'espace d'en bas paraît alors comme tributaire de l'espace d'en haut.

Contradictoirement à cette logique de la nature exploitée par le génie constructeur des parémies, au troisième vers, malgré la pluie qui tombe, la poussière se lève du sol, c'est-à-dire du pied du chêne. D'où cette séquence événementielle structurée comme suit:

S2=

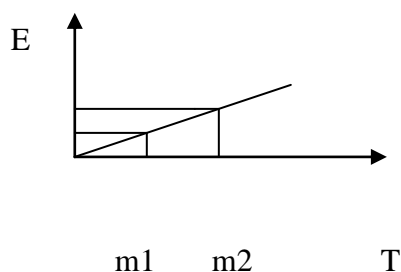


Dans cette séquence événementielle, l'actant-sujet /lùpwishi/ est un substantif dont le contenu sémantique spécifique l'apparente au sol dont elle est une forme substantiellement poudreuse (la poussière). Il y a dans les deux une relation du tout à la partie, de l'englobant à l'englobé appelée métonymie. Du fait que l'action exprimée par le radical verbal /-juuk-/ porte le sens d'un mouvement, le locatif cl. 16 /pá-/ qui le succède se veut motionnel.

A propos de ces verbes de mouvement dont NS Kabuta parle dans son article à paraître (*L'aspect en cilubà. Verbes dynamiques et statiques*), les verbes qui ont une action dite dynamique expriment un mouvement, une progression (parfois renforcée

par la présence des auxiliaires kwenda «*marche*» ou kuya «*aller*») entre les moments m1 et m2 illustrés par l'auteur dans la figure ci-après :

Fig. 1



Entre m1 et m2 il y a, d'après cette figure, une tension d'un point vers l'autre qui dénote le sens du mouvement du verbe dynamique qui affecte le locatif en rapport avec lui et fonde l'événement dans le chef de l'actant-sujet.

Dans cette séquence événementielle S2, le deuxième vecteur partant du locatif /pá-/ montre l'origine de ce mouvement qui a le sens de bas (sol) en haut rendant comme sème commun, réductionnel: verticalité.

Au point de vue sémémique, il se dégage de cette analyse le sens de la sécheresse dans un contexte d'humidité. Une sécheresse qui sévit au pied du chêne alors qu'au même moment la pluie tombe. Le bouquet de chêne s'érige ici en obstacle au don du ciel, don de la nature au sol, au pied du chêne, à l'espace attenant et son peuplement.

Cette compréhension de l'événement rend l'auditoire accessible à l'image et aux notions de privation et d'égoïsme. Le cliché de la nature est innocent, ce qui importe étant sa récupération par l'esprit pour le surcharger de sens et en faire un véhicule sémantique imagé dans le langage articulé parémiologique. Cette démarche de l'esprit est bien ce que Greimas appelle une affabulation cosmique. Pratiquement au plan actantiel, l'actant-sujet «*pluie*» dans son destin cosmique phénoménal se destine à la terre. Celle-ci s'entend alors comme l'objet de la quête situé au pied du chêne, mais le chêne, par son feuillage, joue le rôle d'un opposant, car il empêche la pluie de mouiller son pied.

Le destinataire et l'adjuvant sont inclus dans le destin météorologique même de la pluie. Le jouisseur ou le destinataire potentiel de la tombée de cette pluie est bien la terre, et n'empêche de placer la pluie elle-même dans ce rôle, car elle est aussi un phénomène, un événement atmosphérique qui a sa finalité dans lui-même, dans sa fatalité.

La confrontation de quelques constituants permet une production de sens de cet ordre ci-dessous:

nsàngà	vs	beena kàtònkolà	→	[-végétalité -opposition classématique -humanité
nsàngà	v	beena kàtònkolà	→	[-vitalité, matérialité -rapport de conjonctivité -vitalité, matérialité
nsàngà	^	beena kàtònkolà	→	[-végétalité, individualité -rapport de disjonctivité -humanité, collectivité
nsàngà	vs	mvùla	→	[-végétalité -opposition classématique -fluidité
nsàngà	v	mvùla	→	[-matérialité, affinité, oxygénité -rapport de conjonctivité -matérialité, affinité, oxygénité
nsàngà	^	mvùla	→	[-solidité, immobilité -rapport de isjonctivité -fluidité, mobilité
mvùla	vs	lúpwishi	→	[-fluidité -opposition classématique -désintégrité du sol
mvùla	v	lúpwishi	→	[-matérialité, avitalité -rapport de conjonctivité -matérialité, avitalité
mvùla	^	lúpwishi	→	[-fluidité, humidité, infiltrativité -rapport de disjonctivité -désintégrité du sol, dessiccativité, imprégnativité, humectabilité

De la mise en rapport des éléments de cette parémie, la classe des végétaux est en rapport hypéronymique avec /nsàngà/, pareillement la classe des fluides avec /mvùla/. Les hyponymes respectifs par rapport à ces classes que sont /nsàngà/ et

/mvùla/ présentent des affinités naturelles, car /nsàngà/ le «chêne» a besoin de /mvùla/ la «pluie» pour vivre. Mais c'est par rapport au sol environnant du pied du «chêne», privé d'eau de pluie par le feuillage du «chêne», que se construit la métaphore de l'égoïsme. Les Balubà récitent cette parémie en situation flagrante d'égoïsme dans le chef de quelqu'un ou d'un groupe social.

La parémie 21 partageant le même thème dans ce tableau offre en position stratégique initiale l'actant-sujet /muntùtùngùlù/ pour lequel le radical /-tùk-/ précédé de la pré-initiale de négation /kà-/ nie une séquence événementielle dans sa modalité affirmative: «ne pas perdre». L'objet sauvé de la perte est /dibèjì/, la feuille qui est dans une relation de partie à tout avec la plante qui la porte. Cette séquence événementielle se présente selon la structure ci-dessous:

### 3.3.7.3. La défektivité

N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
22	Dibèjì dyà mulòlù Feuille de la plante mulòlù Ditùbùka masòsò Percée de trous	<b>Défektivité</b> <b>Altérité</b>

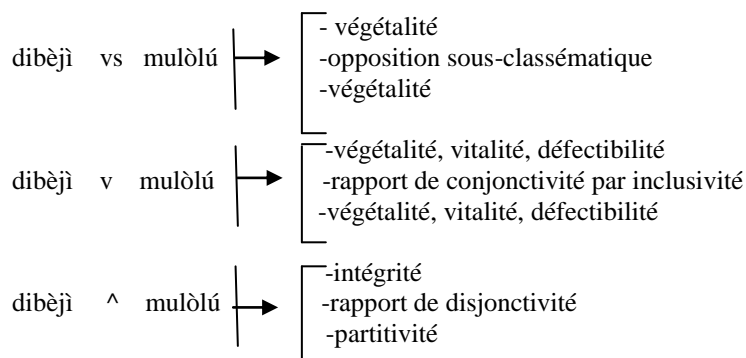
#### Procès structuro-sémantique

Le premier vers de la parémie 22 est un syntagme nominal identitaire dont le locatif /dyà/ spécifie ou détermine l'être et l'origine de la feuille /mulòlù/. Le deuxième vers est une expansion du premier dont il fait une description négative, angoissée. De l'image de la feuille trouée que présente le deuxième vers se déduit la précarité de la beauté, ce qui permet de saisir la distance entre deux états d'être, deux moments existentiels, celui de l'état parfait, de tout charme, et celui de l'état imparfait qui marque l'épreuve du monde, qui dénote la chute ou le lent dépérissement.

Il y a peu de possibilité de tenter de reconstituer un schéma actantiel dans cette parémie, car les forces agissantes les unes sur les autres ne sont pas plus ou moins implicites. En effet le déverbatif /ditùbùka masòsò/ rapporte l'action /-tùbùk-/ «trouer» à la voix passive. La feuille subit l'action d'un agent anonyme appelé, le monde et son hostilité.

Toutefois, Dan Sperber (1982: 53) affirme à ce compte que «le monde est difficile à expliquer». L'utilisation des formes indirectes dans cette expression parémiologique est un détour ardu et fastidieux de la pensée humaine qui observe le monde, l'apprivoise, et le verbalise pour enseigner avec, pour l'enseigner, codifier l'existence et la transcender même. Le constat de la feuille trouée n'est-elle pas ici la piste d'une méditation pareille à celle de Roquentin, le personnage de Sartre, devant un serpent mort ? L'irréversibilité de cet état des choses, de la dégradation est un signe de limites des êtres qui n'échappent pas au cheminement de la vie avec ses épreuves.

La verbalisation de l'état de la feuille de /mulòlù/ criblée des trous, percée ou persécutée par l'épreuve existentielle, témoigne quand même d'une prise de conscience sociale de cette situation de déchéance. Ce qui détermine au fond, un comportement, une idéologie, un sentiment de lire son destin dans celui d'un autrui coexistentiel. Les rapports de deux entités biologiques d'occurrence dans cette parémie rendent possibles le dégagement de quelques caractères significatifs décrits ci-dessous:



Ce distique nous livre un constat du monde végétal. Elle est une perception critique de l'environnement. Dans les stratégies de son énonciation, elle dit un sens dans son expansion qui signifie l'altérité, la défectivité dans le chef d'un terme-objet végétal «feuille de mulòlù» percée de trous. Ce sens, au niveau de l'auditoire entre en

conflit avec son opposé qui permet de mieux le saisir : l'intégralité d'une feuille qui agit comme le révélateur d'un film. Cette opposition dévoile un tragique existentiel. La parémie en soi trahit un regard qui fait à haute voix la lecture d'une tyrannie cosmique, d'une dégradation de l'être. Ce qui n'abolit jamais la frontière entre le bien et le mal. Par-delà, cette défectivité de la feuille est une image panoramique de tous les humains, de tous les êtres altérables, qui se corrompent dans le temps et dans l'espace. La typologisation des êtres, par ce constat est effective, car à la défectivité s'oppose l'indéfectivité, l'altérité des autres êtres.

Cette parémie s'emploie dans tous les contextes où l'on veut souligner la défectivité, la déchéance de tout être périssable et sur tous les plans.

#### 3.3.7.4. La vacuité de l'être

N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
23	Mùdyàntondu/ Ricin Wa munda mpungi A tige creuse	<b>Vacuité</b>

##### Procès structuro-sémantique

Le deuxième vers, expansion du premier, est à la fois constatif et descriptif. De /mùdyàntondu/ (*ricinus communis* L., Euphorbiacées), il ne dit qu'un caractère physique sélectionné : /wa munda mpungi/. La notion de l'intériorité comme espace qui se dégage de cette proclamation interfère avec celle de la mise en valeur dudit espace.

Si au niveau du figuré cosmique, le signifié (l'intérieur creux) est un destin biologique immuable, dans d'autres univers sémantiques de son transfert, il est dynamique, du fait que cette vacuité peut devenir une plénitude relative.



C'est alors que de la dialectique du vacuum, de sa complexité sémique, se décante une invitation à la métamorphose, à la bousculade, au dépassement sans vraiment dépasser cette éternelle angoisse du vide, du manque, qui occupe constamment la conscience d'un chacun. Qu'il s'agisse de l'avoir sous toutes ses formes dans la rhapsodie des expériences existentielles, le vide se maintient, affreux, non liquidable. Son osmose happe l'humanité vers des horizons fictifs.

Ce qui importe dans cette pensée parémiologique, c'est de savoir gérer son vide, de savoir l'alimenter de tous les possibles pour vivre. De ce fait, le constatif qui est devenu norme, révèle une autre dimension qui le sous-tend, interrogative, optative.

Que fais-tu de ton vide ? Comble-le ! Quoiqu'il persiste, occupe-toi incessamment de lui ! C'est là un destin qui défie l'utopie de la plénitude comme celle de la société d'abondance dont parle la «*Prospective*» [J. K. Galbraith : *The affluent society*; in Jacques Dumont et Philippe Vandooren (1972: 1)].

L'éloquence du vide permanent dans la tige du ricin /wa munda mpungi/ part du concret pour arriver à la dialectique de la vacuité comme une abstraction et circonstance d'un perpétuel devenir prenant conscience de l'horreur de son vide, de la connaissance conséquente y relative.

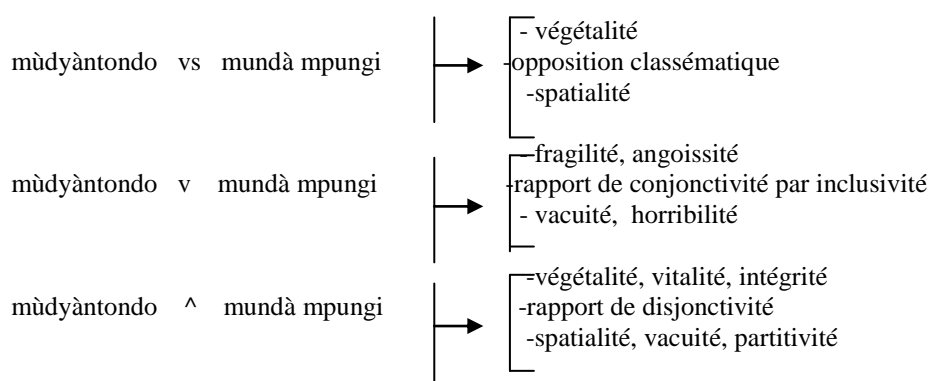
L'être du terme-objet /mùdyàntondo/ dans cette structuro-sémantique est une expression de l'existence et de son dynamisme, car la conscience du vide et l'épreuve de son angoisse, invite à le dépasser quand bien même cela est impossible. L'important, est l'action face à la dynamique des besoins, une action qui dépasse la contemplation, l'expectative, le degré zéro de l'action.

L'assertion parémiologique n'emprisonne pas l'homme dans la vacuité qu'il ne peut justifier. Elle ne le fait pas mourir dans le drame structural conscient/inconscient qui naît autour de cette vacuité. Dans cette expression parémiologique, nommer le terme-objet /mùdyàntondo/ et son vide naturel est une

interpellation de soi et d'autrui, une prise de conscience relative de soi et de son environnement d'où naissent une tension, une intentionnalité profonde vers la négation relative de l'être-là figé. En effet que peut /mùdyàntondo/ à sa vacuité naturelle et programmée génétiquement ? Rien. Mais, s'identifiant à l'homme, les possibilités d'un devenir, d'une mutation relative s'offrent pour ce dernier. Dès lors, le constat de la vacuité de /mùdyàntondo/ vaut une interpellation.

Le schéma actantiel ne se démarre pas dans cette parémie, mais il est potentiel si nous le dépistons dialectiquement à partir du programme génétique du «ricin», ce dernier peut être énergétisé, posé comme destinateur avec un désir, un manque fictif, prêté, objet de quête : son autoréalisation et sa croissance. Il interviendra alors dans ce processus les facteurs favorables à son éclosion et à sa croissance pour remplir le rôle actantiel d'adjuvant et les facteurs défavorables pour remplir celui d'opposant. La venue du «ricin» à l'existence comme plante développée, partant de son germe, entité biologique indispensable, le consacrera comme héros. Dès lors le destinataire qui jouira de cette croissance reste le «ricin» lui-même.

Enfin, quelle génération sémique peut s'obtenir par la mise en rapport des éléments de cette parémie ?



Essentiellement nominal, cette parémie identifie au premier vers le terme-objet /mùdyàntondo/ de cl 5 ( *Ricinus communis* L., Euphorbiacées). Le référent de ce phytonyme a une tige creuse, et de ce fait manque de consistance dans sa structure. Cet espace creux est un vacuum très suggestif d'où est déduit le sème de fragilité, d'absence ou de manque. De son état biologique, génétique, «le ricin» et sa tige creuse constituent un



## Procès structuro-sémantique

Les parémies 24 et 25 sont des distiques. La première nomme distinctement deux plantes /mutèta / (Solanum aethiopicum L., Solanacées) et /mùpalà/ (Cleome gynandra L., Capparidacées), dans une distribution spatiale propre à chacune. Il apparaît dans cette mise en place ou occupation spatiale un effort de classification et de distinction identitaire des êtres. La notion de territoire propre qui s'en dégage accouche du sens de non conflictualité entre ces deux entités végétales, mais aussi celui d'une communauté d'identité pour les individus de la même espèce ou de la même sous-classe.

Les deux vers de la parémie 25 ne comportent aucune séquence événementielle apparente, car n'ayant aucun verbe conjugué. Cependant par le trafic sémantique, /mùteetà/ et /mùpalà/ semblent avoir accompli, par leur venue à l'existence en tant que tels, par leur genèse organique catégorisante, une présélection de soi, donc un rôle à la fois d'actant-sujet, et d'objet de la quête. Dictée par un programme génétique, l'identité de soi inaliénable se constitue en objet permanent de cette quête. Le pouvoir d'identification de soi et d'autrui ayant opéré et opérant dans chaque individu se constitue adjuvant. Son absence ou son insuffisance qui ferait obstacle à cette quête s'interprète comme opposant.

Pour avoir discerné, identifié et conservé sa spécificité existentielle individuelle et groupale, l'actant-sujet dégagé joue le rôle du héros. En outre, il est bénéficiaire de l'objet de la quête du fait qu'il jouit intimement de son identité. Cette identité est alors vécue comme un élément de différence et de révélation de soi au monde en tant qu'entité biologique et culturelle à part entière.

La parémie 24 revient dans tous les contextes qui visent la sélection, la séparation ou la catégorisation des êtres par affinités biologiques, eidétiques, des essences, des cultures ou de type constructiviste. La parémie sous-entend un percevant, un énonciateur universel, qui perçoit, identifie et catégorise les êtres dans l'univers. La sélection est alors l'acte de sa conscience du monde et de son peuplement pluriel. Cette conscience, dans sa performance réalise un « transconscient » par lequel elle entre en relation avec l'humanité, discrimine les hommes et les organise en groupes sociaux par

affinité de corps, de culture, d'idéologie ou de vision du monde.

Si *l'homo religiosus* d'Eliade Mircea, a conscience d'entrer en relation avec la transcendance grâce à l'archétype et à une démarche qui passe par le « transconscient » auquel l'on accède par le symbole, tel que le rapporte Ernst Leonardy (1994: 26) quand il dit:

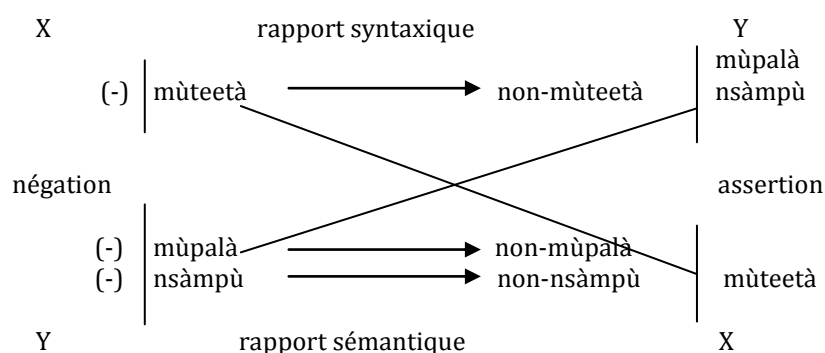
*«A la suite d'Eliade, nous refusons pareille position néo-positiviste car elle est contraire à toute l'histoire des peuples. L'étude des sociétés archaïques montre clairement que le mythe contient un message éthique qui sert de guide à l'action humaine du fait que grâce à l'archétype, **l'homo religiosus** a conscience d'entrer en relation avec la transcendance. Dès lors, dit Eliade, la démarche par laquelle l'homme se plonge dans les trésors immémoriaux des origines ne s'explique pas par l'inconscient collectif comme le pense Jung, mais par le «transconscient» auquel l'homme accède grâce au symbole.»*

Dans cette parémie, l'homo sapiens qui est aussi l'homo loquens, prend conscience de l'horizontalité, des intimations cosmiques, partant de son territoire personnel immédiat, de sa propriété intime comme centre, comme piste.

Cette vision du monde structurée procède de l'appropriation des images et des symboles culturels, de l'observation et de l'objectivation de l'autre par opposition à soi, d'abord en tant que conscience de soi, tel que l'on est, tel que l'on se connaît, tel que l'on voudrait être ou que l'on est perçu et objectivé par autrui. C'est cette conscience mue par une dynamique rationalisante qui permet de catégoriser le monde.

Il y a dans ces parémies 24 et 25 trois éléments syntaxiquement posés /mùteetà/, /mùpalà/, /nsàmpù/; et /mùteetà/ a une double occurrence dans l'ensemble parémiologique ci-haut. La négation du contenu /mùteetà/ donne le /non-mutèetà/ qui ouvre à l'assertion d'une autre existentialité qui est soit /mupàla/ soit /nsàmpù/. L'opération inverse de la négation de l'ensemble posé /mùpalà/ et /nsàmpù/ détermine les assertions de /non-mùpalà/ et de /non-nsàmpù/ qui sont fatalement dans ce contexte /mùteetà/. Cette jonction de la syntaxe fondamentale dont les opérations de la négation et de l'assertion déterminent des emplacements vides à la sémantique fondamentale résultant

de ces mêmes opérations appliquées aux postes remplis d'un sens concret particulier, permet la mise en place d'une structure sémantique chiasmique :

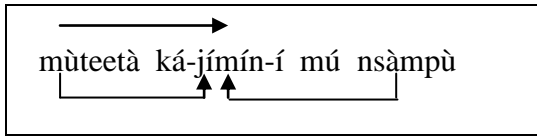


Le fonctionnement sémantisé des opérations «négation» et «assertion» procède au fond d'une opposition des caractéristiques biologiques des végétaux nominalisés. Cette opposition se réalise à l'intérieur de leur *designatum* ou espèce englobant, classe d'objets dont parle le logicien et philosophe américain Charles Morris cité par Oswald Ducrot et Tzvetan Todorov (1972: 117): « *Le designatum n'est pas une chose mais une espèce d'objet ou une classe d'objets ; or une classe peut avoir beaucoup d'éléments, ou aucun élément. Les denotata sont les éléments d'une classe.* » Alors, dans ce *designatum* se dégagent les propriétés existentielles individualisantes des *denotata* ou éléments de cette classe.

Cette relation horizontale entre les signes-occurrences ou les signes-types, leur patence ou leur potentialité perceptive, n'exclut pas la relation signifiant-signifié, car les deux fondent la pertinence de l'existentialité différentielle et de la classification sociale ou cosmique comme un acte de connaissance. Cet acte part de l'observation, de l'analyse, de l'établissement des différences et des ressemblances, de l'identification pour objectiver la taxinomie.

La parémie 25 exprime de manière franche une séquence événementielle qui dénote un comportement inaliénable. Sa structure sémantique se présente de manière suivante:

S1



(Le solanum ne se perd pas dans les feuilles d'haricot)

L'actant-sujet /mùteetà/, par la négation qui affecte le verbal /-jimin-/ par le biais du morphème de la négation /ka-/ est une permanence d'autorévélation, une entité végétale qui se manifeste par sa vertu ou son amertume quelle que soit la quantité du végétal /nsàmpù/ feuilles de haricot, doux légume auquel il se trouverait mélangé. Le morphème de négation /ka- / en invalidant le contenu sémique du radical verbal /-jimin-/ valide l'affirmation de l'« antisens » /ka-jimin-i/.

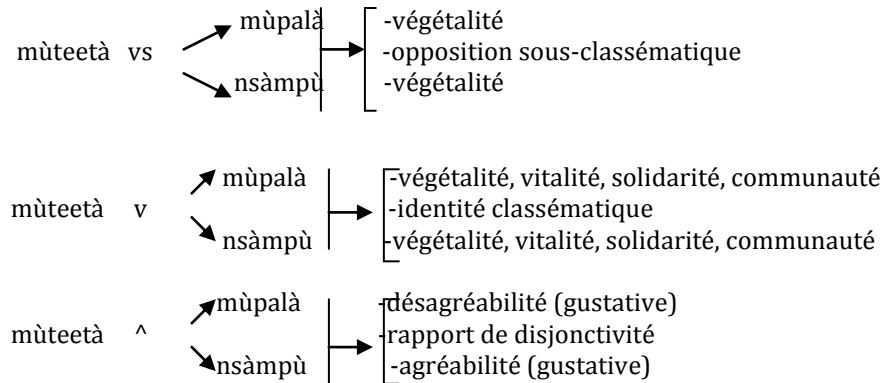
Cependant, ici, il apparaît une communauté d'espace culinaire partagé par /mùteetà/ et /nsàmpù/. Les deux ont subi la cuisson sans pour autant se confondre. Ce qui dénote une subsistance identitaire de l'espèce végétale /mùteetà/ «solanum» par son goût amer et en dépit du traitement ou de la complexité numérale du partenaire /nsàmpù/ «feuilles de haricot».

L'individualité ou l'identité particulière de chaque actant, dans les deux parémies, est l'objet d'une quête permanente, plutôt le destin permanent, d'être soi-même. Chacun des actants cités dans les deux parémies est un héros dont chacun a pour adjuvant ses caractéristiques propres immanentes, s'installant dans sa structure profonde et apparente par une dictée génétique qui, fondant la dynamique existentielle de ces êtres (vitalité, croissance spécifique), fonde en même temps l'actantialité. Enfin, ces deux parémies dénotent en outre une hétérogénéité sociale sans notion de mourir totalement en soi pour renaître dans l'autre. Elles conseillent de sauver son identité, en tant que groupe social ou individu.

La relation entre les éléments constitutifs de ces deux parémies est réputée établir une ségrégation des espèces du règne végétal qui configure la société humaine. Cet effort de distinction des êtres est une identification qui procède d'une

objectivation des traits spécifiques partant du phénotype au génotype, ce dernier étant plus un fait de connaissance scientifique qu'empirique. Cette production de connaissance a aussi l'abiotique inclus.

La relation entre constituants permet de générer, non de manière exhaustive, des rapports sémiqes ci-après:



Les éléments de ces deux parémies rentrent dans une même classe sémantique, celle des végétaux, c'est au niveau des sous classes et de la disjonction que s'opère la différence identitaire. Les Balubà emploient respectivement ces parémies au besoin de classer et de prôner l'identité de chacun ou de chaque groupe social même en milieu étranger.

Parémies associées au thème: 37, 38, 40, 43.

### 3.3.8. Quête des intérêts

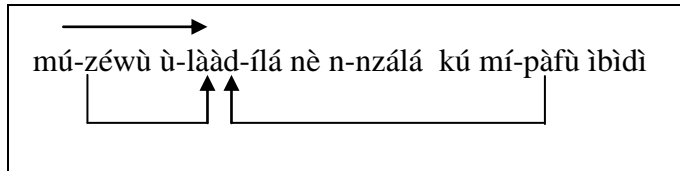
Cette isotopie examine l'une ou l'autre parémie du corpus où se dégage la notion de la recherche des profits, des intérêts de la vie, sous leurs différentes formes. Ces intérêts, à titre d'exemple, peuvent êtres matériels, financiers ou moraux.





proie, détermine une seule séquence événementielle sémantiquement valide ci-dessous:

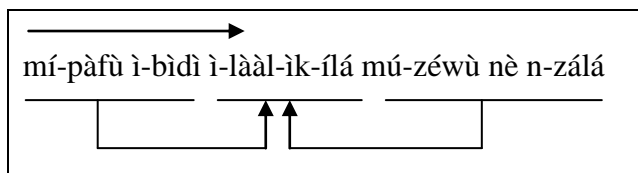
S1' =



(Le chacal dort affamé devant deux safoutiers)

En lieu et place de:

S1 =

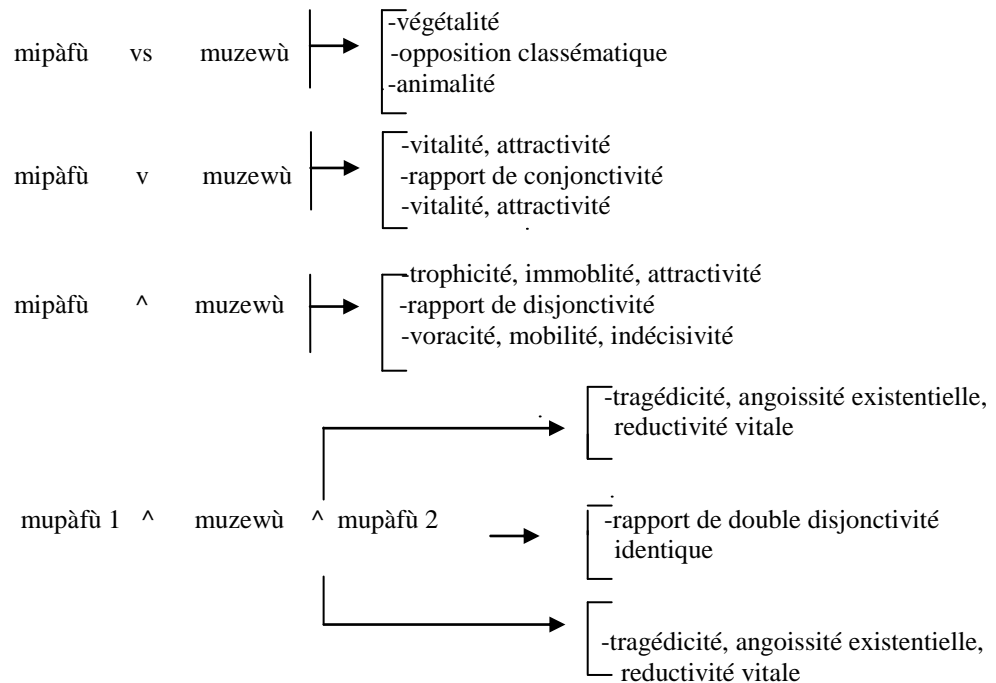


(Deux safoutiers tinrent le chacal affamé)

Dans la matrice sémantique S1, l'action de /mipàfù/ «les safoutiers» sur /muzewù/ «le chacal» mise en évidence ne peut se justifier que dans leur pouvoir d'attraction lié à leur état de proie, ceci en jonction avec le besoin physiologique de /muzewù/ le chacal, besoin vital de manger qui se traduit en une faim aiguë ou chronique avec toutes ses conséquences. Si les deux safoutiers étaient des pierres, elles n'auraient pas exercé un empire sur /muzewù/, partant ne l'auraient pas tenu dans un conflit de choix, dans un déchirement devant deux lots d'intérêt à force d'attraction égale. Cette situation d'angoisse constitue une tragédie. Elle est l'expression de l'indécision, de manque de sélectivité devant deux valeurs. Autrement, si les deux safoutiers se trouvaient joints en un même endroit, la réduction de l'écart spatial ferait que la tension soit unique, si bien que /muzewù/ ne serait pas tenu affamé. Il s'avère dès lors que l'égalité des valeurs entre deux sujets identiques, exerce un pouvoir égal sur un même sujet et le détermine aux mêmes conséquences.

Si le vecteur indique comme origine de l'action /mipàfù/, la tension vers autrui ne s'y conforme pas, car la logique comportementale admet /muzewù/ mu par la faim vers sa proie comme l'actant-sujet réel tel le montre S1'. D'où, en dépit du sens du verbe /ilààdikila/ qui institue /mipàfù/ dans cette actantialité, ne l'y institue cependant que comme actant-sujet sémantiquement apparent, stylistique.

Il ressort des rapports des éléments atomisés de cette structure parémiologique les sens ci-dessous:



### 3.3.8.2. L'orientation de l'intérêt

N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
27	<p>Mùlembà wa kukùna mu lubànzà    Le ficus à planter sur la cour</p> <p>Ukùna mu cisuku                            Tu plantes en brousse !</p>	<p><b>Désapprobativité</b></p> <p><b>Spatialité</b></p> <p><b>Directivité</b></p>

#### Procès structuro-sémantique

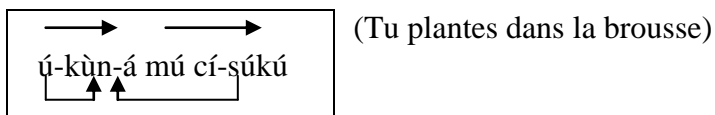
L'antithèse dans cette parémie nous met en présence d'un conflit des espaces, l'un cadastré, habité par les hommes, et l'autre sauvage, non habité par les hommes. Le terme-objet /lubànzà/ «cour» dans le premier vers est un indice de l'organisation spatiale qui corrèle avec son opposé /cisuku / «brousse» au deuxième vers.

Et les deux sont en position stratégique finale des vers qui les mettent en évidence.

Le premier vers plébiscite une thèse, une opinion, un idéal: planter le ficus dans la cour. Il s'agit d'un désir exprimé, un manque à atteindre dans le chef de l'actant-sujet. Liquider ce manque signifie trouver, enrichir l'espace élu, l'idéal, de mulembà le ficus (ficus thonningii, Blume, Moracées) qui est un signe, une valeur autant que /lubanzà/. Ce premier vers n'édite pas une séquence événementielle effective, mais plutôt un projet d'événement dans l'espace idéal /lubànzà/. Le circonstant locatif /mu lubànzà/ trahit une affinité avec le sujet-actant dont l'événement /-kun-/ «planter» effectif n'est pas désapprouvé. Néanmoins l'espace de sa réalisation qui est /cisuku / «brousse», négativisé dans ce contexte-occurrence par l'énonciateur ou l'émetteur universel du co-univers culturel de référence.

Au deuxième vers et en position stratégique initiale apparaît l'actant-sujet anonyme, le PP cl.1 /u-/ dont l'objet de quête est planter le ficus. C'est en flagrance de déviation qu'il est interpellé comme le montre cette séquence événementielle structurée comme suit:

S1=



L'héroïsme de l'actant-sujet dans l'atteinte de l'objet de la quête "planter l'arbre mulemba" (le Ficus thonningii Blume, Moracée) est réel et actuel, mais contesté dans son orientation spatiale. Dans le processus de sa conquête, la bravoure de l'actant-sujet a dû lui servir d'adjuvant. Aucun opposant n'est en vue. Comme le soutient Geneviève Calame-Griaule (1977: 24), on s'aperçoit, ici, que l'une des fonctions de la littérature orale «se manifeste à travers un ensemble de règles et d'interdits auxquels les observateurs n'ont pas toujours accordé l'importance qu'ils méritent».

L'attestation et la contestation des comportements sont de mise, elles fonctionnent comme une police sociale qui juge les actes des membres, décèle les

infractions et les corrige en référence à un code socio-culturel. Ainsi, l'objet de la quête atteint dans cette parémie ne pourra pas faire la jouissance de toute la communauté, parce que gâché dans sa spatialisation. Le seul destinataire sera peut-être l'actant-sujet.

En clair, cette parémie intervient dans tous les contextes où l'on veut faire entendre que la charité bien ordonnée commence par soi ou son groupe social, qu'il faut d'abord se mettre soi-même ou son espace social ou physique immédiat en valeur.

La mise en relation de quelques constituants apporte quelques significations:

/u-/ vs mulembà	→	[-humanité -opposition classématique -végétalité]
/u-/ v mulembà	→	[-vitalité, matérialité, defectibilité -rapport de conjonctivité -vitalité, matérialité, defectibilité]
/u-/ ^ mulembà	→	[-humanité, mobilité, honorabilité (héroïcité) -rapport de disjonctivité -végétalité, fixité, emblématique]
lubànzà vs cisuku	→	[-spatialité -opposition sous-classématique -spatialité]
lubànzà v cisuku	→	[-spatialité, dimensionnalité -rapport de conjonctivité -spatialité, dimensionnalité]
lubànzà ^ cisuku	→	[-cadastralité, domesticité -rapport de disjonctivité -, non cadastralité, sauvagerie]

Les sens qui émanent de la mise en rapport des éléments de cette parémie montrent que /lubànzà/ «la cour» et /cisuku/ «la brousse» sont respectivement en rapport hyponymique avec la classe «spatialité», et opèrent une opposition sous classématique, le premier étant un espace domestique organisé, cadastré et le deuxième un espace sauvage, naturel, non cadastré.

En outre, «planter le ficus» sur «la cour» s'explique par un rite traditionnel lubà qui consiste à planter le ficus sur la parcelle en signe d'honneur, de bravoure, pour les œuvres grandioses réalisées dans la vie, «kukùna mucì wà bukòlà mu

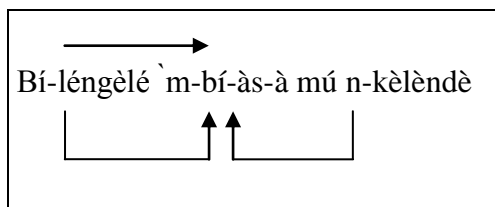
lubànzà». Mais planter ce ficus dans la brousse est un geste à l'envers. La «brousse» dans ce contexte symbolise tout espace étranger, et le «ficus» tous les intérêts et toutes les bonnes œuvres de la vie. Les Balubà évoquent cette parémie pour persuader quelqu'un d'investir chez lui.

### 3.3.8.3 Le prix du bien

N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
28	Bilengèle mbyâsà mu nkèlèndè      Le bonheur a crû dans les épines	<b>Félicité</b> <b>Difficulté</b>

#### Procès structuro-sémantique

La structure formelle de cette parémie atteste une séquence événementielle. Elle met en position stratégique initiale le lexème /bilengèle/ «le bonheur» qui doit être perçu comme l'objet de la quête. Dans toute son extension, pour l'atteindre, il y a l'obstacle à vaincre, l'opposant que sont /nkèlèndà/ «les épines», précédé du locatif /mu/ qui situe l'objet de la quête dans l'espace. La structure sémantique de cette parémie se présente comme suit:

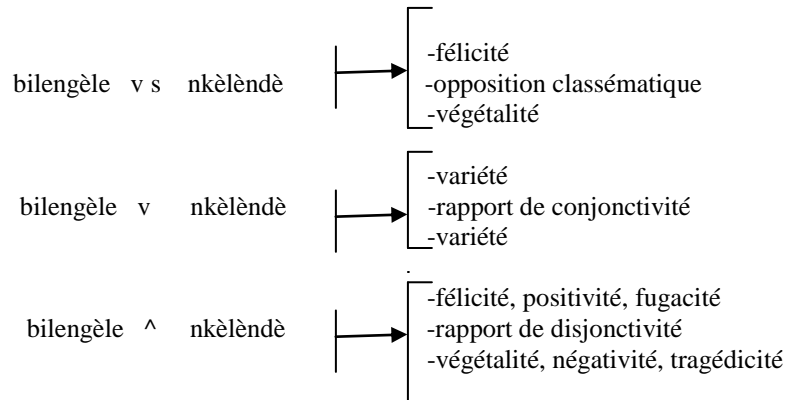


(Le bonheur a cru dans les épines)

Qui doit vaincre cet obstacle ? Qui met en branle la quête du bonheur, de la félicité, du bien ? L'actant-sujet ? A ce sujet la logique actantielle de Greimas, à la lumière des questions précédentes, mandate un actant-sujet, destinataire et destinataire comme une entité impersonnelle. Cet actant d'existence logique mis en ellipse, a son allié

dans sa détermination, dans sa force d'engagement dans sa quête. Seul le sort de sa quête pourra le sacrer héros ou antihéros.

Le rôle des actants anonymes s'accomplit dans un discours non dit par le souci de la concision du genre. La connexion des lexèmes perçus dans leur immanence et dans leur manifestation peut dégager les sens ci-dessous:



La parémie 28 rapporte une expérience de la vie dans la vision du monde de l'émetteur non spécifié, universel.

Elle traduit des expériences de multiples quêtes avec tout ce qu'elles comportent comme épreuves. Elle dénonce la condition humaine en balayant la loi de moindre effort. Dans son intentionnalité profonde, elle inscrit l'auditoire dans une école du courage, car le monde de l'homme n'est pas le pays de cocagne. Son contexte d'application est celui où l'on veut édicter cette idée qu'il n'y a pas de rose sans épines.

De la mise en rapport de ses éléments se dégagent deux classes sémantiquement opposées, la «félicité» et la «végétalité». Ces dernières sont respectivement en rapport hyperonymique avec «bonheur» et «épines». Les Balubà récitent cette parémie pour inciter quelqu'un à travailler, à prendre de la peine, pour armer la conscience groupale avec cette idée que c'est au prix des épines, donc de la douleur qu'on accède au bonheur.

### 3.3.9. Vitalité et sécurité socio-spatiale

La vie anime les hommes, les animaux, elle est présente dans les plantes. La comprendre, l'entretenir préoccupe tellement les hommes qu'ils n'ont pas manqué de se prononcer sur elle.

Sous ce thème, il sera examiné cette vision de la vie telle qu'exprimée à travers les parémies lubà et la sécurité des hommes et des espaces où se déroule leur existence.

#### 3.3.9.1. La vitalité de l'être

N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
29	Bukolà bwà mucì Mmiji yàwù La vitalité d'une plante Ce sont ses racines	<b>Vitalité</b> <b>Organicité</b>

#### Procès structuro-sémantique

Le premier vers de cette parémie 29 est un syntagme nominal: /bukolà bwà mucì/ «*la vitalité de l'arbre*», duquel découle l'existentialité même du signifié neurologique arbre qui renvoie à un référent biologique patent, intériorisé par l'auditoire dans ses variétés et dans la diversité de son biotope.

Le deuxième vers par le déictique «ce sont» rendu par le morphème prédicatif / $\hat{N}$ / présente les racines dont la relation avec l'arbre auquel elles donnent l'origine est rendue par le morphème référentiel /-àwù/ précédé de PP cl. 4 /i-/ où se range le lexème /miji/.

La vitalité de tout arbre dépend des racines, ce qui dénonce la fonction



des racines dans l'englobant arbre. Quant au trafic structuro-sémantique à ce seuil, il laisse percevoir un organisme dans ses structures, avec une sorte d'objectivation. Car, il est insensé de faire cette déclaration parémiologique sans comprendre ou expliquer le fonctionnement des racines de tout arbre. A ce niveau, il s'est opéré, semble-t-il, une sorte de saut épistémologique, partant de la perception sensorielle et intuitive de l'arbre, de la connaissance empirique à la connaissance objective qui explique et fait comprendre l'entité arbre. Seule l'historicité de l'expérience exprimée par cette parémie est responsable de cette démarche cognitive trouvée à l'endroit.

Dans son organicité, l'arbre n'est pas uniquement les racines, elle a d'autres parties. Mais les racines sont ici mises en relief en tant qu'une fragrance, en tant que destin ou fatalité d'une vitalité. L'organe vitalisant et son pouvoir fonctionnel se confondent avec la vitalité même de l'arbre dont il émane. En effet, l'un ne peut pas être envisagé sans l'autre, autrement l'on crée un anéantissement ou une mutation de nature du fait que l'arbre sans racines meurt, les racines sans arbres sont une anomalie, car elles en dépendent.

La confrontation logique de certains éléments de cette parémie rend possible une génération sémique enrichissante ci-dessous:

bukolà	vs	miji	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-vitalité</li> <li>-opposition classématique</li> <li>-végétalité (organicité)</li> </ul>
bukolà	v	miji	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-vitalité, consubstantialité</li> <li>-rapport de conjonctivité (par inclusion)</li> <li>-vitalité, consubstantialité</li> </ul>
bukolà	^	miji	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-énergicité</li> <li>-rapport de disjonctivité</li> <li>-végétalité, vitalité, tissularité</li> </ul>
mucì	vs	miji	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-végétalité</li> <li>-opposition sous-classématique</li> <li>-végétalité</li> </ul>
mucì	v	miji	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-végétalité, vitalité, énérgicité, consubstantialité</li> <li>-rapport de conjonctivité (inclusivité)</li> <li>-végétalité, vitalité, énérgicité, consubstantialité</li> </ul>
mucì	^	miji	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-intégrité</li> <li>-rapport de disjonctivité</li> <li>-partitivité, organicité, absorptivité</li> </ul>

Ce discours parémiologique est un constat cosmique. Il verbalise une évidence botanique, résultat d'une observation, source d'une connaissance empirique. En effet, l'arbre et ses racines se trouvent dans un rapport hyperonymique et hyponymique, les racines (hyponyme) sont incluses dans la compréhension globale de l'arbre (hyperonyme). Sans débiter une seule séquence événementielle apparente, cette parémie en hiérarchise les structures.

Les Balubà énoncent cette parémie pour faire entendre l'importance de l'humus culturel, et inviter les membres à s'enculturer. Un homme acculturé est supposé n'avoir pas de racines où les avoir, mais plongées aveuglement dans une culture d'autrui.

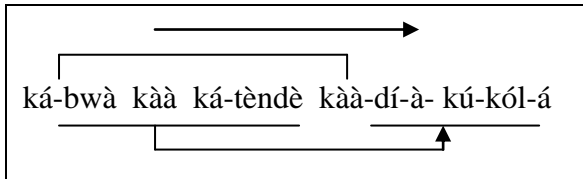
### 3.3.9.2 L'espérance vitale

N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
30	Kabwà kàà katèndè Jeune palmier Kààdyàkukola Il grandira Kààdyàkukwàma Il portera Bààdyàkukàdya On en mangera Dyàkù dikàmbì Sa propre pâte (de noix)	<b>Vitalité</b> <b>Productivité</b>

#### Procès structuro-sémantique

Les événements de cette parémie sont complexes et enchâssés, ils s'organisent en S1, S2 et S3. Leur relation figure un court récit aux allures narratologiques, mais surtout un court texte en vers bien ciselés et rythmés. Les vers chantent plus qu'ils ne racontent. Structurellement, chacune de séquence se présente comme suit:

S1=

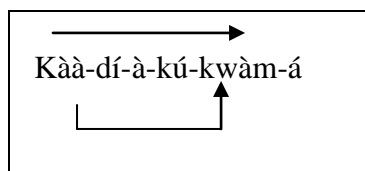


(Jeune palmier grandira)

Dans cette séquence événementielle, le syntagme adjectival /kàà kátèndè/, est une épithète post-posée qualifiant un être dynamique, en puissance et dont le signifiant est constant. C'est le sème «*juvénilité*» qui est dynamique parce que le qualifié /kabwà/ est fatalement engagé dans un processus de croissance, de devenir, qui ne change ni sa nature ni sa catégorie, mais qui le mute dans sa propre nature. Il videra ainsi la distance sociale et biologique entre la juvénilité et la maturité: /kààdyàkukola/. Dès lors le syntagme nominal /kabwà kàà katèndè/ se réalise comme actant-sujet dont l'objet de la quête est la croissance et la productivité. Le pouvoir inné de la croissance qui le mute d'un niveau à un autre lui est un adjuvant. Cette fatalité de la croissance exclut de ce projet un obstacle, mais toutefois l'actant-opposant reste potentiel et insoupçonné.

Dans la deuxième séquence événementielle, l'actant-sujet /kabwà/ par son substitut, le PP cl.12 /ka-/ qui lui affecte le sens de petitesse et prend la charge des promesses du devenir et de ses effets. En effet /ka-/ connote la jeunesse qui accomplira un deuxième saut événementiel /-kwàm-/ qui veut dire porter, produire un fruit (un régime de noix), en transitant, bien sûr, par l'inévitable et préalable étape de maturation dans son corps biologique et socio-psychologique si /ka-/ renvoie à un jeune homme. La structure de séquence événementielle est la suivante:

S2=



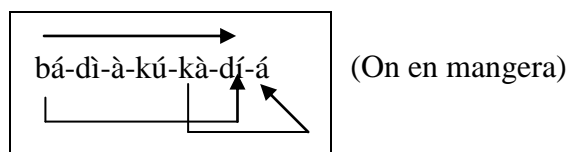
(Il portera)

Dans S1 et S2, la maturation /kukola/ et la production /kukwàma/ projetées comme une figure euphorique sont des valeurs qui n'entrent pas en conflit dans

cette structure sémantique. Au contraire, elles s'enchaînent et se complètent logiquement comme deux moments importants dans le processus d'accomplissement du même actant-sujet /kabwà kà katèndè/. L'absence de l'un de ces moments se lirait comme une faille organique qui produirait un chaos, une faillite sociale et la ruine des espoirs vitaux du groupe existentiel.

Cependant la troisième séquence événementielle change d'actant-sujet, il apparaît à l'initiale de ce micro-univers sémantique le PP cl.2 /ba-/ jouant ce rôle, qui se trouve au plan sociomatériel en relation trophique avec /kabwà/ et son émanation /dikàmbi/. Cette humanité qui transparaît par le PP cl.2 /ba-/ est naturellement en quête des existentiels dont le produit de /kabwà/ «palmier». Ce dernier représenté dans cette affabulation pratique par le PP cl. 12 /ka-/ antéposé au radical verbal /-dyà/, intègre le rôle actantiel d'objet de la quête. La structure de cette séquence événementielle est:

S3=

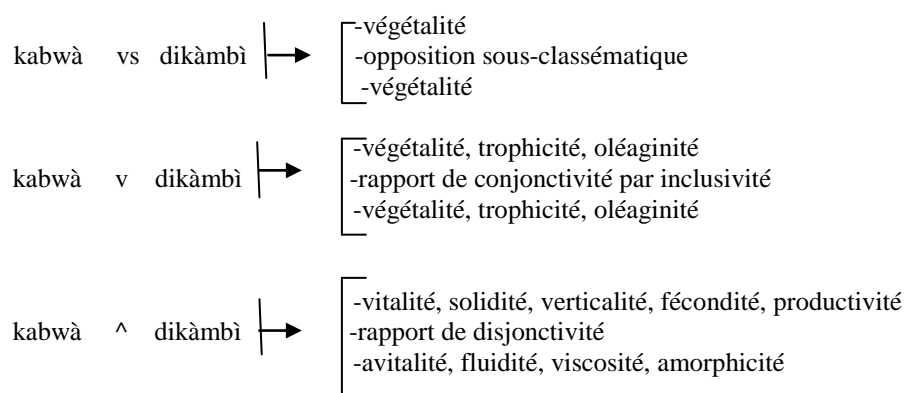


L'atteinte de l'objet de la quête ou la liquidation du manque ne pourrait intervenir que dans le futur, d'où l'héroïsme des actants engagés dans la quête n'est pas consacré. Par ailleurs, les actants-sujets se prêtent à la fois comme destinataires et destinataires, ce qui est valide, dans ce sens que ce sont eux qui sentent le manque et qui doivent jouir de l'objet de la quête. Cela n'empêche, dans un aspect aussi valide, d'instituer leurs destins respectifs dans le rôle de destinataire, car ce sont eux qui, agissant en eux et par eux comme programmes génétiques et corporalité sociale, mettent en branle les événements, quoiqu'au futur, dans cette fiction parémiologique.

Le cinquième vers est un syntagme référentiel /dyàkù dikàmbi/ dont le morphème réfléchi ou «réflexif» /-di-/ exprime un mouvement vers le référent, et ne correspond pas nécessairement au pronom réfléchi français comme a su bien le démontrer NS. Kabuta dans *Parlons Ciluba* (inédit).

Le terme-objet /dikàmbi/ entretient avec /kabwà/ respectivement des rapports hyponymique et hyperonymique. Il gorge de sa trophicité le groupe social ou le vitalise. Ainsi /kabwà/ dans cette structuration sémique revêt non pas le caractère de nécessité, mais d'indispensabilité. Enfin, cette parémie est éligible dans tous les contextes où l'on veut exprimer les espoirs fondés de devenir de tout homme pris dans la dynamique sociale mais surtout, sur la jeunesse comprise comme un lot de potentialités, comme le fer de lance de l'humanité de demain.

Les éléments constitutifs confrontés permettent la diversité sémique ci-dessous:



Les métaphores de la nature, à l'instar de celle-ci, sont très frappantes. A travers elles la société destine des messages comme une thérapie à ses membres. La fonctionnalité de l'intellect et du culturel produit des idées à base cosmique qui animent durablement et selon les circonstances l'univers sociomental. Cette parémie à cinq vers bien ciselés est une métaphore tissée phytocentrique. Son imago envahit l'auditoire avec les détails d'une vie en puissance, biologiquement et socialement programmée, infaillible dans les conditions normales de sa réalisation.

Cette projection dans la nature, cette référence à la vie d'une plante est une affabulation cosmique, pratique, mais aussi une fiction de l'espoir pour apaiser la pathogénie du groupe social, lequel espoir, dit-on, fait vivre. L'édition des promesses du devenir de cet individu végétal dans cette manifestation discursive simule celui du groupe social et crée des pulsions par lesquelles ce groupe trouve les forces indispensables à son maintien et à sa continuité. La vie de ses jeunes membres est un capital de potentialités, un

lot des possibles mis en tension pour la survie du groupe. Vivre, devenir mûre et produire se verbalisent comme l'engrenage sociobiologique d'un salut ou d'accomplissement d'un destin.

Cette métaphore tissée phytomorphe, au niveau organismique, donne une signification utilitaire sociomatérielle. Elle laisse entrevoir, par le biais de l'écologique perçu et transformé par le génie littéraire en imago mythique, des supputations sociales et matérielles, des comportements et des espoirs vitaux du groupe existentiel vis-à-vis de l'insaisissable lendemain et ses éventualités positives ou négatives, vis-à-vis de la déchéance qui guette l'homme.

Les éléments /kabwà/ «le petit palmier» et /dikàmbì/ «la pâte de noix» sont en opposition sous-classématique et en rapport hyperonymique avec la classe des végétaux. La distance entre le petit palmier et la pâte de ses noix est celui du devenir, où s'inscrivent les espoirs.

Les Balubà jouent cette parémie en supputant sur les jeunes, mais également pour tous les espoirs des hommes sur un autre ou sur ses entreprises.

### 3.3.9.3. La survie de l'être

N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
31	<p>Kashingùka kùna nsàngà                      Chétif plante le chêne</p> <p>Nsàngà neàshaalà cimwènu cyebè                      Le chêne te fera survivre</p>	<p><b>Immortalité</b></p> <p><b>Continuité</b></p> <p><b>Eternité</b></p>

#### Procès structuro-sémantique

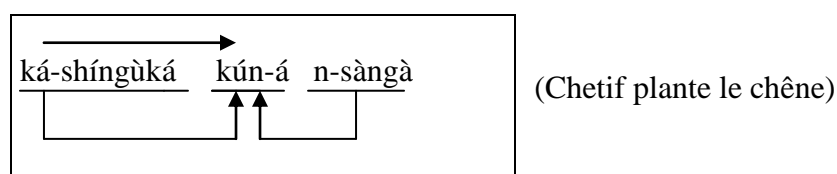
En position stratégique initiale de ce distique parémiologique, se trouve posé l'actant-sujet /kashingùka/, un participe nominatif, et l'interpellé universel de l'émetteur ou de l'énonciateur impersonnel de ce discours parémiologique.

L'anthroponyme, caractérisant, identitaire /ka-shingùka/, par son PN cl.12 /ka-/, est un sémantème péjoratif, dépréciatif, qui peut devenir appréciatif dans certains contextes.

Il est affectivement toléré dans le présent contexte du fait que l'interpellation est sympathique : le radical verbal /kún-/ suivi de la voyelle /-a/ réalise un impératif /kuna/ «plante», qui vaut une recommandation, un conseil qui vise à sauver /kashingùka/ de l'anéantissement, du vide social, du vide existentiel.

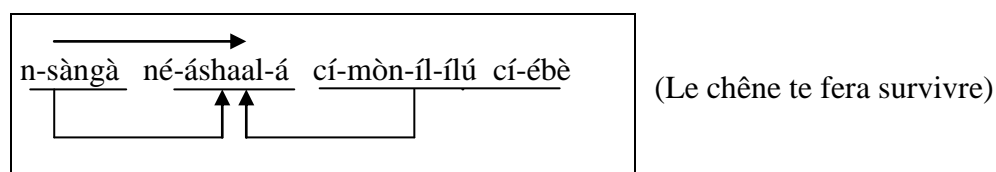
L'objet de la quête dès lors devient clair. C'est la survie de kashingùka à travers /nsàngà/. Cette recommandation traduit le sens d'une vie constamment menacée. Elle dévoile la conscience sociale, collective de la vie et de la mort. A l'intervalle de ces deux états, de ces deux facettes fatales, l'actant-sujet se trouve en proie à l'angoisse de la précarité de la vie et du néant menaçant. Il a horreur du vide posthume que seul /nsàngà/, en tant que son émanation ou son œuvre, en tant que résultat de son acte de valeur au monde, peut combler. Cet entendement débouche au désir humain paradoxal de l'éternité, désir manqué ou déjoué et atteint par une projection dans /nsàngà/. La structure de cette séquence événementielle à modalité impérative se présente comme suit:

S1=



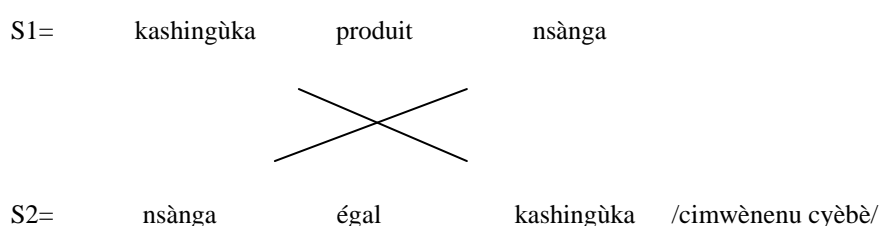
Le deuxième vers a, avec le premier un lien logique de causalité, omis pour besoin de concision. Ceci montre que les deux vers sont en construction parataxique. Il se dégage de ce deuxième vers une autre séquence événementielle dont voici la structure:

S2=



L'actant-sujet S2 est un mutant. Dans S1, il joue métaphoriquement le rôle de l'objet de quête, car la survie de /kashingùka/ passera par son existence, lui l'émanation et la représentation de ce dernier au monde. Il apparaît là la négation potentielle de l'absence, du vide d'un individu, car ce vide, fût-ce-t-il par la mort, s'annule dans son investissement biologique, social, philosophique dans l'englobant socioculturel de son ressort. Tout homme provient de cet englobant socioculturel dont il a la recommandation de perpétuer l'existence.

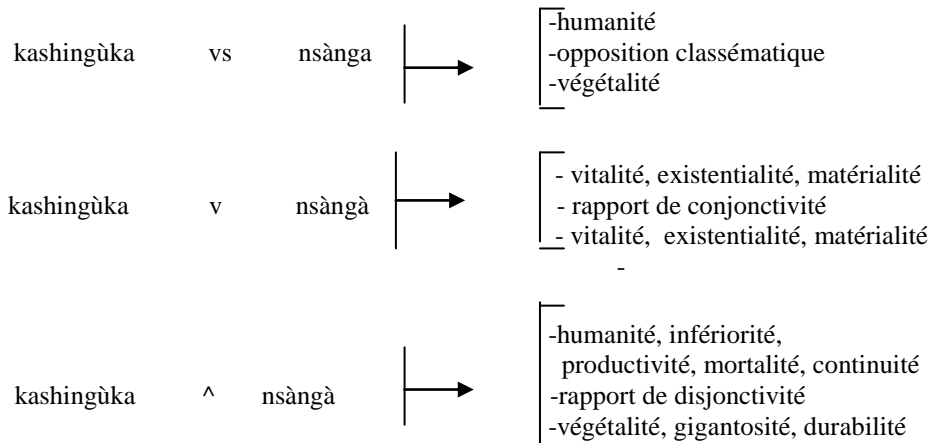
L'événement dans cette séquence est exprimé par le déverbatif /cimwènenu/ dérivé du radical verbal /-mon-/ qui signifie voir. Le déverbatif /cimwènenu/ a pour sens contextualisé et littéral «ce par quoi on voit». Le verbe /neashààla/ envisage l'actant /nsàngà/ dans le futur comme une existence, un *Dasein*, une présence au monde, et un espace de manifestation d'une autre existence. L'hérédité biologique s'évoque ici en filigrane quand bien même planter un arbre et se léguer génétiquement dans la descendance ne semblent pas dire la même chose en surface. Il s'agit d'un encodage de degré culturel très courant dans les parémies. L'exploitation structuro-sémantique au plan syntagmatique et paradigmatisque débouche sur un chiasme qui n'est pas seulement une coquetterie de style, mais aussi une stratégie de mise en forme pour la conceptualisation, l'incrustation des images, de la pensée de la survie, de la parenté sociale du monde, dans l'univers cognitif de l'auditoire, selon le schéma que voici:



Le pronom possessif /cyèbè/ est le substitut de /kashingùka/, ce par quoi il survit. Il définit une parenté, une filiation socioculturelle exprimée comme une valeur. Le manque à cette recommandation se percevrait comme une stérilité dont la conséquence est l'extinction de soi, donc de l'espèce et de ses émanations. Cette parémie, dans son intentionnalité profonde, incite à la procréation, l'enfant étant une valeur dans laquelle on se prolonge. Elle incite à produire des œuvres qui doivent perpétuer l'existence au-delà de la mort.



Le rapport des éléments clés de cette parémie conduit à cette production de sens sans toutefois les épuiser, car on se limite à l'essentiel, au besoin illustratif de cette analyse:



L'événement que plébiscite la séquence S1 est dans la vision du monde du co-univers culturel de référence utile et nécessaire. C'est un acte social et psycho-éthique glorieux qui vise à faire de l'actant-sujet /kashinguka/ interpellé, un héros de la survie de soi, donc de l'humanité, de l'existentialisme qui ne dépasse pas l'homme dans l'absolu du savoir. Ses potentialités à poser cet acte sont un non dit et une possibilité qui passe pour son allié ou son adjuvant.

Les oppositions des éléments mettent en évidence deux classes, celle des humains qui est en rapport hyperonymique avec /kashinguka/ et celle des végétaux qui est dans le même rapport avec /nsàngà/. Le sens métaphorique de la survie quêtée, se construit par l'analogie entre l'acte de planter et l'acte de procréer. Le procréé métaphorique est alors /nsànga/ qui représente la progéniture de l'homme, ses œuvres au monde. C'est dans cette métaphore /nsàngà/ (le procréé) où s'abîme /kashinguka/ (le procréateur) pour survivre.

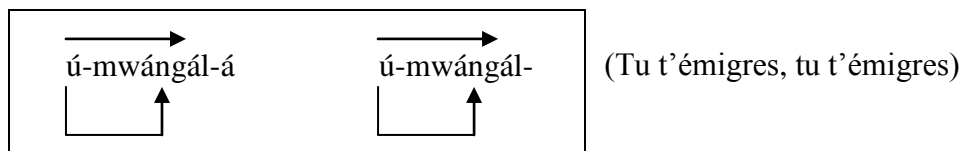
### 3.3.9.4. La sécurité territoriale et sociale

N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
32	Umwangala umwangala Tu t'émigres, tu t'émigres Kùtùùlu njilù Ne déracine pas les aubergines Wâdyà kapingana Tu reviendrais Mwèbà mu nkolò Dans ton ancien fief	<b>Sécurité</b> <b>Spatialité</b> Vitalité <b>Socialité</b>

#### Procès structuro-sémantique

Ce quatrain parémiologique édite dès le premier vers une séquence événementielle par le biais du radical verbal répété /-mwangal-/ «émigrer». Cette séquence événementielle traduit le sens d'une dynamique dans l'espace et dans le temps. Son énoncé volitif dont la structure est dégagée ci-dessous, dénote un comportement social conscient et de toute liberté:

S1=



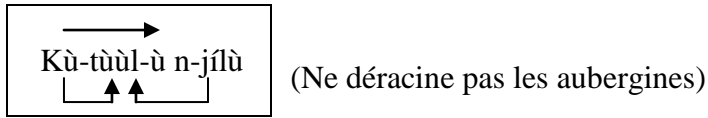
L'interpellé ou le destinataire universel ciblé dans cet acte d'énonciation antilogomachique (hors doute) est le PP cl.1 /u-/ mis en position initiale stratégique du radical /-mwangal-/, perçu dans tous les instants en séparation avec un espace vital.

L'actualité et la modalité déclarative de l'énoncé le font aussi percevoir dans une liberté de mouvement au passé, au présent et au futur. Le PP cl.1 /u-/ joue ainsi le rôle de l'actant-sujet anonyme et universel.

Au deuxième vers, l'émetteur donne un conseil, dicte un ordre, une recommandation qui valent une jurisprudence écologique et sociale, car elle prend en

charge l'homme dans ses affinités avec l'espace. Sa structure se présente comme suit:

S2=



Dès lors, il se dégage la compréhension selon laquelle l'interpellé est pris en charge par un principe qui le prépose, le pose ou le posera toujours en relation avec son espace vital. Ce principe dans sa modalité impérato-négative, invalide un acte potentiel de violence vis-à-vis dudit espace. L'attendu de la part de l'interpellé est un comportement tutélaire de prise en charge sécuritaire de l'espace vital, un comportement qui est de manière globale sociomatériel et sociologique. Le lexème /njilù/, aubergines (*Solanum gilo Raddi*, Solanacées), par métonymie, représente cet espace qu'achève de nommer le toponyme /nkolo/ au troisième vers.

Au-delà de la contrainte normative de cette parémie, la mise en relation de l'interpellé avec ledit espace engendre un lien chorologique, un réseau affectif positif, sociomatériel, et génère une pensée écologique ou de l'écologisme.

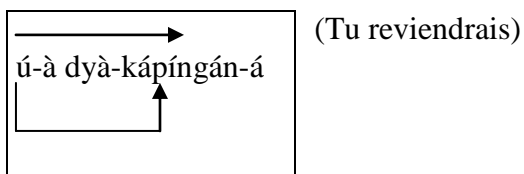
Cet espace sociomatériel verbalisé, culturalisé, s'imprégnant dans la conscience de chacun, donne lieu à une sédimentation qui constitue l'affectivité du groupe social dans sa propre matérialité autant que dans sa sortie vers l'extero-espace vital fondement du patriotisme des nations. De cet ordre des faits J. Fromont (1979: 71) affirme que *«Tout ce qui constitue le milieu naturel sera touché par des affects qui vont donner aux objets eux-mêmes une vie affective, et cette vie affective des objets aura une incidence directe sur les comportements du groupe existentiel.»*

Cependant, il ressort de cette parémie qu'en dépit du comportement sollicité en prophylaxie ou attendu en performance, la dynamique sociale n'est ni mise en souffrance ni interdite, ce qui serait une antinature de société. L'interpellé universel /u-/ garde sa liberté de choix ou de mouvement dans l'espace. Il devra rester en jonction harmonieuse, sécurisante avec /njilù/ soit son espace sociomatériel et sociogroupal. C'est à

partir de cet espace et ses donnes que toute communauté humaine crée sa spécificité, construit sa vision du monde, s'assure son maintien, vit son évolution, établit son équilibre et assume son destin.

Le troisième vers exprime aussi une séquence événementielle projetée dans un futur proche ou éloigné, au gré de la pondération événementielle dans le temps et dans l'espace:

S3=



Il est envisagé dans ce vers un éventuel retour de l'interpellé dans son ancien espace vital /mwèba mu nkolo/ nommé par le quatrième vers. Ce retour pourrait provenir d'une nostalgie ou d'une nécessité circonstancielle. Raisonné, il sera sélectif. Nostalgique, il sera sentimental ou affectif. Toutefois, qu'il s'identifie à l'un ou à l'autre cas, il trouve sa bénédiction, son salut dans le cas où l'expérience avec notre premier espace existentiel n'aurait pas connu des désagréments ou d'entorses au plan sociomatériel ou sociologique.

Autrement l'on sera condamné à vivre les conséquences des préjudices causés à ce premier espace vital. On n'y trouvera ni le bénéfice des existentiels, ni les faveurs d'un asile, ni le bonheur ou l'équilibre en réintégrant son ancien groupe existentiel.

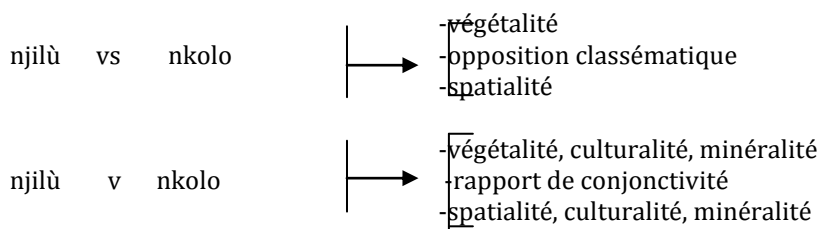
L'actantialité de cette parémie montre que la sécurité sociomatérielle et sociologique est l'objet permanent de la quête de l'actant-sujet /u-/. Sa prédisposition tutélaire, son pouvoir du bien dans le temps et dans l'espace sont ses adjuvants ou ses alliés, tandis que leur absence constitue un obstacle potentiel, un opposant. Quant au héros, son statut dans cette parémie est hypothétique, car seule les options comportementales de l'actant-sujet /u-/ peuvent l'affirmer ou l'infirmer.

En outre, la sécurité sociomatérielle et sociologique qui fait l'objet

permanent de cette quête parémiologique se perçoit relativement au premier espace vital, un espace connu, vécu, maîtrisé (planté d'aubergine) et posé comme piste de départ vers un nouvel espace, inconnu, vague, menaçant et angoissant par son étrangeté. Entre cet espace connu et l'espace anonyme de destination éventuelle naît une sorte de conflit: les attaches avec le premier espace sont éprouvées par le rêve du nouvel espace, la sûreté du premier dont l'aubergine est un signe et un symbole positif affronte l'incertitude du second dont le vide, le manque d'attache vitale, expérimentale, seraient affreux. Par la valeur éthique de cette parémie, on est convié à entretenir de bonnes relations avec nos espaces vitaux, en construisant plus de ponts que de barrières, en les sécurisant.

Le rapport des éléments constitutifs de cette parémie engendre une diversité de sens ci-dessous mentionnés sans pour autant les épuiser:

u -mwangal- vs ku -tuul-	→	[-verbalité -opposition sous-classématique -verbalité
u -mwangal- v ku -tuul-	→	[-actantialité -rapport de conjonctivité (sémantique) actantialité
/ u- / mwangal- ^ ku -tuul-	→	[-mobilité, validité, positivité -rapport de disjonctivité -inactivité, invalidité, négativité
/ u- / vs njilù	→	[-humanité -opposition classématique végétalité
/ u- / v njilù	→	[-matérialité, vitalité, minéralité -rapport de conjonctivité matérialité, vitalité, minéralité
/ u- / ^ njilù	→	[-humanité, affectivité, rationalité, mobilité -rapport de disjonctivité végétalité, trophicité, fixité, irrationalité
/ u- / vs nkolo	→	[-humanité -opposition classématique -spatialité
/ u- / v nkolo	→	[-matérialité, affinité, ancienneté -rapport de conjonctivité matérialité, affinité, ancienneté
/ u- / ^ nkolo	→	[-humanité, vitalité, (in)sécurité, mobilité, -rapport de disjonctivité -spatialité, cadastralité, hospitalité



Le rapport des éléments met en relief trois classes, «l’humanité», «la spatialité», «la végétalité» qui sont respectivement en rapport hyperonymique avec /u-/ l’actant-sujet, /nkolo/ et /njilu/. Logiquement l’homme agit sur l’espace et vice versa, ce qui détermine l’éclosion d’une culture spécifique pour un groupe social. La parémie 32 se joue chez les Balubà pour prévenir l’homme de toujours mieux se comporter dans ses rapports avec les autres et l’espace vital. Le bon comportement offre la garantie de la sécurité sociale et spatiale.

S1=

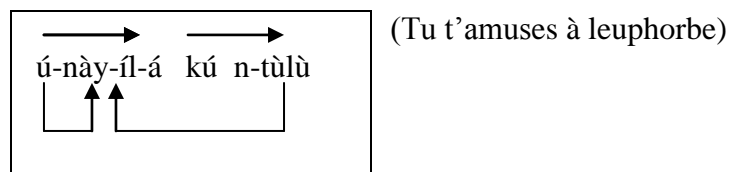
N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
33	Unàyila ku ntùlù      Tu t’amuses à l’euphorbe Bu ku mùlembà      Comme au ficus	<b>Insécurité</b> <b>Sécurité</b>

#### Procès structuro-sémantique

La parémie 33 est une interpellation dont l’interpellant est un émetteur universel, impersonnel ou anonyme, le PP cl.1. /u-/. L’intentionnalité de l’interpellant témoigne d’un manque et d’un désir: la sécurité de /u-/ qui est statutairement objet de la quête. Le PP /u-/ perçu dans une performance ludique se réalise comme un opposant à cette quête, car l’euphorbe avec lequel il joue constitue le péril végétal redouté: le latex de cette plante est nocif et hostile à l’homme. Il irrite les yeux et le tube digestif à leur contact. L’accès d’un membre du groupe social à cette entité biovégétale détermine une insécurité, une menace à la vie, à la paix. Ce qui exige une prise en charge. Dans le cas d’espèce, cette

prise en charge se traduit par une prophylaxie visualisante, verbalisante et indicative dont la structure sémantique se présente de la manière suivante:

S1=



Si la séquence événementielle S1 a tenté d'intégrer l'émetteur dans le rôle actantiel, c'est parce que l'événement de l'énonciation est très pertinent et le degré de sa participation et des intérêts vitaux en jeux très contraignants. Sans vouloir appuyer sur des catégories grammaticales (je, tu, temps de l'énonciation...), l'on institue l'émetteur ou le locuteur actant-sujet qui, dans une affabulation pratique, perçoit le danger dans la jonction flagrante en espace vital du PP/u-/ interpellé avec /ntùlù/ (Euphorbia tirucalli, Euphorbiacées).

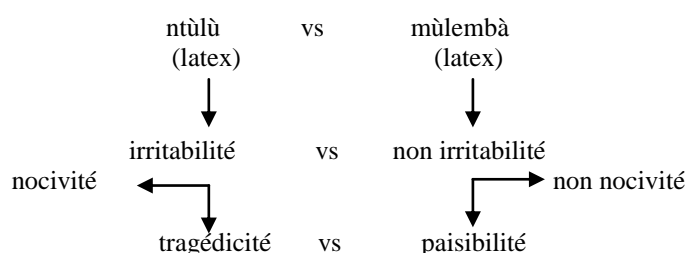
L'émetteur n'échappe pas à l'angoisse existentielle conséquente, lui qui visualisant un comportement dans l'espace commun a pris conscience du danger. Son interpellation est un feedback au stimulus de cet espace existentiel. Cette conscience lucide, riche de l'expérience, frappée de pragmatisme et devenue opérationnelle est un adjuvant, un allié dans la quête permanente de la sécurité groupale. Le destinataire potentiel qui jouira du produit de cette quête est bien le PP/u-/ et par son biais son groupe social qui l'englobe.

La dénonciation du terme-objet /ntùlù/ comme un danger dans l'espace est une objectivation de celui-ci, et la parémie énoncée, au-delà de son constat, véhicule une connaissance cosmique et une interdiction où transpire une charge affective, une douleur, une sympathie, un amour du prochain, un lien chorologique. A ce seuil de la validation sémantique, l'héroïsme de l'actant-sujet n'augure pas un doute.

Au point de vue de ce micro-univers sémantique, on peut lire une autre séquence événementielle qui pose le PP cl.1 /u-/ comme destinateur et actant-sujet. Jouant

avec /ntùlù/ mis en évidence par sa position stratégique finale, il poursuit un plaisir ludique dans un espace tragique dont il n'a pas conscience. Ce plaisir rentre dans le statut de l'objet de la quête. L'inconscience du danger que représente /ntùlù/, qui se traduit comme une naïveté, une ignorance, un manque d'objectivation de l'espace existentiel peut se lire comme un obstacle potentiel. Dans le processus de cette recherche du plaisir, le destinataire est le PP/u-/ lui-même et le groupe social auquel il est solidaire.

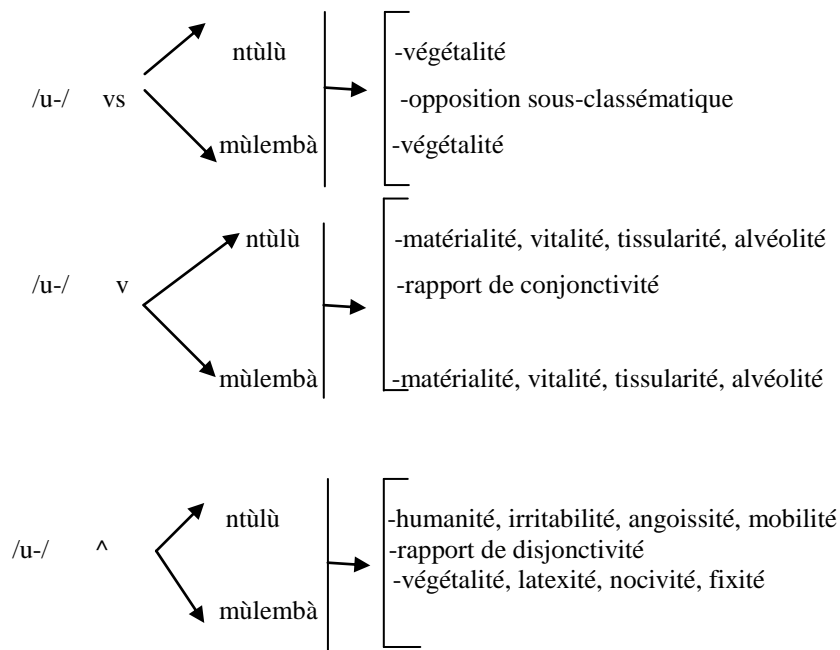
En outre, cette parémie offre de lire un conflit des espaces. En S1, le locatif /ku/ motionnel oriente vers /ntùlù/ dont le tragique a été dénoncé, cependant le deuxième vers introduit par le comparatif /bu/ introduit dans le champ sémique un espace, celui de /mùlembà/, opposé au premier par sa non nocivité et sa non hostilité. C'est donc là un espace paisible, car le latex de /mùlembà/ n'éprouve pas l'homme, ne menace pas sa vie. Il est opposé à un espace d'angoisse ou du tragique latent, les deux sont schématisés comme suit pour illustration:



L'opposition de ces espaces est, par l'expression de leurs valeurs respectives, un appel au meilleur choix, une invitation à une protection de soi et du groupe, mais aussi à une maîtrise de l'espace existentiel par son objectivation.

L'opposition des constituants donne:





Il faut dire que cette parémie chez les Balubà s'énonce dans tous les contextes où l'on veut prévenir quelqu'un contre un mal, contre le danger ou la méchanceté de son semblable.

Les lexèmes /ntùlù/ et /mùlembà/ sont en opposition sous-classématique, puis particulièrement en rapport hyponymique avec leur classe des végétaux. C'est par leur nature que la parémie élabore respectivement le sens du tragique et du non tragique.

### 3.3.9.5. La prévention sociale

N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
34	Kadilu ku cibààlàbààlà Twâkàjìma Le feu est-il à la tige de maïs Que nous l'éteignons	<b>Préventivité</b> <b>Sécurité</b> Tragédicité Spatialité

## Procès structuro-sémantique

La parémie 34 présente au premier vers un danger dans l'espace : le feu qui a pris à la tige d'un maïs ou /kadilu ku cibààlàbààlà/. Le PP cl.17 /ku- / devant le substantif /cibààlàbààlà/, en sa qualité de locatif, situe le feu dans l'espace et n'est pas dans ce cas motionnel.

Le contexte-occurrence du feu «la tige de maïs» évoque ou suggère un espace champêtre où naît un incendie. L'homme émetteur universel de cette parémie se trouve en lien chorologique avec cet espace qui lui est vital. La valeur de cet espace se perçoit par la tige de maïs qui est une métonymie du maïs, aliment de base dans le co-univers culturel de référence.

L'occurrence de la tige de maïs dans la parémie est en plus un indice des cultures, par l'énergie de l'homme appliquée à la nature pour la transformer, pour l'exploiter et générer les biens de sa survie et de celle de sa communauté. Ce travail champêtre vu par le biais d'une tige de maïs qui est une métaphore-valise, par sa collocation de sens, nous ouvre à une civilisation, à un ensemble des techniques agricoles, à une stratification sociale, à une organisation agraire.

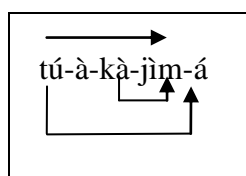
L'extéroceptivité du *Dasein* écologique, d'un espace vital en feu, ouvre la porte de l'intéroceptivité, le monde interne de l'auditoire, jusqu'à atteindre ses réflexes culturels, son dispositif légal et son code sécuritaire. La métaphore d'un espace vital menacé par le feu est une interpellation éthique. Le feu lui-même est la métaphore polysémique de tous les dangers, de tout ce qui peut détruire l'homme, moralement et physiquement, de tout ce qui menace l'espace vital, la nature, les relations interpersonnelles, les relations au monde tout court. Ce symbolisme du feu n'est pas perçu dans l'optique bachelardienne de la flamme de la chandelle où se lit le sens de la grandeur, de la hauteur, de la pureté, de l'éclat.

Cette affabulation cosmique, à l'image spectaculaire et tragique, vaut une hypothèse parémiologique de la mort interpellant constamment la communauté et son sens éthique. La verbalisation de l'image du feu, par la centroceptivité, par le sociomental,

réveille dans la corporalité du groupe existentiel l'instinct de conservation qui entre en conflit avec l'image du danger, de la destruction, de la mort.

L'antériorité de cette image et de l'expérience au travers de laquelle elle a été capturée et culturalisée est constituante d'une jurisprudence, d'une norme préventive, d'un mot d'ordre social qui mobilise toutes les énergies. Cela s'entend dans la trame du deuxième vers qui édite une séquence événementielle et se structure comme suit:

S1=



(Que nous l'éteignons)

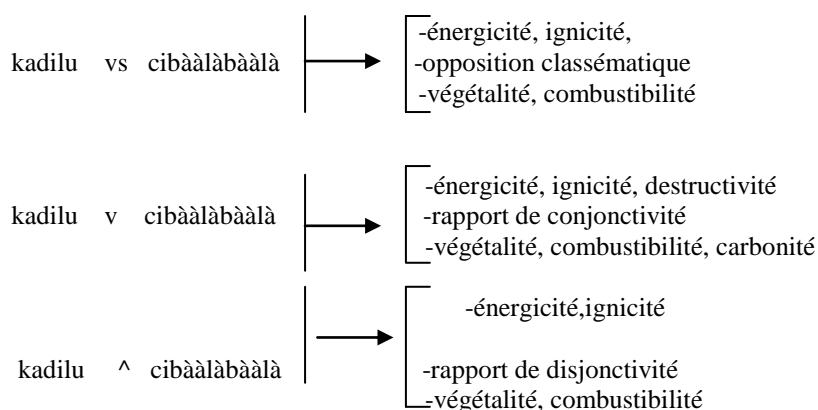
A l'initiale de ce vers se remarque /tu-/, première personne de conjugaison au pluriel qui a un sens collectif. En lui se mobilise impérativement tout le groupe social pour l'effectivité de l'action /-jim-/ «éteindre». L'infixe objet /-ka-/ est relatif à /kadilu/ le «feu». En connexion avec l'élément /-a-/ qui le précède, il forme le morphème /-aka-/ indicateur du futur. /Tu-/ remplit bien le rôle de l'actant-sujet. L'objet de sa quête, à ce seuil de la structuration du sens, est la sécurité groupale par l'étouffement du danger, de la tragédie par le fait d'« éteindre le feu» dans l'espace vital commun menacé.

A l'horizon d'attente éthique du peuple lubà, représenté par /tu-/ s'affichent la prise de conscience du danger, face à l'image du tragique, de la mort mise en scène dans cette fabulation cosmique, et l'initiative des actions des sapeurs-pompiers.

Le mot d'ordre dans la parémie n'admet pas d'obstacle ou d'opposition par son caractère modal impératif et impérieux, cela pour la sécurité globale, pour la survie de tous. Dès lors la collectivité perçue dans /tu-/ est à la fois destinatrice et destinataire. Son héroïsme en tant qu'actant-sujet est effectif chaque fois qu'elle agit de manière réussie au compte de la sécurité d'un individu, d'un groupe social ou de l'humanité.

Comme réflexe sécuritaire, la quête se pérennise, parce que le mot d'ordre reste permanent, toujours actuel. Au même stimulus, il se produira dans l'espace existentiel le même feedback de l'organisme interpellé dans /tu-/. Au besoin, ce feedback doit se prêter à une dynamique des moyens et des circonstances.

La confrontation des lexèmes mis en structure permet la génération sémique comme suit:



Deux classes se dégagent de la mise en rapport des éléments, il s'agit de la classe caractérisée par l'énergéticité et de celle caractérisée par la végétalité. Les deux classes sont respectivement en rapport d'opposition classématique. La menace de l'espace apparaît dès qu'il y a jonction de ces deux éléments par l'affabulation cosmique pratique, dans cette parémie.

Le feu à la tige de maïs dans cette parémie est alors la métaphore du tragique, du mal qu'il faut étouffer dès qu'il commence. La société lubà énonce cette parémie pour instruire ses membres du comportement qu'il faut adopter relativement au mal, au danger qui guette l'individu ou la société.

Parémies associées au thème : 41, 44, 45.

### 3.3.10. Distribution statistique des parémies par thème

#### T.11

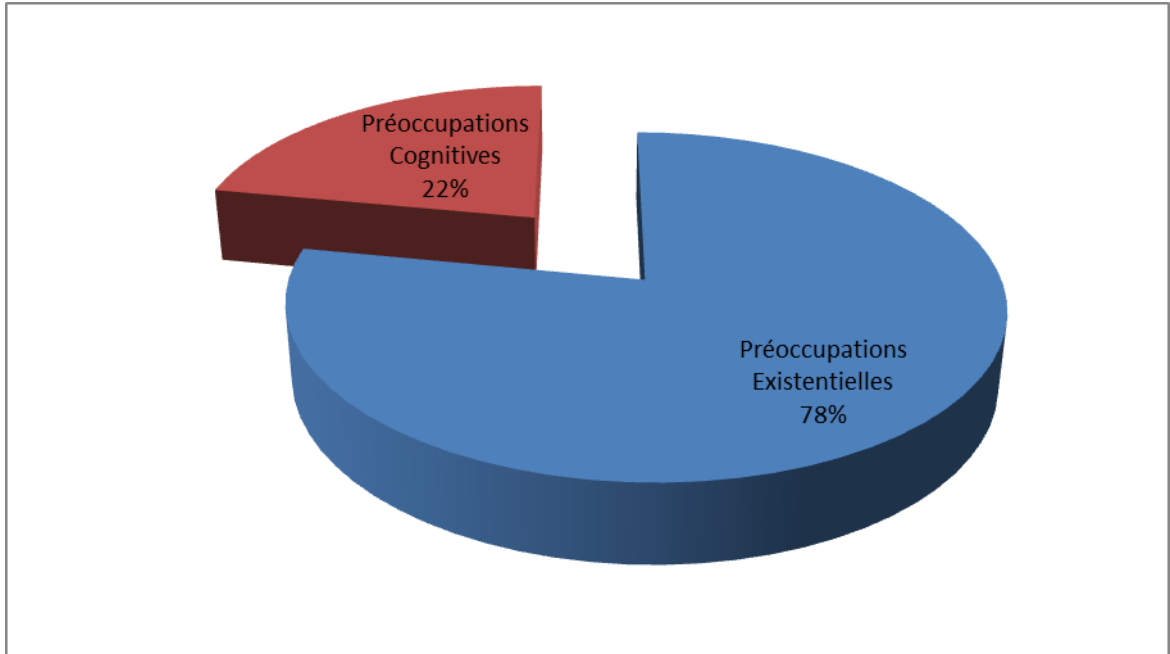
<b>THEMES</b>	<b>NOMBRE DE PAREMIES</b>	<b>POURCENTAGE</b>
1. Activités cognitives	4	8 %
2. Connaissance et capacité	6	12 %
3. Contrats sociaux	5	10 %
4. Pouvoir public	1	2 %
5. Destin existentiel	7	14 %
6. Evaluation et appréciation	3	6 %
7. Identité physique et morales des êtres	11	22 %
8. Quête des intérêts	4	8 %
9. Vitalité et sécurité socio-spatiale	9	18 %
<b>TOTAL</b>	<b>50</b>	<b>100 %</b>

Pour les 50 parémies phytonymiques analysées, il ressort que les préoccupations relatives à l'identification physique et morale des êtres chez les Balubà dominant dans ce tableau avec une pique de 22 %. Il se note successivement, dans la suite, les préoccupations vitales et sécuritaires socio-spatiales avec 18 %, les préoccupations liées au destin existentiel des êtres prennent elles une fraction de 14 %, puis les préoccupations liées au problème de connaissance et de capacité s'expriment à 12 %.

La dialectique statistique permet de faire voir que par affinité sémantique, il ressort de ce tableau deux grandes isotopies. La première est constituée par les thèmes 3, 4, 5, 8 et 9, jugés trop liés aux problèmes existentiels, elle domine avec 52% dans ce tableau; la deuxième grande isotopie, jugée trop versée dans le domaine du savoir

ou cognitif, groupe les thèmes 1, 2, 6 et 7, et montre une expression de cette préoccupations chiffrée à 48 %.

Histogramme 1



Cette expression des préoccupations profondes de la société lubà est réservée, du fait du nombre limité des parémies examinées. Néanmoins, elle permet déjà de lire que ce peuple est partagé entre «vivre» et «savoir». Ce qui ouvre à une série de questions de recherches futures:

- ❖ Quel est le standing de vie et du savoir de ce peuple aujourd'hui ?
- ❖ Qu'en est-il pour ce peuple de «mourir», de «s'organiser» dans l'espace, de «diriger», de «transformer ou de se transformer» pour le progrès, de «donner» et de «recevoir», à travers les parémies et la vie?

### **3.4. Conclusion partielle**

L'analyse faite montre que les parémies du corpus répondent à la logique du schéma actantiel de Greimas, ce qui a permis de dégager les schémas narratologiques réduits dans leur structure formulaire et mnémotechnique.

Cependant, les six rôles actantiels préconisés par Greimas n'apparaissent pas tous franchement. C'est au prix d'un effort de reconstruction, d'une dialectique narratologique, sémantique, que certains viennent à la surface. Dans certains cas, d'autres n'apparaissent pas, mais n'empêchent pas l'accès aux significations par la partialité valide de la structure actantielle reconstituée. La structure formulaire parémiologique serait à la base de cette économie actantielle. C'est à 80% soit 40 parémies du corpus sur le total de 50 que le schéma actantiel fonctionne, car elles sont porteuses d'un procès ou d'une action qui fonde l'actantialité.

En se définissant dans des isotopies ou des thèmes, les parémies étudiées ont montré que le peuple qui les a édictées a conscience à 48% des préoccupations de son activité mentale et à 52% des préoccupations d'ordre existentiel. Il sait qu'au-delà de sa corporalité, de sa matérialité, il est un esprit actif, mais limité. C'est sous ce double aspect qu'il s'exprime en terme de /n-luk-a.../ «je tisse...», «j'entrelace...».

Le désir du savoir est permanent chez ce peuple qui a compris, dans son expérience du déchiffrement du monde, en tant qu'objet global du savoir (par métonymie), le caractère illimité du monde du savoir. Ce dernier est inépuisable si bien que personne ne puisse prétendre coloniser le savoir absolu.

Il se dégage alors de ces ressorts personnels et du contexte de production du savoir (l'homme et le monde) une prise de conscience de sa propre existence, de la connaissance relative et de la connaissance absolue. Les deux sont hiérarchisées dans la rationalisation du groupe social par rapport au milieu naturel et son peuplement. Ce qui fait valoir l'exercice des facultés mentales dans la vie, pour la vie et au-delà de la vie et de l'humanité. Par sa pensée transcendante de l'humanité, ce peuple se représente et verbalise un être omniscient par son interocéption et son exteroception. Il s'agit de Dieu, il est de ce

fait détenteur d'un savoir absolu. La socialisation de cet être passe, à titre d'exemple, dans la vision du monde des Balubà, par la métaphore de /ciibi/ «la porte» comme l'indique les analyses de la parémie 5.

Une autre préoccupation de ce peuple à travers le corpus est l'altérité, la présence et l'approche de l'autre. L'intersubjectivité des altérités se fonde par la prise de conscience de soi en présence de l'autre. Cette altérité se vit par ce peuple comme une condition de sortie de soi vers autrui pour un partenariat social.

L'approche du partenaire n'est pas restée naturelle, elle est devenue une culture de rencontre avec son aréopage protocolaire, une culture de choix, d'élection de l'autre par convenance, par intérêt, par amour, par sympathie, par amitié, par affinité, par désir de coopération, bref par contrats sociaux tels que les ont rendus la structuration de sens et l'herméneutique des parémies 9, 10, 11, et suivantes.

Cependant, il se dévoile aussi chez ce peuple une conscience de l'altérité sélective, isolante, ségrégative, identificatoire et classificatoire. C'est sur elle que se fonde la conscience de l'appartenance à une même famille, à une même espèce, à une même classe, à un même clan, à une même tribu, au même espace territorial par un long processus d'extéroception, de spatialisation du groupe dans son milieu. Cette vision de l'autre se veut disciplinée par la distinction du bon et du méchant, du bien et du mal.

La classification des êtres à travers ces parémies est une préoccupation importante. L'autre se trouve verbalisé, isolé, placé dans son ensemble et situé dans un territoire. Dans ses excès, la conscience de l'altérité engendre alors le clanisme et le tribalisme, la xénophobie, la fermeture sur soi et le rejet sentimental de l'autre. A titre d'exemple, les hostilités entre les clans Kapuya et Nshimba, Nshimba et Mwembia, le rejet mutuel Cibanda et Mutu wà Mukuna, tristes phénomènes de récente mémoire chez les Balubà, le refoulement des Kasaiens du Shaba, sont les conséquences de l'approche négative de cette altérité sous la houlette de la politique, des intérêts fonciers et vitaux.

Ce peuple devra, avec cette mémoire du passé, avec l'offre des traditions, devant une fraternité nouvelle (fraternité de contiguïté, fraternité urbaine, fraternité



spirituelle, relations diplomatiques, fraternité dans l'élégance de la contradiction) qui transcende les races, dans un monde qui devient de plus en plus un village, se faire une approche objective de l'altérité tout en conservant ses valeurs spécifiques nobles.

L'identification des êtres préoccupe suffisamment les Balubà. De cette activité ils ont débouché sur le sens du beau, du laid, du bien, du mal, de la défection des êtres. Si les caractères biologiques des êtres sont imposés par la nature, la conduite sociale, elle, est surtout un fait de culture, une superstructure de la nature. Elle suit la dynamique de la société. Devant la dépravation des mœurs et la turpitude des masses lubà, abruties par l'exploitation artisanale du diamant et l'analphabétisme conséquent, le recours intensif aux vertus éducatives des parémies permettrait d'agir sur cette masse. L'une d'elle, engage la responsabilité de toute la société et prône la procédure pédagogique selon laquelle le vice est corrigé en public. L'effet de la désapprobation de la société est mis à contribution. Cet effet n'influe pas seulement sur le vicieux, mais aussi prophylactiquement sur les autres membres de la société. Les symboles matériels, à ce niveau de la superstructure, représentent des valeurs sociales qui hiérarchisent et ennoblissent les conduites collectives, mais aussi spécifient les antivaleurs à rayer. La parémie 36 est très éloquente à propos.

Une autre préoccupation de ce peuple est le pouvoir public. Les parémies phytonymiques du corpus ne donnent pas beaucoup d'information à ce sujet. Il faudra des recherches dans ce champ pour élucider davantage ce cas.

La parémie 14 qui touche à cette question montre que les Balubà prônent un pouvoir rotatif. Le chef, dans la culture politique lubà doit être acquis au peuple et vice versa «mukalenga wà bantu / Bantu wa mukalenga». Cependant, la succession au pouvoir pose toujours des problèmes en milieux coutumiers lubà. Deux dynamiques entrent souvent en conflit: la dynamique verticale qui transmet le pouvoir du père en fils et la dynamique horizontale qui le transmet à la ronde au meilleur postulant, à un Lwaba qui aurait fait ses preuves ou à un membre proche de la famille du pouvoir. Cette situation se complique encore davantage quand un outsider, un inattendu, vient accaparer le pouvoir par un coup de force et des manigances administratives. Le recours aux principes démocratiques parémiologiques permettrait de résoudre de telles crises de pouvoir coutumier chez ce peuple où tout le monde veut être chef en dépit même de l'unicité du

trône et de la dissonance face aux croyances politiques profondes de ce peuple.

La conscience d'être là, la conscience de la chute (l'instabilité mentale, physique, comportementale, sentimentale), la conscience de la mort individuelle ou groupale, détermine chez ce peuple une angoisse existentielle. Cette dernière se verbalise dans les parémies comme désir permanent de l'éternité. Cette image du désir de vivre éternellement se perçoit dans le «chêne qui s'appuie sur Dieu». Le franchissement du seuil entre l'humanité et Dieu dans ce langage parémiologique ne trompe personne, c'est une quête avouée de la permanence existentielle, une revanche que ce peuple prend en imagerie sur sa réalité de mortel, de finitude. Son angoisse est due aussi au fait d'être séparé par le destin de quelque chose, de quelqu'un, d'un espace, et au fond de la vie. Cette angoisse voisine de tous les temps avec l'instinct de la mort dont elle est la peur, et l'instinct de conservation qui joue au maintien de soi, du groupe.

Chez les Balubà, trouve-t-on dans une parémie, le malheur qui frappe un membre de la société préoccupe la collectivité, parce qu'elle frappe en même temps la famille restreinte, la famille élargie, le clan. Quand la vie du groupe est compromise, ce dernier se trouve affectivement en fusion avec ses membres. Dans cette vision du monde, l'individu et son groupe social sont liés par une communauté du destin. La parémie 17 illustre bien ce cas.

La notion de mesure est une préoccupation dans la vie des Balubà qui admettent que tout excès nuit. Cependant, ce peuple vit par ce temps des perturbations mortelles des valeurs marchandes. La montée démographique dans un espace urbain déchiqueté par les ravins, dans un espace dont les routes de desserte agricole sont très délabrées, occasionne une montée excessive du prix de loyer et des vivres. Le coût de la vie est cher. La dot, par l'effet d'une grande pauvreté de masses, a cessé d'être symbolique. La contradiction entre le principe de mesure en toute chose et ce que l'on fait dans cette société souligne un bouleversement de la personnalité collective idéale, une crise. La diffusion médiatique des parémies qui prônent ce principe de mesure (cas de la parémie 18) se recommande comme un correctif à ce comportement, sans omettre le traitement conjoint des autres causes.

Au quotidien de ce peuple, il y a une lutte incessante avec le milieu pour la survie, pour les intérêts vitaux. Vivre est une grande préoccupation de ce peuple et de tous les autres au monde. Il a conscience que le prix de la vie, de sa réussite est la douleur morale et physique que l'on éprouve dans le processus de la quête des biens, du bonheur. Devant les intérêts vitaux l'homme peut connaître un conflit des choix, s'entraver dans un drame psychique de choix. De ce fait, la capacité de décision judicieuse, vitale, d'option, d'orientation est recommandée à tous les membres de cette société par le biais des parémies préventives qu'il faut systématiquement médiatiser et introduire officiellement dans les écoles.

En outre, le fait même qu'actuellement, les villages lubà sont dépeuplés de jeunes, attirés par le mirage des centres urbains et miniers, l'agriculture est abandonnée à une minorité des vieilles personnes, avec des moyens rudimentaires. Cette situation met ce peuple devant une rareté de produits vivriers si bien qu'il faille mobiliser sa conscience par les parémies relatives au travail, à la coopération, à la formation de groupe de production. La parémie 13 s'y prête déjà mieux.

# CHAPITRE 4. PRESENTATION ET TRAITEMENT DES PAREMIES ZOONYMIQUES

## *4.0. Note introductive*

Dans le présent chapitre, l'on procède d'abord par la présentation du corpus des parémies zoonymiques avant d'arriver à leur analyse structuro-sémantique. Il s'agit des parémies ayant introduit les zoonymes dans leur trame. Chaque parémie aura en miroir sa version française qui, par souci de fidélité, ne s'écartera pas de son sens lubà. Il sera présenté dans le cadran contigu et presque en face de l'entrée parémiologique, le noyau sémique et ses nuances pertinentes comme dans le chapitre précédent. Cependant, les informateurs étant les mêmes, ils ne sont pas repris ici.

Le procès structuro-sémantique tâchera de décoder le message en développant la parémie, partant de la structure de surface vers la structure profonde. Les séquences événementielles qui seront dégagées ou reconstituées seront examinées en leur appliquant le modèle actantiel de Greimas appuyé de l'herméneutique.

La génération sémique, par opposition de quelques éléments constitutifs des parémies traitées, n'est pas limitative. Néanmoins, elle ouvre le champ et le laisse à toute productivité des définitions ou des caractères des éléments confrontés. Ce mode d'opposition examine la conjonction et la disjonction, en fonction des possibilités d'offre de chaque parémie.

Les parémies rentrant dans le même champ sémantique seront au besoin groupées pour leur traitement, et cela sous un thème macrosémique.

La conclusion partielle présentera les résultats de l'analyse avant de jeter un pont de transition au chapitre suivant.

## 4.1. *Présentation du corpus zoonymique*

Comme au chapitre précédent, avec les mêmes précautions, l'on présente ci-dessous 50 parémies zoonymiques sur lesquelles s'appliquera aussi l'analyse structuro-sémantique en synergie avec l'herméneutique. Cette présentation suit l'ordre alphabétique des thèmes et non des parémies elles-mêmes.

<b>1</b> Cìfùmàfùmà ku nsenjì Ke cìmuululàbu naaci	La valeur émanant de la marmotte Vaut le prix avec lequel on l'achète
<b>2</b> Katendà mpa wàkù musoojì	Le roitelet à la potentialité de sa sauce
<b>3</b> Kùnangidi mùvwàlavwàla kabuta Wadyà kuvwàla cyèbà cidimu	N'envie la façon de se parer de l'engoulevent Tu te pareras à ta saison
<b>4</b> Kupanga mbwa Kutà nè nguluba	Faute de chien On chasse avec le cochon
<b>5</b> Kutuuta mbwa nè binù	Frapper le chien avec les genoux
<b>6</b> Ntànda kàsombi bwātu Ùdi nè bwèndà mu cyādi	L'araignée n'emprunte jamais pirogue Elle a la sienne sous sa poitrine.
<b>7</b> Ntambwa ùdyadya `Mbwà makàndà èndà	Le lion mange-t-il C'est par sa force
<b>8</b> Cyupukila maswa Nnyòka wàkamusùma	Le tombeur de nids Le serpent le mordit
<b>9</b> Nshìndì ùlekèèla lungajì lwà ku mēnu Wàlonda lwà mu mâyi Wàbùla byônso	L'écureuil se dessaisit de la noix à ses dents Suivit celle dans l'eau Et manqua tout
<b>10</b> Bìipata nshìmbà Mbala kùseki Lubilu `ndwà bukwànyama	Chasse-t-on l'écureuil Civettes fossanes ne t'en moquent pas C'est la chasse à tous les animaux

**11**

Bìipata kashà  
Bukwà nyama  
Bwàdimukilapù

Chasse-t-on l'antilope naine  
Gent animale  
Soyez prudente à ce fait

**12**

Mukwèba wàmuna mbuji  
Pèèba wàmupungila mwonji

Ton prochain élève-t-il une chèvre  
Toi tresse lui une corde

**13**

Nkàshààmà udi wenda mu dibungi  
`Ngudi unyanga cyèndà cisèba

Le léopard qui se promène dans le brouillard  
Est bien celui qui ternit sa robe

**14**

Lupènzù cidyèla mu nsebela

Blatte qui se jette dans la pâte d'huile

**15**

Citendàtendà wa nsàlà mile  
Bâkupà luumù wâdibumbula

Roitelet aux longues plumes  
Honoré tu te déshonores

**16**

Lubùlubùlu lùpìta muulu  
Ulùlòmba bwîcì ?

Une abeille passe en l'air  
Lui demandes-tu du miel ?

**17**

Kabwà kàà lubilu  
Kàshìila nnyama panshì

Le chien extra-rapide  
Manqua le gibier au sol

**18**

Cikùvu màmbàlàkàtà

Tortue la traînarde

**19**

Cikelà kacya  
Ki `ncilelà lukulu

Jamais une carpe  
A engendré une sardine

**20**

Cìpèèshapeeshà ngandù bulòbu  
`Mmâyi

Ce qui donne la force au crocodile  
C'est l'eau

**21**

Diitu dyà nkàshààmà  
Dìkaadi dîbwela ngulungù

Forêt du léopard  
S'y hasarde maintenant l'antilope

**22**

Bàbunda ntambwà  
Bàbunda nkàshààmà  
Kacya mwânàànkùbà  
Ki mubunda pa mwaba

L'on défie le lion  
L'on défie le léopard  
Jamais l'enfant de la foudre  
A été défié quelque part

**23**

Nnyòka umwe  
kacya  
Ki `mmudikòsòlòla  
Bitùpà bìbìdì

Un même serpent  
Jamais  
S'est sectionné  
En deux parties

**24**

Kabùlùkù kàdi kàtùmbisha  
Ànu yàkù nsèngù

L'antilope naine ne vante  
Que ses propres cornes !

**25**

Kabundi dinkèlèkènzè  
Wa cibelu cìmwè  
Cyuwùla nnyingù

Civette la rusée  
Sa seule cuisse  
Pleine la marmite

**26**

Nzevu kànyèngi mukìla  
Bukwà matùnga  
Bwàlààla biibi bipàya

Eléphant, tort-il la queue  
Les nations du monde  
S'endorment portes renforcées

**27**

Nkùmbikùmbì wa mulèmbelelè  
Wàpanga kumbèlu  
Wàngacila kumfundu

Epervier planeur  
Rate-t-il le rapt sur la cour  
Il le réussit derrière (la maison)

**28**

Lumèmbu nkosa wa mu cyômba  
Mutèya mupanga

Double cloche rat de champ de manioc  
Piégé et raté

**29**

Nnyòka ùfùdìla  
Wimba madimbà  
Nè mutù

Le serpent vint au bout  
Joua le xylophone  
Avec sa tête

**30**

Nkàshààma ùfùdìla  
Wàdya mawâyawâya

Le léopard porté à la limite  
Mangea les herbes

**31**

Wâpa kanyuunyi  
Wâpa kazòòlo  
Pènzà kanyuunyi  
Nekàya kwàbù  
Kazòòlo ne kàshaalà

Donne à l'oiselet  
Donne au poussin  
L'oiselet par un temps  
S'envolera chez-lui  
Le poussin restera

**32**

Luvila kùpici lwendu  
Wâdyâkapîika  
Nè cibanda cidi budimbu

Tisserin n'excède pas ton vagabondage  
Tu te ferais prendre  
Dans une vallée qui a de la glu

**33**

Mwitu bàmwàmba nkàshààmà  
Ukamùswîka mbùjî ?

On soupçonne un léopard dans une forêt  
Tu y attaches la chèvre ?

