



Fortes paroles

Le pouvoir des mots en pays mandingue (et ailleurs)

Agnieszka Kedzierska-Manzon

DANS **GENÈSES** 2016/3 n° 104 , PAGES 30 À 50

ÉDITIONS **BELIN**

ISSN 1155-3219

ISBN 9782701198665

DOI 10.3917/gen.104.0030

Date de mise en ligne : 31/08/2016

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-geneses-2016-3-page-30?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Belin.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur cairn.info/copyright.

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

Fortes paroles

Le pouvoir des mots en pays mandingue (et ailleurs)

Agnieszka Kedzierska Manzon

PP. 30-50

« La parole contient une force invisible » (Dicton mandé¹)

Bien des habitants de l'aire culturelle mandingue² (Mali, Côte-d'Ivoire, Guinée) reconnaissent à la parole la capacité d'influer sur le destin personnel et sur le cours de l'univers. Ils ne doutent pas qu'elle puisse asseoir la renommée individuelle ou la défaire, porter chance ou malheur, et même guérir ou tuer. Comme l'indique le dicton cité en incipit, elle véhicule une force invisible. Les locuteurs ne l'utilisent pourtant pas tous de la même façon et n'ont pas tous le même pouvoir. En général, seuls ceux qui sont structurellement supérieurs peuvent atteindre les autres au moyen du langage. Une bénédiction, par exemple, prononcée par les parents, influence l'avenir de leurs enfants tandis que la parole de ces derniers n'affecte nullement la vie de leurs géniteurs. Cependant, une sœur cadette offensée qui maudirait son frère aîné aurait toutes les chances de voir sa malédiction exaucée. Cela parce que, comme l'observent Jean Derive (1987) et Sandra Bornand (2005), la production verbale – qu'il s'agisse de la littérature orale ou du langage rituel – offre parfois un champ compensatoire aux groupes subordonnés. Elle leur permet d'atténuer ou même de subvertir le pouvoir des dominants grâce à l'usage de paroles particulièrement puissantes, celles qui sont réputées posséder une quantité plus élevée que d'autres de la force invisible mentionnée, localement appelée *nyama*³.

À cette catégorie appartiennent le langage⁴ des griots (*jelikan*) (Hoffman 2000; Jansen 2000), celui des « féticheurs » (*basitigikan*), et le langage oraculaire (*dibikan*) (Brett-Smith 1984). Les énoncés des officiants des sociétés initiatiques sont également chargés de cette force redoutable, notamment ceux du *Komō*⁵ (Dieterlen et Cissé 1972; Tera 1980). Il en va de même des incantations (*kilisiw*) employées par les chasseurs et d'autres spécialistes rituels pour assurer le bien-être

et le succès à eux-mêmes et à leurs clients. Ainsi, certains genres du parler sont localement reconnus comme efficaces ou, pour paraphraser l'expression employée pour désigner certains objets rituels, comme « paroles fortes ».

L'efficacité de telles paroles est certes indissociable du statut de leurs énonciateurs – le griot (*jeli*), le géomancien (*cɛndala*), le guérisseur (*furatigi*), le féticheur (*basitigi*), le chasseur (*donso*) – qui exercent, du fait de leur naissance ou de leur choix, la fonction d'expert dans le domaine de la gestion des forces invisibles. La prise en compte de ce statut, ainsi que du contexte exo-linguistique et endo-linguistique des pratiques langagières⁶, s'impose donc à qui souhaite comprendre la force reconnue à certaines d'entre elles, en pays mandé comme ailleurs. De nombreux chercheurs le soulignent, en commençant par Bronisław Malinowski (1974 [1935]), en passant par Pierre Bourdieu (1982), et en finissant par les représentants de la pragmatique (Duranti 2001 ; Hanks 1990). À l'encontre de la linguistique moderne dans sa version saussurienne (1967 [1916]) ou chomskyenne (1971 [1965]), ces chercheurs s'opposent à l'idée que le pouvoir des mots réside dans les mots eux-mêmes. Ils considèrent, à l'instar de Ludwig Wittgenstein (1953), que l'on ne peut pas appréhender les ressorts de l'efficacité du langage de façon satisfaisante dans une logique purement linguistique. Comme le rappelle Bourdieu (1982 : 69), les « conditions de félicité » – par lesquelles on entend, d'après John Austin (1970 [1962]), les conditions qui doivent être réunies afin qu'un acte de langage puisse s'accomplir – sont, pour la plupart, extérieures à cet acte.

Néanmoins, et Bourdieu en convient, la forme d'un discours n'est pas sans conséquences sur ses effets. Signe de la compétence communicationnelle de l'énonciateur, cette forme atteste sa maîtrise des codes grammaticaux et, par là, sociaux. Marqueur de son capital symbolique, de même que certains éléments paralinguistiques – la position de sa voix, la posture de son corps, ses habits, etc. –, cette forme légitime sa prise de parole. Son choix « enferme une prétention affichée à posséder tel ou tel pouvoir » car, précise Bourdieu, « il faudrait, comme on dit, être fou pour concevoir et proférer un ordre dont les conditions de félicité ne sont pas remplies » (Bourdieu 1982 : 72). Également insensé serait, cependant, qui voudrait agir sur le monde à travers des paroles dont la forme ne serait pas conforme à certains canons formels. En témoigne en creux le fait que tout ce que disent les experts rituels pourvus d'autorité officielle n'est pas considéré comme puissant. Leur statut n'explique donc pas à lui seul l'efficacité de certains, et seulement certains, des énoncés qu'ils profèrent ; ceux, en l'occurrence, qui respectent de nombreux critères. Curieusement, une fois ces critères remplis, il peut arriver que les paroles agissent en dépit de la position hiérarchique modeste de leurs énonciateurs. Le cas du griot dont le discours constitue un piège tendu à son supérieur, le noble, est, de ce point de vue, éclairant (Bornand 2005 : 32). La prise de parole équivaut ici à une véritable prise de pouvoir (voir aussi Hoffman 2001). Cet exemple amène à penser que dans certaines circonstances tout au moins, le langage fonctionne moins comme signe et davantage comme source de l'autorité. C'est sans doute la

raison, n'en déplaie à Bourdieu, pour laquelle son analyse occupe une place prépondérante dans les études des ressorts de son efficacité. Deux postures théoriques dominent ces études. Comme le note Webb Keane (1997 : 52), la première met l'accent sur la phonétique tandis que la seconde insiste sur la sémantique, pour conclure, l'une à l'appauvrissement du langage s'opérant dans le contexte religieux, l'autre à son enrichissement.