**34**

Kutuuta nkweze  
`Nkumubala tutulu

Frapper la souris  
C'est lui compter les forfaits

**35**

Nzòòlo wendenda  
Ngudyàdya muswàswà

La poule errante  
Aux trouvailles picore les fourmis

**36**

Kààsùbùla kà mu bitoci  
Kààpanga mpùku  
Kààkwàta cikelà

Piège tendu dans la boue  
Rate-t-il le rat  
Il attrape la carpe

**37**

Mbùjî wa bicì  
Bàmwipata mu nkùnda  
Ûya mu matalà

Chèvre têtue  
La chasse-t-on du champ d'haricot  
Elle s'en va dans celui de maïs

**38**

Kùyîla mukènga nè dyukuta  
Kùfùmîna mbwa nè bidibu

Où mukenga mena la quête pour se rassasier  
Il en vint une meute avec des hochets

**39**

Nkàshààmà wa kukwàtà  
Pa malambàlambà  
Wâlambakana nendà

Le léopard te surprend-t-il  
Sur des lianes  
Débrouille-toi avec lui

**40**

Mucì ùdi ku byanza  
`Ngudi ùshebeya nnyòka

Le bâton que l'on a en main  
Est bien celui qui tue le serpent

**41**

Meeji `nkabùjî kà kapumwa  
Mukùlù wàpanga  
Mwakùnyì wàmuleeja

La sagesse est un petit bouc  
L'aîné en ignore-t-il  
Le puîné lui montre

**42**

Katendà wadyà  
Cidi cyakànàngàna  
Nè muminu wèbè

Roitelet mange  
Ce qui convient  
A ta gorge



**43**

Muntu ùciina nnyòka  
Nnyòka ùciina muntu

L'homme craint le serpent  
Le serpent craint l'homme

**44**

Nzevu kacya  
Kì `mmucòka mibanga yèndà

L'éléphant jamais  
S'est lassé de ses défenses

**45**

Kwàcilà mwâna mpasu  
Pààkolàye wàkukwàcila penda  
(Pààkolàye wàkwàcila bakwàbu)

Attrape la sauterelle pour l'enfant  
Quand il grandira il t'en attrapera aussi  
(Quand il grandira il t'en attrapera pour les autres)

**46**

Kabwà kàdiilà nkusu  
Kàpitàkèèna nende

Le chien qui mangea le perroquet  
Paya de sa tête

**47**

Ngulungù wa pengapenga  
Ûmenèna nsèngu

L'antilope de l'écart  
Porta des cornes

**48**

Kankala ndumbà

Mangouste putain

**49**

Mukàjì `nkasèbà kàà kabundi

La femme est la peau de civette

**50**

Dikàngàla dyà mutu mutòòka  
Uya ku bajànyì  
Ushìya pànu pòna

Pintade à la tête blanche  
Tu t'en vas au-delà  
Tu laisses le monde en gâchis

## 4.2. ANALYSE STRUCTURO-SEMANTIQUE ET INTERPRETATION DES PAREMIES ZOONYMIQUES

### 4.2.1. Adéquation et inadéquation

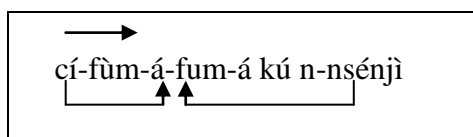
#### 4.2.1.1. L'adéquation

N°	Parémie et version française	Noyau sémique et nuance
1	Cifùmáfùma ku nsenjì    La valeur émanant de la marmotte Ke cìmuululàbu nacì    Vaut le prix avec lequel on l'achète	<b>Equivalence</b> <b>Equativité</b>

#### Procès structuro-sémantique

Ce distique parémiologique met en évidence, dans le premier vers, l'immanence de la valeur relative de la marmotte. Ce sens de l'immanence coïncide avec celui de l'émanation qui est rendu par le PP de cl. 7 /ci-/ et le radical verbal /-fùm-/ répété qui veut dire venir, provenir de, procéder de. Cette valeur relative de la marmotte est attachée à son entité globale, à son tout physique, sensible, appréciable. La séquence événementielle S1 qui est exprimée ne permet pas de reconstruire le schéma narratologique, le model actantiel greimasien :

S1=



(la valeur émanant de la marmotte)

Mais /-fùm-a-fum-a/ « émaner » en tant que procès énergétise le PP /ci-/ qui s'institue dans le rôle d'actant sujet dont l'objet de quête possible est l'extraversion ou la version de soi en une valeur au monde. Il s'agit là du fait de s'offrir au monde, aux sens, par son existence, par sa manifestation dans le temps et dans l'espace. Ce pouvoir d'exister



Il se dégage de cette génération sémique deux classes opposées, l'abstraktivité d'une valeur et la matérialité d'une existence animale / nsenjì /, à laquelle correspond la valeur abstraite potentielle, proportionnelle.

Les Balubà éditent cette parémie issue d'une affabulation cosmique, d'une expérience de l'homme au monde, pour faire entendre que la valeur sociale de chaque personne, le traitement qu'on lui réserve sont proportionnels à ses qualités, à ses offres, à ses prestations au monde.

Parémies associées au thème : 2, 3.

#### 4.2.1.2. L'inadéquation

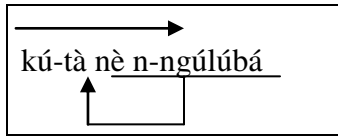
N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
4	Kupanga mbwa                      Faute de chien Kutà nè nguluba                      On chasse avec le cochon	<b>Inadaptabilité</b> <b>Incompatibilité</b>

#### Procès structuro-sémantique

Le premier vers de ce distique parémiologique aligne en position stratégique initiale l'infinitif /kupanga/ qui induit le sens prédicatif de manquer. Le manque concret affirmé est /mbwà/ le chien (canis canis). L'émetteur est un actant-sujet universel. Ce vers ne renferme aucune action, donc aucune séquence événementielle, il spécifie un état pour cet actant fictif universel et rend compte de l'indisponibilité d'un avoir, d'un moyen.

C'est le deuxième vers qui, par l'infinitif /kutà/ chasser, exprime une action et introduit la séquence événementielle S1, l'unique de cette parémie.

S1



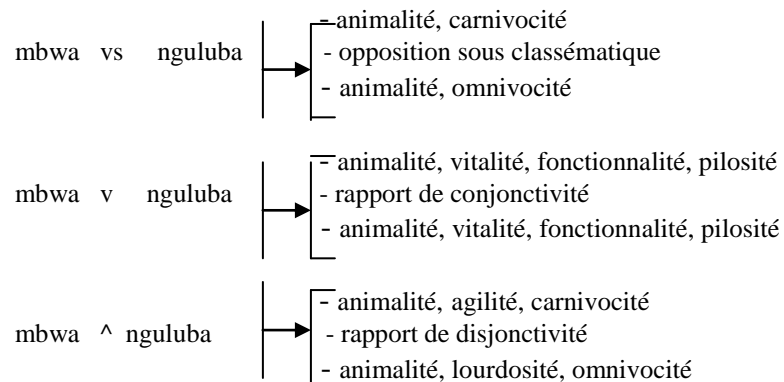
(On chasse avec le cochon)

Dès lors la quête et l'objet de la quête se précisent. Il s'agit de la chasse de gibiers, ces derniers entendus comme butin, objet de la quête ou le manque à liquider, implicite dans cet énoncé parémiologique.

En position stratégique finale de ce deuxième vers, apparaît le moyen de chasse substitué au chien, /nguluba/ le cochon. Il est, de par sa nature et de par les mœurs mêmes de la chasse, impropre à cette fonction. Ce qui fait déboucher la dynamique de cette analyse structuro-sémantique sur une dualité actantielle. Le fait que /nguluba/ le cochon remplit, bien qu'improprement, la fonction du chien, il est un adjuvant maladroit de l'actant-sujet universel, mais par ce fait même qu'il est impropre à cette fonction de la chasse propre au chien, il est aussi un opposant.

Considérant ce statut d'opposant du cochon et ce qui le fonde ou le justifie, la liquidation du manque et le sacre du héros deviennent hypothétiques. Quant aux rôles actantiels de destinataire et de destinataire, ils ne souffrent pas, ils coïncident dans l'actant-sujet fictif universel. C'est lui qui, logiquement, met l'événement en branle, et qui jouirait du butin de la quête hypothéqué par l'inadaptabilité du cochon à la chasse.

La mise en rapport des éléments constitutifs permet un certain engendrement sémique sur le monde et en cet ordre:



Les éléments mis en rapport mettent en évidence des caractères disjonctifs dont l'agilité pour le chien et la lourdosité pour le cochon. Les deux sont dans une opposition sous classématique.

Le contexte d'emploi de cette parémie est celui de toute action menée avec des moyens impropres et défavorables, faute de mieux.

Parémie associée au thème: 5

## 4.2.2. Autonomie et autosuffisance

Dans son expression à l'interface du monde, l'homme manifeste le besoin d'être autonome. On lui reconnaît une certaine horreur de la liberté absolue, sartrienne, si bien qu'il se crée des dépendances en se subordonnant à certaines forces de la nature, en s'inventant des dieux, le Dieu suprême comme le pensent certains auteurs. De ce fait l'autonomie de l'homme est toujours relative, car sa nature limitée et la diversité des potentialités dans la société, obligent tout homme à dépendre des autres dans une certaine mesure.

Sous ce thème s'examine l'expression de l'autonomie chez le Mulubà, ses capacités d'indépendance, l'adéquation et l'inadéquation entre ses moyens et sa prise en charge.

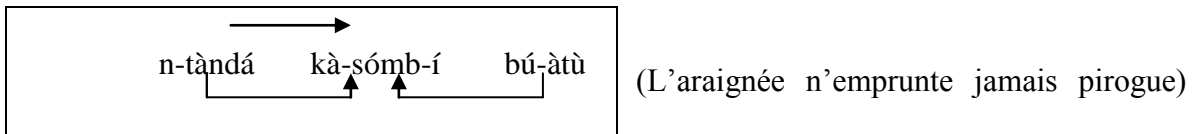
### 4.2.1.1. Autosuffisance ou indépendance

N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
6	Ntànda kàsombi bwâtù Ûdi nè bwèndà mu cyâdi	L'araignée n'emprunte jamais pirogue Elle a la sienne sous sa poitrine.
7	Ntambwa ùdyadya `Mbwà makàndà èndà	Le lion mange-t-il C'est par sa force

## Procès structuro-sémantique

Dans ce distique parémiologique, le premier vers aligne en position initiale un lexème dont le nominalisé est un être animé zoomorphe, l'araignée /ntànda/, un arthropode (arachnide) de l'ordre des aranéides. Par sa modalité d'énonciation, ce vers nie une séquence événementielle dans le chef de l'actant /ntànda/:

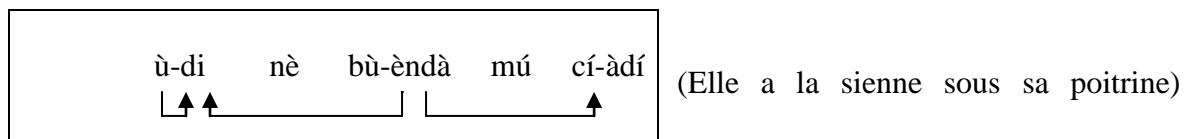
S1=



L'actant-sujet /ntànda/ se trouve interdit à l'action exprimée par le radical verbal /-sómb-/ (emprunter), cela par le biais du morphème de négation /kà/ qui l'affecte.

Le terme-objet /bwâtù/, par inférence, ouvre l'intelligence à un contexte aquatique, riverain ou pratique de traversée par pirogue. Ce contexte aquatique se comprend comme obstacle et implique la pirogue /bwâtù/ comme un moyen de le vaincre.

Le deuxième vers justifie le premier et rend son sens fondé:



Si le terme-objet /bwâtù/ ne perd pas sa pertinence sémique qui le fait comprendre comme moyen pour traverser une rivière, voyager sur elle ou sur tout autre espace aquatique, il assume dans les deux vers le rôle d'adjuvant de l'actant-sujet /ntànda/.

Dans le premier vers, /bwâtù/ est saisie en tant qu'objet différent du sujet, cependant dans le deuxième, cet objet /bwâtù/ se trouve confondu dans l'entité physique de l'actant-sujet /ntànda/. Il correspond à sa poitrine qui remplit la même fonction, car

naturellement, /ntànda/ traverse des rivières par ses propres facultés, ce qui connote son indépendabilité où sa liberté dans l'action.

A ce seuil de génération sémique, le deuxième vers dans sa fiction, apparemment ne traduit pas une séquence événementielle, mais il dénonce un état, une propriété facultaire utile et valorisée qui assure une autoprise en charge. Donc /ntànda/ est par lui-même un pouvoir capitalisé ou mis en valeur par un faire, une potentialité d'action et de victoire face à l'objet de la quête qu'est la traversée, l'au-delà d'un besoin ou son dépassement. L'espace aquatique s'entend dans ce contexte parémiologique immédiat comme un obstacle à la dynamique dans l'espace de /ntànda/. Donc, il s'institue dans cette grammaire épistémologique greimasienne comme un opposant. Cet opposant n'a de sens que si l'actant-sujet en cause est un mobile dans l'espace perçu dans son horizontalité.

La faculté natatoire de /ntànda/, dans le schéma actantiel de Greimas, joue le rôle de l'allié ou de l'adjuvant. Dans ce contexte immédiat de l'énoncé parémiologique, l'actant-sujet est présenté dans une permanence d'aptitude, dans une constance héroïque face à l'objet de la quête sous-entendue qu'est la traversée. Il n'est pas permis ici d'envisager une éventualité de l'échec, de la faillite ou de l'anti-héroïsme, car l'héroïsme de /ntànda/ est une fatalité par ses propres facultés. Comme l'a perçu Nkombe Oleko (1979 :172), l'aspect constatif de cette parémie se coule en norme, plébiscite un modèle social à suivre, et épouse le caractère laudatif d'un héros, de l'autolouange dont parle Kabuta (2003).

En posant /ntànda/ face au non /ntànda/, partant de cette parémie et de son univers sémantique, la structure élémentaire de la signification s'établit au niveau des écarts différentiels qui articulent un axe commun comme le montre Greimas (1966 :18), et cet axe articule par opposition le négatif et le positif vus dans une relation, dans une simultanéité.

L'opposition de quelques éléments constitutifs de cette parémie permet d'accéder à un rapport des sens qui l'investissent :



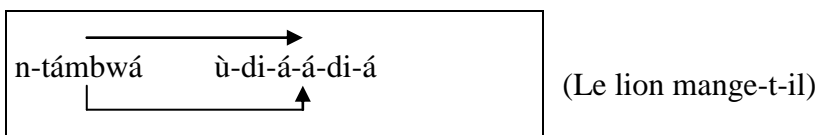
ntànda	vs	bwâtù	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-animalité, vitalité</li> <li>-opposition classématique</li> <li>-instrumentalité</li> </ul>
ntànda	v	bwâtù	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-mobilité, le fait de marcher sur l'eau</li> <li>-rapport de conjonctivité</li> <li>-mobilité, le fait de flotter sur l'eau</li> </ul>
ntànda	^	bwâtù	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>- animalité, vitalité</li> <li>- rapport de disjonctivité</li> <li>- instrumentalité, avitalité</li> </ul>

Cette parémie trouve son occurrence, chez les Balubà, dans tous les contextes de plébiscite de ses propres capacités ou des capacités de l'autre à se suffire ou à s'autoprendre en charge dans certaines situations.

Le trafic de sens met en évidence une opposition classématique, l'animalité de l'araignée se trouve ainsi opposée à l'instrumentalité de la pirogue. Mais au plan conjonctionnel, il s'opère un rapprochement des caractères définitionnels dont la mobilité et la flottaison de l'un et de l'autre perçues dans un contexte spécifique, aquatique, métaphore de tous les contextes opérationnels de la vie.

Le premier vers de la deuxième parémie débite une séquence événementielle dont l'actant-sujet est le lion /ntambwa/ (panthera leo), l'objet de sa quête est sa proie, non spécifiée et sous-entendue dans l'univers sémantique du syntagme verbal /ùdyadya / :

S1=



La duplication du radical verbal /-di-/ engendre le sens d'une action répétée, d'une habitude comportementale, celle de manger. Il s'agit là d'une fonction physiologique impérieuse, indispensable, immanente, qui tient à la nature même de

l'actant-sujet /ntambwa/ le lion. Cette action est un prédicat «dynamique» qui renseigne sur le thème.

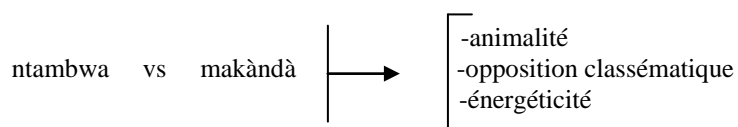
Le deuxième vers a une valeur indicielle, il énonce une qualification de /ntambwa/ : sa bravoure, sa force qui lui assure la subsistance et l'indépendance dans l'action. Cette force se manifeste à l'action, à l'activité, et se comprend avec lui, avec son entité globale biophysique et psychique, c'est un prédicat «statique».

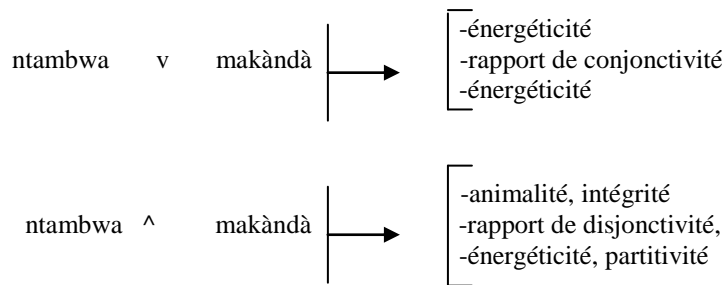
Il faut comprendre que par sa propre nature, le lion mange et subsiste. Par lui-même, il est dynamique en accomplissant l'événement /-di-/, et la permanence de sa nature s'entend comme un état statique, durable dans toute l'extension de l'espèce. Sa force ou sa bravoure s'entend comme un adjuvant. Par ses potentialités naturelles, il est consacré héros.

L'actant opposant n'est pas explicite, mais il est d'existence logique, c'est la résistance que lui opposerait sa proie et qui lui exigerait un déploiement de force qui aide à le définir dans sa nature comme aspectuellement dans cette parémie. La présence de la proie, la présence du prédateur lion et l'événement tragique par lequel il trouve sa proie sont des phénomènes qui structurent l'espace et la société animale.

Le système existentiel de la jungle où se perçoivent le prédateur lion et sa proie dénote la continuelle lutte pour la survie. Cette existence structurale ne dépend pas seulement du milieu, mais aussi de la nature des êtres. Cette nature est fondamentalement une implication génétique, une implication des fonctions psychologiques et biophysiques. Le comportement du lion, l'expression de sa bravoure, dépendent de sa nature de carnivore, de félin, et de la disponibilité de sa proie dans l'espace. C'est de ce contexte que se tirent des significations de l'être et de l'agir pour la survie.

La confrontation des éléments constitutifs nous ouvre à quelques pertinences sémantiques:





Il se dégage de cette génération sémique deux classes que sont l'animalité et l'énergéticité. L'animalité se trouve dans un rapport hypéronymique avec le lion. L'énergéticité se comprend comme un attribut ségréatif de /ntambwa/. Il aide à le définir et à comprendre le pouvoir de son autonomie, de son autoprise en charge dans sa vie.

Le peuple lubà énonce cette parémie pour qualifier tout homme qui ne vit pas aux dépens des autres, mais aussi pour inciter les hommes faibles, parasites des autres, à l'héroïsme dans l'autoprise en charge.

### 4.2.3. Avidité

N°	Parémie et version française	Noyau sémique et nuance
8	Cyupukila maswa    Le tombeur de nids Nnyòka wàkamusùma    Le serpent le mordit	<b>Avidité</b> <b>Non-sélectivité</b> <b>Insécurité</b>  <b>Trgédicité</b>

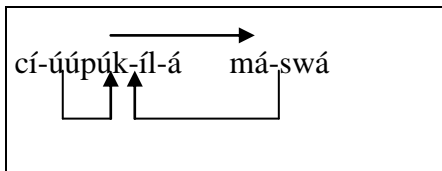
#### Procès structuro-sémantique

Cette parémie à deux vers engage au premier et en position stratégique initiale le syntagme nominal /cyupukila maswa/ dont le déverbatif /cyupukila/ identifie un actant-sujet et dénonce son comportement habituel de tombeur de nids. C'est là une conquête qui trahit une quête avec avidité dont l'objet est /maswa/ (les nids dans leur

universalité), au contenu inconnu et suspect. Cette séquence événementielle permet une génération de sens par la métonymie du contenant pour le contenu.

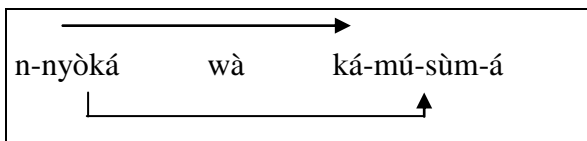
L'actant-sujet /cyupukila/ a pour adjuvant l'énergie qui le mobilise. Cependant son avidité, son manque de discernement et de sélectivité remplissent dans ce processus le rôle de l'opposant. Le préfixe de cl. 7 /ci-/ charge l'actant-sujet d'un sens péjoratif qui le négativise. En structure profonde, cette séquence se prête à cette schématisation:

S1=



Il se profile dans cette séquence événementielle une nuance sémantique d'inadvertance dans le chef de /cyupukila maswa/, car il va sur tous les nids sans discernement ni précaution aucune. De cette lancée aveugle dans les conquêtes réputées à hauts risques, il en sort par conséquent victime, anti-héros. Par son vice d'avidité et sa faute d'inadvertance, il est châtié, sanctionné par une tragédie qu'exprime le deuxième vers:

S2=



(Le serpent le mordit)

C'est de l'actant-sujet /nyòka/ (l'ophidien) que part l'action châtiante comme le montre le vecteur. Le radical verbal /-sùm-/ induit le sens de mordre, d'injecter du venin. La nature venimeuse même du serpent, en tant que sujet-actant dans S2, joue le rôle de l'adjuvant. La quête dans S2 est bien la sécurité de soi (serpent) et de son habitat (nid) menacé par l'actant-sujet de S1. Dès lors, cet actant-sujet de S1 accomplit dans S2 le

rôle de l'opposant, car son action est préjudiciable à la sécurité du serpent. Si l'actant-sujet /cyupukila.../, dans S1, accomplit à la fois le rôle de destinataire et de destinataire potentiel, dans S2, l'actant-sujet /nyoka/ est incontestablement destinataire, cependant il est effacé dans le rôle du destinataire. Cela est valide, car la séquence événementielle S2 est provoquée par l'actant-sujet /cyupukila.../ de S1.

Les nids, dans ce contexte parémiologique, sont aperçus comme la métaphore de tous les inconnus, animés et inanimés, concrets et abstraits. En outre, au sein des nids, le serpent est une métaphore enchâssée de tout danger possible qui découlerait de l'approche de tout inconnu sans discernement, avec avidité ou empressement.

L'occurrence contextuelle de cette parémie pour l'auditoire universel s'applique à la régulation de la conduite, et la morsure du serpent vaut un signal rouge, au besoin de la sécurité sociale. Etre un tombeur des nids, c'est d'abord une expression de l'homme d'action, perçue dans une quête. L'abondance des nids dénote la pluralité de trouvailles qui tentent, qui appâtent l'homme, et qui renferment chacune sa surprise. Il est cependant vu plus haut dans ce comportement le défaut tributaire du tragique.

La victime de ce tragique social n'est pas du tout prisonnière d'une quelconque solitude. Il est un membre de la société qui doit prendre en compte son expérience pour s'autodiscipliner et se préserver du danger de l'inconnu qu'est un nid au contenu insoupçonné. L'intentionnalité profonde de cette parémie n'est pas d'interdire l'homme à toucher aux nids, d'en faire un butin, mais plutôt de tempérer et d'objectiver sa quête, son action. Elle incite l'homme à un exploit de conscience qui délibère et qui juge les approches dans toutes les entreprises sociales.

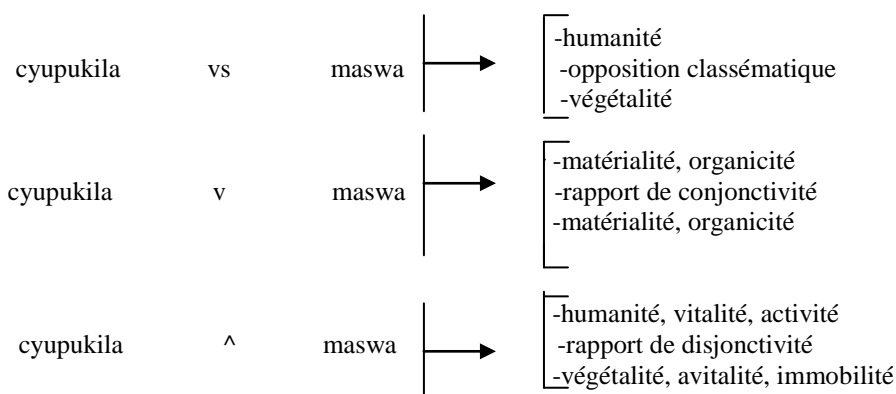
C'est dans l'action que la volonté que forge cette parémie trouve son expression la plus originale. Une volonté qui prépare à la participation à la vie sociale et à l'élaboration de l'approche rationnelle du monde, de l'autre, mais avant tout prépare au jugement et à la critique des choix que l'on opère dans le monde. Le moi concret, l'homme dans toute son extension se trouve confronté à l'espace de sa vie.

L'espace existentiel, par cette entremise parémiologique, n'est pas un paradis, il renferme un certain pourcentage de menaces, de dangers, du négatif dont l'homme doit prendre conscience sans pour autant abdiquer de ses entreprises ou s'exiler de la société. Il apparaît alors une structuration de l'espace, à celui négatif s'oppose celui positif. Ce dernier doit être compris comme un espace connu, maîtrisé qui n'abriterait pas un serpent, un danger, une menace.

Le moi subjectif de /cyupukila maswa/, caractérisé dans ce contexte parémiologique par l'avidité, l'inadvertance, la quête aveugle, sans discernement ni suspicion du danger dans l'espace, s'inscrit dans une résistance à la vérité commune, à l'opinion générale que l'on a sur les espaces inconnus et leur peuplement, l'opinion de l'éventualité des dangers. Cette opinion est dite doxique. C'est lieu ici de se rapporter avec Charles Grivel (1986: 50) à la sixième thèse sur la doxa selon laquelle:

*La doxa est ainsi liée à la résistance qu'on lui oppose et qu'on oppose à son acceptation, à sa manifestation publique. Il faut donc se demander quel est l'enjeu et l'objet de cette résistance, si l'on veut connaître sa nature. Nous reformulerons la question et dirons: qu'est-ce qui fait obstacle à l'aveu d'une adhésion à l'opinion doxique? Une doxa n'est jamais l'objet d'une acceptation explicite: pourquoi? Pour répondre à cette question, il faut se rendre compte que la doxa est fondamentalement prescriptive et possède tous les caractères de l'impératif. Elle est essentiellement pragmatique, elle fournit des instructions, elle forme un système de commandements comportementaux. La doxa ne se limite pas à exprimer du sens bien formé reconnu, mais elle incite en outre à s'approprier ses sens (ses «valeurs »)*

Quelques éléments de cette parémie confrontés permettent cette génération sémique:



maswa	vs	nnyòka	→	[-végétalité -opposition classématique -animalité
maswa	v	nnyòka	→	[-naturalité, non humanité -rapport de conjonctivité -naturalité, non humanité
maswa	^	nnyòka	→	[-végétalité, spatialité, viduité, habitabilité -rapport de disjonctivité -animalité, réptilité, oviparité, défensivité
cyupukila	vs	nnyòka	→	[-humanité -rapport d'opposition classématique -animalité
cyupukila	v	nnyòka	→	[-vitalité, activité, matérialité, organicité -rapport de conjonctivité -vitalité, activité, matérialité, organicité
cyupukila	^	nnyòka	→	[-humanité, avidité, bipédirité, verticalité -rapport de disjonctivité -animalité, réptilité, oviparité, nocivité

L'humanité et l'animalité sont les deux classes en opposition dans cette parémie par leurs natures respectives. C'est de la conjonction des deux que se produisent tous les sens contextualisés dont la menace, l'insécurité, le tragique...

Cette parémie se joue comme une jurisprudence et une prévention dans l'approche de l'inconnu, de l'étranger.

Parémie associée au thème : 9

#### 4.2.4. Communauté de sort

N°	Parémie et version française	Noyau sémique et nuance
10	Bìipata nshìmbà Mbala kùseki Lubilu `ndwà bukwànyama	Chasse-t-on l'écureuil Civette fossane ne t'en moque pas C'est la chasse à tous les animaux

#### Procès structuro-sémantique

Ce tercet parémiologique engage au premier vers et en position initiale une séquence événementielle:

S1=



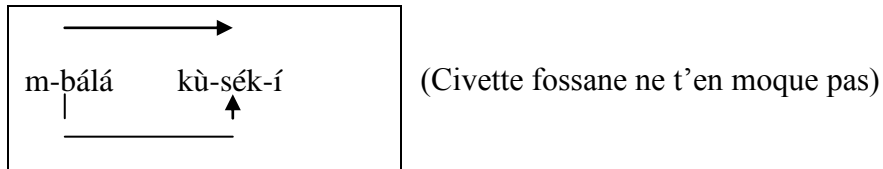
L'actant-sujet /bà-/, par son action /-ìipát-/ vise dans sa quête l'objet /nshìmbà/ la civette fossane (ou fossa fossana). Cette quête se traduit par la chasse faite à ce dernier. Cet événement génère le sens d'un espace social en crise, d'un drame, d'une tragédie en mouvement. Il est dénoncé par cet événement un déséquilibre social. L'action menée par l'actant-sujet est subie par l'actant-objet, ce qui traduit une hiérarchisation dans la microsocialité de cette parémie: l'actant-sujet /bà-/ peut être étiqueté comme le fort et l'actant-objet /nshìmba/ comme le faible. Ce rapport des forces trouve sa pertinence dans le commerce social où les inégalités des classes s'affrontent et constituent même le drame de la jungle, des conflits sociaux, l'une des sources de l'angoisse existentielle.

Par communauté d'identité, le deuxième vers interpelle la conscience de la civette afin de ne pas vivre cet événement avec détachement, naïveté et moquerie: civette ne t'en moque pas.



Le syntagme verbal modal « ne t'en moque pas » qui trahit la personnification de l'interpellé /mbala/, interdit un événement railleur ou satirique potentiel. Le sens immanent syntaxique est un impératif de prise de conscience sociale circonstancielle:

S2=



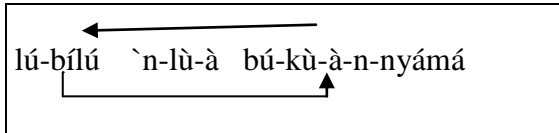
Naturellement, les actants zoomorphes que sont /mbala/ et /nshìmbà/ sont semblables, et dans le co-univers culturel et existentiel de référence, ils subissent parfois le même traitement (la chasse). D'où de cette affabulation cosmique, par ce rapprochement, se déduit le sens de commune identité et de traitement identique. Le sort de l'un qui est le sort de l'autre par commun destin biologique et social s'érige en fatalité.

La société humaine représentée par le PP /bà- / de cl.2 et qui est l'actant-sujet est à la fois destinataire et destinataire. Le moyen de chasse mis en œuvre et qui n'est pas dénoncé se constitue adjuvant. Toutes les stratégies de déjouer la chasse, toute résistance éventuelle du chassé, de la victime ou sa toute autre entreprise salutaire se concevraient comme opposant, comme obstacle à la démarche de /bà-/ (les chasseurs).

A ce seuil de rendement sémantique, devient possible la visualisation des rapports entre la matérialité du contexte spatial et la corporation du groupe social, existentiel. C'est par les existentiels écologiques et neurophysiologiques, par le processus d'intéroception, d'extéroception, et de centroception que se forment les affects. Le moi centroaffectif de tout celui qui partage la commune identité avec autrui, réagit ou est appelé à réagir au milieu naturel et social. Ce qui entraîne sans doute des comportements en rapport avec les besoins existentiels, la conscience de l'identité et du sort communs restant permanente. L'invitation tacite à la solidarité groupale qui passe par la prise de cette conscience de commune identité et du sort commun, dans son dépassement, envisage des mécanismes de soutien et de salut.

A la suite de cette deuxième séquence événementielle, vient la troisième:

S3=



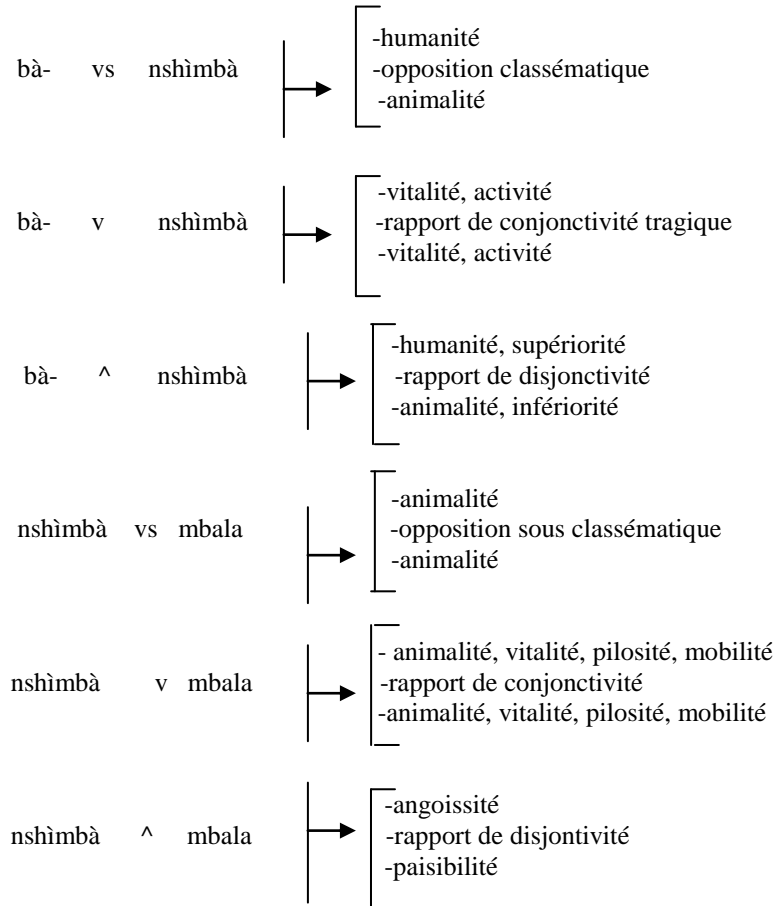
(C'est la chasse à tous les animaux)

Elle élargit la tragédie de l'écureuil perçue dans S1 et l'angoisse existentielle conséquente à toute l'espèce animale. Cet universalisation de l'action de courir se fait alors par le biais de la formule déictique / `ndwà / (c'est). Ce mouvement de la pensée qui procède du particulier au général est un indice d'anti-solitude, indice de cohésion sociale par affinité, par structuration sociale. Cette pensée sociale qui fait qu'un groupe se situe et prenne conscience de soi par rapport aux autres dans l'univers est une efficacité que n'a pas la pensée individualiste indifférente des faits sociaux.

Par les représentations collectives, une société donnée peut révolutionner ses conditions de vie en rassemblant et en mettant en jeu des forces nouvelles, en développant des mécanismes de conservation et de transformation objectives de son espace existentiel. L'on assiste ici à l'entrée de la conscience collective dans l'univers de l'idéation et de la construction des essences par le processus de verbalisation qui place les mots sur l'image cérébrale qu'un groupe social s'est faite de lui-même. Alors, dès que cette image et sa verbalisation se séparent de la réalité sociale, il se produit un univers d'essences, univers extramatériel où se déploie une connaissance sociologique, existentielle et phénoménologique.

Par l'interocéption ou la perception interne qui est une représentation du perçu antérieur et actuel de la corporalité, cette connaissance se fait visualisante et verbalisante en tant qu'intentionnalité profonde et implication de sens. A partir de cette dernière, se trament dans la prise de conscience du groupe et de ses réalités, des attitudes, des sentiments et des potentialités actantielles en vue du contrôle de la vie. La séquence événementielle S3 se rapporte bel et bien à cette vision de la collectivité zoomorphe menacée et pourchassée, métaphore d'un groupe social.

Le rapport de quelques éléments de cette parémie amène à cette structuration sémantique:



La mise en rapport des actants de cette parémie a permis de dégager deux classes opposées, l'humanité et l'animalité. La jonction des caractères de /nshìmbà/ et /mbala/ a déterminé une identité biologique correspondant à un commun destin social en dépit du statut de menacé social de l'un et d'observateur détaché de l'autre.

Les Balubà énoncent cette parémie au besoin d'une prise de conscience des membres d'un groupe social guettés par le même sort, les mêmes menaces. A titre d'exemple, un tel ne peut pas se moquer d'un commari dont la belle famille dissout le mariage, car le même sort le guette ou est aussi possible pour lui.

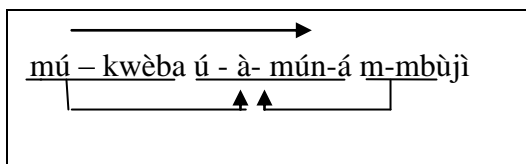
### 4.2.5. Coopération

N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
12	Mukwèba wàmuna mbùjì    Ton prochain élève-t-il une chèvre Pèèba wàmùpungila mwonjì    Toi tresse lui une corde	<b>coopérativité</b> <b>Sociabilité</b>

Procès structuro sémantique

Ce distique parémiologique présente une séquence événementielle au premier vers :

S1=

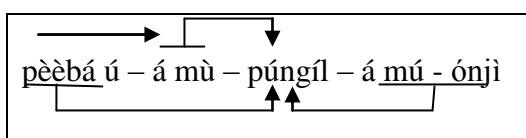


(Ton prochain élève-t-il une chèvre)

:

L'actant-sujet /mukwèba/, ton prochain, sous-entend un manque par son action /-mun-/ qui signifie élever. Cette action s'entend comme une hypothèse permanente du possible dans un espace groupal, donc une action envisagée ou projetée. Ce manque est un petit bétail /mbùjì/ la chèvre qui remplit le rôle actantiel d'objet de la quête. L'affabulation cosmique révèle une activité socio-économique développante et d'intérêt vital. L'actant-sujet projeté dans une performance, n'est pas déployé cependant dans sa solitude. Il apparaît dans la séquence événementielle du deuxième vers l'idée et la nécessité de la coopération à cette tâche d'un allié ou d'un adjuvant présenté par le référent /pèba/ et le PP /ú/ dans S2:

S2=



(Toi tresse lui une corde)

En effet, l'élevage des chèvres nécessite des cordes pour les attacher aux pieux, pour les empêcher de divaguer ou les faire paître. Ainsi le fabricant ou le tisseur des

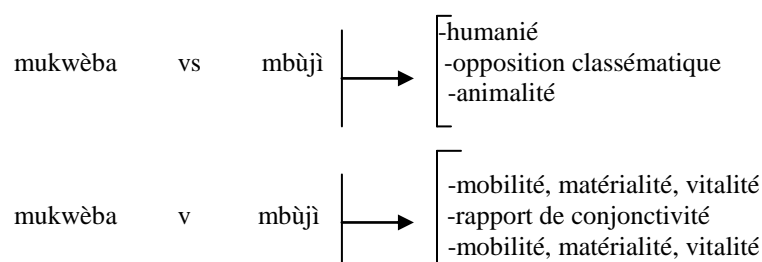
cordes à chèvre est un coopérant utile de l'éleveur. Leur coopération ainsi entendue objective une division du travail dans la société.

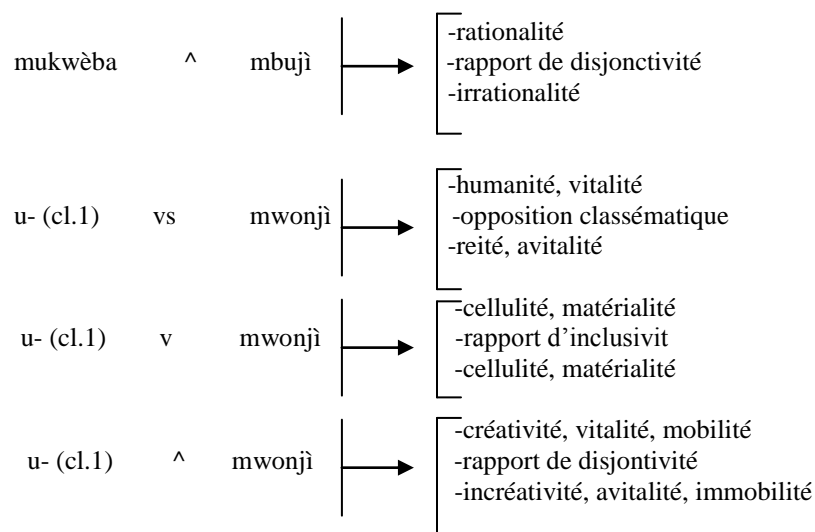
La coopération dans cette parémie est un exemple que la société propose à ses membres pour la plupart des activités de production et d'intérêt vital du peuple. Il se dégage ici les implications de sens phénoménostructurales et phénoménoconstructivistes. Dans le sens purement directionnel de ce système microsocial parémiologique, un membre de la société génère une activité de production (l'élevage), ce qui l'amène vers une structure sociale en coopérant avec le tisseur des cordes. La genèse de cette activité et de la structure conséquente dénote l'accomplissement d'une fonction sociale de subsistance, de maintenance et de valorisation matérielle.

Cette fonction est aussi formalisante et mentale, car elle se réalise avec un accroissement du capital mental. Au point de vue constructiviste, les implications sémantiques amènent à percevoir un système social mu par une dynamique des comportements

L'activité de production (l'élevage) et l'entreprise qui en prend naissance, mettent en tension les efforts de production et de maintenance avec toutes les éventualités de progrès ou de perte, de stabilité ou de dégradation du corps social. Cette parémie, par son actantialité, montre comment naissent les forces sociales de concentration et de polarisation par interaction, autrement une énergie de développement sans exclure l'éventualité de sa corruption.

La mise en relation des constituants de cette parémie amène à cette génération sémique qui enrichit cette structuro-sémantique appuyée de l'herméneutique:





Cette parémie, par la mise en rapport de ses quelques éléments constitutifs dégage une opposition classématique dominée par l'humanité de l'homme face à l'animalité de la chèvre et à la reité de la corde. Ces derniers sont des actants-objets pour lesquels vaut la quête dans cette entreprise.

En contexte d'application, les Balubà énoncent cette parémie en vue d'inciter les membres de leur groupe social à coopérer dans toute activité de production, de se partager les tâches en société en vue du développement. Ils ont conscience qu'une seule personne ne peut tout faire. A ce sujet, la parémie elle-même est très explicite.

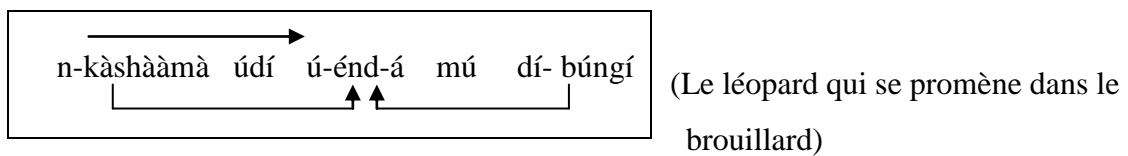
#### 4.2.6. Défection

N°	Parémie et version française	Noyau sémique et nuance
13	<p>Nkàshààmà udi wenda mu dibungi      Le léopard qui se promène dans le brouillard</p> <p>`Ngudi unyanga cyèndà cisèba      Est bien celui qui ternit sa robe</p>	<p><b>Défectibilité</b></p> <p><b>Spatialité</b></p> <p>Atmosphérité</p> <p>Activité</p>

## Procès structuro-sémantique

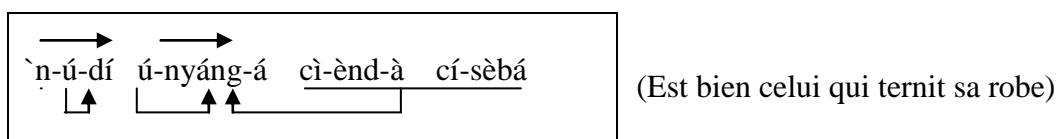
Ce distique présente dans le premier vers /nkàshààmà/ le léopard (panthera pardus) dans le statut d'actant-sujet. L'objet de sa quête est tenu anonyme dans cette parémie. Néanmoins le contexte spatial de cette parémie est révélé: /dibungi/ le brouillard. Il tient à un aspect atmosphérique qui dénote l'humidité et l'opacité relative. D'où la pertinence de cette séquence événementielle:

S1=



Il se dégage en outre, de cette matrice sémantique, un principe général au présupposé d'une fréquence phénoménologique /-énd- á mú dí-búngí/, un fait réputé expérientiel dans son énoncé et plusieurs fois observé pour formuler un principe général. La conjonction de l'actant-sujet avec un aspect de la matérialité spatiale dénoncé en S1 imperfectif ouvre le lecteur à une autre séquence événementielle portée par le deuxième vers:

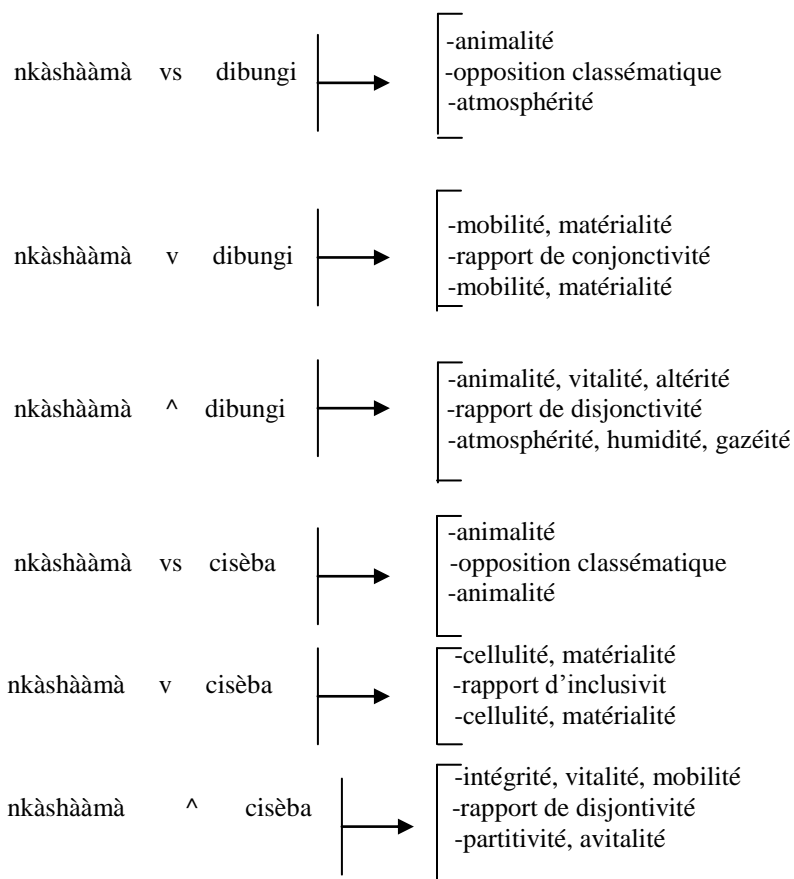
S2=



Cette séquence, imperfective elle aussi, rend le sens de la dévaluation, de la dégradation de soi, du gâchis dans le chef de l'actant-sujet /nkashààma/ substitué par le préfixe sujet /-ú-/. Ce gâchis se réfléchit sur l'actant-sujet, sur sa partie du corps (sa peau) pour son tout. C'est par métonymie que ce sens du gâchis affecte le léopard dans son intégrité. La valeur de sa robe est entamée dans le contexte défini, et ceci tout le temps que se répétera l'événement dans les mêmes conditions de son occurrence. A ce seuil d'intelligence de cette parémie, la voie royale du salut se dessine: l'actant-sujet doit

s'abstenir de se promener dans le brouillard pour conserver l'état sain de sa peau et ses valeurs relatives.

La connexion de quelques éléments de cette parémie permet la génération des sens dans l'ordre de ce qui suit:



Comme on le constate, la connexion des éléments montre principalement le caractère /animalité/ du léopard fatalement et négativement éprouvé au contact du caractère /atmosphéricité/ du brouillard.

Cette parémie chez les Balubà, s'énonce dans tout contexte où l'on reproche l'introduction de quelqu'un dans des situations compromettantes et dévaluantes. Elle vaut aussi une prévention.



Parémie associée au thème : 14, 15.

#### 4.2.7. Demande et contexte

N°	Parémie et version	Noyau sémique et nuance
16	Lubùlubùlu lùpìta muulu Ulùlòm̄ba bwìcì ? Une abeille passe en l'air Lui demandes-tu du miel ?	<b>Désirabilité</b> <b>contextualité</b> Impossibilité Incompatibilité

Procès structuro-sémantique

Cette trame parémiologique comprend deux séquences événementielles dont la première est:

S1=



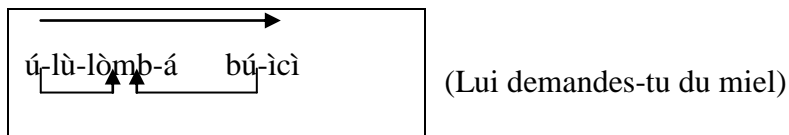
Cette première séquence événementielle S1 présente l'actant-sujet /lubùlubùlu/ l'abeille (apicula) dans un instant de vol. Ceci autorise de présupposer une piste du départ et une destination dont l'accessibilité est l'objet du désir inavoué, objet de la quête. Ce contexte où se trouve l'actant-sujet /lubùlubùlu/ est délicat. Il est celui de l'instabilité car cet actant-sujet est perçu et interpellé en plein vol, en suspension dans l'air, hors de sa ruche.

Dans ce contexte /lubùlubùlu/ l'abeille est en perpétuelle lutte pour vaincre un espace. Cet espace se réalise comme un opposant, un obstacle par la pesanteur et les variables atmosphériques à la navigation de /lubùlubùlu/ dans cet espace aérien. Son adjuvant est ici sa propre faculté de voler.

Dans pareille circonstance, il est évident que /lubùlubùlu/ ne peut pas avoir sur elle une provision de miel, à la limite ne pourrait que porter du nectar dans son jabot-laboratoire. Dans sa dynamique entre deux points non cités dans cet espace de la parémie, mais d'existence logique, l'actant-sujet /lubùlubùlu/ s'est alors mobilisé et orienté dans son vol pour une destination de son choix. Il remplit de ce fait le double rôle de destinataire et de destinataire.

Par conséquent, Il apparaît une hypothèse de la demande du miel dans S2. Cependant cette demande, par la pragmatique de l'énonciateur universel de cette parémie, est désavouée et vaine:

S2=



Cette demande s'inscrit fatalement dans un contexte d'incompatibilité, d'impossibilité suprême. Par conséquent l'inconvenance contextuelle fragilise la quête de l'actant-sujet /u-/ dans S2, et dont l'objet de quête est le miel qui se qualifie comme un désir manqué. L'abeille qui devait être un adjuvant de l'actant-sujet dans S2 ne se réalise pas ainsi dans ce rôle actantiel. Autant que son contexte de vol, elle s'érige en obstacle ou en opposant à l'entreprise de /u-/.

La modalité énonciative dans S2, la question oratoire, est inhibitrice de l'hypothèse de la demande. Elle génère le sens de la désapprobation et même de la contestation, au profit dogmatique de l'auditoire universel.

Le non-sens qui se dégage de cette parémie est une absurdité due au contexte de la demande remise en question. L'objectivité du jugement, la force logique de l'argumentation persuade l'auditoire universel par l'évidence de l'inopérationnalité de la demande. Cet auditoire est représenté par le PP /u-/, source de la demande. Il se dégage au fond une pertinence comportementale, une loi interactive sociale: toute demande ne pourrait être porteuse de fruit que dans un contexte compatible, celui où l'être et l'avoir

sont disponibles. En outre, il faudrait que la demande elle-même rencontre le bon vouloir du détenteur de l'objet de la quête.

L'opposition de quelques éléments de ce discours parémiologique rend possible cette éclosion de sens:

lubùlubùlu	vs	muulu	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-animalité</li> <li>-opposition classématique</li> <li>-spatialité</li> </ul>
lubùlubùlu	v	muulu	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-volatilité, mobilité</li> <li>-rapport de disjonctivité</li> <li>-spatialité, fixité</li> </ul>
lubùlubùlu	^	muulu	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-corporalité</li> <li>-rapport de disjonctivité</li> <li>-viduité</li> </ul>
lubùlubùlu	vs	u-	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-animalité</li> <li>-opposition classématique</li> <li>-humanité</li> </ul>
lubùlubùlu	v	u-	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-vitalité, activité</li> <li>-rapport de conjonctivité</li> <li>-vitalité, activité</li> </ul>
lubùlubùlu	^	u-	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-hyménoptérite</li> <li>-rapport de disjonctivité</li> <li>-humanité</li> </ul>

Le rapport des éléments montre une opposition classématique entre /animalité/ et /spatialité/, ce dernier étant pertinent dans la structuration du sens de cette parémie.

Le recours à cette parémie chez les Balubà se fait au besoin de faire prendre conscience d'une impossibilité notoire dans un contexte de la demande et de l'offre, mais surtout quand on veut mettre en évidence l'incompatibilité du contexte avec une demande. C'est le cas par exemple de demander au sourd-muet de crier à haute voix.

## 4.2.8. Dynamisme

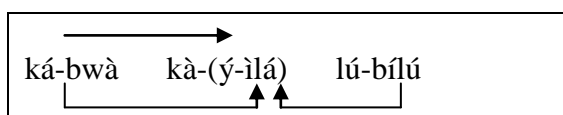
### 4.2.8.1. L'hypermobilité

N°	Parémie et version française	Noyau sémique et nuance
17	Kabwà kàà lubilu                      Le chien extrarapide Kàshìila nnyama panshì              Manqua le gibier au sol	<b>Rapidité</b> <b>Excessivité</b> Négativité

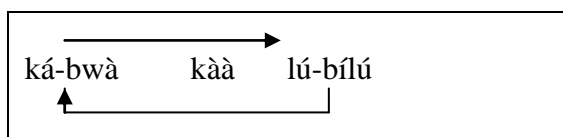
#### Procès structuro-sémantique

Cette parémie est un distique dont le premier vers met en évidence et en position initiale l'actant-sujet /kabwà/ le chien (canis canis) dont le syntagme connectif /kàà lubilu/ (extrarapide) sous-entend dans sa charge sémantique la notion de l'excès de vitesse. Mais cette valeur indicielle exprime une séquence événementielle abâtardie, substrat de l'événement « kùya lubilu » qui veut dire aller en vitesse. L'apocope pratiquée n'a pas dû altérer le sens premier profond:

S1=



S1'

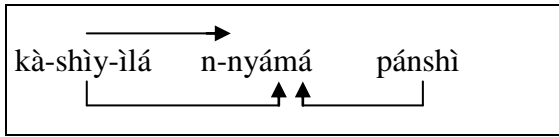


(Le chien extrarapide)

Le deuxième vers, conséquence du premier, rapporte une séquence événementielle dans lequel apparaît l'objet de la quête /nnyama/ (le gibier) manqué par l'actant-sujet, le chien extrarapide. L'excès de vitesse défavorable au chien connote un appel à la modération et une adaptation de l'agir au contexte et à l'événement.

Cette séquence est chargée du sens de l'échec si bien que l'actant-sujet rentre dans le statut de l'anti-héros. La vitesse qui aurait dû être son adjuvant se révèle par conséquent son opposant et obstacle à son couronnement:

S2



(Manqua le gibier au sol)

Ce fait expérientiel enseigne la prévention à l'auditoire universel, il est une thérapie du passé sur le présent et sur tout le futur. Le contexte d'application reste ouvert.

La confrontation des éléments constitutifs de cette parémie accouche d'une dynamique sémantique comme suit:

kabwà	vs	lubilu	→	[-animalité -opposition classématique -vélocité]
kabwà	v	lubilu	→	[-hyperactivité, motricité -rapport de conjonctivité -hypereffectivité, tangibilité]
kabwà	^	lubilu	→	[-animalité, vitalité -rapport de disjonctivité -vélocité, excessivité]
kabwà	vs	nnyama	→	[-animalité -opposition sous classématique -animalité,
kabwà	v	nnyama	→	[-animalité, vitalité -rapport de conjonctivité -animalité, vitalité]
kabwà	^	nnyama	→	[-spécificité, canidité, carnivocité -rapport de disjonctivité -globalité, généralité]

Par ces constituants mis en rapport, il s'aperçoit que /kabwà/ est un hyperonyme face à /lubilu/. Les deux sont en opposition classématique, cependant /lubilu/ est l'effet de l'action de /kabwà/. En outre /nnyama/ se trouvant en rapport hyperonymique avec /kabwà/, les deux s'inscrivent dans une opposition sous-classématique.

Chez les Baluba, cette parémie est évoquée dans tous les cas où l'on conseille la modération dans une action, dans une activité fût-ce-t-elle physique ou mentale.

#### 4.2.8.2. L'hypomobilité

N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
18	Cikùvu màmbàlàkàtà      Tortue la traînarde	<b>Lenteur</b> <b>Velléité</b> Négativité

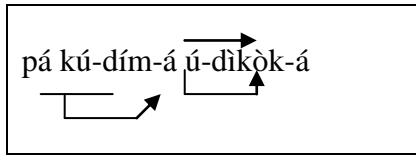
##### Procès structuro-sémantique

Cette parémie est à l'origine un tercet qui a connu une érosion à travers les âges pour ne garder qu'un seul vers. Mais à son occurrence la mémoire collective lui restitue son expansion perdue ou mise en sourdine:

Lùkàsa pa kudyà      Prompte à manger  
Pa kudima udikòka      Quand cultiver tu te traînes

Elle est par le choix lexical, par la métaphore zoomorphique une irruption de la réalité sociale. L'image de la tortue (*chelydra serpentina*) est sélective, car de l'image globale de la tortue, le génie parémiologique n'exploite que son image locomotive, sa lenteur motionnelle. Ce destin de la tortue dans cette parémie ne reste pas innocente, il reçoit alors une charge sémantique négative qui traduit une idéologie sociale, une vision du monde du peuple lubà. Cette fatalité biologique de la tortue vue comme un défaut, résulte d'un processus de classification ou d'un faire « taxinomique » qui fait émerger deux classes opposées : celle des passifs et celle des actifs. A la lumière de l'expansion restituée de cette parémie, la lenteur de la tortue est un défaut dans un contexte du travail qui est une valeur sociale. C'est de ce travail que dépend la vitalité groupale, ce qui fait que la tortue soit raillée et négativisée. Si elle est prompte à manger, elle devait aussi être prompte aux travaux champêtres. C'est dans l'expansion que se dépiste une séquence événementielle franche:

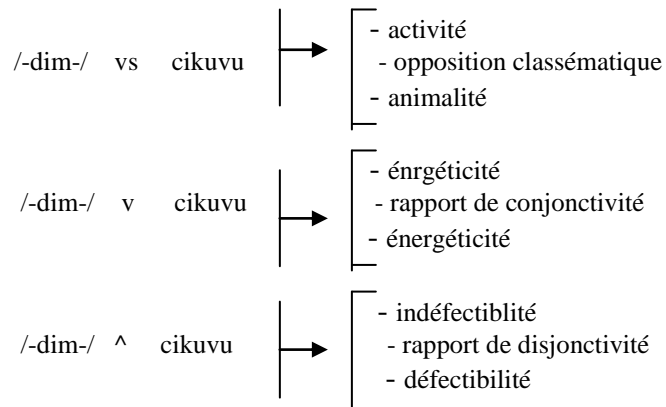
S1=



(Tortue la traînarde)

Il ressort de cette délivrance sémantique que le peuple lubà ne tolère pas le paresseux métaphorisé par la tortue, cette dernière se conçoit idéalement comme une société ouvrière, active, productrice. Ainsi la tortue représentée par le PP /u-/ dans S1, à cette lumière, est un actant-sujet dont le défaut de lenteur ou de velléité est un opposant. L'objet de la quête dans cette logique est alors le produit agricole qui se saisit dans le circonstant /pa kudima/ (quand cultiver). Le destinataire reste la société qui coïncide avec la tortue même dans le rôle de destinataire.

Quelques éléments constitutifs de cette parémie mis en rapport autorisent cette production sémantique :



Ce rapport met en évidence deux classes sémantiques opposées, l'activité et l'animalité. L'activité comprise comme travail, en disjonction avec la tortue posée comme agent défectible, est une valeur sociale inaltérable, une valeur de toute l'éternité.

Les Balubà évoquent cette parémie toutefois qu'ils veulent redresser un paresseux. L'intentionnalité profonde de cette parémie est l'incitation au travail, qu'il soit manuel ou intellectuel.

### 4.2.9. Hérité

N°	Parémie et version française	Noyau sémique et nuance
19	<p>Cikelà kacya                      Jamais une carpe            Ki `ncilelà lukulu              A engendré une sardine</p>	<p>Procréativité  <b>Hérité</b></p>

#### Procès structuro-sémantique

Cette parémie est un distique, l'énonciateur universel présente à l'auditoire un actant-sujet de l'univers aquatique /cikelà/, la carpe d'eau douce en rapport avec un actant-objet potentiel, la progéniture. Le premier vers est nominal, il est affecté d'une négation rendue par le lexème /kacyà/ qui veut dire jamais, de tous les temps. La position stratégique finale de cette négation, met en évidence l'importance que revêt cette négation dont le sens affecte aussi la séquence événementielle dans la trame du second vers :

S1=

kí-`n-cílé-l-à lú-kúlú
------------------------

(Jamais) A engendré une sardine

Mais cette négation de la procréation n'est pas absolue. Elle est partielle, car envisagée comme étant impossible de tous les temps dans un cas, celui de la carpe qui engendre une sardine. Elle s'annule naturellement dans celui de la carpe qui engendre un carpeau.

L'on est ici en présence d'une loi naturelle qui ordonne les espèces pures et les protège. C'est l'attestation de l'hérité, de la conservation des capitaux génétiques des parents en leur progéniture. Ce processus fatal du destin biologique d'une espèce verbalisé témoigne de la conscience taxinomique et structurale du monde. C'est une proclamation à haute voix, solennelle, de la notion de l'instinct de reproduction, du



maintien des espèces biologiques par le legs des patrimoines génétiques respectifs de génération en génération. Par le truchement de cet énoncé parémiologique surgissent tout un univers associé et la culture qui s'est élaborée autour de lui : le poisson, l'eau son biotope, la sexualité, les modes de reproduction, le phénotype, le génotype..., comme l'atteste J.Fromont (1979 : 58):

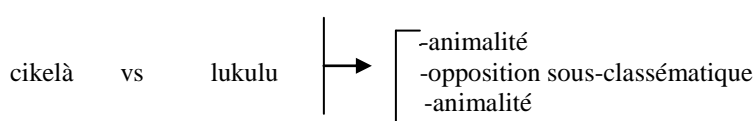
*Cette visualisation de la vie instinctive du groupe a une incidence profonde sur la formation socioformelle du groupe qui se modèle sur cette vision en lui donnant des contours particuliers pour chaque situation qui se présente.*

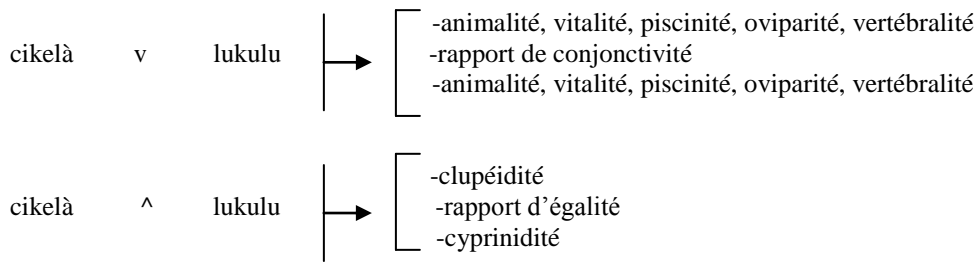
*La corporalité du groupe prend donc dans la conscience collective un sens socioformel à la base de l'organisation groupale, de son maintien et de sa reproduction.*

Cependant ce point de vue parémiologique est trop centré sur la nature. Transposé à l'homme, il permet une révision car, l'homme, on le sait, est plus culture que nature. Toute considération faite, même dans le cas premier de la reproduction naturelle, cette parémie s'inscrivant dans un continuum de transmission du savoir gnomique, de la science du peuple, ignore le croisement conscient ou accidentel des espèces dont le mulot au monde est un hybridé transgénique.

Le radical verbal /-lel-/ qui rend le sens de la reproduction dans cette parémie n'est pas spécifique, il ne distingue pas l'accouchement de l'oviparité, de l'éclosion des œufs (mode propre de la reproduction chez les poissons et autres êtres). Est-ce par hasard ou par haut degré de signifiante de ce verbe? Il est un fait, après examen de l'emploi de ce radical verbal dans l'aire linguistique et culturelle lubà L31a, qu'il s'emploie indifféremment pour les deux réalités dans certains cas (reproduction des serpents et des hommes par exemple).

La confrontation des constituants de cette parémie permet cette éclosion des sens:





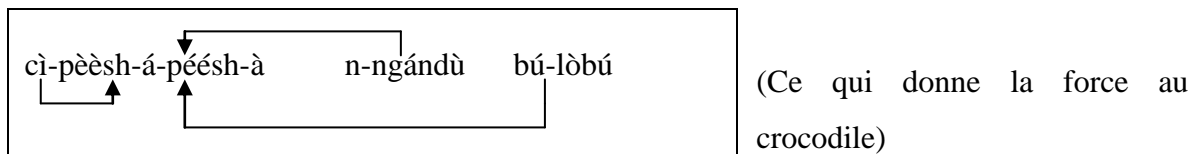
#### 4.2.10. Héroïsme, antihéroïsme et contexte

N°	Parémie et version française	Noyau sémique et nuance
20	<p>Cipèèshapeeshà ngandù bulòbu</p> <p>`Mmâyi</p> <p>Ce qui donne la force au crocodile</p> <p>C'est l'eau</p>	<p><b>Contextualité</b></p> <p><b>Héroïcité</b></p>

#### Procès structuro- sémantique

Cette parémie, par la modalité de son énonciation, rapporte une vérité de par la nature qui dénonce le lien chorologique, l'affinité vitale entre l'actant-sujet /ngandù/ le crocodile (grand reptile, crocodilus ou krokodeilos) et son biotope idéal qu'est l'eau. Ce biotope joue le rôle d'adjuvant. L'héroïsme plébiscité dans le chef de /ngandù/ est bien l'objet de sa quête dans toutes ses épreuves au sein d'un contexte idéal:

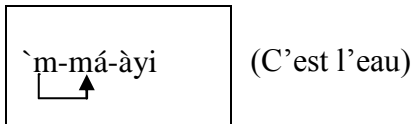
S1=



Comme il est dit ci-haut, cette unique séquence événementielle induit un sursens, un présupposé à l'héroïsme qu'est une épreuve qualifiante, fait expérientiel

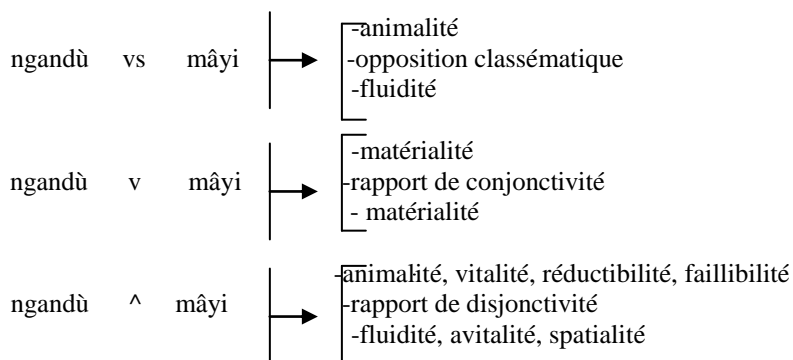
observé dans l'espace encodeur de cette parémie, espace nécessairement aquatique et péri-aquatique.

Le deuxième vers de cette parémie n'est qu'un prédicat qui focalise l'esprit de l'auditoire sur la spatialité idéale qu'il met en évidence:



Le redoublement du thème verbal / -pèesh- / est imposé par le grade relatif à l'intemporel. Il s'en dégage le sens d'une nature, d'une habitude dont le travestissement consacrerait l'anti-héroïsme de /ngandù/. Il suffit de penser un crocodile mis à l'épreuve sur la terre ferme, hors de son biotope. Il perdrait par conséquent son aisance dans le mouvement, sa stratégie d'approche des proies, la faveur de son biotope qu'est l'eau manquant.

La confrontation de certains constituants de ce discours engendre ce flux sémantique:



Deux classes se dégagent de cette génération sémique, l'animalité qui est en rapport hypéronymique avec / ngandù/ et la fluidité qui l'est autant avec / mâyi /. La jonction de ces deux classes laisse entrevoir une harmonie, non pas seulement par leur caractère de matérialité, mais aussi par le fait que le fluide eau est le biotope idéal de /ngandù/, un contexte de sa pleine expression vitale.

Cette parémie, chez les Balubà, s'énonce dans tout contexte où l'on éprouve le manque de moyen pour réaliser quelque chose ou le fait même de se trouver dans un contexte impropre, défavorable au besoin éprouvé ou à l'acte escompté. Cette métaphore de /ngandù/ dans l'eau affirme l'être dans les conditions idéales d'expression positive. Elle sous-entend le contre-sens d'un homme défavorisé, réduit ou diminué par ses moyens ou par le contexte impropre à ses emplois ou à ses entreprises.

Parémie associée au thème : 21

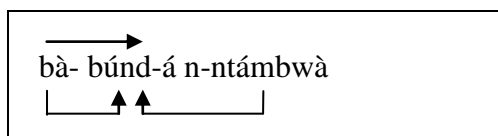
#### 4.2.11. Hiérarchie des forces

N°	Parémie et traduction française	Noyau sémique et nuance
22	Bàbunda nntambwà      L'on défie le lion Bàbunda nkàshààmà      L'on défie le léopard Kacya mwânaankùbà      Jamais l'enfant de la foudre Ki mubunda pa mwaba      A été défié quelque part	<b>Indéfiabilité</b>

Procès structuro-sémantique

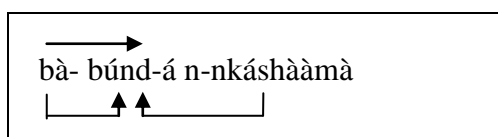
Dans ce quatrain parémiologique, les deux premiers vers sont isomorphes et constatifs. Ils rapportent une expérience de la vie : la défiabilité de /ntambwà/ le lion (leo panthera) et de /nkashààmà/ le léopard (panthera pardus). Il s'en dégage deux séquences événementielles:

S1=



(L'on défie le lion)

S2=



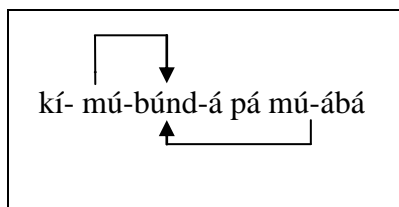
(L'on défie le léopard)

Dans ces deux séquences, l'actant-sujet lanceur des défis est le PP /bà-/ chargé du sens de l'impersonnel. Par l'action verbalisée dans le radical /-búnd-/ qui signifie attaquer, provoquer ou lancer un défi, il est compris que l'objet de la quête, par ce fait, est une victoire sur autrui à l'épreuve des forces. Cette sortie de l'actant-sujet /bà-/ vers autrui lion et léopard est négative, car connote une violence sociale. C'est dans cet actant-sujet que coïncident aussi le destinataire et le destinataire.

Les félins, le lion et le léopard, étant des métaphores, des symboles zoomorphes de la puissance, de la force, du courage et de la majesté font que le défi qu'ils subissent de l'actant-sujet soit une épreuve redoutable et très qualifiante au cas où l'actant-sujet sortirait victorieux. Cet énoncé parémiologique n'admet pas d'hypothèse, parce qu'il est déclaratif, prédicatif ou affirmatif.

Le troisième vers, personnifiant la foudre, la décharge électrique, fait resurgir une catégorisation, une différenciation classématique des actants, partant des zoomorphes (ntambwa et nkashààma) à l'électrique (nkuba) :

S3=



Jamais (A été défié quelque part)

Mais le sens essentiel de cette parémie se dégage avec l'apport antithétique du troisième et du quatrième vers porteur de la séquence S3 : jamais l'enfant de la foudre n'a été défié. L'opinion peut se poser la question de savoir pourquoi ? C'est dans l'expérience du monde que l'on trouve les effets de la foudre. C'est par une affabulation cosmique que le génie des parémies lubà hiérarchise les forces : la force physique des félins précités est sous classée par rapport à la force ou la décharge électrique de la foudre.

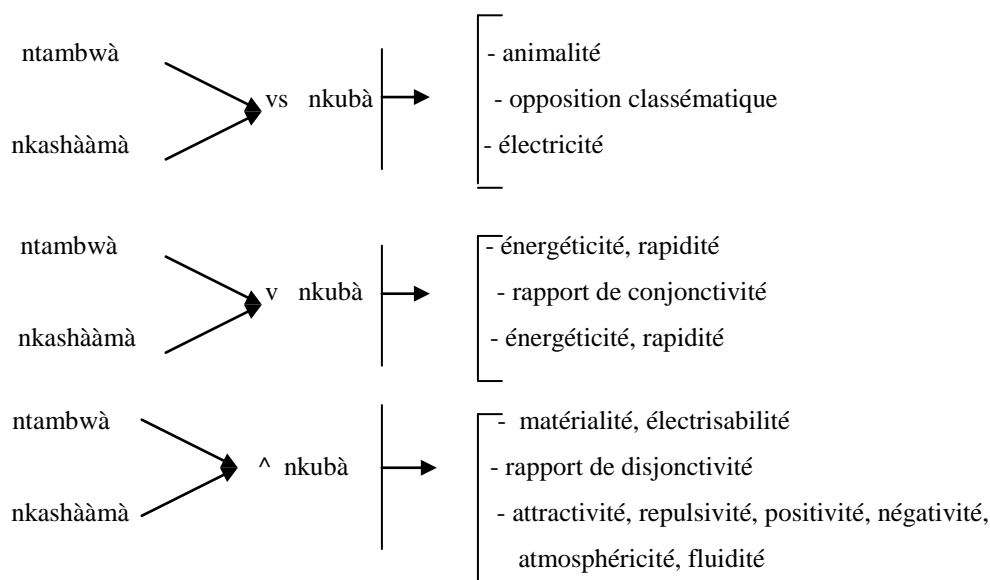
L'évaluation sémantique des actants biologiques /ntambwà/, /nkashààmà/ et de l'actant électrique /nkubà/ qui n'est pas seulement de source atmosphérique, mais aussi culturelle chez les Balubà, montre que la première catégorie des actants dans cette parémie est amovible à l'épreuve du monde par rapport à celle de l'actant purement énergétique qu'est la foudre. Ceci, de tous les temps comme le signifie l'adverbe de temps /kacya/ qui signifie jamais. L'effet de cet adverbe est bien topicalisé, il n'affecte que le temps-espace extensif d'occurrence de /nkubà/.

L'absence du vecteur qui montre le sens de l'action dans cette séquence événementielle S3 est due à l'impersonnalité et à la non occurrence de l'actant-sujet, néanmoins, il est noté comme PP /bà-/ dans S1 et dans S2. Le syntagme connectival /pa mwaba/ dans S3, dénote l'espace existentiel universel.

Si dans S1 et S2, l'audace de l'actant-sujet, l'amovibilité des termes objets /ntambwà/ et /nkashààmà/ se constituent comme des adjuvants de l'actant-sujet, dans S3, la nature du terme objet /nkuba/ est à comprendre comme obstacle à la quête de la victoire de cet actant-sujet sur lui. Son effet électrique est un fait dissuasif.

La métaphore de la foudre, un attribut de Jupiter dans la mythologie grecque, renvoie à tous les hommes forts, indéfiabiles et qui ne se défont pas eux-mêmes. Ils sont alors très sûrs de leur pouvoir, de leur capacité qui mettent même leurs progénitures à l'abri de toute attaque.

La mise en rapport de quelques éléments de cette parémies donne :



Les classes opposées dégagées, l'animalité et l'électricité sont en rapport apparent de l'électrisable ou l'électrocutable et de l'électrisant ou du générateur de l'électricité. Les Balubà jouent cette parémie dans tous les contextes où ils veulent exprimer la toute-puissance de Dieu, d'un héros social, d'un groupe social, ... Il se dégage aussi de cette parémie un non dit : la vie est un combat.

#### 4.2.12. Indivisibilité ou unité

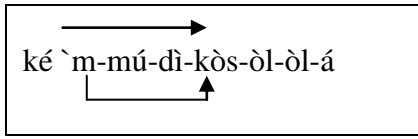
N°	Parémie et version française	Noyau sémique et nuance
23	Nnyòka umwe                      Un même serpent kacya                                      Jamais Ki `mmudìkòsòlòla                      S'est sectionné Bitùpà bìbìdì                              En deux parties	<b>Unicité</b> <b>Indivisibilité</b> <b>Intégrité</b>

#### Procès structuro-sémantique

Cette trame de quatre vers est un discours constatif et dogmatique, sa modalité énonciative détermine une négation absolue dans toute l'extension du temps socio-expérientiel lubà. Le premier vers présente l'actant-sujet /nnyòka/ (ophidien) dans son intégrité, dans son unicité matérielle, mais aussi dans sa solitude ontologique et numérique /umwe/ qui veut dire le seul et la même entité existentielle. C'est le morphème /kacya/ en position stratégique semi médiane du quatrain qui exprime la notion du temps, de tout le temps considéré en amont et en aval de sa ligne, de toute l'éternité.

Le troisième vers exprime une séquence événementielle avec en relief la négation /kì-m-/ qui affecte l'action réfléchie du verbe /-kòsòlòl-/, qui veut dire se sectionner. Cette négation se fait dans le compte de l'actant-sujet /-mu-/, substitut de /nnyòka/. Le morphème /-dì-/ marquant le réfléchissement se présente entre le PP /mu-/ et le radical verbal /-kòsòlòl-/:

S1

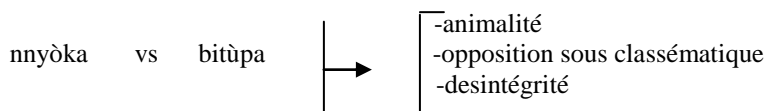


Jamais (S'est sectionné)

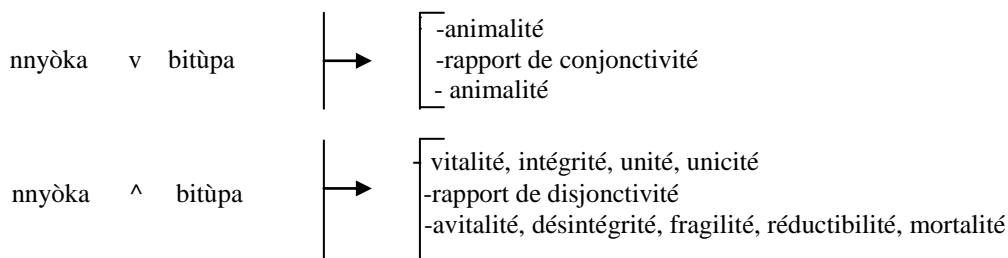
L'objet de la quête demeure la conservation de l'intégrité, de l'unité configurée par l'unicité de /nnyòka/. Le quatrième vers /bitùpà bibìdì/, induit le sens de la division. Mais cette division est désapprouvée, contestée par le biais de la négation dans S1. Par ce procès contre la division, l'on saisit un appel à l'intégrité ontologique du serpent, métaphore de l'unité groupale. La division se comprend alors comme un opposant effectif ou potentiel dénoncé contre l'idéologie unitaire prêchée par cette parémie. Elle est perçue négative, fragilisante et menaçante. Pour mieux se le faire comprendre par cette métaphore zoomorphique, ophidienne, il faut pousser plus loin le raisonnement, s'imaginer ce qui adviendrait à un serpent qui se serait sectionné en deux. L'on assisterait à une tragédie réductionnelle du corps, à la fragilisation, à la mort à l'extrême. L'unité du serpent se traduit par l'entente, par la cohésion, par l'union des membres d'un corps social, dans cette parémie. Ces dernières sont des valeurs plébiscitées qui s'interprètent comme des adjuvants de l'actant-sujet /nnyoka/ ou le corps social son métaphorisé. Ces valeurs sont en plus les indices d'une vision du monde, un monde sujet aux disputes, aux conflits des opinions, des sentiments et des intérêts vitaux, innés à toute société humaine. Dans cette quête de l'unité, de la force du groupe social, ce dernier se détermine comme indivise, comme destinataire et destinataire.

Par cette prédication parémiologique, l'espace sociologique lubà se structure physiquement et consciemment. Il prône alors, son intégrité, par un éveil progressif et permanent de conscience collective qui assure sa cohésion et dicte ou modèle sa conduite dans toutes les circonstances qui le menacent de rupture.

La confrontation de quelques constituants de cette parémie engendre différents sens dans l'ordre de ceux que nous dégageons:







C'est dans une opposition sous classématique qu'apparaissent /nnyoka/ et /bitùpa/, le premier étant dans un rapport hyperonymique avec le second, un rapport du tout à ses parties. Il apparaît à la disjonction l'intentionnalité profonde de ce peuple : l'unité groupale comme une valeur de structuration, de spatialisation et de cohésion. La division est perçue comme réductive et mortelle.

Les Balubà énoncent cette parémie dans tous les contextes où la division, le désaccord, l'exclusion, menacent les membres d'une même famille, d'une corporation, d'une même société initiatique, d'une même secte religieuse, etc. Le capital culturel de ce peuple est ainsi intégré à l'usage linguistique et transmet des habitus qui se reproduisent de génération en génération, par osmose.

### 4.2.13. Louange

#### 4.2.13.1. L'autolouange

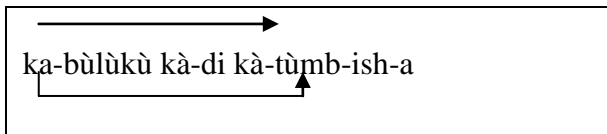
N°	Parémie et version française	Noyau sémique et nuance
24	Kabùlùkù kàdi kàtùmbisha Ànu yàkù nsèngù	L'antilope naine ne vante Que ses propres cornes !

**Autolaudativité**  
Narcissité

## Procès structuro-sémantique

L'actant-sujet /kabùlùkù/ (antilope naine) dans le premier vers de ce distique parémiologique se trouve dans une séquence événementielle, car perçu dans une constance comportementale d'autolouange, de narcissisme ou d'amour propre. Il ignore de ce fait même l'éloge de l'autre:

S1=



(L'antilope naine ne vante)

C'est le lexème /nsèngù/ qui est le prédicat mis en valeur par le sens que véhicule le thème verbal /-tùmbish-/ qui veut dire glorifier, louer. Le sens de la louange réfléchie passe par le biais d'une métonymie de partie pour le tout soit les cornes de l'antilope naine pour cette antilope même. Le besoin de se manifester, de se faire valoir, d'affirmer son moi dans une société qui écrase l'individu, qui véhicule une idéologie communautaire, motive cette expression autopanégirique.

L'autopanégirique de /kabùlùkù/ s'entend dans cette dialectique comme un mécanisme d'autoproclamation de l'individu, un refus de l'anonymat social, de l'effacement devant la collectivité. En filigrane de ce texte parémiologique, il se perçoit un accent de contestation, une revendication de sa place au soleil, dans le monde. Cela s'entend ainsi du moment même que l'on sait que dans le monde animal, /kabùlùkù/ n'a que de petites cornes qui ne peuvent pas rivaliser avec celle d'un taureau ou d'un cerf par exemple, cependant il se glorifie. Ce sentiment de se faire valoir, de se convaincre de ses propres valeurs, de sa propre identité est un adjuvant dans sa quête de gloire et ipso facto de son identité dans la société à l'idéologie communautaire au sein de laquelle il s'exprime et qui passe pour un obstacle, pour un opposant. C'est dans /kabùlùkù/ que coïncident aussi le destinataire et le destinataire. Dans la société actuelle lubà, le drame de l'autolouange à l'interface de la communauté qui la raye, suscite un problème bien cerné par Ngo Semzara Kabuta (2003 : 79-80) :

*Il n'en demeure pas moins que, d'une manière générale, l'organisation sociale en Afrique semble à tel point privilégier l'intérêt commun et la solidarité du groupe que l'on peut à première vue s'étonner de l'existence d'une poésie destinée à exalter l'individu. Du moins on se trouve devant l'obligation d'examiner le sens que peut revêtir une telle poésie ou les fonctions qu'elle est appelée à remplir.*

*Si, comme on vient de le voir, de nombreuses sociétés répugnent théoriquement à faire l'éloge d'individus pour les raisons qui ont été évoqués, a fortiori, l'éloge de soi n'est pas perçu d'un œil favorable.*

[...]

*En Afrique, on remarque qu'une éducation fondée sur l'effacement de l'individualité et l'affabilité, toute idéale qu'elle soit si l'on veut construire un monde vraiment humain, n'est pas sans susciter des difficultés considérables dans le monde moderne, où l'affirmation de soi est une condition de survie.*

Les éléments de cette parémie opposés donnent les sens suivants:

kabùlùkù	vs	nsèngù	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-animalité</li> <li>-opposition classématique</li> <li>-ivoirité</li> </ul>
kabùlùkù	v	nsèngù	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-matérialité</li> <li>-rapport de conjonctivité</li> <li>-matérialité</li> </ul>
kabùlùkù	^	nsèngù	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-vitalité, totalité</li> <li>-rapport de disjonctivité</li> <li>-avitalité, partitivité</li> </ul>

Il se dégage de ce rapport deux classes sémantiques apparemment opposées, l'animalité de /kabùlùkù/ et l'ivoirité de ses cornes. Cependant la première entretient avec la deuxième un rapport d'hyponymie, du tout avec sa partie, mais aussi au sens inverse méronymique. C'est à la disjonction de ces deux classes qu'apparaissent les caractères pertinents de différences.

Les Balubà énoncent cette parémie dans tous les contextes où ils veulent souligner négativement le débordement de l'autolouange perçue comme vantardise, exclusion de l'autre ou refus de témoigner des valeurs des autres. Cependant, cette autolouange n'est pas interdite, elle fonctionne sous une police sociale et selon les

circonstances. On la trouve dans les devises, dans la poésie lyrique, intime, dans le kasàlà (pour des communautés où percent parfois des héros individualisés, symboles sociaux où communient et auxquels s'identifient les communautés respectives...).

#### 4.2.13.2. La louange satirique

N°	Parémie et version française	Noyau sémique et nuance
25	Kabundi dinkèlèkènzè      Civette la rusée Wa cibelu cìmwè              Sa seule cuisse Cyuwùla nnyingù            Pleine la marmite	Laudativité <b>Satiricité</b> <b>Minusculté</b>

#### Procès structuro-sémantique

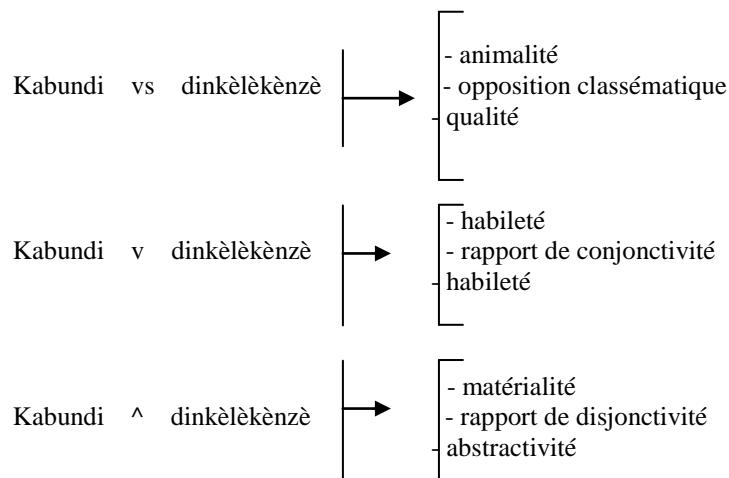
Ce tercet parémiologique est une nomination louangeuse d'un petit animal /kabundi/, la civette (*genetta tigrina*), naturellement très rusée. C'est par le prédicat /dinkèlèkènzè/ (malin) qui qualifie et modifie /kabundi/ posé comme thème que s'appréhende la notion de louange dans cette parémie. En fait, le qualificatif / dinkèlèkènzè / provient de la composition du PN du lexème /disù/ l'œil avec le radical verbal /-kenz-/ abâtardi par des ajouts postposés, qui veut dire jeter un coup d'œil ici et là. Dans les mœurs de /kabundi/, l'épithète / dinkèlèkènzè / définit sa vigilance dans son déplacement, la perspicacité de son œil dans l'espace pour vite repérer sa proie ou son prédateur.

Le deuxième et le troisième vers sont une expansion du premier. Ils livrent un commentaire assez ironique sur la cuisse de /kabundi/. La mécanique de cette ironie part de l'information préalable que l'opinion a sur l'identité physique et culturelle de /kabundi/ dans le co-univers culturel de référence. En effet /kabundi/ est un petit animal, sa cuisse ne peut pas remplir une marmite de cuisson. C'est en présentant le contraire que cette ironie se réalise. Il passe ici une raillerie de la petitesse de /kabundi/, métaphore de tout petit homme dans la société lubà.

Cependant, l'identité culturelle de /kabundi/ chez les Balubà est celle que véhiculent la plupart des contes qui le présentent comme un personnage intelligent, malin, qui bat ou brave les autres personnages zoomorphes de grande taille par ses vertus, par la prouesse de son intelligence. C'est cette image culturelle de /kabundi/ qui fait porter à cette parémie nominale la notion de louange. Il apparaît alors par cette notion une dynamique d'application de cette parémie, elle peut dans ce deuxième aspect métaphoriquement qualifier même un homme de grande taille chez qui on loue une prouesse d'intelligence dans les entreprises difficiles de la vie.

L'actantialité ne se démarre pas dans cette parémie, car il n'y apparaît aucun procès à partir duquel on peut faire des extrapolations.

Les éléments mis en rapport génèrent les sens ci-après :



Les classes sémantiques opposées dégagées présentent cependant une affinité à la conjonction des caractères, le qualificatif /dinkèlèkènzè/ ou l'habileté, la ruse se rapporte à /kabundi/ et l'identifie comme habile, prudent ou malin.

Les Balubà font recours à cette parémie pour qualifier toute personne rusée, intelligente, habile à se tirer d'affaire.

Parémie associée au thème : 26, 27, 28.

#### 4.2.14. Moyen limite

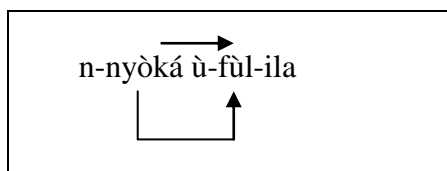
N°	Parémie et version française	Noyau sémique et nuance
29	Nnyòka ùfùdìla    Le serpent vint au bout Wimba madimbà    Joua le xylophone Nè mutù            Avec sa tête	<b>Limitativité</b> <b>Finitude</b> <b>Extrémité</b>

#### Procès structuro-sémantique

Cette parémie est un tercet, elle rapporte un événement cosmique, celui d'un serpent porté à bout de ses forces, à la limite de ses moyens par une épreuve. Cette métaphore ophidienne est une tragédie constante de son référent dans l'espace référentiel lubà : à la vue d'un serpent, on s'alerte bruyamment et on accourt pour le tuer. Il arrive que le serpent tragiquement choqué perde ses moyens de défense et sa mobilité. Amené dans une pareille limite, et si sa tête est sauve, il la bouge encore de part et d'autre dans un mouvement désespéré qui ressemble à celui de la baquette sur le traversin du xylophone. Le conte source de cette parémie dans la contrée lubà rapporte que le serpent vivait dans un groupe social et mordait tout le temps les membres de ce groupe. Pourtant, il était une règle culturo-funéraire dans cette société de toujours jouer ou faire jouer le xylophone pour enterrer un parent mort. La mère du serpent vint à mourir, et personne n'accepta de jouer le xylophone rituel pour l'enterrement de cette mère. Porté à la limite, le serpent se mit lui-même à jouer le xylophone de sa tête, à l'effort de taper très fort sur les lamelles de bois pour les faire résonner, le serpent se broya la tête et en mourut. C'est le châtiment que lui a réservé la société pour ses actes. La fiction parémiologique qui en découle montre un besoin d'action chez le serpent, du fait que sa vie est menacée ou pour se rendre service. Cette action se résume dans une image copiée du champ culturel lubà, la percussion du xylophone. Cependant le serpent n'a pas de bras pour le faire, moins encore cela ne rentre pas dans sa réalité existentielle, dans ses mœurs, ni dans ses potentialités non plus. C'est par comparaison, par le jeu de la métaphore que ce serpent limité dans une autre situation est perçu comme usant tant bien que mal de sa tête pour jouer le xylophone.

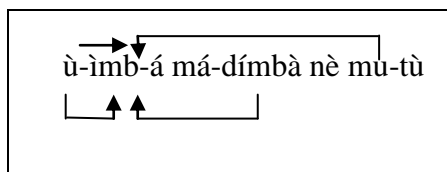
La dialectique de cette métaphore ophidienne permet de poser le serpent comme un actant-sujet dont l'objet de la quête est soit sa sécurité constamment menacée ou un désir suprême d'une action pour s'acquitter d'une obligation culturelle. Mais porté au bout de ses moyens, il tente désespérément de se défendre, de se sauver, de poser un acte dans ces limites. Le rôle de l'opposant est rempli par la société et l'emploi du moyen inefficace par le serpent. Celui de l'adjuvant est joué improprement par le serpent qui échoue dans sa quête et devient anti-héros. Il ne s'affiche dans cette parémie que deux séquences événementielles :

S1=



(Le serpent vint au bout)

S2=



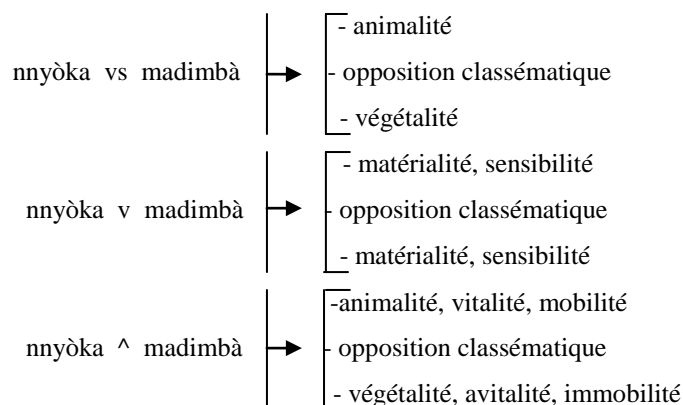
(Joua le xylophone avec sa tête)

Les messages dans S1 et dans S2 sont perfectifs. Ils ne sont pas moins le bilan d'un constat dans la nature. Dans leur investissement socioculturel, la métaphore ophidienne qui en fait tout le poids sémantique s'applique pour toute personne amenée par les événements à s'exprimer au bout de ses moyens, à la limite de son pouvoir, n'importe comment. Le voleur dans l'espace lubà, par exemple, est symbolisé par le serpent et subit pour son statut social le traitement réservé souvent à ce dernier.

La narration de la faillibilité, de la limite de l'homme transparait dans cette reconstruction du récit du serpent à l'épreuve du monde. On y saisit en filigrane une angoisse due à l'impuissance de l'homme, au manque de moyens dans certaines situations. Le moyen limite le définit alors comme une finitude innée et éternelle, ce qui explique sa recherche du surhomme, de la toute-puissance inaccessible. Cette limite de l'homme, l'abîme angoissant qui s'étale entre lui et la toute-puissance lui donne alors le sens et le

désir de la transcendance de soi, de sa nature, de même qu'il l'introduit, vaincu, dans l'horreur du thanatos au bout du pathos vécu ou dialectique.

Le rapport des éléments constitutifs génère les sens ci-après :



La disjonction sémantique montre la pertinence différentielle entre les deux éléments. L'actantialité de « nnyòka » de laquelle découle sa limite est une normalité de sa vie, de sa mobilité, de sa sensibilité.

Les Balubà recourent à cette parémie pour faire entendre une extrême limite des moyens dans une action et même le recours aux moyens impropres par contrainte de situation.

Parémie associée au thème : 30

#### 4.2.15. Partition

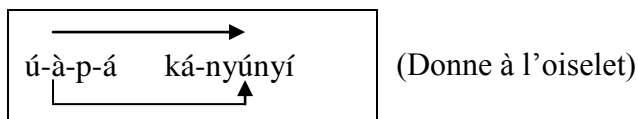
N°	Parémie et version française	Noyau sémique et nuance										
31	<table style="width: 100%; border: none;"> <tr> <td style="width: 50%;">Wâpa kanyunyi</td> <td style="width: 50%;">Donne à l'oiselet</td> </tr> <tr> <td>Wâpa kazòdò</td> <td>Donne au poussin</td> </tr> <tr> <td>Pènzà kanyunyi</td> <td>L'oiselet par un temps</td> </tr> <tr> <td>Nekàya kwàbù</td> <td>S'envolera chez-lui</td> </tr> <tr> <td>Kazòdò ne kàshaalà</td> <td>Le poussin restera</td> </tr> </table>	Wâpa kanyunyi	Donne à l'oiselet	Wâpa kazòdò	Donne au poussin	Pènzà kanyunyi	L'oiselet par un temps	Nekàya kwàbù	S'envolera chez-lui	Kazòdò ne kàshaalà	Le poussin restera	<p><b>Générosité</b>  <b>Objectivité</b>  <b>Socialité</b>  <b>Partitivité</b></p>
Wâpa kanyunyi	Donne à l'oiselet											
Wâpa kazòdò	Donne au poussin											
Pènzà kanyunyi	L'oiselet par un temps											
Nekàya kwàbù	S'envolera chez-lui											
Kazòdò ne kàshaalà	Le poussin restera											



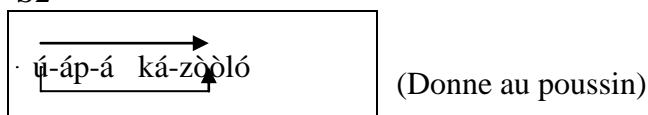
## Procès structuro-sémantique

Ce quintet parémiologique montre dans les deux premiers vers une sortie de soi vers autrui, par don de biens et même de soi. Il se passe par cette sortie une intersubjectivité, la relation d'une conscience à l'autre, constitutive de l'expérience concrète des êtres au monde. Il s'exprime dans cette parémie une pensée qui transcende la conscience singulière ou qui ne la saisit que dans cette relation au monde qui est une relation avec autrui. L'actant-sujet donateur potentiel dans ces deux vers est /u-/, deuxième personne du singulier (embrayeur) en modalité optative. Ces deux vers correspondent à deux séquences événementielles qui traduisent une action multiple exprimée par la répétition du verbe /wâpa/. Les donations répétées ont pour source un même destinataire (l'actant-sujet /ú-/ impersonnel, différent de l'énonciateur). Elles se destinent aux destinataires mis en évidence par leur position finale en S1 et S2:

S1=



S2=

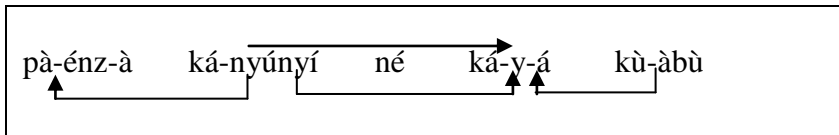


La non spécification du don s'entend comme une ouverture à sa pluralité, une diversité dans laquelle rentre même le don de soi qui est suprême. En outre, ce don tel qu'il est orienté définit l'objet de la quête, le partage ou la charité, valeur sociale que la parémie imprime dans la conscience collective. La nominalisation de /kanyunyi/ et de /kazòòlo/ (gallus domesticus) est une lecture du monde des oiseaux. Ces espèces de volaille perçues et verbalisées sont affectées d'un indicateur de taille qu'est le diminutif /ka-/ de cl.12.

Si dans ces deux premiers vers l'aspect modal des énoncés institue, au-delà du souhait, un principe dogmatique et une habitude qui sauve l'humanité de

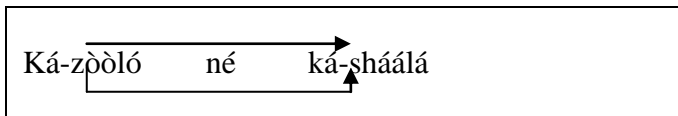
l'egoïsme, de la fermeture sur soi, ce principe fonde en fait la solidarité planétaire. Les vers suivants apportent une nuance qui discipline et objective l'orientation du don. Cette orientation est justifiée par les comportements subséquents enregistrés des bénéficiaires, les termes-objets /kanyunyi/ et /kazòòlo/:

S3



(L'oiselet par un temps s'envolera chez lui)

S4=



(Le poussin restera)

Les séquences événementielles S3 et S4 sont opposées. S3 exprime un départ potentiel, une disjonction de /kanyunyi/ d'avec l'actant-sujet de S1, source du don. Par conséquent, cette disjonction potentielle occasionnerait un vide dans l'espace vital relatif. Elle laisserait l'actant-sujet de S1 dans l'isolement, dans la solitude. Dialectiquement cette dernière se comprendrait comme un appauvrissement, une réduction sociale, car l'autre se pose toujours par intérêt ou dans l'élan sympathique comme une attraction de soi, et par absence d'intérêt ou dans l'élan antipathique comme une contradiction motivée de soi. Mais l'idéal du partage prôné dans cette parémie montre qu'en destinant aussi ce don à /kazòòlo/ dans S4, l'actant-sujet commun /u-/ dans S1 et S2 se ménage un salut, une solidarité à demeure. Cette solidarité s'entrevoit dans la sédentarité même de /kazòòlo/. Le vide potentiel envisagé dans S3, sera comblé par le partenariat social envisagé dans S4. C'est ce partenariat social, cette solidarité, qui se dégage en tant qu'objet principal de la quête menée par /u-/. La sédentarité de /kazòòlo/ et la disposition au don de /u-/ accomplissent le rôle des adjuvants, celui d'opposant se relativisant à la fugitivité de /kanyunyi/ l'oiseau. Cette affabulation cosmique montre un drame social, des enjeux derrière les mots de cette parémie. Ce qui nous rallie à G. Desson (2004 : 13) quand il dit:

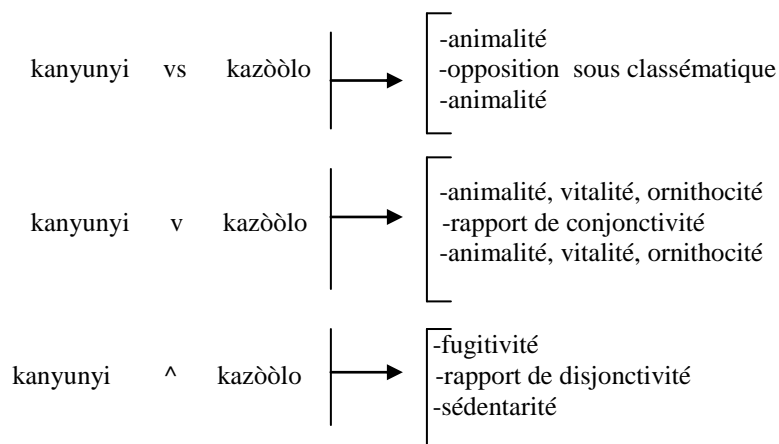
*Les concepts font que derrière les mots, il y'a des enjeux; que les mots sont des discours. Des mots-phrases, pour prendre l'expression de linguiste. Le mot lui-même importe moins que ce qui le porte. C'est pourquoi on ne se débarrasse pas de problèmes en se débarrassant des mots.*

*Cela ne signifie pas que les mots n'importent pas. Bien au contraire. Ils sont porteurs d'une histoire qu'une entreprise de reconceptualisation ne peut ignorer.*

L'histoire dans cette parémie est, comme le susdit, un drame social, le désir ou la nostalgie de l'autre devant qui l'on se définit et avec qui l'on partage la vie. C'est cette communication avec autrui qui fonde la société et intègre son destin. Toute société, de par son essence, est toujours une société des entrées et des sorties avec les affects y relatifs, les accords et les désaccords, si bien qu'on ne souffre pas de dire avec C. Binam Bikoi (1985 : 93):

*Non ! L'objet de la littérature, au sens de notre propos, c'est bien sûr l'Homme. L'homme à la quête permanente de son moi sans âge, l'homme dans l'interrogation sans cesse renouvelée de son destin, l'homme dans la cristallisation de ses angoisses, l'homme dans la viabilisation de ses espérances, l'homme dans son commerce avec la nature et avec son semblable. L'homme dans la société appliqué à saisir l'instant, appréhender le futur à gérer, Sisyphe heureux, son histoire. La littérature apparaît ainsi comme le témoignage le plus fini de la chronique du temps qui passe», «l'expression de la société.»*

La confrontation de quelques éléments constitutifs de cette métaphore tissée rend cette profusion de sens:

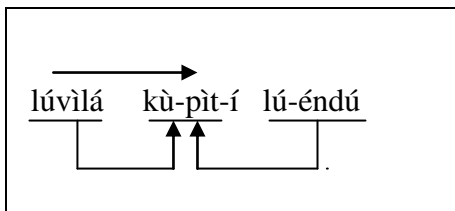




## Procès structuro-sémantique

Le premier vers de ce quatrain parémiologique interpelle l'oiseau tisserin /luvìla/ sujet-actant mis en évidence en position initiale du vers. Il débite une séquence événementielle dans une modalité d'énonciation négative:

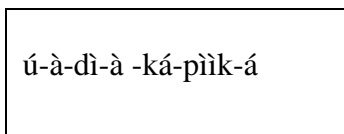
S1=



(Tisserin n'excède pas ton vagabondage)

Mais cette négation qui affecte le phénomène /lwèndù/, le vagabondage, dans le chef de l'actant-sujet /luvìla/ n'est pas absolue. Ce phénomène, naturellement et généralement propre aux oiseaux, est exprimé à l'excès relativement à /luvìla/. La négation qui l'affecte ne l'annule pas, mais stipule une modération, un renoncement à l'excès /kùpìci/ qui signifie n'excède pas. Cette inférence de la modération a pour finalité la sécurité de l'actant-sujet /luvìla/. Le deuxième vers fait une projection dans le futur par une autre séquence événementielle où le morphème motionnel /-ká-/ induit le sens d'un événement, d'une tension hypothétique dans une dynamique temporelle. Le morphème /-dyà- / traduit une hypothèse de l'être au futur:

S2=



(Tu te ferais prendre)

Par le radical verbal /-pìk-/, cette séquence induit le sens «d'être pris», de perte de liberté, de mouvement, de mobilité. Cette perte présuppose la vitalité, la quête d'un objet (vital) par le PP /ú-/, substitut de l'actant-sujet /luvìla/.

Le troisième vers ne contient aucun événement, mais il spécifie l'espace de malheur, de risque, un espace piégé qu'est la vallée à glu /cibanda cidi budimbu/. Cette spatialité (vallée), par l'affectation de la forme relative (qui a de la glu), endosse une valeur

indicielle, qualifiante, caractérisante. Ce n'est plus l'espace compris comme un contenant universel à travers lequel se perçoivent les êtres. L'homme perçoit et prend conscience de son existence dans une diversité spatiale dont le micro espace concave est une particularité de l'espace, armée de glu, piégée, spécifique et menaçante.

Cette affabulation cosmique rejoue ou restitue la nature de /luvila/, oiseau très mobile, mais aussi les menaces de son environnement existentiel : les pièges à glu qu'on lui tend dans le co-univers culturel de référence. Son hypermobilité connaît par conséquent un double statut actantiel : elle est un opposant ou un obstacle à la quête vitale du moment que, par elle, l'actant-sujet /luvila/ est pris au piège ; dans l'autre version, elle est un adjuvant ou allié du même actant-sujet quand grâce à elle, l'actant-sujet atteint l'objet de la quête. Le jouisseur de cet objet étant /luvila/ lui-même, il est de ce fait destinataire. Il faut signaler que cette vision actantielle n'est pas l'unique, car la /glu/ peut-être posée comme opposant ou obstacle à la quête de l'actant-sujet sans invalidation de ce modèle actantiel de Greimas. Tout dépend de l'angle de perception objective de l'analyse.

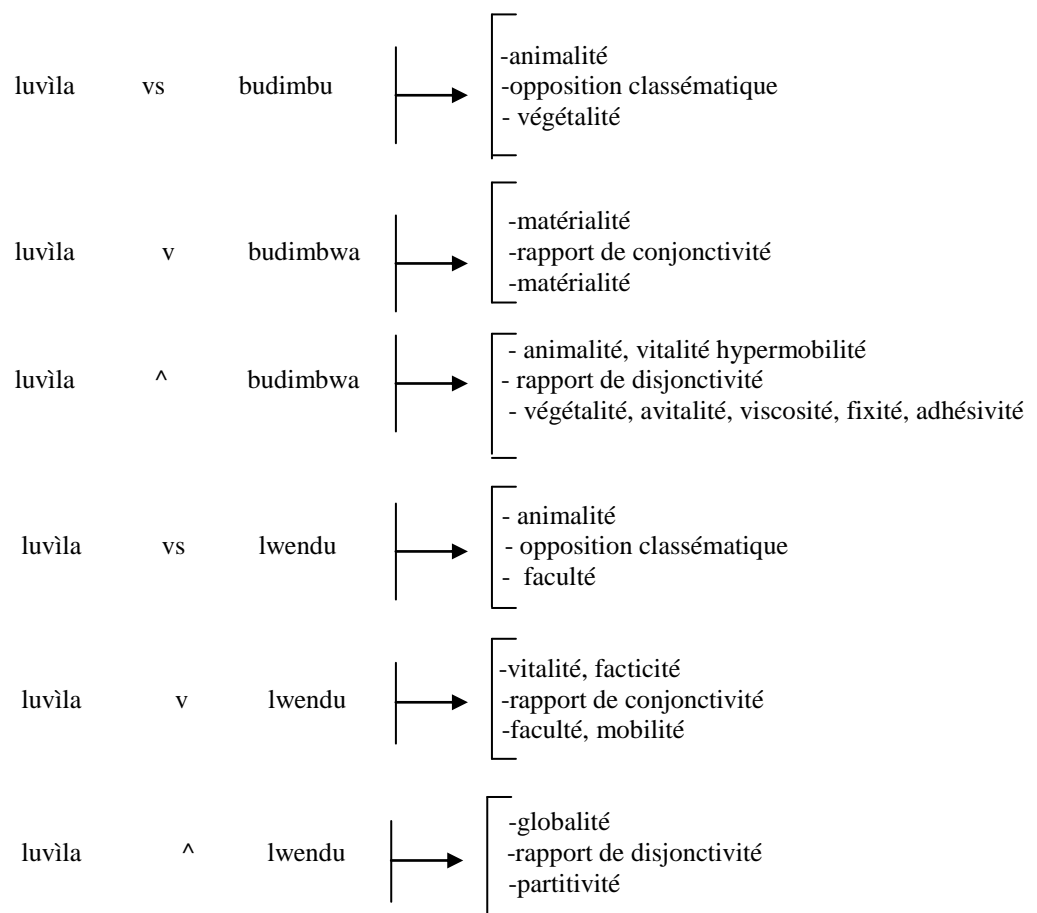
Dans son intentionnalité profonde, cette parémie joue pour une régulation, pour une modération comportementale. Elle plaide pour la sécurité et en même temps montre les conditions de l'espace existentiel. Un espace constamment tissé de menaces, espace de conflits où les individus agissent les uns sur/contre les autres pour la survie. Cette parémie véhicule un message didactique que la société destine à ses membres, et le salut d'un membre s'inscrit au compte de la paix du groupe. Cette action pédagogique sécurisante entre parfois en conflit avec la nature intime des individus. La nature individuelle elle-même peut subir des contraintes du milieu et se métamorphoser. A ce sujet Mihaly Csikzentmihalyi et Barbara Schneider (2000: 225) déclarent:

*Personal traits are not only acquired genetically but are also shaped by social supports in families, peer groups, communities, and schools. All these contexts work together and severally to influence adolescent career development.*

Cette assertion recoupe, dans l'autre sens, la pensée de Calvin S. Hall et Gardner Lindzey (1967 : 190) quand, dans leur théorie de la personnalité, ils affirment l'effet de la société sur l'individu, tel l'impact attendu de cette parémie en cause:

*The socialisation process. Murray have suggested that the human personality is a compromise between the individual own impulses and the demands and interests of other people. These demands of other people are represented collectively by the institutions and cultural patterns to which the individual is exposed, and the process whereby his own impulses compromised by these forces.*

La génération de sens, dans l'ordre du possible, en connectant quelques éléments constitutifs de cette parémie se présente comme suit:



L'opération ci-dessus montre que classématiquement l'animalité de /luvila/ est opposée à la végétalité de la glu et à la faculté locomotive. Cependant, c'est aux différences dégagées conjonctionnellement que /luvila/ se démarque de la glu et de sa faculté locomotive avec laquelle il a de rapport hypéronymique.

Cette parémie a cours chez les Baluba chaque fois que l'on veut conseiller un vagabond afin qu'il réduise sa mobilité.

Parémie associée au thème : 33

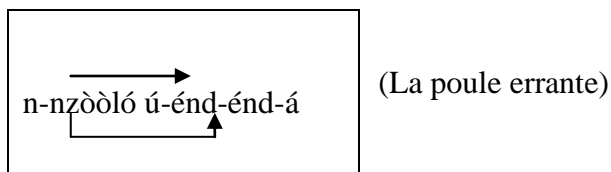
#### 4.2.17. Quête

N°	Parémie et version française	Noyau sémique et nuance
35.	Nzòòlo wendenda      La poule errante Ngudyàdya muswàswà      Aux trouvailles picore les fourmis	<b>Activité</b> <b>Recherche</b>

Procès structuro-sémantique

Le premier vers de cette parémie débite une séquence événementielle dont l'actant-sujet est /nzòòlo/ la poule (*gallus domesticus*). Cet actant-sujet est perçu en mouvement dont le syntagme verbal /wendenda/ rend le sens d'intensification par le redoublement du radical verbal /-end-/ qui signifie marcher:

S1=

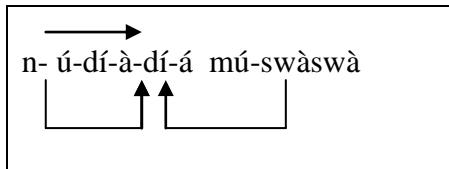


Cette verbalisation du geste de la poule, le collage des mots sur l'image de son dynamisme, engendre une notion à base culturelle, sémantique : le verbe qui dit l'action épouse le geste de la poule (la marche) en se structurant avec la duplication du radical verbal. La structure et le sens se marient, ils sont mis en rapport par la verbalisation de cette affabulation cosmique didactique, constative, normative, ...



Le deuxième vers met en évidence, en position finale, l'objet de la quête  
/muswàswà/:

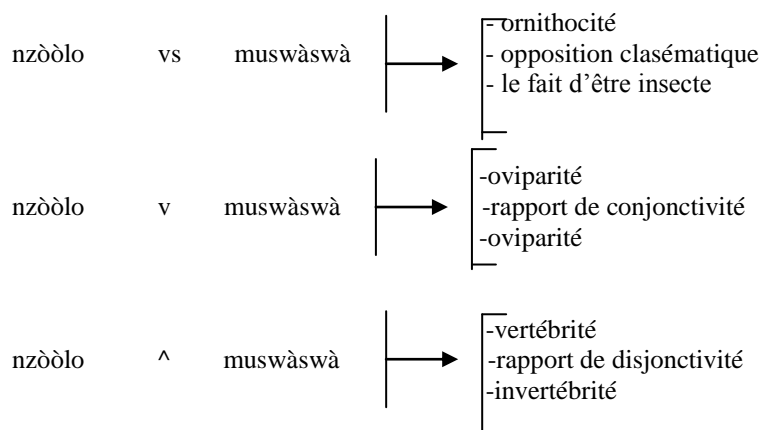
S2=



(Au hasard de trouvaille picore les fourmis)

L'actant-sujet dans S2 est resté le même que dans S1, néanmoins il a son occurrence par le PP /-u-/ le substituant. Les significations élaborées dans les deux séquences événementielles ne sont pas seulement existentielles, mais aussi expérientielles. L'expérience de la poule qui quête et qui trouve les fourmis est une image de l'actantialité dans un substrat matériel qui prône une autoprise en charge, qui mobilise l'énergie dans l'espace pour répondre aux besoins physiologiques, aux contraintes de l'existence. Les implications de sens phénoménal et structural se précisent, car derrière l'image de l'activité, de l'être en mouvement, se profile celle de la passivité, de l'être statique, enlisé dans la paresse. Ce qui reflète deux structures sociales opposées et en perpétuel conflit dans leur occurrence, la classe active et la classe passive. La duplication du radical verbal dans S1 implique une notion de régularité qui est fondamentale dans l'accomplissement des fonctions vitales comme celles de la subsistance. L'on assiste par la structuro-sémantique de cette parémie à un processus de valorisation de l'agent de la quête, de la quête elle-même et de sa mentalisation qui capitalise l'auditoire. Par les intensités expressives et impressives de cette parémie, il est attendu de l'auditoire un comportement de l'ordre de la valeur intériorisée: le travail comme activité vitale et vitalisante.

L'opposition, la conjonction et la disjonction des constituants permettent cette production sémantique :



Cette combinatoire dégage une pertinence des écarts sémantiques par l'opposition classématique, l'ornithocité et le fait d'être insecte ; par la disjonction du vertébré et de l'invertébré.

Cette parémie a cours chez les Balubà dans tous les contextes où l'on prêche le travail comme une application de l'énergie dans l'espace existentiel, comme une activité productive, de subsistance, et où l'on condamne la passivité ou la paresse.

Parémie associée au thème : 35

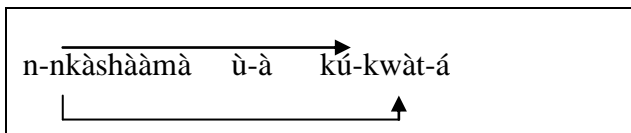
#### 4.2.18. Réactivité

N°	Parémie et version française	Noyau sémique et nuance
39	<p>Nkashààmà wàkukwàta      Le léopard te surprend-t-il</p> <p>Pa malambàlambà            Sur des lianes</p> <p>Wàlambakana nendà        Débrouille-toi avec lui</p>	<p>Spatialité</p> <p><b>Insécurité</b></p> <p><b>Réactivité</b></p>

## Procès structuro- sémantique

Le premier vers de ce tercet parémiologique présente en position initiale stratégique un féliné, le léopard, comme actant-sujet potentiel dans l'hypothèse d'une séquence événementielle:

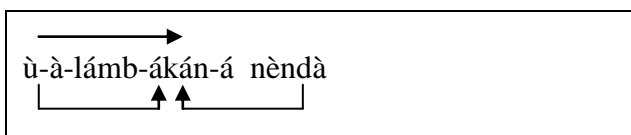
S1=



Le serpent te surprend-t-il)

Cette matrice sémantique, par le radical verbal /-kwàt-/ contextualisé opère le sens d'une attaque surprise insolite de /ù-/ , PP de cl.1 et objet de trouvaille de la quête de /nkàshààmà/ le léopard (*panthera pardus*). Le deuxième vers introduit par le locatif /pà/ de cl.16 spécifie le contexte spatial, support matériel de l'événement incidentiel : /màlàmbalàmba/ (les lianes). La délicatesse de cet espace événementiel autant que l'effet de surprise se constituent en obstacle, en opposant à l'actant-sujet de la deuxième séquence événementielle dans la trame du troisième vers:

S2=



(Débrouille-toi avec lui)

Cette séquence événementielle détermine l'actant-sujet /ù-/ à un comportement, à une réaction, à une performance. Sa fonction est impressive. Le contre sens de cette prescription est un antihéroïsme, une sorte de négation existentielle par la passivité. Le syntagme verbal /-lám-b-ákán-á/ (se débrouiller avec) induit le sens de la résistance vaille que vaille, en dépit du contexte défavorable, délicat, inquiétant et angoissant.

L'assaut du féliné dans le contexte spatial des lianes est très éloquent. Mais l'action reste la réponse royale préconisée à l'assaut quel que soit le contexte. Il est

enseigné ici le pragmatisme sans demi-mesure. L'affabulation cosmique présente une image contraignante du danger, de la vie mise en péril devant un félin sans façon, et ne rien faire vaut s'offrir comme la chèvre de monsieur Séguin.

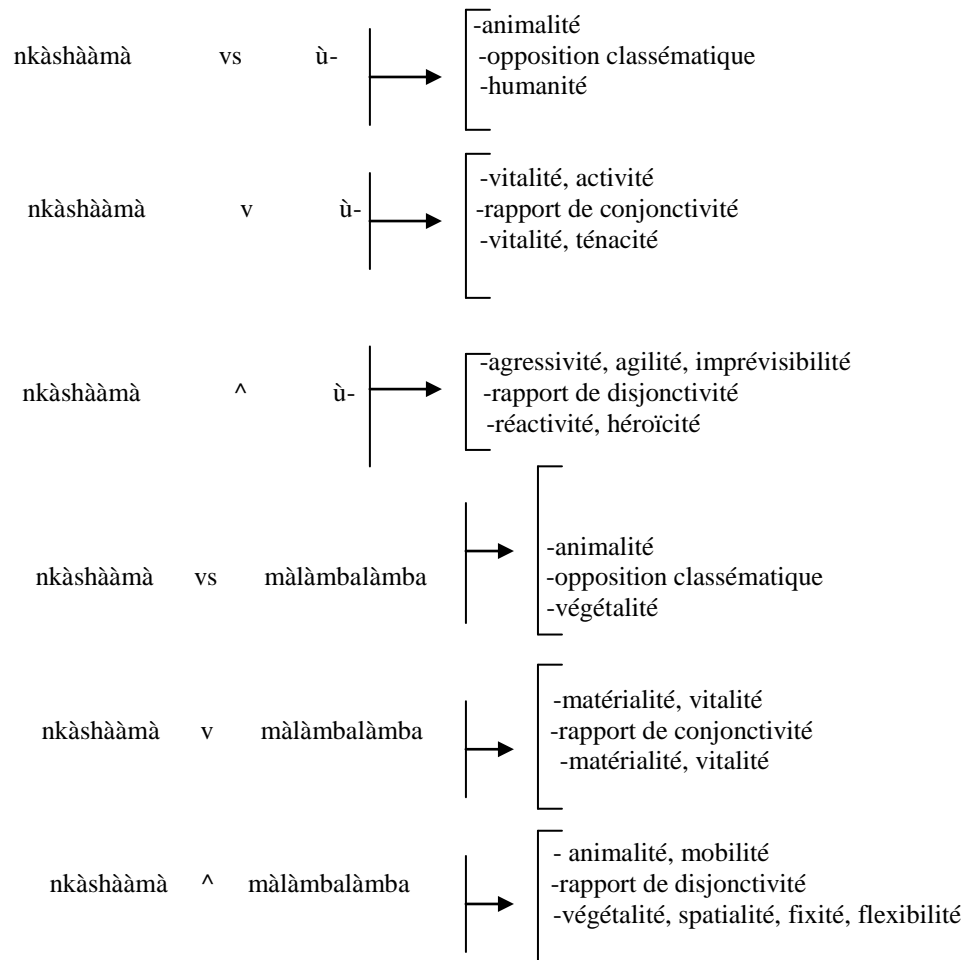
La verbalisation à ce seuil de la production des normes, des principes, des constats, de la connaissance tout court, charge l'auditoire des mots d'ordre, des impératifs, des potentialités actantielles. Le groupe social s'objective et rationalise sa présence dans des situations, dans le milieu naturel et social qui l'a engendré. Dès lors, le moule parémiologique n'est en fait non pas seulement un produit de la nature, mais aussi et surtout un produit de la culture et de l'expérience au monde. De ce fait, ces choix sont d'avance opérés et ne souffrent pas d'une limitation.

L'objectivation de l'action face aux offres et aux demandes de la vie se cristallise comme une valeur inaliénable et une incitation salutaire à l'œuvre prométhéenne. Par intérêt vital, les Prométhée, il en faut pour chaque société, dans l'image de la mythologie grecque où celle du géant du travail que lui donne Goethe dans *Prométhée* (1773), dans *Pandore* (1807-1808), ou mieux encore celle du créateur d'une nouvelle race d'hommes, des surhommes que lui donne Von Schlegel dans son *Prométhée* (1797).

Cette pensée parémiologique structure le monde, les Prométhée qu'elle crée sont des hommes d'action devant les lâches qu'elle méprise implicitement, le déséquilibre sur les lianes s'oppose à l'équilibre, à la stabilité au sol. En outre, dans tous ces contextes, l'action reste plébiscitée et possible avec les moyens qui sont à la portée. Cette métaphore tissée du léopard qui attaque l'homme sur les lianes ne se limite pas à sa tragédicité apparente, elle renvoie aussi à toutes les rencontres surprenantes de la vie qui exigent une réponse conséquente selon les civilisations et les cultures.

La connexion des éléments constitutifs de cette parémie permet une génération sémique de cet ordre:

Parémie associée au thème : 37



Les oppositions dans cette combinatoire ont déterminé comme classes l'animalité du léopard face à l'humanité de l'homme et à la végétalité des lianes. La disjonction dégage l'agressivité du léopard et son imprévisibilité face à la réactivité et à l'héroïcité présumée de l'homme attaqué. Dans ce même ordre d'idées, l'animalité et la mobilité du léopard se disjoignent avec la spatialité, la fixité et la flexibilité des lianes.

Cette parémie chez les Balubà est utilisée pour inciter tout homme à s'exprimer socialement devant toutes les surprises de la vie, qu'il s'agisse d'un hôte à accueillir à l'improviste, d'un deuil ou d'un quelconque événement imprévu. Il y passe une morale suprême de l'action.

## 4.2.19. Responsabilité

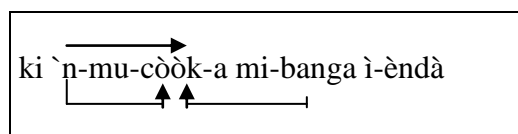
N°	Parémie et version française	Noyau sémique et nuance
44	Nzevu kacya Ki `mmucòòka mibanga yèndà	L'éléphant jamais S'est lassé de ses défenses

### Procès structuro-sémantique

Il se trouve en position stratégique initiale du premier vers de ce distique parémiologique le pachyderme /nzevu/, l'éléphant (*loxodonta africana*), accomplissant le rôle d'actant-sujet. Ce premier vers est purement nominatif. Dans son environnement immédiat et postposé lui est affecté l'adverbe de temps /kacya/, un embrayeur du contexte temporel. Ce dernier induit le sens de tous les temps ou du temps suprême universel qui colonise toute son existence, avec une nuance modale, un ordre négatif.

L'aspect perfectif de la séquence événementielle, au deuxième vers, consacre l'héroïsme de l'actant-sujet /nzevu/:

S1=



Jamais (S'est lassé de ses défenses)

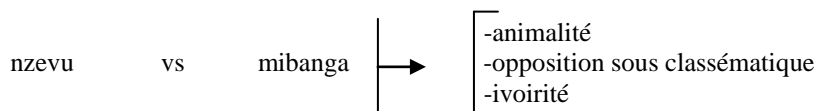
Le morphème /ki/ en interaction avec la nasale prédicative/ `n-/ répète la négation qui est déjà exprimée dans la charge sémantique de /kacya/ au premier vers, elle la rend par ce fait intensive: {(jamais) s'est lassé de ses défenses}. C'est ici une quête accomplie pour l'actant-sujet et dont l'objet apparaît maintenant clairement : vaincre sa charge, assumer son destin, sa responsabilité. Cette fatalité existentielle de l'actant-sujet /nzevu/ n'est pas une contre-nature, car l'avènement au monde d'un éléphant sans défenses

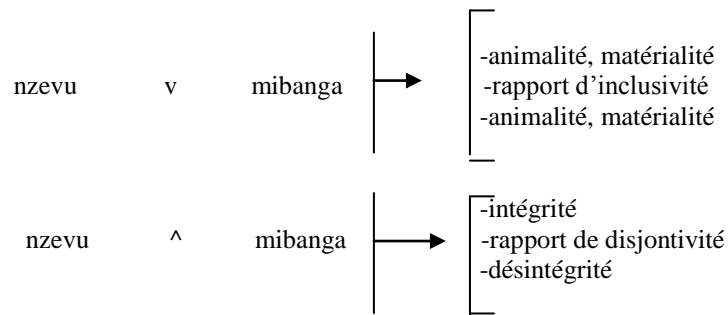
ne serait qu'une utopie ou une contre nature. Mais la fiction parémiologique fait de l'énormité des défenses plébiscitées une épreuve, donc un obstacle ou un opposant à l'autoprise en charge de l'actant-sujet. Sa prédisposition naturelle, dans ce cas, accomplit bien le rôle de l'allié ou de l'adjuvant du héros /nzevu/.

L'actant-sujet /nzevu/ ne peut pas rompre avec lui-même, il se sent être, agir, sentir comme un individu à vouloir circonstancié, permanent et dynamique. Souverain de sa connaissance qui ne s'épuise pas, il doit agir, se réaliser pragmatiquement, témoin de soi-même, dans l'expérience de la vie, et héros de ses responsabilités innées et acquises au monde. Il n'est pas seulement soi dans cette métaphore zoomorphe, mais un actant qui participe à l'« humanité », co-responsable de sa société, de son espace existentiel, une société dont il est membre et parent relatif. Cette société ne cesse alors de se structurer, de déstructurer et de se restructurer.

La responsabilité de cet actant-sujet, dans tous ses états, est une sorte d'ascèse sublimée en bonheur, rendue normalité par la nature, le destin biologique même de /nzevu/. Au plan social d'application de ce discours, la prise de conscience, l'acceptation des charges intimes et sociales, l'abnégation, les allègent dans le chef des actants sociaux potentiels qui rentrent dans la métaphore de /nzevu/. Les responsables que sont les parents, les chefs de clans, de villages et tous les autres dans la vie, sont déterminés à l'héroïsme par cette parémie qui fonde une idéologie de la responsabilité dans cette société lubà. La vie se comprend ici, au-delà de l'impulsion première qui anime la matière, comme instauratrice de formes et de normes. Elle règle alors les liens chorologiques, les rapports sécuritaires, tutélaires des hommes métaphorisés par /nzevu/ avec leurs milieux. Les responsabilités des hommes dégagées s'appréhendent dans un réseau des relations symboliques à tous les niveaux.

La confrontation de quelques éléments constitutifs de cette parémie peut générer les sens dans l'ordre de ceux qui suivent:





L'opposition sous classématique dans ce contexte se justifie par le fait que /nzevu/ et /mibanga/ rentrent dans une même classe, celle de l'animalité. C'est dans leurs sous classes que se dégage une pertinence différentielle relative, car /nzevu/ est dans un rapport hypéronymique, de tout à partie avec /mibanga/. Au sens inverse, ce rapport peut être méronymique.

Cette parémie s'emploie chez les Balubà dans tous les contextes où l'on souligne la responsabilité inévitable de quelqu'un ou d'un groupe social, et où l'on incite ce dernier à un héroïsme fatal dans le devoir, faillibilité exclue. Elle interpelle par exemple aujourd'hui certains parents qui ne savent pas prendre en charge leurs enfants, certaines autorités politiques, militaires, religieuses démissionnaires, etc. Elle fonctionne dans cette société comme un tonifiant social, un vaccin contre une épidémie de l'échec ou un déterminant du salut personnel ou groupal.

Parémie associée au thème : 39, 40.

#### 4.2.20. Sécurité

##### 4.2.20.1. La sécurité de la vie

N°	Parémie et version française	Noyau sémique et nuance
47	Ngulungù wa pengapenga Ùmenèna nsèngù	L'antilope de l'écart Porta des cornes <b>Spatialité</b> <b>Sélectivité</b> <b>Sécurité</b> <b>Longévité</b>

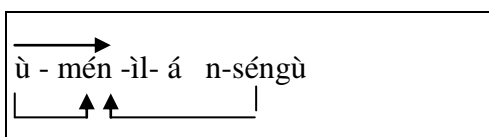


## Procès structuro-sémantique

Ce distique met en évidence, au premier vers, un syntagme nominal /ngulungù/ l'antilope (*tragephus scriptus*) dont le syntagme connectif /wà pengapenga/ détermine l'espace vital. Ce vers contient une séquence événementielle abâtardie par l'ellipse verbale, car il est ici question d'un /ngulungù/ qui se tient à l'écart dans son biotope avec lequel il a un lien chorologique, vital. Le redoublement du thème substantif /pèng-/ qui veut dire écart, accouche du sens intensif du maintien à l'écart, donc d'une habitude. Cette attitude de /ngulungù/ est relative à un instinct de conservation et vise la sécurité de soi par refuge dans un espace sélectionné, hors de menaces, donc salubre.

Ces significations laissent entrevoir une structuration de l'espace dont l'espace du danger et l'espace de sécurité. Le premier s'interprète comme un espace de réduction, d'anéantissement, de perte, le deuxième s'entend comme un espace d'intensification, de croissance, de progrès, de gain comme l'est l'espace /pengapenga/. La négativité et la positivité de cet espace dépendent de son état, de son peuplement et des événements qui y ont cours. Le milieu et le social entre ici en interaction et créent une ambiance qui influe sur la vie.

Le deuxième vers est un résultatif et un perfectif par la séquence événementielle qui met stratégiquement en relief /ù-/, actant-sujet et substitut de /ngulungù/ son homologue qui partage avec lui le même statut dans la syntaxe actantielle:



(Porta des cornes)

L'objet de la quête est la survie, la sécurité de soi, concrétisée par le port des cornes, signe d'une croissance, du temps biologique vécu. Le comportement dans l'espace vital de l'actant-sujet, son pouvoir sélectif de cet espace lui sont incontestablement des adjuvants qui l'aident à se consacrer héros et destinataire, jouisseur de l'objet de la quête. Le sursens qui se dégage de cette analyse est que l'environnement vital de /ngulungù/ n'est pas de toute paix ou de toute sécurité, il est tributaire d'une

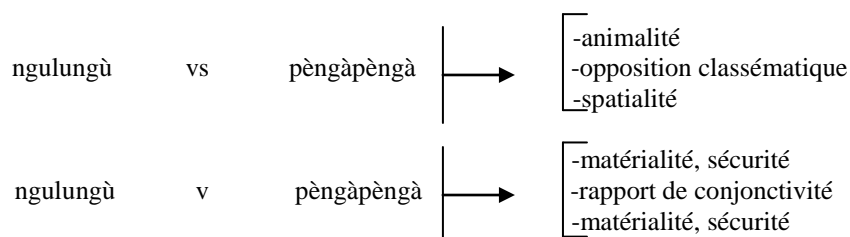
angoisse existentielle. D'où /ngulungù/ doit prendre conscience de sa vie et du danger qui la guette.

En outre, cette séquence événementielle, par le syntagme verbal /ù-mén-ìl-á n-séngù/ infère le sens d'un écoulement temporel achevé et couronné par le port des cornes. C'est une sanction expérientielle et un principe de vie publié au profit de l'auditoire universel.

La vie est présentée comme une valeur constamment menacée si bien qu'il faille à chaque détenteur d'y veiller, de la sécuriser. Perdue, personne ne peut la rendre ; l'enlevée de force à un individu, cela est crime contre l'humanité, affront aux droits humains ; donnée pour une cause noble, cela devient un sacrifice suprême et une valeur.

Cependant le contexte actuel de la vie avec sa cohorte de problèmes dont celui de la sécurité sociale constamment menacée, demande un affrontement motivé, objectif déterminé de ce mal pour un bien être de tous. Se tenir toujours à l'écart traduit une couardise qui fait que le mal qu'est cette insécurité gagne de l'espace jusqu'au dernier carré. Cette situation impose une révision, un saut idéologique, d'où le slogan actuel chez les Balubà : /dyata bowà /, brave la peur, né dans un contexte politique, est récupéré dans une large échelle d'application. Il est une réappropriation révisée de cette parémie 23 pour résoudre un problème d'actualité, celui de la sécurité globale, communautaire, qui englobe la sécurité personnelle.

La confrontation de quelques éléments de cette parémie nous ouvre à une possibilité de génération sémique :



ngulungù	^	pèngàpèngà	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-animalité, vitalité</li> <li>-rapport de disjonctivité</li> <li>-spatialité, hétérogénéité</li> </ul>
ngulungù	vs	nsèngù	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-animalité</li> <li>-opposition sous classématique</li> <li>-animalité</li> </ul>
ngulungù	v	nsèngù	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-animalité, organicité</li> <li>-rapport d'inclusivité</li> <li>-animalité, organicité</li> </ul>
ngulungù	^	nsèngù	→	<ul style="list-style-type: none"> <li>-vitalité, intégrité</li> <li>-rapport de disjonctivité</li> <li>-avitalité, partitivité</li> </ul>

Les caractères dégagés ci haut établissent à la conjonction un rapport hyperonymique entre « ngulungù » et « nsèngù », ils définissent par référence de partie au tout une métonymie.

Les Baluba éditent cette parémie chaque fois que l'on veut conseiller quelqu'un de se tenir à l'écart pour sa sécurité, de vivre à la périphérie d'un espace de malveillance, de danger, qu'il soit familial ou communautaire.

#### 2.2.1.2. 4.2.20.2. La sécurité sexuelle

N°	Parémie et version française	Noyau sémique et nuance
42	Kankala ndumbà                      Mangouste putain	<b>Légèreté</b> <b>Mobilité</b> <b>Instabilité</b>

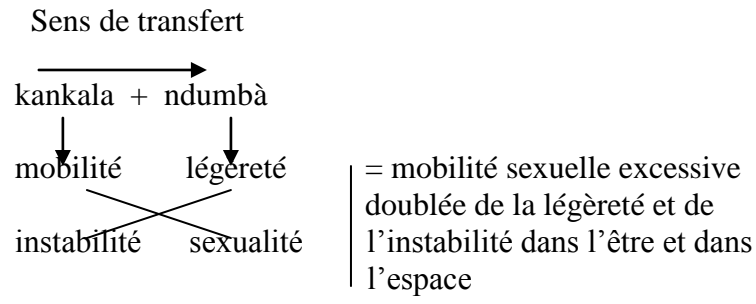
#### Procès structuro-sémantique

Cette parémie aux allures sentencieuses n'est qu'un syntagme nominal à valeur indicielle, qualifiante. Elle nomme et dénonce une existence. Il n'y a aucune

séquence événementielle exprimée, mais plutôt une composition dont la représentation, l'image mentale ou le phanéron, laisse percevoir un petit animal, la mangouste rayée (*mungos mungo*) associée à un être humain de mœurs légères (la femme). Ce qui provoque une synergie des caractères, une mutation sémantique, des significations majorées.

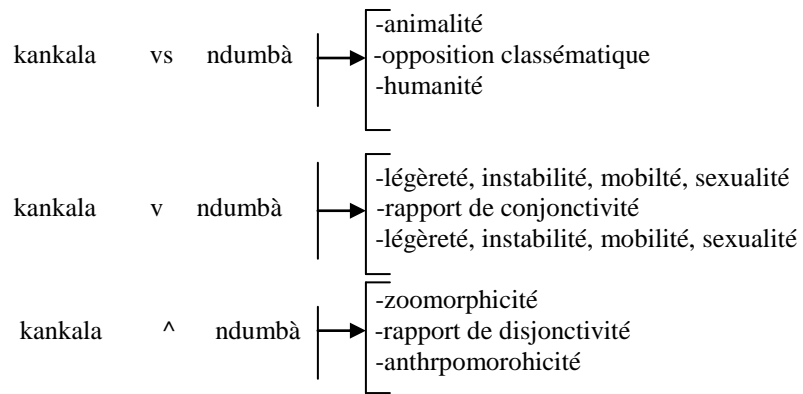
Ordinairement un locuteur établit la cohérence textuelle par la création d'un univers discursif ayant un sens, par la détermination de l'objet de son analyse de telle sorte qu'il soit acceptable à son auditoire. En d'autres termes, pour qu'il y ait entente entre le locuteur et les locutaires, la détermination de l'objet ne doit pas choquer l'image ou la représentation que les lecteurs s'en font. Selon Grize (1981: 7 - 11), le locuteur aménage son discours, composé non seulement de faits mais aussi de valeurs, en fonction de l'interlocuteur qui aurait le droit de produire, du moins intérieurement, un contre-discours en guise de réplique. Pour créer cet univers, l'énonciateur produit des images personnalisées de l'objet de ses propos en les enrichissant au fur et à mesure de son analyse. Il assure la cohérence de son monde en rattachant les objets les uns aux autres au sein de « faisceaux de propriétés » et en utilisant des articulations entre les déterminations des objets, que ce soit pour les associer ou les dissocier.

Pour Breton (1996: 60 -70), la création du monde discursif se réalise grâce à des stratégies énonciatives (l'association-dissociation des objets, la description, la qualification, l'amplification, l'exposition et surtout la définition qui insère une vision unique des choses dans cet univers recréé, recadré pour mieux le faire accepter par l'auditoire), tel le rapporte Linda Lequin (2001). Dans le cas de cette parémie, l'association de l'animalité et de l'humanité est une structuration extravagante, elle produit une image qui choque l'auditoire. Le terme objet /ndumbà/ qui reçoit quelques caractères du terme objet /nkala/, sélectionnés aux fins d'une intentionnalité, se trouve affecté d'une péjoration. Néanmoins cette majoration sémantique reste dans les limites du co-univers culturel de référence.



La mutation sémantique dans cette structure s'opère de l'animal vers l'être humain comme on l'a dit plus haut, ce dernier reçoit la mobilité et l'instabilité de la mangouste rayée qui viennent charger de nouveaux sens son statut de femme libre, légère. Il se déduit ainsi du statut résultant la notion d'une femme libre qui n'a pas une vie sexuelle disciplinée, qui change de partenaire tous les temps et qui est très mobile dans l'espace. C'est au niveau de la textualisation que ce chargement de sens se réalise. Il faut entendre cette textualisation comme l'ensemble des procédures de la "mise en discours" qui précède la manifestation (dans une langue naturelle, dans un autre système de signes ou simultanément dans plusieurs systèmes). Elle peut se produire à tout moment du parcours génératif. Elle est soumise aux contraintes de la "mise en signes" qui la suit. Dans cette parémie identitaire, nominale, la mise en signe est de type notionnel, elle a consisté en une synergie des caractères des référents dont les signifiants /kankala/ et /ndumbà/ sont mis en composition ou en association. Le PP /ka-/ de cl. 12, diminutif induisant le sens de la petitesse de /nkala/, affecte aussi /ndumbà/, surtout au plan moral et social.

Comme sentence, cette parémie rapporte un constat des moeurs, un jugement social, une désapprobation aux intentions correctionnelles. Elle a ainsi une fonction impressive sur l'auditoire ciblé. L'engendrement de sens par rapprochement des éléments donne :



L'animalité de /nkala/ est une classe opposée à l'humanité de /ndumbà/. C'est à la conjonction que s'opère intensément le trafic sémantique. Dans la société lubà, cette parémie s'emploie souvent pour indexer le comportement d'une femme libre, pour un choc social au besoin d'une correction des mœurs. Une jeune fille (même un garçon) qui arrive à une découverte sexuelle avec extravagance avant le mariage se voit sévèrement jugée et qualifiée en famille par cette parémie afin d'obtenir son retour à la bonne conduite.

### 2.2.1.3. 4.2.20.3. La sécurité conjugale et droit de propriété

N°	Parémie et version française	Noyau sémique et nuance
49	Mukàjì `nkasèbà kàà kabundi La femme est la peau de civette	<b>Exclusivité d'appartenance</b>  <b>Propriété exclusive</b>

Parémie associée au sous-thème : 44

Cette parémie cause une connaissance sur les mœurs conjugales lubà par un procédé prédicatif. Elle thématise « mukàjì » (la femme) en équation avec « kasèbà kà kabundi » (la peau de civette). En pragmatique, à son occurrence, l'auditoire du co-univers culturel de référence la complète de mémoire comme suit: « ka bàyakukàsòmba bàbìdì » (on ne s'y assoit jamais à deux).

L'actant-sujet qui coïncide ici avec l'énonciateur universel quête un objet qui voilé dans l'image de cette parémie qu'il faut décrypter. La civette, de par sa nature est un petit animal, par conséquent sa peau est très petite. Prise comme siège, elle ne peut recevoir qu'une seule personne et sous laquelle elle se dissimile. Cette peau mise en équation avec la femme, débite l'idée de l'appartenance exclusive de celle-ci à un seul mari. Cette parémie est alors à valeur argumentative, instructive. Elle vise une discipline sociale en matière de femme. Ainsi l'objet de la quête implicite menée par l'actant-sujet

qui est destinataire et qui coïncide avec l'énonciateur universel est la sécurité conjugale, car une femme qui appartient déjà à une personne doit être respectée. L'actant-sujet devient de ce fait un héros social, et la société qui l'englobe est bel et bien le destinataire. Cette parémie ne contient pas une séquence événementielle franche.

#### 4.2.20.4. La sécurité sociale

N°	Parémie et version française	Noyau sémique et nuance
50	Dikàngàla dyà mutu mutòdka Pintade à la tête blanche Uya ku bajànyì Tu t'en vas au-delà Ushìya pànu pòna Tu laisses le monde en gâchis	<b>Sécurité</b> <b>Responsabilité</b> <b>Interpellation</b>

#### Procès structuro-sémantique

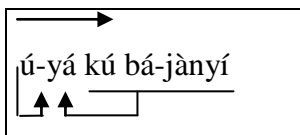
Ce tercet parémiologique est une interpellation. L'interpellé décrit au premier vers est un oiseau gallinacé (phasianidés) à la tête blanche « dikàngàla ». Il est thématisé par sa mise en position stratégique initiale du vers. L'actant interpellant, comme dans la plupart des parémies lubà, est impersonnel. Mais cette interpellation faite à un oiseau est une anomalie, une incompatibilité sémantique qui n'annule pas le procès d'interpellation, mais mute le niveau de compréhension. L'on sait que le sémème « dikàngàla » n'est pas composé du classème « pouvant être interpellé ». Ainsi la spécification épithétique « dyà mutu mutòdka » (à la tête blanche) associée au pré requis que seuls les hommes sont interpellables au monde, donne une nouvelle représentation de l'interpellé dont « dikàngàla » n'est qu'une métaphore.

L'indice « tête blanche » dans la réduction de la dissonance sémantique de première heure, renvoie alors à une autre « tête blanche » chez les hommes. Il s'agit par cette analogie du vieillard.

L'interpellant dans ce procès est un actant-sujet impersonnel, anonyme, universel. Il est à la quête de quelque chose en interpellant le vieillard, quoi alors ?

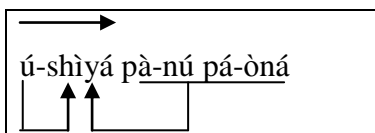
Le deuxième et le troisième vers par le PP /u/ de cl.1 en position initiale dénonce le vieillard dans un procès, dans une dynamique entre deux espaces. Le premier espace a son occurrence au deuxième vers par le circonstant « ku bajànyi » (au-delà, au pays des morts), et le deuxième espace est donné par le circonstant « panu » (monde, pays d'ici). Cependant, de manière logique, l'actantialité du vieillard se dépiste dans « panu » vers « ku bajànyi ». Cette dynamique se saisit par le syntagme verbal /u-ya/ (tu t'en vas) et le locatif /ku/ motionnel du syntagme locatif / ku bajànyi /. Ce qui détermine une séquence événementielle :

S1=



Mais pourquoi ce départ vaut-il une interpellation pour le vieillard ? La réponse est au troisième vers : « ushìya pànu pòna » (tu laisses le monde en gâchis). Ceci détermine une autre séquence événementielle :

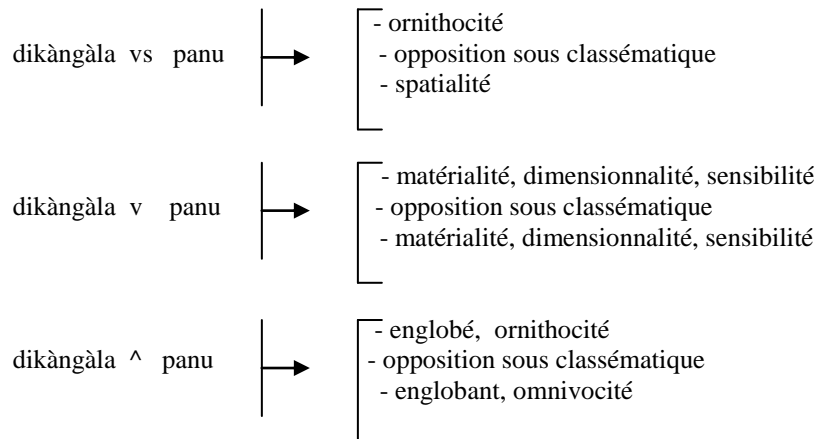
S2=



C'est à ce seuil que l'objet de la quête qui est implicite s'explicite : la sécurité du monde, donc la sécurité sociale. La conscience du monde en gâchis, la volonté d'interpeller le vieillard soit pour faire intervenir sa sagesse, soit pour la réparation de ses propres actes jugés négatifs pour la société accomplissent le rôle d'adjuvant. L'actant-sujet assume aussi le rôle du héros dans la quête de cette sécurité sociale. Le rôle de l'opposant n'apparaît pas, mais il est potentiel, à considérer les aléas de toute interaction sociale.

La mise en rapport de quelques éléments de cette parémie donne :





Il apparaît à la disjonction, dans cette combinatoire, le rapport hyperonyme entre « panu » et « dikàngàla », ce dernier n'étant qu'un élément de l'ensemble « panu ».

Chaque fois que les Balubà veulent conscientiser un vieillard en dissonance sociale avec sa famille, chaque fois qu'ils sont à la quête de la sécurité sociale et ont besoin de la sagesse, de l'expérience des vieillards, ils recourent à cette interpellation.

### 4.3. Distribution statistique des parémies par thème

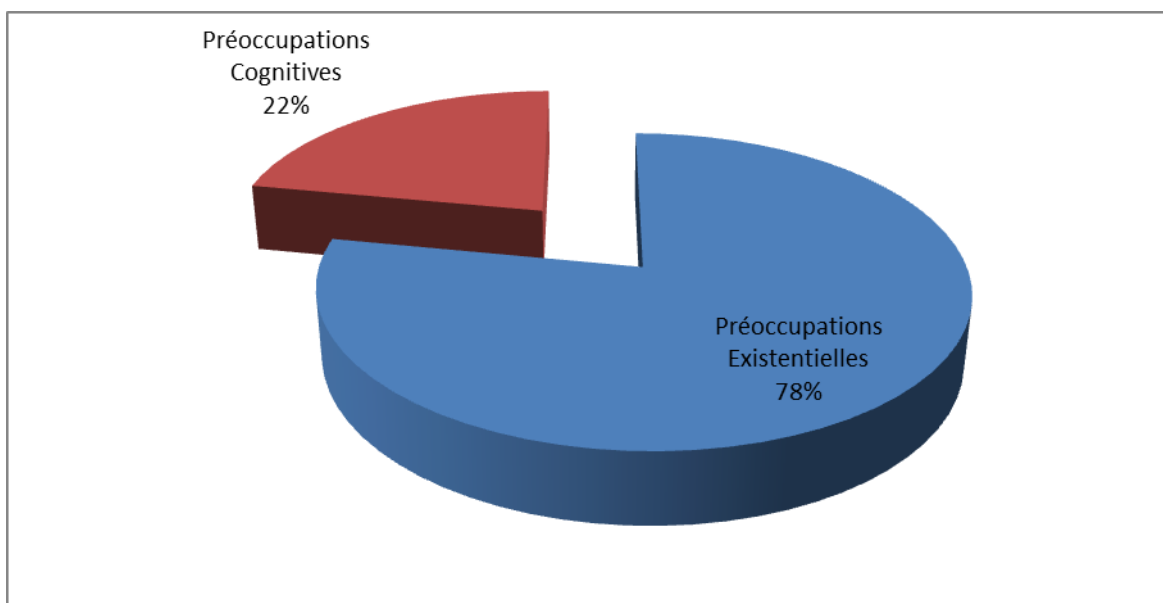
T.12.

THEMES	NOMBRE DE PAREMIES	POURCENTAGE
1. Adéquation et inadéquation	5	10 %
2. Autonomie et autosuffisance	2	4 %
3. Avidité	2	4 %
4. Communauté de sort	2	4 %
5. Coopération	1	2 %
6. Défection	3	6 %
7. Demande et contexte	1	2 %
8. Dynamisme	2	4 %
9. Hérité	1	2 %
10. Héroïsme et contexte	2	4 %
11. Hiérarchie de forces	1	2 %
12. Indivisibilité ou unité	1	2 %
13. Louange	5	10 %
14. Moyen limité	2	4 %
15. Partition	1	2 %
16. Prévention, pénalité ou crime et châtime	3	6 %
17. Quête	4	8 %
18. Réactivité	2	4 %
19. Relativité cognitive	1	2 %
20. Respect	2	4 %
21. Responsabilité	3	6 %
22. Sécurité	4	8 %
<b>TOTAL</b>	<b>50</b>	<b>100 %</b>

Pour les 50 parémies zonymiques, il ressort, non pas de manière absolue, que 64 % de préoccupations de ce peuple s'expriment dans le domaine de la pragmatique existentielle, et enrôlent les thèmes 2, 3, 4, 5, 6, 7, 8, 10, 12, 13, 14, 15, 17, 18, et 20 ; 22 % reflètent les préoccupations cognitives par les thèmes 1, 9, 11, 19, 21 ; et 14 % s'intéressent à la sécurité avec les thèmes 16 et 22.

Par macrostructuration, ces trois domaines de préoccupations peuvent se réduire à deux et présenter le paysage comme suit : 78 % de préoccupations presque explicitement existentielles et 22 % de préoccupations cognitives.

Histogramme 2



#### **4.4. Conclusion partielle**

L'analyse structuro-sémantique de ces 50 parémies zoonymiques montre que 38 parémies sur 50 soit 76 % du lot permettent, par le procès apparent ou implicite qu'elles comportent, la reconstruction du schéma actantiel de Greimas. Comme dans les parémies phytonymiques au chapitre 3, ce modèle actantiel, dans certains cas ne se reconstruit pas totalement, la synthèse de la pensée, la compression formulaire, les contraintes prosodiques et rhétoriques ayant fortement joué.

Les actants trouvés et reconstitués respectent les rôles fondamentaux et abstraits en tant qu'ils sont susceptibles de fonctions spécifiques, déterminées dans une structure actantielle oppositive telle que l'a résumée Algirdas Julien Greimas (1966), soit : sujet (héros)/objet ;destinateur/destinataire ;adjuvant/opposant».

Dans cette reconstruction du processus actantiel, certaines unités à potentialité actantielle implicite ont été affranchies pour assumer de manière apparente leurs « rôles actantiels», figurés soit par des humains, soit par des animaux, soit par des objets, soit par des caractères psychiques ou autres forces de la nature.

Les thèmes développés par ces parémies et dégagés apparaissent non pas seulement comme des catégories, des classes des animaux figurant celles des personnes ou des objets. Mais profondément, elles apparaissent comme des catégories des pensées, des jugements avec leurs modalités sur la société et des principes ou normes sociales élaborées.

Le thème de l'adéquation et de l'inadéquation (parémies 1, 2, 3, 4 et 5) s'exprime avec 10 % dans le corpus. Il met ainsi en évidence toute manifestation de force matérielle et même d'idée dans un rapport de convenance ou d'inconvenance face à un objectif, à une cause finale des actes de la vie. Les jugements montrent que les Balubà ne perçoivent pas seulement la suprématie de l'agir en dépit même de l'inadéquation des moyens (parémies 4 et 5), mais stipulent aussi pour les masses du co-univers culturel de référence des actions contraintes et proportionnées, réfléchies et programmées comme le montrent respectivement les parémies 1, 2 et 3. C'est là un exploit de la raison plébiscité

dans la mesure. Cette philosophie de l'action est utile dans la pragmatique si cette société prend conscience de son état actuel de crise et veut changer de visage et refaire son monde.

Le thème de la louange partage la même valeur d'expression avec le précédent. Il y a lieu d'attester que cette société prône, tolère et modère l'estime de soi. Il passe dans cette expression thématique non pas seulement la louange positive, légitime, mais aussi des ironies et des pointes satiriques (parémies 25, 27) à valeur régulatrice.

La louange dénote le sens de grandeur, le désir de gloire, un honneur social chez ce peuple quel que soit son statut social. Ce que Kabuta (2003 : 90) dit à propos de ce désir de gloire semble se confirmer : la crainte de la mort, le besoin de conservation du moi, sont tels que tous les abus et toutes les tyrannies sont possibles. C'est entre autre ce phénomène qui pourrait expliquer les difficultés de la démocratie dans bon nombre de sociétés. Spécifiquement chez les Balubà, ce sentiment d'honneur individuel fait que tout individu veut être un « mfumù », un « mukalenga », un chef, parfois sans tenir compte de l'autre. D'où souvent une course subjective et effrénée au pouvoir.

La dialectique individu et l'autre, l'individu et la société est un autre phénomène qui motiverait l'autolouange, l'estime de soi, l'estime de « muntu bu même », d'un homme comme moi, toujours sans pareil dans l'aveuglement de la soif des honneurs.

La louange, l'autolouange, la mise en honneur du moi et la censure sociale sont utiles pour tout peuple qui veut se développer, ce sont des pulsions positives qu'il faut exploiter pour le meilleur de cette société à la quête des valeurs perdues, d'une personnalité de base fortement entamée.

Après ces deux thèmes à valeur numérique égalitaire dans le corpus, viennent les thèmes de la sécurité et de la quête, respectivement avec également 8 % chacun. Ce qui montre que idéalement, les Balubà se préoccupent beaucoup de leur sécurité à des niveaux différents : au niveau individuel (parémie 47), au niveau communautaire (parémie 48, 50) et au niveau institutionnel (parémie 49), comme cela s'appréhende du moins dans le corpus analysé.

De même la quête est une valeur pour ce peuple, et valeur par laquelle la communauté doit survivre et les individualités se distinguer (parémies 35, 36, 37). Mais cette quête n'est pas envisagée sans risques (parémie 38). Ce sont ces risques qui en font une épreuve et qui consacrent les héros.

La défection (parémie 32), la prévention, la pénalité ou crime et châtement (parémie 33) et la responsabilité comme thèmes se signalent avec une même valeur soit

6 % dans le corpus. Ce qui témoigne d'une conscience de la dégradation de l'homme, des mesures protectrices, préventives et de la responsabilité.

Le sens de responsabilité ressort sur plusieurs plans : la responsabilité sociale (parémies 44, 45) et la responsabilité civile des actes posés dans la société (parémie 46). La responsabilité civile (parémie 34) présuppose alors des prohibitions, des lois sociales dont les violations appellent des pénalités.

Devant la démission et l'extravagance des mœurs par ce temps, l'appropriation élargie de ces thèmes est l'un des horizons du salut pour ce peuple.

Pour le reste de thèmes, 8 prennent chacun 4 % et 7 chacun 2 %, peut être qu'un corpus élargi pourrait en modifier les valeurs numériques expressives. Ces thèmes laissent entendre toujours par l'actantialité des parémies qui les portent et qui les fondent une action de l'homme, sa mobilisation physique et mentale aux prises avec le monde. En outre une morale sociale qui distingue l'être, le savoir être, le savoir-faire ou l'action agréable et désagréable, donc une philosophie, une pragmatique de prise en charge de soi et de la société. En effet, l'autonomie ou l'autosuffisance est prêchée comme loi de la liberté, de l'indépendance dans certains actes de la vie. Elle s'oppose ainsi à « l'hétéronomie », à la loi et à la dépendance extérieures. Le respect du droit et de l'autre, la conscience de l'identité et du destin commun, la dynamique actantielle positive et la réactivité à l'offre du monde, la pertinence du contexte et la contrainte des limites dans l'homme et dans le monde sont des leçons de l'existence disponibles pour ce peuple. Il lui est aussi souligné des vices à éviter comme l'avidité, la paresse. L'héroïsme n'est pas à

prendre comme absolu, parce que l'homme est dynamique, croît et décroît infailliblement dans son corps, dans son esprit et dans ses réalisations relatives.

Pour ce peuple, au-delà de la conscience des limites et du destin de l'homme, il lui est aussi prescrit la coopération, la discipline dans la sortie de soi vers l'altérité, la contextualisation utile de la demande, la hiérarchie des êtres et des forces dans les différents domaines, le besoin de l'unité et la conscience de la relativité du cognitif et de l'assistance de l'autre. Tous ces thèmes développés dans les parémies zoonymiques dénotent une fluidité idéationnelle de la pensée lubà en présence de l'espèce animale. Ils se définissent alors en deux champs relatifs des préoccupations : existentielles (78 %) et cognitives (22 %).

Ce système normatif, donne à l'individu mulubà de se construire comme un héros de l'action sociale. Un être conscient de ses potentialités, de ses limites, de son contexte existentiel, de l'autre, de défauts et de qualités. Mais aussi conscient de la dynamique de son existence et de sa régulation, de la société dont il n'est qu'une composante et qui lui exige certaines convenances, lui impose certaines prohibitions pour sa survie, pour la survie de la communauté, sans lui confisquer sa liberté d'homme, sa liberté de pensée, sa liberté d'action, sa liberté de création et de devenir.

# CHAPITRE 5. ANALYSE DE LA STRUCTURE FORMELLE DES PAREMIES

## 5.0. Note introductive

Aux deux chapitres précédents, il a été question d'une analyse structuro-sémantique des parémies phytonymiques et zoonymiques, assortie de leur actantialité et de leur herméneutique, pour en dégager les différents sens, les différentes significations au propre et au figuré sans épuiser toute leur signifiante. Ces différents messages ont informé sur le groupe social ciblé aux prises avec son environnement, sur sa production des connaissances, sa vision du monde et son autoprise en charge dans le monde.

Mais tous ses messages parviennent à l'auditoire encodés et structurés si bien qu'il faille examiner minutieusement la forme de ces textes formulaires qui les portent et produire une connaissance sur leur mécanisme.

Les textes parémiologiques luba connaissent plusieurs études dont la plupart sont des études thématiques, taxonomiques et sémantiques. Les études profondes consacrées à leur forme comme la prosodie et la syntaxe sont rares ou quasi inexistantes.

A propos, Faïk-Nzuji (1976) relevait déjà, au compte des aspects syntaxiques du proverbe, la présence du rythme et la récurrence réglée de certaines unités phoniques équivalentes en position initiale, médiane ou finale du vers parémiologique. Le même auteur (1983, T.1), souligne l'utilisation de quelques procédés tels que la répétition, l'assonance, la reduplication, le chiasme syntaxique et tonal, et le recours aux archaïsmes du langage.

Dans la dynamique chronologique de cette étude, Weier, dans *Tonrelationer in Luba-Sprichwörten* (1992a) et *Luba-Sprichwörter* (1992b), s'occupe respectivement des schémas tonals dans les proverbes et de la notation graphique de 2070 proverbes pourvus de ton et de quantité vocalique. En dépit de quelques failles que porte ce recueil de Weier, N.S. Kabuta (1997) le trouve cependant le plus complet à nos jours.



Weier se démarque par un effort de rendre les textes lisibles et de fournir des interprétations en cilubà, ce qui rend ce travail très utile aux locuteurs du cilubà eux-mêmes et en élargit l'audience.

N.S. Kabuta (1997) cité ci haut, aborde spécifiquement cet aspect d'étude structurale dans son article intitulé *Construction d'une formule. Exemple du proverbe lubà*, de même que dans *Eloge de soi, éloge de l'autre* (2003). Il est parvenu dans cette étude aux résultats que le proverbe est une formule rythmée, usant de la répétition et dont les formules syntaxiques dominantes sont : Syntagme nominal+syntagme verbal; Nom+syntagme connectif ; Nom+Nom composé ; Nom+Syntagme épithétique.

Dans la présente étude, en abordant cet aspect structural des parémies lubà, l'on table sur 100 parémies dont 50 phytonymiques et 50 zoonymiques. Il est espéré qu'elles permettront d'affirmer, d'infirmer ou de compléter la littérature existante relative à cet aspect. Les études systématiques à large corpus et les études comparatives dans ce domaine permettraient une production de connaissance couvrant un grand rayon de ce vaste champ.

Outre cette perspective, ce chapitre traitera spécifiquement des points ci-après qui seront suivis d'une conclusion partielle : la scripturalité dans l'étude de la structure, l'identité de l'énoncé parémiologique ou sa poétique et la structure morphologique et syntaxique.

### **5.1. Impact de la scripturalité dans l'étude de la structure**

Par le travail de Weier et les autres transcriptions des parémies qui lui sont proches, l'on assiste à une matérialisation graphique des messages parémiologiques oraux, et surtout à leur fixation sur un support suivant un code linguistique.

De ce fait, ces messages sont sauvés de leur instantanéité événementielle linguistique. Cet acte d'écriture qui les sauve permet d'archiver des

connaissances, de fragmenter la pensée par le biais des textes qui la véhiculent. Ces derniers sont ainsi, par la scripturalité, soumis à plusieurs traitements méthodologiques, rigoureux, modernes, pour leur objectivation.

Comment peut-on douter d'un tel avantage de l'écriture et s'en passer, alors que la présente dissertation se réalise et se communique à l'opinion scientifique par l'écriture ?

En outre l'événement de l'imprimerie, radicalisé aujourd'hui par l'informatique, n'assure-t-il pas aux textes oraux une visualisation formelle et une énorme vitesse de traitement, de reproduction, de diffusion, de rétrospection ou de révision au besoin ?

A ce sujet, l'on souscrit à l'assertion de N.S. Kabuta (2003 :35) selon laquelle :

*L'écriture favorise le découpage de la pensée en petits morceaux. Cette fragmentation facilite à son tour l'étude. En effet, des activités telles que l'examen séquentiel, la classification et l'explication des phénomènes sont grandement facilitées par l'écriture et son corollaire visuel autant que spatio-temporel, la lecture.*

Par ailleurs, le texte parémiologique, à l'instar de tout autre discours, mis à l'écrit, se vide de sa dimension pragmatique. Cela est évident dans une certaine mesure. Cependant il ne faut pas perdre de vue que dans son contexte d'occurrence, dans sa réactualisation comme message oral vivant, il s'enrichit de nouveau de l'art kinésique, de l'art d'énonciation de celui qui le réactualise, de ses relations et situations au monde.

D'ailleurs, en observant la plupart de textes, comme le dit Coupez in N.S.

Kabuta (2003 : 36) :

*Les pièces de théâtre, quoi qu'elles soient écrites, sont présentées oralement. La poésie écrite n'atteint son plein effet que lorsqu'elle est lue oralement.*

Pourtant, de cette vision, il faut affirmer pour les parémies, genre éminemment oral, que leur destin n'est pas en premier lieu d'être lues, mais d'être dites dans les diverses circonstances socio-communicatives. Cela, aux fins de produire des effets attendus ou non sur l'auditoire, car dans l'intersubjectivité de la communication, quelque chose échappe toujours à la conscience qui dit, qui communique.

Néanmoins, c'est à la faveur de l'écriture qu'on étudiera la structure des parémies du corpus. Cette option ne veut pas dire qu'à l'oral ces textes n'ont pas de structure. Cette dernière leur est constitutive, car il n'y a jamais de texte sans structure. En outre l'écrit dans le cas des parémies n'est que l'oral fixé, sauvé de l'instantanéité du discours pour la conservation ou le traitement qui s'y applique comme on l'a signalé plus haut.

La structure parémiologique se veut un système des signes linguistiques qui établissent des relations dans trois dimensions:

- 1- La dimension morphosyntaxique : elle tente d'examiner les formes nominales grammaticales, pronominales, verbales, pour la morphologie, et considère les relations des signes entre eux ou leur combinaison pour la syntaxe.
- 2- La dimension sémantique : elle s'occupe des liaisons des signes et des objets signifiés.
- 3- La dimension pragmatique : elle se réfère aux liaisons des signes et des êtres humains qui les utilisent.

Toutes ces trois dimensions interfèrent dans ce travail, mais dans ce chapitre, c'est la dimension syntaxique qui intéresse plus que les autres. L'on sait qu'O. Ducrot et T. Todorov (1972 : 236) envisagent à ce compte la phonologie en relation directe avec la tonologie, la morphologie avec l'accentologie, la syntaxe avec l'intonation, et la stylistique avec les connotations expressives. Cette disposition détermine une vision à deux plans, celui segmental et celui supra-segmental. Cette étude ne néglige pas cette optique pour ses valeurs sémantiques et esthétiques. Elle recoupe par endroit la vision de Wikipedia « <http://fr.wikipedia.org/wiki/syntaxe> » qui met en évidence trois sortes d'unités concernées par l'étude de la syntaxe qui sont : la phrase, limite supérieure de la syntaxe ; le

mot, constituant de base ou élément terminal ; et le syntagme ou groupe, unité intermédiaire.

La mise en système de ces trois unités engendre des rapports dits morphosyntaxiques qui seront aussi d'intérêt dans ce chapitre.

## **5.2. *Identité de l'énoncé parémiologique et ses aspects syntaxiques***

Les parémies sont un genre formulaire. La formule parémiologique est souvent courte et lapidaire. Elle peut être faite de phrases simples ou complexes, pouvant présenter entre elles, comme a dû l'observer N.S. Kabuta (1997 : 71), de fortes ressemblances formelles (identité du schème tonal, identité du nombre de syllabes ou de tons...). Ces aspects formels achèvent de leur donner le statut de vers poétiques. Ces derniers associent deux faits indépendants l'un de l'autre que sont d'après Saussure le signifiant et le signifié, et d'après Hjelmslev l'expression et le contenu comme le rapporte J. Cohen (1966: 27).

De par cet angle de vue, l'on distingue avec Hjelmslev une forme et une substance. La forme se réalise comme un ensemble des relations nouées par chaque élément à l'intérieur du système, lesquelles relations permettent à l'élément donné de remplir sa fonction linguistique.

A l'audition et à vue d'œil, les énoncés parémiologiques sont vraiment un arrangement poétique assorti d'un ornement sonore euphonique ou sémantique. Pour établir cette poéticité dans une séquence des mots, N.S. Kabuta (2003: 25) pose certaines conditions :

1. Que la séquence soit suivie d'une pause ;
2. Qu'il y est au moins quelques séquences successives ;
3. Que ces séquences partagent un certain nombre de caractéristiques.

Ainsi l'on doit pouvoir établir des correspondances ou parallélismes à différents niveaux : phonologique (tonalité, quantité vocalique, intonation...), morphologique (types de préfixes, de pronoms, de mots), syntaxique et sémantique.

Il faut signaler que le vers parémiologique lubà, dans sa structure phono-sémantique recourt, comme on va le constater, à la répétition des séquences phoniques, et à la métaphore qui est essentiellement sémantique. Il n'échappe pas à l'angle de vue de Kabuta, et à ce point, à la vision de R. Jakobson (1963 : 221) qui, à la suite de G. Hopkins, définit le vers comme «un discours répétant totalement ou partiellement la même figure phonique». Ce qui justifie son caractère de « versus » ou de retour, opposé à celui de « prosus » ou de progression linéaire de la prose. Ainsi la parémie lubà peut être :

3

-Monophrastique : Mâyi mfùki aa mukèlè

2

-Binaire : Mvùla kààlòkèla  
Bwowa bwàmena ?

20

-Ternaire : Nsànga wa beena kàtònkolà  
Mvùla ùlòka  
Lupwishi lùjuuka panshì

32

-Quaternaire : Umwangala umwangala  
Kùtùùlu njilù  
Wàdyà kapingana  
Mwèbà mu nkolò

30

-Quintet: Kabwà kàà katèndè  
Kààdyàkukola  
Kààdyàkukwàma  
Bààdyàkukàdya  
Dyàkù dikàmbì

La parémie à forme binaire est la plus récurrente dans le corpus. Le vers n'est pas rigoureusement homométrique ni homophonique non plus. Néanmoins il observe des frontières phoniques marquées graphiquement par le blanc après chaque vers. Ce blanc oblige souvent de changer d'intonation ou d'aller à la ligne. Oralement ces frontières sont marquées par le silence. Les arrêts majeurs et mineurs traduisent des pauses comme on le verra plus loin. Ce binarisme au plan syntagmatique et paradigmatique peut être aussi perçu dans la structure qui forge le prédicat psychologique, prédilection de certaines parémies de ce corpus. Dans ce type de parémie, il y a toujours un membre de l'énoncé par lequel on exprime, à propos d'un objet quelconque, ce que l'on tient à dire. Ainsi l'objet dont on parle et qui sert de support au jugement n'est que le thème :

44

Cilòwa lwabanya nteta

Dans cette parémie, /cilòwa/ (la calebasse) est bien l'objet dont on parle, et qui sert de support au jugement, donc le thème. Mais de ce thème on émet le jugement que cette calebasse est /lwabanya nteta/ (l'épandeuse des graines). C'est ça le propos au prédicat psychologique, parce que c'est la glose qui occupe avant tout l'esprit encodeur de cette parémie, le principal message qu'il communique au monde avant toute chose (prae-dicere, pro-ponere). Pour l'encodeur de cette parémie ou celui qui la rejoue, le thème est secondaire, car il peut parler de l'épandeuse des graines, sans qu'il soit nécessaire de parler de la calebasse.

C'est aussi le cas avec la parémie ci-après :

23

Mùdyàntondu

Wa munda mpungi

Le premier vers de cette parémie /Mùdyàntondu/ (le ricin) est bien le thème, et le deuxième qui dit l'état de ce ricin : /Wa munda mpungi/ (à tige creuse) est bien le prédicat psychologique. Mais cette terminologie n'est pas l'unique. On verra l'autre dans cette suite et à laquelle on s'en tiendra surtout pour l'unique raison qu'elle intègre les parémies de toutes les formes.

## 5.2.1. La poéticité ou la littérarité des parémies dans le corpus

### 5.2.1.1. L'isomorphisme

Il s'agit dans ce cas des structures formellement semblables. Deux structures jugées isomorphes impliquent l'idée du retour d'un même arrangement des éléments linguistiques dans l'espace du texte parémiologique. Ce qui fonde la notion de l'itération ou de l'itératif, contenant le même radical latin « iterum » qui veut dire de nouveau, ou « iterare » qui veut dire répéter ou réitérer. L'on arrange aussi l'homophonie totale ou partielle dans cet isomorphisme. Ce phénomène est récurrent dans les parémies étudiées sur l'axe syntagmatique ou paradigmaticque:

A	B	
Mùteetà	mu cyawù cibùndù	B.HH.B.H.H.B.H.BB.B.
1 2 3	4 5 6 7 8 9	
24 Mùpalà	mu cyawù (cibùndù)	B.H.B.HH.B.H.BB.B.
1 2 3	4 5 6 7 8 9	

Apparemment cette parémie serait hétérométrique si l'on ne comptait pas l'ellipse du monème à 3 syllabes /cibùndù/ à la fin du 2<sup>e</sup> vers. Cette ellipse n'est qu'un écart de style concourant à la concision de cette parémie sans en altérer le sens, et il établirait un rapport métrique de 9/6 à compter l'effectivité de l'ellipse. Cependant, dans l'originalité de ces vers, ils sont isométriques et isomorphes, ils imposent un rapport métrique de 9/9. L'isomorphisme dans cette parémie est presque parfait, car elle affecte le plan suprasegmental de deux vers et les axes syntagmatique et paradigmaticque. La syntaxe dans les deux vers répond à la structure N+SL (Nom+Syntagme locatif). Si cet isomorphisme est trahi par un élément, c'est la quantité vocalique ou la durée perçue dans la deuxième syllabe du premier vers /Mùteetà/. Le parallélisme sémantique constaté dans les deux vers fait les frais de cet isomorphisme. Les rimes sont plates et en /ù/.

Dans certaines parémies de ce corpus, cet isomorphisme peut être partiel, affectant quelques niveaux ou certaines séquences seulement comme on peut le voir dans cette suite:

	→	Wâpa kanyunyi	←	HB.H.H.H.H.
		1 2 3 4 5		
	→	Wâpa kazòòlo	←	HB.H.BB.H.
31		1 2 3 4 5		
		Pènzà kanyunyi		BB.B.H.H.H.
		1 2 3 4 5		
		Nekàya kwàbù		H.B.H.B.B.
		1 2 3 4 5		
		Kazòòlo ne kàshaalà		H.BB.H.H.B.HH.H.
		1 2 3 4 5 6 7		

L'isomorphisme dans cette parémie est sensiblement partiel, il se réalise anaphoriquement dans les deux premiers vers, et comme répétition en position finale dans le premier et le troisième vers. L'isométrie colonise tous les quatre premiers vers de ce quintet, soit un rapport métrique de 5 5 5 5 / 7 et une même structure syntaxique dans les quatre premiers vers, soit SV + N (Syntagme verbal+Nom), et qui s'inverse dans le dernier vers, soit N + SV. Les débuts des vers sont caractérisés surtout par l'anaphore tonal H.B, et c'est le ton haut qui domine dans le schème tonal de cette parémie. Cette même structure affecte le quatrain ci-après avec une variation du nombre de vers, et une variation syntaxique dans les deux derniers vers :

22

		Bàbunda ntambwa		B.HH.H.H.H.
		1 2 3 4 5		
		Bàbunda nkàshààmà		B.HH.H.B.BB.H.
		1 2 3 4 5 6		
		Mwânaankùba kacya		HB.HH.B.H.H.H.
		1 2 3 4 5 6 7		



Ki mubunda pa mwaba      H.H.HH.H.H.H.H.

1 2 3 4 5 6 7

Ce quatrain présente en effet une structure isomorphe dans les deux premiers vers : SV+N. L'anaphore dans ces deux premiers vers en fonde la musicalité, autant la séquence tonale B.H.H. en début de ces vers. Si les valeurs métriques sont différentes dans ces deux premiers vers, elles sont en revanche identiques dans les deux derniers vers, soit un rapport métrique de 5 / 6 et 7 / 7. Ces valeurs n'étant pas trop écartelées, elles se confinent à l'isomorphisme. La voyelle /a/ rime tous les vers. La structure syntaxique se répète avec bonheur comme dans le quintet précédent et offre une rupture au troisième vers en réalisant la formule N + S.co (Nom+Syntagme connectival).

#### **5.2.1.2. La pause et la succession des vers**

A la fin de chaque vers parémiologique, il est senti un arrêt momentané que montrerait sans faille une image acoustique. C'est cet arrêt qu'on appelle pause. Dans certaines parémies, cette pause peut être parallèlement métrique et sémantique :

24

Mùteetà mu cyawù cibùndù

Mùpalà mu cyawù (cibùndù)

Il est constaté dans cette parémie que chaque vers est une unité de sens, et que sa fin est marquée, non pas par un signe de ponctuation, mais par un blanc ou un silence momentané. Cette pause de fin de vers correspond ainsi avec une pause sémantique.

Cependant, il faut signaler que la coïncidence de ces pauses métrique et sémantique n'est pas un fait général dans toutes les parémies de ce corpus, car il arrive aussi que la pause métrique ne coïncide pas avec la pause sémantique. Dans le cas illustratif qui suit, la pause métrique intervient après un syntagme nominal sujet qui fait corps du premier vers, alors que la pause sémantique arrive à la fin du deuxième vers:

Mipàfù ìbìdì  
 Ilàdikila muzewù nè nzala

A ce constat, il est relevé ici le fait que la pause sépare agrammaticalement le groupe sujet /mipàfù ìbìdì/ de la base ou du verbe qui en dit l'action /ilàdikila.../. Toutefois, la plupart de ces parémies montrent une construction stable où la pause métrique coïncide toujours avec la pause sémantique, car chaque vers vaut une unité de sens.

Les vers parémiologiques n'obéissent pas à un développement linéaire « le prosus » qui est une logique de la prose. Quand J. Cohen (1966: 53), au compte de la poésie, affirme que tout est « versus », c'est -à-dire retour, cela vaut aussi pour les parémies qui sont un genre poétique. Donc les vers parémiologiques sont des pièces d'art, des courtes séquences musicales qui se répètent avec des variations phoniques suivant certaines règles, une certaine logique. Cette assertion reste valable et se justifie par le fait que les parémies du corpus montrent la prédominance d'une structure binaire. Cette structure binaire est ce que F.M. Rodegem (1985 :71) appelle dans son article *Proverbes et pseudo-proverbes* une « formulation symétrique ». Pour certains auteurs comme M. Jousse, ce binarisme qui caractérise ces parémies du corpus procède de la structure même du corps humain qui accuse une symétrie très frappante.

Dans cette architecture des parémies, N.S. Kabuta (1997) dégage deux composantes dont la première, le thème qu'il appelle prologue, et la deuxième, le commentaire de la première qu'il appelle expansion. C'est cette expansion qui imprime à la parémie son mouvement successif par le retour des vers. Par ailleurs, il est ce constat dans le corpus, que certaines parémies, en nombre limité, échappe à la structure binaire vue sur le plan paradigmatique. Elles sont soit un énoncé monophrastique issu d'une érosion par le temps, ou une expansion très développée, aux allures d'une métaphore tissée ou d'une allégorie :

Kabwà kàà katèndè	<b>Prologue</b>
Kààdyàkukola	<b>Expansion</b>
Kààdyàkukwàma	
Bààdyàkukàdya	
Dyàkù dikàmbi	

Le prologue dans la parémie monophrastique peut à lui seul se faire entendre comme un message parémiologique, l'encodeur ou l'auteur ayant jugé la charge sémantique des images suffisante. En pratique, l'on ne peut qu'énoncer le prologue, et l'auditoire trouve dans sa mémoire l'expansion y relative. Quand l'on considère le corpus de proverbes juridiques lori qu'exploitent N. Burssens et J-M La Haye (1997), le proverbe n'a que son prologue comme ouverture et clôture. Ce qui nécessite alors des études comparatives à large échelle pour infirmer ou affirmer la prédominance du binarisme dans les autres corpus. Toutefois il est noté, en dépit du vers monophrastique, que la présence obsessionnelle du binarisme est très remarquable, car l'intonation s'y prête dans sa division fatale « protase » et « apodose ».

La poéticité des parémies, cela s'affirme aussi de plus en plus à ce seuil d'analyse. Elle engage la métaphore employée simultanément avec le rythme et la norme comme le montrent P. Crepeau et S. Bizimana (1979: 4), parlant des critères caractérisant les proverbes, en se référant à Rodegem (1972). L'énoncé parémiologique s'identifie alors à un court poème. La concision des vers, le binarisme, la répétition et le rythme qu'il engendre en font une formule forgée aux moyens des stratégies mnémotechniques. H. Claudot-Hawad dans sa préface à l'ouvrage d'Og. Solimane Alhassane (1994) sur les proverbes touaregs de l'Azawagh, ne trouve pas le contraire quand il affirme que le caractère rythmique et phonique du proverbe encourage la mémorisation. En outre il souligne le sens pluriel du proverbe, ce qui fait évoquer la relation quaternaire *objet-sens-interlocuteur-contexte* qui détermine l'univers pragmatique d'usage parémiologique. L'intelligence de cette relation montre à coup sûr que le contexte d'occurrence d'une parémie joue un très grand rôle dans sa production de sens ou des significations. La variation de ce contexte peut dynamiser l'interprétation et permettre une fluidité idéationnelle. Mais en dépit de la dynamique de ce contexte, la poéticité et le noyau

sémique d'où découle la norme demeurent inaliénables, sauf une appropriation et une re-création dérivantes.

### **5.2.1.3. L'expressivité des images**

Dans le corpus, les images zoophytomorphes employées expriment le monde, la nature de manière sélective, dans l'intérêt d'un discours motivé. L'espace perçu devient in facto un espace expérientiel intériorisé par les encodeurs des parémies et transmis de génération en génération. En outre, que se passe-t-il lors de cet encodage ? Les images naturelles perçues subissent un nouveau chargement de sens, et souvent par la métaphorisation. Il se produit là une dynamique sémantique dans les images, d'où le percevant et producteur de ces imagos n'est pas seulement un naturalisant, mais aussi un spiritualisant ou mieux un intellectualisant. Donc, il tente de dépasser le sens immanent dénotatif des êtres en leurs affectant une surcharge sémantique par les idées du contingent des vécus, par la cogitation dans les différents domaines, par la spéculation sur les offres du monde, par l'expression du cœur, par l'imagination et ses fictions. Il se passe à ce stade une grande activité intellectuelle, préfontalisante.

Tous les événements dans le monde et leurs images, à l'assaut de l'homme, provoquent d'autres événements neurologiques, producteurs de nouveaux sens par le biais d'une dialectique mémorielle, laquelle s'effectue entre le sens premiers des choses, des événements et le sens second, donc entre le sens dénoté et le sens connoté, entre le contexte original de la parémie et les différents nouveaux contextes d'application. Toutefois, la construction de nouveaux sens parémiologiques procède des matériaux naturels (les plantes, les animaux, les rivières, les montagnes...), des événements du passé et du présent, de la vision du monde d'un peuple et de sa dynamique sociale. Ceci peut se réaliser avec une mutation catégorielle ou classématique d'un élément comme dans le cas ci-après déjà traité au troisième chapitre et qui s'évoque ici pour illustrer le phénomène de degré d'expressivité des images:

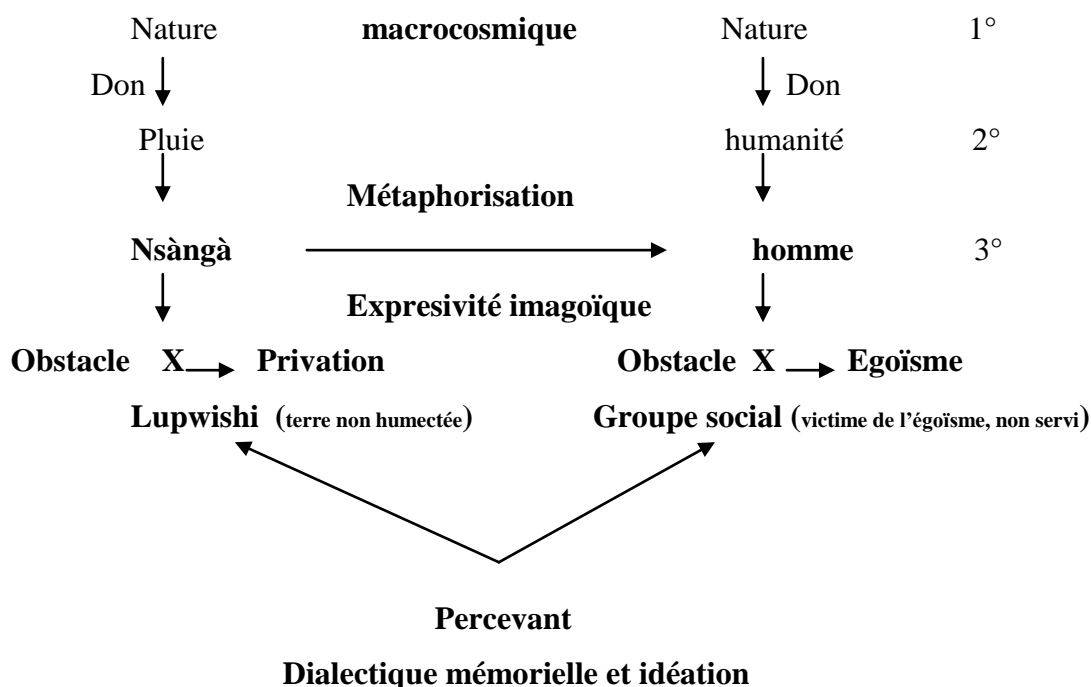
Ce syntagme nominal réfère l'auditoire au monde connu et intériorisé. Il renvoie à deux entités biologiques : un arbre (chêne) et un groupement humain (existant ou symbolique mais ayant une validité sociale ou anthropologique). C'est là le premier degré d'expressivité de l'image du monde, celui de l'existence ontologique, de sa manifestation dans un contexte linguistique en tant que concept.

Par l'établissement des relations (de contiguïté, de possession, d'appartenance, de ressemblance, d'opposition...) entre les beena Kàtònkolà et leur espace vital peuplé de /nsàngà/. L'on accède ainsi au deuxième degré d'expressivité de cette image qui localise les êtres dans l'espace social, géographique, et les hiérarchise selon les liens logiques entre les éléments en occurrence. Le connectif /wa/ détermine et oriente ce sens. Le code syntaxique est d'une grande importance dans cette mise en relation des syntaxèmes pour l'intelligibilité du message. Mais, le percepteur ou l'auditeur de cette première partie de la parémie, avec le concours du contexte d'occurrence, en évoque son complément ou son commentaire :

Mvula ùlòka  
Lupwishi lùjuuka panshì

Il s'opère alors dans son intellect une mutation sémique due au concours des plans syntagmatique, paradigmatique et contextuel. Le lexème /nsàngà/ se charge d'un autre sens phénoménal et contextualisé : la pluie tombe et la poussière se lève au pied de l'arbre /nsàngà/. Il se perçoit ici une relation verticale entre ciel et terre, pluie et poussière. L'antithèse résultant des événements par l'incompatibilité de leurs effets (car, quand la pluie tombe, normalement elle mouille et mate la poussière, mais quand le contraire se produit, cela donne à penser, à réfléchir) génère le nouveau sens, celui de la privation d'accès au pied de l'arbre /nsàngà/ à la pluie. Par qui, par quoi alors ? La compréhension extensive de /nsàngà/, sa présence dans ce circuit événementiel linguistique et sa représentation le montrent alors comme un obstacle. Ses feuilles (dans la représentation de l'être global /nsàngà/ le chêne et le phénomène météorologique /mvula/ la pluie) arrêtent

les gouttes d'eau qui tombent du ciel. De ce fait /nsàngà/ porte objectivement ce pouvoir de privation. Transposée dans le contexte d'application par la dialectique mémorielle, l'ïmago /nsàngà/ se métaphorise et se socialise. Elle ouvre l'esprit au sens de l'ëgoïsme. Ce dernier dans la société humaine corrèle avec celui de la privation dans la nature. C'est là le troisième degré d'expressivité de l'ïmago /nsàngà/ dans ce contexte applicatif de la parémie qui la porte. Cette expressivité du troisième degré est de type idéationnel, partant de l'offre de la nature au comportement de l'homme à l'interface de son groupe social et vice versa. Il est constaté un glissement sémantique partant du plan dénoté au plan connoté. Tout ce raisonnement peut être schématisé comme suit:



Par la synthèse de ce schéma, le message de cette parémie qui était voilé, est devenu très clair. La structuro-sémantique en synergie avec l'herméneutique, a permis d'élucider l'ïmage par la connaissance du monde, de la société humaine et son organisation. La nature fait don de pluie à la terre, et /nsàngà/, dominant la terre et tous les êtres subalternes, arrête toute l'eau de pluie avec ses feuilles si bien que son pied reste sec. De même, dans la société des hommes, les grands, ceux qui sont à la tête des groupements sociaux, ne partagent pas parfois ce qu'ils reçoivent (le revenu du pays par exemple) avec le peuple. Ils sont de ce fait ëgoïstes. Cependant, il faut faire voir que s'agissant de l'arbre /nsàngà/ tout court, le comportement est généralisé. Tous les /nsàngà/ sont supposés se

comporter de la même façon dans la nature. Mais parce qu'il s'agit de /nsàngà wa beena Kàtònkolà/, il s'introduit alors le sens de la particularisation, le sens sélectif, qui trouve sa validité dans la diversité de comportements humains. Ce qui donne à poser que tous les /nsàngà/, c'est-à-dire tous les grands, tous les chefs de groupement sociaux, n'étant pas exclusivement de /beena Kàtònkolà/, donc parmi les grands, certains ne sont pas égoïstes. Ce qui fait valoir ici l'herméneutique de /nsàngà/ dans la nature et à l'interface de celle de l'homme dans la société.

L'imago globale de cette parémie est une représentation qui n'introduit pas les représentés dans l'existentialité effective des représentants. Néanmoins elle focalise l'esprit sur un phénomène naturel corrélant fortement avec un phénomène social et même le substituant aux fins d'obtenir une forte expressivité imagoïque dans les parémies. Ce qui donne lieu aux métaphores in absentia et entraîne par conséquent la culturalisation de la nature. Cette relation entre les parémies et leur environnement de provenance, ou en bref entre les arts et l'environnement est bien démontrée par I.G. Simmons (1993: 101). Pour cet auteur, et de manière nuancée, "The cognitive world of the writer is not then a conventional photograph but the fresh way of seeing the world: it light it up clearly and forcefully since good poetry has a special intensity to it". Par conséquent il médiatise John Clare en disant de lui ce qui suit:

*One of the outstanding nature poets is John Clare (1783-1864), whose poetry takes in everyday nature of the country side of English midlands. Takes in' is used because these is such an inversion in, and identification with, the plants and animals that we almost feel Clare to be a model for a drawing of The Green Man of folk legend.*

Les images dans les parémies sont multiples et variées. Mais de manière générale, les parémies puisent leurs images dans la nature ou dans la vie sociale avec sa kyrielle des événements. Elles ont tendance à exprimer même l'abstrait par les objets concrets de l'environnement immédiat intériorisé. Le choix des images est souvent judicieux, car l'on tient toujours compte d'un quelconque rapport pertinent d'analogie ou de similitude entre le symbole et le symbolisé. Cependant dans le cas spécifique des symboles, des écarts peuvent être constatés, car procédant du pouvoir multiple de la culture de charger les objets de sens. Il en sera dit un peu plus au chapitre qui décryptera les

symboles de parémies du corpus étudié. Toutefois, il est trouvé que dans les parémies du corpus les images sont :

Abstractives : ce sont des métaphores concrètes pour des réalités abstraites ou des croyances métaphysiques. Ainsi, l'image de la porte avec ses deux pans, /Ciibi`mmòna lùbidi/, suppose une double vue parce qu'un pan donne dehors et l'autre à l'intérieur de la maison. De ce fait l'on trouve dans l'image de la porte un trait pertinent : la vue plurielle qui perce le connu (l'affiché de tous les dehors) et l'inconnu (le caché de tous les intérieurs), le visible et l'invisible. Un tel attribut transcendant l'homme, allant au-delà des limites de son pouvoir, identifie alors la porte à Dieu qui est omniscient et omniprésent dans la croyance du peuple lubà. C'est dans cette corrélation des traits pertinents entre le comparant et le comparé que cette image se charge de son expressivité. Elle coordonne ainsi l'homme et son univers à l'univers divin, établit un circuit sémantique entre le fini et l'infini, le concret et l'abstrait, elle transcende l'humanité. Mais ce type d'image se déployant subjectif, mystique, s'appliquant à un être de croyance, elle est de ce fait métaphysique, mais aussi hypothétique et non objective. Elle diffère de la métaphore artisanale, phénoménale, mais abstraite du genre :

1  
Ndukà tubòndò  
Ndukà tubàtà

L'image manuelle, artisanale de cette parémie consiste dans l'entrelacement des matériaux végétaux (tissage) pour faire un panier ou un van, en vue d'une utilité sociale. Cette activité corréle avec celle mentale, de cogiter, de philosopher. L'expressivité de cette image trouve sa charge sémantique dans la pertinence de la correspondance entre l'entrelacement des matériaux végétaux et l'entrelacement des idées aux fins utiles de l'homme et des sujets de sa vie. La phénoménalité de cette image dans tous ses niveaux sémantiques et herméneutiques fonde son objectivité incontestable, car elle dit tout court une activité de l'homme. D'ailleurs l'actuelle activité mentale sur le décryptage et l'interprétation de cette image est un exemple qui s'y identifie.



Plastique : l'image plastique est aussi possible dans les parémies, elle établit par exemple un rapport de comparaison entre les formes, les masses, les états, les destins, les dimensions ou les proportions de deux objets :

18  
Watàla mâyi      Evaluate l'eau  
Watàla bukula    Evaluate la farine

Il s'agit spécifiquement ici de l'établissement du rapport entre deux substances, l'eau et la farine qui concourent dans la préparation de la pâte « fougou ». L'image de cette parémie trouve alors son expressivité dans la quantification comparée de deux substances, dans le rapport des valeurs entre deux objets. La notion de mesure qui s'en dégage est une norme extensive. Dans certains cas même la pensée parémiologique peut être sculptée oralement ou matériellement :

Kapìngù ngakusonga      Amuleete je t'ai sculptée  
Watwà mèsu wantàbeela    Tu m'écarquilles tes yeus

Incohérente ou déviante : l'image incohérente peut aussi apparaître, elle est plus ou moins évocatrice et n'est jamais isolée. Pour qu'on parle de cette image, il faut qu'elle soit composée, tissée ou développée, et que ses éléments soient incompatibles entre eux ou incohérents :

12  
Mukàjì `ncyômba cibìshi    La femme est un manioc cru  
Wa nzala wàcìdya !        Que l'affamé en mange

L'incohérence entre les éléments de cette parémie est perceptible, car la femme est un être humain et le manioc un être végétal. La femme de par la nature, ne se mange pas comme un manioc, autrement cela serait un cannibalisme. Alors, c'est au sens connoté qu'il faut chercher les validités sémantiques de cette image pour en juger l'expressivité. Le manioc se mange quand on est affamé, il est une réponse à la faim, à un besoin physiologique. La femme quant à elle est l'objet d'amour, de plaisir sexuel et vice versa, elle répond de ce fait à un besoin physiologique, à une participation volontaire dans les conditions normales de l'acte sexuel. C'est en ce dernier point que semble se saisir la

pertinence expressive de cette image. En traquant le sens de l'énoncé, l'on comprend que pour « se manger », la femme est d'abord, par procès métaphorique, identifiée au manioc. Mais l'action de manger appliquée à l'objet femme est une invalidité socioculturelle qui invalide de ce fait même le sens dénotatif. Il y a là une incompatibilité du fait avec l'habitus, ce qui installe sans doute un obstacle à l'entendement, un chaos culturel. Cette déviance, ce choc culturel interpelle et mute la quête sémantique à un autre niveau. Le vrai sens est alors caché dans l'image métaphorique. C'est l'herméneutique des traditions, des mœurs des actants qui sauvera de cette impasse due à un écart de langage comme montré plus haut, car « manger » la femme qui est manioc, c'est avoir des rapports sexuels avec elle.

Il n'y a pas de doute à attester que l'environnement est une source des images, et en tant que nature, il ne renferme aucun sens. Ces images se chargent de sens au contact de l'homme qui est conscience du monde et de soi, raison et sentiment, et lecteur expressif ou silencieux du monde. C'est l'homme au fait qui analyse, décrit, compare et hiérarchise le monde. Par sa capacité normative, il édite des lois, établit des règles et élabore des principes. Cette entreprise lui est possible par le biais du langage. Il faut alors affirmer avec J. Cels (1980) que le langage (par lequel l'expressivité des images parémiologiques est rendue effective) n'est pas un simple outil de communication, moins encore une matière transparente et triviale appelée à disparaître devant l'hypothétique noblesse du concept. L'on sait qu'il est plutôt la pensée même qui de part en part traverse l'humanité et la relie au monde, qu'il est, ce faisant, véritablement fondateur de la nature du rapport des hommes au monde. Bref le langage est aussi la réalité la plus concrète des hommes eux-mêmes qu'ils peuvent consulter dès qu'il s'agit d'approcher matériellement ce qui autrefois s'appelait l'esprit. Car, l'esprit n'est autre chose au fond que le langage, le langage humain qui tient tant à la personnalité physique et morale, et qui est tout ce que l'on peut exposer de plus concret dans les rapports avec les autres. C'est par l'homme que le langage charge les images de force et de couleur pour dire le monde et traduire la vision de celui-ci, ou les expériences individuelles et collectives. Les sortes d'images données plus haut ne sont qu'un exemple parmi tant d'autres.

#### 5.2.1.4. Le rythme

Un rythme est induit par la perception complémentaire de la répétition d'un phénomène, quelle que soit l'origine, naturelle ou artificielle de ce phénomène. Il peut être aussi la répétition d'une structure. Le rythme n'est pas le signal lui-même, ni même sa répétition, mais bien l'effet que produit cette répétition sur la perception et l'entendement, à savoir l'idée de « mouvement » qui s'en dégage. Le mouvement rythmique est souvent décrit comme la succession répétée d'une idée d'*élévation* (ou *arsis*) et d'une idée d'*abaissement* (ou *thésis*).

Dans son cours de *Littératures Africaines (Précis)* sans date et non édité, Leo Stappers définit le rythme en disant qu'il consiste en une série de syllabes accentuées qui se trouvent à une distance approximativement égale à l'intérieur d'un vers<sup>9</sup>.

En effet Stappers dégage comme élément rythmique le mètre. A propos, le dessin métrique est révélé par le battement de mains. Ce dernier peut être régulier (divisif) ou irrégulier (additif).

Il s'agit ici d'une métrique africaine, elle se constitue de toutes les structures régulières formelles, symétriques dans une performance orale poétique. Ces éléments sont tirés toujours des caractères prosodiques, syllabiques, propres aux langues africaines : tonalité, quantité vocalique, assonances, enchainements homologues des lignes, progression répétitive, inversions tonales, emphases comme dans les parémies. Cette métrique africaine, cependant, n'a pas de schémas rigides comme dans la versification française. Elle procède des battements des mains ou des pieds, « mikumu en cilubà ». Sa configuration dans les danses lubà l'identifie au mouvement régulier du corps, aux pas de danse en avant et en arrière, à gauche et à droite à des intervalles de temps réguliers. Les refrains des répertoires chantés de ce peuple l'illustrent aussi davantage.

---

<sup>9</sup> Pour cette définition du rythme, Stappers nous renvoie à E. Boelaert, Premières recherches sur la nature de cinq poésies lonkundo, *Bulletin IRCB* (1952) 348-365 ; et à H. Morris, *The heroic Recitation of the Bahima of Ankole*, Oxford, 1964.

Ce battement régulier, montre Stappers, divise la ligne dans un nombre de pieds de durée égale. Le pied compte deux mores dans le mètre régulier double, trois dans le mètre régulier triple. Le battement irrégulier divise la ligne dans un nombre de pieds de durée inégale : 3-3-2 ou 2-2-3-2-3 <sup>10</sup>.

Il note aussi l'enchaînement des lignes, et dans ce cas chaque ligne, sauf la première, commence par le même mot que celui par lequel la ligne précédente se termine<sup>11</sup> :

1-----a	«cyanji lekela kukunza
2 a-----b	kukunza nkwa dinkenena
3 b-----c	dinkenena lekela kusuma
4 c-----d	kusuma kwa nnyoka»

Il relève aussi ce même enchaînement pour question et réponse dans les jeux d'enfants <sup>12</sup> :

1---- ?-----a	«weewe nganyi ? meeme mbela
2 a----?-----b	mbela kaayi? Mbela katara
3 b--- ?-----c	katara kaayi? Katara mongo»

La progression répétitive (incremental repetition) relevée par Stappers se concrétise dans une structure telle que la deuxième ligne ne reprend qu'une partie de la première et y ajoute une nouvelle partie ; la troisième reprend la deuxième mais la fait suivre d'un élément nouveau ; la dernière ligne reprend la fin de la troisième ligne deux fois. Ceci donne à la strophe une forme, une structure de ballade :

---

<sup>10</sup> Stappers nous adresse pour ce point à A. Jones, *African metrical lyrics*, ALS (1964) 52-63).

<sup>11</sup> Stappers nous renvoie à L. Bittremieux, *Mayombsche Woordkunst*, sd, sl, 1924 : 41-49

<sup>12</sup> Consulter H.Dhlomo, *Nature and Variety of Tribal Drama*, BS (1939) 33-48

AB (2x)	ngaaya muulu mwamwa
BC	muulu bangoshile
BCD	muulu bangoshile nzoolo
CD 2x	bangoshile nzoolo (2x)

Cet effort de dégager la structure des genres poétiques chez Stappers n'est pas vain. C'est une pertinence dans la production des connaissances qui font la science des littératures orales africaines traditionnelles et modernes. Ces structures des genres abordés par Stappers reprises ici permettront de voir certaines démarcations des structures de parémies, quand bien même elles rentrent dans le champ des genres poétiques.

Sous ce point des éléments de la poésie orale, cas des genres simples à style lié, traités par Stappers, on n'a pas manqué de noter pour les parémies la présence de l'assonance tonale, du ton syllabique, de la quantité traduite en mores...

Après ces quelques éléments rythmiques donnés par Stappers, par cette étude, et que d'autres études qui ne sont pas toutes signalées ici ont abordés dans l'un ou l'autre angle, il faut dire au sens général, que le rythme est un retour à intervalles sensiblement égaux d'un repère constant ou de mêmes éléments. Ce repère peut être de nature physique comme le geste répété d'un danseur, d'un rameur... ; de nature auditive comme la rime dans un poème, l'accent temporel, le tintement d'une cloche, la batterie d'un orchestre, le crépitement d'un tambour, le battement du cœur perçu au stéthoscope, le tic tac de la montre... ; de nature visuelle comme l'oscillation d'une pendule, le clignotement d'un feu de signal, la phosphorescence alternative d'une luciole dans la nuit,...

Sans en épuiser les manifestations et les formes, l'on peut distinguer principalement :

- Les rythmes naturels** : qui s'identifient par exemple aux cycles de saisons, à l'alternance du jour et de la nuit, à l'évolution des astres, à la périodicité de passage des comètes...
- Les rythmes physiologiques** : comme ceux relatifs aux mouvements respiratoires, au battement cardiaque ci haut évoqué, au cycle des menstrues...

-**Les rythmes artificiels** : qui s'identifient à ceux qui affectent la musique et particulièrement les parémies. En effet, c'est l'homme qui en est l'artiste par ses arrangements et accommodations conscientes et inconscientes.

Par conséquent, quand un rythme devient obsessionnellement et particulièrement balancé, harmonieux, et que les intervalles cessent d'être approximatifs pour conserver la constance, il se mue en une cadence. Il épouse alors un caractère plus berceur, plus féminin comme le souligne H. Morier (1961 : 370)

Considérant les textes parémiologiques étudiés, malgré leur laconicité, ils ont, dans leur structure formulaire, un rythme qui se perçoit auditivement et visuellement par la disposition des éléments constitutifs, aux plans syntagmatique et paradigmatique comme on le verra dans cette suite immédiate.

### **1. Au plan syntagmatique**

La lecture attentive des vers parémiologiques du corpus laisse percevoir à l'audition, l'émission en une fois d'un ensemble de syllabes unissant parfois plusieurs mots. Dans des cas rares, cette émission unique de voix ne peut prendre qu'une syllabe. C'est cette émission de voix qui détermine ce qui est appelé dans les vers parémiologiques « mesure ». En outre une mesure n'est dite rythmique qu'à la seule condition de la scansion, gouvernée par la syntaxe ou le sens, par l'affectation psychologique (les émotions que l'on éprouve) ou par l'affectation physiologique (le mouvement respiratoire par exemple).

Cette structure scandée des vers parémiologiques procède également de la production, de l'organisation de la pensée et du langage par l'esprit humain comme le montre N.S. Kabuta (2003 : 43) parlant de la formularité de type oral.

L'examen minutieux du corpus a montré que la plupart de vers soit 65% du corpus ont une structure rythmique à deux groupes ou binaire. La structure à trois groupes ou ternaire n'est représentée qu'à 23%, suivie de celle à structure monogroupale



- **Le rythme infini** : il se reconnaît par la répétition à large continuité du même motif

« musical » numérique ou phonique :

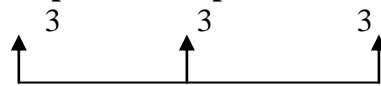
Mù-tee-tà / mu cyà-wù / ci-bù-ndù

1 2 3 4 5 6 7 8 9

Mù-pa-là / mu cyà-wù / ci-bù-ndù

1 2 3 4 5 6 7 8 9

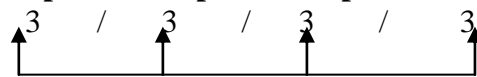
**Groupe1**   **Groupe2**   **Groupe3**



Di-tòò-lò / u-kèè-na / di-nu-ngu / pa-ka-cì

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

**Groupe1**   **Groupe2**   **Groupe3**   **Groupe4**



- **Le rythme plat** : concerne tous les vers ayant deux groupes rythmiques avec une constance numérique comme l'illustrent les deux parémies ci-après :

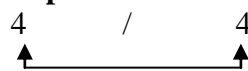
Ci-pà-ndà wa / nshì-da-mee-na

1 2 3 4 5 6 7 8

Bà-dya nshi-ma / bà-mu-laa-ba

1 2 3 4 5 6 7 8

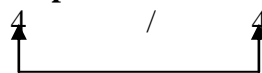
**Groupe1**   **Groupe2**



Ka-shi-ngù-ka / kù-na nsà-ngà

1 2 3 4 5 6 7 8

**Groupe1**   **Groupe2**



Nsà-ngà né-à-shaa-là / ci-mwè-ne-nu cyè-bè

1 2 3 4 5 6 7 8 9 10 11 12

**Groupe1**   **Groupe2**





- **Le rythme inconstant** : il se repère dans tous les cas des groupes rythmiques aux valeurs numériques hétérogènes. Il traduit la liberté de l'âme et devient instinctif. L'on sent dans ce rythme une sorte de révolte contre la servitude du retour cadencé du même nombre de syllabes. Le nombre devient indifférent, instaurant une dissonance, mais cet écart numérique, pour ne pas permettre une altération rythmique, mélodique profonde, ne dépasse pas 3 syllabes :

Nkù-ndà / yà bâ-ngi  
 1 2 1 2 3  
**Groupe1 Groupe2**  
 2 / 3

Ì-bo-bè-la / nè ma-tà  
 1 2 3 4 5 6 7  
**Groupe1 Groupe2**  
 4 / 3

Ntà-nda / kà-so-mbi bwâ-tù  
 1 2 3 4 5 6 7  
**Groupe1 Groupe2**  
 2 / 5

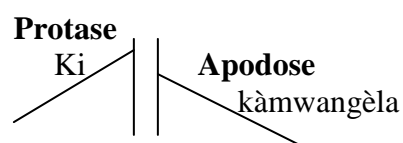
Û-di nè bwè-ndà / mu cyâ-di  
 1 2 3 4 5 6 7 8  
**Groupe1 / Groupe2**  
 5 3

Ngu-lu-ngù / wa pè-ngà-pè-ngà  
 1 2 3 4 5 6 7 8  
**Groupe1 Groupe2**  
 3 / 5

Û-me-nè-na / nsè-ngù  
 1 2 3 4 5 6  
**Groupe1 Groupe2**  
 4 / 2

Il importe de signaler que dans les groupes ci-dessus, les groupes rythmiques 2/5, 3/5... se caractérisent par une acquisition de vitesse dans les groupes finaux, cela comme par besoin de rattraper le premier groupe, d'harmoniser le phénomène énonciatif. Par contre les groupes de 4/3, 4/2...affichent une brutale chute métrique comme dans la succession 3/3/2 illustrant le rythme asymétrique. Ce phénomène rythmique est un écourtement, une insuffisance que l'on appelle défaillance par les métriciens. Les groupes de 2/3, 3/5, 2/4...identifient aussi ces défaillances. Ceci montre que les vers parémiologiques lubà, quoique pratiquant le rythme, n'observe pas une rigueur métrique comme dans la versification française. Par ailleurs l'on sait que la mesure métrique n'est pas le seul élément tributaire du rythme. En plus de ces quelques structures rythmiques principales trouvées dans les parémies du corpus avec la nette prédominance de deux groupes rythmiques dans la plupart de vers, il s'y rencontre aussi le rythme de type sémantique. Il s'agit d'un artifice de l'art de la mélodie qui fait qu'un groupe rythmique puisse associer le sens à un groupe syntaxique. De ce fait, l'on parle spécifiquement de la pause sémantique comme elle apparaît dans le troisième vers de la parémie ci-dessous:

Nsee-ya	/	wà-di-ma nkù-ndà
1 2		3 4 5 6 7
Nkù-ndà	/	yà Nsee-ya
1 2		3 4 5
<b>Ki</b>	/	<b>kà-mwa-ngè-la</b>
1		2 3 4 5
<b>Groupe1</b>		<b>Groupe2</b>



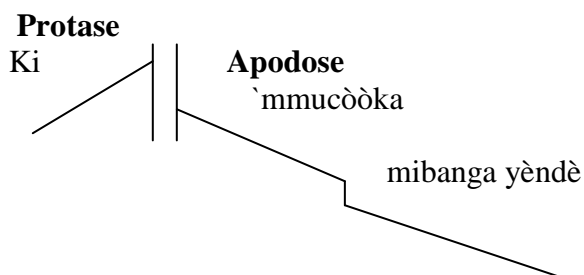
Dans le troisième vers de cette parémie, le groupe rythmique1 monosyllabique se trouve mis en évidence à l'initiale du vers. Ceci pour mettre en valeur l'expression de l'idée de la causalité introduite par /ki/ qui est aussi un prédicatif (ce fut...).

Cette expression de causalité passant par le prédicatif /**ki**/ coïncide avec la note culminante de la protase, de même que la dégradation événementielle, la rupture de la stabilité par le fait d'émigrer coïncide, elle, avec la note tombante de l'apodose.

Le même phénomène s'observe dans la parémie ci-après :

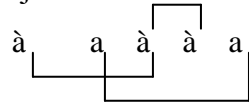
Nze-vu ka-cya /  
 1 2 3 4  
**Ki** /        `m-mu-còò-ka / mi-ba-nga yè-ndè  
 1            2 3 4 5    6 7 8 9 10  
**Groupe1**    **Groupe2**                    **Groupe3**

En effet, dans le deuxième vers de cette parémie, le morphème /**ki**/ de la négation absolue de l'événement /-còòka/ qui veut dire se laisser, est mise en relief au début du vers et constitue un groupe rythmique, ce qui le met en valeur. En outre cette négation coïncide avec la note montante de la protase, alors que l'événement /-còòka/ qui vaudrait une lâcheté, une irresponsabilité, coïncide avec la note tombante de l'apodose. Ce phénomène, contrairement au précédent, se réalise avec une contre-tonalité, car le monosyllabe /**ki**/ à ton haut suit une syllabe /ka-cya/ à ton haut, mais sans pouvoir, pour des raisons syntaxiques, se rattacher à l'élément de rythme qui le précède:

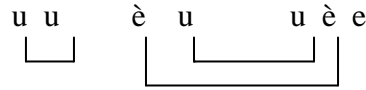


Les figures vocaliques sont dominées par le retour sensible d'une même voyelle ou l'assonance. En général la plupart de trames parémiologiques dans cette étude confectionnent leur sonorité (leur assonance) avec 3 et 4 voyelles. L'occurrence de 2 et 5 voyelles est très rare, et aucune parémie n'a usé d'une même voyelle pour sa sonorité. L'assonance des voyelles dans les vers se réalise comme une expansion de l'art des rimes ou de la musicalité liée aux vers dans toutes les poésies du monde. Ce phénomène conscient ou inconscient caractérise les parémies en dépit de quelques disparités métriques et oppositions tonales :

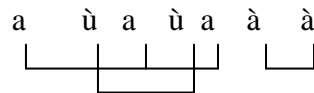
Mukàji `nkasèbà kà kabundi



Bulundà nè ndunga munène



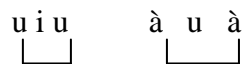
Kashingùka kùna nsàngà



Il est certain et apparent que la vocation poétique des parémies est à la base de ses assonances vocaliques. L'examen de ces dernières révèle que leur distribution dans le vers détermine certaines structures rimantes si bien qu'il faille les ressortir. C'est à ce compte que sont relevées les oscillations suivantes où se distribuent particulièrement aussi les voyelles longues et brèves, les tons hauts et bas:

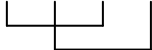
- 1- **Oscillation alternée** : elle est une figure composée d'un timbre répété de part et d'autre d'un timbre différent servant de pivot central. Ce timbre différent et ses extrêmes peuvent être séquentiels :

Lubilu `ndwà bukwànyama



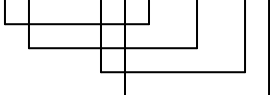
Cette figure joue sur les oppositions des voyelles antérieures ouvertes et postérieures fermées.