La première des deux postures remonte aux formulations de Marcel Mauss. Cet auteur associait la force de certaines paroles au fait qu'elles sont énigmatiques et bizarres, qu'elles ressemblent aux « balbutiements » et « abracadabra » « susurrées ou chantés sur un ton, sur un rythme spécial » (Mauss 1950a [1902-1903] : 51). Il observait que le parler religieux, assez indépendamment du genre considéré, se distingue partout par son étrangeté et sa musicalité (*ibid.* et Mauss 1968 [1909]). Ce constat fait aujourd'hui consensus parmi les tenants des orientations théoriques les plus diverses (Albert 2008 ; Clastres 1974 ; Descola 1993 ; de Sales 1991 ; Keane 1997 ; Kedzierska-Manzon 2008 ; Kuipers 2007 ; Lévi-Strauss 1971 ; Malinowski 1974 [1935] ; Metcalf et Couderc 1994 ; Moisseff 1994 ; Staal 1985 ; Severi 2007 ; Tambiah 1968). Il se trouve confirmé par maintes études monographiques, même celles qui émettent quelques réserves par rapport à l'idée de l'inintelligibilité absolue du langage religieux. Car, poussée à l'extrême, la théorie « d'abracadabra » consiste en effet à accorder au langage une force dès lors qu'il ne fonctionne pas comme tel, qu'il ne signifie que peu ou pas du tout. L'opacité sémantique semble dans cette optique permettre de le libérer de sa fonction communicationnelle afin de l'investir d'une capacité autre. Claude Lévi-Strauss (1971) paraît souscrire à cette idée lorsqu'il affirme, dans *L'homme nu*, que la parole rituelle est autoréférentielle. Le même auteur, dans un autre texte, semble pourtant adhérer à la seconde des deux postures théoriques évoquées, en insistant sur la capacité du chant chamanique à exprimer – grâce à sa forme particulièrement complexe – l'inarticulé et à susciter par ce biais chez le destinataire une réaction semblable à l'abréaction induite par la cure psychanalytique (Lévi-Strauss 1958). Loin d'être dénuée de sens, dans ce second cas, la parole semble en être porteuse. S'agit-il de deux conceptions distinctes voire contradictoires de la parole efficace formulées par le même chercheur ? De deux types de parole qui n'agissent pas de même façon ? Ou bien de deux positions qui ne sont pas aussi inconciliables qu'elles pourraient le paraître ? Rappelons que la seconde, vers laquelle penchent également Calame-Griaule (2009 [1965]), Clastres (1974) ou Severi (2007), associe la capacité du langage à agir à sa sophistication tandis que la première, prenant ses racines chez Mauss comme on l'a vu, à sa simplification. Cette capacité serait-elle l'apanage des formes dépourvues tant que possible de signification dont l'énonciation garantirait l'action ? Ou de la parole particulièrement complexe qui – la lecture classique de « L'efficacité symbolique » de Lévi-Strauss semble le sous-entendre – nomme et permet ainsi d'apporter le sens ?

Le présent texte a pour ambition de revisiter les deux positions afin de leur trouver une alternative, nécessaire dans la mesure où les deux partagent certains présupposés qui s'avèrent problématiques. Parmi ces présupposés, l'idée que la force dont certains peuples créditent le langage doit être comprise au sens figuré. En effet, les représentants des deux postures théoriques évoquées plus haut partent du constat que cette force n'existe pas en substance. L'associer à certaines paroles, de même que toutes les autres, *per se*, neutres, relève donc de la métaphore. Ce point de vue ne coïncide pas avec celui de nombreux peuples qui dotent la parole en général, et certaines paroles en particulier, d'une capacité d'action ou d'une « agentivité⁷ » tout à fait substantielle. Pourquoi ne pas prendre au sérieux ce que disent ces peuples ? Outre son arrogance indéniable, même si elle est quelque peu feutrée, une telle attitude pose d'autres problèmes. Condescendante vis-à-vis des théorisations indigènes, elle trahit une adhésion implicite du chercheur à une ontologie particulière, la sienne, celle qu'on peut identifier peu ou prou, pour reprendre la classification de Descola (2005), comme « naturaliste ». Dans le cas qui nous occupe ici, cette adhésion est le corollaire de l'adoption de la définition « savante » du langage en tant que système de signes arbitraires (Saussure 1967 [1916]). Cette définition n'a pourtant rien d'universel, au contraire, elle apparaît tardivement dans l'épistémè occidentale (Foucault 1966) et ne fait même plus consensus en linguistique (Jakobson 1990 ; Rumsey 2009). Autant de raisons pour ne pas l'imposer de façon irréfléchie aux matériaux recueillis sur le terrain, à la place d'une définition qu'on pourrait reconstruire à partir de ces matériaux mais que l'on préfère reléguer au rang des savoirs locaux – objet et non catégorie d'analyse – afin qu'elle ne remette pas en cause notre propre paradigme. Réticente vis-à-vis d'une telle attitude, je partirai dans le présent texte du point de vue mandé en la matière pour déterminer la manière dont la distorsion du parler ordinaire caractéristique, selon mes hypothèses, de toute parole efficace, s'opère dans un type spécifique d'énoncés : les formules *kilisiw*. Par leur usage et fonction, ces formules semblent assez représentatives d'autres types de paroles « fortes » dans l'aire considérée. En raison de leur forme aphoristique, elles se prêtent mieux que ces autres types à la réflexion concernant les ressorts de l'efficacité attribuée à certaines paroles dans le contexte rituel.