- 2- **Oscillation croisée** : elle s'identifie par une succession de deux timbres alternant régulièrement leurs occurrences :

Ngulungù wa pèngàpèngà  
 è à è à  


Autres exemples du terrain : Mvùla wa **yèbayèba**  
 Mulòbi wa **munànunànu**  
 Cilembi wa **katèlatèla**

- 3- **Oscillation croisée tissée** : dans cette figure le croisement des timbres se répète trois fois ou plus et forme une chaîne des échos dans la trame du vers:

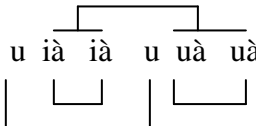
Umwangala umwangala  
 u ua a a u ua a a  


Autres exemples du terrain : **Bùpwabùpwa** `mmukana mwà mwenabù  
**Tèèkatèèka** ùmanyìna cidimu  
**Nkèbakeba** ngwà baluma bônso


- 4- **Oscillation croisée avec enchâssement** : dans cette figure vocalique, une séquence des timbres embrassés se croise avec une autre extérieure qui a totalement ou en partie ses traits :

Ngudyàdyà muswàsà

Sémi vocalisation (phénomène vocalique identique répété dans ce croisement)

u ià ià u uà uà  


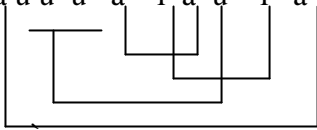
- 5.- **Oscillation embrassée** : elle est déjà présente dans l'oscillation croisée avecenchâssement. Toutefois, dans ce cas, les occurrences d'un timbre se succèdent immédiatement, encadrées par les occurrences de l'autre. C'est cet encadrement qui est appelé enchâssement au précédent cas:

Bìipata nshìmba  
 ìì a a ì  


**6.- Oscillation d'infini esthétique** : Elle consiste dans la continuité du même timbre dans presque tout le vers en dépit de quelques oppositions tonales, on dirait une assonance totale:

Lubùlubùlu lùpita muulu  
u ù u ù u ù      uu u

**7.- Oscillation complexe** : elle est remarquable par le grand nombre d'occurrence des timbres qui ne répondent pas à une structure fixe ou qui combinent plusieurs structures :

Kabùlùkù kàdi kàtùmbisha  
a ù ù ù à i à ù i a  
  
Ànu yààku nsèngù

Considérant toujours le rythme dans les parémies au plan syntagmatique, il est trouvé que les figures consonantiques autant que les vocaliques dans les vers en sont aussi tributaires. Dans les deux, c'est l'allitération ou la répétition qui favorise l'assonance. Cette répétition est due à la représentation du préfixe nominale dans les autres mots, adjectifs, formes verbales... :

Kabwà kàà katèndè  
k      k    k

Dyàkù dikàmbi  
di      di

Mpala `mbituuta  
m      m

Bukolà bwà mucì  
bu      bu

Mâyi mfuki aa mukèlè  
m    m      m

Bwowa bwàmena  
b      b

Nzòòlo wendend  
n      n    n

Ngulungù wa pèngàpèngà  
ng ng ng ng

Lubùlubùlu lupita muulu  
lu lu lu lu lu

Kabùlùkù kàdi kàtùmbisha  
Ka kà kà

En outre, il est constaté que cette répétition dans les parémies à rime tonale, autant l'avait souligné N.S. Kabuta (1997 : 83), peut concerner des mots, des tiroirs, des idées, des catégories sémantiques ou des structures syntaxiques. Et ceci au plan syntagmatique où il est montré les différentes oscillations vocaliques, ou soit au plan paradigmatique d'où il est dégagé quelques éléments ci-dessous :

- **Au plan paradigmatique**

### **Le binarisme**

Le plan paradigmatique montre la nette prédominance des vers binaires, architecture de prédilection des parémies dans ce corpus. Ce binarisme n'est pas seulement le fait d'une succession des lignes, il est aussi repéré dans la structure du vers en tant que protase, apodose, intonation montante et descendante dans les vers déclaratifs ou absolutifs.

La rime en fin des vers parémiologiques lubà n'est pas assez ouvragée. Les quelques fois qu'elle se réalise, elle est plate et très peu de fois croisée. Les vers monophrastiques ne la permettent même pas.

### **Le parallélisme**

Il est très fréquent dans les parémies du corpus. Il s'agit d'un alignement vertical et à égale distance des tons semblables. Ce phénomène réalise une image acoustique isomorphe dont les vertus poétiques et mnémotechniques ont été déjà expliquées plus haut lorsqu'on parlé des oscillations vocaliques et consonantiques. Pour

illustrer ce parallélisme, l'on présente ci-dessous, les correspondances tonales en gras. Cette correspondance, comme on peut le remarquer, peut être parfaite ou totale quand le phénomène affecte tous les vers de la parémie, et imparfaite ou partielle quand il n'affecte les vers qu'en partie :

24		
Kabùlùkù kàdì kàtùmbisha Ànu yàkù nsèngù	a.ù ù.ù.à.i.à.ù.i.a à.u.à.ù.è.ù	H.B. <b>B.B.B.</b> H.B.BB.H.H B.H. <b>B.B.BB.B.</b>
24		
Mùteetà mu cyàwù cibùndù Mùpalà mu cyàwù (cibùndù)	ù.ee.à.u.i.à.ù.i.ù.ù ù.a.à.u.i.à.ù(i.ù.ù)	<b>B. HH.B.H.BB.B. H.BB.B</b> <b>B. H. B.H.BB.B. (H.BB.B)</b>
25		
Mùteetà kàjìminyì mu nsàmpù Nànsha nsàmpù lwesu ntèntà	ù.ee.à.à.i.i.i.u.à.à.ù à.à.a.à.à.ù.ue.è.à	<b>B. HH. B. B.B. H.H. H. BB.B</b> <b>BB.H. BB.B.HH.H.BB.B</b>
39		
Uumusha kamonya ku mupàfù Ulamika ku cilela	uu.u.a.a.o.a.u.u.à.ù uu.a.i.a.u.i.e.a	<b>HH.H.H.H.H.H.H.H.B.B</b> <b>H.H.H.H.H.H.H.H</b>
Bàatàpa kacì Bukwà nnyama bônso Bwàbàwula macì	à.à.à.à.à.i u.u.à.aa.ó.ò.o u.à.à.u.a.a.ì	<b>BB. B. H.H. B</b> <b>H. BB. H.H.H B.H</b> <b>BB. B. H.H.H.B</b>

## L'opposition

Certaines séquences des vers sur ce plan paradigmatiques réalisent des oppositions tonales. Ce contraste des tons a son apport dans la variation rythmique, dans la musicalité des vers autant les couleurs, les lumières et les ombres concourent dans la beauté d'un tableau :

15		
Nkùndà yà bângi Ìbobèla nè matà	ù.ù.à.à.a.i ì.o.è.a.è.a.à	<b>BB.B.B HB.H</b> <b>B. H.B.H. B.H.B</b>
36		
Cikùyì tùmukulùla musenga Muntu wa cilèma Tùmubelèlà pa bantu	i.ù.i.ù.u.u.ù.a.u.e.a uu.ua.i.è.a ù.u.e.è.a.à.a.u	H. <b>B. B. B H. H.B.H.H.HH.H</b> <b>HH .H. H H.B. H</b> <b>B. H. H. B. H. B. HH.H</b>



Luvìla	u.ì.a	<b>H.B. H</b>
kùpìci lwendu	ù.ì.i.ue.u	<b>B.B. B. HH.H</b>
Wâdyàkapìka	a.ìa.a.ì.a	<b>H.B.B.H. BB.H</b>
Nè cibanda cidì budimbu	è.i.aa.a.ì.ù.u.ii.u	<b>B.H. HH.H.B.B.H.HH.H</b>

Comme on peut le remarquer, le parallélisme et l'opposition sur ce plan paradigmatique, ne se pratiquent pas isolément. Ils se tissent dans la trame parémiologique en un tout logique parce que procédant d'un code linguistique, et artistique par la réalisation des oscillations vocaliques et consonantiques particulières, agréables à l'oreille et favorables à une facile rétention, sans compter le fonctionnalisme de ces parémies qui les portent.

En outre, l'architecture verticale des parémies à plusieurs vers, c'est-à-dire à deux vers et plus dans le cas de ce corpus, présente aussi d'autres artifices de l'art tels qu'on les présente dans cette suite :

### **L'«incremental repetition »**

Telle que l'a définie Stappers (sd) évoqué au début de ce chapitre, l'« incremental repetition » consiste en ceci que le vers suivant ne reprend à son début qu'une partie du vers précédent :

A	B	C			
Kashingùka kùna <b>nsàngà</b>					
	C	D	E	F	
<b>Nsàngà</b> neàshaalà cimwènu cyèbè					

Ce procédé s'il ne peut répéter au début du vers suivant, le mot de la fin du premier entier, il peut se réaliser en répétant une syllabe, un complexe consonantique ou une voyelle, tout ceci à la recherche d'une euphonie mais aussi d'un appui sémantique :

**X**

Mudìma bùtaminà

**X**  
Nànkù ùdya cibobà

**X**  
Bìpata nshìmbà  
**X**  
Mbàlà kùseki

**Y**  
Mwèndendà lupènzù

**Y**  
Nzòòlo kàmùnangì

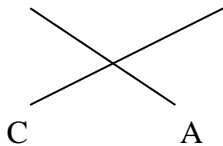
**Z**  
Ntànda kàsombi bwâtù  
**Z**  
Ùdi nè bwèndà mu cyâdi  
**Z**

Mpàla `mbituta  
**Z**  
Ànu cìkilà nnyunyi

### **Le chiasme**

Il consiste dans le croisement des termes, il est motivé par le désir d'euphonie, de variété, d'harmonie expressive ou de la mise en valeur des termes croisés. Il peut aussi être constaté au plan tonal :

A C  
Nseeya wàdìma nkùndà



Nkùndà yà Nseeya

Ki kàmwangèla

Kabùlùkù kàdi kàtùmbisha	a.ù ù.ù.à.i.à.ù.i.a	H.B. <b>B.B.B.</b> H.B.BB.H.H
Ànu yàkù nsèngù	à.u.à.ù.è.ù	<del>B.H. <b>B.B.BB.B.</b></del>

### L'anaphore et le parallélisme syntaxique

L'anaphore est une figure de construction, elle se repère dans ces parémies par la répétition de mêmes mots, des tiroirs, des structures syntaxiques... au début des vers. Par elle, les mots répétés traduisent un soulignement de sens, une insistance, une volonté, un sentiment durable. Dans ce cas d'espèce, l'anaphore s'accompagne d'un parallélisme syntaxique des vers. Il se répète dans chaque parémie une construction isomorphe:

Utwà mu nsàmpù    SV + SL  
 Utwà mu kaleji    SV + SL

Watàla mâyi        SV + N  
 Watàla bukula    SV + N

Ndukà tubòndò    SV + N  
 Ndukà tubàtâ     SV + N

Kabwà kàà katèndè  
**Kààdyà**kukola    SV.  
**Kààdyà**kukwàma    SV  
**Bààdyà**kukàdya    SV  
 Dyàkù dikàmbi

### Le redoublement des séquences

Le redoublement des séquences dans ces parémies est une mise à contribution du rythme, il consiste à redoubler des séquences, surtout verbales (des radicaux), ayant une valeur tonale, métrique et/ou sémantique identique ou non. Mais il faut signaler que ce phénomène est très récurrent au plan syntagmatique:

Nzòòlo **wendenda**  
Ngudyàdya muswàswà

### 3. Au plan supra segmentaire

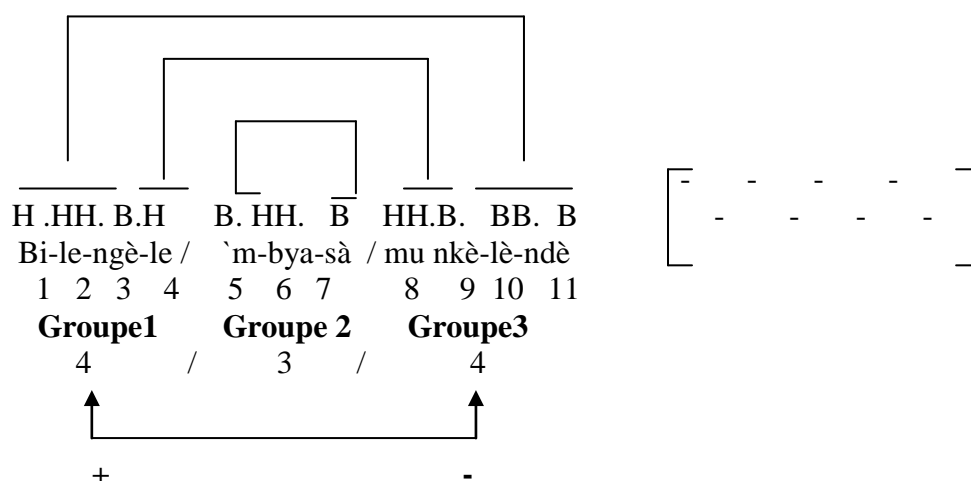
A ce niveau, il est normal d'envisager deux points essentiels que sont la quantité vocalique et le ton dont certains éléments ont été déjà dits dans le traitement précédent immédiat de ce corpus. La quantité vocalique dans la langue porteuse des parémies du corpus a une valeur distinctive, mais elle peut aussi juste avoir une valeur expressive ou esthétique. L'étalement d'une voix ou la durée vocalique supra longue en fin des vers chantés ou des refrains musicaux illustre bien ce cas. Dans ce corpus cette quantité vocalique est présente et fonctionne comme phonème. Cette étude ne s'attarde pas là-dessus après avoir donné l'essentiel. Mais, par une attraction particulière, elle examine la tonalité dans ce corpus, ne fut-ce que dans certains de ses aspects de son intérêt, et donne parfois le schéma synthétique des structures tonales illustratives.

L'étude de la tonalité dans ce corpus montre que le ton, de même que la quantité vocalique, à une valeur distinctive et esthétique certaine. Il est déjà relevé à ce compte le parallélisme, le chiasme, l'opposition,... . Mais dans ces aspects esthétiques, il est constaté que 60% des parémies du corpus commencent par le ton haut, soit une distribution séquentielle de 37,5% pour la séquence tonale HH, et 21,9% pour la séquence HB, les séquences BB et BH se manifestent respectivement avec 21 et 19,7%. Cette situation se justifierait par le fait que les parémies sont souvent normatives, ainsi leurs énoncés absolutifs ou impératifs commencent par le ton haut.

Les structures des rimes repérées sont **aa ; ba ; ab ; bb ; bab ; aba ; aaaa ; aaa ; baaaa ; baa ; aab ; abab** et **baaa**. De toutes ces structures, la structure **aa** avec 30 % est la plus récurrente, suivie respectivement par les structures **ba** avec 17,3 % et **ab** avec 10,6 %. Les autres ne se partagent qu'un très faible pourcentage. Ceci s'explique par le fait que l'architecture de ces parémies est surtout binaire et concise à 72,5 % du corpus. La structure ternaire suit loin derrière avec 18,6 % de l'ensemble. La prédominance du ton haut n'est pas à démontrer davantage, parce que déjà attestée en

cilubà si bien qu'on l'économise en écriture. Ainsi, que ce ton haut colonise les débuts et les fins des vers de ces parémies ne surprend pas. Toutes les fréquences de ces rimes tonales restent dans le même champ des valeurs trouvées par N.S. Kabuta (1997 : 83) avec un corpus différent du présent en taille et en catégorie, soit 12 % pour la séquence **aba** ; 11% pour **aa(a)** ; 9 % pour **abab**... En dépit de la faible disparité de ces valeurs comparativement à celles trouvées dans cette étude, la position de la structure **aa(a)** dans l'étude de N.S. Kabuta (1997) est très proche de celle qu'elle prend dans cette étude.

Au-delà de ce constat, il se dégage aussi de ce corpus quelques cas très frappant des parémies très sensiblement ouvragées au plan de l'esthétique tonale si bien qu'il faille en relever quelques cas exemplaires sous ce point au compte de l'harmonie structuro-sémantique:



L'architecture de cette figure tonale semble une œuvre d'art achevée où le sens et la forme s'épousent et concourent pour l'expression du beau, du bien dont le prix est la peine à prendre.

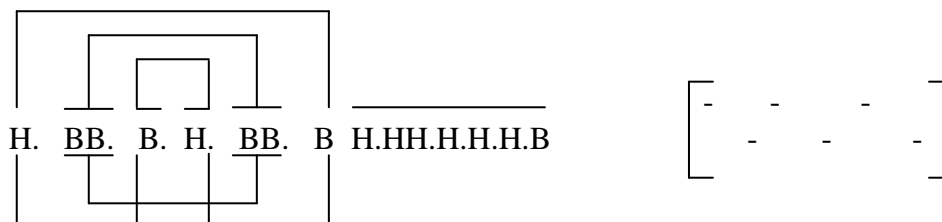
En effet, ce vers parémiologique, dans sa construction symétrique, offre aux deux extrêmes du groupe central (2), deux groupes (1 et 3) homométriques équidistantes, avec une modulation vocalique de trois dernières syllabes en ee.è.e / è.è.è. Cette distribution sonore détermine par conséquent une figure tonale faite d'opposition et d'inversion d'ordre au bénéfice d'une certaine régularité topographique des occurrences soit H.HH.B.H dans le groupe 1 et HH.B. BB.B dans le groupe 3. Les séquences tonales



Dans les parémies où la symétrie est pratiquée, il est constaté que si ce procédé ne colonise pas l'ensemble de tout le vers, il s'applique au moins sur une partie de celui-ci. C'est le cas de la parémie suivante:

Di-tòò-lò / u-kèè-nà // di-nu-ngu / pa ka-cì  
 1 2 3 1 2 3 1 2 3 1 2 3

**Groupe1 Groupe2 Groupe3 Groupe4**



La trame de cette parémie montre que les groupes 1 et 2 qui constituent la protase sont isométriques et ont presque des structures tonales semblables, symétriques et d'ordre inversé soit H.BB et BB.H, la séquence tonale B.H jouant le rôle du centre. Cette structure tonale de la protase réalise des rimes tonales embrassées ou enchâssées comme cela est illustré par les correspondances tonales au dessus de la trame, et les oscillations en dessous mettent en évidence des rimes tonales croisées valides. La pause phonique est sentie à la frontière de la protase. La structure tonale dans l'apodose présente une harmonie tonale quasi parfaite, hormis le ton B frontalier qui marque la chute de l'apodose. Considérant cette esthétique formelle face au sens de la parémie qui n'est autre que le plébiscite de la beauté de l'arbre /ditòòlò/ dont la structure physique ne comporte aucun nœud, aucune grossièreté, il y a là l'attestation que la beauté structurale de cette parémie est l'expression réflexive de la beauté physique même de /ditòòlò/. C'est là, encore une fois, le mariage de la structure et du sens. L'infini esthétique tonal dans l'apodose se marie ou correspond parfaitement au corps sans pli ni nodosité de /ditòòlò/. La distribution même de la sonorité dans cette parémie, offre à l'oreille qui n'a pas la précision d'un appareil électronique, d'entendre un retour presque à intervalles réguliers, des voyelles /i/, /u/, et /a/.

La perception de toute la chaîne vocalique dans cette parémie, permet de déterminer quatre modulations vocaliques importantes et distinctes :

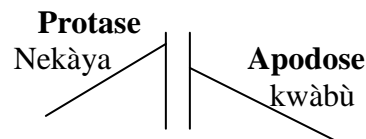
/ò/ò/o/ u/u/u a/a/a i/i/î

Ces modulations qui distribuent les tons dans le vers et de manière symétrique, dans ce cas d'espèce, concrétisent une structure rythmique homométrique qui renforce la régularité des éléments dans la protase et dans l'apodose, soit 3/3 // 3/3.

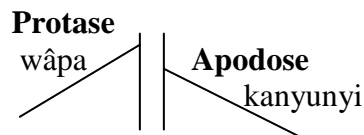
L'expansion tonale constatée dans les vers parémiologiques suivants s'opère avec une légère déclinaison ou chute dans l'apodose uniquement à ton B, mais s'opère avec absence de cette chute dans l'apodose uniquement à ton haut :

Wâpa kanyunyi	HB.H.H.H.H.
Wâpa kazòòlo	H.B.H.H.H.H
Pènzà kanyunyi	BB.B.H.H.H.
Nekàya kwàbù	H.B.H.BB.B
Kazòòlo ne kàshaala	H.BB.H.H.B.HH.H

#### Déclinaison dans l'apodose à ton B



#### Absence de chute dans l'apodose uniquement à ton H



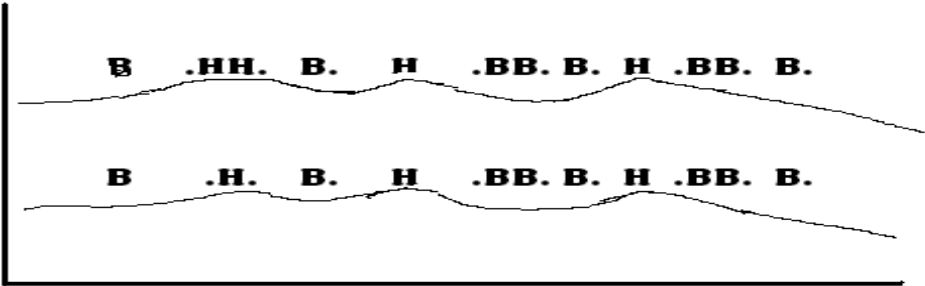
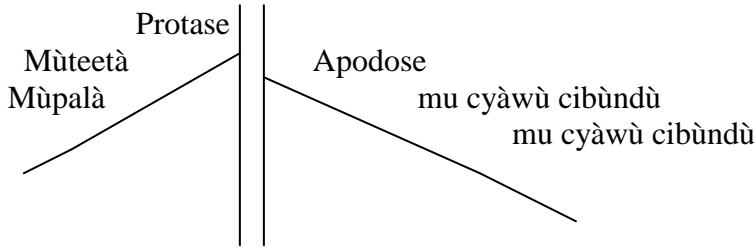




Dans les parémies à tons alternants, il s'observe une forte déclinaison ou chute par rapport à l'apodose à ton B notée plus haut :

Mùteetà mu cyàwù cibùndù	ù. ee. à. u. à. u. i. ù. ù.
Mùpalà mu cyàwù (cibùndù)	ù. a. à. u. à. u. i. ù. ù.)
N + S.co	
N + S.co	

Forte chute dans les apodoses à tons alternés



Le parallélisme tonal et syntaxique domine toute cette parémie. Cependant, il s'aperçoit une construction tonale symétrique dans la première partie de deux protases parallèles et dans les deux apodoses. Le ton H de part et d'autre joue le rôle du

centre. L'expansion du ton B dans les apodotes opère une faible déclinaison partant du ton H, centre de la symétrie.

Il est connu que la variabilité tonale se perçoit par la différence des hauteurs outre le statut fondamental du tonème en cilubà qui distingue le ton haut et le ton bas. Koen Bostoen (2003 :37), partant d'une étude expérimentale des tons en cilubà, soutient:

*Bien que l'on ait avancé ci-dessus que le cilubà possède deux tonèmes fondamentaux, c'est-à-dire un tonème bas et un tonème haut, cela ne signifie pas que tous les tons bas et tous les tons hauts soient réalisés à une même hauteur. Il est bien connu que c'est la hauteur relative plutôt que la hauteur absolue qui joue un rôle dans le système tonal. (...) On a déjà remarqué que l'ambitus de  $F_0$  (tone range) d'un homme se situe beaucoup plus bas que celui d'une femme.*

Cette assertion de Koen Bostoen rencontre notre soutien, car, quelle que soit le parallélisme tonal dans les parémies, les disparités peuvent toujours être enregistrées dans la performance, entre les hommes, entre les femmes, et beaucoup plus encore entre les hommes et les femmes. Hans Hörmann (1972: 38) rapportant l'expérience du Laboratoire Haskins, en donne trois conclusions dont la première dit:

*Ce que nous percevons comme un son donné de notre langue n'est en réalité pas toujours le même son, mais une classe ou une catégorie de bruits différents. Nos perceptions sont déterminées par les différences entre les classes, et nous négligeons, nous n'«entendons» pas, les différences entre les sons d'une même classe.*

La préoccupation dans cette entreprise n'étant pas l'étude fondamentale des tons, on se borne plutôt à leurs structures ou modes de production des effets esthétiques, rythmiques.

Il est pertinent de dire aussi avec Bostoen (2003) que quand bien même l'intonation ne soit pas entièrement congruente à la syntaxe, elle met quelque peu en évidence l'organisation syntaxique d'une phrase, d'une parémie dans le cas d'espèce ou

d'un énoncé plus large. Elle accompagne plusieurs frontières syntaxiques majeures ou mineures marquées parfois par les signes de ponctuation comme le point, la virgule...

Pourtant, ce sont ces frontières syntaxiques qui constituent et qui mettent en évidence des groupes rythmiques phonosémantiques, des groupes intonatifs avec lesquels ils se réalisent. Les parémies commençant par le ton H sont par conséquent caractérisées par des montées initiales. Les abaissements finaux marquent les énoncés parémiologiques déclaratifs, alors que les montées finales affectent les parémies interrogatives sans mot à question. Cependant Bostoen (2003) apporte cette nuance que les abaissements finaux déterminent une discontinuité alors que les montées à la fin des énoncés interrogatifs déterminent une continuité, car une question posée appelle une réponse. Ne vaut-il pas de faire constater, à base de la présente étude, que cette dernière observation de Bostoen ne reste pas absolue ? Un exemple du corpus s'y prête, pense-t-on, avec bonheur :

Mvùla kààlòkèla	ù.a.àà.ò.è.a	B.H.BB.B.B.H
Bwowa bwàmèna ?	uo.ua.ùà.e.a	HH.H.BB.H.H

L'interrogation dans cette parémie est de type question rhétorique. Elle vise quelque chose d'autre que la réponse dans l'interaction communicative : persuader l'interlocuteur, à la manière de la logique d'argumentation de Chaim Perelmam. Elle n'appelle pas nécessairement de ce fait une réponse. Une telle interrogation peut introduire ou faire carrément corps d'une conglobation. La pragmatique d'énonciation joue ici un très grand rôle.

Au regard de tout le corpus visité, il est vrai qu'on n'a pas épuisé tous les éléments qui y fondent les rythmes, néanmoins on a ressorti et illustré quelques uns, essentiels, ose-t-on croire. Il ressort de cette étude que le rythme est créé, comme a su bien le montrer aussi Kabuta (1997) par la répétition des divers éléments tels les phonèmes, les morphèmes, les structures syntaxiques, les idées à des intervalles réguliers et irréguliers. Cette répétition, en dépit de quelques disparités, car elle est parfaite ou imparfaite, recherche constamment le parallélisme, l'équilibre, la symétrie des éléments. Ce qui correspond aussi à ce que Weier, évoqué par Kabuta (1997), à la suite de Luelsdorff, désigne sous le nom de « harmonie », bien qu'il limite celle-ci à la tonalité. Ces éléments associés aux images parémiologiques dont la métaphore, la métonymie, la prosopopée...

concrétisent leur univers poétique. La dissertation doctorale de D.W. Folly (1991) à l'université de Californie, intitulée *The poetry of Afro-American proverb usage : A speech act analysis*, n'a pas manqué de relever ce caractère poétique des proverbes. De même, F.B.O. Akporobaro et J.A. Emovon (1994 : 8) affirment cette poéticité en évoquant A. Agbozero of ozoro (1970) avec ses poèmes en proverbes : “ It is for the poetic character of proverbs, for the allusive power, figurative vigour and delighfull tropes embedded in proverbs, that they are often used as part of building blocks of some forms of traditional poetry. Among many communities in Nigeria as in other part of Africa, many poems are composed through the assemblage of proverbs presented and welded together through the rhythm of oral delivery, and by an underling implicit rather than explicit sequence of thoughts. The following are typical of the proverbial poem poetry”:

*Two hundred needles do not make a hoe.  
Two hundred stars do not make a moon.  
However small the needle-the hen cannot swallow it.  
The poisonous toad is laughing at the cook.  
The termites are staring at the stone-without hope.  
The albinos keeps dying his hair-but it will continue to grow white.  
You are lonely, like the solitary tailfeather of the okin bird.  
We can not enfonce your blessing.  
But how could you be angry?  
A can be angry but not a god.  
Whether the moon shine s or not-you shine in the dark  
The lizard connot impersonate the snake.  
A man whose father is alive cannot be king.  
The hunter thinks the monkey is not wise.  
The monkey is wise-but he has his own logic.  
You're the thorn in elephant's foot.  
You're the stone that breaks the lion's tooth.  
You let the red palm oil from the necks of men.  
You are the husband of the black woman and of the yellow one.  
You are the husband of the fat woman who sells tobacco in the market.  
You are the great dancer: you dance even in the face of the death.*

## **5.3. La syntaxe dans les parémies lubà**

### **5.3.1. Quelques généralités**

La syntaxe des parémies dans cette entreprise, tient à élucider seulement comment les morphèmes ou les mots se combinent pour former des syntagmes. Mais aussi montrer comment ceux-ci s'associent avec d'autres éléments de la langue pour former des énoncés parémiologiques.

Généralement, du point de vue grammatical, l'étude syntaxique, on le rappelle, concerne trois sortes d'unités que sont : la phrase, limite supérieure de la syntaxe ; le mot, constituant de base parfois appelé élément terminal ; et le syntagme, groupe morphémique considéré comme unité intermédiaire.

Les articulations syntaxiques entre tous ces différents éléments déterminent deux ordres logiques : la coordination qui se réalise entre les éléments isostatutaires, et la subordination dans d'autres cas. La fonction syntaxique des éléments qui entretiennent une relation de subordination se définit relativement à l'unité supérieure qu'est la phrase. La catégorie et l'espèce des mots, leurs formes et fonctions sont prises en compte par l'étude syntaxique si bien qu'on parle des rapports morphosyntaxiques.

Dans la construction de toute parémie, la concision reste une règle inaliénable. Si dans chaque vers parémiologique, l'on a dégagé une protase et une apodose, il faut admettre en outre avec Kabuta (op.cit.) que les groupes syntaxiques dans un proverbe sont de préférence juxtaposés. Sans doute, cette juxtaposition elle-même a une valeur syntaxique. Cependant, l'on recourt aussi à quelques conjonctions et à la déictique ou le prédicatif. Il se distingue généralement dans une parémie deux parties : l'une où est énoncée une idée tenant lieu de vérité ou d'une mise en garde, l'autre donnant le développement de cette idée. La première s'appelle prologue, elle se comporte par rapport à l'énoncé parémiologique global comme une proposition principale incarnant une unité de sens, et la seconde se dénomme une expansion, elle commente, développe ou explicite le

prologue. Certaines littératures parlent du thème et du prédicat, du thème et du commentaire, etc.

### **5.3.2. Structures syntaxiques des vers parémiologiques**

Il est montré dans cette analyse, autant que d'autres auteurs, dans d'autres espaces d'étude, que les parémies sont de très courte étendue, des formules sapiensales lapidaires destinées à frapper l'esprit. Ce sont les contraintes de la concision qui ont fait qu'elles soient coulées en un ou deux vers. Les armatures à trois vers et plus sont moins nombreuses dans l'univers de cette étude autant qu'ailleurs:

#### **En wolof:**

Bala nga toufou, fetal y beutte Before curing ophtalmia, the eyes must be seen  
R.F. Burton (1969:8)

#### **En moore**

Bà tùtg Chien lancé  
Ká wúmd wíij yé N'entend pas le sifflet

J. Cauvin (1981 : 31)

#### **Chez les Tem**

Kela wan njii, ama a da na azina Les dents rient, mais à l'intérieur elles  
Contiennent du sang.

Maman Foussen Abby-Alphan Ouro-Djobo  
(1984: 257)

#### **En Yorùbá**

Orí kì í fọ ahun; Tortoise never suffers headache;  
Edò kì í rẹ̀n ìgbín; Snail never suffers nausea;  
O tutu kì í mú eja nísàlẹ̀ odò Fish never suffers chills in the depth of the  
The rever

O. Owomoyela (1988: 4)



Dans cette structure syntaxique rentrent tous les vers parémiologiques commençant par un syntagme nominal ou un nom et suivi par un syntagme nominal ou verbal, ou tout simplement s'identifiant à l'un d'eux, qu'il s'agisse du prologue ou de son expansion :

Kashinguka kùna nsàngà  
SN + SV

Nsàngà ne àshààlà cimwènu cyebè  
N + SV

Mipàfu ibidi  
SN

Ìlààdikìla muzewù nè nzala  
SV

2. N +  $\left[ \begin{array}{l} \text{SCo} \\ \text{SE} \\ \text{SL} \\ \text{SP} \\ \text{SC} \end{array} \right.$

Les vers qui se construisent selon cette formule présentent un nom suivi d'un syntagme qui peut être:

- **Comparatif :**

Byanza bu musàsa  
N + SCo

- **Epithète**

Cinkùnkù nsanga bilembi  
N + SE

- **Locatif**

Mùteetà mu cyàwù cibùndù  
N + SL

Mùpalà mu cyàwù cibùndù  
N + SL



- **Prédicatif**

Bukalenga`ndiswa dyà mpasu  
 N + SP

- **Connectif**

Nzòòlo wa mwenyi  
 N + SC

Ùdi ùlaala mu musàsà

3. N +  $\left[ \begin{array}{l} \text{SR} \\ \text{SRN} \end{array} \right.$

Nzòòlo wendenda  
 N + SR

Ngudyàdya muswàsà  
 SR + N

Comme on le constate, cette formule se trouve inversée dans le deuxième vers de cette parémie, En dépit de ce chiasme syntaxique, la structure relative reste la même.

Muntùtùngùlu kàtùùku dibèji

N + SRN

4. SV +  $\left[ \begin{array}{l} \text{SC} \\ \text{SL} \\ \text{SCo} \\ \text{SN} \\ \text{SA} \end{array} \right.$

Les vers paremiologiques commençant par un syntagme verbal ou une forme verbale quelconque) peuvent être suivis d'autres syntagmes.

- **Connectif**

Kabwà kàdìila nkusu

Kààpitàkèèna nè nkusu  
 SV + SC

- **Locatif**

Nshimba ùlekèèla lungaji Iwà ku mênú

Wàlonda Iwà mu mâyi

**SV + SL**

Wàbula byônso

Umusha kamonya ku mupàfu

**SV + SL**

Ulamika ku cilela

**SV + SL**

- **Comparatif**

Unayila ku ntulu

**SV + SL**

Bu ku mùlemba

**Sco**

Cipèshapèsha ngandù bulòbu `mmâyi

**SV + SN**

- **Amplexif**

Bààtàpa kaci

**SV**

Bukwà nnyama bônso

**SA**

Bwàbàwula maci

**SV**

Dans cette parémie, le syntagme amplexif apparaît comme un vers à part, il semble manquer dans sa trame le syntagme verbal posé dans la formule, cependant cette relation se réalise au plan paradigmatique. Ce n'est pas le seul cas, on en trouve de temps en temps comme dans cette suite.

5.  $\left[ \begin{array}{l} \text{SV+SV} \\ +\text{SV} \\ +\text{SV} \\ +\text{SL} \end{array} \right.$

Umwangala umwangala

**SV + SV**

Kùtùùlu njilu

**SV**  
Wà dyàkapingana  
**SV**  
Mwèba mu nkolò  
**SL**

Il est remarqué une structure syntaxique isomorphe dans l'axe syntagmatique et quasi isomorphe dans l'axe paradigmatic. L'élément hétérogène vient juste comme frontière ultime de l'axe paradigmatic. Cette structure est rare d'autant que les parémies à plus de trois vers sont rares. Et ici, la parémie ainsi construite se veut une sorte d'allégorie ou de métaphore tissée, proclamant une conduite sociale.

6. [ **SN**  
**SV**  
**SV**  
**SV**  
**SN**

Kabwà kàà katèndè  
**SN**  
Kààdyàkukola  
**SV**  
Kààdyàkukwàma  
**SV**  
Bààdyàkukàdya  
**SV**  
Dyàku dikàmbi  
**SN**

Il se produit la même situation syntaxique comme au cas précédent, à la seule différence que la structure isomorphe, du point de vue de l'axe paradigmatic, se trouve avec en frontières une structure hétérogène. Ce sont des cas rares comme nous l'avons expliqué précédemment.

**8. N (N2)**  
Kankala-ndumbà  
**N (N2)**

Cette structure est celle de la composition où concourent deux noms, opérant ainsi le transfert de certains caractères du premier facteur au deuxième facteur. Il n'y a pas là seulement une majoration phonique, mais aussi un accroissement sémantique.

Dans le cas d'espèce soit dit, le facteur N a pour référent le petit animal /nkala/ (mangouste) et le facteur N2 réfère à un être humain de sexe féminin de statut léger parce qu'une prostituée. Le trafic de sens de type péjorant se fait dans le sens N → N2 comme on le verra au sixième chapitre qui traitera du symbolisme dans ces parémies.

Les règles de construction parémiologique ressorties ici ne sont pas exhaustives, néanmoins, elles couvrent le large domaine des opérations syntaxiques dans les parémies de cette région.

### **5.3.3. Morphologie des parémies lubà**

Au sens étroit, la morphologie en tant que partie de la grammaire s'occupe de la formation des mots par adjonction d'affixes à des thèmes. Sous ce point, l'on s'efforcera d'examiner la façon dont les morphèmes se combinent et se comportent dans les vers parémiologiques lubà. Principalement l'attention sera portée sur des morphèmes nominaux et grammaticaux. Les classes des noms seront données dans la partie annexe qui présente la langue lubà porteuse des parémies en étude. Au sens étroit, la morphologie est la partie de la grammaire qui s'occupe de la formation des mots par adjonction d'affixes à des thèmes. Cette adjonction peut procéder par dérivation, composition, redoublement et/ou par affixation.

Le morphème est compris comme la plus petite unité porteuse de sens, isolable dans un énoncé, il peut se réaliser, autant que le phonème, de plusieurs manières dans la chaîne parlée.

#### **5.3.1.1. Les morphèmes nominaux**

Ces morphèmes appartiennent à des classes ouvertes que sont les classes de langues bantu en général et de la langue cilubà en particulier. Cette étude étant axée

principalement sur les parémies phytonymiques et zoonymiques, l'on tire alors de cet univers quelques morphèmes nominaux à titre illustratif :

/mi-pàfù/ ; /mù-lembà/ ; /ka-bwà/ ; /lu-vilà/ ; /mu-zewù/
(safoutier) (figus) (chien) (tisserin) (chacal)
cl. 4/5 4/5 12/13 11/4 4/6
mu-/mi- mu-/mi- ka-/tu- lu-/m- mu-/mi

Ces exemples sont en faits des mots, des noms de plantes et des animaux. Chaque nom comprend alors deux parties distinctes : le PN et le thème nominal. Le PN informe sur la classe de ces noms et sur leur genre, ils sont tous du singulier. Le thème nominal agit comme un stimulus phonique de la connaissance du signe et de sa relation au monde. Ainsi, dans chacun de ces noms coopèrent deux morphèmes portant chacun un sens. Les appariements s'accordent aux sens sing / pl. Mais certains substantifs sont monoclasse, par exemple :

/ ma-àyi/ ; /n-nzòòlo/
(eau) ( poule)
0/6 0/6

Ces noms sont monoclasses, et dans une même classe peut s'exprimer le singulier et le pluriel, mais aussi le sens collectif qu'ont par exemple les fluides. Cependant certains noms acceptent alternativement et facultativement le singulier et le pluriel rendus par un même morphème nominal sensé rendre le seul sens du pluriel :

/n-nsàngà/
(chêne, chênes)
( lu-) / N-

Les noms d'occurrence dans le corpus se déterminent par leurs PN comme ayant deux classes ou une classe à valeur sémantique, car ce sont ces préfixes de classes qui renseignent surtout sur le nombre et non sur le genre. Dans la langue porteuse des parémies, le genre est rendu par des thèmes nominaux spécifiques, notamment : /-lùme/, /-kàji/, /-tààla/, /-kuka/, /-mpànga/. Certains noms peuvent indifféremment porter en eux le sens du singulier ou du pluriel, selon le contexte d'occurrence et la pertinence même de l'emploi. Toutefois des cas pareils sont plus rares que ceux des noms monoclasses.

### 5.3.1.2. Les morphèmes grammaticaux

Ces morphèmes appartiennent à un inventaire fermé. C'est le cas de tous les affixes, de tous les connectifs, de tous locatifs, de tous les numéraux cardinaux (de 1 à 6), les référentiels, les préfixes objets... :

PAREMIE OU FRAGMENT DE PAREMIE	NATURE DE L'ELEMENT ILLUSTRÉ
Nsàngà <u>wa</u> <u>bèèna</u> Kàtònkola	wa : connectif (de) bèèna : nom amplexif (de ceux de)
Mùteetà <u>mu</u> <u>cyàwù</u> cibùndù	mu : locatif (dans) cyàwù : référentiel [son (son) propre]
Mipàfù <u>ìbìdì</u>	ìbìdì : numéral cardinal (deux)
Bàdyàkukàdya	-kà- : préfixe objet (en)
Ntambwa ùdyadya <u>Mbwà</u> makàndà <u>èndè</u>	mbwà : prédicatif, déictique (c'est...) Expression de causalité (c'est grâce à ...)

Eu égard à ce qui précède, il s'avère que les morphèmes en occurrence sont liés et c'est la règle dans cette langue. Ils ne se manifestent pas comme lemmes. Dans leur univers d'occurrence, ils sont toujours rattachés aux autres morphèmes appelés bases. C'est le cas de tous les préfixes, tous les suffixes, tous les infixes objets et les morphèmes indicateurs d'aspect dans ces parémies comme il est montré ci-haut.

Les morphèmes de négation examinés dans ce corpus sont aussi souvent liés et se présentent comme suit:

( ka - T- i/u ) →RN [qui ne...]

- Mùteetà **kà-jìmin-i** mù nsàmpu
- **Kà-somb-i** bwâtu
- **Kà-tùùk-u** dibèji

(PP – ka - èèna) → RN [qui n'a... ; qui n'est...]

Ditòdòlò **u-ka-èèna** dinungu pa kaci

(ka - IO- T – i)

**Ka-dì-kwàt-i**

(ka - PP – èèna)

**Ka – ku – èèna** kùpùmba mèsu

Ce dernier exemple peut se dire autrement sans que le sens s'altère. La variante se présente dans la structure suivante :

(ka – PP - T – i/u)

**Ka-ku-pumb-i/u** mèsu

En outre, l'on a enregistré un cas particulier où le morphème de négation se présente détaché. Et sa plus forte densité que les autres, la prédilection de la concision formulaire des parémies, ont fait qu'il soit récurrent dans ce corpus. Il s'agit du morphème /ki/ qui est la forme abâtardie ou agglutinée de /ka-èèna/ → /kèèna/, qui parfois dans la dynamique de la pragmatique de certaines franges locutrices du cilubà se prononce /kìina/:

Nzevu kacya

**Ki** `mmucòdòka mibanga yèndè

Cikelè kacya

**Ki** `ncilelà lukulu

Si ce morphème peut apparaître seul dans le parler ordinaire, dans les parémies du corpus, il est toujours précédé de l'adverbe /kacya/, induisant le sens de «depuis toujours», de jamais. Cette situation nécessite un examen approfondi pour bien décider de son statut d'emploi : doit-on dire qu'il est détaché par besoin de découpage en vers des parémies ou qu'il se prête à l'emploi libre et lié à la fois comme cela paraît à ce premier examen ?

Il faut signaler que dans le parler normal, l'ordre négatif de l'auxiliaire être (-èna) se fait suivre de la particule /to/ après l'action ou l'état affecté de cette négation. Ce qui réalise la structure discontinue (-èna...to) qui veut dire « n'être...pas ». Ainsi l'un des exemples donnés plus haut serait :

Kèèna mucyòòka mibanga yèndè to

Dans une étude évoquée plus haut, examinant la construction d'une formule, exemple du proverbe lubà, N.S. Kabuta relève le cas de la négation par redoublement de thème, forme qui n'est pas rencontrée dans ce corpus mais évidente :

(kà-PV-T-a-T-à)

Mwâna  
Mwangata  
**Kà-many-a-many-à**  
Njila bula

Les relatifs négatifs, mis en évidence ci-haut sont dits objectifs parce qu'à la voix active. Ceux à la voix passive sont qualifiés de subjectifs et ne sont pas rencontrés dans le corpus.

Quant aux locatifs, canoniquement ils sont liés et ne peuvent fonctionner comme morphèmes libres. Ils se présentent dans le corpus, soudés aux morphèmes comme ceux d'orientation spatiale : /-ulu/, indiquant le haut, le dessus ; /-nshi/, indiquant le bas, le dessous ; /-nda/, indiquant le dedans, l'intérieur. Ils sont illustrés par les cas concrets du corpus :

**Ku-ulù** kùdi ngajì  
Kakwèèna kùpùmba mèsu

Nsàngà wa bèèna Kàtònkolà  
Mvula ùlòka  
Lupwishi lùjuuka **pa-nshì**

Mùdyàntondù  
Wa **mu-nda** mpungi



Cette lexicalisation s'accompagne, au niveau supra segmentaire, d'un effet très apparent déterminé par certaines conditions. Il s'agit de la durée ou de la quantité vocalique. La voyelle du locatif réalise une longueur avec la voyelle initiale du morphème hôte. Mais si à l'initiale du morphème hôte il y a une nasale, la quantité vocalique se trouve neutralisée. Dans tous les contextes, les morphèmes locatifs portent le ton haut, à l'exception de quelques cas des franges ramollissantes comme celle de Bakwa Ndoba, espace inclus dans celui des recherches sur terrain de cette étude, où l'on dirait par exemple :

**Ku-ulù** kùdi ngajì → **Kuulù**...

A l'examen de l'infixe objet dans ce corpus, il est relevé un écart par rapport à la logique du code linguistique du cilubà. En effet dans certains énoncés parémiologiques, il s'opère une substitution des infixes objets par le choix de classe. Ce choix, dans le cas d'espèce, confirme une personnification :

Cikuyi tùmukulùla musenga  
Muntu wa cilema  
Tùmubelèlà pa bantu

Le lexème /cikuyi/, à l'initiale du premier vers de cette parémie, est de cl.7. Il a pour infixe objet le morphème /-ci-/ qui correspond au PN de /cikuyi/. Cependant dans le syntagme verbal /tùmukulùla musenga/, il apparaît l'infixe objet /-mu-/ de cl.1 au lieu de /-ci-/ de cl.7. Cette stratégie formelle qu'on appelle la personnification, se perçoit comme un écart du langage par rapport au code du cilubà.

Normalement le premier vers de cette parémie se construirait comme suit :

Cikuyi tùcikùlùla musenga

L'on assiste à ce même écart de construction dans la parémie ci-après :

Cipàndà wa nshìndameena  
Bàdya nshìma bààmulaaba

Dans cette autre parémie, comme on le constate, l'infixe objet /-mu-/ apparaît là où apparaîtrait l'infixe-objet /-ci-/ relatif au lexème /cipànda de cl.7. Il y a là une personnification.

En considérant les morphèmes nominaux, ils connaissent le phénomène de la dérivation et de la flexion que l'on tente aussi d'examiner dans ce corpus. Dans les cas inventoriés, il se constate que la dérivation s'opère normalement par affixation, c'est-à-dire par préfixation et suffixation.

La préfixation s'identifie à tous les affixes antéposés, et par conséquent, certaines bases lexicales auxquelles ils se greffent connaissent une mutation de classe, sans pour autant provoquer le changement de leur catégorie ontologique :

Wâpà **k**annyuunyi  
Wâpà **k**azòdòlo  
Pèntza kanyuunyi  
Nekàya kwàbù

Dans cette opération, le préfixe /ka-/ antéposé aux lexèmes /nnyuunyi/ et /nzòdòlo/ de cl.4 les mute conséquemment dans la cl.12, expressive du sens diminutif, appréciatif ou péjoratif, outre les entrées normales de cette classe.

Par ailleurs dans certaines situations où concourent la préfixation et la composition, il est constaté aussi cette mutation de catégorie grammaticale de la base lexicale :

Cibànda-nsàngà

La base radicale de la première composante de cette parémie est le radical verbal /-bànd-/ dont le sens exprimé est « monter ». Ce radical verbal recevant en antéposition la greffe du PN /ci-/ de cl.7, devient un déverbatif et passe de la catégorie des verbes dans celle des noms. Ce même phénomène produit les mêmes effets dans le vers ci-après :

Lumanya-nnyuunyi

Le PN /lu-/ dans ce vers induit le sens appréciatif, valorisant le degré de connaissance. Par ailleurs, la suffixation des morphèmes dérivationnels /-il-/, /-ish-/, /-angan-/. n'entraîne pas le changement de catégorie grammaticale. On peut le constater dans l'illustration qui suit :

Unàyila ku ntùlu

Que constate-t-on en effet ? Le lexème à l'initial de ce vers a pour base, le radical verbal /-này-/ qui signifie « jouer ». La greffe en postposition du morphème dérivationnel /-il-/ donne une nouvelle base /-nayil-/ amenant alors le nouveau sens de « s'amuser à... », « se jouer de... ». Mais cette dérivation, on le constate, n'a pas occasionné le changement de catégorie grammaticale, le dérivé /-nayil-/ demeure toujours dans la catégorie des verbes.

Quant aux flexions, elles affectent les noms, les adjectifs, les participes nominaux, les verbes, les pronoms, les connectifs, les référentiels, les démonstratifs, les préfixes objets, les substitutifs, les participants.

Le nom étant caractérisé par son appartenance à un genre presque absolu, il commande les flexions des autres morphèmes qui se rapportent à lui, ainsi ces derniers trouvent leurs accords en épousant son genre.

Sans contestation aucune, les morphèmes flexionnels se saisissent comme des indicateurs des relations que la base à laquelle ils se rapportent entretient avec les autres unités de l'énoncé :

## Cilòwa lwabanya nteta

Le lexème /cilòwa/ a pour base le thème nominal /-lòwa/, le PN /ci-/ de cl.7 qui lui est proprement affecté renseigne sur son genre : le singulier qui se conceptualise comme « un ». Son pluriel s'exprime en cl.8. Un autre cas est celui rencontré dans la parémie suivante:

Ntànda kàsombi **bwâtu**  
Udi nè bwèndè mu cyadi

Dans le premier vers de cette parémie, il est mis en gras un lexème de cl.14, son PN est /bu-/, par conséquent il commande l'accord du référentiel /bwèndè/ au deuxième vers, qui se réalise avec le PP /bu-/ correspondant.

Si ce principe de flexion joue dans ce cas, dans celui des lexèmes monoclasses, à sens collectif, la dynamique sémantique du genre (singulier/pluriel) s'estompe en cette langue porteuse du corpus :

**Mvula** kààlòkela  
Bwowa bwàmèna ?

**Mâyi** mfuki à mukèlè

Les flexions relatives à la base verbale ont pour fonction de marquer l'aspect, le temps, le mode. Parmi les indicateurs d'aspect l'on a :

1. /-ci-/ pour le persitif
2. /-ka-/ pour l'inchoatif
3. /-ka-/ pour le motionnel
4. /-a-/ pour le résultatif

## 5. /-à-/ pour l'A.T

A travers le corpus, les parémies à l'intemporel, à l'ordre absolutif se forge selon la formule PP-T-á :

**Bààtàpa** kacì  
Bukwànyama bônso  
**Bwàbàwula** macì

Le relatif, comme l'a montré aussi l'étude de N.S. Kabuta (op.cit.), se forme presque exclusivement par le redoublement du radical, et exprime un état ou un comportement habituel (dans le prologue) et les conséquences relatives (dans l'expansion) :

Nzòòlo **wendenda**  
**Ngudyàdya** muswaswa

La marque du futur exprimée par le morphème complexe /-àku-/, peut aussi l'être par /-àmbààku-/ ou / Ne + PO – T- a /e, et ce temps dans la parémie ci-dessous est usité dans l'expansion et exprime une crainte future, une conséquence à éviter:

Cifumba kòseshà nkuci nkuci mwadi  
Mwadi wà nkuci **wàkutù**lambakeena

La marque du futur éloigné /-àdyàku-/ dans le corpus accepte aussi la variante /-àdyàka-/. Le corpus accepte aussi la variante /-àdyàka-/, soit les formules /PP-àdyà-PV-T-a/ ou /PP-adyà-PV-T-a/ pour une projection dans le temps à venir, pour une vision prospective:

Kabwà kàà katèndè  
**Kààdyàkukola**  
**Kààdyàkukwàma**  
**Bààdyàkukàdya**  
Dyàkù dikàmbi

Luvìla kùpici lwendu  
Wadyàkapìka  
Mu cibanda mùdì budimbu

L'impératif est usité dans le corpus pour tous les cas des ordres donnés à la société, et il peut être absolu:

Kashinguka **kùna** nsàngà  
Nsàngà neàshààla cimwènenenu cyèbè

Le passé éloigné se rend par la marque /-ila/, morphème du passé employé couramment dans le corpus par rapport au /-àka-/ son homologue. Il rapporte souvent les expériences et les constats intervenus antérieurement:

Nkùndà yà bângi  
Ìbob-**ila** nè mata → Ìbob**ila** → Ìbob**èla** (harmonie vocalique)

Mipàfù ibìdì  
Ìlààdik**ila** muzewù nè nzala

Ngulungù wa pèngàpèngà  
Ûmen-**ila** nsèngu → Ûmen**ila** → Ûmen**ina** → Ûmen**èna**...

(harmonie vocalique)

L'opération de cette harmonie vocalique évite l'affreux phonique aux vers et favorise la répétition des syllabes du même univers. A titre d'exemple, la parémie immédiatement ci-dessous montre comment la construction de ces vers avec des consonnes nasales semblables contribue à l'euphonie et aux scansion rythmiques:

Ngulungù wa pèngàpèngà  
Ûmenena nsèngu  
/ng-ng-ng-ng-/  
/m-n-n-n-ng/

## **5.4. Conclusion partielle**

Après l'examen de ce corpus, il est dégagé cette évidence que les parémies sont incontestablement un genre formulaire comme nombre d'auteurs l'ont affirmé, mais aussi un genre éminemment poétique construit en vers d'une certaine dominance esthétique. Cette esthétique et ce caractère « versus » des parémies sont bien mis en évidence par la scripturalité qui a permis d'archiver les textes parémiologiques et les connaissances qu'ils portent, le tout disposé à un déchiffrement scientifique, par une fragmentation objectivante.

Dans certains espaces culturels, les parémies sont parfois de construction monophrastique, cas peu occurrent dans ce corpus où l'architecture binaire domine à 72,5 %. Elle transparait aussi au plan syntagmatique par la division du vers parémiologique en protase et apodose. Au plan paradigmatique, cette construction binaire répond à la disposition du premier vers comme prologue et la suite des vers comme expansion, comme c'est adopté pour le besoin de cette étude de N.S. Kabuta (1997).

Les vers parémiologiques ont une identité riche et complexe, dans leurs trames, les frontières phoniques constituent des pauses, et ces pauses phoniques dans d'autres cas coïncident avec des pauses sémantiques. Les groupes rythmiques sont soit symétriques ou asymétriques, homométriques ou dissymétriques, et les oscillations vocaliques sont rimantes (alternée, croisée, croisée avec enchâssement, croisée tissée, embrassée, infini esthétique, complexe). L'examen minutieux du corpus a montré que la plupart de vers soit 65% du corpus ont une structure rythmique à deux groupes ou binaire. La structure à trois groupes ou ternaire n'est représentée qu'à 23%, suivie de celle à structure monogroupale avec 11%. La structure quaternaire est plus rare et ne prend qu'une fraction de 1% dans le total des vers du corpus.

La valeur la plus grande de la masse verbale dans les vers du corpus est de 16 phonèmes, et ce sont les formes verbales dérivées qui ont cette prédilection de grande masse verbale (parémie phytonymique 45, deuxième vers). Les figures tonales concourent aussi à l'esthétique parémiologique globale. Le parallélisme tonal, morphosyntaxique, sémantique est très frappant, ceci outre l'expressivité des imagos. Le

ton haut reste le plus abondant et justifie la théorie y relative. Cette abondance est constatée même en début de vers, à l'apodose, et elle est attribuée au débit absolu, normatif, impératif, constatif...des parémies.

La syntaxe des vers se trouve dominée par les formules SN et SV en protase et suivies de SV, SN ou autres variations syntagmatiques en apodose (SCo, SE, SC, ...). L'isomorphisme caractérise certaines constructions de type métaphore tissée ou allégorie.

Après cet examen de la structure des parémies lubà, motivé par la présence des métaphores, des imagos ou de la figuration, on se propose d'en aborder le symbolisme au chapitre suivant.



# CHAPITRE 6. LE SYMBOLISME PAREMIOLOGIQUE

## 6.0. Note introductive

L'étude de la structure des parémies au cinquième chapitre a révélé la dominance du binarisme, du parallélisme, des oscillations vocaliques rimantes, du rythme... Il est attesté que la parémie, dans sa structure, est un discours formulaire mnémotechnique.

C'est à travers ces éléments que la poéticité même des parémies a été saisie et caractérisée. La prédilection des images, des métaphores, des symboles, des allégories dans les parémies les affecte sensiblement d'un caractère figuratif.

L'opacité du symbole et sa plurivocité sémiologique font du discours parémiologique un lieu de communication indirecte, de connaissance médiante. Sans révoquer l'universalité du symbolisme ou de la pensée symbolique, il se dégage cette pertinence que la plupart de symboles ont leur accessibilité limitée aux cercles culturels qui les a générés. Cette situation invite, au-delà de la structure, à une activité herméneutique, historico-culturelle, etc., pour le déchiffrement du sens et la libération des significations selon les différents contextes d'emploi et le concours de la pragmatique.

C'est dans cet ordre d'idées qu'E. Urech (1972) limite la compréhension du symbole à son milieu et à son utilisation. Dans cette entreprise épistémologique du symbole, Dan Sperber (1974) dans son ouvrage *Le symbolisme du mal*, après avoir montré que les phénomènes symboliques relèvent du traitement structuraliste, il dégage du symbolisme deux types de théories dont les théories sémiologiques et les théories structuralistes. Le premier type considère que le symbole a un sens caché, ce type englobe les approches exégétiques, psychanalytiques et herméneutiques comme celle de P. Ricœur (1972). Le deuxième considère que le symbole n'a pas de sens mais il est structuré, d'où ils procèdent par l'opposition des structures pour le comprendre, ce type se relativise aux approches structuralistes comme celle de Lévi-Strauss.

En outre, dans une autre vision, le symbolisme est d'une part irrationnel selon Tylor, Fraser et Lévy-Bruhl, parce qu'un raisonnement défectueux, dans lequel l'on atteste une activité mentale sans rationalité ; d'autre part il est rationnel selon Dan Sperber, car ce n'est pas un discours erroné, néanmoins l'effort intellectuel n'est proportionnel à la fin de connaissance. En outre, il n'y a pas de symbolisme irrationnel, plutôt un symbolisme mal interprété, car le symbole a un sens caché.

Au compte de ce chapitre, il sera abordé notamment, sur la théorie du symbole, sa genèse, sa définition et ses quelques aspects diachroniques, puis le symbolisme parémiologique tel qu'il est perçu par cette étude en se fondant sur le corpus.

## **6.1. Genèse du symbole**

En examinant la littérature qui tente de cerner le symbole et son univers, il se dégage clairement deux tendances génétiques du symbole à la perception de cette étude: la tendance baptisée de cosmique et l'autre d'anthropologique.

### **6.1.1. Tendance cosmique**

Cette première tendance situe la genèse du symbole dans le cosmos. Elle soutient l'idée d'un symbolisme naturel. De ce fait, le symbole est posé comme une épiphanie. Il y a là l'idée d'une autonomie des symboles, perçus comme des phénomènes, comme des manifestations d'objets sensibles.

Par ailleurs, au-delà de cette matérialité de l'ordre naturel, primitif, se perçoit un autre niveau, un autre ordre, celui de la transcendance. Par le biais même du monde sensible, se manifeste l'invisible qui s'impose aux sens.

C'est dans cette tendance qu'on est tenté de ranger J. RIES qui, dans sa conférence «*Le mythe, son langage et son message*» in E. Leonardy (1994: 14) déclare en chevauchant Mircea ce qui suit :

*Du fait que le sacré se manifeste, il entre dans le monde des phénomènes. Il se laisse décrire tout en se montrant comme une réalité qui relève d'un autre ordre que l'ordre naturel. En vue de désigner par un mot commode l'acte de manifestation du sacré, Eliade a créé le vocable « hiérophanie ». Dans toute hiérophanie, nous avons un objet ou une personne, c'est-à-dire un moyen par lequel le sacré se manifeste: pierre sacrée, arbre sacré.*

*Un deuxième élément est la réalité invisible venant du monde de la transcendance. Enfin, un troisième acteur est l'élément visible revêtu d'une dimension nouvelle, de la dimension sacrale. Il s'agit du médiateur qui permet à l'homme de prendre contact avec le sacré.*

En effet, l'idée du sacré qui se manifeste ou de quelque chose de sacré qui se montre aux humains sous une multitude de formes, de variantes, de faits sacrés: rites, mythes, formes divines, objets, symboles, cosmologies, hommes, animaux, plantes, lieux, dans l'acte de hiérophanie, telle que la rapporte J. Ries (1982: 95), se marie parfaitement avec la tendance cosmique explicitée ici. Ce sacré est perçu comme autonome et extérieur à l'homme au devant duquel il arrive à se manifester. Tout se passe alors dans la nature indépendamment de l'homme qui ne pose que l'acte de la découverte d'un être-là.

Par ailleurs, Mircea s'efforçant d'accéder à la compréhension de *l'homo religiosus*, par l'exploration de son comportement, montre que «le sacré est un élément de la structure de la conscience et non un stade dans l'histoire de cette conscience» in J.Ries (1982: 110). Ceci semble une contradiction, car le sacré cesse d'être une irruption dans la nature. Il devient plutôt une projection de la capture ou du capturé d'une conscience percevante, sélective et symbolisante dans le cosmos. A ce seuil critique, l'homo religiosus qui est l'homo sapiens et l'homo symbolicus n'est pas une absence, un néant ou un corps extase parce que conscience mutée du degré zéro de la conscience et du symbole. Le paradoxe ici relevé montre le malaise que l'on éprouve pour loger Mircea dans l'une ou l'autre tendance de la taxonomie esquissée.

### 6.1.2. Tendance anthropologique

Cette deuxième tendance s'inscrit aux antipodes de la première. Elle est dite anthropologique ou psychogénétique, car elle situe l'origine du symbole dans l'homme en tant que conscience, intelligence, intuition et faculté qui perçoit, classifie et hiérarchise le monde. C'est dans sa complexité facultaire que l'homme s'investit dans l'opération de symbolisation. C'est lui qui opère des choix, découvre les valeurs et charge les signes de nouveaux sens selon les contextes. Il dépasse ainsi le niveau des concepts, s'assimile au monde de manière consciente ou inconsciente. C'est par lui qu'un signe, un phénomène, un espace, ..., perdent leur innocence et revêtent le statut du symbole ou portent la valeur du sacré. Les mythes créateurs des cultures et des civilisations sont son œuvre. Quand bien même l'on peut considérer la révélation du sacré, du symbole comme une manifestation des outsiders aux sens et facultés, mais c'est dans l'homme et devant lui que cette révélation à un sens et «s'herméneutise» dans la dynamique des contextes, de l'histoire même de l'homme aux prises avec le monde.

C'est pourquoi E. Durkheim, dans sa vision positiviste qui ne considère que les faits, trouve que le sacré, le mana, le totem sont les trois mots qui expriment trois réalités émanentes de la société, production d'une conscience collective. Les représentations collectives réalisées sont des forces capables d'agir sur les consciences individuelles fondant ainsi la relation entre l'individu et son groupe. Ainsi, le totem est le symbole du dieu et du clan, symbole visible du mana et source du sacré. Il met le totem au centre de la religion. Le culte, le rite, les fêtes y relatifs sont des forces en action par lui.

Lévi-Bruhl (1938) intègre cette optique par l'idée que le symbole est une création du primitif pour se représenter le surnaturel, l'invisible, et entrer en contact avec lui. Car, par sa conscience de dualité existentielle des êtres, il y a dans un animal ce que l'on voit et ce que l'on ne voit pas, les deux font une unité. Il y a ainsi participation entre le symbole et ce qu'il représente. Si cet animal devient totem d'un peuple, ce que ce dernier se sent consubstantiel à ce totem. Chez le civilisé, le symbole est impliqué par le rapport saisi par l'esprit entre le symbolisant et la réalité. Il fait ainsi une distinction entre les symboles naturels et les symboles conventionnels.

Mauss, étudiant les rapports réels entre la psychologie et la sociologie, il montre brièvement que le symbole est moyen de communion et de communication sociale. Le symbole est une représentation dans les représentations collectives, il est choisi pour en signifier d'autres et commander des pratiques. Ayant insisté sur la présence du symbole et de la culture dans la nature, il ne se classe pas de ce fait dans la tendance cosmique, parce que les deux sont dans la société qui est dans la nature. Il s'inspire de l'idée fondamentale de Durkheim.

Appréciant M. Meslin de l'Université de Paris-Sorbonne, dans sa communication «*De l'herméneutique des symboles religieux* » in J. E. Menard (1975: 25), il a paru pertinent de le classer dans cette deuxième tendance. En effet M. Meslin se référant à La Flèche et à R. du Mesnil, se confie en ces termes très déterminants:

*L'idée d'un symbolisme cosmique, naturel qui s'imposerait à l'homme comme une sorte de révélation théophanique me semble scientifiquement difficilement acceptable. Car l'opération symbolique qui consiste à établir des correspondances entre les diverses parties du cosmos et celle d'un être humain, animé, ou un objet, opération que l'on constate dans nombre de cultures archaïques, n'est finalement qu'une opération classificatoire qui est le fait de l'intelligence humaine, qu'il s'agisse du «symbolisme» cosmique du temple de Jérusalem chez Philon d'Alexandrie (1). Je crois que tout symbole n'a de signification qu'en fonction de sa situation dans un contexte socioculturel et religieux, dont il est indissociable. La connaissance de contexte est donc requise pour pouvoir comprendre et interpréter convenablement le sens précis du symbole ; c'est seulement par rapport à un ensemble donné que le signe acquiert une signification et une valeur particulière.*

*Un grand nombre de symboles n'ont en effet acquis de signification religieuse que par une surdétermination culturelle et doctrinale étroitement à une tradition religieuse déjà établie. Ainsi l'Écriture soutient le sens des symboles juifs et paléo-chrétiens. On peut donc penser, à première vue, que la méthode d'interprétation, l'herméneutique la plus classique qui s'impose en premier, soit d'ordre culturel, et qu'elle consiste à replacer les divers symboles religieux dans le cadre historique qui les détermine et à les relier à la tradition mythique qui leur confère une signification spécifique.*

Dans cette même tendance se déterminent aussi des auteurs comme Freud, Yung, Durand, Ricœur, Mansuy... Le propos de ce dernier cité sur le «*Symbolisme et Transcendance*» in J. E. Menard (1975: 55), ne révoque pas cette vision:

*J'aborde à présent le niveau psychique. Notez bien que je m'y trouvais déjà implicitement quand je parlais de la genèse des formes. Car cette morphogenèse exige du vivant un minimum de représentation de son monde, et aussi une tenace volonté de s'y insérer qui est plus qu'un tropisme passif : une initiative, non délibérée mais implicite, d'être d'une certaine manière pour survivre. Car pour le vivant, la question n'est pas simplement, comme pour Hamlet, d'être ou de ne pas être, il s'agit d'être selon la modalité qui permettra dans la biocénose d'occuper une niche, c'est-à-dire d'accomplir une fonction capable d'assurer la survie.*

Dans «*Parole et symbole*» in J.E. Menard (1975), P. Ricœur s'est évertué à montrer le noyau sémantique du symbole, sens du sens par la voie linguistique de la métaphore. Il en est arrivé à cette vérité que l'univers de la métaphore est lui déjà purifié par le logos. Partant, le symbole hésitant sur la ligne du partage entre le bios et le logos, témoigne de l'enracinement premier du discours dans la vie, et naît au point où Force et Forme coïncident.

En outre, il affirme avec Northrope Fry que le «*mood*» - l'état d'âme – est coextensif à l'ordre interne des symboles articulés par le langage. Cette explication de Ricœur montre comment l'homme est inévitablement impliqué dans la naissance du symbole. Il rentre de ce fait carrément dans cette deuxième tendance taxonomique des théoriciens du symbole.

Dans son fameux trajet anthropologique, G. Durand cité dans cette tendance, comme le montre J. Ries in E. Leonardy (1994: 14), situe au cœur de ce trajet le symbole dont la moitié visible est le signifiant avec ses trois dimensions: cosmique, onirique et poétique. L'autre moitié est le signifié qui n'apparaît qu'en transparence.

L'on sait qu'abordant l'univers du symbole in J.E. Menard (1975: 9-11), Durand lui-même indique clairement la source du symbole dans l'activité biopsychique, dans la conscience de *l'homo-sapiens*. Cela transparaît même dans les trois catégories qui constituent l'appareil symbolique: le Schème «verbal» ainsi appelé métaphoriquement par Durand parce que le verbe dans les langues naturelles est ce qui «exprime l'action», est le plus immédiat pour la représentation figurative, qui s'enlève directement - par le secours des connexions mêmes réflexes dans le «gros cerveau» humain - sur l'inconscient réflexe

du corps vivant. Ces schèmes sont le capital référentiel de tous les gestes possibles de *l'homo-sapiens*: mimiques, danses, gestes par rapport à la parole et à l'écriture. A ce schème s'ajoutent, en second lieu, les archétypes, les images premières et universelles données par les substantifs: lumière, ténèbres, gouffre, enfant, lune, croix, cercle, et complétées par les épithètes: hauts, bas, chaud, froid, sec, pur, profond. Enfin, le symbole au sens strict se spécifie selon les archétypes. Ces derniers à leur tour se spécifient sous l'influence des incidences purement exogènes: climat, technologie, aire géographique, faune, état culturel... . Ainsi, constate Durand:

- La genèse: permet à *l'homo-sapiens*, par sa conscience symbolique, de réaliser son épanouissement par l'art, la philosophie, l'éducation culturelle, la religion, le système des institutions sociales.
- Le mythe: étant une construction de l'imaginaire, perfectionnement exemplaire de la genèse du symbole, il précède l'histoire, l'atteste et la légitime.

C'est en plaçant le schème à la racine de la figuration symbolique que Durand se distance du même coup de Jung, de Freud et Lacan, le premier par le fait qu'il place en dernier ressort un réservoir d'archétypes élaborés dans un inconscient collectif; le deuxième et le troisième parce que réduisant respectivement le symbole au symptôme d'une unique libido obsédée par le trou digestif et génital, et ce langage pré-linguistique aux syntaxes et calambours d'une «langue naturelle».

Avec Mauss, Durand pense fermement que le premier «langage», le «verbe» est expression corporelle. Il met sans tergiverser l'origine du symbole dans l'homme, sans même se préoccuper comme Derrida de savoir du «verbe» et de l'«action» qu'est-ce qui était au commencement, car pour lui le «verbe» primitif est action spécifique.

Cet univers symbolique présenté par Durand est un univers humain global, un exploit du génie humain aux prises avec le monde. Il montre alors dans cette genèse anthropologique du symbole la puissance de «figurer» de l'esprit humain, laquelle puissance transfigure l'identité inerte et morte des choses. C'est ce pouvoir humain qui, logiquement, donne lieu au symbolisé, au «*Sinnbild*» allemand ou image-sens.

La vision de Durand est aussi opposée à celle de G.F. Creuser (1771-1858) in J. Ries (1982: 21). Se révélant dans la même tendance que Durand, il repousse cependant la démarche qui cherche l'essence du symbole dans les peintures anciennes, historiques, qui sont une ébauche de l'écriture primitive (la kyriologique qui a donné la science des hiéroglyphes). Creuser homologue la recherche de cette essence carrément dans la pensée humaine. Il soutient que l'homme transpose dans la nature les lois qui lui sont propres; il personnifie par besoin de transposer ses lois dans la nature. Mais du fait de sa double croyance, de son assertion que dans la nature tout est doué de vie et de sentiment, pas de distinction entre matière et esprit, que tout vit d'une vie uniforme..., rien qu'à cette idée, apparaît son opposition indubitable à Durand.

Se limitant à l'homme, à ses potentialités, au temps et à l'espace, Durand (1962) dégage dans cette entreprise génétique ou de la formation du symbole trois niveaux: psychologique (de 0-3ans, avec le bagage symbolique dominé par la libido et le maintien de l'équilibre), culturel (celui de la prise en charge de l'enfant par le milieu parental, de son éducation par la famille et de la légation du patrimoine culturel dont les mœurs et coutumes, les rites, les comportements collectifs et la «Weltbild»: langues, langages artistiques, mythes, styles...), et adulte (celui où l'on embarque le symbolisme culturel de la société et ses institutions).

E. E. Boesch (1991: 94), quant à lui, trouve que le «*Symbolism, [...], is mainly due to the associative integrations and elaborations of concrete experience. However, symbols can emerge in the way similar to concept formation.* » Il distingue principalement deux niveaux de symbolisme, le primaire et le secondaire, mais le tertiaire est possible de par le processus des deux premiers. Il illustre cette situation comme suit:

*A candle is obviously, a factual object with denotational qualities, yet possessing also symbolic meanings of various dimensions. Thus, situatively, it might represent Christmas, or a religion ritual; functionality or coziness; its formal analogies may be phallic, but also evoke elevation; by contrast («otherness»), the candle may remind one of cold or darkness. Such meanings represent a kind of immediate symbolism of the candle: let us call it «primary symbolism». However, they lend themselves to further elaboration. Thus, the candle used for offerings in the temple is given meaning within a framework already symbolic in itself, implying for instance the illumination by religion or by*



*faith. Such integration of primary symbolism, giving it a surplus of meaning, could appropriately be called «secondary symbolism». In addition, secondary symbolism could consist in further elaborations of a primary symbol, such as the flame of a candle being considered to symbolize life, its extinction death; the saying «to burn the candle at both ends» somehow implies the idea of shortening one's life by too reckless spending or energies. Such secondary elaborations can, of course, make us of various qualities and implications of primary symbol, so that each case would need its own analysis.*

*[...]*

*A final remark: If symbolism can become secondary by making a symbol represent other symbol contents, we have also to accept that symbolism can become tertiary. A chair is an object to sit upon, but in a the household with a unique chair – as no uncommon in countries where people normally sit on the floor – it will offered to the guest of honor, and thereby symbolize not simply comfort, but height and social status as well as hospitality, the openness of family toward the external world, and so on. As a throne, the chair will furthermore imply might and power versus submission and reverence, and may even represent the godly reign of the creator.*

Sans prétention aucune d'avoir recensé tous les points de vue des auteurs, eu égard à ces deux tendances, en dépit de leurs proportions inégales dépendantes de la littérature disponible et relative à chacune d'elles, considérant la mécanique même de l'appareil symbolique, il paraît pertinent de situer sans complaisance la genèse du symbole à la jonction de l'homme et de l'univers. Cette prise de position se justifie par le fait que c'est dans l'homme, depuis l'enfance, que se trouvent en puissance les potentialités, les facultés de représentation, de transfert de sens, de création, de transcendance. C'est en lui que se détermine le besoin de la communication, de la mythification ou de la fiction et de la symbolisation.

La présence du cosmos avec ses multiples impressions et assauts aux sens reste pertinente. C'est lui, le cosmos, que les forces de l'esprit humain participent, en l'observant, en le déchiffrant, en s'étonnant de lui, en voulant le comprendre, en voulant arriver à bout de lui et en le gorgeant de sens jusqu'à la transcendance. Sans ce cosmos, les facultés de l'homme, responsables de la symbolisation, ne seraient qu'une énergie mentale réfléchie ou traversant l'impossible néant, l'homme étant et peuplant une dimensionnalité. C'est au contact de ce cosmos que ces facultés symbolisantes établissent des affinités, opèrent des analogies, confectionnent des métaphores, suscitent des symboles et les dégradent, montent des mythes, des conventions culturelles...

Ces facultés sont une colonie de l'homme, des archétypes de l'intelligence humaine, et sont complétées par toute la dimension de la vie affective, du conscient et de l'inconscient.

## **6.2. Définition et aspect diachronique du symbole**

Les études antérieures du symbole ou du symbolisme sont multiples et d'orientations diverses, de par le monde. La symbolisation pour et par l'homme est un indicateur de ses potentialités, de son évolution. C'est une fonction universelle, mais chaque peuple, en dépit de cette universalité, en fonction de son espace intérieur, de son espace médiat, immédiat et des épiphénomènes, a ses symboles dont la spécificité réside dans le désir, dans l'espace de surgissement de celui-ci, dans le support matériel, verbal et dans ses applications. Ceci n'enlève rien au symbole quant à son universalité. Il est une expérience de tous les peuples de l'univers.

Le cosmos constituant pour *l'homo-sapiens* un espace de référence imagoïque et de projection de ses rêves, de ses fantasmes, de ses croyances, ce dernier s'assimile à lui et le féconde de son intelligence et de ses sentiments. Cela se perçoit au travers des temps et des espaces tel que l'on s'efforcera de le faire voir dans cette suite.

### **6.2.1. Dans l'Antiquité**

Parcourant le monde profane grec, J. Ries (1982: 3) signale et présente une petite synthèse des significations du mot *to symbolon* dans Liddel-Scott, *Greek-English Lexicon* (1968: 1676-1677). D'abord en tant qu'objet *to symbolon* revêt plusieurs sens rapportés ici de manière très résumée:

- Un objet coupé en deux servant de signe de reconnaissance entre deux personnes.
- Objet preuve d'une identité.
- Constituant d'une garantie.
- Gage ou signe pareil aux jetons que les juges d'Athènes recevaient en entrant au tribunal.

- Document écrit du genre traité entre deux états, contrat entre deux personnes, reçu ou quittance établie en deux exemplaires, un mandat donné par l'empereur.
- Signe ou témoignage revêtant un sens plus général: présage, symptôme, signal convenu, code secret, *credo* religieux.
- Mais aussi poids, mesures ou pièces de monnaies.

Outre son sens étymologique de *symbollein* qui veut dire rapprocher, J. Dumont et P.Vandooren (1972: 651) montrent que le symbole peut être parfois le synonyme du signe (par exemple symbole - ou signe - mathématique). Cependant, dans son sens propre et en tant qu'il se différencie de l'ordre purement linguistique, le symbole implique un certain rapport analogique entre le signifiant et le signifié; il n'est jamais arbitraire tout à fait (par exemple: la balance est faite symbole de la justice). Mais surtout, ce que beaucoup d'auteurs ont attesté, le signifiant est inadéquat à un signifié qui le «déborde». Alors que le signe linguistique nomme, le symbole indique. Cette sorte de transgression du signifiant par le signifié permet au symbole de se voir érigé en objet de la métaphysique. Par le symbole alors la pensée fait allusion à l'«absent» qui peut être un ancêtre ou un dieu, d'où tout résulte: cette pensée figure ce qui, au-delà de tout langage, est de l'ordre de l'indicible et de l'originnaire. Etant une superposition inépuisable des couches de sens, le symbole se trouve soumis à une herméneutique qui veut faire parler en lui l'énigme, dévoiler l'invisible en réduisant l'opacité. Le mythe, l'art, la religion sont de l'ordre du symbole. L'on estime, d'après la recension faite, que les autres définitions des auteurs ne s'écartent pas tellement de cette saisie, néanmoins on en rapporte ici et là quelques unes, au besoin de faire percevoir une certaine dynamique sémantique ou fonctionnelle.

Le symbole dans l'Antiquité gréco-romaine est très fonctionnel dans toutes les histoires merveilleuses des dieux mythologiques. Il est mêlé à la nomenclature des pays et des mers, à l'histoire primitive dont les traditions relatives à la fondation des villes et expéditions fabuleuses, à la littérature et à l'art de ce peuple.

Le symbolisme sacré est transcendant, il révèle une polythéophanie, comme on le perçoit dans l'ouvrage de M. Rat (1965: 35- 46). Il se traduit dans le premier temps par l'adoration de dieu la Terre appelée *Gaïa* ou *Titéia* et le Ciel appelé *Ouranos*,

sans oublier leurs nombreux enfants: les *Cyclopes* et les *Titans*. Parmi ces enfants se comptent les célèbres: *Japet*, *Océanos*, *Rhéa*, et le dernier né *Cronos* (le temps), le même que les Latins nommèrent *Saturne* autant qu'ils nommèrent *Athéna* ou *Pallas* déesse de la guerre, des arts, et *Minerve* celle de la paix.

C'est dans la descendance de ces dieux que sortiront *Zeus* et toutes les autres divinités olympiennes. *Artemis*, fille de *Zeus* et de *Leto* (la *Diane* des Latins) est symbolisée par *Phébé* (la lune) et *Hécate* aux enfers. Elle est elle-même symbole de la férocité; *Arès* ou le *Mars* latin est lui dieu des combats, il symbolise la bravoure. *Aphrodite*, *Venus* des Latins, symbolise l'amour et la beauté... Les rites et cultes voués à ces dieux procèdent aussi de la force médiatique du symbole et du pouvoir de l'homme de transcender le monde, de transférer sa pensée, ses sentiments, ses fantasmes et ses rêves à d'autres espaces.

L'animisme de la Grèce antique se saisit fortement dans les *Nymphes* qui signifient en grec «jeunes femmes», divinités de la nature (les *Dyades* ou *Nymphes* de bois de «chênes», et en grec *drys* signifie «chêne»); les *Hamadryades* qui vivaient à l'intérieur des grands chênes et mouraient avec eux..., on trouve encore aujourd'hui «les chênes sacrés» en Irlande comme vestige de ce passé religieux lointain, acte et symbole de la religiosité humaine.

En Afrique antique, le symbole est noté, non comme objet épistémologique, mais comme un phénomène culturel qui transparait dans les contes, les légendes et les mythes égyptiens in G.Lefebvre (1970). C'est le cas d'*Astraté*, dieu de la mer et de tous les autres dieux du panthéon égyptien auxquels l'on vouait des cultes et des représentations symboliques diverses avec toutes les attitudes dépendantes du sacré théophanique. Le hiéroglyphe apparaît aussi comme le symbole patent du génie de ce peuple égyptien ancien.

*Le conte d'Isis et de Rê* (XIX<sup>e</sup> dynastie, traduction de Claire Lalouette), en voulant montrer comment *Isis* vint à apprendre le nom de *Rê*, mystérieusement secret, afin de disposer de la force magique de celui-ci, fait surprendre un désir, une conscience, une imagination créatrice et une foi qui prennent forme dans une entreprise constitutive du

symbole: la terre pétrie avec la salive du dieu solaire, modelée comme un serpent prêt à se lancer, est ici le recours à une pré-science du monde, des êtres. Ce serpent symbolique fut placé à la croisée des chemins que le dieu auguste avait l'habitude de suivre, selon son désir, sur le Double Pays. Il ne bougea pas. Néanmoins, il y a là la définition d'une charge d'intention, d'un vœu royal, celui d'une pensée agissante commise sur un signe analogique, sur un symbole médiateur du symbolisé, avec foi d'*Isis*. Ce serpent du conte a dû mordre *Rê* et *Isis* a dû accéder à la connaissance du nom mystérieux de *Rê*.

Ce processus symbolique donne en premier lieu une information sur le mode imaginaire mythique africain. Le désir (*dijinga en cilubà*) passe dans une matière inerte (*mubidi en cilubà*) qui subit une modélisation et épouse la forme de la pensée, la forme imaginée (*cimfwànyì*), et la foi dans cette création ou re-création agréée l'intentionnalité profonde du sujet, l'action projetée, préfigurée par l'élan donné à l'objet modelé et contextualisé. Le passage de cette compétence, de ce pouvoir de la symbolisation à la performance, métaphysique soit-elle ici, dans l'espace d'un conte, traduit la transcendance des états (*dilenguluka en cilubà*). Il y a mutation d'un état initial à un état final. Elle s'accomplit par le biais des transformations, par un processus de chargement de sens, par le déploiement du moi affectif. L'intention, le volitif, et l'«acte-foi» d'*Isis* dans ce conte montrent le génie et la fonctionnalité du symbole dans cette antiquité africaine. L'effort ici n'est pas seulement de donner la grammaire de la création symbolique dans cette littérature féerique, mais surtout de montrer que le symbole est en plus de «ce par quoi on rend visible», «ce par quoi on fait exister», aussi «ce par quoi on agit».

Chez les Balubà, comme chez beaucoup de peuples, le processus de la totémisation ou de la création des animaux tutélaires, des doubles (*mivu en cilubà*) s'identifie en bien des points à cette pratique. Chez ce peuple, et encore à ces jours, le mort sans sépulture et dont le corps n'a pas été retrouvé, peut connaître un enterrement symbolique: l'on coupe un stipe de bananier que l'on enterre cérémonieusement à sa place pour apaiser la conscience groupale et sauver l'âme du mort de l'errance. Antigone le fit pour son frère en lui jetant une motte de terre contre la loi du Royaume qu'elle brava dans ce geste symbolique par la loi de la conscience (humanité, fraternité, mœurs, justice, droits...sont des forces qui sous-tendent cette conscience).

La représentation des groupements sociaux, des parents, des ancêtres, de l'être suprême, leur hiérarchisation et perception comme figures emblématiques est une pratique symbolique chez ce peuple depuis l'antiquité.

Il ne suffit pas au nom du rationnel, de frapper cette pratique symbolique de l'habituelle sentence sans recours de *subjectivité* et d'*oubli*. Il y a là un réel défi lancé à la raison, et des risques à prendre dans la périlleuse aventure de conquête de nouveaux savoirs, de correction de vision dans la nouvelle percée de l'inconnu par bousculade ou dilatation des limites de l'homme, par les saccades audacieuses de la raison elle-même. Pour ce besoin, il faut chercher à atteindre le noyau culturel des peuples en creusant cette colonie d'images et de symboles qui constituent les représentations de base d'un peuple dont parle, dans *Histoire et vérité*, P. Ricœur (1964: 283-284), dans l'optique de la psychanalyse. Il faut saisir la structuration même de la pensée et l'expression de l'affectivité par l'appareil symbolique.

Cette aventure ne pouvant tarder, on voit déjà la raison à l'assaut des religions des peuples réputés sans écritures comme ceux de l'Afrique noire subsaharienne. Les recherches se déploient, partant de l'antiquité de ces peuples, autour de trois grandes théories que sont *le mânisme*, *l'animisme* et *le totémisme*. Le phénomène de la symbolisation que l'on trouve sans doute chez tous les peuples de la planète, dans ces théories, se comprend avec la divinisation des ancêtres, l'organisation conséquente de leur culte, dans l'optique du *mânisme* ; avec la croyance en la présence des esprits dans les arbres, dans les animaux, dans les fleuves..., dans l'optique de *l'animisme* ; et avec le port des noms de certains animaux par certaines tribus, le culte de la nature, des astres..., dans l'optique du *totémisme*.

Toutes ces pratiques dont les recherches sont bien indiquées par J. Ries (1982), sont à la fois psychologiques, socioculturelles et métaphysiques. A propos de cette partie du monde sans écriture, le déchiffrement des mystères de la «*Méroïtique*» que les spécialistes pensent être un isolat, ne serait qu'un enrichissement du savoir et connaissance des peuples, de leurs symboles et de leur personnalité profonde au sein du mouvement universel de la pensée et des actes posés par l'homme pour sa survie ou sa postulation.

La symbolisation, il n'y a pas de doute, est un phénomène psychologique et socioculturel au-delà même de l'écriture et de l'oralité. Elle se réalise même dans le gestuel culturel d'un peuple, dans ces traces comme celles qu'on trouve sur les pans des pyramides. Toutefois, une attention soutenue sur le contenu des civilisations orales appelle des réserves pour ne pas aller trop vite dans les affirmations qui risquent d'offusquer une part de l'expérience de l'humanité ou porter à la dérive les recherches des esprits objectifs au déchiffrement des cultures. Déjà, A. R. N'Diaye (1980: 8), évoquant D. Zahan, déclare dans cet ordre d'idées que :

*La première vérité qu'il convient alors de souligner, c'est que les traditions orales constituent l'expression globale de la vie de notre peuple, qui appartient à la sphère de l'oralité, qui dit son être au monde en déroulant la parole, qui la déploie aussi dans l'espace à travers une gestualité libre ou codifiée, et dont la danse est la forme la plus achevée, et où le corps tout entier prend le relais des organes de phonation. Ce peuple, marginalisé souvent dans le projet de conception du projet d'homme et de société, comme de l'œuvre de développement loge l'essentiel de sa culture dans les traditions orales, que cette culture soit envisagée sous l'angle religieux, littéraire, juridique, etc.*

*Car analphabète, il est certes, mais non inculte, ce que rien n'illustre mieux, que la manière dont Dominique Zahan décrit l'architectonique de la connaissance telle que les Bambara, pour ne prendre que ce peuple, l'enseignent à travers leurs six sociétés d'initiation dénommées: Ndomo, homo, nama, kono, tywara et koré. L'auteur nous dit en substance : la connaissance de soi (Ndomo), engendre d'investigation au sujet de la connaissance elle-même (Nkono), et amène l'homme en face social (Nama). De là naissent le jugement et la conscience morale (Kono). Elargissant son champ visuel, la connaissance absorbe le cosmos (Tywara) pour aboutir à la divinité (Koré).*

Parmi les investigations récentes, prenant en charge le symbole, C. M. Faïk-Nzuji a réalisé une intéressante étude, dans le cadre du programme «*Signes et symboles dans les cultures africaines (SYCA)*» du CILTADE. Son ouvrage *Symboles graphiques en Afrique noire* (1992) présente une recherche approfondie sur les signes en général et les structures de la pensée symbolique en tant que l'un des instruments fondamentaux de la communication et de l'interprétation. C. M. Faïk-Nzuji (1992 : 172) voit dans le symbole, d'abord l'utilisation religieuse et sociale et considère que d'autres

aspects (esthétiques et épistémologiques) ne méritent qu'un intérêt secondaire. Aussi évite-t-elle tout ce qui pourrait ressembler à une théorie prospective. Cette liberté d'orientation ne lèse pas la science du symbole, mais focalise un domaine de connaissance qui permet une délivrance des expériences du symbole en Afrique, depuis l'antiquité même. Comment cela pourrait-il être possible ? Les conceptions fondamentales, celles de l'univers et de la personne, desquelles il faut partir, car elles semblent le mieux envelopper et définir cette pensée symbolique, traversent l'antiquité de l'Afrique. Elles parviennent aux contemporains dans la logique des langues mêmes qui expriment cette notion et des cultures usagères du symbole. Ainsi dans la langue cilubà que C. M. Faïk-Nzuji (1992: 33-35) a interrogée, langue bantu pratiquée dans l'aire de ces recherches, le terme symbole est rendu par deux termes génériques :

*/cimanyinu/*, */cileejelu/* au singulier.  
*/Bimanyinu/*, */bileejelu/* au pluriel.

Le premier terme */cimanyinu/* est obtenu par l'adjonction au radical */-many-/* des préfixes */ci-/* de cl.7 pour le singulier, */bi-/* de cl.8 pour le pluriel et des suffixes applicatifs */-il-/* et lexical */-u/*. Les termes */cimanyinu/* et */bimanyinu/* servent à désigner de manière générique, symbole, signe, trace, caractéristique, marque, étendard, attribut, emblème, cachet, sceau, indice, signal... En fonction du champ conceptuel, ce radical */-many-/* peut présenter plusieurs acceptions que C. M. Faïk-Nzuji, prise ici presque in extenso, groupe comme suit:

- Savoir, connaître, recevoir une révélation, identifier, découvrir ;
- Considérer comme vraisemblable ou probable: croire que, penser que, supposer que, tenir pour ;
- Faire attention, être prudent: wâmanya ! (gare !)
- Donner de la valeur, valoriser, reconnaître l'importance de quelqu'un ou de quelque chose, avoir de la considération pour.

Ayant examiné la nature des préfixes et des suffixes en concours dans ces flexions, l'auteur conclut que */cimanyinu/* signifie au sens premier «ce qui révèle», «ce par quoi on reconnaît», «ce qui fait reconnaître».



Le deuxième terme */cileejelu/* dérive du thème verbal */-leej-/* qui signifie montrer, montrer l'exemple, faire voir, révéler, exposer aux regards, laisser voir, signifier, faire paraître, enseigner (apprendre quelque chose à quelqu'un), informer... . Ces substantifs */cileejelu/*, */bileejelu/* s'emploient de manière générale pour signifier symbole, exemple, modèle. Au sens premier ils ne peuvent que se traduire par «ce qui indique», «ce par quoi on indique», «ce qui révèle».

Au regard de ses investigations sur les symboles en Afrique noire, C. M. Faïk-Nzuji (1992) donne des graphiques et explique ces derniers. Il paraît pertinent de glaner encore dans ces données linguistiques lubaphones qui sont antiques et actuelles, et montrer à l'interface du terme symbole la notion du symbolisé et de la transcendance y relative.

En effet, tout symbole, dans l'optique de cette étude, est un produit d'une activité mentale complexe. La finalité de cette activité est la représentation comme la cernent bien des auteurs. Le pouvoir de représentation dans l'homme est une potentialité que l'Afrique antique n'a pas ignorée. Il est rendu en cilubà par les termes */kufwànyikija/* issu du radical verbal */-fwàn-/* suivi du suffixe applicatif */-ikij-/* et de la finale */-a/*, ce qui veut dire imaginer, représenter, figurer, comparer, faire ressembler, établir des rapports.

Il s'appréhende alors dans cette filiation sémantique la notion d'analogie entre un X et un Y. Il y a là une tension d'assimilation de X à Y à un certain degré. La langue source donne le déverbatif */cifwànyikiji/* qui peut se traduire comme le symbole ou le symbolisant, le comparant, le montrant, l'indiquant..., et */cifwànyikija/* pouvant se traduire comme le symbolisé, le comparé, le montré, l'indiqué.... Dès lors, le premier déverbatif ne peut que s'identifier à X et le deuxième à Y. L'on perçoit alors X comme une présence avec l'humanité et Y comme une absence indicible, imperceptible, captive par X sensible, perceptible. Mais l'analogie ne s'opérant pas nécessairement dans une proportionnalité parfaite des traits ou de référence, il y a alors une disparité entre X et Y qui peut être de nature, de qualité ou de quantité. En outre, X étant toujours connu ou sensible, en s'assimilant à Y, il subit alors son agression, se travestit et se perd en lui pour le laisser transparaître.

L'idéogramme d'*Afriji* que donne C. M. Faïk-Nzuji (1992), signe graphique sensible, symbolise une notion abstraite de fécondité, de fertilité et par-delà le monde des ancêtres, espace métaphysique. Quand ce symbole à l'assaut des sens et du capital culturel transporte les esprits du concret à l'abstrait, porte les hommes à la conscience d'autre chose que lui, au-delà même de l'humanité, il y a transcendance. Ainsi par conséquence logique de cette activité mentale depuis l'Afrique antique, cette notion de transcendance est rendue en cilubà par le terme «*dilenguluka*» qui veut dire transformation, métamorphose, changement, réversibilité... Ce phénomène est encore plus explicite avec la divinisation, l'animisme, le mânisme, le totémisme, la «hiérophanisation» même. Les exemples sont légions en Afrique et partout dans le monde.

Au regard de ce qui précède, l'on constate une incursion, par le biais de la langue, dans l'Afrique antique, pour surprendre une vie intense du symbole à théorisation orale limitée.

Dans le nouveau monde, les *Mythologiques* de C. Lévi-Strauss (1968) dispense l'esprit de faire un tour chez les Indiens, parce que cet ouvrage montre déjà à suffisance le grouillement des symboles dans cet espace. Mais les sources de ces symboles et mythes dans l'Antiquité fascinent si bien qu'il faille y faire cas dans cette partie du travail.

Les seuls cas du soleil, de la lune, de l'eau comme symboles in Lévi-Strauss (1968: 112-113), *M.149a Arekuna: le dénicheur de grenouilles* et op.cit. (1968: 130), *M415 Tamanac: Les jeunes filles astreintes au mariage*, sont très éloquents. En outre, chez ces peuples comme chez les Grecs, les dieux, les héros mythiques, le merveilleux et les humains normaux sont mêlés dans une interaction qui explique les cosmogonies, les généalogies, les paradigmes astronomiques. La lecture de la carte du ciel n'a pas laissé les peuples indifférents, les constellations, les astres, ont dû, par mythification, intégrer l'univers symbolique.

L'on constate pour ce petit tour de l'Antiquité, que le symbole, chez presque tous les peuples est vécu. Il est pragmatique, car il se structure avec leurs pensées, leurs imaginations, leurs visions du monde et leurs espaces respectifs, avant de se

*constituer* postérieurement en objet épistémologique. Mais au fond, se dégagent des archétypes communs: mode de pensée, structuration des métaphores et des analogies, analyse-synthèse de la vision du monde, symbolisation, transcendance.

### 6.2.2. Au Moyen-Age

Dans cette période, montre Lampe dans son ouvrage *A Patristic Greek Lexicon* (1961, 1968), les pères grecs donnent au mot symbole le sens général de représentation de la réalité ou de référence spéciale à un culte (rite sacramental chrétien ou le sacrement lui-même, formule culturelle, élément du sacrement de baptême dont l'eau baptismale, l'huile pour les onctions), les éléments du sacrifice eucharistique: l'eau et le vin avant la consécration, les saintes espèces après la consécration.

C'est vers le IV<sup>e</sup> s que le symbole est entré dans l'univers chrétien latin. D'après Du Cange (*Glossarium mediae et infimae latinitatis*, t. VII, Niort, 1886, 686-687) in J. Ries (1982: 4). Bien à propos, Tertulien parle du baptême, symbole de la mort et de la résurrection du Christ.

Ce Moyen-Âge occidental a été si profondément religieux que la pensée symbolique a dû s'identifier à la mystique, sous l'influence de Saint Augustin avec sa philosophie du signe. C'est de la lecture de la Bible que serait venue la réflexion d'Augustin sur le symbole et la valeur des images. Mais aussi faut-il penser à l'influence de la symbolique du Pseudo-Denys, auteur des écrits aréopagites. L'on soupçonne dans cet univers un néoplatonisme, un héritage de l'humanisme cosmique grec.

Au sein de l'Eglise catholique, des personnages bibliques sont fortement symbolisés et portés sur scène. C'est le cas de Marie qui est symbolisée par l'Heureuse porte du ciel «*Felix caeli porta*», l'Etoile matinale de la mer «*Maris Stella matutina*», et le Christ lui-même est symbolisé par l'Agneau pascal.

Dès le premier millénaire, montre A. Aubert (1961), des civilisations fort diverses avaient, en Amérique centrale, atteint leur complet développement. Au sud de

Yucatan se note une plus épanouie, dans les cités Mayas, avec son écriture hiéoglyphique et ses temples à forme pyramidale, symboles du sacré, du suprahumain vénéré. Au plateau mexicain, entre le IX<sup>e</sup> et le X<sup>e</sup> s, le symbole ophidien, *Quetzalcóatl* (serpent à plumes), représente le civilisateur des humains, le dieu-roi des Tultèques dont la capitale était Tula. Le Moyen-Âge mexicain connaît des dieux sanguinaires et symbolisés par le grand «*téocalli*», pyramide à degrés, et les sanctuaires d'Uitzilopochtli et *Tlaloc*, dieux du soleil à son zénith et des pluies, qui la surmontaient.

### 6.2.3. Au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècles

C'est à la fin de la Renaissance et aux débuts de l'ère baroque, rapporte J. Laude dans l'introduction au livre *Danses d'Afrique* de Michel Huet (1978: 7) que l'Europe importe de l'Afrique subsaharienne des objets, pour la plupart en ivoire et commandés à des artistes de la côte de Guinée ou du royaume de San Salvador. L'auteur, à propos de l'Europe, souligne ce qui suit:

*Elle manifeste un intérêt particulier pour les instruments de musique. Certes ces instruments sont principalement des trompes, sculptées dans une défense d'éléphant, à l'iconographie de vénerie: ce qui les désigne comme symbolisant le privilège d'une classe sociale. Néanmoins, ils sont reproduits dans les traités d'organologie, notamment dans ceux de Michaël Praetorius (1619) et de Sandrart (1679). Par ailleurs, les récits de voyage, tant imprimés que restés à l'état de manuscrits, sont illustrés de gravures ou de dessins en couleurs, figurant des musiciens jouant, en solo ou en orchestre, de divers instruments soigneusement représentés. Enfin, la littérature d'exploration ne manque pas de relever, dans ses descriptions, les danses ou cérémonie, auxquelles, d'aventure, les auteurs ont pu assister. S'élabore ici un discours qui se fera, de plus en plus, négatif et dépréciatif,...*

C'est à cette période que l'on est tenté de situer l'approche du symbolisme africain Subsaharien comme un objet épistémologique sous la vision du monde de l'Occident de l'époque. Cette œuvre est alors des sources ethnographiques occidentales anciennes.

G. Durand (1963), parlant de l'Occident au XVII<sup>e</sup> s, en guise de sa contribution à l'histoire du symbolisme, stigmatise un fait saillant, une sorte d'extinction du symbolisme depuis Charlemagne.

Le rationalisme cartésien et le courant scientifique conséquent ont réduit le monde aux seules évidences analytiques. Le signe est compris comme un simple médiateur, et l'on se retrouve alors avec des phénoménologies veuves de la transcendance. Le mystère et le sens figuratif sont supprimés. C'est en fait l'aristotélisme qui est devenu la philosophie de la chrétienté, et la scolastique aristotélicienne a mis à l'ombre la pensée platonicienne, ce qui a engendré une sorte de rationalisme moderne: l'art doit copier la nature, symbole de la beauté suprême. Le signifiant a acquis plus de valeur que le signifié, montre Durand dans *Cahiers Internationaux de symbole* (1963). En outre, l'attitude dogmatique de l'Eglise romaine refoule la fonction symbolique, et l'icône est remplacée par l'allégorie. L'art lui-même ne conduit plus à l'illumination, il dicte des vérités de la foi et est gothique. Pour Durand, le grand art chrétien est dans le byzantin. La monarchie absolue de Louis XIV se veut une monarchie de droit divin. Il est symbolisé par le soleil si bien que Louis XIV est un «Roi-Soleil», le lieutenant de Dieu sur terre.

Ce siècle est aussi celui du mythe du français, tout le monde veut le savoir et le parler. Le français est perçu comme le symbole d'une bonne éducation. Il est la langue de communication de toute l'Europe. Il y a même cette peur chez les savants qu'il éclipse le latin, par conséquent on traduit partout les ouvrages des Anciens en cette langue. Cet âge d'or sera couronné par l'Académie française (1635) qui devient l'arbitre du bon usage et gardienne du Dictionnaire épuré, le Bill du Test (1673), la déclaration des droits (1689). Mais le siège de Namur (1692), le bombardement de Bruxelles (1695) ... symbolisent le malaise de l'Europe en ce grand siècle. Les événements frappants prennent la valeur des symboles et s'entendent comme les repères de l'histoire, de la psychologie de l'homme et de la sociopathologie. En architecture, Versailles, espace baptisé et mis en valeur par un château associé au pouvoir, connaît une mutation sémantique et symbolise la magnificence du règne de Louis XIV.

L'art classique en soi symbolise une société qui, avec une grandeur sereine, a retrouvé temporairement un équilibre parfait, et pense œuvrer pour l'éternité. Il

est majestueux et s'adresse davantage à l'intelligence. Le mouvement, le jaillissement de la vie, les emportements de la passion baroques sont adoucis ou suspendus en ce siècle de lumières.

L'Afrique sous ce siècle, déjà en contact avec l'Europe, fait aussi une brutale rencontre avec le christianisme. La douloureuse expérience de l'esclavage ne manque pas de fausser le regard sur ses arts. Ce regard fondamentalement ambigu, souligne Huet (1978), est tout à la fois fasciné et terrifié, tout construit qu'il fut sur les mœurs et la sexualité débridée (animale) imputées par exemple aux manifestations chorégraphiques décrites dans son ouvrage. Cette rencontre avec l'Occident a dû déterminer un conflit des visions du monde, et des représentations.

Cesser de croire en ses dieux, cesser de se représenter les ancêtres, de leur rendre cultes et rites suivant des codes culturels précis, donc se dépouiller de tout son capital symbolique pour se charger d'un autre, chrétien et exclusif, était un drame métaphysique dans cette Afrique-là.

L'expansion musulmane aussi, entachée toujours de l'esclavage comme l'Occident de la christianisation, tout ceci ne pouvait que favoriser un conflit des symboles<sup>13</sup> dans ce peuple d'Afrique qui ne traite pas encore lui-même le symbole comme un objet épistémologique, mais qui en use fonctionnellement au quotidien de sa vie.

D. Ndachi-Tagne (1989: 53), dans son article «*Graphie et poésie bamoun*», permet de lire, à travers un extrait du manuscrit bamoun, inscrit sous le N° 74 dans le répertoire de l'«*Ecriture des Bamoun* » (Dugast et Jeffreys: 105), intitulé «*Nuat Nkuata*», traduit sous le titre: *Poursuis pour atteindre*, le symbolisme métaphysique de l'*Ajana*, dans l'imaginaire de ce peuple guerrier dont le royaume a atteint l'apogée sous le roi Njoya Ibrahim (1889-1933):

---

<sup>13</sup> Ce conflit des symboles et des visions du monde est rendu plus explicite en lisant C. Tardits, *Le Royaume Bamoun*, Paris, Armand-Colin, 1980, 967-968. Au fait, il ressort qu'avant l'accession de Njoya au trône, les Bamoun étaient animistes. Le roi oscilla entre le christianisme et l'Islam, et créa même une religion de synthèse qui ne subsista pas après sa mort.

*L'homme bon qui après la mort va dans l'Adjana, est placé dans un très haut lieu exempt de la mort, il est comblé par Dieu de tous les biens qu'il désire : parure, belles femmes ; il ne reçoit tous ces biens que gratuitement.*

*Les femmes et toutes les bonnes choses qui se trouvent dans l'Adjana n'ont de pareilles sur la terre. Dans l'Adjana, il n'est ni malheur, ni fatigue, ni maladie.*

#### **6.2.4. Au XVIII<sup>e</sup> siècle et aux XIX<sup>e</sup> siècles**

Le XVIII<sup>e</sup> s. européen connaît le prolongement du rationalisme épurant, mais à la fois desséchant et appauvrissant le génie humain en l'emprisonnant dans le carré des dogmes. Il faudrait corriger l'erreur d'avoir cru que la raison était totale et exclusive, car l'homme est aussi sentiment et intuition, conscience, inconscience et trans-conscience.

Ainsi, J.G. Herder (1744-1803) s'inscrit à contre courant du rationalisme outré par le biais de son ouvrage *Auch eine Philosophie der Geschichte* (1774). Cet ouvrage est le manifeste du mouvement *Sturm und Drang*, opposé à la philosophie des lumières (Voltaire, Helvetius...), il épouse la vision luthérienne selon laquelle le divin doit s'incarner dans la matière pour la gouverner.

Par son exégèse symbolique de la Genèse, souhaitant une exégèse nouvelle de *l'œuvre de sept jours*, il débouche sur l'explication de la nuit, de l'aurore, de la lumière, de la séparation du ciel et de la terre, du lever du soleil, de la vie universelle. De ces éléments pour lui essentiels, Herder découvre la révélation de Dieu par la nature: hiérophanie et symbolisme du sacré.

Proche de Herder, un autre chercheur de ce siècle sur le symbolisme est G.F. Creuser (1771-1858), dont l'ouvrage d'intérêt: *Religions de l'antiquité considérées principalement dans leurs formes symboliques*, est une suite de trois éditions (1810-1812 ; 1819-1922 ; 1836-1843, en quatre volumes et traduit de l'Allemand par Guignaut.

Pour Creuser, rapporte Ries (1982), les symboles sont des idées pures revêtues des formes corporelles, des idées matérialisées et personnalisées.

Le symbolisme est apparenté à l'essence de l'intelligence humaine. Creuser situe l'origine du symbole dans la pensée religieuse des Anciens qui transpose dans la nature l'homme, ses lois et ses sentiments.

Cette transposition permet la personnification des forces de la nature, car c'est l'homme qui crée les théogonies et les cosmogonies. Les images et les figures sont les créations de son intelligence. Il faut noter dans cette perception deux grands symboles émergents, notamment la lumière, par son éclat, symbolise les sciences et le mouvement des idées de ce siècle, et l'Océan, par sa fluidité, son exploitation et son immensité, symbolise le lien entre les hommes, l'autoroute des sciences et des idées. A propos A. Aubert et alii déclare:

*... les idées elles-mêmes traversent l'Océan plus facilement que les continents: les riches planteurs d'Amérique seront de bons lecteurs des «philosophes» européens. Comme la Méditerranée de jadis, l'Océan est devenu un lien entre les hommes, le «grand véhicule des civilisations, des techniques, des économies, des politiques»... Une civilisation atlantique est en train de naître.*

La nature jouant un rôle médiatique, le langage symbolique, de ce fait, constitue la forme primitive de l'intelligence humaine. Mais ce langage n'est pas resté statique dans cette primitivité de l'intelligence car, accompagnant l'homme dans son évolution et dans la complexification de ses connaissances et de ses représentations, la symbolisation est devenue même une activité savante. Elle dépasse l'arbitraire, le conventionnel, par le choix des traits pertinents établissant une quelconque correspondance entre le symbolisé et le symbole. Par cette voie de l'esprit, l'âme s'ouvre un chemin vers l'infini et tente de l'exprimer par des images, en flottant entre le vague et le concis ; en tentant de dépasser la finitude de l'homme, de briser ses limites. Les expériences actuelles montrent que le symbole semble couronner l'intelligence humaine, l'iconicité en informatique par exemple le prouve.

Préoccupé plus par le symbole divin que le symbole mystique, ce premier est dans ce siècle une apparition divine, une transfiguration. En outre quand Creuser soutient que le symbole parle à l'homme, l'on saisit ici l'assaut des impressions cosmiques aux sens, à l'imagination, à l'intelligence qui ne décident pas de leur *Dasein*, mais qui



leur inventent une identité sociopsychique, qui les culturalisent et les médiatisent. Il ne se conçoit pas un symbole qui parlerait à l'humanité dans la nature avec cette identité, parce que cela sous-entendrait qu'il s'est déjà constitué avant *l'homo-symbolicus* qu'est l'homme.

L'expérience du symbole dans tout ce cheminement montre qu'il est un objet matériel sélectionné pour signifier l'une ou l'autre de ses qualités perçues, dominantes. L'objet symbolique concret colonise toujours un ensemble de qualités. Il est d'une compréhension infinie. Seul l'homme peut lui imposer une frontière sémique selon le contexte de perception et d'emploi. En littérature, le symbole est dit parfois multivalent. Ainsi l'eau qui coule peut être le symbole de l'écoulement de la vie, de l'inconsistance, de la transparence, de la purification...

En Europe, dans la deuxième moitié du XIX<sup>e</sup> s, à partir de 1885, la richesse de signification du symbole séduit le poète, qu'il soit Verlaine, Rimbaud, Mallarmé..., qui en fait le procédé essentiel d'une école, réagissant ainsi contre le naturalisme et le Parnasse. L'on tente d'établir la correspondance entre les choses sensibles et celles qui ne le sont pas.

Cette entreprise symbolique s'élucide en distinguant les symboles consacrés ou conventionnels et les symboles vécus. Au compte des symboles consacrés, l'on peut citer par exemple l'agneau qui symbolise pour les chrétiens, Jésus, l'innocence, mais généralement la douceur, la naïveté. Quant aux symboles vécus, ils sont contingents, on les découvre dans les faits vécus, dans les circonstances de la vie présente et n'ont pas une nécessité générale. Ils procèdent du contexte d'occurrence et des états d'âme. Pour l'illustrer, un poète peut voir dans le soleil couchant, rougeoyant l'occident, le symbole de la tragédie, et parler du soleil cou coupé. Israël Scheffler (1997: 97) illustre bien ce symbolisme contingent quand il parle de la référence et du jeu (Reference and play):

*I am concerned, in this chapter, with the phenomenon of play-specifically that form of play in which a child seems to be engaged in taking one thing for another, for example, apparently identifying a broomstick as a horse. In this situation, the child seems not simply to be transferring the term «horse» to the broomstick-providing a handy way of focusing attention on the stick by new use of an old label. Nor does the*

*child seem to be merely committing an error, taking the stick to be the sort of thing he has hitherto called a «horse». The child seems to be doing something different and more complex, attending to the stick via imaginative recourse to horses or, perhaps, focusing on horses through special use of the stick. In any case, the child's state of mind invites semantic elucidation, that is, some account of how reference may be understood to function in such play.*

*Nor is the child's state of mind in play unrelated to other, and perhaps weightier phenomena. Taking one thing for another is what is seemingly involved in ordinary forms of reference to works of art, in mimetic religious rites, in idolatry and word magic, and in discussion of drama. We label a picture of a man «man» rather than «picture of a man». In certain ancient mimetic rites, ordinary mortals are apparently identified with the divine beings addressed. In idolatry or, more generally, word magic, a symbol is identified with a god or ascribed powers associated with the thing symbolised.*

La psychologie des profondeurs avec Freud dans ce siècle, démarque deux univers symboliques dont le conscient et l'inconscient, l'affiché et le caché. Le symbole onirique se perçoit alors comme la voie royale d'accès à l'inconscient. Si le symbole sensible, tangible, frappe les sens, le symbole intangible est un resurgissement dans l'homme des formes ou des images médiatiques du primordial, des fantasmes de l'homme et des faits refoulés et abîmés en lui par crainte ou contrainte du code socioculturel. Ses images oniriques s'identifient aux réalités du monde sensible, mais se regorgent d'une sursignification et prennent en conséquence figures de symboles, de représentation indirecte. Selon Freud, c'est souvent l'instinct sexuel, refoulé par la pudeur, qui se libère pendant la détente du sommeil et se manifeste dans le songe nocturne, car l'impératif moral rigoureux en état de veille, lève alors son veto.

Par conséquent, comme les prisonniers prennent d'assaut les portes de la prison et s'en échappent, comme dans une sabbatique danse "*mutòmboko*" lubà s'agitent le corps et ses membres, les propos interdits, les formes obscènes, les visions défendues bravent les barrières et s'agitent dans l'imagination.

Cette symbolique n'est pas étrange, n'est pas spéciale, et Freud dans *L'interprétation des rêves* (1967) médiatisé par R. Sublon in J. E. Menard (1975: 66) se confie en ces termes:

*On la retrouve dans toute l'imagerie inconsciente, dans toutes les représentations collectives, populaires notamment dans le folklore, les mythes, les légendes, les dictons, les proverbes, les jeux de mots courants: elle y est même plus complète que dans les rêves.*

Mais l'intérêt et les significations culturelles que prennent ces formes, ces images oniriques ne transcendent pas la vision du monde de la personne qui rêve. Chez les Balubà, une femme qui rêve de courge ou d'un serpent qui la poursuit se dit qu'elle va attraper une grossesse et donner naissance à un enfant. Mais quand elle rêve d'un lézard, d'un crapaud, elle se dit, par cette symbolique culturelle, que l'enfant qu'elle mettra au monde sera respectivement un garçon, une fille. Les formes ou les qualités des objets ou des êtres rêvés concourant dans son imagination à cette détermination, elle fait coïncider la morphologie du lézard au phallus, à l'agilité masculine et la morphologie du crapaud (par une péjoration socioculturelle) à la rondeur et à la mollesse du corps féminin.

Cette symbolique lubà remplit ainsi une fonction prémonitoire qui satisfait un désir du savoir, du déchiffrement du mystère biologique. Elle procède d'une pulsion profonde en face d'un horizon d'attente, car il s'agit d'une femme qui a, depuis l'enfance, joué à l'épouse et à la mère, embarquant ainsi en elle des images préfiguratives d'une destinée, d'un destin d'épouse et de mère, avec les associations sonores et gestuelles de son co-univers culturel de référence. Le non accomplissement de cette destinée, la non atteinte de ce destin lui créent toujours un drame, une angoisse, une nostalgie du revers. Si ce destin est perdu, l'imgo du choix du partenaire embarquée en elle dans les romances au clair de lune comme *Sungula sungulà* (Choisis choisis) / *Nànsha mulemùlè* (Ou le géant) / *Nànsha wa citùpà* (Ou le chetif), l'imgo d'épouse et de mère, viennent fonctionner comme des symboles intangibles sécourables, comme un exutoire sur l'autre versant, en réinvestissant les premiers moments ludiques de postulation du destin, des espoirs, et de la vie symbolique d'un champ existentiel.

C'est en partant des univers analogues que Yung et Adler ont montré que les symboles prennent origine dans les angoisses multiples et diverses. Ainsi chez les Balubà comme chez les autres peuples, la peur de la mort, la crainte de la souffrance, la noctaphobie, en bref, l'instinct de conservation, charrie dans les rêves les fantômes (*tukìshì*), les fauves (*nnyama yà lonji*), les ogres (*bikùlùkuukù*), les scènes macabres. Les

symboles oniriques seraient parfois un héritage génétique des expériences ancestrales, transmis de génération en génération, comme les mystères du destin animal, au fond du subconscient.

La responsabilité de l'homme dans la création des symboles est inaliénable et très frappante. Dans les cultes aux ancêtres chez les Balubà dont les parémies sont ici en étude, si un membre de cette société se trouve en terre étrangère et éprouve le besoin urgent de communier avec ses ancêtres, de leur rendre culte, il lui suffit de tracer un cercle par terre, et par un acte de foi, les situant là dedans, il peut leur parler, leur adresser des prières, des doléances et communier avec eux en pensées et par la présence physique sensible du cercle, métonymie du contenant pour le contenu. Ce fait d'élire un espace, d'y situer ses ancêtres rend déjà cet espace valorisé, et par conséquent oblige une attitude religieuse et transcendante. Ce cercle est alors un symbole de l'habitat sacré dont les forces et les vertus viennent de l'homme qui affiche une pensée, qui donne sens à son geste, cultive sa foi et ses sentiments et vit dans cette disposition de son entité biopsychique.

Le XIX<sup>e</sup> s, très marqué par le rapport entre l'Afrique et l'Occident, se caractérise aussi par des recherches anthropologiques du chaînon manquant entre l'homme et le singe. Dans cette atmosphère scientifique, émerge le symbolisme anthropomorphique de l'oppression dont *Saartjie Baartman*<sup>14</sup>, et tant d'autres.

---

<sup>14</sup> Il aura fallu un vote solennel à l'Assemblée nationale pour que soient enfin rendus à l'Afrique du Sud les pauvres restes de Saartjie Baartman. Déshumanisée, traitée comme un morceau de viande durant sa vie, la Vénus hottentote l'aura été aussi après sa mort, jusque dans sa dépouille. Saartjie Baartman, née en 1789 en Afrique australe, appartient à l'ethnie des Khoïsan. Elle est esclave d'un fermier afrikaner lorsqu'elle attire l'attention d'un chirurgien de la Royal Navy à cause de son physique si particulier: fesses énormes, organes sexuels protubérants. C'est l'époque où, en Europe, les exhibitions de monstres, de «sauvages» exotiques, sont en vogue. Saartjie est embarquée pour l'Angleterre, présentée sur les foires, nue dans une cage, puis expédiée en France. Le Tout-Paris défile devant elle, dans les salons, les music-halls... Elle meurt de misère en 1815. Là commence l'histoire de sa dépouille. Car Georges Cuvier, l'un des inventeurs de l'anatomie comparée, est curieux de disséquer le phénomène. Le corps est moulé au plâtre. Le savant prélève le cerveau, l'anus et la vulve qu'il plonge dans du formol. Puis extrait le squelette. Son compte rendu est un chef-d'oeuvre de racisme: il compare la face de Saartjie au museau des orangs-outans, ses fesses à celles des femelles de singes mandrills. C'est la tendance, le credo de l'anthropologie naissante: on cherche le chaînon manquant entre l'homme et le singe. Cuvier conclut: «Les races à crâne déprimé et comprimé [les nègres», selon sa terminologie] sont condamnées à une éternelle infériorité». Le plus grand scandale, paradoxalement, n'est peut-être pas là. Mais dans la suite. Car le squelette de Saartjie est exposé au Musée de l'Homme jusqu'en 1974! Son moulage jusqu'en 1976! Poursuivons. 1991, fin de l'apartheid en Afrique du Sud. Une des premières demandes des Khoïsan – représentés par le mouvement indigéniste Griqua – à Nelson Mandela est le retour de la dépouille de **Saartjie Baartman, devenue un symbole de leur oppression**. Mandela évoque le sujet dès 1994 avec François Mitterrand. Sans résultat. La France oppose aux revendications africaines «l'inaliénabilité des collections nationales». Et Henri de Lumley, alors directeur du Muséum auquel est attaché le Musée de l'Homme, refuse de se défaire de la dépouille en raison de son «intérêt scientifique». Le corps reste au secret dans les réserves du musée, et l'affaire dans les corridors de la diplomatie. Jusqu'à ce qu'un sénateur d'Ile-de-France, Nicolas About, lui donne quelque publicité. «La Vénus hottentote, je la connais depuis

## 6.2.5. Au XXe siècle

Dans ce siècle, le symbolisme connaît une large expression et plusieurs investigations comme le montrent la plupart d'auteurs évoqués au début de ce chapitre. Son corpus est à plus d'un titre. Les intellectuels africains, à côté de l'Occident, le théorisent en recherchant leur propre identité, en participant à la production des connaissances sur l'imagerie de l'Afrique subsaharienne, sur l'expression de l'homme, de l'univers, et en véhiculant aussi leurs pensées et leurs visions à travers ces symboles de leur univers. Les regards se croisent sur le symbole, l'on tente de systématiser les études par aires de connaissance, par thème, en synchronie et en diachronie, l'on peut citer par exemple *Masques dogon* de M. Griaule (1938), *Théologie et symbole* de R. Mehl (1974), *L'Univers du symbole* de G. Durand (1974) *Symbole et gnose* de J.-E. Menard (1974), *Psychanalyse et symbole* de R. Sublon (1974), *Le symbole et le symbolisme dans la vie de l'homo religiosus* de Julien Ries (1982), *Le langage des masques africains Etude des formes et fonctions symboliques des «Mbuya» des Phende* par Mudiji Malamba Gilombe (1989), *Symboles graphique en Afrique noire* par C. M. Faïk-Nzuji (1992), *Les traces du Grand Signe* par C. M. Faïk-Nzuji et Hubert Ngonga-Ke-Mbembe (2004), etc.

Les premières décennies du XX<sup>e</sup> s ont surtout privilégié l'étude du symbolisme des objets d'art tels qu'on les voit exposés dans des musées pour la contemplation et la délectation. Ces études sont souvent partielles et ne couvrent pas le contexte pertinent de compréhension du symbolisme de ces objets, celui fonctionnel avec son code culturel mis en jeu. Les recherches actuelles en Occident et aux Etats-Unis, sont orientées vers l'art fonctionnel, l'art du comportement, l'art du corps, de l'attitude, de l'événement. Ainsi le symbolisme d'un masque peut bien se saisir dans l'ensemble du costume dont il fait partie, dans l'ensemble du spectacle qui l'utilise et lui donne un sens. Le symbole, en dépit de son universalité, se relativise au contexte culturel de son ressort.

---

mon enfance, raconte-t-il. Je passais mes jeudis après-midi au Musée de l'Homme. Lorsque j'ai été approché, il y a quelques mois, par une parlementaire sud-africaine, j'ai accepté d'intervenir. Ces gens se désespéraient de voir avancer le dossier.» Le 6 novembre 2001, Nicolas About interpelle le gouvernement et se heurte au refus du secrétaire d'Etat au Patrimoine. Au même moment, Roger-Gérard Schwartzberg, ministre de la Recherche, et cotuteur du Muséum, «s'aperçoit» – selon les mots du Monde – que, d'après l'article 16-1 du code civil, issu de la loi de bioéthique de 1994, «le corps humain, ses éléments et ses produits ne peuvent faire l'objet d'un droit patrimonial». Une loi n'est donc pas nécessaire. Mais il est trop tard. Le processus législatif est enclenché. Le 29 janvier, le Sénat vote à l'unanimité une proposition de loi décidant la restitution de la dépouille.

Ce qui permettrait sa grande lisibilité et réduirait les malentendus de qui n'est pas familier à ces aires spécifiques de cultures de l'Afrique subsaharienne.

La vision panoramique de ce siècle cible deux grands symboles événementiels autour desquels tournent de petits symboles du même univers sémantique. Ce sont la première et la deuxième guerre mondiale. Elles symbolisent une volonté de puissance, un développement technologique, mais aussi un échec de la raison, car elle n'a pas su empêcher les gens d'aller en guerre, la crise profonde de l'homme devant les intérêts divers. Ce symbolisme de la crise de l'homme déferle dans les arts, dans la littérature sous plusieurs formes. Ses effets socioculturels sont par exemple la création de la Société des Nations, l'érection du mur de Berlin, le surréalisme, la création des Nations Unies, les indépendances africaines, la formation de différents blocs d'autodétermination et d'actions multiples. Plusieurs emblèmes et autres signes symboliques témoignent et expriment cette existence à travers les nations. Les drapeaux et divers insignes symbolisent les nations, les différentes appartenances. La République Démocratique du Congo cesse de communier avec la Belgique dans ses symboles. Pour se démarquer, elle exprime sa libération par le symbole totémique du lion sous la première et la troisième République, et du léopard sous la deuxième République. Ce symbole national est une expression de la force, de la majesté, de la vitesse, de l'élégance... attributs du lion et du léopard. C'est une postulation, une volonté de s'assumer comme tel. Par le symbole zoomorphe les Américains veulent voler plus haut dans tous les domaines comme l'aigle, les Français se veulent toujours vaillants comme le coq (gallus) dans la basse-cour, les Ivoiriens se postulent forts comme l'éléphant, les Belges se choisissent d'être forts comme des lions unis (d'où la devise l'union fait la force), etc. Le symbolisme national représente les pensées et la vision collective d'une nation. Il est un mobilisateur des énergies et une détermination psychologique qui se traduit en actions. A travers lui une nation se magnifie, se plébiscite, se métamorphose par une sorte de consubstantiation avec le symbole ou conformisme sélectif à celui-ci.

Cette saisie du symbole permet de distinguer les microsymbôles et les macrosymbôles, le symbole individuel et le symbole groupal ou collectif, selon qu'une ou plusieurs personnes y communient, selon qu'il est lisible dans une aire culturelle donnée ou dans plus d'une aire culturelle. Ainsi, les symboles qui représentent l'union dans

l'Organisation des Nations Unies sont des macrosymboles, alors que l'herbe ou la racine aromatique de grande taille, aux pousses de trois pieds de haut – souvent appelée *sweet flag* – que l'on trouve dans tout le Nord et le centre des Etats-Unis (voir le dictionnaire Webster au mot *calamus* -2), symbolise pour le poète Whitman in M. Cowley (1976:100-101), l'organe sexuel masculin, l'homosexualité, dans la vingt-quatrième section du «*Chant de moi-même*». C'est un symbolisme individuel, il peut devenir groupal ou collectif si les partenaires homosexuels de Whitman y communient ou s'y identifient, cela ne reste qu'une possibilité, une alternative.

L'Afrique vit toutes ces formes de symbolisme, mais l'on fera au moins une incursion dans la littérature orale dont la musique, la danse, la sortie des masques, les contes..., pour le déchiffrement du symbolisme collectif ciblé in M. Huet (1978), ayant reçu le commentaire de l'ethnographe J.-L. Paudrat, et aussi trouvé dans d'autres espaces des recherches pour cette étude.

Sur la côte de Guinée occidentale, dans la région de Boké et de Boffa, chez les Baga et les Nalu, le célèbre masque-buste féminin *nimba* porté par le danseur est toujours associé au cycle de la production-consommation du riz. Il symbolise la Terre-Mère avec ses attributs (fertilité, minéralité) et fonctions. Cependant le masque-buste de dimension réduite, le *yoké* ou kumoé selon sa diffusion, et qui danse de manière alerte, au rythme *Komo Faré*, symbolise dans l'initiation féminine, la maternité et la protection contre la stérilité pour la jeune fille.

Aux frontières de la Guinée et de la Côte d'Ivoire, à Kon-Dan-Guéré ou région de trois frontières, après la récolte du riz, se déroule un festival à Nzo, en Guinée. Ce festival réunit masques, danseurs et musiciens kono du canton Vepo. A la sortie du masque mâle, *nyon hiné*, à la coiffure cylindrique ornée de cauris et au visage noir, mi-humain, mi-animal, il est accompagné par un interprète et un orchestre de trompes traversières en ivoire, les *furu*, et de deux tambours *bara*. Sa partie basse, bec ou gueule, est prise par une imposante barbe en poils de colobe. Le *nyon néa*, son partenaire femelle qui l'accompagne au cours de ses évolutions scéniques, est coiffé d'un bonnet conique, a un beau visage ovale, face dégagée et patine brillante. Ce couple symbolise pour les Kono initiés, leur nouvelle naissance au sein du *poro*. Ils évoquent le début et la fin d'un cycle. Le visage et les

ornements de *néa* suggèrent la force des institutions humaines, surtout du *poro* et expriment, en même temps, beauté et sérénité. Quant au masque *nyon kpman*, il symbolise la réconciliation et la guerre par l'idée de son ancien usage dans cette contrée.

Originaire du pays kono, le masque *kwuya-gblen-gbé*, de haute taille, connaît une diffusion à l'ouest, chez les Toma, et à l'est, chez les Dan de la Côte d'Ivoire et du Libéria. Attrayant par ses évolutions, ses «contorsions acrobatiques», ces peuples le situent dans une catégorie de représentations symboliques. En effet, ce masque symbolise la sagesse du groupe par la danse *kwouya*.

En Côte d'Ivoire, dans la région de Guiglo, chez les Guéré, le masque *ghona gla*, est un grand masque qui symbolise la sagesse par sa filiation divine. Il a un visage impressionnant, aux deux paires d'yeux tubulaires, à la bouche largement ouverte. Il est de manière imposante coiffé des plumes de touraco ou d'aigle pêcheur. Il sort appuyé sur le bâton de l'autorité et de la force, entouré de ses guides et de ses interprètes, avance lentement. Le mythe de l'origine des masques peut expliquer la crainte et la vénération qu'il suscite. En fait, *Nyon sua*, le Dieu créateur, dépêcha sur la terre des génies qui donnèrent aux hommes les moyens de vivre dans l'ordre et la prospérité. Ces lois de la vie en société étaient matérialisées par les masques. Ainsi, lorsque la société encourt le risque de voir se répéter les malheurs du premier monde, les hommes font appel aux masques qui, par leur filiation à la divinité, peuvent apaiser les querelles, soumettre les sorciers, écarter le mal et rétablir l'ordre.

Les Guro, locuteurs de la langue mandé-fu, dans la région de Zuénoula, en Côte d'Ivoire, occupent un territoire géoculturel de transition, ce qui justifie le dynamisme de leurs institutions. Dans la vision de ce groupe, le masque *zamlé* qui associe cornes d'antilope et face humaine, mâchoire de fauve ou bec denté, symbolise la vitesse et la souplesse. Ainsi, il est porté par un actant, un danseur qui simule les souples déplacements de la grande antilope ou du léopard.

Dans la région de Yamoussoukro et de Sakasou, en Côte d'Ivoire, les masques, de visage féminin, apparaissant lors des cérémonies d'intronisation par exemple, évoquent la reine Aura Pokou. Cette sortie des masques commémoratifs est accompagnée



de la présentation des insignes de rang: les bâtons de chef garnis de feuilles d'or, par exemple. *Goli*, fils de *Nyamié*, le Dieu du ciel, est le symbole du salut. C'est à lui qu'on a recours en cas d'épidémie, qu'on attend protection et sanction d'une femme qui a commis l'adultère. Il est incarné par un masque figurant une tête de buffle stylisée, de couleur blanche et rouge. Il est tenu à l'abri du regard des femmes car, avatar de *Kakaguyé*, l'esprit de la mort, il peut les rendre stériles. Mais les jours de fête, sous des formes aimables, se manifestent les intermédiaires de *Kakaguyé* que sont *Gouli* le rouge et *Pondo kakou* le noir. Leurs masques sont les variations du *Koli* de la nuit, ils jouent un rôle de critique sociale en raillant, en stigmatisant les travers des uns et des autres.

Les Senoufo des régions de Sinematiali, de Boundiali et de Korhogo connaissent une ample complexe activité symbolique, lors de leur initiation au *Poro*. Le fil conducteur part du démiurge *Kulotyolo*, principe premier fondateur de lois et de l'ordre dans l'apparition des phénomènes cosmiques. Lassé, avant de devenir distant et indifférent à sa progéniture humaine, il légua une partie de son pouvoir régulateur à *Kaatyeleo* «vieille mère» du village qui habite le bois sacré «*Cinzanga*». Dans cet ordre du mythe de la création senoufo, pour sauver l'univers de la menace constante du retour au chaos originel, l'initiation au *Poro* symbolise la consolidation de la création, la re-création de l'homme et de la société, l'entrée dans un nouveau statut social, spirituel et ésotérique. La phase finale de cette initiation a lieu au bosquet sacré, à la nouvelle lune de décembre.

Dans le rite *kagba*, on présente aux néophytes le *Nasolo*, bœuf-éléphant, reconnu comme buffle, accompagné d'un guide-traducteur, et qui symbolise la perfection physique et intellectuelle. L'analogie dans cette initiation fait correspondre le *Nasolo* au *Tyolobélé* ou l'adulte initié.

Les femmes sont aussi initiées, leur *Poro* cependant inclue l'épreuve d'excision et comporte des amples scènes chorégraphiques avec des costumes somptueux enrichis de multiples coquillages.

Entre les Akan et les Yoruba, les Éwé du Togo et du Ghana constituent une frange culturelle intermédiaire. Le déploiement des *regalia* (coiffure, pectoral, colliers et bracelets d'or) est une symbolisation de l'autorité, du pouvoir du *fio* le souverain et de

ses conseillers. Ce peuple Éwé présente des conceptions religieuses proches des Fon et des Yoruba. Un bon nombre de leurs *vuduwo* comme le *yéwé* ou le culte du Tonnerre, l'*hébiéso* ou le culte de la Foudre et l'*afa* ou le culte de la divination correspond au vodum et aux orisha de l'est.

Les Fon du Bénin, dans les régions d'Abomey, d'Ouidah, de Kétou et de Savé, se représentent leur univers en interaction entre les divinités, les ancêtres et les hommes. C'est des cultes qui leur sont rendus que les dieux trouvent leur pouvoir, et les hommes doivent leur prospérité à la force des dieux. Ainsi la lune symbolise *Mahu*, l'élément femelle de la création, et le soleil symbolise *Lisa*, l'élément mâle. C'est ce couple qui est à l'origine de *Dan*, le serpent-arc-en-ciel à qui l'on doit la forme de la terre, et qui symbolise aussi *Gu*, le dieu des métaux et *Hébioso*, divinité des phénomènes célestes (*so* la foudre, le tonnerre, la pluie, l'eau qui ruisselle et qui stagne, la germination), ce dieu est l'égal du *Shango* des Yoruba. *Hébioso* est aussi symbolisé par les *sokpé*, les pierres de foudre ou le *sisssiovi*, la hâche simple ornée du bélier qui crache le feu.

Le rythme même de la danse exécutée par les prêtres de *Hébioso*, portant leurs petites jupes *vlaya* est remarquable par des mouvements énergiques des corps, les violences et les piétinements fougueux traduisant la puissance fécondante de *Hébioso*.

Il faut signaler que chez ce peuple, *Dan* est le principe de la continuité, il est symbolisé dans son culte par le serpent qui se mord la queue. On lui associe le symbolisme du mouvement, de la force vitale, de la pérennité et de la richesse.

Au Cameroun, dans les régions de Bandjoun et de Foumban, les descendants des fondateurs du royaume, les détenteurs du pouvoir héréditaire, forment une assemblée qui assiste le *fon*, dans l'exercice du pouvoir ou la gouvernance. Il est associé à cette assemblée appelée le *mkem* les distingués chefs de guerre ou bien des personnes qui se sont mises en évidence par apport de quelque richesse au trésor royal. Chaque membre du *mkem* a la direction d'une société à fonction spécialisée, guerrière, religieuse, économique, etc.

Lors de la sortie des masques et des cérémonies grandioses, deux de ces sociétés spécialisées martiales, le *kuosi* et le *kemdjé*, arborent des masques-éléphants et des peaux de léopard qui symbolisent la puissance, la force, le pouvoir, et la richesse du fon. Les perles de verre qui décorent ces masques-éléphants, ancienne monnaie du temps de la traite, leur affectent une dimension ostentatoire.

Avec un bâton perlé au pommeau à la forme de léopard, les visages voilés, les sociétaires de *kemdjé* s'en vont transmettre les ordres du fon aux chefs subalternes, et lors des fêtes, dans cet appareillage, ils dansent le *nékang* en compagnie des *kué m'tong*, en costumes de plumes et coiffés des bonnets à cornes.

Les Bamun, à l'époque, à Foumban, la danse du *mbansié*, exécutée par les guerriers et la garde rapprochée du sultan de Foumban, symbolisait la puissance des armées. Le *mbansié* mimait un combat pour rendre hommage au sultan et en présence des armées du souverain. Cette symbolisation de la guerre est une forme d'affirmation d'une présence et du pouvoir, un geste d'affermissement de soi, de dissuasion et d'allégeance.

Chez les Fali de la région de Bossoum, les *Gaw Lasindji* sont des pierres qui symbolisent les esprits des morts. Dans la croyance de ce peuple, le souffle vital des défunts s'y est fixé, c'est pourquoi, lors du *Leuru Beleng*, l'hommage annuel aux ancêtres, les femmes de tous les clans du village, en procession offrent des libations à ces pierres. Il apparaît dans cette symbolisation, la communion des vivants et des morts, mais aussi une façon de se détourner de l'angoisse de la chute et de la séparation, une façon de manifester le désir obsessionnel de la vie, de l'éternité.

Le masque bouffon ou le masque du singe des Malinké de la région de Kankan et d'Odiende, par son pouvoir de sarcasme accepté et subi par la société, symbolise la contestation et la médiation culturelle qu'elle assure entre les néophytes et les grands initiés, les hommes et la nature.

Au Mali, les Bamana de San et de Bougouni, principalement agriculteurs, expriment leur grande spiritualité et atteignent leur plénitude d'homme par leur appartenance successive aux *Diow* ou les six sociétés d'initiation. Mais le *Tywara*,

dernière phase de cette initiation, par une intense activité rituelle et mythologique qui s'y déploie, symbolise la relation de l'homme à l'univers, la connaissance et les techniques agraires. Ce *Tywara* est aussi un personnage mythique, zoo-anthropomorphe, né d'un ophidien et de Mouso Koroni, sa mère, représentée particulièrement par l'antilope femelle, dans la région de Bougouni. Comme Prométhée, il enseigna aux Bamana, à l'aide de son bâton et de ses griffes, comment labourer la terre. Ces derniers obtinrent l'abondance, mais devinrent ingrats à son endroit, et *Tywara* s'enfonça dans la terre pour leur obliger les rites de réparation.

Les sculptures de *Tywara*, d'après Huet (1978), sont riches en symboles, les cornes de l'antilope symbolisent par exemple la croissance des graines enfouies dans un sol humide, le faon que porte cette antilope symbolise la mère des hommes, et l'éléphant qui le surmonte, l'énergie solaire.

Dans la région de Sangha, en pays dogon, le *Dama*, un rite funéraire qui peut durer six jours, symbolise un changement des ordres ou des états dont la fin des interdits et l'entrée du défunt dans la classe des ancêtres, médiateurs entre Amma, le créateur et les vivants. La sortie des masques organisée par l'Awa (la société des masques) est un théâtre cosmique et sacré qui symbolise la renaissance de l'homme et de l'univers. Ainsi le masque *Kanaga* symbolise l'humanité ou l'homme en tant qu'axe du monde, et le masque *Sirigé* qui signifie «maison à étages», les différentes étapes de la création, les différentes échelles entre le ciel et la terre. Ces deux masques sont d'une très grande abstraction, les mouvements du *Sirigé* peuvent suggérer les orientations cardinales, la course du soleil autour de la terre, la création même de l'univers.

La pensée symbolique des Sawadougou, des Oueremi, des Tao, des Zalé..., en bref de tous les Kurumba ou Nioniosi de la région d'Aribinda au Burkina Faso, est véhiculée principalement par les stèles, les masques et bien d'autres supports. Ce symbolisme est surtout expressif dans les rituels funéraires, agraires, et dans les événements historiques. Ainsi les symboles sculptés zoomorphes, à configuration d'antilope, les *Adone*, véhiculent la pensée religieuse de la capture de l'âme errante du défunt. Le contexte de la sortie de ces *Adone* est celui de levée de deuil des chefs terriens. Chez les Samo de la région de Yatenga, ce sont

*les gens de la pluie et les gens de la terre*, castes initiatiques, qui s'occupent respectivement des rites agraires et funéraires.

Dans les régions de Bouni, de Koumi et de Dédougou, chez les Bobo, *Wuro* le démiurge, est le principe instaurateur de l'ordre harmonieux entre le soleil, la terre et la pluie.

La transgression de cet ordre par l'action de l'homme est une offense à *Soxo*, la divinité de la brousse et à *Wuro*. Pour rétablir cet équilibre initial rompu, *Wuro* a placé une parcelle de sa bonté dans *Dwo* incarné dans les masques. Ainsi, ces masques, qu'ils soient de feuilles comme les *Koro* pour les Fing, les *Siriuréoro* pour les Oulé, les Doyo ou les *Nwo* d'origine gurunsi, zoomorphes ou hétéromorphes, lors des rites de levée de deuil ou ceux précédant la tombée de première pluie, symbolisent la purification de l'homme et de l'espace, la renaissance, la fertilité, la fécondité, la croissance.

Chez les Mossi de Koudougou, la danse dite des *danseurs rouges* ou des *cavaliers rouges*, appartenant au groupement social des anciens captifs d'origine gurunsi, symbolise une identité et un contrat social à un moment de l'histoire. Autrefois au service de Moogo Naaba de Ouagadougou, ils s'occupaient de l'entretien de ses chevaux, ainsi, leur danse s'exécute en configurant la kinésique de ces bêtes. La couleur rouge de leurs costumes symbolise la souveraineté et les honneurs de Moogo Naaba dont les tapis de selle de sa monture étaient rouges.

Un peu contrairement, pour les Lobi, chasseurs et cultivateurs de la région de Gaona, la danse symbolise l'énergie vitale dans toute sa dynamique, partant de celle divine qui anime le monde. Par elle, ils participent au rythme de l'univers. Ainsi cette danse s'exécute en une ligne spiralée, partant du centre occupé par l'orchestre. A ce compte, Huet (1978) cite les danses d'initiation au *Dyoro* et celles du *Bur* qui ont lieu à la saison sèche.

Dans la région de Dakoro, au Niger, les pasteurs nomades peuls bororo, le concours de beauté, le *Gerewol*, symbolise un idéal de vie esthétique. Le beau, la liberté et le bonheur se tiennent. Cette beauté transparaît dans la nature sauvage, dans l'allure du

«beau» bétail comme les zébus bororoogi à la couleur acajou sombre et à l'ample cornage. Le beau, c'est aussi la conservation des traditions, la transhumance.

Au sud-est du Tchad, les Massey de la région de Gounou-Gaya, le symbole n'est pas seulement une représentation, mais un objet ou un acte du désir, de régulation de l'équilibre rompu, de supplication, de mutation, de la métamorphose, de manipulation des forces de la nature et de la création. Ainsi, au souhait des hommes de voir la pluie tomber qui a instauré le rite d'imploration de la pluie, le prêtre de la terre, hôte du génie de la création *Fulloma* (caractérisé par les perles bleues, noires et blanches), agite desalebasses au dessus de la tête d'une femme réceptacle du génie de la mort *Fulmatna* (indiqué par les perles rouges).

Par cet acte symbolique, il établit un accord entre les deux entités afin que la pluie tombe. Il n'y a pas ici que le langage des gestes apparent, mais aussi la foi dans les gestes, une profonde intentionnalité, une sorte de volonté quasi suprême et agissante dans et sur l'univers. Le symbole à ce seuil, intègre une dimension métaphysique, il transcende la rationalité qui n'est jamais totale, qui n'explique pas tout et qui est dans une perpétuelle dynamique.

L'initiation chez les Sara des régions de Maro et de Bedaya, symbolise la mort de l'homme dans sa première identité et la naissance dans une autre, le changement de statut social. Cette métamorphose des statuts et des identités s'opère respectivement pour les filles et les garçons, par le port de masques initiatiques de perles et de feuilles.

Au Gabon, dans la région de Mbigou, les *Bandzabi* déployaient, en sortie diurne, des masques à échasses qui symbolisent la médiation entre deux univers, celui des morts et celui des vivants. Il y a là un désir ardent de communier avec les ancêtres, mais aussi l'expression camouflée de l'angoisse de la perte de la vie, l'angoisse de l'imperturbable départ dans l'inconnu univers de l'au-delà. Ce masque à la froide beauté d'une jeune fille, exprime bien cette angoisse, cette peur et cette tourmente du dur destin de l'homme, en se balançant entre les deux échasses comme entre deux univers. Les scarifications frontales et temporales en losange qu'il porte, sont un motif qui symbolise le sexe féminin. On retrouve ce même motif sur l'*éngo*, le poteau de soutènement de

l'*ebandza*, l'espace sacré du culte, «*maison des hommes*» chez les Akélé de la région de Ndjolé.

Dans la région de l'Oubangi, dans l'empire centrafricain dont les Gbaya, les Banda, les Ngbaka des régions de Carnot, Bambio et Mbaiki, ces ethnies distinctes communient dans la même forme d'initiation, le *Gaza* ou le *Ganza*, qui symbolise la mutation de la personnalité vers le degré supérieur, celui de la maturité de l'homme et de la maîtrise de soi en surmontant les épreuves, en acquérant la force, de maîtrise de la nature et du code social. La circoncision et l'excision (pour les *Gazawoko* ou les *Gaza Yassi*) sont les rites de passage dans cette initiation. La littérature cérémonielle y relative comprend un repertoire des chants, des figures de danse au rythme des tambours *linga* qui animent les fêtes d'intégration définitive dans la communauté.

Au Rwanda, dans la région de Nyanza, le symbolisme issu de l'activité pastorale est surtout épique. La corégraphie des Ntoré figure les gestes martiaux. Le Mwami, dans l'organisation hiérarchique des familles, symbolise une royauté sacrée.

Dans le bassin du fleuve Congo, les Kuyu de la région de Fort-Rousset, connaissent depuis belle lurette une structure sociale bipartite à laquelle correspondaient deux représentations symboliques originales. Le serpent *Djo* représentait l'ancêtre du premier groupe et la *Panthère* l'ancêtre du deuxième. Ainsi les membres du clan du serpent *Djo* dans leurs danses d'agrément ou initiatiques simulent les mouvements de l'ancêtre. Les membres du clan de la Panthère avaient dans leur tambour emblématique la peau de ce fauve. Les motifs décoratifs polychromes de cet emblème représentaient les ocellations caractéristiques de la panthère. Du symbolisme de ces deux groupes kuyu, découle leur idéologie d'appartenance groupale ou d'identification, de croyances et d'institutions claniques presque disparues aujourd'hui.

Malgré l'effacement de ces institutions claniques, le symbolisme original de chaque groupe se met encore en évidence aujourd'hui, lors des compétitions ritualisées, le *kyèbe kyèbe*, comme le montre Huet (1978).

Chez les Batèkè Andjiniki de la région d'Ewo, il s'extrait de la danse bouffonne des *ébanigi* «garde du corps» (danse caractérisée par des mouvements agressifs des uns contre les autres et ponctués même des insultes) un symbolisme martial, vestige de temps passé, expression et mémoire du pouvoir, celui du souverain Makoko, sous la conduite duquel ce peuple a positivement guerroyé contre les royaumes de Kongo et de Loango.

Au Katanga, au Sud de la République Démocratique du Congo, Chez les Bembe, chez Bawushi, chez les Balamba..., le symbolisme courant est de type institutionnel et zoomorphe. L'on se réclame gens de chèvre ou *Beena mbuji*, gens d'oiseau cyonyi ou *Beena cyonyi*, gens de cochon ou *Beena ngulube*, etc. Ce symbolisme des *Mikowa* est identificatif, il est macroréprésentatif. Dans ce cas d'espèce, il est de ce fait même presque emblématique. Il fonctionne comme celui qu'on trouve dans le sport (les Lions d'Atlas, les Simba de la R.D. Congo, les Lions indomptables du Cameroun, les *Badya nkwènà* «Qui mangent le crocodile» pour le T.P Mzembe de la R.D. Congo, les *Nsangà Balèndè* «Union des (Balèndè bà Mpibwa ou des guerriers) au Kasai Oriental en R.D. Congo, les Aigles du Mali, les Ecureilles du Bénin,...), à la seule différence que le symbolisme emblématique dans le sport comme ailleurs est de type osmotique, le symbolisé se dispose à acaparer et à faire valoir en lui, dans son expression, quelques attributs du référent comme la force, le courage, la vitesse, l'union des forces, etc.

Dans la région d'Iturie, la littérature chantée avec ses prodigieuses polyphonies vocales, ses savants enchâtrements contrapuntiques, les équivalents des fugues à entrées «tuilées» d'âge classique dont parle Huet (1978), l'art scénique des mbuti, les pygmées de cette région, leur rite d'expiation du mal fait à la nature, le *Molimo Madé* sont un témoignage de reconnaissance à la divinité forestière. C'est par le feu que ce rite a lieu. La forêt, l'alma mater de ce peuple, symbolise l'hospitalité de la nature, de ce fait la vie même

Les Bakumu de la région de Madula, au sud-est de Kisangani, sur les deux rives de la Tshopo, sont caractérisés, entre autres faits, par une importante littérature scénique (sortie des masques *Nsembu*, danse *Kunda*) et religieuse dont les rites divinatoires



et funéraires. Toute cette abondante activité culturelle symbolise la recherche de l'absolu, du spirituel, de l'inconnu.

Par un penchant très prononcé vers l'esthétique, remarquable dans l'architecture, le mobilier, les armes et les outils, il se trouve symbolisé pour les Mangbetu de la région de Nanga, tel que leur royaume a été perçu dans la seconde moitié du XIX<sup>e</sup> s, une finesse de l'esprit, une vision du monde esthétique, dominée par la recherche du beau, du pur inspiré et contemplatif au-delà de sa fonctionnalité. Il s'agit d'un monde personnel, à considérer l'objet d'art mis à l'assaut des sens, qui traduit le *weltanschauung* de l'artiste et qui est à la fois vécu par l'artiste et le spectateur. Il est offert ainsi un monde nouveau qui s'introduit dans le monde réel pour le refaire plutôt que pour le recopier parfaitement. Par cette esthétique, l'on note la recherche de ce qui n'est pas encore fait ou qui échappe à l'ordinaire.

Chez les Bakuba de Mushenge, au Kasai Occidental, le masque *Mwaasha Mbooy* (ou *Mosh'Ambooy Mu Shal*), dans la littérature initiatique des jeunes ou cérémonielle, symbolise le héros culturel *Woot* et tous ses successeurs d'essence divine, il est relatif au mythe de la création. C'est *Woot* qui enseigna les techniques de la forge et du tissage enfin de parachever la création. Fondateur de la dynastie, par son pouvoir et son essence divine, tous les Nyim se recrutent dans son clan des Bushoong. Le masque *Ngaadi Mwaash* symbolise lui Mweel et tous les membres féminins du lignage royal. Ils fondent, par l'initiation des jeunes, le respect et la règle de transmission du pouvoir par voie féminine.

Le symbolisme kuba couvre toute la vie de ce peuple, l'initiation au *Mukàndà* symbolise la mutation de l'être par l'acquisition de la sagesse, de la maîtrise de soi, des choses et de certains d'événements cosmiques. Le masque femelle *Mukenge* symbolise la liberté et la pureté de tout natif à sa mort ; *Ishende Malola*, le masque mâle, quant à lui, symbolise le passage dans l'au-delà. Dans la littérature cérémonielle funéraire, le masque *Bongo* symbolise un rang social, permet une sociologie de petits groupes, car seuls les jeunes initiés le portent, alors que le masque *Kabidiki* symbolise sans distinction sociale le passage dans l'au-delà de tous, qu'on soit libre ou esclave, homme ou femme, tel

cela est rendu par les initiés au *Mukàndà* consultés de Pongo Tshiembe, goupement Maluku, à Mweka.

Les Salampasu de Lwiza se représentent l'univers dans une structure hiérarchisée. Leur littérature cérémonielle permet de distinguer trois sortes de masques: masques de fibres noires tressées, avec une coiffure conique aux triangles décoratifs polychromes, masques de bois à l'ample panache de plumes, et enfin masques recouverts de plaques de cuivre que surplombe un ensemble de ponpons de fibres végétales.

Ces masques, lors des cérémonies initiatiques, sont présentés par les officiants aux néophytes, dans un ordre progressif pour symboliser les trois grades taxinomiques de la société salampasu que sont les chasseurs, les guerriers et le chef.

Dans l'art scénique pendé, la sortie des masques connote une forte notion de symbolisation. Les Pendé de Tshikapa au Kasai Occidental, associent dans l'usage cérémoniel du masque Giphogo deux fonctions symboliques, la purification de l'espace habité et la fertilisation des champs. Par ces vertus, ce masque symbolise la puissance, laquelle est à l'image de *Mukishi wa Mutwe*, le chef des masques qui est son double symbolique.

Chez ce même peuple, les *Mindgangi*, les masques des fibres tressées, sortent à l'inauguration du sanctuaire et lors de la cérémonie de circoncision des garçons. Ils sont initiateurs de ces derniers et symbolisent la présence des ancêtres. Ils inspirent en outre le respect aux chefs, qu'ils soient morts ou vivants.

Chez les Balubà du Kasai Oriental, le monde est un *dyalù dyà Maweja*, une émanation, une création de Dieu. La littérature louangeuse identifie ce Dieu à une Force qui supplante toutes les autres, *Bukolà bwàdya bükòlà*. Ainsi le monde dans toute sa manifestation symbolise la puissance et le pouvoir de ce Dieu.

Cette expression de la force «actes de bravoure», qu'il s'agisse de l'«avoir» ou du «faire», relativisée à l'homme dans le monde, chez les Balubà, est symbolisée par l'arbre *mulembà*. Cet arbre est de ce fait cérémoniellement plantée sur la

cour du brave. Dans ce même ordre d'idée, la littérature rituelle lubà symbolise la bonté, la beauté, la chance, par l'arbre à la peau blanche, le *mwabi wà bwakànà*, *mwabi wà bulengèle* ou *mwabi wà dyàkalengèle* (*sterculia*), cérémoniellement planté pour l'heureux plébiscité bon, beau ou chanceux. Ainsi les apostrophes *wa diese*, *wa mwabi* évoquent ce sens de la bonne chance ou de la bonne grace.

Toutes ces cérémonies s'accompagnent de maquillage au kaolin *lupèmbà* ou de son aspersion, symbole de la pureté. En cas d'impureté, l'on recourt à leau ou au sang sacrificiel de chèvre ou de poule, symbolisant le pouvoir expiatoire, le changement des états de l'être.

Dans la littérature cérémonielle funèbre, la veuve lubà ou *mukajì wa mufwa*, pour symboliser l'observation du deuil et la mortification, s'enduisait le corps de la roche jaune ou *cilaabu cyà kalaabi*. Le mort lui-même était et est toujours symbolisé par ses reliques. Dans certains cas, même de nos jours, l'on procède symboliquement à la transmutation de la vie du mort dans celle d'un arbre, pour symboliser la continuité de sa présence parmi les siens, son éternité, sa régénération et le défi à la redoutable mort.

En effet, quand un chef mourait, on l'enterait avec la tige de l'arbre rampante *mobolà* liée au bras, et dont une partie restait à la surface pour bourgeonner. Ainsi, croyait-on, la vie du chef mort se régénérait avec le végétal.

Les Lubà symbolisaient et entretenaient la cohésion familiale, la communion avec leurs ancêtres, leurs morts, dans le repas sacrificiel ou *nshima ya bakishi*. La parole proférée par le prêtre de la famille, les gestes rituels et les croyances constituaient le pont entre les deux mondes, le visible et l'invisible. L'on est ici en présence d'une gestuelle d'interaction relevant d'une éducation informelle, implacable. Son action, un peu comme en montre G. Brulotte (1990), est liée au mimétisme, à ce savoir diffus et graduel qui circule silencieusement entre les fibres d'une trame sociale.

La socialité infragroupale qui dépend du socioculturel d'un groupe, à travers la symbolisation, est au plan sensoriel, dominé par l'univers audiovisuel, phonique,

gestuel, et l'univers central mental où s'opère la représentation et s'élabore la communication et le choix de ses objets.

Ainsi l'art scénique lubà, art très audiovisuel et gestuel, permet de mettre en évidence la symbolisation de leur esprit martial par la danse *mutòmboko*. Munyoka (2005) dit à propos qu'à l'instar de toutes les autres danses, cette figure établit une filiation entre le passé et le présent. Il ne s'en déduit pas la négativité absolue du passé avec sa kyrielle événementielle et tous les états de l'homme. N'assiste-t-on pas dans l'exécution de cette figure à la mise en relief du biopsychique? La danse *mutòmboko* n'est-elle pas une présence maniaque et une mise en forme de l'instinct de défense ?

Dans sa performance, la figure *mutòmboko* intègre le geste *kusempela*, manœuvre de guerre où l'actant dévale par élans l'espace scénique, joutant dans tous les sens, des fausses armes en mains, le visage haut, configuration ou métaphore de la conquête, d'invasion et de vitesse dans l'action. Cette expression de force que l'on trouve aussi symbolisée par le lion et la foudre, n'est pas loin de celle du pouvoir symbolisé par la peau de léopard chez ce peuple si bien qu'on parle de *bukalenga bwà cisèbà cyà nkashààma*, pouvoir par insigne de la peau de léopard.

Ce symbolisme et cette métaphore de la guerre ensevelie dans l'inconscient collectif du peuple lubà sont un désir de paix, conséquence normale de celui qui entretient psychologiquement ou matériellement sa défense à l'idée d'une éventuelle agression.

Chez les Songye, à l'Est du Kasai Oriental, en considérant un cas, celui de la société initiatique « bukishi », le bosquet d'initiation *etentà* symbolise la piste du devenir, et le grand trou en terre pratiqué des loges et d'un tunnel de sortie vers l'arbre de Dieu, le *mucì Efile*, le *mokò* ou le *mulembà* chez les Balubà (symbole de la force), par où passent les initiés au bukishi en quittant *Etentà*, configure l'organe génital féminin, symbolise la gestation et la renaissance culturelle, alors que la destination au *mucì Efile* symbolise l'arrivée au pays de Dieu, pays de l'ordre et de la force du bien, la métamorphose. Le « ntòshì » ou le kaolin blanc symbolise la pureté et le *nkulà* ou le kaolin rouge symbolise le tragique par où passe l'initié adulte quand on lui troue la langue

avec une flechette, mais aussi l'honneur qu'il acquiert par la maîtrise des règles de la vie et de l'ordre dans ses pensées, ses sentiments et ses actes.

Les Otetela du Kasai Oriental, connaissent le rituel du Grand Signe, *Elémbétélo*, le Symbole du Symbole, qui comprend dix symboles en son sein. Ce Grand Signe gravé dans une planchette en bois, note C. M. Faïk-Nzuji (2004 : 43), symbolise l'Harmonie entre la vie et la mort. Les deux pôles sémantiques de ce Grand Signe initiatique sont l'ignorance et la perfection.

### **6.3. Symbolisme parémiologique**

Dans la première partie de ce chapitre, l'on a tâché de rendre succinctement compte de la théorie du symbole, de dépister cette théorie en partant des nuits antiques, suivant le cours des siècles. Il a été tenu compte des variétés des espaces, de quelques domaines propices du surgissement du symbole et de quelques points de vue des auteurs ayant voix au chapitre, et pas de manière absolue, car ce domaine est très vaste.

La présence des animaux et des plantes dans les champs cosmiques lubà, n'a pas manqué de frapper les sens et l'intelligence de l'homme. Ce dernier au besoin d'un discours utile sur la vie et sur le monde, a dû construire des textes parémiologiques en recourant aux offres de la nature, aux images de l'univers de son expérience.

L'expressivité de ces images a été montrée au cours du cinquième chapitre. En outre, faut-il spécifier que les images zoophytomorphiques dans ces parémies apparaissent souvent comme des métaphores in absentia sublimées en symboles.

Mise en rapport dans la trame parémiologique, employées dans une situation originaire et dans des nouvelles situations, la pensée symbolique déborde les limites de la pure intelligibilité linguistique. Cette pensée symbolique ne se relativise alors pas à un seul contexte d'emploi, à une et unique situation, à sa première dénotation. Elle est susceptible de produire des nouveaux sens par les potentialités des éléments qui la

construisent, par la variation des contextes d'emploi, par le rapport même de l'homme au monde, entre la situation première et la situation seconde. La voix du symbole n'est pas une voix sujette à la solitude, elle est souvent un appel fort, un dialogue entre l'homme et l'univers, entre l'homme et son prochain qui peut être lui-même. C'est un dévoilement profond de l'être, une re-crédation et une invitation à partager l'expérience du monde.

### 6.3.1. Symbole et orientation de la pensée

Dans cette étude, il est trouvé que le symbole, dans l'orientation de la pensée procède souvent du concret à l'abstrait. L'image porteuse de la pensée symbolique, dans une parémie, est souvent extraite du monde sensible ou phénoménal. Cette image, ayant le statut du symbole, représente alors quelque chose d'absent, d'abstrait ou de transcendant.

Tout semble se passer comme P. Ricœur (1960: 22-23) le déclare dans *La symbolique du Mal* :

*...le symbole est le mouvement du sens primaire qui nous fait participer au latent et ainsi nous assimile au symbolisé, sans que nous puissions donner intellectuellement la similitude.*

Ce cas peut être illustré avec une parémie de notre corpus :

Bukàlakaalà bwà lumana mpàtà      Mangouste 'dévaleuse' des espaces

Cette parémie donne occurrence à une image zoomorphique simple qualifiée par son actantialité liée à sa nature, à son identité de «*lumana mpàtà*» ou dévaleuse des espaces. En effet «*bukàlakaalà*» est un petit mammifère carnivore, viverridé de l'Afrique et de l'Asie tropicales, rappelant la belette, facilement apprivoisable, utile pour la destruction des reptiles et des rats. Il est très mobile.

Il s'agit dans cette définition d'un ontos catégorisé et hiérarchisé dans l'univers et dans la connaissance élaborée. Cette image simple, à l'initiale du vers, a la valeur d'un actant-sujet que qualifie et caractérise l'image prédicative: «*lumana mpàtà*» ou 'dévaleuse' des espaces. Cette image prédicative, au plan sémantique ne souffre d'aucune restriction, elle jouit de la plénitude du sens qu'elle donne, qu'elle dénote; il s'agit du sens de la nature active de la mangouste, de son action physique traduite par sa mobilité dans toute l'étendue des champs, donc de l'univers. C'est cette mobilité que le sémantisme de cette parémie impose comme trait dominant ou noyau sémique. Il y perce, cela a été déjà dit entre les lignes, le sens d'une extrême mobilité, d'une occupation dynamique, d'une conquête globale des espaces.

Dans le prérequis, l'on connaît la mangouste, en dépit de sa mobilité, elle ne peut dévaler tous les espaces au sens de toute l'étendue de l'univers. Cependant l'image magnifiée de sa mobilité couvre tous les sens presque sans contrainte de relief. Cette impression a permis de construire une pensée symbolique, parémiologique, hyperbolisante. A cette limite relative de l'immanence textuelle, l'herméneutique nous vient au secours et nous permet d'appréhender cette hyperbolisation imagoïque comme voie d'accès à une autre dimension, et ceci par le concours de la culture et des contextes ou de toute la dimension pragmatique.

Dans la culture lubà, l'occupation de tous les espaces, l'être partout s'attribue à Dieu et définit son omniprésence, fait de croyance de ce peuple. Dès lors, l'on comprend comment l'image de la «mangouste dévaleuse des espaces» s'est constituée en symbole dont le symbolisé est Dieu. La connaissance même zoologique de la mangouste a été mise à contribution. La transposition des attributs divins dans la mangouste, et le fait de nommer, de se représenter métaphoriquement Dieu dans «la mangouste dévaleuse des espaces» est à la fois une transcendance inverse de la nature abstraite à la nature concrète et une hiérophanisation.

Le trait pertinent, dans ce cas précédent est la mobilité de la mangouste ou son dévalement des espaces. C'est par lui que s'est opérée la médiation sémantique. Il s'est imposé et s'impose dans toutes les symbolisations parémiologiques du corpus comme la matrice à partir de laquelle se génèrent les sens contextualisés.

Le plus souvent, affirme J. Cauvin (1981: 25), le trait dominant, appelé trait pertinent dans cette étude, est porté par une des images qui entre dans la composition d'une image complexe. Il est explicite dans le proverbe à un symbole et se présente comme une entité abstraite. Le repère de ce trait pertinent vaut un actème, donc une phase de l'activité essentielle dans le décryptage du mystère d'une parémie, dans l'objectivation des rapports structurés des images qui la composent, de la structure même profonde de sa pensée.

#### **6.4. Images constitutives des symboles dans les parémies du corpus et leurs structures profondes**

Les images constitutives des symboles parémiologiques peuvent être simples ou complexes. L'image dans un symbole parémiologique représente une essence, un état, une manière d'être, un mouvement ou un phénomène, la disposition d'un étant, les relations d'un être au monde.

Relativement à cette compréhension de l'image, on en distingue trois types essentiels dans les symboles parémiologiques du corpus:

##### **6.4.1. Image existentielle (I.E.)**

Il faut entendre par image existentielle (I.E.) tout ensemble des traits sémantiques définissant une entité ontologique, cosmique, concret, ou un être abstrait à constituant non verbal. Ce dernier peut être un nom, un pronom, un syntagme nominal, un infinitif à fonction sujet ou prédicat, un déverbatif. A propos, J. Cauvin (1981 : 33) explique que:

*...un énoncé où il y a un seul nom sujet et un seul verbe comme prédicat portera très certainement un symbole formé d'une image-être (le nom) et d'une image-action (le verbe).*



*Un énoncé à un seul sujet et deux verbes différents dénotera les deux actions (opposées ?) d'un même être. Un nom sujet fort complexe aura probablement parmi ses composantes un élément particulier sur lequel on attire l'attention et qui explique la dynamique de la situation (trait dominant). Il en est de même pour les mots mis en emphase, etc. Grâce à l'étude grammaticale de l'énoncé proverbial, on peut déceler quel type d'images de relations entre les images sont mis en place, l'étude de la grammaire aide à découvrir les différents symboles.*

L'image-être dont parle Cauvin dans cette citation correspond à ce qu'on appelle dans cette étude image existentielle, porteuse d'une valeur situative. De manière non marquée, non spécifiée, cette image existentielle situe simplement l'entité par rapport à une autre, manifestant une sélection au sein de l'ensemble des entités existantes, et correspond alors à une simple présence-existence. Dans son extension, cette image existentielle intègre et l'existence de fait et l'existence de pure croyance (de type Dieu existe, de type de l'au-delà...donc métaphysique), pourvu que le symbole fonctionne et structure la pensée, l'effort n'étant pas d'atteindre des vérités absolues, mais plutôt de comprendre comment l'homme symbolise et comment structure t-il sa pensée avec les éléments de son univers, et quelles sont les validités de cette pensée parémiologique dans ses applications.

Ainsi lorsque l'on pose l'existence du sujet en le situant dans l'espace-temps (valeur locative), mais aussi pour autres langues que le cilubà, par rapport à un objet ou à une entité quelconque abstraite (valeur descriptive et attributive), la valeur existentielle est alors associée à des valeurs situatives comme le montrent M. Diki-Kidiri et P. Roulon-Doko dans leur introduction à *Les manières d' « êtres » et les mots pour le dire dans les langues d'Afrique centrale*, by LINCOM EUROPA (1998: 10-15).

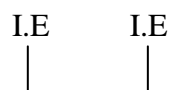
C'est dans cet univers que s'intègre la compréhension de l'image existentielle dont il est aussi cas dans le symbolisme de ces parémies. Du fait qu'elle est souvent mise en relation avec les autres, il en sera donné des illustrations communes après la présentation de son interface qu'est l'image prédicative.

## 6.4.2. Image prédicative (I.P)

Cette image symbolique se réalise par la juxtaposition ou la simple succession dans la chaîne de deux syntagmes: le premier est en principe de type nominal et peut être présenté par ses éventuels déterminants, par un déverbatif ou par un préfixe pronominal. Le deuxième s'identifiant aussi au type nominal, peut en outre être verbal, adjectival, adverbial, numéral ou circonstanciel, induisant de par sa nature et sa fonction les valeurs plus précises: équative, attributive, associative, situative (locative, temporelle), comparative, déterminative...exprimant alors dans le schème d'énoncé N/S–N/P. dans ce schème N représente tout constituant non verbal qui est un nom, un substantif quelconque, et S et P représentent respectivement les fonctions sujet et prédicat.

Dans cette grammaire *imagoïque*, le sujet, repérable en principe dans l'I.E, s'identifie en tant qu'un exécutant ou un subissant de l'action exprimée par le verbe, mais aussi comme un qualifié ou un situé. Son constituant, par la logique syntaxique apparaît et se définit toujours en rapport avec une image prédicative (I.P.). Ceci s'explique avec les illustrations ci-après:

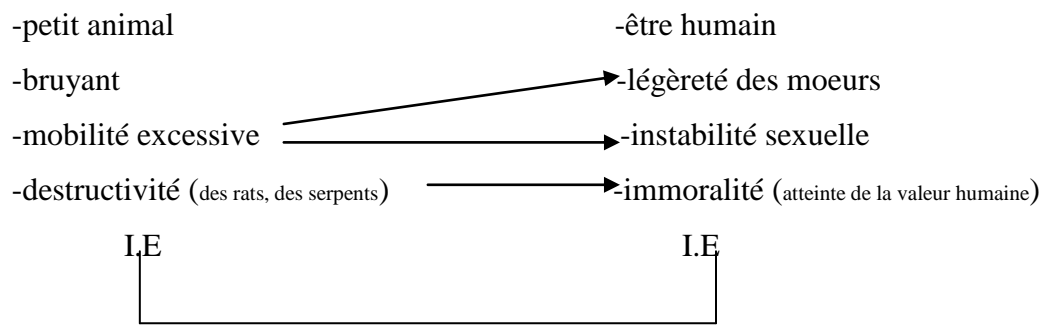
Kankala-ndumbà



Imago associative

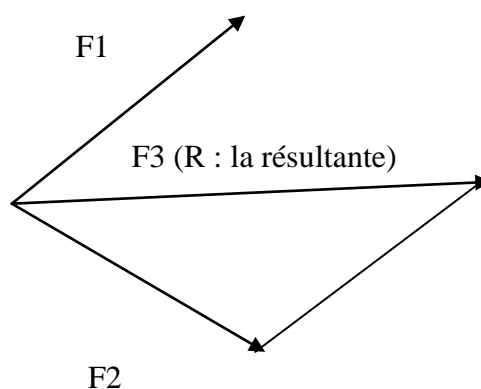
Cette image associative met en composition le sémantisme de ses deux constituants /nkala/ la mangouste et /ndumbà/ la prostituée. Ceci au besoin d'une sentence, d'un jugement prononcé sur un statut social. Ce jugement exprimé est une condamnation qui comporte un rejet de type moral très violent comme on va le voir en posant:

Soit F1= kankala et F2=ndumbà



I.P. (comparative) ou métaphore in praesentia

Ces deux images existentielles mises l'une en présence de l'autre, par leur juxtaposition déterminent un rapport de prédication comparative et équative, soit  $F1=F2$ . Mais se fondant en une seule identité culturelle, en une seule «présence-existence» par composition ou par fusion sélective des caractères, des valeurs sémantiques, il s'opère alors une mutation imagoïque et statutaire suivant la loi physique des forces concourantes qui transparaît dans cet effort du génie encodeur de la pensée symbolique:



$F3$  (kankala- ndumbà) =  $F1$  (nkala) +  $F2$  (ndumbà)

La composition des caractères en F1 et en F2 apparaît ici comme un mode de production de la pensée symbolique, car F3 résultant de cette opération où concourent les caractères sélectionnés en F1 et F2, transcende du fait même F1 et F2 que sont /nkala/ et /ndumba/. La comparaison dans ce processus générateur du sens augmenté ou accumulé s'abrège, mais ne s'estompe pas. Elle se radicalise en une métaphore, en une existence imagoïque paranormale. Il y a dans cette re-création sémique une sorte de violence qui combine relativement l'animalité et l'humanité, et accouche d'un monstre sémantique et social: /nkala-ndumba/. Le composé /kankala-ndumbà/ joue comme une animadversion, un blâme graphologique et sémantique.

Par l'horreur et l'extravagance de ce symbole, de cette «présence-existence», il se libère sur la société une force régulatrice de comportement, d'assainissement des mœurs. La plurivocité sémantique du symbole permet aussi de considérer une relation de type thème-commentaire, le thème étant formellement F1, une animalité mise en évidence et dont le commentaire F2 est une humanité qui se péjore par cette juxtaposition prédicative. Sémantiquement, c'est F2 qui est de fait le thème dont le commentaire est en F1 vrai péjorateur de l'humanité en F2. La lecture serait : tel être humain /ndumba/ est un être animal /nkala/ ou tel /ndumba/ est un /nkala/. Cette prédication affranchie est bien descriptive. Il y a au fond, comme le montrent plus haut les flèches, les caractères sélectionnés de F1 qui retentissent en F2 pour engendrer le sens de l'excessivité et de la péjoration.

Les images prédicatives sont nombreuses dans le corpus, et elles apparaissent toujours dans l'univers des images existentielles à fonction sujet, on en donne quelques illustrations en plus :

- Bukalengà` ndiswà dyà mpasu      Le pouvoir est un nid de sauterelle  
 I.E                                  I.P  
 ┌──────────────────────────┐  
 Imago équative

- Mukàjì` nkasèba kàà kabundi      La femme est une peau de civette  
 I.E                                  I.P  
 ┌──────────────────────────┐  
 Imago équative

- Dibwà dyà mu cisènsà (kadikwàci)      Le palmier de marais (ne tient pas)  
 I.E                                  I.P  
 ┌──────────────────────────┐  
 Imago locative

### 6.4.3. Image actantielle (I.A)

Cette image, quant à elle, subsume tous les degrés de l'échelle dynamique. Sa base sémantique est l'action dont l'image est perçue par le rendement sémantique verbal. L'on y voit naturellement les différentes activités qui peuvent être fortement dynamiques comme /kutàpa/ qui veut dire couper, blesser, faucher ; /kumwangala/ qui signifie migrer, émigrer, immigrer ; /kukùluka/ qui rend le sens de tomber, chuter, faillir ; /kwipata/ qui veut dire chasser, poursuivre, etc. Ce sont ici des images actantielles à forte intensité dans ces parémies. D'autres sont à faible intensité, et sont caractérisées par le processus au degré dynamique de cet ordre c'est-à-dire aussi faible. Elles permettent de percevoir le changement d'un état à un autre par un processus dynamique lent si bien que des auteurs comme M. Diki-Kidiri et P.Roulon-Doko (op.cit, 1998) conseillent de parler de « processus de mutation ».

Le corpus permet de rendre compte de ce cas avec les images actantielles comme : /kukola/ qui signifie grandir, croître, durcir... ; /kufwà/ qui traduit le sens de mourir, de déperir, etc. Enfin, il se distingue aussi de ce corpus des images actantielles relativement stabilisées, celles dont le processus dynamique est très faible. Son aboutissement figure un programme évolutif achevé comme celui de la croissance humaine

arrivée au stade de la sénilité. On y verse aussi l'activité de maintenance d'un sujet dans un état ou dans une situation particulière relativement stable : c'est le cas par exemple de /kulààla/ qui veut dire dormir ; /kuluka tubòndò/ qui signifie tisser les paniers, entrelacer, réfléchir, méditer... .

Ces différentes images actantielles, éminemment processives, sont tributaires à part entière de la pensée symbolique à travers ces parémies dont on connaît certainement la valeur logique relative, le pouvoir rhétorique, judiciaire et normatif. Elles comportent une sorte de justification à priori tant qu'elles se déploient selon un schème dynamique dans les différents contextes (linguistiques, sociales, psychologiques...). Serait-il erroné de comprendre alors que l'image actantielle parémiologique est une expérience sélective du monde théorisé, de l'homme cogitant, aux prises avec le monde et le transcendant même? Cette image, pourtant, ouvre l'esprit à un étonnement, et ce dernier au sens multiple dont regorge le symbole ou le symbolisé, aux choix et orientations divers que propose ou impose l'univers socio-culturel ou le co-univers culturel de référence. De ce dernier on dispose d'un crédit affectif et on accrédite l'effort moral et éthique. C'est dans cet angle de vue que l'on rejoint E.E. Boesch (1991 : 48) quant il montre que :

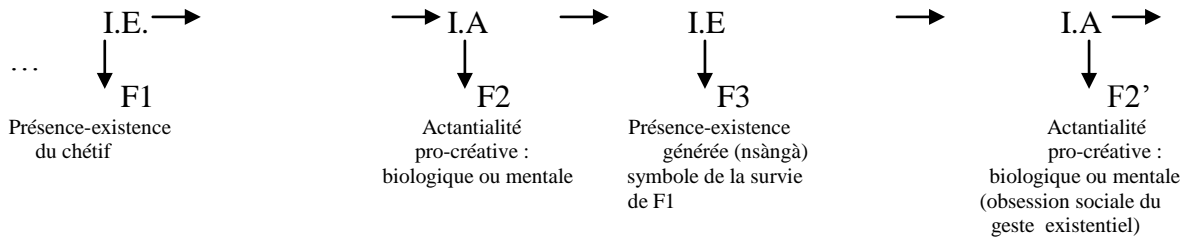
*Establishing a meaning thus involves, for the two questions: first, to what extent and in what way a content of experience (i.e a thing, a person or persons, a situation, an image, an idea-or even a feeling) related to on going or possible actions; and, second to what extent and in what way a content confirms, reinforces, improves, or, on the contrary, threatens the existing image of this world. The construction of meaning serves the continuity of one's action and stability of one's frames of reference.*

Dans les parémies étudiées cette image actantielle est abondante, elle vient après l'image existentielle et montre la propension de la société à la bienveillance, au bien-être de tous, à la maintenance et à la survie, en prescrivant des comportements et des orientations, des choix et des interdits, etc. Il y a pertinence de donner, de cette image actantielle dans le corpus, des illustrations à travers lesquelles on peut lire aussi la mécanique du symbole ou de la pensée symbolique chez le peuple encodeur :

- Kashingùka    kùna nsàngà  
           I.E                    I.A

Nsàngà neàshaalà cimwènu cyèbà  
           I.E                    I.A.

La syntaxe des images dans cette parémie traduit le sens d'une filiation dont dépend la survie de l'humanité. C'est par l'imgo de l'action que le changement s'opère, soit cette implication causale:



C'est dans cette grammaire actantielle que se lit l'action ou le geste existentiel de planter le chêne, symbole de l'œuvre globale de l'Homme et de sa survie. Il y a dans cette norme sociale ou mot d'ordre parémiologique une pensée affirmative de type : je/tu produis physiquement (par le travail manuel), biologiquement (par les organes du corps), mentalement (par l'esprit, par la cogitation...), donc je/tu existe(s).

C'est donc par ce cadre traditionnel, par ce mot d'ordre, par cette dimension philosophique d'intimation au physique ou au mental de soi et du groupe social que doit s'engendrer le développement apparent de la société. Le symbolisme de « nsàngà » dans la parémie qui le porte influe dans ce sens sur le corps social du co-univers culturel de référence où il a vraiment cours. On a alors là une imago actantielle, porteuse d'une pensée symbolique, mobilisatrice des énergies favorables au développement, à la transformation mentale et spatiale, dans la cohésion du groupe social où chacun attend survivre par ses œuvres.

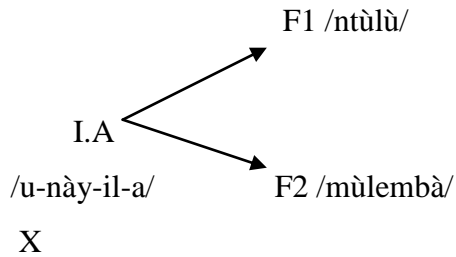
D'autres images actantielles d'illustration sont :

- Unàyila    ku ntùlù  
           I.A            I.P

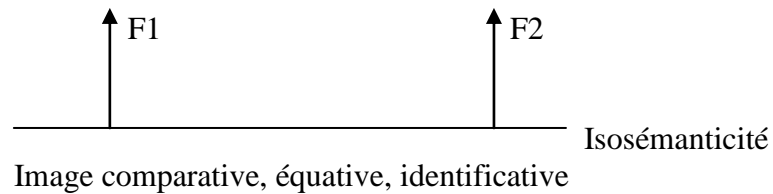
Bu    ku mùlembà

## I.P

L'image actantielle dans cette parémie est soumise à une double application présentée comme suit :



La structuro - sémantique de cette parémie au chapitre 3 était déjà très explicite. Néanmoins, l'on pose pour dégager le mécanisme symbolique que F1 et F2 au plan classématique ou catégorielle sont des végétaux à latex, de ce fait  $F1=F2$ . Il apparaît alors une image équative du parallélisme isovalent qui se schématise comme suit:

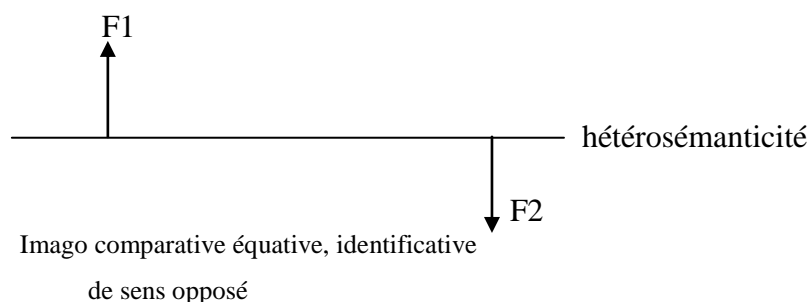


L'action de X (l'actant sujet /u-/) qui se saisit dans I.A sur F1 lui vaut cependant une remarque de l'opinion inscrite dans la parémie et qui connote : attention F1 n'est pas F2. Ce qui attaque la notion de  $F1=F2$  et contraint à son dépassement. Mais comment et pourquoi ? C'est seul le recours à l'herméneutique qui donnera la clé de la compréhension : dans l'inventaire des connaissances du peuple encodeur de cette parémie, il y a une expérience avec ces deux végétaux qui a dû engendrer une connaissance botanique telle que ces deux végétaux sont des plantes à latex, mais le latex de /ntùlù/ pique dans les yeux, provoque la diarrhée quand il est ingéré par mégarde, donc nocif à l'homme.



Par l'interférence de cette connaissance botanique, il se note alors dans la charge affective de l'image /ntùlu/ la violence, la douleur, la brûlure, la nocivité, enfin l'horreur.

Ce secours de l'herméneutique au sémantisme de ces deux images végétales fait glisser l'opinion au plan sous-classématique où les lignes de force ou de chargement symbolique F1 et F2 changent de sens : les F1 et F2 qui étaient des forces ou des charges sémantiques parallèles et égales de même sens au plan classématique, deviennent par conséquent des forces ou des charges sémantiques égales parallèles de sens opposés, soit :



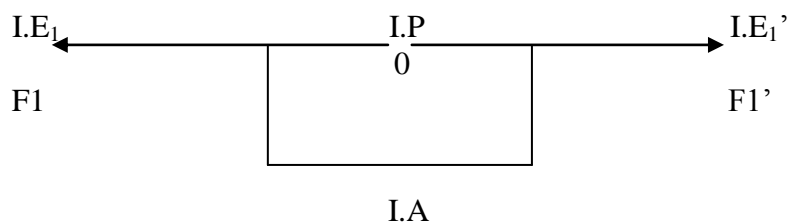
Ce moment mental de conversions des forces ou des charges sémantiques coïncide avec l'invite coercitive de X dans son image actantielle (I.A) à s'abstenir de jouer ou d'accéder sans précaution à F1, de changer de comportement en face de lui. Dès lors la prévention sociale de cette parémie à l'endroit de l'actant X pour le cas de F1 vaut pour tous les symbolisés de X et F1, l'archisymbolisé de F1 étant le mal. Ce symbolisme s'est opéré en se fondant sur un seul caractère de F1 et de F2 : le latex.

- |   |                         |
|---|-------------------------|
| - <u>Mipàfù</u> <u>ìbìdì</u>            | Deux safutiers          |
| I.E                                     |                         |
| <u>Ìlādìkìlā</u> <u>Muzewù nē nzala</u> | Tinrent l'hyène affamée |
| I.A I.P                                 |                         |

L'image actantielle dans cette parémie rapporte une expérience du passé /i-làl-ìk-ìlā/ pour la faire valoir dans un nouveau contexte relatif. Le sémantisme de cette image renferme le sens de la durée, de la traversée d'un espace temporel diurne et nocturne, car le radical /- lādìk-/ qui veut dire faire dormir présuppose un état de veille.

Dans les habitudes marquées, hormis les exceptions, dormir intervient la nuit et l'état de veille le jour. Le PP /i-/ dans I.A est bien l'actant sujet syncrétique, substitut de l'image existentielle (I.E) soit /mipàfù ibìdì/ ou deux safoutiers. L'actantialité dans I.A se valorise en relation avec L'I.P /muzewù nè nzala/ ou l'hyène affamée. Donc I.P est une conséquence de I.E agissant dans I.A. L' I.E se lit comme une image plurielle par le numérique qui l'affecte et qui institue deux actants-sujets isovalents et isomorphes. Dès lors, la mise en place des lignes de force ou de chargement sémantique qui est sans le chargement symbolique même se précise si bien qu'on pose:

Si  $I.E. = I.E_1 + I.E_1'$  soit  $F1 + F1'$ , et que I.P se trouve mise en tension entre F1 et F1', la schématisation sera :



Le résultat (R) potentiel attendu est la satisfaction du besoin du chacal. Dans cette actantialité parémiologique, ce résultat est nul, ce qui entraîne le raisonnement ci-après, en donnant n'importe quelle valeur numérique à F1, sachant que F1 est une expression de la force attractive de I.E:

$$\text{Si } R = 0 \text{ et } F1 = 9$$

$$R = F1 - F1' \text{ soit } 9 - 9' = 0$$

La mécanique du symbole dans cette parémie met en évidence une épreuve des images. Elle montre qu'elle est régie par une loi, par une règle objective qui s'en dégage, soit: un centre x mis en tension par et entre deux forces de valeurs égales de sens opposés, ne se modifie pas. Ainsi l'I.P qui se valide dans cette grammaire ou syntaxe imagoïque comme conséquence se trouve en équation avec son état initial logique (celui de l'être affamé). Donc l'état initial n'a pas changé faute d'une quelconque mise en branle des transformations. Le besoin est resté constant. C'est cet état physiologique qui a fait qu'au hasard de la quête le chacal soit écartelé entre deux intérêts trophiques de valeurs égales qui lui exercent une attraction égale.

L'I.P. dans cette parémie symbolise tous les incapables d'opérer un choix devant deux offres égales, en dépit du drame ou de la tyrannie de ce choix si éprouvant.

Après avoir examiné les images qui chargent symboliquement ces parémies, après en avoir étudié les relations, les structures, et donné des illustrations, l'on est arrivé aux constats suivants :

- Les différentes relations entretenues par les images dans ces parémies sont des reflets mentaux de l'image sociale détentrice du génie encodeur de ces parémies.

- Si à la place d'une image existentielle ou prédicative apparaît un actant diégétique impersonnel, donc un pronom, la densité du symbolisme ne diminue pas, car ce substitut prend toute l'extension du représenté. Il devient un allocutif universel.

- Les parémies comportant une seule image, qu'elle soit existentielle (I.E), actantielle (I.A) ou prédicative (I.P) sont rares. L'image existentielle est la plus employée, elle apparaît dans presque 98 % du corpus en position initiale de chaque parémie.

- C'est l'association des images dans une parémie qui en crée, en effet, le symbolisme.

- La génération sémique des symboles codée à partir d'une situation d'origine de maintes expériences, s'applique dans une situation seconde avec une certaine dynamique. Mais le noyau sémique fonctionne comme le pivot qui fait la police de toutes les extrapolations sémantiques y relatives.

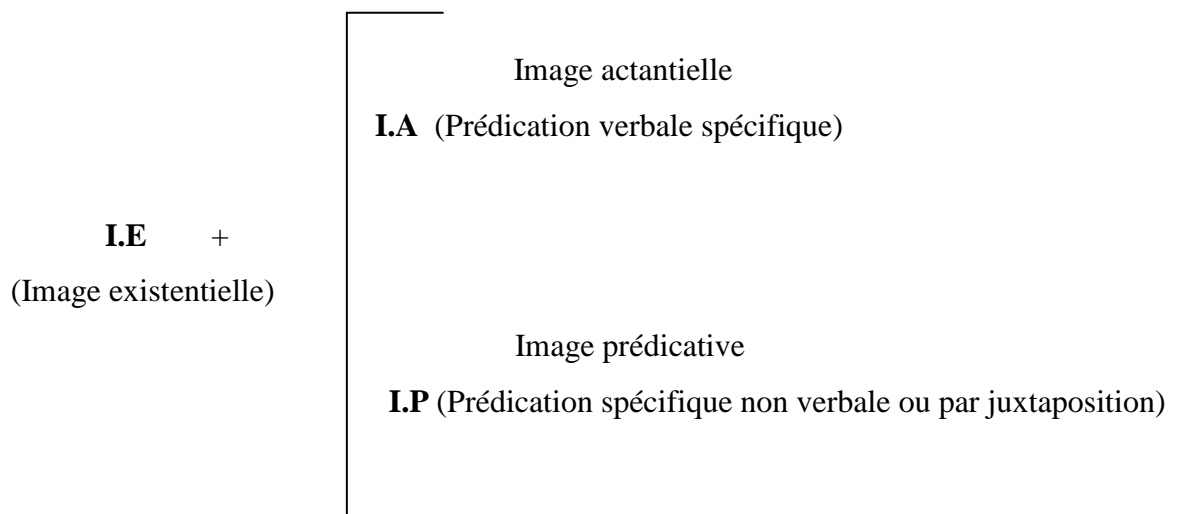
- La métaphore, l'analogie, la métonymie et parfois l'allégorie et l'hyperbole s'imposent comme voies royales de l'expression de la pensée symbolique et de constitution du symbolisme.

Le symbole reste symbole par sa capacité de représentation de quelque chose d'abstrait, d'absent. Mais par la dégradation un symbole peut se ravalier à l'analogie (un concret représentant un concret par la ressemblance de certains traits)

Le symbole n'est pas un fruit du raisonnement défectueux. Il procède d'une observation, d'une analyse, processus qui amène à la synthèse d'une pensée mise en image, et structurée comme il est montré pour quelques cas. Il trahit une étape du rationnel, celui même de la diagnose, car c'est par observation que la science qui intervient dans les parémies s'élabore. Il est aussi vrai qu'un symbole peut exister par la volonté qui l'amène à l'existence sans qu'il y ait une analogie quelconque, il peut valoir aussi sur convention.

Enfin, comme a dit Dan Sperber in Kombe Oleko (1979), il n'y a pas de symbolisme irrationnel, il n'y a qu'un symbolisme mal interprété.

Les symboles des parémies traitées, a-t-on trouvé, répondent à une grammaire imagoïque abrégée ci-après :



## **6.5. Conclusion partielle**

Ce chapitre a pu recenser deux sources des symboles, l'une cosmique, situant le symbole comme objet autonome, sensible, dans la nature, et l'autre anthropologique, prenant l'homme comme une entité consciente créatrice des symboles. Il a pour son compte dégagé cette option que le symbole trouve sa source à la jonction de l'homme et du cosmos, au besoin de la représentation et de la communication.

Les aperçus diachroniques du symbole comme objet épistémologique au-delà de sa fonctionnalité qui transparait depuis l'Antiquité dans les différentes expressions mythologiques, dans les différentes aires socio-culturelles, ont mis en évidence plusieurs études. Il a été fait dans ce travail un effort de présentation ordonnée de ces études siècle par siècle, mais pas de manière exhaustive. Il faut souligner après ces investigations que l'étude du symbole comme objet épistémologique en Afrique a été tardive et par les auteurs étrangers.

Des symboles parémiologiques du corpus, cette étude a mis en évidence les structures profondes et les stratégies par lesquelles la symbolisation et la sémantisation s'opèrent. Ce qui a montré un processus partant des analyses des situations et des êtres à la synthèse dans une formule, dans une image, dans un symbole.

Les images existentielles dominent à 98% dans le symbolisme des parémies du corpus et associée à une image actantielle ou prédicative. C'est cette association qui joue dans la généricité sémantique du symbole. Elle est avec la composition, la comparaison, l'opposition, la métaphore, l'analogie, la métonymie...des stratégies de la pensée symbolique mises en évidence à partir de ce corpus.

Les images actantielles sont, par le degré d'expression de la dynamique qu'elles expriment, soit de grande intensité, de faible intensité ou stabilisées, leur processus dynamique étant lent. Ces images actantielles montrent la propension de la société à sa bienveillance, à sa survie, à sa sécurité, à la transformation de l'espace selon les besoins, les moyens et les situations.

La pensée symbolique dégagée est fortement imagée, cela va de soi, car le choix du départ était les parémies zoophytonymiques.

# CHAPITRE 7. QUELQUES ASPECTS COGNITIFS ZOOPHYTOPAREMIOLOGIQUES

## 7.0. NOTE INTRODUCTIVE

Après que le chapitre précédent a essayé de cerner le symbole en tant qu'objet épistémologique dans quelques espaces, partant de l'Antiquité à nos jours, après avoir dégagé la structure et les stratégies mêmes des symboles dans les parémies, le présent chapitre tente à son tour d'examiner quelques aspects cognitifs à travers ces parémies zoophytoparémioLOGIQUES lubà.

Une telle entreprise ne peut pas se démarquer tout à fait de ce que l'on peut appeler la grammaire cognitive ou le mode de production de connaissances. En effet, l'on partira de quelques généralités sur la cognition et sa jonction avec la littérature orale. Quelques théories d'application en parémiologie seront éprouvées avec les parémies du corpus, puis il sera monté un essai structuro-sémantique cognitif du mode conceptuel des parémies, ensuite l'on abordera la pragmatique cognitive et ses quelques enjeux dans les discours parémiologiques, enfin ce chapitre tentera de refléter les mécanismes conceptuels de la métaphore et de la métonymie dans les parémies.

Partant de cette considération, l'esprit appréhende alors que c'est dans une structuration de la pensée du monde que s'engendre un savoir organisé avec ses sauts qualitatifs dans la dynamique des nations et des sciences.

Ce savoir structuré sur le monde animal et végétal procède de l'observation de ces deux mondes, de leur représentation, de leur prise en charge dialectique ou instrumentalisation au besoin de la communication dans une interaction sociale et même métaphysique. A ce dernier cas, l'homme qui parle, qui récite des parémies en s'adressant par exemple aux ancêtres, à Dieu..., est pris comme un prolix devant un interlocuteur muet, invisible, donc un émetteur en performance communicationnelle au-delà des frontières humaines, du monde sensible.

Au dire de Maalu-Bungi (2006 :41), chaque domaine du savoir cherche toujours à se consolider par la rigueur de ses méthodes, cette affirmation mérite une

certain attention vu l'importance des concepts méthodologiques dans l'affermissement de toute discipline scientifique comme aussi dans la production des faits de connaissance nouveaux, objet ultime de toute recherche. Il est donc temps, en effet, d'éviter à l'étude de la littérature orale de s'enliser dans les sentiers battus et de renoncer par conséquent à l'utilisation, par conformisme, de certains concepts reconnus inadéquats.

Toutefois, la vérification, l'approfondissement ou l'exploitation d'un domaine en vue de sa réorganisation, de la production de nouvelles connaissances reculent souvent les bornes et intègrent la dynamique des sciences, la dynamique de leurs relations interdisciplinaires sans perdre leurs objets spécifiques.

Toute science qui se développe ne se laisse pas paralyser par la phobie de croissance ou de ramification. Partant de cette vision, la littérature orale parémiologique et toute la production des connaissances y relatives ou la « métaoraliture », le folklore et le « métafolklore » comme en parle Dan Ben-Amos (1974) en exploitant le néologisme de son compatriote A. Dundes, constituent aussi des préoccupations dans ce chapitre. Cette production de connaissance sera considérée dans la pertinence d'explorer ici l'aspect cognitif parémiologique dans le corpus, cela dans un triple sens de la compréhension, de la production et des effets sur l'homme et sur le monde.

Pour Dan Ben-Amos (1967) cité par Maalu-Bungi (2006 : 45), les noms, les taxonomies et les commentaires par lesquels une communauté donnée catégorise ses formes littéraires constituent les traits cognitifs, mais dans ce chapitre, cette vue sera quelque peu dilatée.



## **7.1. Quelques généralités sur la cognition et sa jonction avec la littérature orale**

### **7.1.1. Quelques généralités sur la cognition**

Il faut entendre par *sciences cognitives* un ensemble de disciplines scientifiques visant à l'étude et la compréhension des mécanismes de la pensée humaine, animale ou artificielle, et plus généralement de tout système cognitif, c'est-à-dire tout système complexe de traitement de l'information avec pouvoir d'acquisition, de conservation, de production, de reproduction et de transmission des connaissances.

Comme le montre un article de Wikipédia, *l'encyclopédie libre* (Sciences cognitives - Wikipédia.htm), les sciences cognitives reposent donc sur l'étude et la modélisation de phénomènes aussi divers que la perception, l'intelligence, le langage, le calcul, le raisonnement ou même la conscience... En tant que domaine interdisciplinaire, les sciences cognitives utilisent conjointement des données issues d'une multitude de branches de la science et de l'ingénierie, en particulier : la linguistique, l'anthropologie, la psychologie, les neurosciences, la philosophie, l'intelligence artificielle. Jean-Pierre Dupuy (2005), dans son ouvrage intitulé *Aux origines des sciences cognitives*, aborde les pistes de cette discipline, aujourd'hui, dans un effort de fondation unitaire.

Il est d'usage de dater la naissance des sciences cognitives dès 1956. En effet, cette année voit s'organiser la toute première conférence consacrée à l'intelligence artificielle et à son application à la psychologie, à laquelle participent les informaticiens Allen Newell, John McCarthy et Marvin Minsky, le mathématicien Claude Shannon, l'économiste et psychologue Herbert Simon, le linguiste Noam Chomsky, les psychologues George Miller et John Swets les neurobiologistes David Hubel et Torsten Wiesel. L'année 1956 est aussi riche en publications fondamentales pour le domaine des sciences cognitives.

Quelques années auparavant à New York, les conférences Macy organisées par la fondation Macy à partir de 1942, mais surtout entre 1946 et 1953 avaient

regroupé les mathématiciens John von Neumann, Norbert Wiener, Claude Shannon, le neurophysiologiste Warren McCulloch, les anthropologues Margaret Mead et Gregory Bateson dans le but de créer une science générale du fonctionnement de l'esprit.

Evoluant, les sciences cognitives ont élaboré des courants dont le *cognitivism* et le *connexionnisme*. Le premier est fondé sur l'idée que *l'esprit* est une machine de traitement symbolique de l'information (métaphore de l'ordinateur), c'est-à-dire qu'il opère sur des représentations en fonction de leurs propriétés syntaxiques plutôt que de leur signification. Le second est issu de la cybernétique, il fait partie des sciences cognitives depuis l'origine. Après une éclipse au cours des années 1970, il regagne aujourd'hui en importance avec les progrès de *l'imagerie cérébrale* et des neurosciences. Partageant avec le *cognitivism* l'idée de représentation, il rejette en revanche l'hypothèse d'un fonctionnement cognitif symbolique. Dans une perspective connexionniste, la cognition est le produit d'un calcul parallèle opéré par des entités sub-symboliques (*neurone formel* ou non) et la signification découle de l'état du réseau formé par ces entités à un moment donné.

Après environ cinquante années d'existence, les sciences cognitives forment donc un champ interdisciplinaire très vaste dont les limites et l'articulation des disciplines constitutives entre elles font toujours débat. Certains estiment toutefois que les sciences cognitives ont dépassé le simple stade d'une accumulation de connaissances pluridisciplinaires et ont donné naissance à deux disciplines autonomes :

- à une science fondamentale, dite *science de la cognition*, dont les spécialistes parfois appelés *cogniticiens* sont réunis en sociétés savantes et publient dans des revues scientifiques internationales transdisciplinaires.
- à un secteur applicatif industriel du domaine de *l'ingénierie de la connaissance* : la *cognitique*.

En France où la tradition disciplinaire est forte, sont nés dès les années 1990 de l'expansion des Sciences Cognitives des débats sur l'efficacité réelle de l'interdisciplinarité dans la recherche scientifique. Cela notamment du fait qu'englober de nombreuses approches peut rendre plus compliquée leur appréhension. Toutefois de nombreux regroupements de chercheurs et de jeunes sociétés savantes s'attachent à

valoriser la pertinence et la portée de l'interdisciplinarité en Sciences Cognitives. Sont dans ce cadre notamment l'*Association pour la Recherche Cognitive* (ARCO), et la *Fédération Française des Etudiants et Jeunes Chercheurs en Sciences Cognitives* (Fresco).

L'on sait en outre que les sciences cognitives suscitent un réel problème au sein des débats scientifiques du siècle comme on l'a signalé plus haut. Ce problème est celui d'unité et d'identification quand bien même on y perçoit avec J.-M. Salanskis (2003) un nouage d'énergies de haute qualité intellectuelle dans des montages institutionnels, et sous l'inspiration de quelques grandes idées ou métaphores. Les sciences cognitives ne sont pas sûrement un projet scientifique bien construit accumulant sagement de la substance dans un cadre méthodologique et avec une perspective ontologique claire. C'est pourquoi D. Andler in P. Lacour ([http://www.revue-texto.net/1996-2007/inedit/Lacour\\_LOubli.html](http://www.revue-texto.net/1996-2007/inedit/Lacour_LOubli.html)), soutient que les sciences ne se laissent définir, caractériser ou même circonscrire ni par un objet d'étude, ni par une hypothèse fondamentale, ni par une tradition. De ce fait, le linguiste et sémioticien F. Rastier in P. Lacour cité ci haut donne aussi sa voix dans le même sens. Ne reste donc, en guise d'unité problématique, qu'un champ interdisciplinaire, qu'on ne saurait confondre avec une véritable « science ». Pour cette raison, il préfère, dans un souci de clarté terminologique, parler de « recherches cognitives » pour désigner cette pluri-disciplinarité. Mais cette impertinence épistémologique n'empêche pas le fonctionnement de cette construction scientifique en marche, en cours d'objectivation et dont la volonté des chercheurs et les effets de leurs résultats sont sentis même en littérature orale.

### **7.1.2. Jonction de la cognition avec la littérature orale**

La littérature orale est une production de l'homme. Cet homme n'est pas seulement une entité physique animée, mais aussi une entreprise psychologique, plurifacultaire, multifactorielle et multifonctionnelle qui, aux prises avec le monde, l'observe, le déchiffre, l'analyse, le nomme, le dénombre, le signifie, le comprend, le structure, se le représente, et le présente aux autres en l'ayant fait un objet de connaissance et d'intérêt communicationnel.

L'homme a vraiment un inné besoin de dire ses sentiments, ses émotions, d'émettre ses jugements, d'exprimer ses affects, sa pensée et de communiquer avec autrui. De ses moyens de communication, on peut citer les signes verbaux et non verbaux (la langue, les gestes, les indices, les symboles...). Ces signes verbaux et non verbaux constituent le langage qui se comprend à un certain niveau, indiquent J.P. Meunier et D. Peraya (1993 :194), comme un système de liaisons conventionnelles socialement partagées. L'on arrive dans cette entreprise sociale non seulement à partager les signes, mais aussi les différents sens reconnus comme le produit d'une activité mentale associative mobilisant concomitamment l'expérience personnelle et la représentation culturelle. Partant, le sens ne se présente pas en marge de la cognition, car quelque chose n'a du sens que quand on en a une certaine compréhension. Dès lors, l'on voit des rapports s'établir entre la cognition comme étude et compréhension des mécanismes de la pensée humaine, de la langue qui les véhicule et les matérialise. C'est cette langue, d'une manière générale, qui est porteuse de la littérature, et la littérature elle-même communique des pensées, des sentiments et ses modes de construction, car dans l'activité d'encodage d'une parémie par exemple, il y a implicitement quelques pistes du décodage. De ce fait le décodeur n'est pas absolument absent dans le l'encodeur. Elle est, la littérature orale, dans son organisation institutionnelle folklorique et dans sa fonctionnalité, tributaire d'une certaine connaissance. C'est par cette production et diffusion de connaissance qu'elle s'articule avec la cognition. Cette dernière est alors une cheville ouvrière à l'encodage et au décodage des messages littéraires, donc elle a trait aux connaissances, aux croyances, aux représentations du monde et aux processus sous-jacentes à leur élaboration. La déclinaison poétique d'une identité par Kabuta (2008), dans la Présentation du CDC Kasàlà montre cette génération de connaissance par des représentations, des métaphores, des symboles qui traduisent des croyances profondes qui fondent une postulation de l'être, un soi intime et une identité comme existence et actantialité au monde et sur le monde :

*Je suis  
Mikombo-fils-de-Kalèwo  
Celui-qui-se-crée-lui-même  
venu au monde équipé  
de lances et de boucliers  
pour combattre  
l'adversité*

*Vent-houleux je me dresse*

*Me voici Chant-et-Rythme  
Ouragan je suis Force  
qui soulève les Mers*

*Rire-Joie-et-Jeunesse  
je féconde la Terre  
de graines solaires  
promesses de fruits géants*

*Vent-qu'on-ne-dompte-pas  
je vais digne devant  
Chant-descendu-du-Ciel  
je suis Force-et-Beauté*

La littérature orale, les oralités mêmes qui investissent l'espace de l'écrit et les sciences cognitives ne présupposent pas dans leurs ambitions épistémologiques respectives affichées une congruence, c'est surtout au niveau des mécanismes de production et de compréhension de cette littérature que les deux concourent. Ces mécanismes concernent la sélection motivée des matériaux, des stratégies du langage à l'encodage matériel ou linguistique des messages. Il est aussi un fait qu'au niveau de la « métaoralité » ou de la science d'élucidation des sens, d'élucidation de ce qui se dit et de ce qui se fait en littérature orale, apparaissent une activité mentale appuyée de quelques dispositifs cognitifs.

De manière spécifique, il faut rappeler que les préoccupations de la théorie cognitive sur les parémies ou les proverbes remontent à plus de soixante ans aujourd'hui. Les Travaux de Benjamin (1944) ont montré, après son diagnostic d'interprétation de *When the cat's away the mice will play* (Le chat parti, la souris danse), administré aux personnes identifiées comme schizophrènes, que cette interprétation est assez littérale, asémantique et idiosyncrasique.

En effet les proverbes sont construits avec des symboles, des événements quotidiens, conjugués avec des arguments. Il faudrait que l'interprétant accède d'abord au sens littéral, décrypte les symboles, accède enfin au sens général qu'il peut appliquer à la demande d'un nouveau contexte. Mais Benjamin en son temps n'a pas expliqué comment s'y prendre.

Quant à Seitel (1969), il a dû assez insister sur le rôle de l'analogie dans l'interprétation des proverbes. Les autres auteurs, notamment Kirshenblaat-Gimblett (1973) et Krikmann (1974), ont principalement axé leurs débats sur l'ambiguïté du proverbe. Le premier a plaidé pour la performance et non pour les significations, arguant qu'elles varient sous l'influence de la compréhension relative des images concrètes, de la connotation, par l'ambiguïté syntaxique, lexicale et l'interprétation des sarcasmes, des humours..., alors que le second a soutenu que le proverbe n'a qu'une potentialité sémantique, avec multiples fonctions, sens et situations d'emploi.

A son tour, Crépeau (1975) a ressorti la relation analogique entre les éléments dénotatifs et connotatifs au sein du proverbe. C'est cette base analogique qui donne le sens du proverbe qui peut se contextualiser. La même année, au nombre des auteurs qui ont reconnu les multiples niveaux de significations des proverbes, A. Dundes (1975) en décrit trois : l'image, le message et l'architecture (formulaic) correspondant approximativement au niveau littéral, figuratif et à la structure linguistique.

Dans une approche sémiotique, Grzybek (1987) a dégagé lui trois fonctions des proverbes : pragmatique, socio-éducative, et représentative. D'autres travaux ont certainement vu jour entre 1987 et 2008, c'est le cas de citer aussi Ngandu-Myango Malasi (2000) qui, aux chapitres 5 et 6 de sa thèse, même s'il n'emploie pas franchement le terme cognition, aborde sans doute une dimension cognitive de la littérature, spécifiquement du *Mutanga* lega et des autres genres littéraires. De même, N.S. Kabuta (2004) fait au chapitre 2 d'*Éloge de soi, éloge de l'autre*, une approche structurale et sémantique du nom, donc cognitive.

Dans son récent ouvrage, Maalu-Bungi (2006) dans la même vision que Ben-Amos, parlant des critères d'identification de la littérature orale, aborde franchement cet aspect par le biais des noms en tant qu'identificateurs connus dans la littérature, des taxonomies des genres et sous-genres, des commentaires ou des « métaoralitures ».

Mais sans vouloir faire un inventaire des travaux sur la cognition parémiologique, le besoin tenaillant ici, comme on l'a dit plus haut, est surtout d'approcher quelques théories courantes à l'interface des parémies lubà, afin de dégager les aspects

cognitifs dans leur conjonction intime, fonctionnelle avec la structuro-sémantique des parémies, sans omettre le véhicule métaphorique.

### 7.1.3. Quelques théories cognitives d'application en parémiologie

A ce besoin d'actualité de la théorie cognitive sur les parémies, l'on peut au choix convoquer *A Proverb in Mind The Cognitive Science of Proverbial wit and wisdom* de Honeck (1997). Au quatrième chapitre de cet ouvrage, l'auteur montre que "there are three theories of proverb cognition that fit within the cognitive view in the sense that they have attempted to explicate proverb processing by means of a set of interrelated microlevel processes. The theories are:

- (a) *the Extended Conceptual Base Theory (ECBT), an update of the conceptual base theory-2;*
- (b) *the Great Chain Metaphor Theory (GCMT);*
- (c) *the Dual Coding Theory (DCT).*

*These theories emphasize comprehension rather than production, although ECBT-2 attempts to explain a wide range of proverb phenomena".*

Si sous l'ECBT l'auteur précité déploie des efforts pour une compréhension automatique du proverbe à partir de lui-même, à partir de ses propres offres ou du point de vue à lui, sous l'ECBT-2, il examine la création, la production du proverbe en se fondant sur ses différentes identités à sa naissance comme pensée, sur la réflexion de sa logique littérale. Il examine aussi son évolution, les énergies conceptuelles qui le motivent, ses dynamiques internes (sa forme, ses choix lexicaux, sa syntaxe, son art ou son esthétique provenant des récurrences de ses mécanismes) et les rapports entre ses différentes manifestations (synonymie, antonymie, paronymie,...). C'est au début de son chapitre 5 que Honeck (1997 :176) donne ces orientations :

*A proverb « knows » that Variety is the spice of life of life. During its lifetime a proverb takes on many identities. It begins as a nascent thought, masquerades as linguistic form, and then joins a family of related events,*

*real and potential. This chapter traces this evolution in terms of the conceptual forces that motivate proverbs, their internal dynamics, and how they become manifest in illustrations of various kinds. In spatial metaphoric terms we travel under, inside, and outside the proverb. There are important theoretical issues in this topological travel, although they are not as empirically grounded as they might be.*

### **7.1.3.1. L'exploitation critique de the "Extended Conceptual Base Theory (ECBT)"**

Cette théorie, expliquée par Honeck & Temple (1994) et qui est une extension de *Conceptual Base Theory* (C.B.T) dont parle Honeck et al. (1980), soutient que le processus de compréhension des proverbes exige certains préalables pour accéder à la compréhension complète. Dans chaque situation communicationnelle, les interlocuteurs doivent partager un certain nombre de prérequis dont la culture, la langue, la maîtrise des relations interpersonnelles, le contexte et le sujet de communication. Sperber et Willson (1986) ont appelé ce prérequis « environnement cognitif ». Aussi longtemps que les interlocuteurs ne partagent pas cet environnement cognitif, la communication sera rendue difficile.

Le point de vue cognitif approche le proverbe dans le cadre théorique des sciences cognitives. Les cognitivistes considèrent que la parémiologie n'a pas de théorie, de notion spécifique pour traiter de la compréhension ou de la production des parémies. C'est pourquoi ils essayent de décrire les structures et les processus mentaux qui favorisent l'étude, la compréhension et l'usage des parémies.

Mais considérant l'approche des proverbes par l'ECBT, elle se réalise à l'improviste, en dehors du contexte de support et de l'à-propos ou du sujet. Selon l'analyse de Sperber et Wilson que cite Honeck (1997), cette théorie suppose que toute communication se réalise avec une garantie implicite de vision en rapport avec ce que l'on veut exprimer ou la situation. Mais, il ne faut pas ignorer que les proverbes sont du point de vue communicationnel bizarre, dans ce sens qu'ils mentionnent parfois des choses qui ne font pas partie de l'environnement cognitif de tous les interlocuteurs, même si un proverbe a un référent bien identifié.



En outre, ce qui est vrai, les parémies pour leur faiblesse, disent les choses sans les choses, il s'établit alors entre l'instance d'émission et l'instance de réception une intersubjectivité représentationnelle et une distance cognitive, obstacle entre un signifiant parémiologique ontologique et son référent.