Les formules *kilisiw* : le contexte d'usage et la transmission

Bien que leur emploi soit attesté dans de nombreuses sources qui en soulignent l'ancienneté (Colleyn 2009a et b ; Imperato 1977 ; McNaughton 1982), les formules, *kilisiw* ou *krisiw*, sont *de facto* absentes de ces sources. Hormis mes propres travaux (Kedzierska-Manzon 2008, 2009, 2014a), un ouvrage récent de Joseph Hellweg (2011) et une étude d'Aïssatou Mbodj-Pouye (2012), aucune n'en cite des exemples. Les textes que je vais analyser appartiennent au corpus que j'ai constitué lors de mes enquêtes dans la région des monts Mandingues au Mali,

dans le milieu rural où j'ai séjourné à plusieurs reprises entre 2003 et 2007 pour étudier l'univers cynégétique local⁸. Les chasseurs (*donsow*) auprès desquels j'ai enquêté y jouissent du statut d'experts rituels (Kedzierska-Manzon 2014; Cissé 1994). Ils emploient maintes procédures pour améliorer leur performance, brouiller la perception du gibier, éviter les morsures des serpents ou les rencontres indésirables avec des créatures potentiellement hostiles peuplant la brousse (*wokoloniw*, *brisiw*, *jinew*), ainsi que pour atténuer les forces émanant des animaux tués. Ces procédures, tenues secrètes, m'ont été décrites sous les termes génériques de *gundow* ou *dabaliw*. Ailleurs, dans l'aire mandé, elles sont connues comme *dali-luw*⁹ (McNaughton 1988; Koné 2012). L'usage des formules *kilisiw* en fait partie.

Cet usage a attiré mon attention dès que j'y ai été confrontée, lors d'une des expéditions de chasse au cours desquelles j'accompagnais mon maître-chasseur. Intriguée, je lui ai demandé des précisions. Après avoir recueilli auprès de lui les premières formules, j'ai sollicité sur ses conseils d'autres chasseurs de son village, en commençant par leur chef. À chacun j'ai demandé s'il connaissait des formules de ce type et s'il acceptait de me les confier. En cas de réponse positive, on procédait, lors d'un rendez-vous ultérieur, à la transmission à l'oral de la formule et de son mode d'emploi. Ce mode d'emploi (*laada*¹⁰), comporte des précisions concernant les modalités de l'énonciation du texte – le choix du support matériel, l'espace-temps propice, le nombre requis des récitations, etc. – indispensables pour assurer son efficacité. Souvent, ces « conditions de félicité » sont formulées de façon aussi codifiée que le texte de la formule lui-même et transmises après l'énonciation de celle-ci, comme si elles en faisaient partie. L'acquéreur doit ensuite s'acquitter d'un prix, relativement modeste selon mes expériences, que McNaughton désigne par le terme *kumaboli*¹¹. L'échange se passe en dehors de tout cadre institutionnel.

En effet, n'importe qui, désireux de connaître une formule donnée (contre les maux de tête, contre les morsures de serpents, pour tuer le gibier, etc.), le résultat escompté fonctionnant en général en guise de titre) peut, en théorie tout au moins, solliciter son détenteur. Dans la pratique, les critères d'âge, de sexe et d'origine sociale entrent en ligne de compte et empêchent certains individus – considérés comme trop jeunes, psychiquement instables ou, pour d'autres raisons, indignes de confiance – d'entrer en possession de ce savoir-faire. Ses détenteurs sont libres de le céder à qui bon leur semble ou de refuser de le transmettre. Dans ce cas, ils feignent en général l'ignorance. Comme le montre McNaughton (1982 et 1988), des mécanismes similaires régissent en pays mandé la circulation de tout savoir rituel, ce qui assure au champ religieux local une relative fluidité. Selon mes hypothèses (Kedzierska-Manzon 2016), ce champ a toujours été et continue d'être un lieu de transformations constantes des rapports sociaux, où les liens se forment facilement. Grâce à l'intermédiaire de deux individus avec qui j'ai tissé de tels liens¹² – mon maître-chasseur et le chef des chasseurs qui était de surcroît mon logeur – il m'a été possible d'accéder à certains savoirs rituels et de recueillir, auprès d'une dizaine de chasseurs, une quinzaine de formules. J'ai pu constater ultérieurement