Pour illustrer ce cas, il est simulé la situation d'un étranger qui rencontre quelqu'un dans la rue et lui débite : *Not every oyster contains a pearl* (Toute huître ne contient pas de perle). Il se pose un problème pour y répondre. S'y appliquant, l'ECBT préconise six phases dans le mécanisme de compréhension :

1. La phase de construction du modèle littéral
2. La phase de reconnaissance du problème
3. La phase de transformation
4. La phase de sens figuratif
5. La phase de contextualisation
6. La phase d'« instantiation »

Pour le cas d'espèce (*Not every oyster contains a pearl*) évoqué par Honeck (1997 :128) lui-même citant l'analyse de Sperber et Wilson (1986) dans *A proverb in Mind...*, il y a ce prérequis que beaucoup de gens connaissent les huîtres et savent qu'elles donnent des perles, objets de valeur. Ceci est bien un pouvoir cognitif porté par le proverbe forgé avec les éléments familiers. Ces derniers engendrent au bout du trafic cognitif, au bout de la mise en relation des structures internes du proverbe, un sens plus abstrait : quelques huîtres donnent des perles, d'autres n'en donnent pas. L'extraction sémantique saillante devra être de cette suite la valeur positive des perles et la qualité générique des huîtres, sources de quelque chose de valeur. Le sens synthétique élaboré sera en définitive ceci que quelque chose qui donne quelque chose de valeur ne le donne pas tous les temps. Il est ressorti dans cette compréhension la pertinence d'une exception relative à quelques huîtres.

La phase de sens figuratif entamée, décryptée, l'on comprend que les huitres symbolisent toute source de quelque chose de valeur et la perle la chose de valeur elle-même. Cette phase pousse le récepteur vers l'usage du sens élaboré qui en sera extrait, vers la pragmatique. Ce sens élaboré est la particularité de quelques sources de donner quelque chose de valeur.

C'est la propriété cognitive marquante du proverbe qui facilite cette entreprise pragmatique. Autrement dit, de par leur qualité linguistique, poétique et communicative odieuse, le proverbe donne à penser aux gens que leur sens devrait être remémoré et utilisé dans de nouvelles situations. Cette pertinence explique la mémoire écrite, orale ou électronique des parémies au monde. Sans en rester là, comment se vérifie cette théorie dans quelques parémies lubà.

### **1. La phase de construction du modèle littéral**

Cette phase consiste à dégager le sens littéral du proverbe partant de ses éléments constitutifs. L'on reste ici au plan purement dénotatif. Cette phase est incontournable pour l'ECBT dans la compréhension d'un proverbe, c'est elle qui offre les premières informations comme on peut le constater dans l'exemple ci-après :

Parémie zoonymique 11

Cikelà kacya	Jamais une carpe
Ki `ncilelà lukulu	A engendré une sardine

A partir des éléments constitutifs de ce proverbe, du pouvoir de déchiffrement ou de décodage prérequis, l'on accède alors au premier sens qui est un sens littéral, celui de surface : la carpe n'engendre jamais la sardine.

### **2. La phase de recognition du problème**

Du fait que cet énoncé n'a aucun référent immédiat, du fait qu'il est exprimé métaphoriquement, il en résulte alors cette phase de recognition du problème. Par motivation, l'on serait tenté de penser alors à ce problème. Cette motivation est fournie par

le facteur d'appréciation ou d'évaluation d'une communication qui implique le fait de mettre sur pied les critères d'approfondissement de ce problème de sens. Deux variables jouent un rôle ici :

- le variable déficience cognitive : elle exige qu'on juge si l'énoncé a dû exprimer quelque chose d'assez valeureux pour transcender la loi du moindre effort mental.

- le variable social : il enseigne de réagir à ce que les gens disent, parce qu'il serait discourtois, condescendant, inintelligent de ne pas y comprendre quelque chose ou même dangereux de ne pas y répondre.

Dans la parémie précédente, il y a l'occurrence de deux êtres aquatiques que la connaissance empirique ou le savoir encyclopédique du monde catégorise et place dans une même classe sémantique, celle des poissons. Mais on les oppose et on les différencie en les plaçant dans deux sous-classes sémantiques respectives si bien qu'il faille se poser la question : quelle est alors la profonde et pertinente valeur sémantique qu'elles expriment ?

### **3. La phase de transformation**

La forme linguistique du proverbe et les facteurs de valorisation poussent l'interlocuteur à aller au-delà du sens littéral, au-delà de quelque chose de mal défini. Le fait qu'on n'a ni carpe ni sardine dans l'espace immédiat, le fait que l'image phonique de l'un et de l'autre se diffèrent peuvent faire croire à la différence sémantique ou faire dire qu'il s'agit d'autre chose, mais de quoi au juste ? Cette cogitation qui provoque une mutation de la pensée est bien ce qu'on appelle la phase de transformation. C'est là le début de la compréhension profonde, car le récepteur peut utiliser n'importe quel indicateur à sa disposition pour atteindre le sens le plus pertinent. Mais l'indicateur principal à sa disposition ici reste l'énoncé parémiologique lui-même et tout ce que son modèle de sens littéral a développé pour cet énoncé.

L'immanence du texte, par le syntagme verbal «ki `n-ci-lel-à » permet d'appréhender qu'il s'agit d'une négation éternelle, relative, mais pas absolue de l'action

« -lel- » qui signifie (engendrer), dans le chef du premier actant « cikelà ». L'objet nié qui n'est jamais engendré par « cikelà » la carpe est « lukulu » la sardine. Mais quel est le non dit, le sous-entendu affirmatif que le raisonnement normal ou logique, que l'intuition du récepteur peuvent atteindre dans le démontage structural de cet énoncé parémiologique et la mise en relation des structures? C'est sans doute cette compréhension analytique, claire et nette que :

La carpe engendre toujours la carpe  
La sardine engendre toujours la sardine

Ce récepteur ou décodeur, comme l'a montré *Honeck et Temple* (1994), a cette intuition que l'énoncé s'explique par immanence et qu'il n'y a pas de modèle pour ce qu'il explique par connotation. L'EBCT postule que les gens suivent le principe de maximisation d'ostension qui maintient que le sens assez général doit être développé pour illustrer tout ce que le modèle de sens littéral couve, lui-même inclus. Si les proverbes s'autoexpliquent par leur immanence, bien que le sens pertinent devrait expliquer le modèle littéral, il en dépend, mais il n'est pas déterminé par ce dernier, car il y a nécessité d'une information extralittérale, culturelle (une prescience collective à laquelle se serait référé l'encodeur même, outre les canons esthétiques du genre considérés comme des archétypes). Pour accéder à cette information, le décodeur procédera par des inférences, des associations et par une élaboration générale de sens (la connaissance que nous avons de cikelà la carpe, de lukulù la sardine, de leur pouvoir, mode, temps et espace de procréation). Par ce recours à l'ailleurs du texte, aux informations de notre savoir encyclopédique que ne donnent pas la parémie, mais qu'elle convoque ou permet d'évoquer, la structuration de sens n'est pas ici strictement interne, mentaliste comme on peut le penser.

#### **4. La phase de sens figuratif**

Il s'agit dans cette phase du domaine catégoriel et naturel de la procréation qui fait déboucher sur des pensées générales telles que chaque espèce s'engendre, le legs héréditaire conserve chaque espèce, la sexualité par nature est

disciplinée, elle n'est pas hétérogène. Donc les progénitures héritent naturellement de caractères génétiques de leurs parents et la sexualité contre nature par conséquent est une extravagance.

## **5. La phase de contextualisation**

La possession du sens figuratif d'un proverbe, le fait que le récepteur peut l'utiliser, de manière adaptée, dans de nouvelles situations, concrétise cette phase de contextualisation qui est aussi une phase d'actualisation ou d'illustration. L'on sait que les pensées générales extraites de la parémie zoonymique 11 ci-dessus, peuvent s'employer maintenant dans une diversité des domaines de filiation biologique, sociale ou spirituelle. A ce dernier cas, l'on comprend qu'une institution dogmatique, une école par exemple, ne peut former des gens qu'à son image, hormis quelques cas de déviance exceptionnelle et de dynamique personnelle. De même que les enfants sont à l'image de leur famille sur plusieurs points de vue, qu'un peuple est à l'image de la culture qui l'a façonné, tel père tel fils, telle mère telle fille, dit-on, etc. toutes ces situations peuvent se synthétiser et s'exprimer par la pensée formulaire de cette parémie 11.

## **6. La phase d' « instantiation »**

Cette phase peut être aussi appelée la phase de révision ou de réactualisation sémantique (*the revised meaning*). Quand l'application de l'ECBT montre un processus partant du contexte non pertinent à un contexte pertinent, il se note qu'au dernier cas, le proverbe trouve un référent ou un à-propos bien identifié. Les mécanismes opérationnels dans ce processus restent les mêmes. Cependant le problème réel qui s'en dégage comme le montre Honeck (1997) est un « *connection problem* », celui de savoir comment lier de manière adéquate l'énoncé parémiologique au sujet de la communication.

Toutes ces phases interviennent dans la compréhension théorique d'un énoncé parémiologique, mais en guise de complément à cette théorie, il faut apporter quelques nuances, car ces phases ne s'accomplissent pas automatiquement en pragmatique.

En effet, considérant les zoophytoparémies analysées dans ce travail, dans la pratique quotidienne lubà, elles n'apparaissent surtout que dans un contexte de la vie, de la communication, donc sur un sujet d'intérêt de cette communication.

La simulation faite avec *Not every oyster contains a pearl* in Honeck (1997) n'est pas mauvaise, mais elle n'est possible que dans un cadre théorique ou expérimental de production de connaissance de laboratoire ou de dissertation pédagogique. Sans doute, en réalité, il est difficile de débiter une parémie au hasard d'une instance réceptrice qui ne partage pas le même code culturel avec l'encodeur, sauf avec une quelconque volonté et visée d'expérience. L'absence du contexte réel d'occurrence et de l'à-propos obture réellement la compréhension d'une parémie.

En clair et en outre, ces zoophytoparémies poseraient à leur occurrence, en dehors d'un à-propos, d'un contexte réel de communication un problème de capital lexical et de compétence lexicale zoophytonymiques, en congruence avec celui de niveau d'inculturation entre les interlocuteurs. Ce qui n'est pas loin de ce que Honeck (1997 :109) appelle le niveau substantiel de la communication.

Pour expliquer le problème relatif au capital lexical, il est un fait que tous les interlocuteurs ne possèdent pas le même nombre de noms des animaux et des plantes trouvables dans un territoire linguistique et susceptibles d'être instrumentalisés dans une parémie. Cette disparité ferait un obstacle non négligeable dans le décodage du sens parémiologique. Le récepteur qui ne possède pas dans sa banque lexicale un zoonyme ou un phytonyme, donnés dans une situation de communication parémiologique qui est en effet éminemment symbolique, figurative, représentative, phénoménologique, ne peut pas accéder au message profond, abstrait. Cette situation fait même obstacle à la construction du modèle littéral. La réalité évoquée ne met pas en marche, chez ce récepteur ou interlocuteur, le phénomène neurologique avec toutes les valeurs et les phases attendues relativement à la théorie ECBT. Sa réaction sera plus ou moins zéro, car il n'accède pas à la compréhension totale de la première phase ou ne va pas plus loin que le sens littéral de l'énoncé s'il peut l'appréhender même partiellement.

Donc poser ou supposer comme le fait l'ECBT in Honeck (1997 :128) que *Not every oyster contains a pearl* renferme un prérequis selon lequel beaucoup de gens (donc pas tous) connaissent les huîtres et savent qu'elles donnent des perles sous-entend normalement une expérience du monde, une culture, son contexte de production et de rayonnement qui n'est pas forcément universel.

En outre, l'absence relative de cette culture, du contexte d'occurrence de la parémie elle-même, du contact visuel, et du phanéron, ne permet pas de consulter ce patrimoine culturel, de saisir l'à-propos, de recourir aussi aux actes non verbaux que sont des gestes, des attitudes, des mimiques, des intonations du performer qui apparaissent lors d'une énonciation parémiologique et qui sont aussi très informatifs.

De manière illustrative, si en dehors d'un contexte et d'un à propos, il y a par exemple l'occurrence de la parémie comme celle-ci :

Parémie zoonymique 14

Bukalenga `ndiswa dyà mpassu    Le pouvoir est un nid de sauterelle

Si le récepteur n'a aucun savoir sur l'aire culturelle, sur les mœurs du pouvoir et de la sauterelle, il validera peut être la logique de la syntaxe de l'énoncé, la logique grammatologique ou de la construction linguistique du message, mais trouvera le sens de l'énoncé illogique ou inaccessible. La logique syntaxique ne coïncide pas dans pareil cas avec la logique sémantique comme dans une parémie dont l'encodage n'est pas métaphorique, figuratif ou indirect. Dans un énoncé direct, on le sait, le sens dénoté seul suffit, il dit l'essentiel du message même par une simple configuration cosmique, sans procéder par une fiction déroutante, éprouvante, énigmatique. Le sens littéral dit en clair l'essentiel du message presque à saturation.

Bloqué à ce niveau littéral par le manque des informations sur le monde d'intérêt, le décodeur ne pourrait pas accéder aux autres phases cognitives telle que préconisées par l'ECBT. Le fait de n'avoir pas dans son bagage lexical le phytonyme ou le zoonyme mis en jeu a aussi pour conséquence l'échec d'une représentation mentale du

référent, comme on l'a dit plus haut. Cette représentation doit être entendue comme un événement mental ou un événement de pensée, en interférence avec le représenté ou le monde nommé mis en situation de communication parémiologique. Cet élément nominal mis en relation dans la syntaxe parémiologique peut connaître une mutation sémantique et se réaliser dans ce contexte comme métaphore ou comme symbole. Cela peut se percevoir dans l'exemple suivant :

7

Ntambwà ùdyadya    Le lion mange  
Mbwà makàndà èndà    Grâce à sa force

Dans cette parémie, quand bien même la logique syntaxique coïncide avec la logique sémantique, et que le co-texte donne le sens à satiation, sans qu'il soit nécessaire de creuser davantage pour y accéder, le zoonyme « ntambwà » peut être la métaphore nominale d'un métaphorisé anthropomorphe (un homme fort sur un point de vue considéré : physique, mental, commercial, sportif, martial...). Ce qui demande au décodeur parémiologique un certain degré des savoirs du monde, du co-univers culturel de référence, de la culture génératrice de cette parémie, la maîtrise même du sujet et du contexte d'occurrence. De manière universelle, le lion employé dans cette parémie est un félin fort, culturellement la métaphore du fort ou le symbole de la force à plusieurs points de vue.

Donc, les métaphores et autres figures (métonymies, oxymorons...), selon qu'elles sont culturelles, relatives à un petit groupe d'usagers ou à un individu, peuvent dans une certaine mesure faire obstacle à la compréhension d'une parémie dans cette optique de l'ECBT.

Relativement à la compétence lexicale, il faut entendre le pouvoir de décodage sémantique d'un zoonyme ou d'un phytonyme, car certains d'entre eux s'autoexpliquent par leur relation avec le contexte existentiel intime ou le biotope, par la dation comme dans la parémie suivante :

6

Ntànda kàsombi bwātu    L'araignée n'emprunte jamais pirogue  
Ùdi nè bwèndà mu cyâdi    Elle a la sienne sous sa poitrine.



Le zoonyme « ntànda » a pour dation le fait que cet anthropoïde (arachnide) de l'ordre des aranéides étale (kutàndika) sa toile (buntàndà). Donc ce zoonyme vient de l'activité du nominalisé dont le sème de base est « -tând- » qui veut dire étaler ou étendre d'où le zoonyme « ntànda ». Cette faculté d'étaler ou d'étendre sa toile contribuant à sa traversée des rivières, permet de comprendre l'activité mentale ou le processus psychologique qui intervient dans la compréhension de cette parémie qui est un cliché du phénomène cosmique mis en analogie avec l'homme vu dans l'une ou l'autre de ses activités physiques ou mentales.

Cette théorie a été complétée par *the cognitive ideals hypothesis* (ECBT-2, nouvelle théorie non encore expérimentée en dépit de son apport rationnel), et DARTS model contribuant à préciser l'intervention de l'hémisphère droit du cerveau dans la compréhension des proverbes. Ce complément, souligne Honeck (1997:137), montre que:

*The former has implications for a number of topics: proverb creation, the occurrence of oppositional concepts in the proverb, a typology of proverbs, the literal content of the proverb, comprehension, the conceptual motivating power of the proverb, production, and pragmatics.*

### **7.1.3.2. The Great Chain Metaphor Theory (GCMT)**

Cette théorie relève de la linguistique cognitive développée par G. Lakoff et ses collaborateurs en 1980. Elle montre que les métaphores conceptuelles sont de véritables pensées de l'esprit et non de simples figures langagières qui sont purement linguistiques. D'opération relativement automatique et facile, ces métaphores conceptuelles sont inconscientes, on ne s'en rend pas compte, cependant elles jouent un rôle important dans la façon de penser et de raisonner à propos des choses. Elles sont partagées par les membres d'un même co-univers culturel de référence et deviennent des modes conventionnels de comprendre les événements dans cet univers.

Dans la métaphore, on voit ordinairement un usage particulier, “ figuratif ”, du langage, propre à la poésie et à la rhétorique. Lakoff et Johnson (1986), dans *Les métaphores dans la vie quotidienne*, (traduit de l’anglais par Michel de Fornel avec la collaboration de Jean-Jacques Lecercle), critiquent ce point de vue ; ils montrent que le langage humain tout entier, dans son usage le plus quotidien et terre à terre, est traversé par la métaphore. Il y a des aspects fondamentaux de l’expérience humaine dont on peut ne pas parler de façon métaphorique, tout simplement parce que les *concepts* au moyen desquels les hommes appréhendent ces aspects de l’expérience sont d’emblée métaphoriques.

Il y a métaphore, selon Lakoff et Johnson, lorsque l’on appréhende quelque chose – un aspect de la réalité – en termes d’autre chose. L’étude minutieuse du langage humain quotidien révèle que les hommes traitent le temps sur le modèle de l’espace, la discussion sur le modèle de la guerre, etc. Ces métaphores (largement culturelles) ne sont pas de simples façons de parler : elles sont constitutives de la pensée, de l’expérience humaine du monde, et informent ce que l’on appelle la “ réalité ”.

La prémisse de base élaborée par cet auteur est qu’une grande partie de l’esprit humain est structurée en termes de métaphores conceptuelles qui permettent un domaine de connaissance (la cible) d’être compris en termes d’un autre domaine (la source). Elles structurent en profondeur le système conceptuel comme le montre Honeck (1997 :56) parlant de Lakoff :

*Perhaps the most radical conceptualist variant is that Lakoff and his colleagues (Lakoff, 1987, 1993; Lakoff & Johnson, 1980; Lakoff & Turner, 1989). For convenience, it can be called the conceptual metaphor theory (CMT) because the basic premise of the theory is that metaphor expressions reflect deep conceptual metaphoric roots.*

Ces métaphores conceptuelles ne semblent pas très différentes des archétypes dont parlait Jung ou des idées archétypes qui composaient le monde et qui demeureraient toujours au fond du cerveau selon Platon. L’archétype se comprend comme une énergie autonome. Il est alors une forme a priori de toute expérience humaine, inscrite

dans la structure du cerveau et conditionnant tout schéma de pensée ou de représentation comme le montre

[http://fr.wikipedia.org/wiki/Arch%C3%A9type\\_\(psychologie\\_analytique\)](http://fr.wikipedia.org/wiki/Arch%C3%A9type_(psychologie_analytique)).

Il organise non seulement les perceptions, représentations et processus psychiques, mais aussi l'activité et les comportements du sujet, son expérience du monde. L'idée de processus psychiques, pense-t-on, n'exclut pas celle des métaphores conceptuelles qui se mettent en connexion ou en réseau pour la conceptualisation et qui sont un déjà-là, un pouvoir neuropsychique végétatif. D'ailleurs, Jung rejoint alors certains anthropologues comme Claude Lévi-Strauss, à qui il emprunte certains concepts, et qui affirme notamment que : « Seules les formes peuvent être communes, mais non les contenus ». L'anthropologie structuraliste d'ailleurs, avec Mircea Eliade et Umberto Eco (sur les mentalités modernes) se fondera ainsi sur l'omniprésence des figures du héros dans la civilisation contemporaine, promouvant du même coup les archétypes jungiens.

Parler proprement de métaphore, cela renvoie au langage, à une figure de rhétorique et au transfert de sens. Pour montrer qu'il y a chez l'homme ce langage conceptuel qui structure toutes les connaissances, on est porté à interroger ce dispositif cognitif dans une parémie :

31

Wâpa kanyunyi	Donne à l'oiselet
Wâpa kazòdòlo	Donne au poussin
Pènzà kanyunyi	L'oiselet par un temps
Nekàya kwàbù	S'en ira chez-lui
Kazòdòlo ne kàshaalà	Le poussin restera

Dans cette parémie, l'on pose d'abord un principe simple : nommer c'est dénombrer, de ce fait même nommer est un degré de connaissance distinctive et catégorisante. Cela s'entend ainsi du fait que chaque fois que l'on nomme un être, on le sélectionne, on le discrimine du lot des autres, on cause son occurrence discursive avec un dénombrement implicite lié à l'unicité de l'entité existentielle, ontologique, nommé. L'acte de nommer peut se répéter dans le même champ discursif pour le même être ou pour l'altérité. Cette répétition de l'acte est un autre dénombrement. Entre les deux dénombremments, il s'établit un rapport associatif ou dissociatif selon le sens de l'énoncé. Cela étant, énoncer le vers « wâpa kanyunyi » (donne à l'oiselet) est aussi une manière de

rendre sensible la notion abstraite de 1 et d'en garder la mémoire ; énoncer le vers «wâpa kazòòlo » (donne au poussin) est une autre manière de rendre sensible par altérité, cette notion abstraite du nombre 1 et d'en garder aussi la mémoire. Entre ces mémoires à valence égale, il s'établit un rapport logique, celui d'association. Et quand, dans ce même champ discursif, il arrive encore qu'on nomme « kanyunyi » : «pènzà kanyunyi » (l'oiselet par un temps) / « nekàya kwàbù » (s'en ira chez-lui), cette idée d'absence du même être établit explicitement un rapport dissociatif. L'on voit que cette parémie traduit une construction de raisonnement par les structures neuropsychiques ouvrières que Lakoff appelle métaphores conceptuelles. Ce langage discursif concret montre qu'il chevauche un autre mathématique, abstrait qui rendrait possible tous les autres, soit :

$1+1-1=1$  qui correspond à l'énoncé final : «kazòòlo ne kàshaala » (le poussin restera)

Le domaine de cette linguistique cognitive est vaste, car la GCMT découle de la description générale de la pensée et du langage. Son application aux proverbes n'est qu'une réduction intentionnelle.

A la différence de l'ECBT, Lakoff, préférant dans la conception du développement de l'information **la conception connexionniste structurée, ne donne pas priorité au sens littéral**. Pour lui, la compréhension du proverbe devrait être considérée comme ayant toujours lieu **dans un contexte** qui ordinairement anticipe et cristallise le proverbe avec ses images ou ses métaphores zoophytonymiques par exemple. Si ces dernières relèvent de la cognition objective (the objectivist world) dont parle Lakoff (1987), elles ne nient pas l'intervention des concepts du monde possible ou de la fiction dans les parémies.

La GCMT ne s'occupe pas du développement spécifique d'un modèle, elle se préoccupe de prérequis conceptuels qui interviennent intensément dans la compréhension des proverbes. Elle repose sur quatre concepts de base : **la métaphore du général au spécifique, le grand rayon existentiel des choses, la nature des choses, la maxime conversationnelle de la quantité**. Ces concepts travaillent ensemble pour produire la compréhension des proverbes bien que dans certains cas, tous ne concourent pas. Finalement, l'on suppose, pour la GCMT, que c'est le champ sémantique dans les

esprits de gens qui permet la compréhension des renseignements sur les proverbes. Il se trouve alors que ce champ sémantique admet les idées que les proverbes sont syntaxiquement et sémantiquement génériques, mais ils peuvent, au dire de Honeck (1997) à propos de cette théorie, être utilisés dans des énoncés particuliers. Par exemple, enchaîné-il, dans certains contextes, d'une manière appropriée, on peut demander « est-ce qu'elle avait cousu à temps », ceci en plus comme partie de la mémoire collective d'une culture. Les proverbes conventionnels sont typiquement compris par usage des préceptes moraux, des théories folkloriques de quelques notions du genre du contexte dans lequel le proverbe pourrait être utilisé, sans oublier l'aspect sémantique qui s'applique à ce contexte.

### **7.1.3.3. The Dual Coding Theory**

Cette théorie hautement empiriste soutient que la connaissance se fonde sur la perception, par modalité spécifique d'association dans la nature. Elle est due à Pavio (1986) et employée par Walsh (1988) dans ses études sur la représentation mentale. Pour cette théorie, les mots concrets comme « ntànda » l'araignée, « nsàngà » le chêne se retiennent longtemps dans la mémoire sous forme de « imagens », alors que les mots abstraits comme « -manya » connaître, « -panga » ignorer sont enregistrés en termes de « logogens » qui sont des articulations phonétiques de représentations des mots. Mais les mots concrets ont, plus que les mots abstraits, cet avantage d'être enregistrés comme « imagens » et aussi en termes de « logogens ». Il apparaît dès lors que les mots concrets ont un double code alors que les abstraits n'en ont qu'un seul.

Il est en outre un fait que l'association entre les mots abstraits et les « imagens » est en général plus faible que celle entre les mots concrets et leur représentation directe en « imagens ». En dernière analyse, dans cette approche, le sens réside dans le système non verbal que constitue l'ensemble des « imagens » et dans l'extension des associations entre les « logogens ». De manière plus claire, les zoophytonymes dans les parémies du corpus par exemple, impressionnent la mémoire en « imagens » et en termes de « logogens », mis en discours parémiologique, il s'établit entre eux, par le biais des connecteurs logiques, des déterminants dont le sens est donné par le rôle qu'ils jouent entre les autres mots, des relations des suites desquelles découlent des

significations. Les « logogens » viennent en ordre séquentiel dans le discours parémiologique, mais les objets concrets dont les animaux et les plantes causent une connaissance globale avec une information visiospatiale, contextuelle.

Partant des travaux expérimentaux de Katz & Pavio (1975) in Honeck (1997 :163), il est évident de dire que les parémies construites avec les mots concrets comme ceux des animaux et des plantes dans cette étude, s'apprennent plus vite avec leurs représentations imagées que celles aux mots abstraits. Cependant il faut souligner que ce phénomène est complexe. Les parémies montées avec les mots concrets ou abstraits, mais familiers peuvent favoriser cette vitesse mentale et présenter une aisance de compréhension, alors que celles montées avec les mots concrets non familiers peuvent paraître moins rapides et difficiles à comprendre. Un autre fait est que certaines parémies ont dans leur trame des archaïsmes linguistiques qui requièrent une compétence linguistique spéciale, diachronique. Pour le cas d'espèce, les générations actuelles des Balubà de milieux surtout urbains, ne sont pas plus en contact avec la faune et la flore de cette contrée, moins encore, les séances de contes qui socialisaient beaucoup la faune et la flore sont presque remplacées par la télévision, le cinéma..., les vidéo spécifiques qui combleraient ce vide ne sont pas disponibles, et quand bien même ils existeraient, l'indisponibilité de l'énergie électrique dans cet espace serait une impasse pour une grande fraction de la population.

Considérant la DCT avec les proverbes, Honeck (1997 : 164) se confie en ces termes pour expliquer leur variabilité:

*For practically any psycholinguistic dimension proverbs will vary. There are standard dimensions such as familiarity, comprehensibility, and concreteness. [...] Other dimensions on which proverbs vary include humorousness, truth value, paradoxicalness, metaphoricity, emotionality, grammaticality, and quaintness.*

*A particular important dimension is the extent to which the proverb is used in different domains-its range of applicability. Proverbs that are applied to only one domain do not seem so proverbial.*

Certains auteurs dont Walsh (1988) considèrent que le proverbe à sens littéral se limite à ce sens et n'est pas voué à une interprétation figurative. De ce fait, il n'a pas la valeur même d'un proverbe. La DCT utilise dans sa réalisation les actes du langage

et ne montre pas comment elle amorce le problème de la reconnaissance du proverbe comme décrite par l'ECBT ou relativement à la GCMT.

#### **7.1.3.4. Essai structuro-sémantique cognitif du mode conceptuel des parémies**

##### **1. La phase d'observation**

Au départ de cette phase, il y a la perception (voir, toucher, goûter, entendre, sentir) qui joue comme porte d'entrée de plusieurs connaissances, guide du comportement et un de ses co-déterminants. La coordination globale de ces sens donne une vision globale de la réalité, ou de ce que l'on pense connaître. Cette perception humaine du monde est relative, elle est un apprentissage tributaire de sens, parmi d'autres possibles et disjonctives, car l'ouïe de certains animaux n'est pas la même que celle de l'homme. C'est par la perception que le cerveau d'un organisme enregistre une pluralité d'impressions.

F.Y. Doré et P. Mercier (1992 : 268) affirment à ce sujet que chez l'humain, l'apprentissage par observation joue un rôle fondamental et contribue de toute évidence à la transmission sociale et culturelle des connaissances, des valeurs, des croyances, des attitudes et des normes établies, mais aussi des nouvelles idées, des nouveaux comportements.

Par son approche contemporaine « constructiviste », montre J-F Dortier (1998 :114), la perception est conçue comme un acte complexe où l'individu construit son environnement et ne se contente pas de l'observer tel quel. Construire, c'est émettre des hypothèses, appliquer des formes ou des schémas, analyser les informations, et non pas seulement les découvrir. Mieux qu'il faille le dire, c'est que l'homme perçoit globalement le monde, l'observe, le catégorise (taxonomie), le nomme..., donc organise et construit de ce fait sa connaissance du monde visible, mais ses potentialités s'étendent jusqu'au monde possible, immatériel.

Cette approche « constructiviste » est défendue sous des formes diverses par la psychologie de la Gestalt, la théorie de la vision de D.C. Marr et le *New Look* de J. Bruner. Pour cette théorie de la Gestalt née en Allemagne dans les années 20, dans le sillage des travaux de M. Wertheimer (1880-1943), K. Koffka (1886-1941) et W. Köhler (1887-1967), percevoir revient à se confronter à la réalité des formes ou des configurations connues. Elle s'oppose ainsi à la théorie de l'époque, qui réduisait la perception à la combinaison des sensations élémentaires.

La perception, sans aucun doute, est l'une des possibilités des observations humaines. Observer c'est se comporter avec mobilisation de certaines aptitudes biopsychiques concentrées sur un être, un état, un phénomène de l'univers ou de l'espace vital interne ou externe, qui permettent dans l'interaction des sens et du monde la capture et la conservation des impressions, des informations, qui doivent subir un traitement spécifique pour construire ou produire une connaissance.

Cette observation se fait au cours de la vie. Elle peut être passive ou active. Quand elle est passive, l'observateur assiste par exemple à une situation sans intervenir. Il peut aussi dans ce même cas ne pas avoir une motivation franche qui l'aide à y focaliser ses sens et à suivre l'événement de manière consciente, attentive, dirigée et non partagée. C'est cette motivation qui permet à l'observateur d'objectiver le processus de l'activité psychique en lui et des phénomènes qui interviennent dans son environnement, qui sont à l'assaut de ses sens. Au cours de l'observation du monde végétal et animal, intervient concomitamment l'enregistrement, la mémoire sensorielle. Toutefois le contact avec le monde sensible même à tout hasard laisse des impressions, des captures que peut restituer parfois la mémoire d'une manière sélective, à court ou à long terme, parfois inventive, ordonnée selon la théorie de la mémoire schéma de F.C. Barlett in J-F. Dortier (1998 :120) et motivée ou à « effet Zeigarnik ».

L'observation active est participante, car l'observateur peut participer à une situation, peut poser des questions, provoquer un phénomène et l'objectiver. Pour illustrer ce dernier cas, un chasseur qui irait dans une partie de chasse et qui observerait pendant son activité comment certains animaux se comportent avant d'émettre un quelconque jugement sur eux ou de construire des pensées avec leurs images aurait réalisé



une observation active, participante. Il ne plane aucun doute à ce sujet, car certains comportements de ces animaux dans l'espace assiégé seront dus à la présence même du chasseur et à la situation qui prévaut, celle de la chasse ou de la vie menacée.

La réaction même des observés qui dépend aussi de leur nature (instincts) et du contexte (naturel ou expérimental) est une source d'informations utiles. En effet, le fait par exemple de surprendre un lion en chasse dans la jungle est un spectacle qui informe sur la vie de ce félin et ne laisse pas indifférent. Mais ce spectacle est tout à fait différent de celui de trouver une feuille trouée dans le champ. La découverte de la nature, des états, des comportements zoophytomorphes et de leurs mystères est un motif permanent et causal de connaissances variées chez l'homme. Ces connaissances se causent avec les structures mêmes du monde observé et celles ouvrières de l'organisme observant qui ont aussi un pouvoir génératif.

L'observation consciente mobilise les facultés intéressées et suscite même des affects (l'agréable et le désagréable) dans l'observateur. En vivant la chasse du lion, on peut éprouver un sentiment d'admiration pour le lion ou prendre pitié pour sa victime faite proie. De même, devant la feuille de « mulòlò » trouée trouvée dans le champ, l'image de la défection peut susciter une angoisse par projection de notre propre défection.

Il faut souligner qu'au départ de toute observation, qu'elle soit passive ou active, il y a d'abord, comme dit plus haut, la perception avec ses trois composantes qui sont d'après J. Delay et P. Pichot (1964):

- Le processus récepteur d'un champ perceptif structuré : par exemple, le chêne ou l'éléphant ne sont pas perçus isolés dans la nature. Ils sont toujours dans un contexte physique donné et biotopique. Du fait que le percevant réalise une discrimination de ce contexte et de son peuplement, la perception est alors une gnosie.
- Le processus symbolique : dans ce processus chaque champ structuré est associé à un concept : le fait de regarder par exemple l'araignée sur l'eau permet de

distinguer un champ structuré, comportant une petite bête d'une certaine forme, d'une certaine taille qui se détache ainsi d'une surface fluide. Le concept d'araignée est ainsi associé à une série de propriétés dont les sensations, par exemple, n'ont pas permis de connaître. Il y a de ce fait une appréhension immédiate d'une signification, d'un schéma d'intellection, schéma dynamique (Bergson) qui répond à une certaine direction de l'effort, à une représentation mentale, abstraite. Tout comme, ces propriétés identitaires de l'araignée peuvent se conformer à une mémoire antérieure qu'on a de cette bête. Dans les deux cas, le processus récepteur est symbolique.

- Le processus affectif : par ce processus une expérience perceptive peut être agréable ou désagréable au percevant.

La perception fonde la relation de l'homme au monde et occasionne *la connaissance d'une relation évoquée par un signe*, donc le sens comme le montre H. Hörmann (1972 :191). Sans prétendre à une cosmologie absolue, à une connaissance systématisée de l'univers, représenté lui-même comme un ordre ou « cosmos », sans vouloir non plus ressusciter les systèmes de pensée anciens avec leur proposition de connaissance unifiée de la « nature des choses », l'on se limite ici au monde offert aux sens, à la curiosité, au désir d'exploration, de connaître de l'homme, à la conceptualisation du sens, à la médiatisation du signe comme connaissance d'une association. L'angle de perception, la conscience du sujet percevant, encodant, exprimant, ses motivations, varient avec les espaces et leurs peuplements, mais aussi dépendent des facteurs inhérents au percevant dont la compétence linguistique, culturelle, idéologique, l'âge, l'apprentissage ou l'expérience du monde, la nature constitutionnelle et acquise, la société et ses mythes, donc la totalité de la personnalité.

En effet, pour mieux montrer l'intervention de l'environnement existentiel dans cette expérience perceptive et cognitive, du fait que dans l'espace physique et mental lubà, dans sa littérature (ses chants, ses contes, ses mythes, ses parémies...), ne figure jamais l'être fictif ou réel « dragon », par conséquent, aucun signe dans la langue porteuse de cette littérature n'y renvoie pas. Il est aussi évident qu'aucune parémie de cette contrée n'est confectionnée avec cet être qui n'a aucune symbolisation dans cet espace si

ce n'est par une diffusion ou une osmose culturelle. Cependant, l'existence dans l'espace lubà des légumes « mûteetà » et « mùpalà », prégnante, a dû assiéger les sens qui les ont pris en charge par des structures neuropsychiques ouvrières, et par le même mouvement ont été des proies à la « sciendi libido » ou le désir inné de connaître de l'homme. Donc l'univers socioculturel, le monde physique et phénoménal offerts aux sens sont un ensemble complexe des structures et des stimuli.

Les croyances métaphysiques, l'univers culturel constituent aussi une zone de référence pour la construction des connaissances. C'est le cas des proverbes confectionnés avec des concepts purement métaphysiques comme le montre cette négative parémie de limitation des ambitions chez les Balubà :

Wa kumpàla kàmònu <b>mukishì</b>	«Ton aîné n'a pas vu de fantome
Wewe wa pa nyimà nè :	Toi le puîné de dire :
<b>Mukishì</b> wetwàwù!	Bonjour le fantome! »

(Pas prétendre à ce que les aînés ou les parents n'ont jamais été, jamais eu ou réalisé)

## 2. La phase analytique

Dans la phase analytique, le sujet observant analyse les différents traits, les différents états, les différents comportements ou mœurs, les structures de l'observé qui définissent son identité. Cette identification se réalise par rapport à soi, aux autres êtres, aux autres phénomènes et états de la nature, aux structures intrinsèques et extrinsèques de l'analyste et de l'analysé. Elle se réalise alors de pair avec la catégorisation qui est une structuration même du monde, le découpage de la réalité en catégories ou en classes d'objets, d'animaux, de plantes, des idées, des personnes ayant quelque chose en commun. Elle consiste dans cette phase à mettre de l'ordre dans la complexité des éléments zoophytomorphes et autres de l'environnement physique ou mental, externe ou interne. Ainsi les légumes « mûteetà » et « mùpalà », bien qu'ayant une même identité classématique (des végétaux), s'opposent aux plans morphologique, biologique, linguistique... Ils entrent dans deux sous classes différentes. Le peuple lubà, pour le compte de cette activité éminemment cognitive, pour la catégorisation, stipule par

exemple une pensée normative parémiologiquement élaborée, indique une activité oppositive, distinctive, situative, universelle :

24

Mùteetà mu cyàwù cibùndù  
Mùpalà mu cyàwù

Le solanum dans sa platebande  
Le «mùpalà» dans la sienne

L'instrument élaborateur, façonneur de cette connaissance est d'abord le langage neurologique. Ce langage, au dire de Hörmann (1972 : 266), figure parmi les facteurs que la psychologie moderne reconnaît comme co-déterminants dans le développement de la qualité des processus de perception, d'apprentissage et de pensée. C'est ce que cet essai structuro-sémantique cognitif appelle structures neuropsychiques ouvrières mobilisant les cent milliards de neurones de l'homme et les facultés qui en découlent.

L'observant atteint alors les significations qui l'amènent à la compréhension relative de l'observé. Cette phase peut aussi s'appeler la phase d'objectivation, car l'on y constate et l'on y comprend par exemple que le « mùteetà » par sa morphologie et sa substance amère est différent de « mùpalà », de même que l'on comprend dans la parémie zoonymique 1 que « ntànda » l'araignée, suspendue à un fil de sa toile, donc par sa propre faculté, par son propre moyen, traverse des rivières, donc s'autosuffit. Mais cet effort d'objectivation peut s'appliquer à un phénomène socioculturel, métaphysique.

### **3. La phase associative**

C'est dans cette phase associative que l'esprit motivé, après avoir appréhendé les structures de l'observé, après avoir établi des rapports entre l'observé et les autres êtres, les autres états ou les autres comportements, entame une association. La mémoire du travail présentée par Baddeley et Hitch en (1974) joue beaucoup dans cette phase. Elle ne s'intéresse pas seulement à des informations sur les animaux, les plantes et les contextes de perception en provenance des systèmes sensoriels, mais recourt aussi à la mémoire à court terme et à long terme intégrant celle procédurale ou mémoire des gestes, des comportements, de savoir-faire, celle de connaissance même générale, etc., Ces

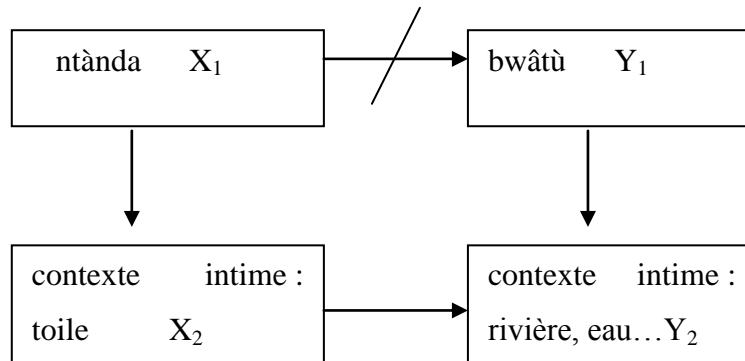
structures cognitives se mettent en connexion vis-à-vis du stimulus pour la production du message, pour la mise en œuvre objective des potentialités linguistiques. Ainsi, l'activité de production de la toile par « ntànda » se compare sélectivement à celle de production d'une pirogue (indice donné par la parémie pour éclairer le mécanisme de sa construction) par l'homme pour une même fin : traverser une rivière, voyager sur l'eau. Cette phase associative pour la construction d'une parémie est analogique, constructiviste et intensivement socioculturelle. Partant, l'on comprend que les activités de l'homme à l'interface de « ntànda » ne se limitent pas seulement au seul domaine aquatique. Il affronte au monde tant d'épreuves de différents ordres à l'instar des autres êtres. Si par sa bravoure, ses propres facultés et moyens il s'en tire, au besoin de plébisciter cet héroïsme, de communiquer ce fait, il peut donc recourir à un phénomène analogue perçu dans son expérience du monde, à une image, à une mémoire comme la configuration cosmique de « ntànda ».

Au cours de cette phase, après les différentes extractions sémantiques, s'accomplit alors l'opération de la relation sémantique objective, relative ou arbitraire non seulement entre un nom et un objet, mais aussi entre un objet, un phénomène et un autre, et c'est l'homme qui installe cette relation par la conscience qu'il en a. Cette connaissance de relation intervient, dit Hans Hörmann (1971 :191), comme une manière de gouvernail dans l'organisation des événements pratiques.

C'est dans cette phase que naissent les métaphores fondées principalement sur les principes d'analogie et aux fins de présenter les idées avec force, par transposition de la réalité, sous des images plus vives, plus frappantes. A partir de ce principe, voit-on, il est possible aux hommes d'établir des similarités ou des différences entre deux structures, entre deux choses, deux faits, deux états ou deux situations.

Les mots dans cette phase jouant aux représentants des choses, devenant à un certain degré les substituts mêmes relatifs des choses au plan linguistique, ils sont chargés d'une aura sémantique où transparaissent les sens associés à des contextes intimes qui font penser, qui font opérer des transferts sémantiques parfois subversifs en surface, mais intentionnels et intensifs en profondeur. C'est de cette association que procèdent la métaphorisation et la symbolisation de « ntànda » par exemple, non pas pour dire un sens

préexistant, mais pour construire de nouveaux sens, produire une multivalence au dépend de nouveaux contextes. Cette démarche associative peut, à ne prendre que l'exemple de « ntànda », se schématiser comme suit :

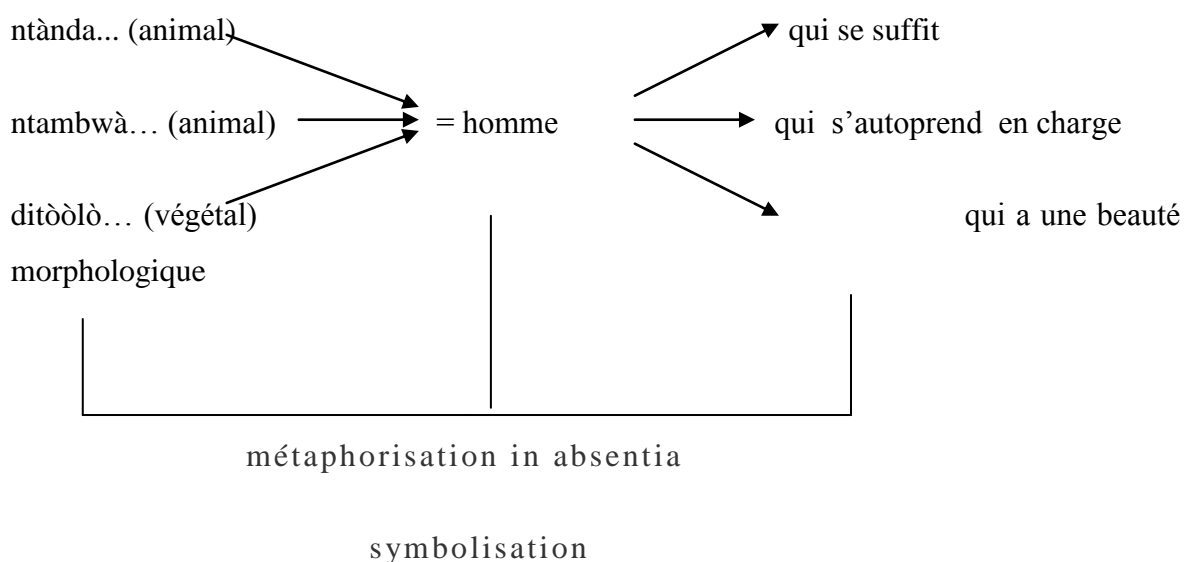


Par ce schéma et pour le cas d'espèce, la pensée constructiviste, les structures neuropsychiques ouvrières structurent le sens en établissant une relation quadripôle entre  $X_1$  et  $Y_1$ ;  $X_1$  et  $X_2$ ;  $Y_1$  et  $Y_2$ ;  $X_2$  et  $Y_2$ . Cette pensée structurante montre que la relation dans le premier couple est invalide, car  $X_1$  et  $Y_1$  ne sont pas compatibles, autrement « ntànda » ne présente aucune affinité avec « bwâtù » qui est un ouvrage en bois, en herbe ou en métal réalisé par l'homme. Alors que la relation dans le deuxième couple est valide, car de  $X_1$  émane  $X_2$ , « ntànda » l'araignée et sa toile coexistent intimement. Dans le troisième couple la relation est aussi valide, car  $Y_1$  existe en fonction de  $Y_2$ , soit « bwâtù » la pirogue existe pour traverser la rivière. Pour arriver à l'existence de la pirogue, il a fallu l'épreuve de cette rivière comme obstacle dans la mobilité de l'homme et comme stimulus ou motivation pour y trouver une solution. Il en est presque de même dans le quatrième couple, la relation entre  $X_2$  et  $Y_2$  est valide, car « ntànda » l'araignée produit la toile, vit souvent dans cette toile, et à l'épreuve de traverser une rivière, se suspend à un fil de sa toile pour évoluer au-dessus de l'eau.

Considérant le réseau sémantique, les liens, les inférences, les connections...qui précèdent, il est valide de montrer avec C. Vandendorpe de l'Université d'Otawa ([http://www.info-metaphore.com/articles/vandendorpe.html#\\_ftn2](http://www.info-metaphore.com/articles/vandendorpe.html#_ftn2)) que l'impact de la métaphore est à rechercher dans le fait qu'elle oblige l'esprit à faire entrer en collision deux champs sémantiques, ou mieux deux champs d'expérience, profondément

différents, ce qui crée la tension caractéristique. Aristote cité par cet auteur, insiste au plan créateur, dans *Poétique* (1459), qu'il est plus important encore, et de beaucoup, de savoir créer des métaphores ; c'est en effet la seule chose qu'on ne puisse emprunter à autrui, et c'est une preuve de bonnes dispositions naturelles : créer de bonnes métaphores, c'est observer les ressemblances.

Cette métaphorisation n'est pas seulement lexicale ou un phénomène limité au mot, elle concerne toute la parémie, combinant des champs sémantiques hétérogènes, néanmoins présentant quelques sèmes qui se recoupent :



Les actants « ntànda », « ntambwà » et « ditòdò » des parémies 1, 14, analysées dans cette étude, sont des référents spécifiques dans la nature, dans l'environnement expérientiel de ce peuple. Ils connaissent cependant, dans le montage structuro-sémantique des parémies porteuses une métaphorisation in absentia par analogie des faits, des traits ou des états avec la société humaine. Mais aussi une symbolisation par représentation, ceci par le fait de citer un animal, un végétal en lieu et place d'un être humain et en en conservant une analogie phénoménologique ou formelle. Il s'y réalise aussi une personnification.

P. Ricoeur qui explore la dimension proprement incommensurable de la métaphore dans son ouvrage majeur intitulé *La métaphore vive* (1975), insiste pour que

l'on considère la métaphore non pas au niveau lexical, selon les théories traditionnelles, mais au niveau de toute la phrase. La métaphore n'est pas un phénomène limité à un mot. Il y a enclenchement du processus métaphorique dès que la phrase combine de façon abrupte des champs sémantiques étrangers l'un à l'autre, mais susceptibles de se recouper au moins pour certains de leurs sèmes.

Cette structuration de la pensée et de son expression, comme vous le constatez, fait ici un recours aux êtres et aux savoirs du monde, aux expériences de la vie. Mais de là comment arrive-t-on à la construction effective d'une parémie ?

#### **4. La phase abstractive et condensatrice**

Il intervient dans cette phase le dégagement du sens abstrait après l'établissement des relations et la reconnaissance de similarité ou de différence entre les différentes structures et associations objectives ou subjectives des êtres, des états ou des phénomènes. Dans le cas d'espèce, l'idée dégagée dans la parémie zoonymique 1 est celle d'un être qui se suffit. C'est ce concept clé ou central qui commandera la formulation de la parémie quelle que soit la substitution des images tout en gardant la similarité fonctionnelle entre les éléments de la parémie qui dynamisent la pensée. Dans la parémie zoonymique 1, ces éléments sont « bwâtù » et « la faculté de traverser les rivières de ntànda par sa toile ». Pour illustrer ce procédé, il suffit de poser par exemple que « ntànda » l'araignée a sa toile comme « kandindi » l'hirondelle a ses ailes. Dès lors, gardant dans la pensée le concept central d'autosuffisance, la même modalité verbale, l'on peut soit le télescoper avec une situation sociale reconnue pareille, ou partant d'une métaphore à l'autre, construire par exemple une nouvelle parémie pré-discursive du genre:

Kandindi kàsombi ndèka	L'hirondelle n'emprunte jamais d'avion
Ùdi nè wèndà mu mapwapwà	Elle a le sien dans ses ailes

Cette construction métaphorique faite avec l'hirondelle peut valoir avec une autre entrée zoomorphe quitte à respecter le procédé. Si l'on pose par exemple l'antilope, on comprend que le contexte change, on quitte le domaine de l'air, celui de vol des oiseaux pour celui purement terrestre et avec une autre sous-classe d'êtres, celle des antilopidés. Ce qui peut aboutir logiquement à cette construction :



Ngulungù kàsombi dikalù    L'antilope n'emprunte jamais de vélo  
Ùdi nè dyèndà ku bikònu    Il a le sien aux sabots

Par ces exemples, il faut comprendre par condensation qu'il entre dans le concept central dégagé toutes les expériences et tous les contextes où s'exprimeraient la notion d'autosuffisance dans le chef d'un actant connu ou fictif. L'idée ainsi dégagée est partie de l'autosuffisance spécifique, particulière de /ntànda/ à l'autosuffisance générale, universelle. Pareillement, dans l'occurrence de /bwàtù/ la pirogue, on y perçoit une co-occurrence intime de la rivière mentalement présupposée et non dite. Dans cette rivière qui est perçue comme un obstacle que l'on brave au moyen de la pirogue, se condensent toutes les épreuves de la vie. C'est à ce seuil que se réalise un chargement sémantique multivalent. Ainsi, culturellement, « ntànda » ou son similaire actantiel /kandìndì / forgé pour besoin d'illustration de la création parémiologique, (tous deux zoomorphes) symbolisent une personne (anthropomorphe) ou tout autre être qui se suffirait à lui-même dans l'une ou l'autre situation chez les Balubà. Dès lors qu'on peut partir du concept central, général d'autosuffisance, pour monter une nouvelle parémie, le procédé du général au particulier se valide aussi. Mais de la métaphore spécifique de « ntànda » à celle spécifique de /kandìndì /, il s'établit que le mécanisme cognitif de production parémiologique peut aussi fonctionner du particulier au particulier. Le recours aux objets /ndèka/ l'avion et / dikalù/ le vélo se fait respectivement par analogie avec l'oiseau /kandìndì / qui vole dans l'air comme l'avion et l'antilope /ngulungù/ qui réalise la vélocité au sol comme le vélo. Il est observé ici la compatibilité des actants avec l'actantialité et le contexte: l'hirondelle comme l'avion vole dans l'air, l'antilope comme le vélo court au sol.

## **5. La phase de construction effective et d'édition d'une formule parémiologique**

Cette phase est ultime, elle sanctionne un long processus expérientiel d'observation, d'identification, d'association, d'abstraction et de condensation. La construction dans ce cas spécifique de la parémie confectionnée avec le zoonyme « ntànda », montre que la fiction consiste à nier pour l'actant zoomorphe « ntànda » l'emprunt d'un moyen extérieur dont la fonction est remplie par l'une de ses parties ou de ses facultés. Cette construction formulaire est réductive, car par ellipse de l'obstacle eau,

de la toile, du piroguier ou de l'artisan de la pirogue, il se pratique une mise en sourdine de ces éléments, qui restent voilés, implicites, dans les contextes intimes d'occurrence de « ntànda » et de « bwâtù ».

La motivation linguistique, rhétorique de cette construction est d'abord un besoin de synthèse dans la communication, de frapper par la force de l'image ou de l'argumentation. Les formules ainsi construites se conservent comme des pensées élaborées, des valeurs culturelles dans la mémoire collective. Ce qui explique le bien fondé de toute l'esthétique parémiologique qui entre en œuvre, sous la gouvernance du contexte, de l'à propos, et use de la prosodie poétique, de la mnémotechnie, de la rhétorique et de la logique du langage. Cette pensée formulaire ainsi construite se destine à une réédition dans un intérêt de communication adéquat: constatation, expression ou profession d'autosuffisance.

6

Ntànda kàsombi bwâtù      L'araignée n'emprunte jamais pirogue  
Ûdi nè bwèndà mu cyâdi      Elle a la sienne sous sa poitrine.

L'encodage parémiologique chez les Balubà recourt avec prédilection au binarisme et aime la brièveté et la force de l'énoncé comme il a été montré au chapitre 4. Glissant de ce fait au plan pragmatique, cette parémie s'édite avec une esthétique du langage, pour faire valoir un pouvoir, une autorité de la pensée, un aspect des choses, un argument métaphoriquement charriant l'idée d'autosuffisance. A ce dernier cas, soutient C. Detienne (C\_Detienne Quelle est la situation énonciative de cette métaphore.htm) :

*Contrairement à ce que certains auteurs ont pu affirmer - par ex. Cohen (1966)-, la métaphore n'est pas un phénomène exclusivement émotionnel. On la retrouve dans des situations énonciatives où la cognition est mise en avant. [...]*

#### L'argumentation

*Quelque soit le domaine (scientifique, politique, conversation ordinaire, etc...) dans lequel se déroule l'argumentation, une métaphore peut toujours y faire apparition. En effet, celle-ci « facilite l'argumentation, (...), participe elle-*

*même à l'argumentation » (Reboul, 1986,187). Elle y participe parce que, à travers elle, l'argumentateur a la capacité de pointer « des aspects qu'il importe de mettre en évidence dans la description d'un phénomène » (Perelman, 1977,151) et surtout de taire d'autres aspects, de les mettre « dans l'ombre » (idem, 150).*

La structuro-sémantique, dans cette application parémiologique, n'est pas moins une activité cognitive, une mobilisation des structures neuropsychiques ouvrières de l'homme à l'analyse, à la compréhension et à la production des parémies. Elle fait partie de ce qu'on peut appeler un tiers-état, celui se trouvant à la charnière de l'homme et de l'univers, du monde physiobiologique et de celui des représentations mentales subjectives.

Les parémies zoophytonymiques provoquent à l'encodage, à l'énonciation, à la réception et au décodage, dans un cadre socioculturel déterminé, une représentation mentale de ce monde animal et végétal, des images mentales qui sont les produits d'une perception catégorielle, cognitive antérieures.

La mise en discours parémiologique de ces éléments cosmiques est une intervention linguistique, modalisante, intentionnelle, directionnelle. L'essai même de la structuro-sémantique cognitive exploitée ci-haut ne néglige pas la relation, la synergie entre la nature, l'individu, la culture, la pensée et l'expression. Elle contraint à l'évidence que la connaissance naturaliste commence par la perception sensorielle d'objets réels qui peuplent l'environnement, qui s'appréhendent qui se définissent par structuration, déstructuration et restructuration de leurs différents éléments, par comparaison, par catégorisation et explications. Tout ceci en découle et aboutit ainsi au dégagement des lois mêmes de la nature, des normes sociales, des principes, des processus qui interviennent même dans le raisonnement qui les engendrent.

C'est là un essai d'application de la structuro-sémantique cognitive à la création des parémies, avec tous les apports des analyses faites aux chapitres précédents, et surtout 3 et 4, lesquelles analyses ont recherché les séquences événementielles, exploité la compréhension par le biais du modèle actantiel Greimasien. Ce traitement a permis de poser par exemple que percevoir, nommer, c'est dénombrer, c'est construire ou organiser

une connaissance de manière consciente ou inconsciente, autant comparer c'est opposer, associer et différencier, donc taxonomiser.

Outre la connaissance sensorielle, la connaissance qui s'élabore dans les parémies par contact direct avec des objets matériels, s'élabore par perception extrasensorielle. Elle est phénoménologique. Celle conceptuelle, eidétique ou des essences procède de la perception des essences. Les deux sont possibles dans les parémies, mais la représentation zoophytomorphe a surtout permis d'élaborer une connaissance sensorielle avant d'accéder aux abstractions, aux essences.

Dans cette structuro-sémantique des parémies, le connexionnisme cognitiviste se saisit aussi par une interaction complexe des actants avec l'espace et le temps. La culture même de la spatialisation intervenant dans la conception, dans l'encodage et le décodage parémiologique n'isole pas cette approche de la langue porteuse des parémies, des situations concrètes des interactions, de la culture et de ses spécificités. Cette dimension socioculturelle a permis aussi le concours de l'herméneutique pour affranchir les différents messages parémiologiques des énoncés théoriques et les mettre en rapport avec le monde extérieur et ses apports.

Ces procédés de construction parémiologiques peuvent s'appliquer partiellement dans certains cas, comme celui des parémies non figuratives (zero-trope sentences dont parle Krikmann) par exemple.

## **7.2. *Pragmatique cognitive et ses quelques enjeux dans le discours parémiologique***

### **7.2.1. Enonciation et cognition**

La pragmatique envisagée sous cet angle ne cesse pas d'être une sous-branche de la linguistique et un courant de pensée qui vise à étudier le langage sous l'angle de ses intentions et de ses effets dans la communication. Le langage dont il est

question ici est parémiologique, donc un langage spécial dans le cadre d'une interaction sociale. Il est entendu dans cette pragmatique cognitive le pouvoir d'agir sur soi et sur autrui, sur les événements avec les mots, les images, les représentations et les stratégies de l'énonciation. Dans ce même ordre Krikmann (*On the Relationships of the Rhetorical, Modal, Logical, and Syntactic Planes in Estonian Proverbs.mht*), affirme que:

As is known, proverbs are actualized in the context of everyday communication, performing the same functions, in principle, as other utterances. They serve to confirm opinions, make prognoses, express doubts, reproaches, accusations, justifications, excuses, consolations, derision or malicious joy, regrets, warning, recommendations etc. etc. In a broad sense these functions represent the so-called speech acts, once so thoroughly discussed by linguists (J.R. Searle, J. Austin a.o.).

Le philosophe anglais J. L. Austin (1911-1960) cité ci-haut, dans son ouvrage *How to do things with words* (1960) dont la traduction française *Quand dire c'est faire* (1970), envisage le langage en tant qu'outil pour agir sur le monde et non pas seulement comme un outil pour exprimer des pensées ou pour transmettre des informations. Partant, il parle de « speech acts » ou « actes de langage ». La modalité d'énonciation d'une parémie est un acte de langage spécifique, mais aussi un acte cognitif par lequel l'on dévoile une option et un mode de communication. Par cet acte, le message parémiologique montre une disposition de l'esprit, ses états, ses jugements, ses choix, ses réactions à l'interface du monde ou dans la propre vie intérieure de l'énonciateur. Les énoncés zoophytoparémiologiques posent en principe un énonciateur impersonnel, universel comme un naturaliste qui s'occupe des objets réellement présents dans la nature, et qui au-delà des mécanismes de perception sensorielle, les objective, les conceptualise, opère des choix et les instrumentalise en élaborant des pensées, des communications. Il peut être aussi posé comme un phénoménologue. Dans ce cas il se laisse pénétrer par le monde extérieur sans apriorisme par contact direct. Il se réalise dans sa conscience un contenu qui peut être sensoriel ou extrasensoriel. C'est à partir de ce contenu qu'il élabore son monde d'idée basée sur des catégories intuitives et construit les messages qu'il verbalise.

Dans cette énonciation zoophytoparémiologique, le milieu naturel et le milieu social visualisés, thématés et verbalisés transcendent l'étape de l'existence, de l'expérience, et passent comme des reflets verbaux, des représentations structurées des milieux internes et externes. Cette structuration de la pensée n'attend pas la communication pour emprunter le langage comme on emprunte un taxi pour arriver dans une ville x. Ce dernier est déjà là avec la pensée comme un co-ouvrier modalisant, formalisant sur la dictée des événements, des circonstances et des intentions. Ne suffirait-il pas de supprimer ce langage qui agence les concepts, qui numéralise pour se rendre compte si la pensée est possible ?

Il est alors indispensable qu'une entente existe entre l'énonciateur d'une parémie et son auditoire afin que la parémie atteigne son but. Cette atteinte de l'objectif n'est pas un fait simple, elle se prépare à plusieurs niveaux implicites. La vie dans le temps et dans l'espace est déjà le premier lieu commun contraignant, une isotopie du discours parémiologique. C'est en elle qu'interviennent toutes les perceptions du monde, toutes les représentations, tous les apprentissages, toutes les individuations, toutes les interactions sociales et les mutations de l'homme.

Il y a dans cette interaction deux représentations du monde, celle de l'énonciateur d'une parémie agissant sur autrui et celle de son auditoire. Si les deux représentations ne font pas relativement communier les partenaires en présence dans leurs croyances profondes comme dans les implicatures, il se réalise une dissonance cognitive avec le rejet mutuel conséquent. A propos, L. Lequin (2001) s'explique et en ces termes :

*L'interaction entre l'énonciateur et ses locutaires doit nécessairement passer à travers ces deux niveaux de représentations, et, selon certains, elle se passe aussi à d'autres niveaux. Pour sa part, Péry-Woodley (1992 : 339) sous-entend une intention camouflée chez le scripteur à l'égard de ses locutaires : « La dimension interactive est primordiale puisque la présentation, l'emballage de ces objets (cf. Chafe 1976 : information packaging) est fonction de la perception qu'a le scripteur des connaissances et des croyances avec lesquelles les lecteurs présumés aborderont le texte. » En fait, on pourrait conclure que le locuteur compte sur les représentations de ses locutaires pour mieux les convaincre, et donc, mieux les manipuler. Enfin, la complexité des échanges entre l'auteur et les récepteurs est davantage compliquée par le nécessaire filtrage linguistique qui s'effectue dans tout discours. Comme l'indique Vignaux (1976 : ch.6), le*

*langage reproduit une représentation de la réalité infidèlement, et d'une manière fort complexe.*

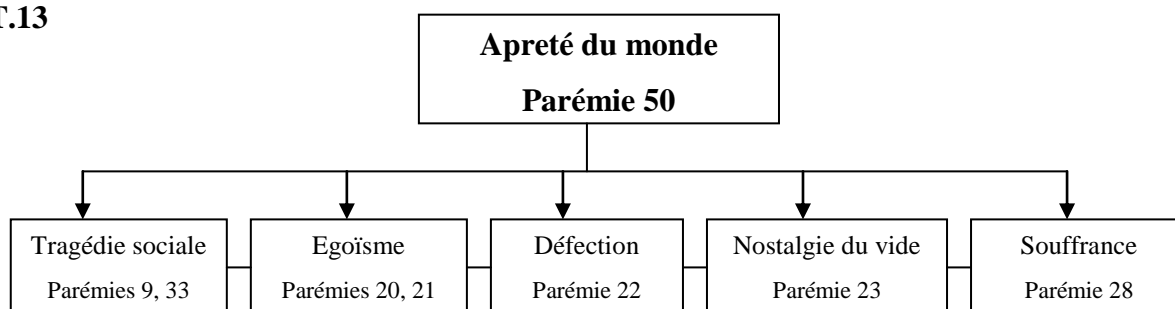
Cependant, l'écart, s'il en faut un, ne fût-ce qu'au niveau du texte, il est un fait que le texte parémiologique ne fonctionne pas socialement comme la plupart de textes littéraires où domine une forte subjectivité de l'auteur. Dans sa spécialité, le texte parémiologique, est un texte à forte dose de croyance culturelle. Il est une doxa qui fonctionnerait positivement dans un emploi adéquat dans une aire culturelle donnée.

En effet, la représentation du monde perçu chez les Balubà à travers les parémies du corpus se trahit par des redondances sémiques relatives à cette vision du monde. C'est le cas du texte suivant :

50	
Pànù `mpasangana pakolè	Le monde est trouvé âpre
Masela nè bilunde	Les herbes masela et bilunda
`Mbisangana bimenè	Y sont trouvées

Cette parémie a pour concept clé « l'âpreté du monde », un monde senti, vécu, éprouvant et jugé. Il va de soi que la vision du monde chez ce peuple ne soit pas paradisiaque. La pluralité de son expression, à ne considérer que les parémies phytonymiques tombe sans doute dans l'immanence du concept « âpreté » comme on peut le constater dans cette suite immédiate :

### T.13



Dans cette représentation structurée de la vision du monde, la parémie 50 s'entend comme une « macropensée » du monde dont les structures sous-jacentes sont des

« micropensées », mieux les détails de son analyse desquels découle son explication. Cette explication verticalement et horizontalement résulte de l'objectivation des relations interstructurelles. Le concept clé dans chaque structure fonctionne comme un noyau sémique qui l'anime et qui participe dans l'engendrement des significations une fois mise en relation. En toute évidence, les relations activées dans le schéma ci-haut déterminent à leur intersection une relativité homosémique. Elles fondent au plan vertical un rapport hiérarchisé hyperonyme / hyponyme.

### **7.2.2. Actantialité parémiologique et ses implications cognitives**

Dans la segmentation ou dans la mise en séquence d'un processus de l'énoncé parémiologique, il a été tenu compte des unités à « potentialité actantielle », manifestées par des « rôles actantiels » «, figurés soit par des humains, soit par des animaux, soit par des objets. De même qu'il y a des manifestations prédicatives, il y a aussi des unités à potentialité prédicative fonctionnelle » manifestée par des comportements, des actions, des états, soit d'humains, soit d'animaux, soit d'objets.

Les unités du processus manifestées sous la forme de rôles actantiels ont été à la fois à potentialité typiquement actantielle ou à potentialité prédicative-fonctionnelle. Il faut remarquer que toute potentialité actantielle est subordonnée à une potentialité prédicative-fonctionnelle, dans la mesure où celle-ci implique toujours, plus ou moins explicitement, donc à un degré variable de manifestation dans le processus, une potentialité de type actantiel.

Au plan cognitif, ces différents discours parémiologiques sont des produits de la perception, de l'observation et des représentations structurées coulées en jugements, en constats, en prescriptions... sur le monde par rapport à soi, par rapport à la société.

Ces pensées élaborées sur le monde sont le témoignage du contact avec l'univers, les indices d'une prise de conscience. Du fait qu'on est là, dans un monde âpre, sans consentement préalable, du fait de la vie dans laquelle on se réalise, une valeur en soi,

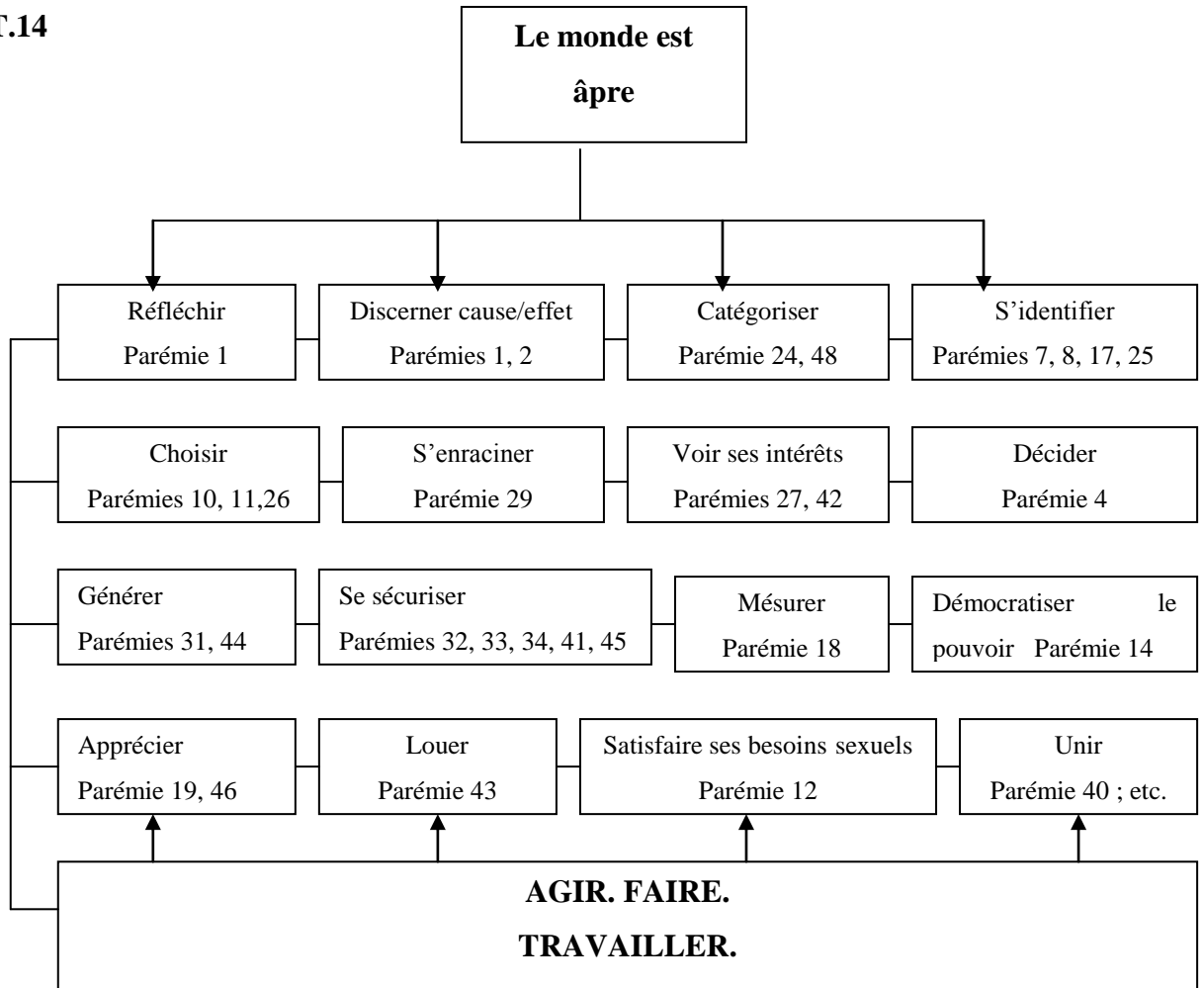


que faut-il faire ? Les Balubà à l'instar des autres peuples s'intiment des ordres qui définissent non seulement les actes du langage, mais aussi les actes de la vie où se spécifient le langage du corps, les comportements, les attitudes.

Le langage du corps, intéresse les chercheurs depuis un certain temps, G. Calame-Griaule (1977) traitant des gestes narratifs a dû montrer que les systèmes gestuels que l'analyse a pu isoler dans le champ apparemment infini de la gesticulation humaine, certains s'organisent autour des activités techniques au sens large, « techniques du corps » ou techniques d'actions sur la matière selon Mauss évoqué par cet auteur. D'autres sont associés au langage, accompagnent la narration orale comme G. Calame-Criaule les analyse dans l'expressivité des conteurs chez les Touaregs. Parmi ces gestes, certains constituent à proprement parler des langages, au sens habituel de « systèmes des signes utilisés pour établir la communication. Ils peuvent, au besoin, se substituer au langage articulé comme dans le cas spécifique des muets ou des rites de la vie où la parole est prohibée, ou encore accompagner la parole. A d'autres niveaux, ces gestes de la vie intègrent par exemple l'espace littéraire, on les décrits entre les lignes pour un dire majoré, ils se spécifient comme gestes des conteurs, des comédiens, des danseurs, des orateurs, etc.

Toute action prônée par une parémie vise une fin qui importe au moment considéré (loi d'intérêt de Claparède). L'intérêt dans une action apparaît alors comme la capacité de s'intéresser à un objet. Il est lié à la tendance puisqu'il est capable de provoquer l'activité. Dans les parémies cette tendance n'est autre qu'une activité potentielle. C'est la capacité qu'à l'homme de s'intéresser à un objet qui détermine en quelque sorte le choix et provoque les modalités de l'action comme le montre J. Miquel (1961 : 234). Les actions mêmes des hommes sont guidées par cet intérêt, dit-on. Il apparaît alors dans les parémies les formes socialement définies des activités au sein d'une communauté comme on peut le voir dans le schéma ci-dessous tirés des parémies phytonymiques du corpus:

**T.14**



Il se lit dans cette structuration de la pensée actantielle une programmation des comportements. Ces derniers sont des actions principalement exprimées par les verbes. Elles s'entendent comme des réponses mentales, puissancielles à la question implicite et logique « que faire devant ou dans ce monde âpre ? ». Ce sont ces réponses puissancielles qui se traduiront enfin en réponses actantielles face à cette âpreté du monde. Cette dernière exprimée parémiologiquement est une conscience du monde, un jugement et un savoir empirique sur ce monde. En outre, il apparaît dans ce processus phénomélogique, dans cette relation au monde du peuple lubà, aux prises avec une angoisse existentielle, que le savoir seul ne suffit pas. Il faut aussi un savoir-faire, un certain pragmatisme qui doit matérialiser la pensée parémiologique pour la survie. Il y a lieu de comprendre alors à ce seuil de raisonnement que les parémies expriment entre autres faits des états, une gamme des savoirs et le savoir-faire. Médiatisé par les parémies, ce savoir-faire qui n'est pas encore un faire, devra en définitive se traduire par effectation en actes, en langage pragmatique du corps. Cette parémie phytonymique 50 ressort du

contexte d'un questionnement fondamental qui escamote apparemment le « d'où je viens ? » et le « où je vais ? », pour ne laisser émerger et s'appréhender qu'un « être là » prenant conscience de soi et de son contexte existentiel âpre. Ce qui accouche en cette conscience éveillée le questionnement « que faire devant le monde âpre » suivi logiquement d'un « comment faire ? ». C'est là même l'effectivité de la parémie phytonymique 1 qui rend le sens dans une expression de responsabilité de l'acte cognitif du penseur, du philosophe cogitant :

## 1

Ndukà tubòndò  
Ndukà tubàtà

Je tisse des paniers  
Je tisse des vans

Ce dévoilement d'une grammaire mentale et pragmatique de la vie ou la sociopragmatique qui mobilise les énergies de l'homme permet de dire avec J.-M. Salanskis (2003 : 69) que l'homme est le répondant de l'intériorité en référence à laquelle sont désormais compris la vie, le travail et le langage. La représentation témoigne de cette intériorité, elle devient la manifestation de l'homme : elle passe d'une position d'*être-de-l'étant* à celle de médiation de l'extérieur pour l'intérieur. Foucault in J.-M. Salanskis (2003 : 69) abonde dans le même sens et montre comment dans cette structure se révèle à l'homme sa finitude.

L'homme dominé par le travail, la vie et le langage, déclare Foucault, son existence concrète trouve en eux ses déterminations ; on ne peut pas avoir accès à lui qu'au travers de ses mots, de son organisme, des objets qu'il fabrique (ses actes alors, son langage pragmatique du corps dont parle cette étude), comme si eux d'abord (eux seuls peut-être), détenaient la vérité ; et lui-même, dès qu'il pense, ne se dévoile à ses propres yeux que sous la forme d'un être qui est déjà, en une épaisseur nécessairement sous-jacente, en une irréductible antériorité, un vivant, un instrument de production, un véhicule pour les mots qui lui préexistent.

Le langage comme acte est psychosomatique, il est consubstantiel au phénomène qui l'engendre, au rapport étroit entre le signe et l'action dans lequel Wittgenstein perçoit et comprend le jeu de langage comme l'ensemble même du langage et

des actions dans lesquelles il est tissé. Pour Bloomfield, ces actes de parole s'insèrent entre les événements concrets. Ce qui trouve l'appui de Waston qui affirme que l'action montre ce que l'on veut dire. Il se comprend facilement que toute pensée, que toute action ne peut se mettre en route sans l'acte du corps. Cette vision donne raison à C. S. Peirce qui établit même la pragmatique au niveau qui paraîtrait à première vue mentale, donc dans la relation signe et signifié.

Cette relation suit une logique qui la gouverne. Elle est une grammaire cachée dans les parémies qui régit et qui montre les principes de base dans lesquels se réalise le groupe social cible à l'instar des autres. Elle vaut, cette grammaire, l'habitus de P. Bourdieu, car elle conditionne l'individu par des règles de conduites, des normes de comportement, des façons de s'exprimer, de ressentir, de penser, de catégoriser le monde, de se le représenter, qui sont propres au milieu social. Mais un peu de manière paradoxale, ces conduites acquises sont aussi des dispositions à agir, des savoirs latents, des savoir-être, des savoir-faire, des savoir-devenir et transcender qui permettent, dans un univers social donné, d'agir « librement », c'est-à-dire de façon avisée et stratégique. Ceci oppose caricaturalement, dans le même acteur social, les déterminismes sociaux et l'action rationnelle, consciente, qui tient que l'individu agisse librement.

L'âpreté du monde est un problème qui s'est posé à l'homme par des informations de son propre espace immédiat ou intime, de son immanence et de son large environnement existentiel. Son dispositif de « traitement de l'information » prend en charge les informations qu'il recueille, les sélectionne, les « traite », mieux les analyse, effectue des opérations, les interprète pour trouver des solutions appropriées ou poser des actes adéquats. C'est dans cet ordre que le schéma ci-dessus montre que les parémies sont une formalisation de la pensée en face d'une situation sociale. Les besoins de l'homme y apparaissent hiérarchisés et focalisés surtout sur les intérêts vitaux.

Les verbes d'action qui apparaissent dans le schéma algorithmique ci-dessus, sur le plan sociomental, interviennent pour la formation des mentalités, pour la cristallisation du moi collectif à l'intérieur des structures sociales lubà. Il s'y dessine un système de valeurs, un ensemble d'options majeures, de stéréotypes, de clichés affectifs, de normes, de moules préétablis..., comme montré ci-dessus, qui génèrent des personnalités

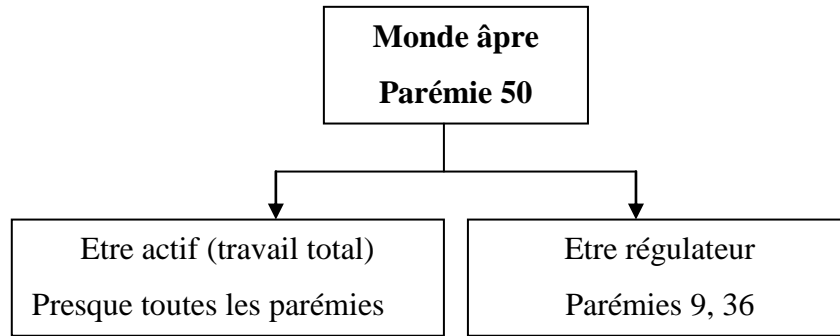
de base et des échelles de priorité à l'interface d'un cadre de référence existentiel. Cet algorithme actantiel laisse voir le reflet du milieu dans la conscience des Balubà et leur organisation sociomentale. La terre, la pluie, la faune, la flore, l'agriculture, l'homme, la femme, les enfants, la faim, la vie, la mort... dans les parémies, caractérisent cet espace vital. Ces éléments sont intégrés dans la conscience groupale, fondent la culture de ce peuple, son sens d'appartenance à cet espace physique et culturel, et exercent des pressions sur le groupe. Pour montrer cette importance de l'espace, Malasi (2000 :78) se confie comme suit :

*Les espaces de vie sont les milieux où l'homme développe ses activités de survie. Certains ont été aménagés au village ou aux champs. D'autres, la forêt et la rivière, sont restés à l'état de nature. Il importe de savoir la portée de ces espaces à travers les images qu'en donnent les proverbes.*

C'est dans l'interaction avec cet espace, par les implications phénoméno-structurales qui passent par le langage, les mentalités, la culture, les techniques, les actes du corps que les réponses à l'âpreté du monde (de la vie) dans les différents domaines spécifient ce groupe social, lui façonnent une philosophie de la vie et lui impriment une dynamique conséquente. Cette dernière devient tangible avec la logique des mutations dans le temps et dans l'espace, avec les différents mouvements des phénomènes sociaux, mais aussi par la plasticité même du dispositif cognitif, des structures neuropsychiques ouvrières de ce peuple, aptes à percevoir les changements ou les discordances cognitives, à renouveler les valeurs, à les reformuler s'il en faut, pour la survie. Cette plasticité culturelle fait penser à la formule canonique des transformations donnée par Lévi-Strauss in Lucien Scubula (1998 : 27) :  $F_x(a) : F_y(b) :: F_x(b) : F_a^{-1}(y)$ . Elle laisse lire une dynamique de transformation entre un état initial et un état final, laquelle transformation vient par un inversement des rôles, même si Lévi-Strauss lui-même n'a pas donné toutes les élucidations pour cette formule.

Le savoir et le savoir-faire obligent la cooccurrence d'un troisième savoir, gestionnaire de la relation même de l'homme au monde. Il s'agit du savoir-être qui est aussi postulé dans les parémies phytonymiques prises pour illustration :

T.15.



L'action est le maître mot qui émerge de l'algorithme actantiel, c'est l'action réfléchie, rationnelle, au-delà de l'activité instinctive, qui vaut face à l'angoisse du monde âpre, tout le long de la vie. Les imperfections de l'homme, les erreurs comportementales, les passions ne manquent pas dans une interaction sociale, dans une interaction homme/nature. Le dispositif cognitif parémiologique par conséquent émet des doutes, des pensées régulatrices. L'homme doit auto évaluer ses actes, ses sentiments, ses pensées et les amender. Le groupe social de son ressort accomplit aussi ce rôle. C'est par des sauts qualitatifs, par des falsifications et des repositionnements que l'homme s'améliore, sait devenir et se transcender. Cette option de solution parémiologique ou le recours aux parémies pour le salut de l'homme recoupe Kabuta (2009) quand il montre que remettre la Charte Magique du Croyant (CMC) en question signifie aussi oser remuer croyances et autres idées figées stockées en soi, pour créer un nouvel état d'esprit, de nouvelles pensées, de nouvelles conduites et des solutions originales. Une telle démarche permet de développer l'intelligence de la singularité et de la relativité ; elle permet aussi de prendre conscience de ses potentialités. Réflexif, ce nouveau discours favorise tous les jeux noétiques possibles. C'est l'audace de l'*enfant terrible*, qui ose aller chasser en terrain prohibé, pour y puiser les matériaux nécessaires pour ses inventions ; c'est la destruction des stéréotypes, c'est aussi l'expression ludique de la liberté. L'enfant terrible, en effet, s'autorise le doute sur les idées reçues et en assume la responsabilité, proclame le défi qui consiste à penser, à faire autrement, à innover. Il fait un constat : le monde ne s'écroule pas par suite de ses audaces et les sorciers sont impuissants ! Il se donne donc la chance de faire des découvertes, d'améliorer ses conditions de vie.

Relativement à cette pragmatique cognitive, le savoir devenir est très expressif dans la parémie 30, c'est la métaphore permissive du jeune palmier vu dans son projet de croissance, de maturité et de production qui traduit l'espérance du peuple luba

dans sa progéniture tout comme dans ses nouvelles entreprises. La vie est ici saisie comme un mouvement continu. Pour s'inscrire utilement dans ce mouvement, N. S. Abuta (2008), devant la discordance cognitive entre tout l'idéal des croyances que véhiculent les parémies et la réalité des crises et des misères qui frappent l'Afrique, inclus les Baluba, professe la fabrique de soi dans les ateliers qu'organise le CDC Kasàlà. Son diagnostic socio-philosophique et socio-économique révèle que :

*Pour des raisons diverses, l'Africain a une mauvaise image de soi, une estime de soi défaillante. Parmi les peuples du monde, il n'occupe pas sa juste place, il ne participe pas à la marche de l'humanité vers plus de savoir, plus de bien-être. Des études font état d'un recul, accentué par les maladies, les guerres, la corruption, les dictatures. Il a besoin de retrouver la force intellectuelle et morale, il a besoin d'une thérapie, pour se refaire une santé mentale.*

Cette thérapie peut aussi passer au moyen des parémies et des actes du corps qu'elles professent. En outre, et avant de dire un mot sur ces actes mêmes du corps inspirés par l'actantialité dans les parémies, il est aussi un fait important de souligner que de la catégorisation et de la hiérarchisation des êtres dans ces parémies, il est dégagé le monde naturel et le monde surnaturel.

Le monde surnaturel dénote une pensée transcendante. Les parémies 5, 6, 43 nomment Dieu par des attributs paranormaux. Par les métaphores respectives de « la porte qui exerce une double vue », de « la corbeilles (à poules) aux centaines d'yeux », du « chêne qui ne bouge pas au vent », ce Dieu est fortement rapproché de l'homme, socialisé.

Cette pensée transcendante traduit les croyances religieuses de ce peuple qui, malgré son angoisse du monde âpre, transcende celle-ci et postule pour l'éternité au point même d'oublier la terre et ses contraintes.

La métaphore du chêne qui s'appuie contre Dieu (parémie 15) est très éloquente à propos du désir de l'éternité et de phobie de la mort implicite. Il se dégage des modes de manifester Dieu chez les Balubà, la prédilection du mode concret. Dans cette démarche de l'esprit humain, la spiritualité de Dieu est sans doute saisie dans une phase antérieure, avant de la piéger et de la figer dans des métaphores phytoparémologiques

rendues notoires par l'usage chez les Balubà. Ce Dieu, ils le situent près d'eux, ils ne le veulent pas éloigné. Ils voudraient le faire intervenir physiquement à leur place, en faire une solution magique à tous leurs problèmes.

A l'extrême de la croyance en Dieu chez ce peuple, il se lit même une démission qui enlise la vie terrestre des Balubà dans la médiocrité qui n'est même pas prescrite par ce Dieu. Ils prient et attendent les miracles du ciel. Il a déjà été dit plus haut un mot sur la crise que traverse ce peuple dont les parémies, absentes dans la formation de la jeunesse d'aujourd'hui, sont envisagées de manière critique comme remède dont la première fonction dans ce champ d'application est sans doute la révision des modes mentaux et des croyances de ce peuple et surtout de sa jeunesse.

### **7.2.3. Actes du corps**

Ces dernières années, comme le montre J. Fast (1971), une nouvelle et passionnante science a vu le jour : *Body language* (le langage du corps). Quant à l'ensemble des études expérimentales et des ouvrages suscité par cette science, il a reçu le nom de kinésie. C'est sur l'examen des conduites types propres à la communication non verbale que le langage du corps et la kinésie se sont fondés. Le langage corporel comprend alors tous les mouvements réflexes et non réflexes qui agitent le corps d'une personne (ou une partie de son corps) lorsque cette personne souhaite transmettre un message affectif au monde extérieur. Lors du congrès du Collège américain des hypnotistes médicaux, le Dr E. H. Hess a même évoqué un signal kinésique découvert depuis peu : devant un spectacle agréable, les pupilles se dilatent selon un processus inconscient.

Il est pertinent de signaler aussi à côté du langage du corps, de la kinésie une science appelée proxémie. Cette science issue des études du Dr E. T. Hall, professeur d'anthropologie à Northwestern University, sur la manière dont l'homme réagit et utilise l'espace qui l'entoure, montre que l'utilisation de cet espace communique certains faits et certains signaux aux autres hommes. Il se dégage de ses observations que l'utilisation que l'homme fait de l'espace a un lien direct avec ses capacités d'établir des relations avec les autres, de les sentir à proximité de lui ou lointains.



Au regard de toutes ces informations, il y a lieu de constater qu'elles sont données par le corps, par un langage non verbal. Quand J.L. Austin (1960) a parlé de *How to do things with words*, partant de « speech acts », relayé par C. Kerebrat-Orecchioni (2001) avec un travail de synthèse sur la pragmatique conversationnelle, ceci à la suite de tant d'autres théories de l'énonciation, le corps se trouve sans doute impliqué. Sans le corps aucune langue ne s'articulerait. Donc anéantir le corps, l'omettre dans tout processus langagier c'est déjà faire le néant, le point zéro du langage, ni le locutoire, ni l'illocutoire, ni le perlocutoire, ni le performatif, rien ne pourrait être mis en route ou réalisé.

C'est de bonne raison qu'il faut que le corps ne soit pas à prendre pour un simple support des facultés, les deux coexistent. Il y a sans doute, jusqu'à ce jour, un réel problème quant à élucider le ménage corps et esprit. Des controverses alimentent dans tous les sens les arènes de sciences de l'homme. Mais il est évident que de la perception du monde jusqu'à l'énonciation des parémies, le corps est partie prenante dans ce processus. Ses défections par conséquent préjudicient parfois le psychique. Le cas d'une fillette atteinte du syndrome de Barret qui perd le langage, la motilité...est très éloquent, de même le système de filtrage qui intervient quand l'attention, en suivant par exemple une conférence, décroît. Le processus du phénomène parémiologique n'exclut jamais le corps. La saisie mentale, la représentation construite à partir des référents zoophytomorphes se réalisent dans un espace conceptuel, désolidarisé des langues naturelles, des autres systèmes sémiologiques. Mais non du neuropsychique où se réalisent cette perception et cette conceptualisation des référents zoophytomorphes.

Ces référents sont alors des apports extérieurs en interaction avec les structures neuropsychiques ouvrières qui les perçoivent, les conceptualisent en opérations cognitives complexes. Un référent serait-il même de l'ordre mental, il n'échapperait pas au chantier de la perception et de la conceptualisation, car la psychologie parle dans ce cas spécifique de l'introcéption ou de la proprioception.

Par rapport aux parémies, leur énonciation épouse les différents actes de langage, pour plus de précision les actes de langage articulé. Les actes illocutoires trahissent les intentions et les affects de l'énonciateur alors que les perlocutoires cherchent à déterminer des comportements, à opérer un changement de croyances, à faire agir

l'auditoire ou l'interlocuteur. Pour la plupart de parémies, leur énonciation se fait à l'impersonnel. Il se rencontre dans cette énonciation une profession des savoirs, des traits notionnels, cognitifs dont les noms mêmes des animaux, des plantes, des topos, la notion de pathos, de l'ethos, du bios, du chrono, du sapiens, du faber, etc.

Il est vrai que le corps participe à toutes ces entreprises de la pensée, à toutes les installations et les variations des affects, de la parole, etc. Partant, dans l'actantialité parémiologique, après les actes de langage, il est aussi cette autre contrainte vitale de poser des actes avec le corps lui-même, avec la prédominance des activités physiques qui performant la pensée parémiologique. Le caractère sérieux des parémies lui-même décide de la valeur de ces actes si bien qu'il faille les appeler les actes de la vie, non pas que dans la vie de l'homme il n'y a que ça, mais du fait qu'ils sont hautement éthiques et indispensables. Ils performant un code éthologique. La transformation physique et mentale de l'humanité est aussi en grande partie tributaire de ces actes.

Avec tout ce qu'elles comportent comme normes, principes, constats, conseils, indications et contre-indications, les parémies constituent une orientation politique des actes du corps dans un espace communautaire donné. Les membres de cette communauté, du fait d'avoir souscrit à ce patrimoine, ils s'y réfèrent, mais cela ne leur empêche pas de réviser cet arsenal de codes pour initier, pour indiquer et orienter de nouveaux actes face aux nouveaux besoins ou demandes de la vie. Il y va de soi que l'actantialité parémiologique soit un ensemble des actes puissanciers que les actes effectifs viennent transcender en les performant.

Ces actes du corps, dans la communauté lubà à la base de laquelle se mène cette réflexion, s'opèrent dans un cadre juridique propre, à l'intérieur duquel les facteurs normatifs exercent leurs contraintes comme le montre à titre d'exemple l'algorithme actantiel au début de ce point. Les actes réfléchis du corps, tels que prônés par les parémies, sont une affirmation de la liberté. Ils sont volontaires et montrent qu'on est capable de s'opposer, de ne pas se laisser aller. Etant volontaires, ces actes sont jugés. C'est pourquoi la théorie classique propose le schéma d'un acte préparé, décidé et exécuté. Les actes que prônent les parémies sont des actes utiles à la vie, décidés de manière ferme

et résolue par la société. Descartes désigne la fermeté et la résolution dans les actions comme la marque de la volonté même si l'on s'est décidé « pour de faibles raisons ».

Mais les actes du corps d'une communauté ne sont pas les seuls à soutenir cette communauté, à la transformer, à transformer son espace, à l'influencer ou à le développer. Les contraintes actantielles en provenance des autres communautés ou de la société globale qui s'introduisent dans la conscience collective de chacun de membres ont aussi leur part. Le degré d'effet de ces contraintes actantielles extérieures varie selon les groupes et leurs mécanismes de réception ou de rejet. Ce qui peut toujours créer des disparités, déclencher des conflits de classes, et quand les écarts sont très criants, former des phénomènes pathologiques.

C'est dans un sens directionnel, de manière idéale, que les actes du corps doivent être posés ; ils se structurent suivant les priorités de la vie dans la communauté, selon les objectifs sociaux hiérarchisés. Il se crée toujours une tension dans la réalisation de ces actes du corps. Cette tension tend à progresser ou à régresser relativement aux objectifs poursuivis dans des situations matérielles, formelles ou psychiques. Ces objectifs tiennent compte de la réalité intrinsèque et extrinsèque en interférence, ce qui permettra à ces actes de produire un équilibre au niveau de la communauté. Ces actes ne sont pas en fait arbitraires, car ils sont indiqués ou contre-indiqués par un corps expérientiel et normatif.

Dans l'interaction avec l'espace humain ou environnemental, les actes du corps, pour la plupart, marquent cet espace en le modifiant. L'éducation, l'apprentissage, assurés par les actes d'un corps social au moyen des parémies ou de leurs indications didactiques, marquent et transforment l'espace récepteur et produisent des effets. Les actes du corps dictés par les parémies ont leur valence surtout dans le contexte social de ces parémies, dans le contexte qui fait prévaloir leur effectation comme un salut, un progrès individuel ou social.

Ces actes du corps considérés, depuis l'intention qui les génère, depuis leur définition mentale, suivant leur processus de génération jusqu'à leur totale réalisation, se déterminent quatre constituants de base pour chaque action. Ces constituants de base

sont définis dans cette suite par E.E. Boesch (1991 :43) qui recourt à l'exemple de la fabrique d'un pot d'argile pour les mettre en évidence:

*Let me start with a concrete example. To form a clay pot is readily analysable as an action. It is a goal-directed activity, carried out with a specific environment, and utilizing a certain number of instrumental techniques which allow the actor to bridge the gape between the initial intention and the concrete realization of the goal. Intention (or goal formation, procedure (or instrumental action), goal-achievement (or goal assumption), and situative embeddedness are thus the four basic constituents of unit of action.*

Chacune de ces composantes fondamentales est une « sub-action » que l'auteur dénomme « actème », en analogie avec « phonème » ou « mythème ». Ces « actèmes » sont de divers ordres dans la pluralité des actes du corps et dans leurs processus. Leur sens s'élabore dans le contexte interactionnel des structures, dans la réalisation du tout dont les structures, les « actèmes » ne sont que des parties, des séquences. La démarche pragmatique, pour le dire avec S. Alexandrescu (1986), ainsi que l'a remarqué Elisco Veron qu'il cite, suit un modèle intentionnel de l'action ; la description de celle-ci présuppose l'existence d'un motif en amont et/ou d'un but de l'acteur en aval ; les deux cependant, ne peuvent être nommés que par rapport à des normes, conventions, non individuelles ou à un système de différences de la société. Les actes du corps sont certainement polyvalents.

La durée de réalisation d'une action est variable, elle se relativise aux potentialités de l'auteur de l'acte, au contexte, aux moyens mis en jeu, à la motivation et au but poursuivi. Pour chaque action, selon la schématisation d'E. E. Boesch, il est distingué en principe trois phases: la phase d'**initialisation**, la phase de **performance**, et la phase **d'évaluation des effets**, des **résultats** ou de l'**impact**. C'est à cette dernière phase que peut se motiver la régulation pour la rentabilisation de l'action future.

Quels sont alors ces actes du corps ? Que visent-ils ? Sont-ils vraiment différents des actes du langage ? Pour répondre à ces questions dont quelques éléments des réponses ont été déjà donnés ci haut, il faut d'abord considérer l'homme, son patrimoine culturel comme les parémies dans le cas de cette étude, sa vision du monde, sa

condition existentielle. L'African Studies Centre (2002), *Theme group AA*, intéressé pour *Agency in Africa* n'a pas procédé autrement, et cela transparaît dans ces termes :

*Understanding large-scale transformation processes requires a renewed focus on agency in Africa, an approach in which the local actor's understanding, perceptions, ideas, emotions and even fantasies are taken into consideration. This theme group proposes to study these processes of meaning and signification, in which agency transpires, in the decisions and choices that people make and the hope and desires they express.*

*The proposed approach is both empirical and reflexive, explicitly allowing room for the reflections of its interlocutors, of the actors who participate in the transformations, their perspectives and their understandings.*

Les actes du corps que cette étude tente de schématiser à partir du corpus parémiologiques lubà recourent aussi cette vision de l'African Studies Centre, *Theme group Agency in Africa*. C'est à partir des actions exprimées par les verbes dans le corpus parémiologique lubà que cette étude projette les actes du corps. A partir de ces derniers, il peut s'opérer un grand nombre de transformations tangibles dans une communauté humaine. Les énoncés parémiologiques à travers lesquels transparaît la gamme de ces actes, quoique non exhaustive, sont eux-mêmes des actes du langage, des argumentations. Ils sont réalisés phonologiquement dans l'interaction du psychique et du corps, de même que l'action qui fonde les actes du corps. D'autres mêmes sont performatifs au même moment de leur énonciation, et surtout au présent de l'indicatif *Nduka tubòndù* (Je tisse les paniers) / *Nduka tubàtà* (Je tisse les vans). Il s'entend alors que c'est dans l'interaction des structures neuropsychiques que se génèrent le langage et l'action qui manifeste ce langage, l'articulation, l'action qui agite l'homme, le transforme et transforme son espace. Les deux vus sous cet angle sont les actes du corps, actes plus tangibles. Evidemment, en parlant des actes du corps, implicitement il se pose la question s'il existe des actes mentaux ou de l'esprit ? La réponse est en principe affirmative, car les actes mentaux ou mieux de l'esprit se résument dans toutes les fonctions psychiques dont le langage muet, neurologique qui peut influencer sur l'homme son auteur, et le modifier. Toutefois, il y a une difficulté réelle à séparer le psychique et le corps, car les deux interagissent. Même quand du langage neurologique, on est porté à parler par exemple du monologue intérieur que l'on projette même dans la narration écrite, le roman par exemple, n'y a-t-il pas dans sa réalisation les neurones et les métaphores conceptuelles dont parle Lakoff ? Pour résoudre cette difficulté, on est porté peut être à considérer la

prédominance du physique ou du psychique dans une activité pour la typologie, on le verra plus loin dans ce chapitre.

Dans les actes du corps définis par les parémies, les « actèmes » n'apparaissent pas encore, car ces actes, comme il a été dit plus haut, sont puissanciers. C'est au niveau performatif de ces actes que les « actèmes » apparaissent et structurent l'action. Il se profile dans cette structuration, dans ce processus de la performance l'univers cognitif de la société qui rapproche ses membres et les différencie, par endroit, des autres sociétés. Toutefois, ces actes, à l'exception de quelques uns comme les socioculturels, sont fondamentalement pareils, car commandés par une même chaîne de besoins vitaux dans chaque société.

En parlant des actes du corps dans cette suite immédiate, les actes du langage y seront intégrés par souci de l'unité dans la présentation, même si ils ont déjà fait objet de nombreuses études définissantes et catégorisantes dans les sciences du langage. Dans ce premier essai, ces actes du corps sont catégorisés comme suit :

#### **A. Les actes macrostructuraux**

1. Les actes solennels : ce sont des actes publics, qui rendent honneur et qui sont réalisés avec faste.
2. Les actes ordinaires : ces actes sont très nombreux et de tous les jours, ils sont sans faste ni caractère solennel.
3. Les actes positifs : il s'agit des actes conformes à la morale d'une communauté, à ses croyances, à l'éthique. Ils sont agréés par la société.
4. Les actes négatifs : ces actes ne sont pas conformes à la morale d'une communauté ni à l'éthique non plus. Ils ne sont pas agréés par la société.
5. Les actes collectifs : ce sont des actes réalisés par plusieurs personnes dans l'un ou l'autre rôle actantiel.
6. Les actes individuels : ce sont des actes parfois intimes, réalisés par une seule personne dans l'un ou l'autre rôle actantiel.

7. Les actes manuels : ce sont des actes où l'activité physique joue le rôle essentiel. Ils sont réputés les actes du corps.
8. Les actes intellectuels : ce sont des actes où l'intelligence a une activité prédominante ou excessive. Ces actes sont réputés psychiques, mais se génèrent avec les actes du corps (activités neuropsychiques).
9. Les actes instinctifs : ce sont des comportements automatiques qui s'offrent à l'observateur dans le cadre des conduites propres à une espèce donnée et en des circonstances où les individus paraissent tendre vers des fins identiques.
10. Les actes volontaires : il s'agit des actes préparés, décidés et exécutés, donc jugés comme les actes prônés par le tissu parémiologique.

## **B. Les actes microstructuraux**

1. Les actes cognitifs : réfléchir, apprendre, mémoriser, enseigner, catégoriser, identifier, opposer, comparer, nommer, dénombrer, choisir, réciter, discerner, apprécier...
2. Les actes affectifs : aimer, épouser, fiancer, flirter, haïr, jalouser, ...
3. Les actes sécuritaires : manger, boire, soigner, défendre, secourir, protéger, construire, dormir, se réveiller...
4. Les actes socio-économiques : travailler, produire, gérer, distribuer, consommer, administrer, vendre, acheter, ...
5. Les actes sociopolitiques et civiques : administrer, gouverner, diriger, élire, démocratiser...
6. Les actes juridiques : légiférer, juger, condamner, inculper, disculper, élire,...
7. Les actes socioculturels : marier, se marier, doter, prier, ritualiser, enterrer, saluer, remercier, adorer, flirter, ...
8. Les actes langagiers : communiquer, appeler, interpeller, ...

Tous ces actes interfèrent, ceux à prédominance psychique et ceux à prédominance physique. Un acte peut même se retrouver dans plus d'une catégorie. Ils

sont tous appelés ici les actes du corps ou de la vie. Cette catégorisation en macrostructure et/ou en microstructure n'est pas absolue, elle montre juste la part pragmatique du corps humain dans les actes de la vie dictés par les parémies.

En outre, la structure de l'action a montré qu'en allant d'un « actème » à l'autre, l'acte du corps ne peut qu'être éminemment conscient, orienté. Même commencé à l'improviste, il finit par s'imposer à la conscience de l'actant. Au-delà de l'action, l'on accède alors à un autre niveau de ces actes du corps, celui du « méta-acte » ou de la « méta-actantialité » qui n'est qu'une atteinte des objectifs, un résultat post-actantiel ou un impact. Ces résultats peuvent être relativement mesurables, quantifiables. Dans cette pragmatique ou réalisation de ces actes du corps, il est aussi possible d'atteindre des sauts qualitatifs, sauts mélioratifs de l'impact sur l'homme ou sur le monde. C'est la régulation, elle est aussi de l'univers « méta-actantiel ».

Quant aux parémies desquelles on s'est inspiré pour projeter l'esprit et déceler dans l'actantialité ces actes du corps, elles ne sont pas une simple réanimation des clichés, mais un système de valeurs lié à une communauté. Elles sont aussi une sorte d'idéologie qui fonctionne comme une grammaire d'engendrement de sens et des actions dans les différentes situations de la vie par la dynamique de l'appareil métaphorique et des besoins de la vie. De ce fait, se trouve sollicitée la responsabilité morale du sujet qui est contraint à prendre en charge les enseignements exhortatifs que dispensent ces parémies, leur appel à l'action. Ces parémies sont alors la quasi doxa en quelque sorte, qui défie la logique par la distorsion, la déviance des métaphores, mais qui l'a et qui la cherche, car l'histoire et l'expérience du monde ont appris que la vérité arrive parfois dans les sentiers mêmes de la doxa. Cette doxa n'est pas l'opinion de l'autre, mais celle du co-univers culturel de référence.

A ce seuil, il appert pertinent pour cette étude de proposer **un mode d'approche d'une intervention parémiologique** de préférence « *face-to-face* » comme un des moyens de résolution des crises des valeurs en général et chez les Balubà en particulier :



Compétence 1	Compétence2	Compétence3		Compétence4
<p><b>Diagnostic :</b></p> <p>identification et définition des valeurs erronées, périmées, perdues ou absentes.</p> <p>Où ?</p>	<p><b>Amorçement d'une intervention parémiologique</b></p> <p><b>e :</b> pour interagir avec un individu ou un groupe social ciblé.</p>	<p><b>Actions spécifiques :</b></p> <p>reprogrammation, déprogrammation, circonscription des obstacles et option des stratégies d'élimination.</p>		<p><b>Critères d'évaluation de l'impact d'une intervention parémiologique</b></p>
<p><b>-Dans les croyances populaires, les pratiques de la vie quotidienne, dans le corpus spécifique ou universel des valeurs pré-programmées par le code social, dans les comportements des individus...</b></p>	<p><b>-Formuler les objectifs -discipliner l'approche en utilisant l'éthique de communication sociale :</b> respecter les règles de politesse, connaître les mœurs des individus ou du groupe social ciblé, communiquer dans un langage compréhensible et accessible en utilisant les canaux appropriés, écouter attentivement et activement, être capable d'expliquer, d'interpréter et d'argumenter au besoin, adapter le contexte, motiver les individus ou le groupe cible :les mettre en confiance, leur informer de l'intervention parémiologique de manière pertinente, claire et non frustrante, encourager les personnes vertueuses,...</p>	<p><b>Choix, falsification ; effacement et création pertinents des parémies</b></p>	<p><b>Moyens d'intervention parémiologique : méthodes, procédés, techniques...</b></p>	<p><b>Critères subjectifs :</b></p> <p>-Expression orale des valeurs et récitation des parémies qui les portent et les véhiculent, par :</p> <p>-Attestation verbale d'adhésion à ces valeurs et de changement des mentalités, des comportements dans le sens des valeurs et vertus escomptées.</p> <p><b>Critères objectifs :</b></p> <p>-Les actes de la vie à impacts visibles attestant ces valeurs, à court et à long terme..</p>
		<p><b>Choix :</b></p> <p>Il s'agit de choisir les parémies pertinentes dans le patrimoine socioculturel d'un peuple pour reprogrammer ou réactiver une valeur atténuée ou perdue et nécessaire.</p> <p><b>Falsification :</b></p> <p>Elle consiste à reformuler une parémie afin de corriger et d'objectiver sa portée sémantique.</p> <p><b>Effacement :</b></p> <p>Il consiste à déprogrammer une valeur ou une croyance jugée dépassée ou inefficace en déconseillant la parémie et ses conséquences en pratique sociale.</p> <p><b>Création :</b></p> <p>Il s'agit de créer des nouvelles parémies pour programmer ou installer de nouvelles croyances et stimuler de nouveaux comportements utiles.</p>	<p>Méthode interactive :</p> <p>« Face-à-face »</p> <p>-causerie, counseling, conférence-débat, sermon, meeting populaire, théâtre populaire, palabre, communication par les sermons religieux...</p> <p>« Méthodes audiovisuelles »</p> <p>-émissions radiotélévisées</p> <p>« Autres techniques d'information et de communication »</p> <p>-les affiches, la corde à proverbes, le conte, les articles de journaux et des revues,...</p> <p>« Techniques scolaires »</p> <p>-débat, rédaction, dissertation, dramatisation ;...</p>	

Ce mode d'approche d'une intervention parémiologique cherche à atteindre l'homme dans sa conscience pour le muter des sphères négatives du comportement vers les sphères positives. Il utilise les parémies d'une aire culturelle qui fonctionnent en tant qu'éléments d'un cerveau social régulateur des mœurs et des comportements, dynamique dans le temps et dans l'espace. La voie d'entrée dans la conscience que cette intervention utilise est celle d'interaction par les sens via le cerveau. Et c'est ce dernier qui, dans le corps du génie social d'un peuple lui a confectionné des parémies. Sans doute, ce qui donne à penser que le capital parémiologique d'un peuple agit sur le cerveau qui est le principal manager de l'homme, de ses comportements, et ce cerveau, à son tour, agit sur les parémies. Il se produit ainsi un circuit de régulation sociale.

Par ailleurs, toutes les sociétés du monde ont produit des parémies, on en trouve soit à l'oral comme chez les Balubà et sauvés par la parémiographie, soit matérielles, plastiques, comme la corde à proverbes lega, comme la pensées sculptées des Yombe et des Manyanga en R. D. Congo, comme le tableau (*oil on panel*) de Pieter Bruegel, de depuis 1559, représentant des centaines de proverbes néerlandaises..., cette diversité d'occurrence et ce précédent cas du cerveau (de l'intellect) qui produit les parémies et des parémies qui produisent l'homme en influençant le cerveau qui le gouverne lui et ses actes, inaugure une nouvelle dimension de la parémiologie, la neuroparémiologie. Sans en faire tellement un cas dans cette étude, on en donne une ébauche en annexe.

### **7.3. *Reflet des mécanismes conceptuels de la métaphore et de la métonymie dans les parémies***

La métaphore, depuis des siècles, dit-on, est le joker des sciences du langage dont l'intérêt d'étude est toujours croissant. D'après F. Rastier in T. Mézaille ([http://revue-texto.net/1996-2007/Dialogues/Mezaille\\_Cohesion.html](http://revue-texto.net/1996-2007/Dialogues/Mezaille_Cohesion.html)), la métaphore est une figure outrageusement envahissante, aux dépens de tropes, des figures, puis de la

rhétorique tout entière. L'inflation académique à son propos est sans exemple, et les théories cognitives n'ont fait que radicaliser un opportunisme théorique angoissant (cf. *Une métaphore, c'est comprendre quelque chose par quelque chose d'autre*, Lakoff et Johnson), qui en a fait le fondement de toute interprétation. G. Lakoff et M. Johnson (1986) l'ont encore certainement relancé dans la conquête des mécanismes cognitifs chez l'homme. Avec elle, dans la vie quotidienne, au niveau du langage, on fait la guerre, on agit en soi et sur le monde tel le fait voir ces deux auteurs en traduction sous la plume de M. de Fornel et J.-J. Lecercle aux Editions de Minuit (<http://www.leseditionsdeminuit.com>):

*Pour indiquer en quoi un concept peut être métaphorique et structurer une activité quotidienne, commençons par le concept de Discussion et la métaphore conceptuelle « La discussion c'est la guerre ». Cette métaphore est reflétée dans notre langage quotidien par une grande variété d'expressions : Vos affirmations sont indéfendables. Il a attaqué chaque point faible de mon argumentation. Ses critiques visaient droit au but. J'ai démolé son argumentation. Je n'ai jamais gagné sur un point avec lui. Tu n'es pas d'accord ? Alors, défends-toi ? Si tu utilises cette stratégie, il va t'écraser. Les arguments qu'il m'a opposés ont tous fait mouche.*

*Il est important de se rendre compte que nous ne nous contentons pas de parler de discussions en termes de guerre. Dans une discussion, nous pouvons réellement gagner ou perdre. La personne avec qui nous discutons est un adversaire. Nous attaquons sa position et nous défendons la nôtre. Nous gagnons ou nous perdons du terrain. Nous élaborons et mettons en œuvre des stratégies. Si nous nous trouvons dans une position indéfendable, nous pouvons l'abandonner et choisir une nouvelle ligne de défense. Une bonne partie de ce que nous faisons en discutant est partiellement structuré par le concept de guerre. S'il n'y a pas bataille physique, il y a bataille verbale et la structure de la discussion – attaque, défense, contre-attaque, etc. – reflète cet état de fait. C'est en ce sens que la métaphore « La discussion c'est la guerre » est l'une de celles qui, dans notre culture, nous font vivre : elle structure les actes que nous effectuons en discutant.*

Mais à considérer l'identité de la métaphore, du point de vue sémantique, ce qui caractérise son premier moment dans la réception discursive est la distorsion, et un grand nombre d'auteurs du XIX<sup>e</sup> au XXI<sup>e</sup> s. l'attestent. L'inventaire fait à propos par C. Detienne (dans son site en refonte intégrale, 2006 ?) amène à la conviction. Pour ces auteurs la métaphore discursive est :

*Un éloignement de l'expression simple et commune (Fontanier, 1830, 64), une anomalie sémantique (Todorov, 66, 100), une déviation sémantique par rapport à la norme du français moderne (Schifko, 1988, 17), une incompatibilité sémantique (Le Guern, 1973, 16 ; Tamine, 1979, 65), un heurt sémantique (Molino & co., 1979, 30), un court-*

*circuit* (Eco,1973,35), un *écartèlement sémantique* (Dubucs & Meyer,1987,72), une *distance sémantique plus ou moins grande entre métaphorisant et métaphorisé* (Eco,1988,170), une *incongruité* (une « mise en relation de deux termes incompatibles ») (Prandi,1992,31), une *impertinence sémantique* (Cohen,1966,122), une *défectuosité* (Searle,1979,153), une *incongruence sémantique* (Liidi,1991,25), une *altération sémantique* (Salteri-Cacouros & Tamba, 2001,63), un *emploi catégoriel indu ou une catégorisation non conventionnelle [ou inconvenante]* (Kleiber,1999,132; 1993,207; 1994,55), une *relative déviance catégorielle* (Nyckees, 2000, 117), une *application 'anormale'* (Jonasson, 1991,74), une *attribution insolite* (Ricoeur,1975,252), une *déstabilisation du langage* (Costes,2003,175), une *structuration disjonctive* (Klinkenberg,1996,278), une *sorte de conflit* (Beardsley,1962,298), une *allotopie ou une rupture isotopique* (Rastier,1994,99 ; ,1977,75), une  $\mu$ *Groupe incohérence conceptuelle* (Prandi,1992,206 ; 2002,16).

La métaphore est aussi, d'après Thierry Mézaille ([http://revue-texto.net/1996-2007/Dialogues/Mezaille\\_Cohesion.html](http://revue-texto.net/1996-2007/Dialogues/Mezaille_Cohesion.html)) une figure que la pragmatique cognitive anglo-saxonne explique en termes d'intention interlocutive. Ainsi Sperber & Wilson évacuent-ils tout contenu proprement linguistique, au profit du couple *verbal \ mental*, suffisant selon eux, pour rendre compte de l'attribution métaphorique. Ainsi dans l'exemple qu'ils donnent *Ce livre est un décapant pour le cerveau*, la confrontation de la littérature avec le produit chimique permet de dégager l'afférence commune /effet purificateur/ (en termes sémantiques), laquelle est immédiatement identifiée à la **"pensée apparentée à celle que le locuteur a littéralement exprimée, et qu'il a dû vouloir impliciter"** (1992: 221). Cependant, ces deux auteurs, a perçu Mézaille, manifestent le refus de la recherche traditionnelle du *tertium comparationis* (point commun au comparant - "décapant" - et au comparé - "livre"). C'est là une façon de nier l'évidence : "toute métaphore serait l'exploitation d'une ressemblance de sens entre le terme propre et le terme figuré [...]. Le succès deux fois millénaire de cette description de la métaphore a quelque chose d'étrange"

Dans l'optique de cette étude, l'on opte pour l'intersection des sèmes prédicationnels dans une métaphore et l'implication commune du comparant et du comparé dans le *tertium comparationis*. Pour illustrer cette option, L'on adhère comme T. Mézaille ([http://revue-texto.net/1996-2007/Dialogues/Mezaille\\_Cohesion.html](http://revue-texto.net/1996-2007/Dialogues/Mezaille_Cohesion.html)) à cette logique de R. Martin qui se prêche par l'exemple que, dire de l'homme qu'il est un loup, c'est

sélectionner dans les prédications propres au loup celle qui convient également au prédicat homme et éliminer transitoirement les autres"; leur "implication commune (le tertium comparationis) peut se traduire en termes d'appartenance à la classe inclusive des //êtres féroces// [...] toute la hardiesse de la métaphore vient de l'extension de cette propriété au comparé [...], car, si la férocité appartient au stéréotype du loup, l'extension à l'homme est loin de s'imposer" (1992: 207-219). Un bémol cependant à son adhésion : cette férocité n'est pas selon Mézaille une propriété, ce qui assimilerait le comparant et comparé à des référents, dans un réalisme physique, inverse et complémentaire du réalisme mental des partisans du psychologisme, mais un sème inhérent au sémème 'loup'. Il se trouve socialement normé et nommé dans 'homme' par l'attribution parémiologique, donc doxale : homo homini lupus.

Au regard des métaphores du corpus phytonymique, elles sont presque toutes des métaphores à valeur argumentative. En effet, une métaphore est dite à valeur argumentative quand elle est *présentée* comme devant incliner le destinataire vers tel ou tel type de conclusion : parler de sa valeur argumentative, d'après O. Ducrot (1980), «c'est donc parler de la continuation envisagée pour elle. » Il faut déjà avoir à l'esprit que les argumentations ne sont pas nécessairement des preuves, et quand on a des preuves, on peut argumenter avec elles, car l'argument, à l'humble avis de cette étude, est une structuration stratégique de la pensée pour vaincre, pour faire changer des croyances, des désirs, des intérêts à l'allocuteur. C. Perelman, le père de la théorie moderne de l'argumentation, a d'ailleurs montré que l'argumentation était nichée au cœur de la plupart de formes du langage. Derrière la simple transmission de l'information, il y a souvent une manipulation de l'autre, donc la volonté d'argumenter et de vaincre.

Dans la métaphore parémiologique lubà comme dans toute autre, la stratégie à l'encodage exploite les recettes de l'espace dont les animaux et les plantes, des expériences de la vie, des phénomènes cosmiques..., et arrive à exposer des vérités qui constituent même une épistémè à valeur universelle. C'est le cas des métaphores engagées à traduire la relation de cause à effet pour obtenir une adhésion de l'auditoire à l'opinion savante, hiérarchisante défendue. Les Balubà éditent par exemple la métaphore ci-après chaque fois qu'ils veulent faire entendre la primauté des parents sur leurs enfants, des précurseurs dans une situation sur les suivants :

Mvùla kààlòkela  
Bwowa bwàmèna ?

N'eût-il plu  
Germerait le champignon ?

A l'expérience du monde, dans la relation même du monde avec soi, les structures neuropsychiques à l'œuvre qui lient la poussée de champignon à la tombée de la pluie, structurent par ce fait même une connaissance, établissent le rapport de cause à effet, de manière dite empirique. C'est par un pouvoir relatif, une potentialité cognitive que s'effectue cette connaissance dite empirique qui pose ou formalise la réalité que B n'apparaît chaque fois que si seulement si il y a d'abord l'occurrence de A, et que la non occurrence préalable de A n'autorise pas l'occurrence de B. Cependant, la métaphore construite dans cet univers à priori de connaissance est une métaphore empirique. Elle deviendra, à y croire, scientifique à une autre étape de recherche de la raison d'être de ce rapport, de sa logique interne. C'est là un mécanisme d'élucidation, de validation ou de falsification s'il en arrive, donc de correction, qui installe une connaissance dite scientifique de cette métaphore et non la métaphore elle-même. L'établissement objectif de ce rapport de cause à effet entre la pluie et la germination du champignon, montre comment la pensée en se rationalisant transcende l'expérience, la donne empirique, cognitive première.

Cette métaphore exemplative, par sa trame stratégique, traduit une organisation, un ordre au niveau de la présentation de la pensée ou des faits exprimés et du langage structuré. Cet ordre consiste à donner d'abord la cause puis l'effet, il traduit un dispositif cognitif au niveau de la perception empirique et de la conceptualisation. Cette organisation peut être vue de manière plus ample dans la métaphore tissée ou filée ci-après :

Kabwà kàà katèndè  
Kààdyàkukola  
Kààdyàkukwàma  
Bààdyàkukàdya  
Dyàkù dikàmbi

Jeune palmier  
Il grandira  
Il portera  
On en mangera  
Sa propre pâte (de noix)

L'activité mentale dans cette parémie est de très complexes. Elle procède, à considérer cet énoncé, par identifier l'actant en cours de performance, par mettre en évidence au niveau du prédicat, l'âge même de l'actant palmier. Il est jeune palmier par rapport aux autres êtres d'existence implicite. L'activité identificatrice le catégorise et le hiérarchise au sein de sa propre catégorie, puis déroule son programme événementiel, un programme de croissance et de maturation. Ce programme est essentiellement génétique et sociothrophique en phase ultime. Les sèmes « kukola » (grandir), « kukwàma » (porter), « kukàdya... » (en manger la pâte) dénoncent une logique conceptuelle. Telles les étapes de devenir sont présentées, elles sont cohérentes et respectent un ordre biologique rigoureux. Il en serait arrivé une subjectivité de forme et une sape des étapes de maturation en allant contre nature. Si par exemple cette pensée structurée présentait une atteinte préalable d'une étape après celle logique qui devrait être atteinte la première, il s'introduirait une subjectivité dans cette construction et présentation de connaissance. L'ordre conceptuel se veut ici un calque de l'ordre biologique. La relation au monde du palmier verbalisée dans sa phase ultime de croissance en montre son utilité sociale et présuppose une attente : l'on bénéficiera du jeune palmier le fruit.

La présentation des événements dans cette métaphore est analytique. Elle passe en revue la représentation d'un palmier, en fait une relecture des étapes de croissance partant de la jeunesse. Une telle métaphore procède par l'analyse et allégorie, car elle spéculé sur la société humaine au moyen d'une fiction cosmique.

Cette logique de présentation et de contenu métaphorique constatée dans cette parémie ne reste valable qu'au sens littéral de celle-ci. Du moment qu'on réalise que la parémie, par le biais de la métaphore, dit une chose pour une autre dans la société, cela consacre la déviance et l'on vit en pensée et en représentation une rupture de cohérence. Seule l'analogie demeure salutaire, et il faut la trouver. Mais du fait de cette déviance, cette métaphore est reçue comme une pensée indirecte. Elle parle en fait de la jeunesse lubà, de toutes les nouvelles entreprises de ce peuple en termes du jeune palmier qui doit grandir, porter et donner son fruit au monde. Une telle pensée traduit l'espoir qui fait vivre une communauté face au manque ou l'âpreté du monde.

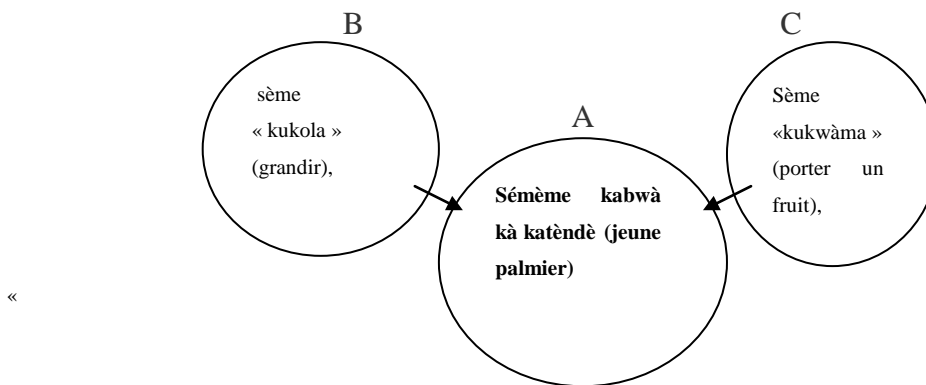
. Dans la logique de Le Guern (1973 : 16) in C. Detienne (2006), allant dans le même sens que Greimas (1966 : 52) quand il parle de l'isotopie:

*« La métaphore (...) apparaît immédiatement comme étrangère à l'isotopie d'un texte où elle est insérée ». C'est cette dissonance avec le reste du discours qui amène l'interlocuteur à se dire « là, il y a métaphore ». La dissonance sémantique joue ici comme le révélateur de la métaphoricité. De ce fait, il reste alors à comprendre la métaphore.*

*Bonhomme (1987), adhérant à cette hypothèse, appelle cotopie ce qui « découpe des blocs homogènes et structurés à l'intérieur (...) [d'une] langue, engendrant chaque fois autant de micro-univers discursifs.*

*(...) La cotopie délimite des ensembles sémantico-référentiels constitués d'un topos (ou d'un thème) de base autour duquel s'agglutinent des polarités lexicales qui sont compatibles à la fois avec le topos et entre elles » (Bonhomme, 1987,43-44).*

Dans la parémie précédente, la métaphore du jeune palmier ne se ravale pas totalement au champ de la métaphore, car vue en elle-même c'est-à-dire sans transfert à la société humaine, son sémème central réalise une cotopie avec des polarités lexicales :



Les polarités lexicales sont constituées ici par les sèmes « kukola » et le sème « kukwàma » qui par rapport au « kabwà » instaurent une relation logico-référentielle. Autrement les deux fonctions polaires mises en évidence, croître et porter (des noix) se réfèrent logiquement au jeune palmier qui les a en puissance. La métaphore considérée change de statut, elle devient une métonymie. Du moins cette dernière sans rompre toutes les attaches, partage en commun avec la métaphore le phénomène de la substitution. C'est



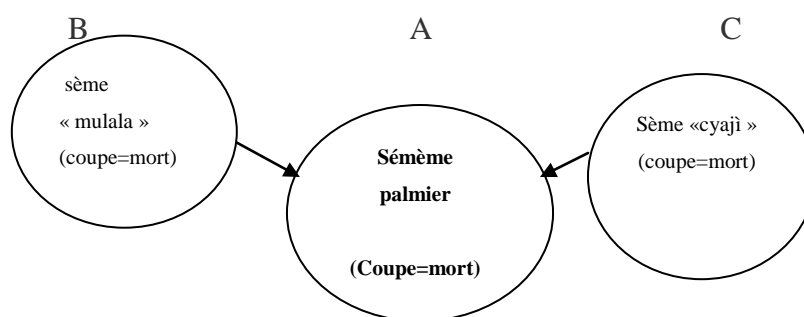
ce phénomène qui entretient l'ambiguïté à résoudre, partant du végétal à l'humain, de l'être jeune palmier à ses fonctions présentées comme fatales.

La métonymie dans certaines parémie du corpus connaît l'omission stratégique du sémème central et ne fait subsister que les deux sèmes polaires qui le font évoquer sans peine. Ce qui fonde la relation des parties au tout :

17

Lwà mulala  
Ndwà cyajì

(La mort) du rameau  
C'est celle du régime de noix



Le sémème A et les deux sèmes polaires B et C réalisent un rapport hypéronyme/hyponyme et constituent une rupture allotopique qui caractérise la métaphore. La relation cotopique, référentielle entre B, C et A détermine alors une métonymie. C'est par rapport à la société humaine que l'analogie et le phénomène de substitution jouent en faveur de la métaphore.

La cotopie distingue pour Le Guern la métonymie de la métaphore. Donc la métonymie est la violation des relations logico-référentielles incluses dans cette cotopie, soit A comprend B et C ou B et C sont inclus dans A. Il y a alors une consubstantialité.

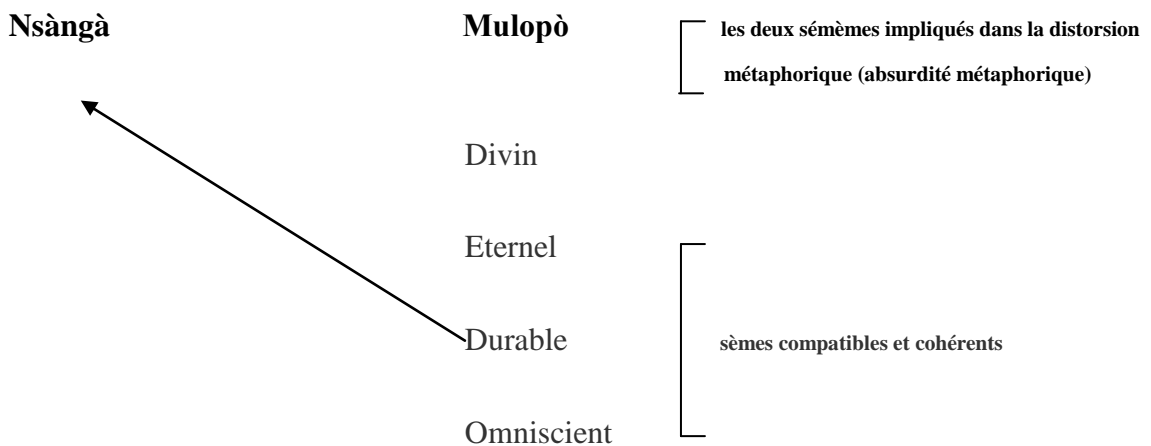
A l'inverse de cette compréhension, la métaphore se réalise alors sur une « jonction allotopique » ou « une rupture cotopique ». Le champ applicatif et le pouvoir sémantique de la métaphore sont toujours plus vastes que ceux de la métonymie. Le cadre cotopique de la métonymie est limitatif alors que les circuits allotopiques de la métaphore

sont très nombreux, ce qui fonde et explique même sa multivalence et son large rayon d'application.

Le trafic sémantique tel qu'il se laisse voir rien qu'avec la métaphore et la métonymie est hautement cognitif, il laisse voir des mécanismes complexes de l'esprit humain en situation de compréhension, de communication, d'apprentissage. Dans cette ligne de la théorie componentielle greimasienne, Le Guern a donné une voix pour la résolution de l'absurdité sémantique provoquée par l'incompatibilité classématique entre les deux sémèmes impliqués dans la distorsion métaphorique. De manière pratique, il recommande de trouver à l'intersection de ces deux sémèmes le sème appelé le « tertium comparationis » compatible et cohérent avec le thème du discours. L'on part de l'analyse de l'organisation sémique avant l'énonciation de la métaphore. Cette analyse consiste au dénombrement des sèmes que l'on peut appliquer au sémème posé comme sujet. C'est un travail hardi, mais dès que ce « tertium comparationis » (qui n'est pas nécessairement seul) est sélectionné, on peut résoudre l'absurdité de la métaphore. Il importe toutefois de préciser le contexte extralinguistique d'un énoncé métaphorique car il entretient un rapport direct avec l'orientation de la compréhension de la métaphore. Cette tâche, on le verra, se fait en dehors du contexte comme dans l'application de l'ECBT plus haut :

#### Parémie phytonymique 15

Nsàngà mwèyèmèna Mulopò      Le chêne appuyé contre Dieu



Dans cette parémie entrent en tension, en opposition deux sémèmes que sont « nsàngà » et « Mulope », ce qui crée une « allotopie ». Sans considérer le contexte

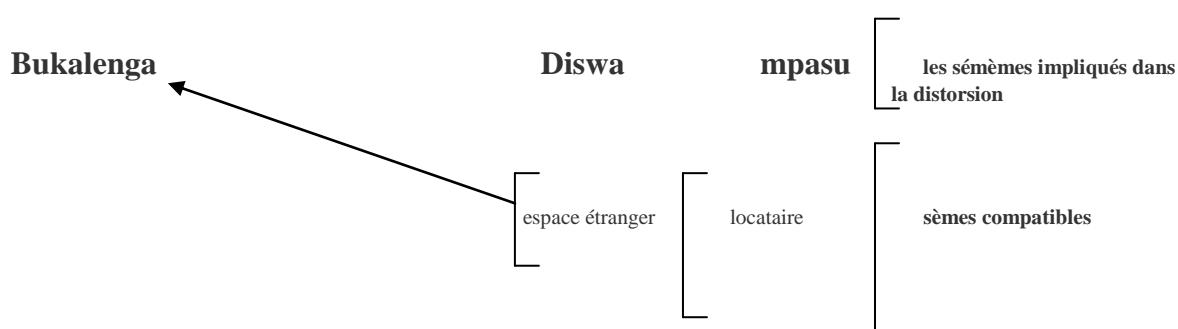
d'occurrence pragmatique, celui d'énonciation. De la liste des sèmes issus de l'analyse sémique de la métaphore, et qu'on peut appliquer au sémème sujet « nsàngà », un seul est compatible (durable). Ce sème peut être même présenté comme un caractère, la durabilité. Pour l'être suprême « Mulopò », tous les sèmes trouvés dans la liste ci haut sont valides, donc compatibles avec son être et cohérents. La résistance de « nsàngà », dont le sème compatible, le « tertium comparationi » est « durable », en s'appuyant sur « Mulopò », il lui prend en transfert son attribut d'« éternel ». Il se réalise par cet acte une fiction parémiologique hyperbolisante, car la durabilité de « nsàngà » qui a sans doute une limite se sublime en s'abîmant dans le sème éternité. Donc, « nsàngà » être « mweyèmèna Mulopò » ou appuyé contre Dieu signifie qu'il ne peut pas tomber, car « Mulopò » est éternel. Ce sème, éternel, est en rapport hyperonymique avec durable. Cette métaphore de « nsàngà » est à la fois l'expression d'une valeur existentielle et du désir même de vivre éternellement, d'avoir l'éternité de Dieu. « Nsàngà » franchit alors les frontières de l'altérité en entrant dans le champ sémique du sème éternel. Une telle métaphore montre alors le mécanisme conceptuel du poids sémantique, mieux de l'intensité sémique.

La structuration du sens n'est pas toujours simple, elle est parfois complexe et déroutant comme on peut le voir par cet exemple de parémie prédicative:

14

Bukalengà ndiswà dyà mpasu

Le pouvoir est un nid de sauterelle



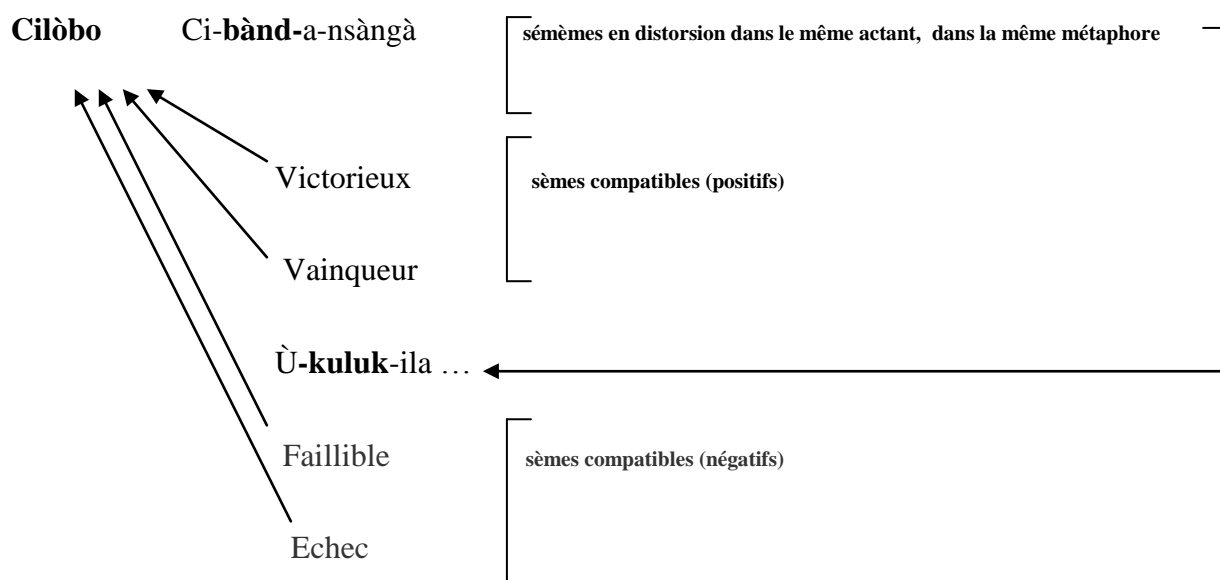
La réduction de l'obstacle dans la métaphore « diswà dyà mpasu » exige le recours au prérequis culturel, à l'expérience du monde qui nous rappelle que « mpasu » ne confectionne jamais de nid, il est un étranger dans le nid d'autrui au monde.

A cette lumière de la culture, se réduit alors l'absurdité de la métaphore, car l'on comprend que le pouvoir est un espace où l'on est étranger, locataire comme la sauterelle dans un nid qui ne lui appartient pas. La moralité conséquente est que personne ne peut dire « j'y suis, j'y reste » pour toujours. En outre, cette métaphore, implicitement, fait entendre que le pouvoir est rotatif. Les sémèmes impliqués dans la distorsion métaphorique ont permis l'occurrence d'une allotopie, une rupture cotopique, une discordance sémantique entre deux champs « bukalinga » (pouvoir) et « diswa dyà mpasu » (nid de sauterelle).

D'autres métaphores, suivant leur construction, demandent une extrapolation ingénieuse pour la réduction de l'absurdité. C'est le cas de la plupart de métaphores in absentia qui demandent de faire venir d'abord en surface le deuxième membre pour réaliser une métaphore in praesentia. Ce processus est aussi valide avec quelques parémies lubà :

7

Cibànda-nsàngà	L'expert grimpeur des chênes		<b>métaphore in absentia</b>
Ùkùlùkila ku lujilù	Chuta de l'aubergine		
Cilòbo udi (bu) cibànda-nsàngà	Le héros est (comme) un expert		<b>métaphore in praesentia</b>
Ùkùlùkila ku lujilù	grimpeur de chêne Chuta de l'aubergine		



Les sèmes compatibles positifs et négatifs dégagés dans les deux moments opposés du procès ou du faire transformateur sont respectivement en rapport de synonymie. La synonymie et l'opposition, l'hyponymie et l'hyperonymie, l'holonyme (tout) et le méronyme (partie d'un tout), laissent transparaître le génie des métaphores conceptuelles de ce peuple, donc les schémas cognitifs, les structures neuropsychiques en œuvre dans la structuration de la pensée et de l'énoncé.

Cette conceptualisation structurante du monde, selon N.

Bouhadid ([http://www.memoireonline.com/08/08/1448/m\\_aventure-scripturale-coeur-autofiction-kiffe-kiffe-demain-faiza-guene18.html](http://www.memoireonline.com/08/08/1448/m_aventure-scripturale-coeur-autofiction-kiffe-kiffe-demain-faiza-guene18.html)) :

*...donne naissance à un nombre infini de métaphores linguistiques. Ces « métaphores linguistiques auxquelles nous avons accès en tant qu'objets d'étude ne sont alors qu'une réalisation possible des métaphores conceptuelles qui sous-tendent notre système de pensée ». Dans un cadre cognitif, Denis Jamet<sup>2</sup> conçoit la métaphore comme une « mise en relation identificatrice, c'est-à-dire comme une série de correspondances conceptuelles entre deux domaines conceptuels, un domaine conceptuel source et un domaine conceptuel cible ». Cependant, cette identification ne couvre pas la totalité des deux domaines conceptuels mais axe plutôt son attention sur des sèmes partagés.*

Il ressort de ces exemples que partant de la perception, de l'ostension, les procédés cognitifs concourent dans le chargement sémantique des mots. Par le biais de la métaphore, processus de perception cognitive, de perception transposée, dont le principe d'analogie donne à voir les similarités entre les choses, les mots, entrent dans le jeu de transfert et de transformation de sens si bien qu'ils acquièrent la polyvalence. Leur association au plan syntagmatique et paradigmatique (plan de la langue selon Saussure), leur association de ressemblance et de contiguïté, dans l'effort d'expression mobilisant, sont le fondement respectif de la métaphore et de la métonymie. Ainsi plaît-il de soutenir avec B. Nerlich (1996) médiatisant J.H. Lambert (1764) que :

*Pour Lambert il n'y a pas une relation simple d'association entre mots et idées, l'idée donnant aux mots sa signification et les changements de signification étant le résultat d'un changement des liens associatifs entre les idées (changement par métaphore, métonymie ou synecdoque comme le*

*disaient Fontanier et Reisig, cf. plus bas). Pour Lambert il y a deux niveaux: le niveau interne des concepts et des procédés de conceptualisation (la comparaison et la définition, fondées eux-mêmes sur la perception et l'ostension), et le niveau externe des mots et des procédés de transformation (la métaphore). Ces deux niveaux sont intimement liés: les mots structurent les connaissances et peuvent être employés pour le transfert des connaissances; les connaissances, les conceptualisations, et les procédés cognitifs à leur tour structurent le sémantisme des mots. Les mots sont la face expressive des concepts (cf. Hülzer 1987:50).*

Dans les parémies, chaque zoonyme, chaque phytonyme, par rapport à la faune, à la flore et au percevant, est bien la représentation imagée d'une image représentationnelle schématisée. Mis en discours, la compréhension d'une métaphore se révèle un processus très complexe. De dire par exemple à un X que Y est :

20

Nsàngà wa beena Kàtònkola	Le chêne de beena kàtònkolà
Mvùla ùlòka	La pluie tombe
Lupwishi lùjuuka panshì	La poussière au sol se lève

Du moment qu'un P est avec X dans un contexte extra linguistique, lui qui ne connaît pas Y, mais néanmoins qui sait que P attend de ce X une aide financière quelconque qui n'arrive toujours pas, et que P évoque à propos l'énoncé métaphorique susdit. Par conviction, par prérequis, dans ce contexte, X sait que ce Y n'est pas évidemment « nsàngà » le chêne. De ce fait, il est obligé à modifier « l'organisation sémique » de deux sémèmes Y et « nsàngà » mis en relation. Ce qui permettra de liquider au premier degré l'absurdité de cet énoncé métaphorique. Mais il comprend par ce fait même qu'il y'a une allotopie comme une bavure dans ce message. Il doit faire recours à sa connaissance de « nsàngà » et se le représenter dans le contexte où la pluie tombe et où la poussière se lève à son pied. La relation « nsàngà »/pluie ; pluie/poussière ne tarderont pas à liquider ce deuxième degré d'absurdité pour que s'ouvre la voie royale du sens voilé : l'égoïsme.

Ce processus complexe montre que l'immanence d'une parémie n'est pas toujours suffisante pour décrypter une métaphore comme on l'a montré plus haut à propos de l'ECBT. Le contexte d'occurrence et le co-univers culturel de référence sont

aussi des atouts pour établir une analogie, une relation au monde et délivrer le sens métaphorique des voiles des images. Ce qui est aussi montré plus haut dans le processus de l'essai structo-sématique cognitif du mode conceptuel des parémies. Le modèle de l'acte langagier que construit Joly (1987) corrobore bien cette vision :

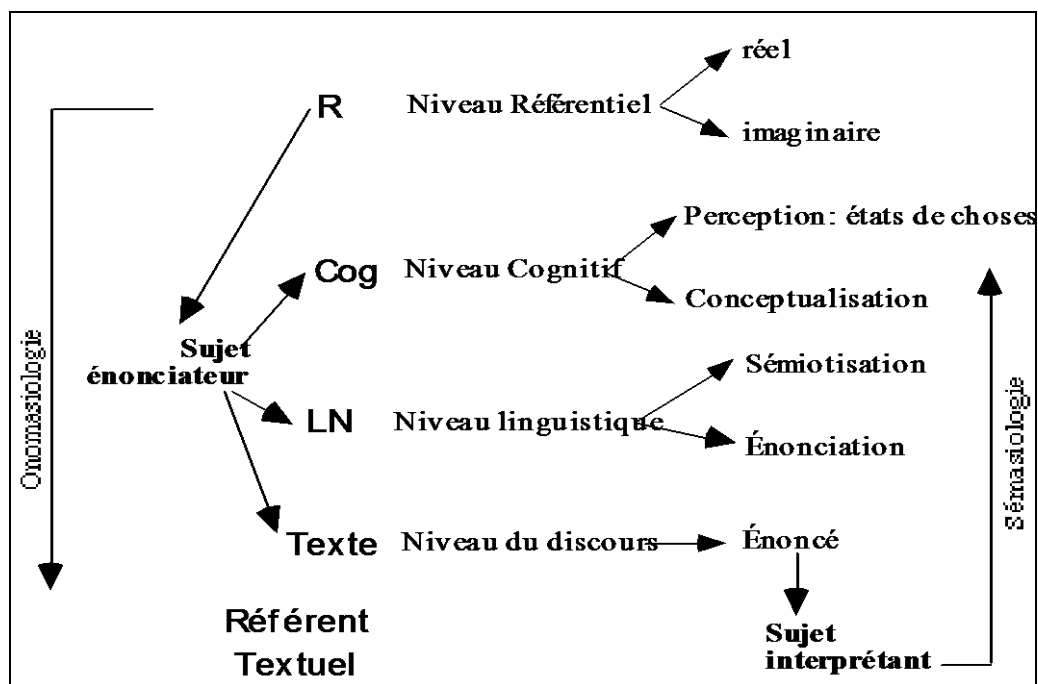


Figure 11

Le niveau référentiel se relativise à l'univers physique et mental qui, au plan cognitif est perçu et conceptualisé. Ce qui sous-entend la présence même de l'homme au monde, sa conscience de ce monde, ses pratiques de la vie et son entreprise culturelle conséquente. La communication comme un aspect pratique de cette vie, besoin d'une interaction sociale, au niveau linguistique, ne devient possible qu'avec une sémiotisation préalable. Il faut entendre cette sémiotisation comme une relation signe/signifié à partir de laquelle se dérivent ou se construisent les métaphores (lexicales par exemples). Ces métaphores enfin s'énoncent (toutes les possibilités pragmatiques envisagées) avec une mise en œuvre de la langue, du code linguistique, mais aussi du code socioculturel qui l'englobe. C'est ce dernier qui constitue en principe le co-univers culturel de référence qui en synergie avec le contexte d'occurrence d'une parémie rendent possible la saisie d'une métaphore ou l'interprétation même du discours, du texte parémiologique éminemment figuratif.

## **7.4. Conclusion partielle**

Au terme de ce chapitre, les parémies, genre lié de la littérature orale comporte plusieurs aspects cognitifs. Elles montrent comment dans sa relation au monde, l'homme perçoit et représente les animaux et les plantes, les catégorise et structure des connaissances avec et communique des messages à sa communauté.

Avec ces animaux et ces plantes, l'homme a dû construire des messages figuratifs, métaphoriques et symboliques. Ces messages intentionnels, volontaires, normatifs sont des arguments, des actes du langage, actions sur l'homme et sur le monde. Cependant ces actes parémiologiques ne sont que puissanciers, c'est les actes du corps qui les performant et les transcendent en produisant des impacts tangibles. Par ces actes puissanciers stipulés par les parémies lubà dans une vision du monde âpre des encodeurs, il se dégage une idéologie et une philosophie interactionniste. Cette dernière pose l'homme comme une conscience de soi et du monde, mais aussi comme une potentialité actantielle dans les différentes situations du monde âpre. Cette actantialité comme élément interactant est une relativité, une subjectivité qui doit s'objectiver en se traduisant en actes du corps raisonnés, disciplinés ou méthodiques.

Les théories cognitives et linguistiques, notamment l'ECBT, la GCMT, la DCT sont fructueuses. Malgré le non recours au contexte d'emploi, l'ECBT est de très grande application. Cependant il est montré l'utilité du contexte, en bref de l'univers cognitif dans la compréhension d'une parémie. La GCMT avec Lakoff et Johnson a montré que les métaphores conceptuelles structurent toutes les connaissances et toutes les parémies. La DCT plébiscite l'emploi des mots concrets dont les noms des animaux et des plantes dans les parémies, ce qui permet un double code, le littéral et le métaphorique ou le figuratif. Les parémies du corpus sont essentiellement figuratifs. C'est la familiarité des éléments constitutifs d'une parémie qui peuvent favoriser sa vitesse de rétention ou de compréhension fussent-ils abstraits ou concrets.



Par un essai structuro-sémantique cognitif du mode conceptuel des parémies, il a été montré le processus par lequel les parémies se construisent ; c'est là une possibilité de monter au besoin de nouvelles parémies pour une prise en charge de la société vue dans toute sa dynamique.

Le reflet des mécanismes conceptuels de la métaphore et de la métonymie ont relevé respectivement l'analogie et la référence, mais aussi le fait que dans une même parémie peuvent fonctionner les deux mécanismes. La métaphore reste le champ le plus fructueux de génération sémique par rapport à la métonymie.

# CONCLUSION GENERALE

Il est un fait de montrer, au terme de cette étude et au regard de ses résultats, que ce travail a d'abord situé le peuple lubà dans le temps et dans l'espace. Il a montré que ce peuple a une organisation sociopolitique, juridique, socioculturelle, économique et linguistique comme les autres au monde.

Le luminaire a esquissé un liminaire sur la notion de littérature orale générale dans laquelle les apports des microcosmes culturels de par le monde sont aussi plus enrichissants que les vues en entonnoir de la littérature orale africain. Cette littérature orale rapprochée de la littérature écrite devant laquelle on a l'habitude de la définir et à laquelle elle participe comme source, intertexte ou sublimation, cette étude a montré que les deux partagent au fond le même destin.

La littérature orale générale vue ainsi de manière translatrice a rendu compte de beaucoup de ses aspects, de ses contenus, de ses typologies, de ses pertinences différentielles et identiques, de par le monde. Elle est l'apanage et le patrimoine de toutes les sociétés, de toute l'humanité. Mais les genres littéraires ne sont pas forcément les mêmes dans toutes ces sociétés, si bien que chaque société a droit sa typologie.

Il existe, a-t-on trouvé, dans le débat définitionnel mené, de multiples définitions de la littérature orale. Malgré les multiples nuances, ces définitions représentent la somme des données jugées essentielles par l'aire culturelle qui les a retenues, codifiées, principalement sous forme orale. Mais quoique la terminologie « littérature orale » ne suffise pas pour rendre compte de contenus, de nombreux supports et formes de cette littérature africaine non écrite, elle demeure consacrée et ouverte à toutes les entrées pertinentes pouvant faire corps de la littérature africaine non écrite dont la littérature des masques, les parémies ou les pensées sculptées, la corde à proverbes comme le Mutángá des Lega, la drummologie, le mvet, etc.

La structuration de la littérature orale telle qu'elle a été approchée dans cette étude, a montré l'œuvre ou le génie de la société qui l'a produite et qui l'a prise en charge. Elle se présente, cette littérature, sous forme des typologies qui organisent ses

éléments constitutifs en cohérence de corps, de genres (liés et non liés, profanes et sacrés) comme les mythes, les épopées, les contes, les légendes, les parémies, le kasàla, les devinettes, les énigmes, les chansons, le rap, le hip hop, les joutes oratoires..., selon l'option d'une logique définie par l'univers culturel de référence qui la secrète. Les différentes études menées sur cette littérature orale montrent un souci d'objectiver et de saisir le cœur, l'esprit, les pensées, les problèmes et les mystères de l'homme au cours de l'histoire. Cet effort épistémologique révèle et organise des champs de connaissances diverses sur cette littérature. Ainsi, cette étude a mis en évidence quoique pas de manière exhaustive, les statuts et les fonctions de cette littérature en Afrique subsaharienne, chez les Balubà. Elle a défini ses modes d'expression et ses contextes d'occurrence.

La dynamique de la société lubà et sa crise actuelle, ont permis, analyse de la situation faite, de dénoncer, entre autres causes et en particulier, une sorte de rupture avec la littérature orale, spécifiquement avec les parémies porteuses de son code social, de ses principes directeurs. L'éducation de base de nouvelles générations, a souligné cette étude, recourt sporadiquement (lors des sermons, meetings, dans les médias, à l'école et en famille) aux parémies et aux valeurs qu'elles diffusent. Le recours systématique à ces textes dans la formation de base serait salutaire. Il tiendra compte de la dynamique de l'humanité. De ce fait, les parémies qui auront perdu leur pertinence devront être révisées. Cette importance de l'oralité dans un cadre de référence existentielle, montre qu'il faut toujours maîtriser l'art des parémies, des genres formulaires réputés pour leur force dans le monde, au besoin éventuel de la structuration et de la déstructuration des organisations sociales, des comportements sociaux, au besoin d'engager la société dans un cycle objectif et déterminé. Ces faits dénotent une dynamique parémiologique et montrent que la parémie engendre l'homme et la révolution<sup>15</sup>, dans le circuit même inaliénable de l'homme qui produit la littérature et la littérature qui produit l'homme.

---

**15** La présentation d'une corde à proverbes par les étudiants de Gand (Département des Langues et Cultures Africaines), à Anvers, à Gand, à Berlaar, à Bruxelles, lors du festival de littérature intitulé « Festilité », organisé au cours de l'année 2002, avec le soutien d'Africalia et de la DGCI, de même l'a fait en Europe le professeur Ngo Semzara Kabuta lors de la «Caravane Africalia» entre mai et juillet 2003, sont des exemples qui interpellent tout le monde face aux nouveaux besoins de vie et de prise en charge des sociétés.

A travers les parémies transparaissent les premières configurations significatives de l'espace vital et son peuplement. Les éléments qui conditionnent même la vie d'un groupe social sont pris en jeu et prennent ainsi au niveau organismique des significations culturelles utilitaires, sociomatérielles. Ils aboutissent à la constitution même des structures sociomatérielles desquelles découlent un code, des principes et des obligations qui gouvernent les comportements d'un groupe social dans le milieu et à l'interface de l'univers entier. Les animaux et les plantes culturalisés dans les parémies lubà étudiées en sont un des exemples.

Par cette sociomatérialité parémiologique, l'homme, au-delà du sentiment de communier dans les mêmes signes, dans les mêmes symboles, d'appartenir à un même groupement culturel, transcende l'humanité et dévoile sa pensée métaphysique qui lui règle aussi des attitudes et des comportements.

En général, la littérature orale est vitale ou fonctionnelle. Par ce temps même l'oralité semble prendre la revanche sur l'écriture, coopère avec elle en tant que mode de conservation et d'expression parente. Les parémies, les chansons, les devises, les slogans, le kasàla..., apparaissent par exemple dans le roman, dans le théâtre et fondent avec eux une consubstantialité. L'écriture même est en effet un apport bénéfique aux genres oraux, elle rend possible certains de leurs traitements scientifiques. Cette étude vaut à propos une illustration concrète.

Par le biais de l'analyse structuro-sémantique, le modèle actantiel de Greimas, appuyé de l'herméneutique des traditions, les parémies analysées ont permis de dégager des séquences dont la relation des structures internes valide l'actantialité dans les textes parémiologiques lubà. Il est trouvé des schémas narratologiques dans ces textes très courts qui sont la synthèse des événements de la vie, des contes, des récits, des mythes et des réflexions de divers domaines. Très peu de parémies, 22% du corpus analysé, n'ont pas

---

répondu à ce schéma actantiel de Greimas, par manque d'une action exprimée de laquelle se déduiraient ou se reconstruiraient les structures narratologiques supputées en elles.

Dans certains cas, il était même impossible de reconstituer par le procès structuro-sémantique tous les six rôles actantiels, et un seul actant pouvait endosser plusieurs rôles et permettre une dynamique sémantique. Cette situation est réputée provenir de la concision et de la compression même du langage dans des formules parémiologiques, et de la pensée dans des images. La poéticité, le chargement de la force, les tours sapientiaux affectent aux parémies un arrangement formel parfois érodé, elliptique ou élagué du superflu.

Le traitement sémantique du corpus a donné accès aux différentes significations de l'homme aux prises avec le monde. La structuration des connaissances que ces parémies ont permise, leur pertinence envisagée dans les situations critiques actuelles du peuple lubà, l'extraction des visions du monde de ce peuple, ont dévoilé le génie encodeur de ses différents messages, les visions du monde du peuple lubà dont la dominante est celle du monde âpre, tragique, plein de difficultés.

Cette conscience du monde âpre explique la prédominance des préoccupations d'ordre existentiel et la stipulation profonde des actes du corps dans les parémies. C'est dans ces actes et toutes les potentialités cognitives que les Balubà ont programmé leur prise en charge. Il y est aussi montré la rétroactivité des traditions sur un peuple, le secours qu'on peut y attendre et les forces qu'on peut y puiser en vue de rétablissement de l'équilibre rompu ou d'une meilleure projection. La déprogrammation et la reprogrammation des valeurs fondatrices des croyances y sont aussi de mise.

La conscience collective du peuple lubà transparaît clairement dans ces données parémiologiques. Ils y trament son intentionnalité profonde, son projet de société, sa noèse ou l'acte par lequel il pense sa gestion, la réfection de son image, le rétablissement de son équilibre et son adaptation à la dynamique sociale comme dit ci-dessus. Cette société lubà ressortie des analyses de cette étude est alors une société des contraintes du fait même de la présence du tissu normatif parémiologique, usant parfois de modalité impérative, assertive ou interrogative (oratoire). La présence de ces normes

présuppose que cette société n'est pas parfaite, elle connaît des déviances, un quelconque non-conformisme aux exigences fonctionnelles du système social. Toutefois, le tissu parémiologique, en tant que tradition orale, reste ancré dans la profondeur de la conscience valorisante de ce peuple. Les images zoophytomorphes auxquelles a recouru ce peuple pour éditer ses pensées et ses sentiments sont le reflet permanent du milieu naturel et social qui a participé à sa production en tant que culture.

Il se dégage deux grandes préoccupations chez ce peuple lubà sous forme des macrosotopies : *la vie avec ses actes* et *le savoir*, dans un rapport chiffré respectif de 65 % et 35 %. La vie est alors pour ce peuple sacrée. Il faut la protéger, il faut veiller à la sécurité socio-spatiale, à l'humanisation de l'interaction sociale. Les actes de la vie pour la plupart sont relatifs à la sécurité totale de la vie. Le savoir est pour ce peuple un résultat de l'expérience du monde, mais aussi une conséquence de pures cogitations sur la condition humaine, sur l'homme aux prises avec le monde âpre. Entre cette connaissance basique dégagée des parémies de ce peuple et la science objective, la limite n'est que virtuelle, car la première est le soubassement de la seconde qui l'approfondit et la systématise. Les objets de ces connaissances ne sont pas sans doute différents, ils sont catégorisés et parfois soumis au même processus du traitement objectif des faits ou des phénomènes : observation, analyse, synthèse, expérience, théorisation, intuition, falsification...

Dans cet ordre d'idées, le langage parémiologique, par le traitement qu'il a subi dans cette étude, n'a pas seulement été un moyen d'expression et de communication. Mais il a été aussi un processus, un mécanisme neuropsychique d'encodage et de décodage, de construction et de déconstruction des chaînes parlées, de mise en relation des structures afin de produire des idées, des significations, d'élaborer des notions sur le monde, donc de génération sémique et scientifique.

Au plan strictement formel, la métaphore, la métonymie, la personnification, les différentes sortes d'énonciation, sont les figures et les procédés les plus utilisés dans ce corpus pour causer les différents sens et agir sur l'auditoire. Les parémies analysées attestent à 58% une structure binaire et à 24% une structure monophrastique, 18 % seulement sont partagés par d'autres structures. Leur caractère

versus est évident. Ces parémies sont pour la plupart concises et imagées. Leur structure binaire est profonde, car même au niveau d'un vers, elle est manifeste par la division de celui-ci en protase et apodose, par la distribution tonal fondamentale haut et bas dans la trame même de la parémie. Les oscillations vocaliques alternées, croisées et embrassées à la manière des rimes renchérissent cette binarité et fondent la prosodie même des parémies.

La syntaxe des vers se trouve dominée par les formules SN et SV en protase, suivies de SV, SN ou autres variantes syntagmatiques (SCo, SE, SC, ...) en apodose. L'isomorphisme caractérise certaines constructions de type métaphore tissée ou allégorique. La construction chiasmique est aussi faiblement notée.

Abordant le symbole, cette étude, après avoir stigmatisé les deux sources des symboles, l'une cosmique, situant le symbole comme objet autonome, sensible, dans la nature, et l'autre anthropologique, prenant l'homme comme une entité consciente créatrice des symboles, comme le montrent les littératures existantes, elle a pour son compte dégagé cette option que le symbole trouve sa source à la jonction de l'homme et du cosmos, au besoin de la représentation et de la communication, mais aussi pour installer des valeurs et des croyances dans l'homme.

Ce travail a dû déployer aussi un effort important pour montrer l'approche du symbole comme objet épistémologique à travers les siècles et quelques aires socioculturelles, ce qui fait gagner en organisation d'un domaine du savoir. Cette considération diachronique du symbole a révélé que sa prise en charge comme objet épistémologique en Afrique a été tardive et commencée par les auteurs étrangers avant que les Africains eux-mêmes s'y prennent. Mais cela ne veut pas dire que la symbolisation a été aussi tardive que cela chez ce peuple. Elle est vieille comme partout au monde. D'ailleurs, sa présence dans les parémies, dont la création de certaines remonte dans la nuit du temps, témoigne de cette activité de symbolisation et de la fonctionnalité sociale même des symboles dans le monde, Afrique en général et chez les Balubà en particulier.

Des symboles parémiologiques du corpus, cette étude a dégagé les structures profondes et les stratégies par lesquelles la symbolisation et la sémantisation

s'opèrent. Ce qui a montré un processus partant des analyses des situations et des êtres à la synthèse dans une formule, dans une image, dans un symbole.

La symbolisation parémiologique reflète l'image sociomentale et sociomatérielle de cette société lubà détentrice du génie encodeur de ces parémies. Ce génie se déploie dans deux réseaux cognito-affectifs, positif et négatif, ayant une incidence directe sur les comportements de ce groupe social. Donc cette symbolisation intègre l'affectivité et la facticité du groupe géniteur. En plaçant des mots sur les images présentes dans le néocortex, en chargeant ses images de sens, en opérant des transferts de sens, cette symbolisation a-t-on trouvé, conceptualise, représente, verbalise le monde immédiat de ce peuple et alimente son champ notionnel de base ou le modifie. Elle est un instrument puissant et complexe d'idéation, un mode de pensée qui fonde la dialectique entre le concret et l'abstrait, entre l'expliqué et l'inexplicable, la partie et le tout, la conscience et l'inconscience.

La génération de la pensée symbolique zoophytoparémiologique procède principalement par la métaphore, l'analogie, la métonymie, et parfois par l'allégorie et l'hyperbole. Codée à partir d'une situation d'origine de maintes expériences, une pensée symbolique s'applique dans une situation seconde avec une certaine dynamique, et le noyau sémique fonctionne comme le pivot qui fait la police de toutes les extrapolations sémantiques y relatives.

Les parémies monoimagoïques sont rares dans le corpus traité. L'image existentielle est la plus employée, elle apparaît dans presque 98 % du corpus et en position initiale de chaque parémie. C'est l'association des images (par isosémantisme), leur dissociation (par hétérosémantisme) et la composition (par association ou transfert des caractères) dans une parémie que se crée, en effet, le symbolisme. A la base de l'activité associative, dissociative et compositionnelle opère la comparaison, la sélection et l'intersection.

Les symboles dans les parémies du corpus, a-t-on démontré, répondent à une structure qui agence une image existentielle (I.E) phytonymique ou zoonymique suivie



d'une image prédicative (I.P.) verbale ou non verbale ou un juxtaposé. Il se dégage de presque toutes ses parémies une grammaire actantielle.

Le symbole reste symbole par sa capacité de représentation de quelque chose d'abstrait, d'absent. Mais par la dégradation un symbole peut se ravalier à l'analogie (un concret représentant un concret par la ressemblance de certains traits. Il puise ses matériaux dans l'espace existentiel de ce peuple, celui de ses expériences, de ses transcendances, donc de ses connaissances sociologiques.

Le symbole n'est pas un fruit du raisonnement défectueux. Il procède d'une observation, d'une analyse, processus qui amène à la synthèse d'une pensée mise en image, et structurée comme il est montré pour quelques cas. Il trahit une étape du rationnel, celui même de la diagnose, car c'est par observation que la science qui intervient dans les parémies s'élabore.

Enfin, l'on se répète sans vouloir pécher à la règle, comme l'a dit Dan Sperber in Kombe Oleko (1979), il n'y a pas de symbolisme irrationnel, il n'y a qu'un symbolisme mal interprété.

Les aspects cognitifs abordés par cette étude ont montré que les parémies, genre lié de la littérature orale, comportent plusieurs aspects cognitifs. Elles dévoilent comment dans sa relation au monde, l'homme perçoit et représente les animaux et les plantes, les catégorise et structure des connaissances avec ces éléments, communique des messages à sa communauté.

Il a été vérifié quelques théories existantes appliquées en parémiologie, cela après aperçu sommaire de la cognition. Il s'agit de l'Extended Conceptual base Theory (ECBT), de la Great Chain Metaphor Theory (GCMT), et de la Dual Coding Theory (DCT). La vérification critique de l'ECBT avec quelques parémies de cette étude confirme relativement sa grande applicabilité malgré le non recours au contexte d'emploi. Cependant, cette étude a démontré comment par l'absence du contexte d'emploi, du contexte culturel, partant celui de l'espace-temps, peuvent se révéler des obstacles sérieux à l'élaboration du sens, fût-ce-t-il littéral. L'immanence parémiologique seule ne suffit pas pour la génération pertinente des sens. Elle trouve des limites dans certains contextes. La

plupart de parémies s'emploient dans des situations secondes et véhiculent de ce fait des sens connotés, axiologisés, à valeurs ajoutées. De ce fait, rester au sens dénoté, en ignorant le nouveau contexte d'emploi, c'est rester dans un cul de sac ou dans une réduction du savoir.

La GCMT avec Lakoff et Johnson a montré que les métaphores conceptuelles structurent toutes les connaissances et toutes les parémies, cette étude s'y accorde en attendant d'autres épreuves.

La DCT plébiscite l'emploi des mots concrets dont les noms des animaux et des plantes dans les parémies, ce qui permet un double code, le littéral et le métaphorique ou le figuratif. Les parémies du corpus sont toutes figuratives (plantes et animaux), mais elles sont à la fois des « logogens » et des « imagens ». Leur vitesse relative de rétention et de compréhension dans le co-univers culturel de référence de Balubà ne dépend pas seulement de leur figuralité, car la familiarité avec les mots et les images de ces parémies, la connaissance même de leurs référents restent des réels atouts dans la plupart des entreprises sémantiques, cognitives et pragmatiques y relatives.

Par un essai structuro-sémantique cognitif du mode conceptuel des parémies, cette étude a mis sur pied un processus par lequel les parémies se construisent. Il a donné une possibilité de confectionner au besoin de nouvelles parémies, de réviser celles qui existent pour une réorganisation des modes mentaux et une prise en charge dynamique de la société et des besoins de la vie.

L'univers parémiologique étant un univers d'argumentation reste un champ d'intense activité pragmatique où s'opèrent des interactions sociales (dialectique homme/univers, émetteur/récepteur, actes puissantiels parémiologiques/actes du corps et impacts sur le monde).

Il se dégage alors que les Balubà sont un peuple préprogrammé par un code social comme dit plus haut, programmeur du fait qu'il est auteur de ce code social, déprogrammeur car il a le pouvoir de déprogrammer en lui des croyances dépassées ou caduques et de les remplacer par des nouvelles croyances selon la dynamique de la vie. Quelques membres de ce peuple sont déviants par rapport à son code social qui n'est pas systématisé par ce temps-ci, cela est prouvé par la crise multiforme

que connaît ce peuple aujourd'hui :  
[http://www.laboratoiredesfrondeurs.org/archives/Afrique/Congo\\_RDC/04\\_RDC\\_3/04\\_RDC\\_3.htm](http://www.laboratoiredesfrondeurs.org/archives/Afrique/Congo_RDC/04_RDC_3/04_RDC_3.htm)  
D'où l'intervention sociale des parémies est une nécessité.

Il se dégage de ces parémies quelques indices d'un type d'homme idéal : conscient du monde âpre, conscient de lui, de sa situation au monde, de ses défauts et de ses qualités, de ses potentialités, conscient de l'altérité, actantiel, cognitif (percevant, observant, analysant, synthétisant, compréhensif, catégorisant, hiérarchisant, critique, sélectif,...), programmeur, déprogrammeur, éthique, sécuritaire, initiateur, manager, légaliste, solidaire, coopérant, développeur, évaluateur, révolutionnaire... Mais piégé dans la crise, dévalué par l'histoire et les circonstances contemporaines de sa vie, il lui faut une thérapie dont l'un d'instrument est le mode d'approche d'une intervention parémiologique proposé par cette étude. Cette intervention parémiologique devra être systématisée dans les écoles, dans les sermons religieux, dans les mass médias, dans la famille, elle devra aussi tenir compte de certains aspects : comment et quand faut-il investir des valeurs, des croyances dans l'homme ?

Les autres études sur les parémies de cette contrée sont souhaitées, pour vérifier ou compléter le contenu sémantique du présent corpus ; pour confirmer ou infirmer les pertinences actantielles et formelles dégagées par la présente étude ; pour élargir la sphère thématique et accéder à d'autres préoccupations profondes de ce peuple ; pour analyser et comprendre les effets des parémies comme intertextes dans les autres genres. Mais étudier leur fonctionnalité sociale et médiatique dans les différentes situations de ce peuple est aussi une pertinence. La neuroparémiologie annoncée dans cette étude et dont l'ébauche en annexe, élargit cet horizon de la parémiologie. Le champ de nouvelles études sur ce genre est vaste, il ne se limite pas seulement aux orientations ici spécifiées.

# Bibliographie et Webographie

## Les ouvrages

1. AGBARWALD, K., *Hamadou Hapâté Bâ et l'Africanisme*, France, Harmattan, 1999.
2. AKPOROBARO, F.B.O., EIROUON, J.A., *Nigerian Proverbs: Meaning and relevance today*, Nigeria, Nigerian Magazine, 1994
3. AUZIAS, J-M., *Clefs pour le Structuralisme*, Paris, Seghers, 1971.
4. BACH, A. DEUTECHÉ VOLSKUNDE,
5. BACHELARD, G., *La poétique de l'espace*, Paris, PUF, 1957
6. -----, *Essai sur la connaissance approchée*, Paris, PUF, 1963.
7. BAJIKILA MUDIMBA, J., *Histoire de Bakwa-Ndaba des origines à nos jours*, Kinshasa, SE, 2007.
8. BARTHES, R. (a), *Analyse structurale et exégèse biblique*, Neutechâtel, Delachaux et Niestlé, 1971
9. BLACHERÉ, M.J.C. et SOW FALL, A., *Les genres littéraires par les textes. Méthodes critiques. Expressions théâtrales*, Dakar-Abidjan, Les Nouvelles Editions Africaines, 1997.
10. BLANCHON, G., *L'art et la manière. Arts, Littérature, Langage*, Paris, Champion, 2004.
11. BERSANI, J. Et alii, *La littérature en France depuis 1945*, Paris, Bordas, 1970.
12. BLONSKY, M., *On signs*, Oxford, Basil Blackwell, 1985.
13. BOAS, F., *The mind of primitive man. Half a man: in New York, USA*, 2007.
14. BOECH, E.E., *Symbolic action theory and cultural philosophy*, Berlin, Heidelberg, Springer Verlag, 1991.

15. BONNOT, G., *La vie c'est autre chose. Les hommes malades de la science*, Paris, 1976.
16. BOSTOEN, K., *Introduction à l'intonation du cilubà*, Gent (Belgium), RECALL, 2003.
17. BRENNEIS DONALD, G., MACOULAY RONALD, H.S., *The matrix of langage. Contemporary linguistic anthropology*, U.S.A, Westview Press, 1996.
18. BRETON, *L'utopie de la communication*, Paris, la Découverte, 1993.
19. BROWN, D., *Voicing the text south african oral poetry and performance*, Cap Town, Oxford University Press, 1998.
20. BURTON, R.F., *Wit and wisdom from West Africa. Abook of proverbial philosophy, idioms, enigmas, and laconisms*, New York, Negro University Press, 1969.
21. CADAMER, H.-G., *Le problème de la conscience historique*, Louvain, PUL, 1936.
22. -----, *Vérité et Méthode*, Paris, Seuil, 1996.
23. CALAME GRIAULE, G., *Langage et cultures africaines*, Paris, François Maspero, 1977.
24. CALY, J., *Liberating voices. Oral tradition in Africa. American literature*. Cambridge, Massachussets, and Harvard University, 1991.
25. CAUVIN, J., *L'image, la langue et la pensée II Recueil de proverbes de Karangane*, Saint-Augustin, Anthropos-Institut-Haus volker und kulturen-Haus, 1980.
26. -----, *Comprendre la parole traditionnelle*, Issy les Moulineaux, Saint-Paul, 1980.
27. -----, *Comprendre les contes*, Issy les Moulineaux, Saint-Paul, 1980
28. -----, *Comprendre les proverbes*, Issy les Moulineaux, Saint-Paul, 1981.
29. C.I.A.M, *Kunta Kinte*, traduction luba de Roots d'Alex Haley, C.I.A.M, 1998.
30. CANONICI, N.N., *Zulu oral tradition*, Durban, University of Natal, 1996.
31. CASTRO, J. (de), *La géopolitique de la faim*, Paris, Ed. Ouvrières, 1965.

32. CHESAINA, C., *Oral literature of the Kalenjin*, Nairobi, C. CHESAINA, 1991.
33. CHIMOMBO, S., *Malawian oral literature*, Centre for social research, Malawi, University of Malawi, 1988.
34. CHINUA ACHEBE, *Things fall apart*, Hienemann Ltd, Johannesburg, 1962.
35. CHUKUDI EZE, E., *African philosophy, An anthology*, U.S.A, Blackwell, 1938.
36. CNOKAERT, A.sj. *Littérature négro-Africaine francophone. Panorama historique et choix de textes*, Kinshasa, Collection Boboto C.R.P., 1986.
37. CONFERENCE NATIONALE SOUVERAINE (CNS), *Rapport sur les assassinats*, Kinshasa, 1992.
38. COURLANDES, H., *A Treasure of Afro-American Folklore*, Marlowe & Compagny, 2002.
39. COWLEY, M., *Poésie, Roman, Théâtre Américain Par les chemins de la critique*, Southern Illinois, University Press, 1970.
40. -----, *Rapport sur les biens mal acquis*, Kinshasa, 1992.
41. CREPEAU, P., BIZIMANA, S., *Proverbes du Rwanda*, M.R.A.C., Tervuren, Annales série IN-8, Sciences humaines, 97(1979).
42. CROWLEY, J., *Folklore africain*, Paris, ED. Caribéenne, 1988.
43. CSIKSZENTMIHALYI, M. and SCHNEIDER, B., *Becoming Adult*, New-York, Basic Books, 2000.
44. DANIAU, G., *Cognito imagination. La phénoménologie herméneutique de CADAMER*, Grèce, Ousia, 2002.
45. DANCE, C.D., *Fromm y people : 400 years of African-American Folklore*, WW Norton & compagny, 2002.
46. DEFOE, D., *Robinson Crusoe*, Londres, 1719.
47. DELAY, J. et PICHOT, P., *Abrégé de Psychologie à l'usage de l'étudiant*, Paris, Masson et C<sup>ie</sup>, 1964.
48. DELBEQUE, N. éd., *Linguistique cognitive. Comprendre comment fonctionne le langage*, Bruxelles, duculot, 2002.

49. DELUZ, A., *Organisation sociale et tradition orale. Les guro de Côte d'Ivoire*, France, Mouton et C°, 1970.
50. DENONS, G., *L'art et la manière. Arts, Littérature. Langage*, Paris, Honoré Champion, 2004.
51. DIATA, N., *Proverbes jóola de Casamance*, Paris, Karthala, ACCT, 1998.
52. DIOULDE, L. *Latradition orale, problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine*, Niamey-Niger, CRDTO, 1972.
53. DORE, F. Y., et MERCIER, P., *Les fondements de l'apprentissage et de la cognition*, Montréal, gaëtan morin, 1992.
54. DORTIER, J.F., *Les sciences humaines*, Auxne Cedex, Sciences Humaines, 1998.
55. DUBOIS, W.E.B., *Souls of black folk*, U.S.A. SE, 1903.
56. DUCROT, O., TODOROV, T., *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Paris, seuil, 1972.
57. DUFRENNE, M., *Phénoménologie de l'existence esthétique, Tome premier, L'objet esthétique*, paris, PUF, 1967.
58. DUMONT, J. Et VANDOOREN, P, *Les dictionnaires Marabout Université. Savoir Moderne. La philosophie T. 1, 2,3*, Paris, Gérard et C°, 1972.
59. DUNDES, A., *Reading in the interpretation of Afro-American Folklore*, Mississippi, Univ. Press of Mississippi, 1990.
60. DUPUY, J.P., *Aux origines des sciences cognitives*, Paris, La Découverte, 2005.
61. DURAND, G., *L'imagination symbolique*, Paris, PUF, 2003.
62. EBOUSSI-BOULAGA, F., *La Crise du Muntu. Authenticité Africaine et Philosophie*, Paris, Présence Africaine, 1977.
63. EDER, K., *The social construction of Nature*, SE, sd., 1996.
64. EMMANUEL, P. et alii, *L'encyclopédie Grolier. Le livre des connaissances*, Vol. 1-15, Paris-Montréal, Grolier incorporated, 1973-1991.
65. ENO BELINGA, S.-M., *Comprendre la littérature orale africaine*, Issy les Moulineaux, Saint-Paul, 1978.
66. ESSOME, E., *Veillées des Âges (contes du Nkam au Cameroun)*, Paris, Publi Sud, 1993.

67. EXLEY, Helen, *Les valeurs Lumières de la vie*, Bierges, Exleys sa, 2003.
68. FABIAN, J., *Power and performance. Ethnographic exploration Through Proverbial Wisdom and theatre in Shaba, Zaïre*, Wisconsin University, 1990.
69. FAÏK NZUJI, C., *Enigmes lubas. Nshinga. Etude Structurale*, Kinhasa, Université Lovanium, 1970.
70. -----, *Kasala, chant héroïque luba*, Lubumbashi, Presses Universitaires du Zaïre, 1974.
71. -----, *Symboles graphiques en Afrique noire*, Paris, Louvain-La –Neuve, Kart et Ciltade, 1992.
72. -----, *Les traces du grand signe. Lecture sémiologique de symboles initiatiques*, Bruxelles, Peter Lang, 2004.
73. FANON, F., *Les Damnés de la terre*, Paris, Maspero, 1961.
74. FINNEGAN, R., *Oral literature in Africa*, Oxford, Clarendon Press, 1970.
75. -----, *Oral Traditions and The Verbal Arts A Guides to Reasearchs Practics*, London and New York, Routledge, 1989.
76. FAYOLLE, R., *La critique*, Paris, Armand Colin, 1964
77. FOURCHE, T. A. et MORLIGHEM, H., *Une Bible Noire*, Bruxelles, Max Arnold, 1973.
78. FRADIN, J. et ali, *L'intelligence du stress*, Paris, Ed. Eyrolles, 2008.
79. FROBENIUS, L., *Mythes et contes populaires des riverains du Kasai*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1983.
80. FROMONT, J., *L'analyse existentielle en Sciences Sociales*, L/shi, Saint-Paul, 1974.
81. HOUNTONDJI, P. J., *Sur La philosophie Africaine*, Paris, Maspero, 1980.
82. GENETTE, G., *Fiction et Diction*, Paris, Seuil, 2004.
83. GOFFREDO, B., et alii, *La communication audio-visuelle (Le point 10)*, paris, Apostolat, sd.
84. GÖRÖG-KARODY, V., *Noirs et Blancs: Leur image dans la littérature orale*



*africaine. Etude-Anthologie*, Paris, SELAF, 1976.

85. GREIMAS, A. J., *Essai de sémiotique poétique*, Paris, Larousse, 1960.
86. -----, *Sémantique structurale*, Paris, Larousse, 1966.
87. -----, *La mode en 1830*, Paris, PUF, 2000
88. GREMBERG, C., et SVANSTROM, *Histoire Universelle*, Verviers, Gérard et C°, 1964.
89. GRICE, H. P., *Logic and conversation*. In COLE, P. & MORGAN, J.L.(Eds), *Syntax and semantics*, vol 3. Speech acts, New York, Academic Press, 1975.
90. GROWN WALD, H.C., *Oral studies in Southern Africa*, Pretoria, Human Sciences Research Council, 1990.
91. GRONDIN, J., *L'universalité de l'herméneutique littéraire*, Paris, Gallimard, 1988.
92. GUILLEN, H., *Littératures Etrangères Envisagées dans leurs rapports avec la littérature française*, Paris, Giford, 1956.
93. GUNNER, E., *A handbook for teaching African Literature*, U.S.A., second edition, Heinmann, 1987.
94. GUILLEN, E., VAN HOUTTE, H., *Proverbes africains, sagesse imagée*, Kinshasa, Epiphanie, 1976.
95. HADDAD, A., *Recueil de réflexions...*, Lubumbashi, Presses Universitaires, 1994.
96. HALL, S. C.; LINDZEY, C., *Theory of personality.*, USA, John Wiley & Sons, Inc.,1967.
97. HASAN-ROKEM, G., *Proverbs in Israeli folk narratives: A structural semantic analysis*, Helsinki: Suomalainen Tiedeakatemia, 1982.
98. HERTEFELT, M. (d'), *Anthropologie culturelle. Evolution-histoire-Structure-Fonction*, Liège, Presses Universitaires.
99. HJELMSLEV, L., *Prolègomènes à une théorie du langage*, Traduction française, Paris,1968.
100. HONECK, R.P., *A Proverb in Mind The Cognitive Science of Proverbial wit and wisdom*, Mahmah, Lawrence Erlbaum Associates Associates, 1997.

101. HORVATH, S., *Les noms de naissance: Indicateurs de la situation familiale et sociale en Afrique noire*, Paris, SELAF, 1972.
102. HUBERT, C., *CONSCIENTISATION: expérience, positions dialectiques et Perspectives*, Paris, Harmattan 1982.
103. HUIS MAN, D., *L'esthétique*, Paris, PUF, 1997.
104. HURSTON, Z. N. ; WIDEMAN, J. E., KAPLAN, C., *Every tongue got to confess*, Harper Collins, 2002.
105. HUXLEY, J., *Le comportement chez l'homme animal*, France, Gallimard, 1971.
106. JACOB, P., *L'empirisme logique, ses antécédents, ses critiques*, Paris, Ed. De Minuit, 1980.
107. JAHAN, J., *Mnuel de littérature néo-africaine du 16ès à nos jours de l 'Afrique à l'Amérique*, Paris, Resmos, 1969.
108. JANKOVIC, Z., *Au-delà du signe: CADAMER et DERRIDA. Le dépassement hermméneutique et déconstructivité du Dasein?* Paris, Harmattan, 2003.
109. JAUSS, H., *Pour une herméneutique littéraire*, Paris, Gallimard, 1988.
110. JOLY, *Essais de systématique énonciative*, Lille, P.U. de Lille, 1987.
111. JOUBERT et alii, *Littératures francophones d'Afrique Centrale*, Paris, Feranand Nathan, 1995.
112. JOUSSE, M., *Anthropologie du geste*, Paris, Casterman, 1965.
113. KABUTA, NS, *Eloge de soi, éloge de l'autre*, Bruxelles, P.I.E-Peter Lang, 2003.
114. -----, *Nkòngamyakù Cilubà-Mfwàlànsa*, Gent, RECALL-CIYÈM, 2008.
115. KALONGO MBIKAYI, *Responsabilité civile et socialisation des risques en droit zaïrois*, Kinshasa, Presses Universitaires du Zaïre, 1979.
116. KALULAMBI MPONGO, M., *Etre luba au XXè Siècle*, Paris, Karthala, 1997.
117. KASCHULA RUSSEL, H., *Foundation in Souththern African Oral Literature*, Johannesburg, Witwatersland University Press, 2003.
118. KAYEMBE NZONGOLA, *Tshiluba proverbs with english equivalent*, Kananga, S.E. 1992.

119. KAZADI NTOLE, *Chants de culte du Zaïre, chez les Bahembe et les Baluba*, Paris, Peeters/SELAF, 1990.
120. KERBRAT-ORECCIONI, C., *Quand dire, c'est faire*, Paris, Fernand Nathan, 2001.
121. KESTELOOT, L., *L'épopée traditionnelle*, Paris, Fernand Nathan, 1971.
122. -----, *La poésie traditionnelle*, Paris, Fernand Nathan, 1971.
123. KESTELOOT, L, et DIENG, B., *Les épopées d'Afrique noire*, Paris, Karthala, 1993.
124. KLEIBER, G., *Problème de sémantique. La polysémie en question*, Paris, Presses Universitaires de Septentrion, 1999.
125. KRIEL, A., *An african horizon, Ideals in shona lore and literature*, Captown, Rondebosch, 1971.
126. LABORIT, H., *L'inhibition de l'action*, Paris, Masson, 1980.
127. LABOUTANSI, S., *La vie et demie*, Paris, Seuil, 1979.
128. LAKOFF, G. & MARK, J. *Metaphors We Live By*, Chicago, University of Chicago Press, 1980.
129. LAKOFF, G., *Women, Fire, and Dangerous things. What categories Reveal about the Mind*, Chicago, University of Chicago Press, 1987
130. LAKOFF, G. & MARK, T. *More than Cool Reason. A Field Guide to Poetic Metaphor*. Chicago, University of Chicago Press, 1989.
131. LEE WHORF, B., *Linguistique et Anthropologie*, Paris, De Noël, 1969.
132. LEENA SIKALA, A. et VAKIMO, S., *Songs beyond the Kalevala, Transformation of oral poetry*, Tammer-Paino, SKS, 1994.
133. LEFEBRE, G., *Romans et contes égyptiens de l'époque pharaonique*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1976.
134. LEGUY, C., *Le proverbe chez les Bwa du Mali. Parole africaine en situation d'énonciation*, Paris, Karthala, 2001.
135. LENOBLE PINSON, R., *La rédaction scientifique, conception, présentation, signalétique*, Bruxelles, Deboeck, et Lancier S.A., 1996.

136. LEONARDY, E., *Mythe et littérature*, Bruxelles, naurvelaerts, 1994.
137. LETEIPA OLE SUNKULI and OKUMBA MIRUKA, S., *A dictionary of oral literature*, Nairobi, Heimann Kenya, 1990.
138. LEVI STRAUSS, C., *Mythologiques. L'origine des manières de table*, paris, Plon, 1968.
139. LICTHEIM, M., *Ancien Egyptian Literature vol.II: The new Kingdom*, Berkley. Los Angeles. London, Press University of California, 1976.
140. LISIMBA, M., *Kongo Proverbs and the origin of Bantu wisdom*, Gabon, CICIBA, 1999.
141. LONNRÖT, E., *Kalevala*, Finlande, se, 1935.
142. LOPEZ, H., *Le pleurer-rire*, paris, Présence Africaine, 1982.
143. LUKUSA MENDA, T., *La littéraeure ongolaise et sa critique. Etude des textes*, Kinshasa, Calmec, 2005.
144. MAALU-BUNGI, C., *Tusùmu, devinettes tonales lubà*, Humburg, Durke Verlag, 1998.
145. -----, *Littérature orale Africaine, Nature, genres, caractéristiques et fonctions*, Bruxelles, P.I.E. Peter Lang, S.A., 2006.
146. MABIKA, K., *La Révélation du Tiakanyi*, Kin, LASK, 1992.
147. Mac CORMAC, Earl R., *Cognitive theory of metaphor, Massachussts*, The Mit Press, 1990.
148. MACPHERSON, J. *Ossian*, sl., sé., 1760-1763
149. MALASI, N.M., *Mutánga, la corde à proverbes des Lega du Kivu Maniema*, Gent, RECALL, 2000.
150. MALHERBE, M., *Les culture de l'humanité. Le développement est une question de culture*, France, Rocher, 2000.
151. MAMA FOUSSAMA ABBY- ALPHAN OURO-DJOBBO, *La culture traditionnelle et le littérature orale des TEM*, Stuttgart, Fraz Steiner Verlag wiesbaden GBMH, 1984.
152. MANERA, D., *Grand cours pratique de dessin*, Paris, de vecchi, 1973.
153. MARTIN, J.M., DECOURT, N., *Littérature Orale Paroles vivantes et*

*mouvantes*, Presses Universitaires de Lyon, 2003.

154. MARTIN, R. , *Pour une logique du sens*, Paris, PUF, 1992.
155. MAUSS, M., *Manuel d'ethnographie*, Paris, Payot, 1967.
156. MBUYAMBA, K., *Histoire luba, ethnie de Bena Kalambayi 1880-1984*, Kin., RAF, 1985.
157. MEUNIER, J.P. et PEREYA, D., *Introduction aux théories de la communication*, Bruxelles, De Boeck, 1993.
158. -----, *Approches systématiques de la communication : systémisme, mimétisme, cognition*, Buxelles DE Boeck, 2003.
159. MILES FOLEY, J., *The singer of tales in performance*, Indiana, Indiana University, 1995.
160. MIRCEA, E., *Mythes, rêves et mystères*, Paris, Gallimard, 1957.
161. -----, *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard, 1963.
162. MONENEMBO, *Les crapauds-brousse*, Paris, Seuil, 1979.
163. MONTREYNAUD, F., PIERRON, A., SUZZONI, E., *Dictionnaire de proverbes et dictons*, Paris, Robert, 1980.
164. MORIER, H., *Dictionnaire de poétique et rhétorique*, Paris, PUF, 1961.
165. MUDIMBE, V. Y., *Le Bel immonde*, Paris, Présence Africaine, 1976.
166. MUFUTA, P., *Le chant kasala des luba*, Paris, Julliard, 1978.
167. -----, *Cikòbwelu*, Belgium, (Gent) RECALL and PANUBULA (Louvain-La-Neuve), 2005.
168. MUKENGE, L., *Croyances religieuses et structures socio-familiales en société luba: «Bwena Muntu», «Bukishi», «mulambu»*, Cahiers La culture orale et les bibliothèques Economiques et Sociaux, V.1., 1961
169. MUYA BIA LUSHIKU, L., *Les Baluba du Kasai et la crise congolaise 1959-1966*, Lubumbashi, au compte de l'auteur, 1976.
170. NARVARRO DOMIGUEZ, F., *Analyse du discours et des proverbes chez Balzac critiques littéraires*, Pari, Harmattan, 2000.
171. NAUMANN, H., *Farniliennemembuch*, Leipzig, 1987.

172. NDIAYE, A. R., *Littérature orale et les bibliothèques*, Dakar, Enda, 1987.
173. -----, *Communication à la base Enraciner et Epanouir*, Dakar, CRDI, CTA, 1994.
174. -----, *Communication à la base Enraciner et épanouir*, Dakar Enda, CRDI, CTA, 1994.
175. NGANDU NKASHAMA, P., *Analyse sémantique de la métaphore poétique*, Lubumbashi, CELTA, 1979.
176. -----, *Littératures africaines de 1930 à nos jours*, Paris, Silex, 1984.
177. NGOYI, K., (Mgr), *Lwamba Lumana*, Ngandajika, SE, sd.
178. NKOMBE OLEKO, *Métaphore et Métonymie dans les symboles parémiologiques L'intesubjectivité dans les «Proverbes Tetela»*, Kinshasa, Faculté de Théologie Catholique, 1979.
179. NSANDA WAMEKA, *Récits épiques des Lega du Zaïre, Tome 1*, Musée Royle de l'Afrique Centrale, Tervuren, Annales Sciences Humaines vol. 135(1992)
180. N'SOKO SWA KABAMBA, J., *Le panégyrique Mbímbi. Etude d'un Genre littéraire yaka, République Démocratique du Congo*, Leyde Researcg school, 1997.
181. TENGAN, A. B., *Mythical Narratives in Rituals*, Bruxelles, Peter Lang, 2006.
182. OBENGA, T., *Littérature traditionnelle des Mboci Elsee Leyamba*, Paris, Présence africaine, 1984.
183. OKOLO OKONDA W'OLEKO, *Pour une philosophie de la culture et du développement*, Zaïre, Presses Universitaires du Zaïre, 1986.
184. OKOUMBA- NKOGHE, *Olendé, une épopée du Gabon*, Paris, Harmattan, 1989.
185. OKPEWHO, I., *Littérature orale en Afrique*, Milan, Mentha, 1992.
186. OYONO, F., *Une vie de boy*, France, Presses Pocket, 1970.
187. -----, *Le vieux nègre et la médaille*, U.G.E, 1974.
188. OWOMOYELA, O., *A Kíí yorùbá proscriptive and prescriptive proverbs*, University Press of America, 1988
189. PAULHAN, J., *Expérience du proverbe*, Paris, Hors commerce, 1925.

190. PERELMAN, C., et OLBRECHTS-TYTECA, L., *Traité de l'argumentation : la nouvelle Rhétorique*, Bruxelles, 4<sup>e</sup> Ed., Ed. de l'Université de Bruxelles, 1983
191. PERMIAKOV, G.L., *Choix de proverbes et dictons des peuples d'Orient*, Moscou, 1968.
192. PRILOP, G., *Contes et mythes du Congo La marmite miraculeuse*, Lomé-Togo, Haho, 1985.
193. QUAGHEBEUR, M. Et alii, *Papier blanc, encre noire Cent ans de littérature francophone en Afrique Centrale, Zaire, Rwanda, Burundi*, Bruxelles, cellule «Fin de siècle», 1992.
194. REED, S.K., *Cognition : Théorie et application*, Bruxelles, De Boeck Université, 1999.
195. REYNAERT, H., *Collection de 4700 proverbes en Tshiluba du Kasayi*, Kananga, Missionnaire de Scheut, 1995.
196. RICOEUR, P., *Le conflit des interprétations*, paris, Seuil, 1969.
197. RIES, J., *Le symbole et le symbolisme dans la vie de l'homo religiosus*, Louvain-La- Neuve, Centre d'histoire des religions, 1982.
198. ROULON DOKO, P., *Les manières d' «être» et les mots pour le dire dans les langues d'Afrique centrale*, München, Lincom Europa, 1998.
199. SARICH, V., MIELE, F., *Race. The reality of Human differences*, U.S.A., Westview Press, 2004.
200. SCUBULA, L., *Lire Lévi-Strauss*, Ed. Odile Jacob, Paris 1998.
201. SALANSKIS, J.M., RASTIER, F., SCHEPS, R., *Herméneutique: textes, sciences*, Paris, PUF, 1997.
202. SCHEFFER, I., *Symbolic words. Art, Science, Language, Ritual*, Cambridge, Cambridge Press, 1997.
203. SEBILLOT, P., *Cryances, mythes et légendes des pays de France*, Ominibus, 2002
204. SECORD, P.F., BACKMAN, C.W., *Social psychlogy*, New York, M.C.
205. Gray Hill book compagny, 1964.
206. SENGHOR, L.S., *Anthologie de Nouvelle Poésie Nègre et Malgache de*

*Langue Française*, Paris, PUF, 1948.

207. SERIOT, P., *Structure et totalité*, Paris, PUF, 1999.
208. SOYINKA, W., *Mith, Literature and African Word*, Cambridge, Cambridge University Press, 1976.
209. SPERBER, D., SAFOUAN, M., WAHL, F., *Qu'est-ce que le structuralisme*, Paris, Seuil, sd.
210. SPERBER, D. & WILSON, D., *Relevance : Communication and cognition*, Cambridge, MA.: Harvard University Press, 1986.
211. STEIGERWALD, A., *Culture's vanities*, Maryland, Rowman and Littlefield, 2004.
212. SUMMER, C., *Oromo wisdom literature vol. 1. Proverbs collection and analysis*, Addis Abeba, Gudina Tumsa Foundation, 1995.
213. -----, *Proverbs, Songs, Folktales. An anthropology of oromo literature*, Addis Abeba, Gudina Tumsa Foundation, 1996.
214. SWANEPOOL, C.F., *African literature: Approches and applications*, Pretoria, Houm Tertiary, 2002.
215. SWIFT, J., *Les voyages de Gullivers*, Paris, Gallimard, 1976.
216. TAMSIR NIANE, D., *Soundjata, épopée mandingue*, Paris, Présence africaine, sd.
217. THEUWS, J., *Space, Travel and Ritual, Among the luba*, Belgie, U-Gent, 1992.
218. THOMPSON, S., *The foklore*, New York, 1946.
219. TODOROV, T., *Théorie de la littérature*, Paris, Seuil, 1965.
220. -----, *Qu'est-ce que le structuralisme? Poétique*, Paris, Seuil, 1965.
221. -----, *Poétique de prose*, Paris, Seuil, 1980.



222. TOWA, M., M., *Essai sur la problématique philosophique en Afrique actuelle*, (Point de vue ,8), Yaoundé, Ed. Clé, 1971.
223. -----, *L'idée d'une philosophie Négro-Africaine*, Yaoundé, Ed. Clé, 1979.
224. TRILLES, P., *Les contes et les légendes des pygmées*, sl, sé, 1931.
225. TSHIBASU, M., *Coutumes et traditions baluba*, Paris, L'Harmattan, 2004.
226. VAN CAENEGHEM, R., *La Notion de Dieu chez les baluba du Kasai*, Paris, Duculot, 1956.
227. VAN DERBEKEN, A., *Proverbes yaka du Zaïre*, Paris, Karthala, 1993.
228. VAN HOUTTE, G., *Proverbes africains, sagesse imagée*, Kinshasa, Epiphanie, 1976.
229. VAN ROY, *Proverbs kongo*, Tervuren, 1963.
230. VAN SHACK, J.L., *The form, Content and and Technique of Traditional Literture in Southtern Sotho*, Pretoria, SM Guma, 1993
231. VANSINA, J., *Introduction à l'éthnographie du Congo*, 1966.
232. VANSTIPHOUT, H., *Het epos van Gilgamës*, Belgie, Roulanta Books, 2002.
233. VERHULPEN, E., *Baluba et Balubaisés du Katanga*, Anvers, SE,1936.
234. VILAIN, A., et alii, *Papier blanc, encre noire, cent ans de littérature francophone en Afrique Centrale (Zaïre, Rwanda, Burundi)*, Bruxelles, 1992.
235. VINCENT, J.F., et BOUQUIAUX, L., *Mille et un proverbes beti recueillis par Theodore Tsala*, Louvain, SELAF, 1986.
236. VINCENT, J-D., *La biologie des passions*, Paris, Ed. Odile Jacob, 1999.
237. VISSETI, Y.M. et P. CADIOT, *Motifs et proverbes ; Essai de sémantique*

*proverbiale: Introduction*, France, PUF, 2006.

238. WEIER, H.I., *Tonrelationen in Luba-Sprichwörtern*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag, 1992.
239. -----, *Luba-Sprichwörter*, Köln, Rüdiger Köppe Verlag, 1992, 1 et 2.
240. WESTERMANN, D., *Les peuples et les civilisations de l'Afrique*, Paris, 1948.
241. WEYDERT, J.J., *Les Balubas chez eux : étude ethnographique*, SL, SE, 1938.
242. WUFELA YACK'OLINGO, *Ilcaa african literture. La littérature tambourinée en Afrique Noire. L'exemple des M'óngo au Congo Kinshasa*, Japan, Sanrei Press, 2002.
243. YANKAH, K., *The proverbs in the context of Akan rhetoric. A theory of praxis*, New York, Peter Lang, 1989.
244. ZAHAN, D., *Société d'initiation bambara Le Ndomo le koré*, Paris la Haye, Mouton et C°, 1960.
245. ZUMTHOR, P., *Introduction à la poésie orale*, Paris, Seuil, 1983.

## Les articles de revues

1. ACS, **Munyaku wa nsona** (Lwabanya ne Cisanga 2007) 1- 40.
2. AGWESSI, H., *La tradition orale, modèle de culture ...*, **NEA** (1984) 44-54.
3. ALONZO, P-A, *El tratamiento computational de paremias : problematica y estado de la cuestion*, **Paremia**, 19 (2010) 71-82.
4. BARTHES, R., *Introduction à l'analyse structurale*, **Communication** ,8

(1966).

5. BARLEY, N., *A structural Approach to Proverb and Maxim with special reference to anglo-saxon corpus*, **Proverbium** 20 (1972) 737-750.
6. BILL MAMBOUNGOU, J., *Le petit poulet n'instruit pas maman poule. Le symbolisme dans le proverbe gabonais*, *Littérature gabonaise*, **notre librairie** 115 (avr.-juin 1991) 67-69.
7. BRUNEL, P., *Mythe et littérature*, **Mythe et littérature** (1994) 7-28.
8. BURSSSENS, N., LA HAYE, J.M., *Proverbes juridiques lori, Paroles et Cultures bantoues*, **Annales Musée Royal de l'Afrique Centrale**, TERVUREN, *Sciences Humaines* 159 (1997) 27-32.
9. CORNET, J., *L'art royal Kuba*, **Sura dji**, (7 mai-30 août 1982) 80.
10. CWETE, L., *Art populaire Bandundu*, *Sura dji* (mai-oct 1982) 51-55.
11. DENIAU, G. et GENS, J.C., *Héritage de H.G. GADAMER*. **Cercle herméneutique, collection phéno.** (2003) 181-194.
12. DEGRAS, P., *Notes de lecture. Caraïbes*, **notre librairie** 99 (1989) 22-24.
13. ECO, H., *On symbol*, **Frontiers in semiotics** (1986) 152-180.
14. FAÏK NZUJI, C., *Un chant clanique cimuna une caractéristique formelle*, **Cahiers de Littérature et de Linguistique appliquée** 1 (juin 1970) 81-89.
15. -----, *Discordance sémantique dans le langage verbal, application à trois proverbes lubà*, **Cahiers de Littérature et de Linguistique appliquée** (déc. 1970) 181-189.
16. -----, *Art oral traditionnel au Zaïre. Les proverbes*, **Zaïre Afrique** 1003 (1976) 155-172.
17. GONZALEZEZ REY. I., *La parémiographie : Ecllosion et constitution d'une*

*discipline à part entière* **Paramia**, 19 (2010) 145-156.

18. GRZYBEK, P., *Foundation of semiotic proverb study*. **Proverbium: Yearbook of International Proverb Scholarship** 4(1987) 39-85.
19. GWEMRICHE, S., *Écouter – voir ces livres*, *Littératures nationales* 3. *Histoire et identité, notre librairie* 85(Octobre-Décembre) 70-78.
20. JASON, H., *Meaning and function*, **Proverbium** 17 (1971) 617-623.
21. JOHN, L. and CAMMAROFF, J. *The colonization of Conscientiousness*, **Ethnography and Historical Imagination** (1992) 235-263
22. KABUTA, NS, *Construction d'une formule. Exemple du proverbe lubà*, *Paroles et Culture bantoues*, **Annales Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren, Sciences Humaines** 159 (1997) 27-32.
23. -----, *Elimumitindo ya methali za kiswahili*, **Africanistische Arbeits-Papierre, AAP** 49 (1997) 45-60
24. KAGAME, A., *La philosophie Bantu comparée*, **Présence Africaine**, (1976) 305-306.
25. KAMSIE, A., *Ceux qui savent raconter. Panorama d'ensemble de la littérature orale; Littérature du Burkina faso*, **notre librairie** 191 (avr.-juin 1990) 22-26.
26. KALOMBO MATEENE, *Essai d'analyse stylistique de l'épopée de Mwindo banyango du Zaïre* 16 (1984) 60-69.
27. KRAMPEN, M., *Phytosemiotics*, **Frontiers in semiotics** (1986) 82-95
28. KAVWAHIREHI, K., *La littérature orale comme production coloniale. Notes sur quelques enjeux postcoloniaux*, **Cahiers d'Etudes Africaines**, 176 (2004).

29. KRIKMANN, A., *A Great Chain Métaphore : an open sesame for proverb semantics?*, **Proverbium**\_11(1994) 117-124.
30. KUITCHE FONKOU, G., *Proverbes et devinettes de l'Ouest du Cameroun (Bamileke, Bamoun)*, **notre librairie** 99 (oct.-déc. 1989) 47-50.
31. KUSSI, M., *Parömiologische Betrachtungen*, **Foklore Fellows Communications** 172 (1957).
32. -----, *Southwest african Riddle-Proverbs*, **Proverbium** 12 (1969) 305-312.
33. -----, *How can a type index of international proverbs outlined*, **Proverbium** 15 (1970) 473-475.
34. -----, *Towards and international type-systeme of proverbs*, **Proverbium** 19 (1972) 708-715.
35. LEONARDY, E., *Lorely et ses consœurs: Quand Nymphes et sirènes deviennent des empoisonneurs*, **Mythe et Littérature** (1994) 53-84.
36. LYE MUDABA, Y., *L'impact de l'art traditionnel à Kinshasa: folklore ou résistance?* **Sura dji** (7 mai-30 août 1982) 145.
37. MAALU-BUNGI, L.L., *Quelle littérature africaine?...*, **Sura dji Visage et racines du zaïre** (1982) 148- 150.
38. MACLEAN, P. D., *New Findings Relevant to the Evolution of Psychosexual Functions of the Brain*, **J. Nerv. Ment. Dis** 135 (1962) 289-301.
39. MANIER, B. et DEGRAS, P., *Notes de lecture, Caraïbes*, notre librairie, 104 (1991) 37.
40. MARREL, F., *Structuralisme and beyond: A critique of presuppositions*, **Frontiers in semiotics** (1986) 121-138.
41. MAYAKA ma KANDA, *Linguistique et analyse des textes*, **SCIENTIA Revue de Sciences, Lettres et Pédagogie Appliquée** Vol.3,

2(1988) 77-82.

42. METO'O, M., *Proverbes Bulu*, **notre librairie** 99 (oct.-déc. 1989) 55-58.
43. MILNER, G., *De l'armature des locutions proverbiales. Essai de taxonomie sémantique*, **l'Homme** IX (1969) 49-70.
44. MONO-NDJANA, H., *La littérature philosophique au Cameroun*, **notre librairie** 99 (1989) 170-175.
45. MUDIMBE, V.Y., *L'autre face du royaume*, L'AGE D'HOMME, Genève, 1973.
46. MUFUTA, P., *Littératures orales et authenticité*, **Jiwe** 1 (1974) 25-34.
47. -----, *Littératures orales et authenticité*, **jiwe** 2 (1974) 55-75.
48. -----, *Le Kasala, poésie d'exaltation lubà*, **Sura dji** (1982) 137.
49. -----, *Croyances traditionnelles et pratiques spirituelles au Zaïre*, **Cahiers de Religion Africaine** 17, 33-34 (1983) 173-192.
50. MUKALA KADIMA NZUJI, *La parole traditionnelle et les nouveaux médias*, **Zaïre Afrique** (avril 1987) 231-237.
51. MUNYOKA, M. C., L'action, l'espace et son peuplement dans le conte Lacalebasse de KASONG - A - MBIDI, conte de Mwamba Musas Mangol, **Annales de l'I.S.P. Mbujimayi** 11 (septembre 2001) 69-87.
52. -----, *La rhéto-herméneutique de la danse lubà L31a*, **Annales de l'I.S.P Mbujimayi** 12 (décembre 2004) 65-77.
53. NANG EYI OBIANG, *Au rythme des saisons*, *Littérature gabonaise*, **notre librairie** 105 (avr.-juin 1991) 29-31.
54. NDIAYE, A.R., *La tradition orale : problématique et méthodologie des sources de l'histoire africaine*, **CRDTO** (1972) 19-20.

55. -----, *Littérature orale et structuration sociopolitique en pays sereer*,  
**Ethiopiennes** (1975) 65-87.
56. NGIJOL NGIJOL, *La parole agréable 1. L'éclosion de la parole*, *Littérature camerounaise*, **notre librairie** 99 (1989) 22-24.
57. NGOMA BINDA, *Comprendre Tempels*, **Recherche, Pédagogie et Culture**,  
**AUDECAM** 56 (1982).
58. NJOH MOUELLE, E., *Sagesse des proverbes et développement*, **Zaire**  
**Afrique** 15<sup>e</sup> année (1975) 107-116.
59. NSUKA zi KABWIKU, *Méthode d'analyse structurale en littérature orale*  
*vec application à un texte kongo (tandu)*, **SCIENTIA Revue de**  
**Sciences, Lettres et Pédagogie Appliquée** Vol.3, 2 (1988)  
83-92.
60. OKPEWHO, I., *The study of african literature*, **Présence africaine** 139 (3<sup>e</sup>  
trim. 1986) 20-40.
61. PACERE, F., *Littérature instrumentale ? Gestuelle ? Culturelle ?* **notre**  
**librairie** 101(1990) 27-30.
62. -----, *La littérature des maques*, **notre librairie** 101(1990) 31-33.
63. MUTOMBO, A. et alii, *Tuya tooo, Twimane...*, **Nkòngamifundu**, (2007).
64. RASTIER, F., *Tropes et sémantiques linguistique*, **Langue française**  
101(1994).
65. RODEGEM, F., *Sagesse kirundi, proverbes, dictons, locutions usités au*  
*Burundi*, **Annales Musée Royal de l'Afrique Centrale, Tervuren**,  
**Tervuren Sciences Humaines** 34 (1961).
66. ROOTH, A.B., *Domestic animals and wild animals as symbol and referents in*  
*the Proverbs*, **Proverbium** 11 (1968) 286-288.

67. SCHIPPER de LEEUW, M., *Perspective Narrative et Récit Africain à la Première Personne*, **African Perspectives** (1977/1) 113-133.
68. SEBEEK THOMAS, A., *The Notion of Zoosemiotics*, **Frontiers in semiotics** (1986) 82-95.
69. SEITEL, P., *Proverbs: A social use of metaphor*. **Genre**, 2(1969) 143-161.
70. TAYLOR, A., WAITTING, B.J., *The nature of the proverbs*, **Harvard Studies and notes in philology and literature**, T. XIV (1932) 273-308.
71. TESSONNEAU, A.-L., La littérature orale en Guadeloupe et en Haïti est-elle un héritage africain ? *Caraïbes I*, **notre librairie** 73 (janv. mars 1984) 72-75.
72. TORDOIR, M., *Etude critique de quelques proverbes de Littré*, **Cahier de littérature et de linguistique Appliquée** 2 (1970) 203-218.
73. TSIRO NDONG NDOUTOUME, *Notre littérature est abondante*. Littérature gabonaise **notre librairie**, 105 (avr.-juin 1991) 35-36.
74. VAN CAENEGHEM, R., *Fondements de l'idée de Dieu chez les Baluba* **Rythmes du monde**, 3 (1955) 220-228. « Principes ontologiques, principes cosmologiques et juridiques de l'idée de Dieu ».

## Colloques

1. CNRS, *Le conte, pourquoi? Comment? Folklore why and how? Actes de journées d'études en littérature orale. Analyse des contes- Problèmes de méthodes*, Paris, du 23-26 mars 1982.
2. ICA et Le pen International (avec le concours de PNUD et UNESCO), *la*



*tradition orale source de la littérature contemporaine en Afrique,*

**Actes du colloque** , Dakar du 24-29 janvier 1984, NEA.

3. KABUTA, N.S., *Les bonnes pratiques et les histoires de réussite*, (UGent-Kasàlà), **Symposium : La diaspora. Relation avec l'Afrique**, Bruxelles, 19 mars 2009.
4. MUTOMBO HUTA-MUKANA, *Les langues en Afrique à l'horizon 2000*, **Symposium** (Bruxelles 7-9 décembre 1989), Bruxelles, Académie Royale des Sciences d'Outre-Mer 1991.
5. ODDO BONNET, A. (Paris 10) *Les traces de l'univers parémiologique dans El cond Lucanor de don Juan Manuel. XII<sup>e</sup> Colloque de Linguistique Ibéro romane "Vues et contrevues"* (Rennes 2, mercredi 24, jeudi 25, vendredi 26 septembre 2008).
6. OYIE NDZIE, P., *L'identité culturelle et expression théâtrale*, **Actes du Colloque de la deuxième semaine culturelle Nationale**, Yaoundé, du 13-20 Mai 1985.
7. TSOBE, A.M., *Identité culturelle et production du livre. L'identité culturelle camerounaise. Actes du Colloque de la deuxième semaine culturelle Nationale*, Yaoundé 13-20 Mai 1985.

## **Thèses, mémoires et travaux de fin de cycle**

1. BASUNGA TEBA, *Proverbes matrimoniaux Ntandu, Aspect thématique*, mémoire de licence inédit, UPN, 2004-2005.
2. BATUANG, A., *Aspects of modern african litereture and the oral tradition: WOLE SOYINKA 'S, the interpreters*, Faculté des arts et des sciences, mémoire de maîtrise, Département de littérature comparée, ununiversité de Montréal, 1998.

3. CHACON, A., *Les contraintes culturelles dans la réécriture littéraire de l'oralité. Le cas du Costa Rica*, thèse de doctorat, Faculté des arts et des sciences, Département de littérature comparée, Université de Montréal, 1992.
4. DARGNAT, M., *L'oral comme fiction. Stylistique de l'oralité populaire dans le théâtre de Michel Tremblay (1968-1998)*, thèse de doctorat de sciences du langage et Ph. D. d'études françaises, cotutelle Université de Provence (F) et Université de Montréal (Qc), 2006.
5. GERVAIS, M. C., *Épistémologie du symbole dans la phénoménologie herméneutique de Paul RICOEUR*, mémoire de maîtrise, Faculté des arts et des sciences, Département de littérature comparée, Université de Montréal, 1992.
6. KIUKA SUNGU, *Aspect thématique de quelques proverbes Yombe*, mémoire de licence inédit, UPN, 2004-2005.
7. LEMAIRE, J., *Déterritorialité et intensité: le cas des «Chants de Madoror»*, mémoire de maîtrise, Faculté des arts et des sciences, Département de littérature comparée, Université de Montréal, 1981.
8. LUNGIKISA SUMBU, J.P., *Approche thématique de quelques proverbes Ndibu*, TFC inédit, IPN, 1992-1993.
9. MFUNDU-NDENGA, F., *Etude sémantique de quelques proverbes Yaka de la zone de Kasonga-Lunda*, TFC inédit, IPN, 1993.
10. MUNYOKA M. C., *Les « Symbolisme et métaphore » dans les parémies. Cas du cilubà ( L31a)*, mémoire de licence inédit, I.S.P Mbujimayi, 1990-1991.
11. MURAKAMI, Y., *Modernité et contemporanéité de la poésie traditionnelle japonaise: du rejet au recyclage*, mémoire de maîtrise, Faculté des arts et des sciences, Département de littérature comparée, Université de Montréal, 1998.
12. OMBREDANE, A., *Étude psychotechnique des Baluba*, mémoire, Académie Royale des Sciences Coloniales, Bruxelles, 1957.
12. RAHARINJANAHARY, L., *De la littérature orale à la socio-anthropologie du développement rural*, thèse, Paris, Sorbonne, 2001
13. RUELLAND, S. *Rappresentazioni d'alterità : lo straniero nella tradizione orale*

*upuri (Ciad)*. [Représentations de l'altérité : l'étranger dans la tradition orale tupuri (Tchad)], Tesi di Laurea, Venise, Università Cà Foscari di Venezia, 1998.

14. WALSH, M.E., Walsh, M.E., *A dual coding interpretation of proverb comprehension*. Unpublished doctoral dissertation, Canada, University of Western Ontario, Londo, 1988.

## Webographie

1. ADAMCZEWSKI, G., Qu'est-ce qu'un proverbe ?  
URL : <http://www.biblioconcept.com/textes/proverbe.htm> extraite le 26 août 2007 17:18:35 GMT.
2. CALVEZ, D., Le langage proverbial de Voltaire dans sa correspondance (1704-1769). Série: *American studies. Série 2: Romance Langage and Literature. Vol. 103 (1988)*, PETER LANG VERLAGSGRUPPE.htm
3. CENTRE MEDITERRANEEN DE LITTERATURE ORALE, *CMLO htm*
4. CIYEM-RECALL, [www.ciyem.ugent.be](http://www.ciyem.ugent.be)
5. DOSSIER. LOUIS VAX, Le dragon, bête nocturne dans la littérature orale,  
URL: <http://leportique.revues.org/document171.html> extraite le 26 juin 2007 05:55:29 GMT.
6. DUNDES, A., (1934-205) <http://www.volkskunde.be>
7. EPOPEE ,  
URL: <http://www.calma.qc.ca/lettre/epope.html>.
8. ETHIOPIQUES-REVUE, <http://www.refer.sn/ethiopiennes/article>.
9. FABULA, la recherche en littérature,  
URL: <http://www.fabula.org/actualites/article17987.php>
10. GENMDHAJT, Henriette, Sémantique de la phrase,

URL : <http://www.linguistes.com/phrase/semantique.html> extraite le 2 août 2007 21:48:09 GMT.

11. INTERNATIONAL FEDERATION OF LIBRARY AND INSTITUTION

URL: [htt://www.ifla.org](http://www.ifla.org) du 12/10/2007

12. INSTITUT ROYAL DE LA CULTURE AMAZIGHE.htm

13. INSTITUT FONDAMENTAL D'AFRIQUE NOIRE (IFAN), Département des Langues et Civilisations, Laboratoire de Littérature et Civilisations,

URL :[http://ifan.ucad.sn/index.php?option=com\\_content&task=view&id=8&Itemid=31](http://ifan.ucad.sn/index.php?option=com_content&task=view&id=8&Itemid=31) extraite le 1 sep 2007 19:56:53 GMT.

14. KASEREKEKAVWAHIREHI,

URL : [http://fr.wikipedia.org/wiki/Littérature\\_orale\\_polynésienne](http://fr.wikipedia.org/wiki/Littérature_orale_polynésienne)

15. KOUSLY LAMKO

URL: <http://www.unilim.fr/theses/2003/lettres/2003limo0006/these.html>

16. KRIKMANN, A., SARV, I.,

URL: [htt://www.Folklore.ee/Folklore/vol2/kpix.htm](http://www.Folklore.ee/Folklore/vol2/kpix.htm)

URL: [htt://www.folklore.ee/Folklore/maps/map.htm](http://www.folklore.ee/Folklore/maps/map.htm)

17. KWETU KUNDELA, Historiographie africaine, BILOLO Mubabinge, Le

Muntu"avec" le Diiyi. I. La parole et l'intersubjectivité. Essai d'approche structuro-herméneutique à partir des symboles parémiologiques luba et

luluwa, Kinshasa, 1976a. *Historiographie africaine webzinermaker.htm*

18. LANGAGE, LANGUES ET CULTURES D'AFRIQUE NOIRE, LLACAN

*UMR 8135*

19. LANGAGE, LANGUES ET CULTURES D'AFRIQUE NOIRE, *de l'oral à*

*l'écrit.htm*

20. LAKOFF, <http://cogsci.berkeley.edu/>

21. LE SENS COMME RAISONNEMENT SEMANTIQUE ET LOGIQUE.*htm*
22. LE SENS COMME « VALEUR » SEMANTIQUE DIFFERENTIELLE.*htm*
23. LE SENS « PRATIQUE » DIRE, C'EST FAIRE.*htm*  
LITTERATURE AU BURKINA FASO, *Erreur ! Référence de lien hypertexte non valide.Burkina Faso htm*
24. L'ORAL COMME FICTION, [http://www.fabula.org/actualites/article\\_1787.php](http://www.fabula.org/actualites/article_1787.php) du 13 août 2007.
25. MEMOIREONLINE,[http://memoireonline.com/08/08/1448/m\\_aventure-scripturale-coeur-autofiction-kiffe-kiffe-demain-faiza-guene18.html](http://memoireonline.com/08/08/1448/m_aventure-scripturale-coeur-autofiction-kiffe-kiffe-demain-faiza-guene18.html)
26. MEMOIRES ET THESES - *Département de littérature comparée de l'Université de Montréal.htm*
27. MÉZAILLE, T., Quels mécanismes pour r(établir) la cohésion sémantique textuelle ? Sur la prééminence des processus d'*assimilation* et de *dissimilation* dans l'interprétation des énoncé contradictoires et métaphoriques,  
URL :[http://revue-texto.net/1996-2007/Dialogues/Mezaille\\_Cohesion.html](http://revue-texto.net/1996-2007/Dialogues/Mezaille_Cohesion.html)
28. PECOS BILL,  
URL :<http://mdufaure.free.fr/pagespfalpha/pecsbill.html> extraite le 26 oct 2007  
20:56:49 GMT
29. PROVERBES JUDEO-ESPAGNOLS: La Partie pour le Tout, une mémoire Sélective, par Haïm Vidal SEPHIHA, Professeur Emérite,  
URL : <http://www.sefarad.org/publication/lm/032/proverbe.html> extraite le 14 sep. 2007 19:31:08 GMT.
30. RFI, rfi SERVICE PRO MFI HEBDO: Culture Société, Edition : La littérature africaine a désormais sa « bible »...,  
URL : <http://www.rfi.fr/fichiers/Mfi/CultureSociete/193.asp> extraite le 25 juil 2007  
10:08:57 GMT.
31. RUELLAND, LLACAN, <http://www.uni-bayreuth.de/afrikanistik/mega-tchad-alt/Bulletin/bulletin2000/theses/fiorio.htm>
34. SAKALA SANOU,

- URL : [http://www. L'institution littéraire au Burkina Faso.htm](http://www.L'institution_littéraire_au_Burkina_Faso.htm)
35. STRUCTURALISME EN SCIENCES HUMAINES,  
URL : [http://fr.wikipedia/wiki/signe\\_linguistique](http://fr.wikipedia/wiki/signe_linguistique) du 20/07/2005
40. QU'EST-CE QU'UN TEXTE POUR LE STRUCTURALISME  
URL : <http://www.univ-perp.fr/see/rch/Its/Marty/s085.htm> du 20/07/2005
36. UFR D'ETUDES SLAVES,  
URL : [http://www.recherches\\_slaves.paris4.sorbonne.fr/Cahier1/Zuralev.htm](http://www.recherches_slaves.paris4.sorbonne.fr/Cahier1/Zuralev.htm)
42. URL : <http://www.refer.sn/ethiopiennes/Notice> mise en ligne le 17/07/2007
43. URL : <http://lit-afq.refer.ga/spip.php?rubrique13/Notice> mise en ligne le 20/07/2007.
44. URL : <http://www.refer.sn/ethiopiennes/Notice> mise en ligne le 20/07/2007.
45. URL : <http://www.africultures.com/hiototi/index.asp/> Notice mise en ligne le 28/07/2007.
46. URL: <http://www.loc.gov/folklife/lomax/> -22k
47. URL: [http://www. Disney.fr/Disney Chanel/](http://www.Disney.fr/Disney_Chanel/) -15k
48. URL : [http://www.info-metaphore.com/articles/vanderdorpe.html#\\_ftn2](http://www.info-metaphore.com/articles/vanderdorpe.html#_ftn2)
49. URL : [http://www.laboratoire des frondeurs.org/archive/Afrique/Congo\\_RDC\\_04\\_RDC\\_3.htm](http://www.laboratoire_des_frondeurs.org/archive/Afrique/Congo_RDC_04_RDC_3.htm)
50. URL : (<http://www.unicef.lu/congo#main-content>)
51. WIKIPEDIA, *isotopie (linguistique)* - [Wikipédia.htm](#)
52. WIKIPEDIA, *utilisation du schéma actantiel*.[htm](#)
53. WIKIPEDIA, *herméneutique*-[Wikipédia.htm](#)
54. WIKIPEDIA, [http://fr.wikipedia/wiki/signe\\_linguistique](http://fr.wikipedia/wiki/signe_linguistique) du 20/07/2005
55. WIKIPEDIA, <http://fr.wikipedia.org/wiki/SĂ©mantique> du 20/07/2005
56. WIKIPEDIA, [http://en.wikipedia.org/wiki/Alfred\\_Bulltop\\_Stormalong](http://en.wikipedia.org/wiki/Alfred_Bulltop_Stormalong) extraite le 4

nov 2007 19:00 GMT

57. WIKIPEDIA, <http://fr.wikipedia.org/wiki/Mythe>
58. WIKIPEDIA, <http://fr.wikipedia.org/wiki/Alan-Lomax>
59. WIKIPEDIA, [http://fr.wikipedia.org/wiki/Littérature\\_orale\\_polynésienne](http://fr.wikipedia.org/wiki/Littérature_orale_polynésienne)
60. WIKIPEDIA, [http://fr.wikipedia.org/wiki/Wilhelm\\_Dilthey](http://fr.wikipedia.org/wiki/Wilhelm_Dilthey)
61. WIKIPEDIA, <http://fr.wikipedia.org/wiki/Thématisation>
62. WIKIPEDIA, [http://fr.wikipedia.org/wiki/Sciences\\_cognitives](http://fr.wikipedia.org/wiki/Sciences_cognitives)
63. WIKIPEDIA, <http://fr.wikipedia/wiki/Actant> du 20/07/2005
64. WIKIPEDIA, [http://fr.wikipedia/wiki/http://fr.wikipedia/wiki/Pragmatique\\_du\\_20/07/2005](http://fr.wikipedia/wiki/http://fr.wikipedia/wiki/Pragmatique_du_20/07/2005)
65. WIKIPEDIA, *Sereres - Wikipédia Thèse de Ndiaye.htm* extraite le 3 sep 2007 11:33:09 GMT.
66. WIKIPEDIA, <http://fr.wikipedia.org/wiki/%C3%89pop%C3%A9>. Il s'agit d'un instantané de la page telle qu'elle était affichée le 23 mar 2009 23:23:12 GMT.
67. ŽURAVLEV, A.F., Réflexions sur les catégories "force" (сила), "durée de vie" (век), "destinée" (доля), "mesure" (мера) en fonction de leur expression linguistique chez les slaves orientaux:...  
<http://www.recherchesslaves.paris4.sorbonne.fr/Cahier1/Zuravlev.htm>  
extraite le 25 juil 2007 15:08:57 GMT.

# Table des matières

<b>PRELUDE.....</b>	<b>I</b>
<b>PREFACE.....</b>	<b>II</b>
<b>REMERCIEMENTS.....</b>	<b>III</b>
<b>0. INTRODUCTION .....</b>	<b>1</b>
0.1. PROBLEMATIQUE .....	14
0.2. HYPOTHESES DU TRAVAIL .....	23
0.3. OBJECTIFS DU TRAVAIL .....	24
0.4. CHOIX ET INTERET DU SUJET .....	25
0.5. ETAT DE LA QUESTION ET DELIMITATION DU SUJET .....	26
0.6. DEMARCHE METHODOLOGIQUE .....	53
0.7. DIVISION DU TRAVAIL.....	66
0.8. PROFIL DES RESULTATS.....	67
<b>CHAPITRE 1.GENERALITES SUR LE PEUPLE LUBA.....</b>	<b>69</b>
1.0. NOTE INTRODUCTIVE .....	69
1.1. DU PEUPLE LUBA .....	69
1.1.1. <i>Situation géographique et historique du peuple lubà</i> .....	69
1.1.2. <i>Situation économique</i> .....	74
1.1.3. <i>Situation socioculturelle</i> .....	85
1.1.4. <i>Situation politique</i> .....	95
1.1.5. <i>Situation juridique</i> .....	100
1.1.6. <i>Perturbation de la culture lubà</i> .....	105
1.2. CONCLUSION PARTIELLE .....	121
<b>CHAPITRE 2. NOTION DE LITTERATURE ORALE ET SON UNIVERS .....</b>	<b>122</b>
2. NOTE INTRODUCTIVE.....	122
2.1. STATUTS DES LITTERATURES ORALE ET ECRITE.....	123
2.1.1. <i>Statut fondamental de la littérature</i> .....	124
2.1.2. <i>Statut social de la littérature orale et écrite</i> .....	127
2.1.3. <i>Statut philosophique de la littérature</i> .....	130
2.1.4. <i>Statut psychopédagogique</i> .....	136
2.1.5. <i>Statut du sacré dans la littérature orale et écrite</i> .....	141
2.1.6. <i>Statut politique et juridique</i> .....	145
2.2. LITTERATURE ORALE – TRADITIONS ET IMPLICATIONS .....	151
2.3. DEBAT EXISTENTIEL ET DEFINITIONNEL DE LA LITTERATURE ORALE AFRICAINE .....	172



2.3.1.	<i>Débat existentiel</i> .....	172
2.3.2.	<i>De l'art oral à l'écrit : mort ou survie de l'art oral ?</i> .....	180
2.4.	DEBAT DEFINITIONNEL .....	194
2.5.	CARACTERISTIQUES DE LA LITTERATURE ORALE.....	199
2.5.1.	<i>Littérarité de la littérature orale lubà</i> .....	199
2.5.2.	<i>Modes d'expression de la littérature orale</i> .....	214
2.5.3.	<i>Fonctions exprimées</i> .....	217
2.5.4.	<i>Contextes d'expression</i> .....	220
2.6.	CONCLUSION PARTIELLE .....	224
<b>CHAPITRE 3. PRESENTATION ET TRAITEMENT DES PAREMIES PHYTONYMIQUES.....</b>		<b>226</b>
3.0.	NOTE INTRODUCTIVE .....	226
3.1.	PRESENTATION DU CORPUS PHYTONYMIQUE .....	230
3.1.1.	<i>Le genre parémiologique</i> .....	230
3.1.2.	<i>Les vues sur les proverbes d'après Richard P. Honech</i> .....	233
3.1.3.	<i>Le corpus phytoparémiologique proprement – dit.....</i>	234
3.2.	LE TABLEAU DES INFORMATEURS .....	239
3.3.	ANALYSE STRUCTURO-SEMANTIQUE ET INTERPRETATION DES PAREMIES PHYTONYMIQUES .....	239
3.3.1.	<i>Activités cognitives</i> .....	239
3.3.2.	<i>Connaissance et capacité</i> .....	255
3.3.3.	<i>Contrats sociaux</i> .....	270
3.3.4.	<i>Démocratie et pouvoir public</i> .....	288
3.3.5.	<i>Destin existentiel</i> .....	291
3.3.6.	<i>Evaluation et appréciation</i> .....	299
3.3.7.	<i>Identité physique et moral des êtres</i> .....	302
3.3.8.	<i>Quête des intérêts</i> .....	320
3.3.9.	<i>Vitalité et sécurité socio-spatiale</i> .....	328
3.4.	CONCLUSION PARTIELLE .....	351
<b>CHAPITRE 4. PRESENTATION ET TRAITEMENT DES PAREMIES ZOONYMIQUES .....</b>		<b>356</b>
4.0.	NOTE INTRODUCTIVE .....	356
4.1.	PRESENTATION DU CORPUS ZOONYMIQUE .....	357
4.2.	ANALYSE STRUCTURO-SEMANTIQUE ET INTERPRETATION DES PAREMIES ZOONYMIQUES.....	362
4.2.1.	<i>Adéquation et inadéquation</i> .....	362
4.2.2.	<i>Autonomie et autosuffisance</i> .....	366
4.2.3.	<i>Avidité</i> .....	371
4.2.4.	<i>Trgédicité</i> .....	371
4.2.4.	<i>Communauté de sort</i> .....	376

4.2.5.	<i>Coopération</i> .....	380
4.2.6.	<i>Défection</i> .....	382
4.2.7.	<i>Demande et contexte</i> .....	385
4.2.8.	<i>Dynamisme</i> .....	388
4.2.9.	<i>Hérédité</i> .....	392
4.2.10.	<i>Héroïsme, antihéroïsme et contexte</i> .....	394
4.2.11.	<i>Hiérarchie des forces</i> .....	396
4.2.12.	<i>Indivisibilité ou unité</i> .....	399
4.2.13.	<i>Louange</i> .....	401
4.2.14.	<i>Moyen limite</i> .....	406
4.2.15.	<i>Partition</i> .....	408
4.2.16.	<i>Prévention</i> .....	412
4.2.17.	<i>Quête</i> .....	416
4.2.18.	<i>Réactivité</i> .....	418
4.2.19.	<i>Responsabilité</i> .....	422
4.2.20.	<i>Sécurité</i> .....	424
4.3.	DISTRIBUTION STATISTIQUE DES PAREMIES PAR THEME .....	434
4.4.	CONCLUSION PARTIELLE .....	436
<b>CHAPITRE 5. ANALYSE DE LA STRUCTURE FORMELLE DES PAREMIES .....</b>		<b>440</b>
5.0.	NOTE INTRODUCTIVE .....	440
5.1.	IMPACT DE LA SCRIPTURALITE DANS L'ETUDE DE LA STRUCTURE .....	441
5.2.	IDENTITE DE L'ENONCE PAREMIOLOGIQUE ET SES ASPECTS SYNTAXIQUES .....	444
5.2.1.	<i>La poéticité ou la littérarité des parémies dans le corpus</i> .....	447
5.3.	LA SYNTAXE DANS LES PAREMIES LUBA .....	485
5.3.1.	<i>Quelques généralités</i> .....	485
5.3.2.	<i>Structures syntaxiques des vers parémiologiques</i> .....	486
5.3.3.	<i>Morphologie des parémies lubà</i> .....	492
5.4.	CONCLUSION PARTIELLE .....	503
<b>CHAPITRE 6. LE SYMBOLISME PAREMIOLOGIQUE .....</b>		<b>505</b>
6.0.	NOTE INTRODUCTIVE .....	505
6.1.	GENESE DU SYMBOLE .....	506
6.1.1.	<i>Tendance cosmique</i> .....	506
6.1.2.	<i>Tendance anthropologique</i> .....	508
6.2.	DEFINITION ET ASPECT DIACHRONIQUE DU SYMBOLE .....	514
6.2.1.	<i>Dans l'Antiquité</i> .....	514
6.2.2.	<i>Au Moyen-Age</i> .....	523

6.2.3.	<i>Au XVI<sup>e</sup> et au XVII<sup>e</sup> siècles</i> .....	524
6.2.4.	<i>Au XVIII<sup>e</sup> siècle et aux XIX<sup>e</sup> siècles</i> .....	527
6.2.5.	<i>Au XX<sup>e</sup> siècle</i> .....	533
6.3.	SYMBOLISME PAREMIOLOGIQUE .....	549
6.3.1.	<i>Symbole et orientation de la pensée</i> .....	550
6.4.	IMAGES CONSTITUTIVES DES SYMBOLES DANS LES PAREMIES DU CORPUS ET LEURS STRUCTURES PROFONDES .....	552
6.4.1.	<i>Image existentielle (I.E.)</i> .....	552
6.4.2.	<i>Image prédicative (I.P)</i> .....	554
6.4.3.	<i>Image actantielle (I.A)</i> .....	557
6.5.	CONCLUSION PARTIELLE .....	565
<b>CHAPITRE 7. QUELQUES ASPECTS COGNITIFS ZOOPHYTOPAREMIOLOGIQUES .....</b>		<b>567</b>
7.0.	NOTE INTRODUCTIVE .....	567
7.1.	QUELQUES GENERALITES SUR LA COGNITION ET SA JONCTION AVEC LA LITTERATURE ORALE .....	569
7.1.1.	<i>Quelques généralités sur la cognition</i> .....	569
7.1.2.	<i>Jonction de la cognition avec la littérature orale</i> .....	571
7.1.3.	<i>Quelques théories cognitives d'application en parémiologie</i> .....	575
7.2.	PRAGMATIQUE COGNITIVE ET SES QUELQUES ENJEUX DANS LE DISCOURS PAREMIOLOGIQUE .....	604
7.2.1.	<i>Enonciation et cognition</i> .....	604
7.2.2.	<i>Actantialité parémiologique et ses implications cognitives</i> .....	608
7.2.3.	<i>Actes du corps</i> .....	616
7.3.	REFLET DES MECANISMES CONCEPTUELS DE LA METAPHORE ET DE LA METONYMIE DANS LES PAREMIES .....	626
7.4.	CONCLUSION PARTIELLE .....	640
<b>CONCLUSION GENERALE .....</b>		<b>642</b>
<b>BIBLIOGRAPHIE ET WEBOGRAPHIE .....</b>		<b>652</b>
<b>TABLE DES MATIERES .....</b>		<b>680</b>
<b>ANNEXES .....</b>		<b>683</b>

## Annexes

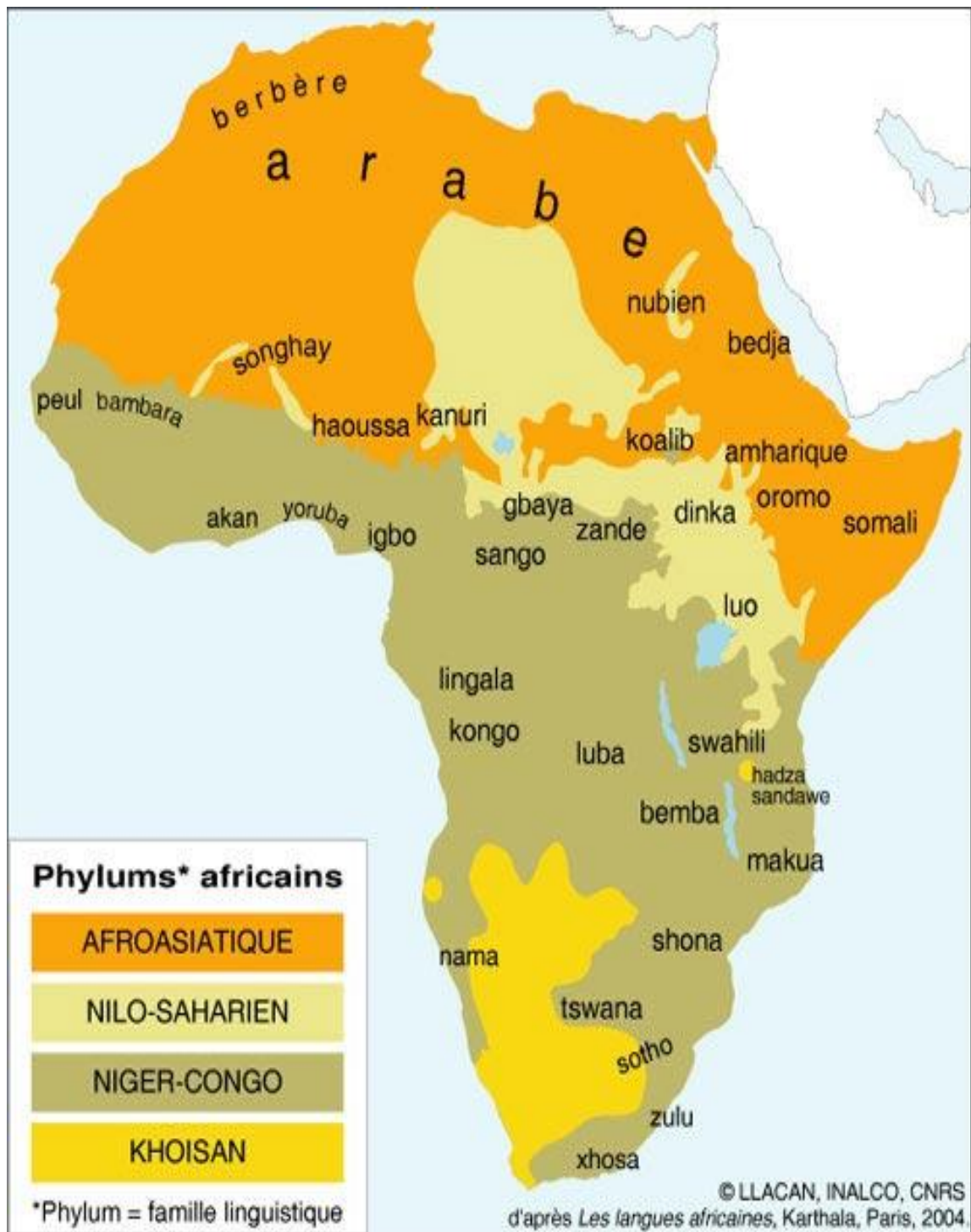
### ANNEXE I. De la langue lubà

#### 1. 1. Classification

La langue cilubà est une langue bantoue, l'une des quatre langues nationales de la République Démocratique du Congo dont le lingala, le kikongo et le swahili. Elle occupe un vaste territoire au sud de ce pays. Son domaine comprend une portion de la Province du Kasai-oriental et du Kasai-Occidental. Mais cette langue est aussi parlée au Katanga et en certains milieux zambiens. Selon Grimes (1992: 423-424) et Kalonji (1993: 26) in Koen Bostoen (2003: 31), «le cilubà compte respectivement 6.300.000 locuteurs et 5.000.000 locuteurs actifs».

Dans le classement de M. Guthrie (1948), le cilubà (L31) est voisin, dans le sud-est, avec le kikete (L21), le kisongye (L23), le kilubà (L33), le kanyok (L32), le kihemba (L34), le kisanga (L35) et le cikaonde (L41). Le cilubà (L31) comporte deux dialectes distincts que sont le cilubà (L31a), parlé principalement au Kasai-Oriental et dont la ville de Mbuji Mayi est le centre, et le cilubà (L31b) parlé principalement au Kasai-Occidental et dont la ville de Kananga est le centre. C'est le cilubà (L31a) qui est le dialecte porteur des parémies du corpus, et son étendue est limitée, du moins pour le besoin de cette étude, à ce qu'on appelait dans les années 60 le Sud-Kasai.

Se basant sur le lien de parenté, la carte et le tableau ci-après donnent une idée sur la répartition des langues africaines dans leurs grandes familles d'après Greemberg (1963) et les différentes zones par M. Guthrie (1948) se fondant principalement sur la contiguïté dans l'espace. Il faut signaler que la zone J a été créée par le groupe des linguistes de Tervuren, elle est celle des langues de la Région de Grands Lacs. Elle comprend le Nord-Est de la RDC, le Burundi, le Rwanda, l'Uganda et le Nord de la Tanzanie :





Sous ce point, l'on va présenter les éléments constitutifs de base du cilubà. Cela permet à la personne qui entrerait pour la première fois en contact avec cette langue, de pouvoir lire les mots de ce texte, d'en connaître la coupe phonologique et morphologique.

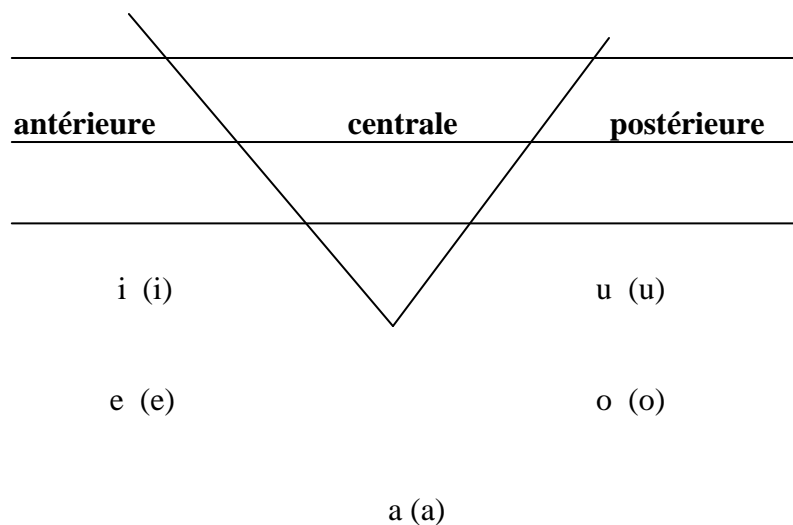
A cette fin, il sera indiqué les éléments phonologiques, les éléments morphologiques et les classificateurs (morphologiques).

### 1. 2. 1. Éléments phonologiques

La Langue cilubà (L31a) comprend les voyelles, les consonnes et les semi-voyelles comme phonèmes segmentaires.

#### (1) Les voyelles

Le cilubà fonctionne avec cinq voyelles: /i/, /e/, /a/, /o/, /u/. Chacune d'elles peut se réaliser brève ou longue. Elles se caractérisent suivant le schéma du triangle vocalique ci-après :









Exemple: kubola (pourrir, se mouiller)    kukòòka (se fatiguer)  
          kubula (éplucher, peler)        kukùùka (se démancher)

**-o/a (postérieure/centrale)**

Exemple: mukolà (adulte, mature, dur, solide)    kusòòla (déblayer, dégager)  
          mukalà (cadet)                                    kusùùla (ne pas s'en faire)

• **La voyelle /u/, son identité phonologique se présente comme suit:**

**-u/i (postérieur/antérieure)**

Exemple: mukuna (planté)                            dibìika (le réveil)  
          mukina (haï)                                    dibùùka (vol en l'air)

**-u/e (premier/ deuxième degré)**

Exemple: kuluka (entrefiler, tresser)        kutuuta (frapper)  
          kuleka (abandonner)                    kuteeta (essayer, tenter)

**-u/o (premier/deuxième degré)**

Exemple: dibuba (phlyctène)                    kutuutula (épousseter)  
          diboba (kwashorkor)                    kutootola (enlever la coque)

**-u/a (postérieure/centrale; premier/troisième degré)**

Exemple: kusukula (laver)                    kutuuta (frapper)  
          kusakula (vendre)                    kutaata (tamiser un liquide, uriner)

**T.1 Tableau de phonèmes**

(T = Tableau):

Degré	Antérieure	Centrale	Postérieure
-------	------------	----------	-------------

<b>d'aperture</b>			
1° degré	i		u
2° degré	e		o
3° degré		a	
	<b>Ecartée</b>	<b>Ecartée</b>	<b>Arrondie</b>
<b>Orale</b>	+	+	+

- **Les cas des allophones**

Les cas des allophones libres, combinatoires et la limitation d'apparition ne sont pas abordés dans cette étude qui donne juste quelques informations essentielles sur la langue.

### 1. 2. 2. Eléments morphophonologiques

#### A. Morphonèmes segmentaires

##### a) Morphonèmes vocaliques

Sous ce point, nous examinerons seulement quelques aspects de morphonèmes vocaliques afin d'éclairer le lecteur étranger à la langue lubà.

## - Assimilation vocalique

Le fait, pour deux phonèmes, rapprochés, de devenir semblables est aussi

vécu en cilubà:

$a + e = /e/$  <<sup>o</sup> ka – èla /keela/

$a + i = /e/$  <<sup>o</sup> ma – ibà /meebà/

$u + o = /o/$  <<sup>o</sup> bu – oyà /boyà/

### \* Cas des morphonèmes identiques qui se suivent

$i + i = /ii/$  <<sup>o</sup> ci-ibi /ciibi/

$o + o = /oo/$  <<sup>o</sup> nzò-òlo /nzòòlo/

$u + u = /uu/$  <<sup>o</sup> ciku-uku /cikuuku/

$e + e = /ee/$  <<sup>o</sup> ùlekè-èle /ùlekèèle/

### \* Cas des morphonèmes non identiques qui se suivent

$i + V = /yV/$

$i + a = /ya/$  <<sup>o</sup> mi-adi /myadi/

$i + e = /ye/$  <<sup>o</sup> i - èbe - i - èbe /yebèyebè/

° i + o = / yo /    <° i - ònso / yônso /

° u + V = / w V /

° u + i = / wi /    <° bàmusàpu-il-a / bàmusàpwila /

° u + a = / wa /    <° mu- àpingana / mwàpingana /

° u + e = / we /    <° mu-èndende / mwèndende /

° u + o = / wo /    <° bu- owa / bwowa /

### **-Harmonie vocalique**

Elle touche les voyelles /i/ et /u/ dans les morphèmes post-radicaux, la voyelle /i/ apparaît comme /e/ après les voyelles /e/ et /o/, alors que la voyelle /u/ apparaît comme /o/ après /o/:

<°kà-lòk-il-à / kàlòkelà /

<° ku-lòl-uk-a / kulòloka /

### **- Semi-vocalisation**

Les phonèmes semi vocaliques en cilubà L31a sont au nombre de deux:

- Le phonème semi vocalique /y/: antérieur, palatal (dit aussi semi-consonne ou une glissante.)

ex.: Mùteetà mu cyàwù cibùndù

-Le phonème semi vocalique /w/: postérieur, labial (dit aussi semi-consonne ou une glissante).

ex.: Lwà mulala  
`Ndwa cyajì

## b) Morphonèmes consonantiques

Les consonnes dans langue cilubà sont sonores (+) et sourdes (-), certaines ont une valeur phonétique et d'autres une valeur phonologique. Mais loin de faire une description totale comme nous l'avons faite pour les voyelles, nous les présentons par besoin d'économie dans un tableau de distribution phonologique ci-dessous. Le cilubà fonctionne avec 17 consonnes : p, b, m, n, f, v, t, d, l, s, z, sh, c, j, k ng, ny

### - Les bilabiales, les labiodentaires et leur identité phonologique

#### \* Le phonème /b

#### **b/p (occlusive sonore/occlusive sourde)**

Exemple: bàtabàta (plus rien)

pàtapàta (fort plein ou plein plein)

#### **mb/mp (mi-nasale sonore/mi-nasale sourde)**

Exemple: mbata (coup de poing)

dimpongù (pouvoir sorcier) mbeesà (maison de jeunes)

dimbongù (visage calbé) mpeesà (tissus de femme, espèce de fruit végétal)

#### **b/m (occlusive sonore/nasale sourde)**

Exemple: **b**udyàvi (gourmandise)  
**m**udyàvi (gourmand)

**b/mb (occlusive sonore/occlusive mi-nasale sonore)**

Exemple: **b**atà (pygmées)  
**mb**atà (à crédit)

**f/v (fricative sonore/fricative sourde)**

Exemple: **k**ufula (enlever)  
**k**uvula (se multiplier)

**mf/mv (mi-nasale sonore/mi-nasale sourde)**

Exemple: **m**fula matanda (un faiseur des forges, un industriel)  
**m**vula (pluie)

\* **Le phonème /m/**

**m/b (nasale sourde/occlusive sonore)**

Exemple: **d**imata (goutte d'un liquide)  
**d**ibata (canard)

- **Les dentales, les alvéolaires et leur identité phonologique**

\* **Le phonème /d/**

**d/t (occlusive sonore/occlusive sourde)**

Exemple: **d**isùngù (nasse, tuberculose osseuse)  
**t**usùngù (petites nasses, petits clous)

**nd/nt (occlusive mi-nasale sonore/occlusive mi-nasale sourde)**

exemple: **nd**ondù (alliance, pacte)  
**nt**ondù (entonnoirs)

**\* Le phonème /z/**

**z/s (fricative sonore/fricative sourde)**

Exemple: kuzomba (chasser les animaux)      kuzòòla (démancer)  
                 kusomba (emprunter)                      kusòòla (dégager, élaguer)

**nz/ns (mi-nasale sonore/mi-nasale sourde)**

Exemple: nzadi (ongles)  
                 nsadi (plaie à l'anūs due à la verminose)

**\* Le phonème /n/**

**n/l (nasale /latérale )**

Exemple: kuneka (envahir totalement)      kunowa (récolter)  
                 kuleka (abandonner)                      kulowa (ensorceler, envouter)

**n/t (nasale sonore/occlusive sourde)**

Exemple: kunèka (farcer)                      kuneema (s'enrichir)  
                 Kutèka (fléchir au vent)                      kuteema (s'allumer)

**nt/ns (mi-nasale sonore/mi-nasale sourde)**

Exemple: ntààla (mâle chez les oiseaux)  
                 nsààla (natte tressée de nervures  
   des branches de palmier)

**- Les palatales et leur identification phonologique**

**\* Le phonème /ny/**

**ny/j (nasale sonore/fricative sonore)**

Exemple: kunyinga (cintrer)  
                 kujinga (désirer)



**ny/sh (nasale sonore/chuintante sourde)**

**m**unya (fil de raphia)

**mu**sheema (doux, sucré)

**ny/s (nasale sonore/fricative sourde)**

Exemple: **kunya**nga (confisquer, tordre, pédaler)

**ku**sènga (louer)

**ny/z (nasale sonore/fricative sourde)**

Exemple: **kunya**ka (jeter)

**ku**zaka (fracasser au sol)

**ny/sh (nasale sonore/fricative sourde)**

Exemple: **kunya**eema (courir)

**ku**sheema (devenir doux)

**ny/ (nasale sonore/occlusive sourde)**

Exemple: **mu**ny` (comment ?)

**mu**c` (arbre)

## **- Les velaires et leur mode d'articulation**

### **\* Le phonème /k/**

**k/ng (occlusive sourde/nasale sonore)**

Exemple: **ku**kènga (souffrir)

**ku**kènya (rire)

**nk/ng (mi-nasale sourde/ nasale sonore)**

Exemple: **nk**onga (univers, ensemble)

**ng**onga (cloche)

## T.2. Tableau phonologique

	Bilabiale		Dentale		Alvéolaire		palatale		vélaire	
<b>Nas.</b>	-	+	-	+	-	+	-	+	-	+
		<b>m</b>		<b>n</b>				<b>ny</b>		<b>ŋ</b>
<b>Occ.</b>	<b>p</b>	<b>b</b>	<b>t</b>	<b>d</b>	©		<b>k</b>			
<b>Fric.</b>			<b>f</b>	<b>v</b>	<b>s</b>	<b>z</b>	<b>ʃ</b>	<b>j</b>		
<b>Lat.</b>						<b>l</b>				

### - La nasale homorganique et la nasale prédicative

La nasale homorganique est de grande occurrence en cilubà, elle apparaît dans la structure nasale (N) suivie d'une consonne (C), soit NC. C'est par cette structure que l'on a le complexe consonantique mi-nasal. Mais il faut signaler qu'elle s'opère par la prédication (cas de nasale prédicative `m, `n)

Exemple : **nkàlà** (les crabes)      mukàjì **`nkasèbà** kà kabundi (la femme est la peau de civette)

**m**buji (la chèvre)      bwâna **`m**bufùku (l'enfance est la nuit)

. L'orthographe phonologique du cilubà dans ce travail obéit au principe de l'API, selon lequel un seul signe représente un seul son et vice versa. Bien que les digraphes,

les trigraphes soient à éviter, il est employé dans ce travail, faute de certains caractères spécifiques sur le tabulateur, les complexes :

/ny/ pour la nasale palatale      [    ]  
 /sh/ pour la shuintante sourde      [ ʃ ]  
 /ng/ pour la nasale vélaire      [ ŋ ]

Le phonème /-j-/ est utilisé à la place de la chuintante [ç], et l'occlusive palatale sourde qui est représentée graphiquement et phonétiquement par [©] prend la place du trigraphe /tsh/, transcrit /c/ phonologiquement. Il faut signaler que parmi les emprunts, le cilubà s'est enrichi d'une autre consonne alvéolaire r [ree] ou [re:]. Cette consonne se trouve dans les mots comme:

Tùrubùlà (troubles)  
 Tèrààmùsinà (terramycine)  
 Prèsìda (président)

### - La syllabe et sa structure en cilubà

Il faut entendre par syllabe un groupe de consonnes et de voyelles qui se prononce en une seule émission de voix. Les quelques structures segmentales suivantes sont trouvables dans notre corpus et fatalement dans la langue qui le porte, elles montrent en quelque sorte la limitation d'apparition de ces morphèmes consonantique:

<b>CV</b>	- <b>lu-pè-pè</b>	(vent)
<b>CSV</b>	- <b>mwâ-na</b>	(enfant)
<b>NCV</b>	- <b>mpa-nda</b>	(piquet)
<b>SV</b>	- <b>wa-dya</b>	(il mangea, qu'il mange)
<b>VSV</b>	- <b>ma-àyi</b>	(eau)
<b>V</b>	- <b>ì-là-dì-kì-la</b>	(ils firent passer la nuit...)
<b>N</b> (une nasale)	- <b>`m-mòna</b>	(voici)
<b>NCSV</b>	- <b>ci-mpì-dì-mbwa</b>	(coriace gêneur quand on parle d'une pluie interminable)

Il faut retenir entre autres que la consonne /d/ en cilubà n'apparaît seule que devant la voyelle /i/ (**kudìma**), dans d'autres cas, elle est toujours précédée de la nasale /n/ (**ndekeelu**). La consonne /f/ ne se trouvera seule que devant les voyelles /i/, /u/ et /o/, (**kufiita**, **kufùla**, **mufofò**), dans le reste des contextes, elle est précédée soit de la semi-consonne /y/ (**kufyekela**) soit de la semi-consonne /w/ (**kufwana**). La consonne /l/ se réalisera /d/ devant la voyelle /i/ (**kulààl-ik-a** > **kulààdika**) sauf dans certains mots (**mwìlilà**

bufùku, kulèlimba/kulèlemba). La consonne /z/ apparaîtra /j/ devant /i/ (kuzaz-**ik**-a > kuzajika/.

## C. Morphèmes supra-segmentaires

### a) Quantité vocalique

La quantité vocalique, dans les langues bantoues en général et dans la langue cilubà L31a en particulier, se réalise par redoublement de la même voyelle comme nous l'avons montré dans les paires minimales identifiant les phonèmes vocaliques. On peut encore le constater dans les illustrations ci-après:

Mvùla kààlòkèla

Kadilu ku cibààlàbààlà

Dans certaines positions, comme le montre Ngo Semzara Kabuta (2006: 2), la voyelle est toujours longue, et on ne la note qu'**une** fois:

(a) *devant une nasale suivie d'une consonne (N+C)*: (nk, nt, ng, nc, nj, nd, nn, ns, nz, mb, mf, mm, mp, mv):

ex. kukànga; bàkonka; cintu cîmpè;

(b) *après une consonne suivie d'une glissante ou semi-consonne (S) (C+G)*:

(bw, by, cy, dy, fw, fy, jy, kw,

lw, mw, my, nw, pw, py, sw, tw, vw, vy, zw):

ex.: kwakula, ùbyèla;

(c) *après une glissante (G) à l'initiale d'un mot* : (w, y):

ex. : *wetù, yàyà, wa, wà, yà.*

## Morphotonologie

### - Représentation générale

La langue cilubà reconnaît quatre tons à valeur phonologique chacune, et compte tenu de la fréquence élevée du ton haut en cilubà, il est économisé dans cette étude, donc n'est pas noté :

- le ton haut ( ´ ): **Lumanya-nnyuunyi**: l'expert connaisseur des oiseaux
- le ton bas ( ` ): **Kadilu ku cibààlàbààlà**: le feu est-il à la tige du maïs
- le ton descendant, représenté par l'accent circonflexe ( ^ ):

Mucì muîmpè: un bon arbre

- le ton montant, représenté par l'accent antiflexe ( v ):

Băfù (bàafù): ils sont morts

Kwăjiki, (kwàajiki): c'est fini

Il faut signaler que le cilubà inverse normalement le ton du proto-bantu, cependant dans certains proverbes, par maintien de la tonalité du langage archaïque ou par recherche d'une valeur esthétique, le ton est inversé:

- Lùkàsù lwà kùùkà: la houe se démanche-t-elle  
Bùdimì bwà lààlà: le (travail de) champ s'arrête

En langage normal l'on dirait:

- Lukàsu lwà kùùka  
Budimi bwà lààla

- Mwàfwà muntù : meurt-il un homme
- Mwàpingàna muntù : un homme le remplace

En langage normal l'on dirait:

- Mwàfwa muntu
- Mwàpingana muntu

### - Assimilation tonale

La règle de contraction tonale de Meussen (1951) établie pour les formes verbales, s'applique généralement en cilubà en dépit de quelques exceptions. Le contact entre voyelles entraîne toujours un contact entre tons. Au cas où il y aurait un contact entre voyelles sans contraction vocalique, chaque voyelle gardera son propre ton. Mais la contraction vocalique effective entraîne quatre règles de contraction tonales bien définies. L'exception de Coupez (1954: 44) que rapporte Koen Bostoen (2003: 34), selon laquelle «*ces règles ne semblent pas s'appliquer aux contractions qui interviennent entre le préfixe et le thème nominal*», reste à vérifier en cilubà, car dans les exemples immédiats <° **mu-àna** /mwâna/, <° **ma-àyi** /mâyi/ par exemple, la 3<sup>e</sup> règle de Meussen s'applique aux contractions intervenant entre les préfixes et les thèmes nominaux. Les règles de Meussen sont:

- si 2 voyelles ont le même ton, ce ton est alors représenté:

ex.: <° tu- aba / twaba / (des places)

<° mu-aba / mwaba / (la place)

- si 2 tons sont différents, celui qui a un ton identique au ton voisin dans le même mot n'est pas représenté:

ex.: <° ù-enda ù-enda / wènda wènda / (se promenant, se déplaçant)

- si 2 tons sont différents, et qu'aucun n'est identique au ton voisin, les 2 sont alors représentés:

ex.: <° u-àyi /wâyi/ (tu es parti)

- si 2 tons qui entrent en contraction sont chacun identique au ton voisin, seul le premier est alors représenté:

ex.: <° bi-ci-èlà / bicyelà / (pièces de monnaie)

### - Contraction tonale

A propos de cette assimilation tonale, la règle dite de Bursens (1939) pour avoir observé le premier ce phénomène répandu dans le domaine bantou, s'énonce comme suit: un ton haut final non précédé par un ton haut devient ton bas s'il est immédiatement suivi du ton bas du préfixe pronominal d'une forme verbale relative ou d'un connectif:

ex. : mwîvi # wà kàlàndàmùsènga / mwîvì wà kàlàndàmùsènga/

(voleur qualifié)

bâna # bàà bènda / bânà bàà bènda/

(enfants d'autrui)

NB.: Le ton et la quantité vocalique ont une valeur distinctive en cilubà.

### 1. 2. 3. Eléments morphologiques

#### 1. Les préfixes

Dans cette langue porteuse de nos parémies, il y a 18 classes, et chaque classe est représentée par quatre types de préfixes:

- le préfixe nominal (PN) ex.: **bu**-atu
- le préfixe adjectival (PA) ex.: **ma**-talàlà
- le préfixe pronominal (PP) ex.: **i**-bidi
- le préfixe verbal (PV) ex.: **u**-nàyila

#### 2. Les participants **je/nous** et **tu/vous** en cilubà

#### T.3. Tableau des participants

Ss/pl	PN , PA, partici- pant nominal.	PV, Partici- pant. verbal.	PP Relatif. , connectif., participant pronominal.	Démonstratif déict.1. anaph. déict.2	Con- nectif	Référentiel	Préfixe objet	substitut
1 <sup>e</sup> pers.	mu/ba-	N/tu-	u/bà-	eu/aba au/abu wàwa/bààba	wa/bàà	-ànyi/ètù	-N/tù-	même/wêwe
2 <sup>e</sup> pers.	mu/ba-	u/ba-	u/bà-	eu/aba au/abu wàwa/bààba	wa/bàà	-èbè/ènù	-ku/nù	wêwe/nwênu

Déict. = déictique ; anaph. =anaphore (anaphorique)

Source (N.S. Kabuta, recherche inédite)

Ex.- (Ndi) **nduka** tubòndò / **nduka** tubàtà.

(**Je** suis) **je** tisse les paniers / **je** tisse les vans.

- Mukadi Matala bwòsha nzùbù yà mwênù **wêwe** wosha nngajì?

(Mukadi Matala on incendie les maisons de chez toi, **toi tu** grilles les noix



palmistes?

- Kazadi Lola Mbwa **wà** Matumba **eu`** nnyànyì.

(Ce Kazadi Lola Molosse à La voix grave - **ci** est **mon** ami).

- **Nwênu** bàyayà **bààba**, **nùnsekèlèèle** Mutombo Huta nè Mutombo

Tshintu wà Ntumba.

(**Vous** qui **vous** en allez **là**, complimentez-**moi** Mutombo Huta et

Mutombo Tshintu wà Ntumba).

Mulundà **wênu** ùdi **ùnù**saamuna !

**Votre** ami **vous** interpelle élogieusement !

### 3. Les classificateurs

#### T.4. Tableau des classificateurs

Classes (Cl.)	Préfixe nominal (P.N)	Préfixe Adjectival (P.A)	Préfixe pronominal (P.P)	Préfixe verbal (P.V)
Cl.1	mu-	mu-	u	u-
Cl.1n	∅	mu-	u	u-
Cl.2	ba-	ba-	bà	ba-
Cl.3	mu-	mu-	ù	ù-
Cl.4	mi-	mi-	ì	ì-
Cl.4n	n-	n-	ù	ì-
Cl.5	di-	dì-	dì	dì-
Cl.6	ma-	ma-	à	à-
Cl.7	ci-/cii-	ci-	ci	ci-
Cl.8	bi-	bi-	bi	bi-
Cl.9	n-	n-	u	ù-
Cl.10	n-	n-	i	ì-
Cl.11	lu-	lu-	lù	lù-
Cl.12	ka-/kaa-	ka-	kà	kà-
Cl.13	tu-/tuu-	tu-	tù	tù-
Cl.14	bu-	bu-	bù	bù-
Cl.15	ku-	ku	kù	kù-
Cl.16	pa-	pa	pà	pà-
Cl.17	ku-	ku	kù	kù-
Cl.18	mu-	mu-	mù	mù-

#### 4. Les appariements ou les genres

##### T.5. Tableau des appariements

Genre	PN	PA	PP	PV
1/2	mu/ba ; 0/baa	mu/ba-	u/bà	u/ba-
1/4	N/N- ; 00	mu/mi-	ù/î	ù/î
3/4	mu/mi-	mu/mi-	ù/î	ù/î
5/6	dî/ma-	dî/ma-	dî/â-	dî/â-
0/6	0/ma-	0/ma-	à-	à-
6/6	ma/ma	ma/ma-	a/â-	a/â
7/8	ci/bi ; cii/bii	ci/bi-	ci/bi-	ci/bi-
11/0-	lu/0-	lù/0	lù/0-	lù/0-
11/4	lu/N-	lu/mi-	lù/î-	lù/î-
12/13	ka/tu- ; kaa/tuu	ka/tu-	kà/tù-	kà/tù-
0/13	tu-	tu-	tù-	tù-
14/0	bu/0- ; buu-	bu/0-	bù/0-	bù/0-
14/4	bu/N-	bu/mi-	bù/î	bù/î
14/6	bu/ma	bu/ma-	bù/â-	bù/â-
15/0	ku/0-	ku-	kù-	kù-
16/0	pa/0- *	pa/0-	pà/0-	pà/0
17/0	ku/0- *	ku/0-	kù/0-	kù/0-
18/0	mu/0- *	mu/0-	mù/0-	mù/0-

Les deux tableaux, celui des participants en cilubà et celui des appariements ci-dessus sont une adaptation de la théorie *Inleiding tot de structure van het Cilubà de N.S. KABUTA* (2<sup>e</sup> éd. 2004).

Les appariements 1/2; 3/4 ; 5/6 ; 7/8 ; 12/13 sont réguliers, les autres sont irréguliers. En principe, les classes 7/8 ; 12/13 et 14/6 ont respectivement pour entrée sémantique l'augmentatif (**cinguluba/binguluba** grand cochon/grands cochons), le diminutifs (**kapùtà/tupùtà** petite plaie/ petites plaies), l'abstractif (**bulunda/malunda** amitié/amitiés). Les classes 16, 17 et 18 sont locatives. Il faut signaler que Kabuta (2<sup>e</sup> éd. 2004) transfère la classe 9 dans la classe 4, ses réaménagements s'adaptent aux réalités de la langue lubà. Il met en évidence les monoclasses et autres particularités d'appariement comme cela apparaît dans les illustrations ci-après.

**Illustration:**

1/2	mu/ba	muntu/bantu	(un homme/des hommes)
		mukajì/bakajì	(une femme/des femmes)
	0/baa	baatatu	(les pères)
		baakaku	(les grands parents)
1/4	N/N-	mbuji/mbuji	(une chèvre/des chèvres)
		Ngandu/ngandu	(un crocodile/des crocodiles)
3/4	mu/mi-	mucì/micì	(un arbre/des arbres)
		mulala/milala	(un rameau/des rameaux)
5/6	di/ma-	dikalù/makalù	(un vélo/des vélos)
		dibàkà/mabàkà	(un mariage/des mariages)
0/6	0/ma-	0/mashi	(du sang)
		0/mâyi	(de l'eau)
6/6	ma/ma-	màshinyì/màshinyì	(un véhicule/des véhicules)
7/8	ci/bi; cii/bii	cibota/bibota	(une banane/des bananes)
		cisalu/bisalu	(un marché/des marchés)
		ciibi/biibi	(une porte/des portes)
		ciinà/biinà	(un puits/des puits)
11/0-	lu/0-	lusa	(la pitié)
		lukenyi	(l'hilarité)
11/4	lu/N-	lusàlù/nsàlù	(une scarification/des scarifications)
		lukàsù/nkàsù	(une houe/des houes)

12/13	ka/tu; kaa/tuu	kabalu/tubalu	(une écuelle/des écuelles; un cheval/des chevaux)
		Kambela/tumbela	(une arachide/des arachides)
		Kaamutu/tuumitu	(une petite tête/des petites têtes)
		Kaabudimi/tuubudimi	(un petit champ/des petits champs)
0/13	0/tu	0/tuminu	(la morve)
		0/tumvi	(le caca)
14/0	bu/0-; buu-	bundu/0	(la honte)
		bwîmpè/0	(la bonté)
		buucìpwità/0	(la députation)
		buukàmònakàmba/0	(le journalisme)
14/4	bu/N-	bwakididi/nngakididi	(un accueil/des accueils)
14/6	bu/ma	bwanga/manga	(un médicament/des médicaments; un fétiche/des fétiches)
		bulàlu/malàlu	(un lit/des lits)
15/0	ku/0	kumanya/0	(savoir)
		kwibaka/0	(construire)
16/0	pa/0-	pa bulàlu/0-	(sur le lit)
		Panshì/0-	(sur le sol; au sol)
17/0	ku/0-	ku budimi/0-	(au champ)
		kuulu /0-	(en haut)
18/0	mu/0-	mu nzùbù/0-	(dans la maison)
		munda /0-	(dedans, à l'intérieur)

### **1.3. Conclusion**

Cette présentation de la langue luba n'est qu'une présentation d'accompagnement. Elle permettrait à nos lecteurs de se faire une idée de la langue porteuse des parémies du corpus considéré par cette étude et de comprendre le sens des analyses faites et des contenus. Langue bantu, cette langue est essentiellement une langue à classes. Les études spécifiques en donnent toutes les caractéristiques.

## **ANNEXE II. La neuroparémiologie**

### **2.1. Introduction**

Il y a dans le monde des phénomènes qui nous interpellent parmi lesquels la confection du genre formulaire aux différentes époques. Depuis des siècles les peuples du monde ont produit des parémies, des formules, des devises.... Cependant leurs supports ne sont pas toujours les mêmes. Si les Bayombe, les Manyanga, les Lega de la R.D. Congo, les Fioti de l'Angola..., ont produit des parémies à support matériel, Pieter Bruegel (1559) de même, à un autre moment de l'histoire, a produit un tableau (*Oil on panel. Netherlandish Proverbs*) représentant cinq cents proverbes. Par intuition, cette situation suscite un intérêt de comprendre l'intervention du cerveau dans la création, dans l'expression et dans l'exploitation des formules dans les différents contextes de nos sociétés. A la manière de la neurolinguistique et à la seule différence de focalisation du genre formulaire « les parémies » en tant que textes forts, à grand pouvoir sur l'homme et dans les interactions sociales, la neuroparémiologie cherche à amener l'homme, dans la diversité de ses potentialités, à prendre relativement en charge ses modes mentaux, à objectiver ses comportements, à gérer son espace et son développement, à se recréer mille et une fois au besoin, mais aussi à opérer les meilleurs choix de sa vie et à stabiliser ses valeurs ou ses croyances fondamentales.

Le contexte de crise lubà qui nous interpelle n'est qu'un indice d'une crise commune au Kasai, dans toute la République Démocratique du Congo et dans le monde. A ce sujet proprement dit, le *Document de la Stratégie de Croissance et de Réduction de la Pauvreté* ou DSCRP en sigle (2006 :40) corrobore notre perception de cette crise en

termes d' « **Impact psychologique du conflit sur le bien-être** ». Ce document signale qu'en dehors de l'augmentation de la pauvreté (caractérisée par l'insatisfaction chronique des besoins fondamentaux, l'insécurité sociale dans une grande partie de la population, la détérioration des infrastructures, les ravins...), les conflits ont souvent eu un impact psychologique sur le bien-être de la population. Les conflits affectent la santé mentale des individus et leur habileté à gérer le stress. L'impact de la crise est clairement corrélé au niveau du bien-être de l'individu. Dans tout le pays, la population souffre du stress à travers les manifestations ci-après : « avoir des cauchemars » (63,4 % de la population), « se sentir triste » (70,4 %), « avoir peur » (53,1 %) et « se sentir en colère » (41,8 %). Si nous considérons ces statistiques par niveau de bien-être, les personnes pauvres sont plus stressées que les non-pauvres. Par exemple, 70,9 % de *personnes dans le quintile le plus bas de richesse* ont des cauchemars comparés à 54,6 % dans le quintile le plus haut. Nous observons des tendances similaires pour les autres indicateurs de stress. Malgré les niveaux élevés de stress, une grande majorité (91,8 % dans tout le pays) de la population déclare qu'elle se sent utile et 77,1 % aussi se sent assez forte pour agir sur l'amélioration de leur niveau de vie. Mais encore, il y a des différences selon les niveaux de bien-être. Par exemple, alors que 82 % des individus dans le premier quintile ont des projets pour le futur, ceci atteint 95,9 % pour le cinquième quintile. Les individus plus pauvres ressentent aussi davantage l'insécurité qui prévaut et persiste dans une grande partie du pays.

Dans toutes ces situations, le cerveau de l'homme doit avoir une grande responsabilité et ressentir l'impact, qu'il s'agisse de se connaître, de connaître, de comprendre, de s'exprimer, d'expliquer, d'interagir, de se gérer, de gérer l'environnement, des services, de se comporter, de créer, de mémoriser, d'imaginer, de juger, de décider, d'automatiser le fonctionnement du corps et nos comportements, de programmer, de



projeter, de déprogrammer, de se développer ou de se détruire et détruire le monde. Logé dans l'homme et faisant l'homme, cependant il lui échappe si bien qu'il faille désormais porter un regard sur lui et par lui, cela par un éveil de conscience de son instrumentalisation positive sur plusieurs fronts, dans plusieurs domaines de la vie. C'est par lui (le cerveau) qu'il y a au monde des Personnes Abimées (PA) et des personnes excellentes (PE) dont parle Kabuta (2009). Sa plasticité permet d'agir sur lui comme on le fait avec l'enseignement au monde, d'y investir des valeurs, des mots d'ordre, des symboles forts qui déterminent l'homme, selon les différents degrés de ses convictions, de ses serments intimes et publics, aux comportements motivés, objectivés, donc valorisés. Les différentes devises des nations, des congrégations religieuses, des clubs et associations, des corps civils et militaires, de grands personnages de notre histoire, ont montré la force des parémies, du genre formulaire, dans la confection des idéaux, dans la structuration des actes mentaux qui mobilisent et orientent les énergies d'une société, des individus, qui déterminent leurs comportements. De ce fait ces parémies sont capables de modifier le cours des événements, de restaurer les valeurs perdues ou d'en créer au besoin, de pousser l'homme aux actes réfléchis, de le sortir de la crise, d'éliminer des dissonances cognitives en lui ou d'en gérer le stress. D'où nous nous portons à parler de la neuroparémiologie.

## **2.2. Neuroparémiologie**

La neuroparémiologie cognitivo-comportementale dont il est question ici s'inspire de l'Approche Neuro-Cognitive (ANC) développée par l'Institut de NeuroManagement dirigé par Pierre Moorkens (2008). Elle fait largement référence à l'existence des parémies, du genre formulaire et leur intégration dans l'univers cérébral, cognitif de la personne, dans la société pour se construire des idéaux, des croyances, pour

améliorer nos cosmologies et produire des comportements objectifs face aux multiples demandes de la vie. Les principes de base de la neuroparémiologie que nous prôtons ici sont que l'homme produit la parémie et la parémie produit l'homme, les parémies objectivées induisent des attitudes et des actes positifs, les dissonances mentales des entrées parémiologiques ou des actes contraires au code éthique intériorisé engendrent des stress, dépriment l'homme ou le révolutionnent. Au niveau mental, conscienciel, ces parémies constituent un *soft power* et ce *soft power* neuroparémiologique est un régulateur puissant de nos conduites et actes, il peut être un stimulant positif ou un blocage négatif qui inhibe les ambitions et ruine nos actes nécessaires.

Partant, il faut dire en clair que nos comportements peuvent être subjectifs ou objectifs. Dans le premier cas ils découlent de nos schémas cognitifs erronés, irrationnels, de nos instincts et reflexes innés qui échappent à notre contrôle, de nos affects. De dire ainsi, nous n'affirmons pas que nos instincts et réflexes sont mauvais sur toute la ligne, ils ont leur part utile et positive dans notre vie comme on le verra dans cette suite. Dans le deuxième cas, ces comportements peuvent découler d'une dialectique neuronale d'objectivation à l'interface de nos besoins. Ce sont ces comportements qui piègent souvent notre existence, ils sont des actes du corps, qu'ils soient mentaux ou physiques, responsables de notre image socioculturelle, de notre transformation, de la transformation positive de notre espace, de notre vie.

Les parémies dans les nerfs constituent, avons-nous dit, un *soft power* de commande et de régulation interne. Dans la société, elles constituent un cerveau social de référence, de persuasion dans nos interactions langagières, mais qui peut se modifier et s'adapter à la dynamique de la société elle-même. De ce fait même la régulation externe de

nos actes tangibles et réfléchis en dépend. Chez les Balubà du kasai par exemple, une métaparémie atteste que les parémies d'un peuple montrent ses pensées, ses aspirations, ses cosmologies :

Nsùmwinù ya bantù Les parémies d'un peuple

Ìdi ìleeja ngènyi yabù Montrent leurs pensées

Ces parémies constituant sans doute un cerveau social dont le *soft power* est intériorisé par les individus, nous assumons cette répétition, peuvent constituer sans aucun doute un frein au développement, inhiber les meilleures ambitions de se réaliser ou de devenir selon un choix judicieux. Chez les Balubà du Kasai par exemple, ce cas s'illustre par cette croyance que devenir riche est une fatalité héréditaire, si parmi tes ascendants un d'entre eux a été riche, les espoirs de le devenir te sont permis, autrement non :

Wa kumpàla kàmònyi mukishì L'aîné n'a pas vu le fantôme

Wa panyimà nè mukishì wetwaù? Le puîné l'embrasse-t-il ?

Dans cette parémie, parmi tant d'autres, le fantôme n'est qu'une métaphore de la richesse ou d'une quelconque trouvaille. Mais si au départ, dans le cerveau, il y a cette pensée, cette image constitutive d'un *soft power* de blocage, comment peut-on réfléchir, mobiliser les énergies notre corps et les traduire en *hard power*, en actes du corps pour la quête des biens, de la richesse, pour sa gestion et notre gestion propre ?

Dans ce même ordre d'idées, les parémies ci-après montrent une criante désactivation de l'instance de décision de ce peuple, pour subir de manière passive un leadership, une direction du monde, ce qui dénote chez lui une certaine mort sociale et intime, cela par un manque notoire de contrôle des événements programmé parémiologiquement dans les nerfs, un manque de pouvoir mental ou un *off soft power* de type positif. Ces parémies réalisent ainsi dans les nerfs de ce peuple lubà un *soft power* de blocage de l'homme à la prise de décision sur soi et sur les événements dans son environnement:

Wasèla mawù au      Qui épousera ma mère

Ki tawù                      C'est mon père

Kwaya bwâtù aku      Où s'engage la pirogue

Ke ku mutù              C'est la proue

La mère dans la parémie exemplative négative ci-haut n'est qu'une métaphore matrimoniale à sens hyperonymique, elle peut représenter un pays, un village, une entité hiérarchisée, un phénomène social de choix d'un dirigeant. Dans l'autre, la pirogue est la métaphore des événements en cours, d'un monde en marche. Dans tous ces cas, l'on constate que le détenteur et utilisateur de ces parémies se neutralise et s'enlise dans une indifférence coupable, se prédispose à tout subir aveuglement. Cette indifférence consciente face aux événements de notre vie, de notre monde est une trahison de soi et de la communauté.

Par souci de montrer la diversité et la spatialisation de ce genre formulaire, nous évoquons ici certaines devises pour faire entendre d'autres sons de cloches, pour montrer la programmation neuroparémiologique d'un *soft power* positif causationnel d'une conscience nationale de prise en charge, traducteur d'une vision du monde, interpellateur, stimulateur et gouverneur des actes de tout un peuple :

Algérie : La révolution par le peuple et pour le peuple

Angola : *Virtus Unita Fortior* (latin) : « L'union fait la force »

Belgique : *Eendracht maakt macht* (néerlandais) ou *Einigkeit gibt*

*Stärke* (allemand) « L'union fait la force »

Barbade: *Pride and industry* (Fierté et industries)

Chine : « Compter sur ses propres forces »

Inde : सत्यमेव जयते (*Satyameva jayate*) (sanskrit) : « Seule la

Vérité triomphe »

Papouasie-Nouvelle Guinée : Unis dans la diversité

R.D. Congo : Paix-Justice-Travail

Ces devises, comme on peut le constater, sont des formules littéraires, langagiers, donc des parémies qui définissent et traduisent les images des nations, véhiculent les mots d'ordre que ces nations s'intiment pour canaliser leurs énergies et orienter leurs actes, pour se réaliser au monde. Intériorisées par les consciences groupales, les contradictions ne peuvent qu'engendrer des dissonances stressantes ou révoltantes à la limite. La R.D. Congo dont la devise prônée dans la conscience groupale est « Paix-

Justice-Travail », est un exemple patent de cette dissonance et de ses conséquences. De même, le Royaume de Belgique lié à la devise « *Eendracht maakt macht* » connaît une dissonance qui le paralyse et l'empêche de former un gouvernement. En voulant s'assumer politiquement et économiquement Flamand et Wallon, le sème « union » de sa devise se trouve trahi et engendre des stress qui se lisent dans les débats belges y relatifs.

Le dépassement, la dévaluation ou l'irrationalité de certaines parémies, la rupture d'un code social, la trahison des devises, laissent souvent place à un monstre social caractérisé par des déviances, des pertes d'identités, des stress et l'irruption parfois des comportements automatiques négatifs frisant la jungle. Cette absence de police saine et objective de nos comportements est une pathologie humaine, sociale qui doit constamment attirer notre attention en tant qu'individu, en tant que gestionnaires des sociétés.

La réparation de cette ruine éventuelle de l'homme, du tissu social, peut passer par des suggestions parémiologiques, par la programmation des valeurs correctives. Cette situation procède par une prise de conscience de nos états, de nos potentialités, de nos limites, de nos moyens, de l'environnement, de nos actes, de nos sentiments, de l'éthique. Ce sont nos modes mentaux qui sont de plus sollicités, nos « neurones ouvrières ». La haute implication de notre conscience d'être et du monde en interaction, de notre responsabilité en dépit de l'incontrôlable ou de l'impondérable est un atout majeur dans ces investissements neuroparémiologiques. Il faut savoir faire un bon diagnostic des valeurs et des antivaleurs, des besoins, du contexte, et avoir un certain nombre de compétences pour poser un acte neuroparémiologique d'intérêt comme le montre notre mode d'approche d'une intervention parémiologique esquissé au chapitre 7 de notre thèse : *Analyse structuro-sémantique des parémies zoophytonymiques lubà (L31a)*, (Ugent, 2011).

Pour bien montrer le rôle de ce cerveau dans les investissements sociopérémologiques, mieux vaut, pense-t-on, s'informer et tâcher de comprendre les apports possibles de la science même du cerveau humain (plus précisément de la neuroscience cognitive) gestionnaire de toutes les activités de l'homme.

Des modèles qui existent, notamment celui de *cerveau tri-unique* développé par Paul D. MacLean (1970), celui de *quatre cerveaux, centres décisionnels* par Jacques Fradin (2009), celui d'*état central fluctuant* représenté par l'être dans sa totalité (dans ses trois dimensions : corporelle, extracorporelle et temporelle) préféré par Jean-Didier Vincent (2002), etc., c'est le premier que veut exploiter ce point de neuroparémologie ou neurolittérature. Il s'agit de la vision fondatrice de MacLean revisitée par Pierre Moorkens (2008) gérant de l'Institut of NeuroManagement ([www.ime-belux.eu](http://www.ime-belux.eu)), qui note une relative interaction entre les territoires du cerveau et incite à utiliser plus le cerveau préfrontal qui est plus ouvert, nuancé, avec d'énormes capacités de gestion de nouvelles situations, d'adaptation, de créativité, d'innovation pour objectiver et affiner les comportements humains ... , et cela contrairement à celle d'Arthur Koestler qui ne trouve pas de coordination entre les structures anciennes et nouvelles du cerveau, point de vue contesté par Michel de Pracontal (2005).

En effet, la théorie du cerveau tri-unique telle que nous l'a présentée MacLean et ses souteneurs, représente trois cerveaux distincts apparus successivement au cours de l'évolution de l'espèce humaine :

- **Un cerveau reptilien** : appelé aussi cerveau primitif, archaïque et primaire, il aurait environ 400 millions d'années. Il remonterait à l'époque où les poissons

sortent de l'eau et deviennent batraciens. Il correspond chez l'être humain aux systèmes nerveux du tronc cérébral. Il est malgré sa petite taille d'une grande complexité. Certains animaux (vertébrés inférieurs, reptiles) sont régis uniquement par ce cerveau. Il est responsable des comportements primitifs assurant les besoins humains fondamentaux. Il assure la survie de l'individu et de l'espèce. De ses fonctions, la première est d'assurer l'homéostasie. Il assure la régulation de la respiration, du rythme cardiaque, de la tension artérielle, de la température, des échanges hydriques, gazeux et ioniques dans l'organisme... Il assure aussi la satisfaction des besoins primaires ou besoins vitaux tels que l'alimentation, le sommeil, la reproduction ... Il est le gardien de réflexes innés tels que le vol migratoire des oiseaux, la ponte des tortues ou des saumons ... Il est responsable de l'instinct de conservation et de certains réflexes de défense comme la morsure du serpent, la fuite, l'envol des oiseaux ... Ce cerveau primitif de reptile entraîne des comportements stéréotypés, pré-programmés. Une même situation, un même stimulus, entraînera toujours la même réponse. Cette réponse est immédiate, semblable à un réflexe. Les comportements induits par le cerveau reptilien ne peuvent évoluer avec l'expérience, ne peuvent s'adapter à une situation, car ce cerveau n'a qu'une mémoire à court terme. Chez l'homme, ce cerveau serait principalement responsable de certains comportements primaires comme la haine, la peur, l'hostilité à l'égard de celui qui n'appartient pas au même groupe d'appartenance que soi, l'instinct de survie, la territorialité, le respect de la hiérarchie sociale, le besoin de vivre en groupe, la confiance dans un leader ... Parfois, lors de situations stressantes, cette partie du cerveau peut prendre le dessus sur le néocortex, ce qui entraîne des comportements imprévisibles.

- **Un cerveau limbique** : apparu il y a 65.000.000 d'année avec l'apparition des mammifères, il est aussi appelé cerveau paléomammalien, deuxième cerveau ou



cerveau mammifère. Il entoure le cerveau reptilien à la manière d'un anneau ou d'un limbe d'où son nom de système limbique, on le trouve de ce fait à la face interne des hémisphères cérébraux. Il comprend principalement l'hippocampe, l'amygdale et l'hypothalamus. Il est un ensemble complexe de noyaux, de voies nerveuses, relié à cet hypothalamus, au tronc cérébral et au néocortex. MacLean l'a surnommé le cerveau viscéral de survie. Il est en étroite relation avec les centres des pulsions et des émotions. C'est le centre physiologique des émotions et donc le système dominant de l'affectivité. "Parti du vieux cerveau des mammifères. Son fonctionnement domine, en plus de l'affectivité, les processus de la mémoire" comme l'a montré H. Laborit (1980). Il est à l'origine de principaux comportements instinctifs, des jugements de valeur, souvent inconscients, qui exercent une grande influence sur le comportement humain. Il déclenche les réactions d'alarme du stress. Comme une éponge, il a emmagasiné les données et les expériences millénaires de l'homme, il l'épargne ainsi de la perte du temps, le sécurise et n'aime pas la nouveauté.

L'usage préférentiel du Cerveau Limbique, atteste Christian Hugoud (2009), nous fait percevoir les choses en termes de ressenti et de concret. Sa particularité est de nous associer pleinement, voire de nous identifier aux situations, à travers nos sens et nos émotions. C'est ce cerveau qui peut nous amener à penser que nous sommes vivants seulement si nous éprouvons des émotions. Cette propension induit le plus souvent une perte de recul et donc de lucidité.

En même temps, il nous permet d'avoir un sens matériel de la valeur des choses. Dans les mécanismes d'apprentissage, la personne qui favorise l'utilisation du Cerveau Limbique a besoin de faire et d'expérimenter par l'action. Il s'agit de la notion d'exemple, et de la pratique avant tout. Il ne lui est pas nécessaire de comprendre, contrairement à la croyance populaire qui nous laisse penser que pour faire les choses, il

faut les avoir comprises. Le Cerveau Limbique n'a pas besoin de comprendre pour faire bien.

- **Un cerveau néomammalien ou néocortex** : résultat de la troisième et dernière phase de l'évolution. Il est apparu il y a 3.6.000.000 d'années, date d'apparition des Australopithèques africains qui avaient la particularité d'être bipèdes. Il est situé au-dessus du cerveau reptilien et limbique et se déploie à travers les hémisphères cérébraux ; Il est recouvert d'un manteau : le cortex cérébral. Comme rôle, il est le siège du raisonnement logique, du langage, de l'anticipation des actes, des décisions (après avoir reçu, trié et analysé les informations sensorielles), il est aussi le siège de la gestion des intentions et des projets, il permet de ce fait de nous projeter dans l'avenir, d'anticiper, de planifier, d'humaniser, il est en lien avec la finalité des actes des hommes. Donc il est conscient et permet de déployer la cognition, etc.

Après cette courte perception anthropologique et biologique du cerveau, il faut préciser que ce qui nous importe le plus dans cette étude est l'interaction entre parémie, cerveau et nos actes à l'interface du monde. Notre mode d'approche d'une intervention parémiologique montre en effet en filigrane une intelligence collective, un cerveau social à l'œuvre dans la société. Mais qu'entendons-nous par cerveau social ? La réponse à cette question s'objective comme suit : en nous appuyant sur la culture lubà que nous connaissons mieux, nous avons trouvé que les parémies de ce peuple étudiées dans notre thèse évoquée plus haut, ont sans doute leurs auteurs. Mais ces derniers ont été éclipsés dans l'anonymat par le primat de la société sur l'individu. Elles ne sont pas dès lors l'œuvre d'un seul individu. Eprouvées par l'expérience de tous et attestées comme le grand « mukàndà » (livre) lubà ou le code socio-éthique, tout court socioculturel, il est arrivé qu'après leur production la société souveraine primaire en a fait son patrimoine et

références textuelles pour la gestion de ses membres. De ce fait, ces parémies constituent alors un cerveau social gestionnaire et régulateur des comportements sociaux. Elles donnent à la société une capacité de répondre aux stress, aux déviances, à la défection de ses membres. Chaque individu a droit d'y recourir au besoin. Il a, ce cerveau social, par son pouvoir de régulation, un sur-pouvoir d'adaptation, de falsification et de création de nouvelles croyances, de nouvelles normes et valeurs selon les nouvelles situations d'un groupe social. Il est dynamique et objectif parce que soumis constamment à la critique du génie socioculturel qui le fonde, qui le gère et le comprend comme un sur-moi.

### **2.3. Objectivation neuroparémiologique de la crise lubà**

La situation de crise multiforme que connaissent les Balubà à l'instar des autres peuples se traduit aussi par des stress dus à la dépravation des mœurs, à la dégradation du tissu social, de l'environnement, à la perte de l'équilibre, donc du bien-être. Cette situation caractérise un sous-développement. En fait, il y a au fond de la situation de ce peuple d'abord une crise d'homme conséquente à une perte de modèle social, de symboles forts, à une perte de valeurs humaines, conséquente aux déviances par rapport aux normes. Ce qui définit cette crise comme une dissonance à l'intérieur d'un système de valeurs, d'un groupe socioculturel. Ce dysfonctionnement stressant affecte les institutions sociales à commencer par la famille, cellule de base de toute société. Le malaise social ainsi installé devient encore une fois très stressant car la vie elle-même est menacée : le poids de la colonisation et de trente ans de dictature mobutienne, le double refoulement de ce peuple du Katanga, la faillite de la société Minière de Bakwanga (Miba) et le délabrement du tissu économique, la pauvreté et la dépravation des mœurs, les enfants des mines, les enfants du marché, la dégradation de l'école et de l'intellectuel, toutes ces corruptions ont entamé profondément ce peuple dans ses valeurs, et son modèle social est complètement paralysé

comme le montrent les documents sous ce lien ([http://www.laboratoiredesfrondeurs.org/archives/Afrique/Congo\\_RDC/04\\_RDC\\_3/04\\_RDC\\_3.htm](http://www.laboratoiredesfrondeurs.org/archives/Afrique/Congo_RDC/04_RDC_3/04_RDC_3.htm)) sur l'escalade des violences et les massacres des enfants du marché (les shegues) en 2004. Coincé dans cette situation pendant longtemps, les stress, les conflits des intérêts vitaux ont apparu à différents niveaux de cet organisme. Du fond de l'homme mulubà se sont déclenchés des mécanismes sécuritaires qui ont consisté soit à fuir (émigration, exode urbain ou rural, démission des parents, des institutions publiques devant leurs responsabilités, prières opium populaire, pullulement des sectes religieuses d'expression des misères, des angoisses et de pur mercantilisme, désir intense du ciel, de l'intervention divine, alcoolisme de refuge...), soit à se battre en voulant affronter cette situation de crise (grèves sauvages des fonctionnaires par exemple, pillage, détournements, vols, prostitution, destruction de biens publics, écrasement de plus faibles par les plus forts, des civils par des militaires, car le dispositif sécuritaire même de l'Etat atteint dans ses besoins primaires perd son éthique, dérape...), soit on se laisse choir dans l'abandon, on simule une mort sociale multiforme en courbant l'échine devant cette crise, monstre redoutable, la mort biologique même s'en suit et fait ses ravages (vassalisation, silence coupable et inaction, épidémies ponctuelles, famine, angoisse, décès...sont enregistrés chez ce peuple). Souvent, quand la vie est menacée, le cerveau reptilien entre en jeu et l'homme produit des comportements stéréotypés. Ses réponses immédiates aux dangers mortels de cette crise, aux stress y relatifs sont automatiques, instinctifs (défense, offense, conservation, le plus fort vivra...), on dirait des réflexes. On a affaire ici à un stock neurologique basique du cerveau reptilien qui peut prendre plusieurs formes, un cerveau inconscient, muet, qui ne se laisse pas influencer et parfois musèle les autres. Jacques Fradin (2009) décrivant le stress chez l'homme affirme que les humains, vivent des états d'anxiété, d'agressivité défensive ou de découragement qui peuvent s'identifier à trois états, instinctifs. Ces trois

états de stress, ou États d'Urgence de l'Instinct (EUI), sont fonctionnellement synonymes, en ce sens qu'ils se déclenchent ou alternent indifféremment pour une même sorte de raisons premières. Devant un danger, tout animal ou humain peut : chercher à s'échapper ou se cacher (état de Fuite) ; sinon se retourner contre l'agresseur, chercher à l'intimider par des rituels de combat et, en dernier recours, tenter de se battre (état de Lutte) ; enfin, lorsqu'il y a échec des deux précédentes stratégies, il va tenter, selon les cas, de faire le mort, se faire oublier, pardonner... [ou plutôt se laisser manger comme Blanquette la chèvre de monsieur Seguin (c'est l'état d'inhibition)]. Mais cet ordre n'est pas rigide dans les situations de la vie humaine, et le stress lui-même peut ne pas être une pulsion de la mort mais de la vie, un état pour mieux faire valoir sa place dans un conflit ou mieux faire tout court. En bref, le stress peut jouer un rôle positif ou négatif. Il est une information d'un état interne. La modulation que permettent les étages supérieurs du cerveau parvient parfois à limiter l'intensité du stress et/ou à mieux choisir un mode réactionnel, en permettant à l'homme de mieux gérer la « bascule » entre Fuite, Lutte ou Inhibition, afin de choisir le plus adapté ou le moins inadapté à la situation. Dans les deux situations, toutefois, on ne résout pas la ou les causes.

La crise lubà, constate-t-on, est une crise qui a perdu sa notion classique de dysfonctionnement bref d'un organisme donné. Elle a perduré, elle associe plusieurs facteurs et relativement la traduction en actes d'un stock neurologique basique culturel entamé. Il faut entendre ici les croyances négatives, subjectives enregistrées au cours même de l'histoire de la dégradation de la pyramide de valeurs de cette société, faibles seuils du savoir par baisse de scolarisation, faible capacité de doute, de créativité, d'organisation, de sélection, de perception des dangers et des intérêts, de prévention, de communication, d'orientation, d'explication et de compréhension, d'action et d'interaction,

de mobilisation de toutes les énergies, de transformation en soi et autour de soi, de prise des décisions, de prise en charge des réalités sociales et de leur dynamique.

S'il est évident que la valeur d'une société se mesure par la qualité de ses membres et que les ressources humaines sont un facteur important pour tout développement, les défaillances ci-haut relevées ne déterminent qu'une société faible et dangereusement pauvre quelle que soit la richesse de ses ressources naturelles. Perçue dans un tel tableau, l'organisation interne et même externe des structures politiques d'une société ne pourra répondre, par exemple, de son efficacité dans l'encadrement des masses. En outre une mauvaise société, sans valeurs positives en superstructure, sans base valorisée ou revalorisée dans son fondement, se choisit souvent des mauvais dirigeants. Partant, il va de soi qu'un tel peuple, corrompu à tout point de vue, fragilisé dans la base de sa personnalité, un peuple qui a perdu la référence à ses principes directeurs, à la pyramide de ses valeurs, n'opère pas un choix objectif, responsable, de ses dirigeants. Il n'élucide pas ses voies et ses finalités à long et à court terme. Il n'affiche pas une identité respectueuse. Sa conscience collective ne verbalise ni ne visualise l'image d'un modèle social agissant. Faute de préfrontalisation, il ne s'en sort ni ne se dépasse. Souvent, n'ayant pas mieux à donner au monde, n'étant pas mieux pour s'investir avec respect dans le commerce social, frustré, stressé intensivement et pendant longtemps, les images déviantes acquises ou élaborées, mais surtout celles de source cérébrale reptilienne, comme l'injustice, le clanisme, le tribalisme, la xénophobie, le moi égoïste, la turpitude, la loi de moindre effort, le lynchage verbal et médiatique des autres, bref le moi brut ou abrutissant viennent à l'assaut dans ses représentations des groupes existentiels, expérientiels et différentiels. C'est là le royaume du *soft power* négatif.

Du fait même que ce peuple est constamment aux prises avec les intérêts vitaux primaires (quoi et non comment manger ? Quoi boire ? Comment subsister ?), dans une jungle où ne se respectent ni ne se jouent les valeurs positives, le *soft power positif* comme la démocratie, les droits humains, la justice, le code éthologique, le sens critique, il débouche inévitablement sur un chaos social, sur des cycles des violences de toutes sortes et croit être piégé dans un enfer.

Ce sont ces implications phénoméno-génétiques relatives aux éléments, aux structures corrompus de cette société lubà et à sa culture dévaluée qui la paralysent. Devant cette pathologie sociale, les parémies objectivées sont envisagées comme l'un des moyens verbaux, imagoïques, intuitif comme des forces sociocognitives propices à la structuration et à la déstructuration de la conscience individuelle ou collective, en vue d'une réponse aux exigences de la sociosphère se générant à tous les niveaux des activités humaines.

Si actuellement les neurosciences sociales étudient des mécanismes physiologiques, neurobiologiques et hormonaux qui sous-tendent les comportements sociaux et les comportements interpersonnels, cela laisse entrevoir l'importance même du cerveau humain dans l'installation des croyances et des valeurs chez ce peuple. C'est pourquoi l'angle de vue de l'approche d'une intervention parémiologique esquissée dans notre thèse ne vise pas nécessairement la physiologie des neurones, mais une neuroparémiologie cognitive et socio-comportementale. Elle vise plutôt l'introduction dans le cerveau du code socioculturel basique porté par les parémies, le *soft power*, affranchi de toutes les aliénations afin de renouveler dans la conscience d'un peuple ses valeurs perdues, d'y introduire des valeurs nouvelles et adaptées à son contexte de vie et de stimuler son appareil actantiel ou le *hard power*. Autrement, l'on s'efforce d'introduire dans le cerveau des principes directeurs d'une société, des mots d'ordre réactionnels à une

crise d'homme, à une crise sociale et aux stress qu'elle entraîne. La force reconnue au genre formulaire, la verbalisation, la représentation, la perception des images ou des phanérons, la symbolisation, passent pour des outils installateurs des valeurs dans la conscience individuelle et collective. Cette neuroparémiologie montre que le capital parémiologique d'un peuple est un produit d'une préfrontalisation « manager », celle de gestion d'un groupe social dans le temps et dans l'espace. Pour le comprendre davantage, devant la vision du monde âpre proclamée par la parémie lubà « Pànu `mpasangana pakolà / Le monde est trouvé âpre », le travail de la préfontalisation a consisté dans un premier temps dans la perception des messages et des états de l'environnement existentiel et son jugement face aux besoins de la vie, dans l'observation porteuse du recul. Dans un deuxième temps, il a consisté dans comment réagir objectivement et utilement. C'est ainsi que le génie social préfrontalisant mis en évidence dans les parémies, qui est dynamique avec le groupe social et qui prend soin de lui, a dû élaborer des connaissances sur l'homme et son environnement, éditer des normes coulées en formules parémilogiques. Ces normes sont conçues en mode formulaire pour bien frapper l'esprit et se graver avec la facilitation de la mnémotechnie dans la mémoire comme référence. Ces normes véhiculent des idéologies, dictent des attitudes et des actes objectifs devant le monde âpre ou plein de difficultés. Certaines parémies chez ce peuple sont négatives, irrationnelles. Elles constituent de ce fait un *soft power* négatif. Et la contravention aux normes, quand elle n'est pas méliorative, dans la conscience collective ou individuelle, constate-t-on, qui stresse. Ce stress est interne et de type cognitif d'après Jaques Fradin, car il s'établit une dissonance entre le code culturel intériorisé par la collectivité et l'état ou les actes de ses membres.

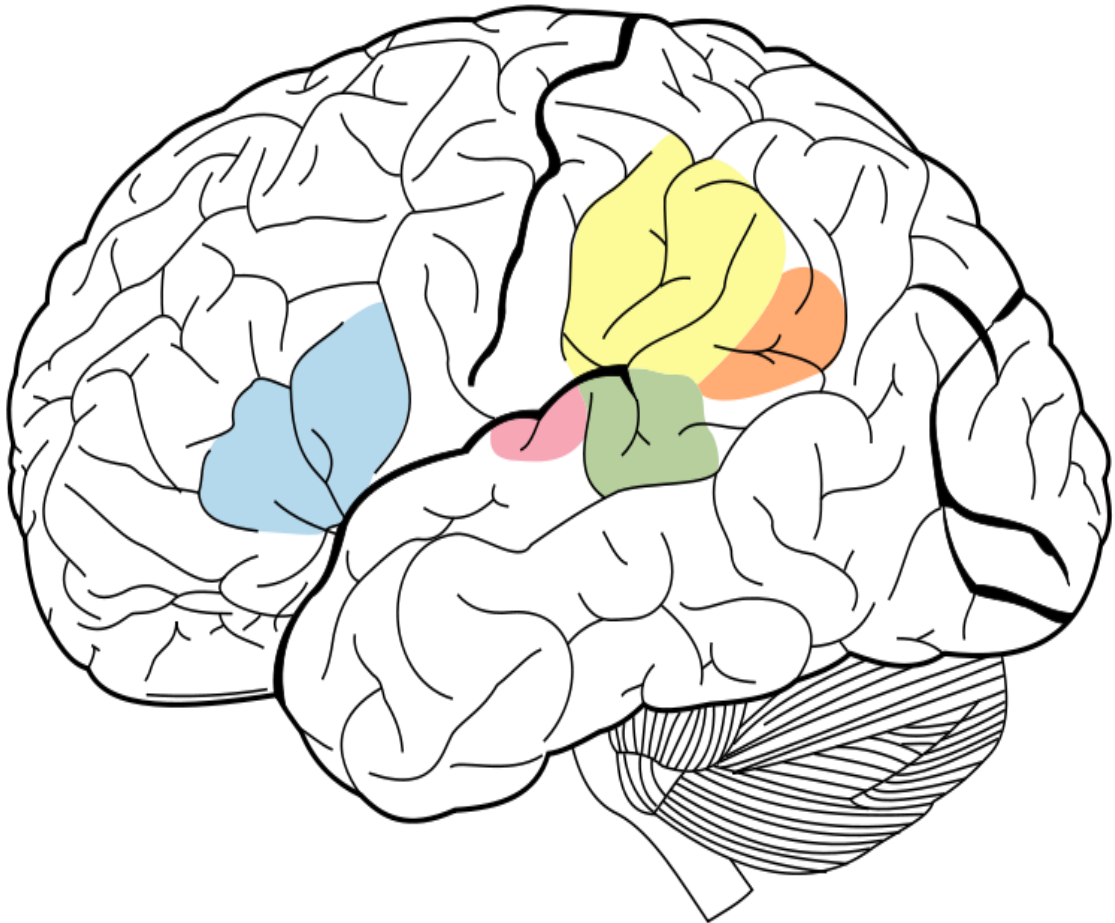


La neuropsychologie montre ici que le savoir ainsi élaboré ne reste pas parfait, selon que les espaces et les modes de vie se mutent avec l'évolution, il reste sous la police de l'intelligence préfrontale qui peut le censurer, le reformuler, le réadapter ou l'innover au besoin. Cette activité préfrontale est critique, sélective, imaginative et créative. Elle n'est pas esclave des visions ancrées. Exploitant son bénéfice, cette approche neuropsychologique vise la maintenance et la gestion d'une société en lui réactivant un modèle social de base dicté par ses proverbes et son contexte de vie, en améliorant le comportement de ses membres déviants, en encourageant la révolution des pensées progressistes tributaires des actes qui transforment positivement l'homme et son environnement, qui lui assurent une sécurité durable et relationnelle.

La neuropsychologie aux fins de faire retrouver au groupe social luba son équilibre perdu, son bonheur et son plaisir, son dépassement mental et matériel, incite aussi ce peuple à utiliser intensivement l'intelligence préfrontale, à préfrontaliser de manière accrue ses idéologies, ses actes. Cette neuropsychologie, en outre, ouvre ce peuple luba à une connaissance de soi, des autres, des potentialités en lui et dans l'univers, de ses limites.






Elle établit une dialectique entre le passé, le présent et l'avenir. La référence au passé, notamment au code socioculturel inscrit dans les proverbes favorise l'intégration des situations vécues et rationalisées, un recours à une vision d'ensemble, à une mobilisation d'énergie collective et individuelle dans les initiatives de la vie, à la culture de l'héroïsme, sans omettre la présence et le regard de l'autre dans un environnement qui devient de plus en plus complexe, qui s'est muté des villages en villes et qui garde encore cette hétérogénéité. La devise du Festival de Cornouailles ne dit-elle pas : « Sans hier et sans demain, aujourd'hui ne vaut rien » ?

Figure 1



Source : [Brain Surface Gyri.SVG](#) (Fichier SVG, résolution de 1 024 × 731 pixels, taille : 28 Kio)

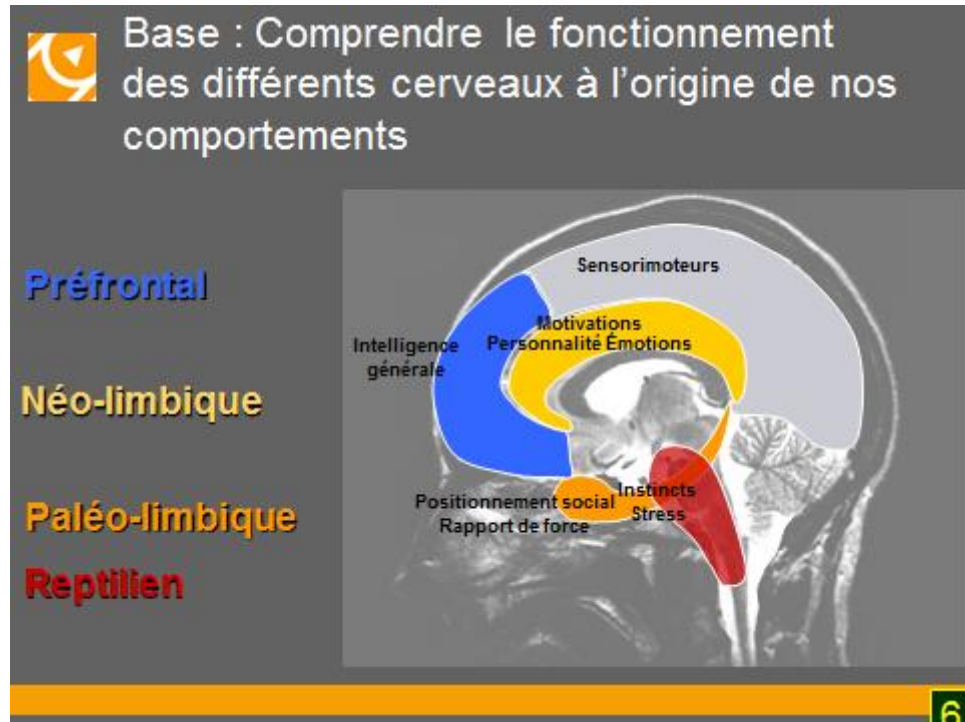
Diagram of human brain showing surface gyri and the primary auditory cortex

-  Angular Gyrus
-  Supramarginal Gyrus
-  Broca's Area
-  Wernicke's Area
-  Primary Auditory Cortex

14 décembre 2007

self-made - reproduction of combined images [Surfacegyri.JPG](#) by [Reid Offringa](#) and [Ventral-dorsal streams.svg](#) by [Selket James.mcd.nz](#)

Figure 2.



Source : Approche Neurocognitive & Comportementale (ANC) Harubuntu (Ici il y a de la valeur) par Pierre Morken, Institute of neuroManagement, 15 janvier 2009.

In Kasàla : De la poésie à l'action par N.S. Kabuta, [info@kasala.be](mailto:info@kasala.be) – [www.kasala.be](http://www.kasala.be)

Cette implication du cerveau et la lumière qu'apportent les neurosciences cognitives aujourd'hui donnent à comprendre que l'intervention parémiologique comme celle d'autres grands textes et symboles systématisée dans la période de l'adolescence donnerait de bons résultats, car c'est à cette période, montre la plus grande étude d'imagerie cérébrale jamais menée chez les jeunes, que s'offre beaucoup de chance d'investissement.

Lancé par le National Institute of Mental Health américain (NIMH) en 1989, le Global Mental Health Project a passé au crible pendant près de vingt ans le cerveau de

2000 personnes soumises à des évaluations neuropsychologiques, comportementales et des IRM (Imagerie par résonance magnétique) tous les deux ans. Au final, 829 séries de clichés réalisés chez 387 personnes âgées de 3 à 27 ans, n'ayant connu aucune psychopathologie durant leur développement, ont été retenues pour l'étude du cerveau de l'adolescent « sain ». Au

printemps 2008, le bilan de l'étude a été publié dans le *Journal of Adolescent Health*. Pour la première fois, images à l'appui, on peut affirmer que le cerveau des adolescents est unique. Ni enfant ni adulte, c'est un cerveau hautement malléable, aux potentialités énormes. Selon d'autres études complémentaires, c'est aussi un cerveau difficile à motiver et attiré par le danger. Un bolide avec de mauvais freins. Aux commandes de cette enquête, le chef du département d'imagerie cérébrale du service de pédopsychiatrie du NIMH, le docteur Jay Giedd, a consacré ces dix-sept dernières années à explorer les circonvolutions cérébrales des teenagers. Son outil de prédilection, sans lequel rien n'aurait été possible, était l'IRM, qui permet de déterminer la nature des tissus (IRM anatomique) et qui peut en révéler l'activité durant certaines tâches (IRM fonctionnelle). Grâce à cette technique, indolore et sans irradiation, la recherche sur le développement de l'enfant et l'adolescent a pu être menée à bien. Premier constat et première surprise, se confie-t-il: « Au début de notre étude, nous ne savions pas s'il fallait la limiter à 16 ou 18 ans, explique le chercheur. Or, quel étonnement de voir que les changements cérébraux survenaient encore bien au-delà de 18 ans ! Si l'on devait dater la fin de la maturation cérébrale, ce serait plutôt vers 25 ans... » Deuxième leçon : si, à 6 ans, le cerveau fait déjà 95 % du volume du cerveau final adulte, c'est à l'adolescence qu'il va finir de grossir et même atteindre un pic volumique. A ce stade de l'observation, l'IRM sait faire la distinction entre la matière grise, composée des corps cellulaires des neurones contenant le noyau, et la matière blanche, ensemble des axones (fibres conductrices du neurone) de type « myélinisés ». La

myéline, substance lipidique blanchâtre, forme une gaine isolante autour de l'axone, qui démultiplie la vitesse de conduction du signal nerveux. A partir des mesures réalisées pendant plusieurs années, Jay Giedd a donc tracé les courbes d'évolution du volume de « matière grise » et de « matière blanche » en fonction de l'âge des individus. Et là, se dégage un nouvel enseignement : entre 7 et 11 ans, on observe un pic de matière grise, les filles atteignant ce sommet un an en moyenne avant les garçons. L'âge bête, dit-on ? Que non. A cet âge, la matière grise est la plus épaisse, la plus dense, les connexions entre neurones (synapses) les plus nombreuses. Le cerveau du jeune adolescent possède alors plus de neurones qu'il n'en aura jamais à l'âge adulte.

La deuxième phase de la neurogenèse et de la synaptogenèse, après celle intervenue in utero et au cours de premiers dix-huit mois, donne au cerveau une croissance exubérante qui lui confère un énorme potentiel comme le commente Jay Giedd. La capacité d'être doué dans différents domaines s'édifie à cette période. Quelle est alors, se demande-t-on, l'influence des parents sans réel pouvoir d'encadrement de leurs enfants parce que ne répondant presque pas à leurs besoins vitaux, sans aucune parémie dans le cerveau ; quelle est alors l'impact de la rue autoroute du bien et du mal sans garde-fou intériorisé comme un principe directeur ; quel est l'impact des mines de diamant sur les enfants de mines par exemple (<http://www.unicef.lu/congo#main-content>), lesquelles mines sont ouvertes à toutes les composantes socioculturelles du Kasai et d'ailleurs, à toutes les corruptions ; quelle est l'influence des professeurs, des fonctionnaires, des intellectuels dévalués, avec des salaires de toute misère ; quelle est l'influence de la société avec ses parémies et autres textes normatifs non enseignés ou négligés ; quelle l'impact d'un tissu économique délabré, de la « nutrition » ; quelle image véhicule la politiaillerie ; quelles indices des

infections bactériennes, virales, parasitaires, dans cette phase de construction chez les Balubà terrain propice à toutes les épidémies aujourd'hui?

Cette période sensible est bien celle de prédilection où l'on peut lancer les bases solides de la personnalité chez les adolescents fût-ce-t-il au moyen des parémies ou d'autres symboles, au moyen de la science et d'autres textes à valeurs humaines comme le kasàla. Mais cette période est aussi celle de l'hécatombe neuronale, car la matière grise, après avoir connu une montée en flèche, dégringole, la courbe s'infléchit, les neurones subissent des pertes sans précédent. Le chercheur australien, Thomas J. Whitford, du Brain Dynamics Centre de l'université de Sydney, en 2007, mesure sur 138 sujets de 10 à 30 ans non seulement le volume de matière grise par IRM mais aussi, en parallèle, les variations de leur électroencéphalogramme (EEG), connu pour être le reflet de l'activité synaptique. Résultat : la réduction de matière grise s'accompagne d'une réduction d'activité synaptique. A l'adolescence, le cerveau est donc un champ de bataille où neurones mais aussi connexions entre neurones vont mourir en grand nombre. Mais Lesquels vont survivre ? Ceux qui servent ! Gerald Edelman (prix Nobel de médecine 1972) a baptisé ce phénomène le « darwinisme neuronal ». Les connexions les plus utilisées se renforceront, les autres disparaîtront, façonnant ainsi des réseaux de neurones spécifiques à chaque individu. Howard Gardner, professeur à Harvard (Cambridge, Etats-Unis), spécialiste des questions d'intelligence, donne conséquemment sa définition fonctionnelle de la maturité : « Le moment où les cellules en excès ont été éliminées et les connexions initialement ciblées effectuées. » Cet élagage se fait pour atteindre l'âge adulte, d'où Jay Giedd déclare : « Si un adolescent fait de la musique, du sport ou autre activité, voilà les connexions qui seront renforcées. S'il reste couché sur le canapé, joue aux jeux vidéo ou regarde la télé, ce sont ces connexions-là qui vont

subsister. » A l'aide de ces courbes, le chercheur fait une autre observation de taille. Alors que la matière grise s'amincit, la courbe de matière blanche, elle, prend son envol. Elle va se densifier d'année en année jusqu'à se stabiliser vers 19 ans. Autrement dit, les axones du cerveau vont de plus en plus s'entourer d'une gaine de myéline, qui, faut-il le rappeler, accélère la vitesse de propagation de l'influx nerveux, la faisant passer de 0,5 à 120 mètres par seconde ! En grandissant, le cerveau adolescent, affirme ce chercheur, privilégie les neurones et connexions les plus utiles et transforme ses câbles de transmission en fibres ultrarapides : il se spécialise. Est-ce grâce à ce phénomène que l'adolescent va accroître sa créativité et sa capacité de réflexion philosophique ? Possible. Une des régions qui se « myélinise » le plus pendant ces années, en effet, est le corps calleux, zone fibreuse composée de 200 millions d'axones qui connecte les deux hémisphères. Il a été montré que cette région est impliquée dans la créativité et la réflexion de haut niveau. Elle stoppe sa croissance dès la fin de la puberté. Que dire alors des milliers de cerveaux adolescents désœuvrés ou occupés à des œuvres destructrices de l'humanité (les enfants soldats jetés dans la guerre, d'autres dans la prostitution, dans la toxicomanie, dans la mendicité,... ? N'est-ce pas là l'âge où se forment les personnes abimées (PA) dont parle Kabuta dans Kasàlà 1. Concept (2010) ?

A en croire les clichés, dit l'auteur, la maturation cérébrale – le grand élagage de matière grise – se fait progressivement de l'arrière vers l'avant du cerveau, de la nuque vers le front, d'où la nouvelle théorie de la frontalisation. Les premières structures à subir des transformations sont les zones dites subcorticales (en dessous du cortex) – ganglions de la base, amygdale, hippocampe – qui jouent un rôle majeur dans les réactions aux stimuli sensoriels, l'orientation spatiale, la contextualisation, le langage, les émotions, la mémoire. Puis parviennent à maturité les zones supérieures qui coordonnent ces premières fonctions

et enfin, bon dernier, le cortex préfrontal. Partie antérieure du cerveau, il est indispensable aux fonctions exécutives, à la planification, à la hiérarchisation des priorités, à l'organisation des pensées, au contrôle des impulsions, à l'anticipation des conséquences de ses actes... Bref, c'est le directeur général des méninges comme montré plus haut, et qui doit attendre parfois jusqu'à 25 ans pour être totalement opérationnel ! Le choix de la période d'adolescence pour les investissements parémiologiques valorisant, à cette lumière des neurosciences cognitives est un idéal pour les Balubà autant pour toutes les sociétés. A ce fait le choix de la jeunesse comme population cible par l'action du kasàla kabutien se justifie aussi.



## 2.4. Conclusion

Cette neuroparémiologie, de manière récapitulative, vient de montrer le rôle que joue le cerveau dans la création, dans l'idéation parémiologique en tant que capacité d'influence (*soft power*) et les actes du corps ou les comportements objectivés qui en découlent (*hard power*). La parémiogenèse est un phénomène neurocognitif qui procède de la nature humaine et de ses potentialités. La littérature elle-même en général est un produit neurocognitif, œuvre de l'esprit que Bourdieu appelle bien symbolique. La porte d'entrée au cerveau étant sans doute les sens, la perception (extéroception, intéroception, centroception), elle capture et stocke les émotions ou les affects sociaux, les recettes de l'intelligence, la facticité et certaines projections des actes sociaux (actes de l'être dans la vie), et projections métaphysiques qui constituent en principe le code basique culturel élaboré. Le code basique pré-programmé s'y trouve dès la nature, il est un patrimoine formé des instincts et des réflexes innés.

La littérature parémiologique compte parmi les textes porteurs et transmetteurs du code culturel qui est un code basique élaboré. Ce code procède de la connaissance sociologique réalisée qui devient une connaissance socioculturelle référentielle, donc le produit d'une culture élaborée dans le temps et dans l'espace par les expériences vécues et les différentes cogitations. Ainsi devant des nouvelles situations, le cerveau préfrontal sélectionne et traite les données de la mémoire, de l'imagination, les offres du contexte et joue un rôle fondamentalement décisionnel, organisationnel, opérationnel, créatif et prévisionnel. A ce seuil, l'image et le verbe parémiologiques donnés plus haut comme réponse au monde âpre se pragmatisent et se partitionnent dans leur sollicitation par la vie, ils créent ainsi des rôles actantiels et des actants qui les remplissent. La neuroparémiologie,

en outre, par le mode d'approche d'une intervention parémiologique, montre comment introduire au moyen du genre formulaire les valeurs, les croyances, les symboles patriotes ou humanistes, les idéologies, bref les principes directeurs d'un groupe social afin d'influencer ses comportements. Elle incite de ce fait à une grande capacité de préfrontalisation pour les actes responsables dans la vie. L'adolescence reste le temps de prédilection pour des investissements parémiologique chez un peuple. Mais cela n'exclut pas la prise en charge neuroparémiologique des adultes, même si les jeunes sont en principe plus nombreux que cette tranche d'âge, elle est la plus responsable dans la vie et mûre.

La neurocognitive a montré comment des actes intimes coordonnés du cerveau, de sa dialectique interne, de la perception de l'environnement, de la neurogenèse de la culture, des actes du corps objectivés et gouvernés par le cerveau, devant les offres et les demandes complexes de la vie, se produisent la connaissance, le progrès social et ses artisans. L'homme produit la parémie et la parémie produit l'homme.

## TABLES DES ANNEXES

	Page
ANNEXE I. De la langue lubà.....	1
1.1. Classification.....	1
1.2. Eléments constitutifs de base.....	3
1.3. Conclusion.....	23
ANNEXE II. La neuroparémiologie	
2.1. La neuroparémiologie cognitive et comportementale.....	23
2.2. La neuroparémiologie.....	24
2.3. L'objectivation neuroparémiologique de la crise lubà.....	31
2.4. Conclusion .....	41