l'emploi d'autres – que je n'ai pas toujours pu ou su noter – en enquêtant dans le milieu cynégétique mais également parmi les guérisseurs (*furatigiw*) ruraux et urbains. Bien que les textes diffèrent les uns des autres et, sans doute, évoluent au fur et à mesure de leurs transmissions successives, les mécanismes généraux de leur usage ne semblent pas subir de modifications importantes.

Cet emploi consiste en une performance solo, selon la typologie de Finnegan (Bornand et Leguy 2013 : 116), au sens où l'auditoire visé n'est pas nécessairement – presque jamais dans le cas des formules des chasseurs, comme on le verra plus loin – présent physiquement sur le lieu de l'énonciation. Cet auditoire doit pourtant réagir à la parole qui lui est adressée et qui est, en revanche, partiellement dissimulée au public qui assiste à la performance, tel que l'anthropologue accompagnant le chasseur ou l'entourage du malade que l'on soigne. La dissimulation s'opère grâce au mode particulier d'énonciation : à mi-voix et rapidement. Fréquemment, l'espace-temps de cette énonciation est clairement déterminé. Elle est toujours suivie de l'expectoration de la salive (Hoffman 2000 : 169). Cela parce que les paroles, pour agir, doivent avoir un support, constitué précisément de la salive et des substances végétales (feuilles, tiges ou écorces fraîchement cueillies ou séchées, bouillies et réduites en poudre) sur lesquelles l'orateur crache¹³. Les incantations des chasseurs nécessitent parfois, en plus de la salive, un support lié aux activités de la chasse (trace d'un animal, balle, etc.). Les formules thérapeutiques peuvent, elles, être énoncées directement sur le corps malade.

Bien que puissants en soi lorsqu'on considère les plantes, ces supports matériels de la parole ne semblent pas doués d'une capacité d'action se suffisant à elle-même. Sinon pourquoi s'efforceraient-on de dire quoi que ce soit ? Et si parler s'apparente à une nécessité, pourquoi prononcer certaines formules, difficiles d'accès car faisant l'objet d'une transmission restreinte ? Qui se donnerait la peine de se déplacer et de payer pour acquérir une formule sans croire véritablement que cette formule fera son bonheur ? En effet, si l'efficacité était due exclusivement au contexte de l'énonciation, au débit de la voix, ou encore à la salive de l'énonciateur ainsi qu'à l'usage d'une substance végétale ou autre, on ne se soucierait guère des paroles. Et pourtant, clairement, du point de vue « *emic* », ni le silence ni n'importe quels mots ne font l'affaire. Seule la répétition d'une forme verbale particulière produit l'effet. Je propose donc, conformément à la position méthodologique annoncée plus haut, de « prendre au sérieux » cette forme et de commencer par son analyse à partir de quelques exemples représentatifs des *kilisiw*.

Les incantations : des collages aux connotations parfois paradoxales

La première incantation, énoncée sur les feuilles d'une plante *danba*¹⁴ dont on enduit le canon du fusil lors de la chasse, permet au chasseur de trouver le gibier et de bien viser.

<i>tubismilayi</i>	Au nom de Dieu
<i>so wɔɔɔ¹⁵, kungo wɔɔɔ, so wɔɔɔ</i>	vacarme de la maison, vacarme de la brousse, vacarme de la maison
<i>ka fo ni kɔ, kungo wɔɔɔ</i>	la parole et sa conséquence, vacarme de la brousse
<i>ka ke ne nye na</i>	que ça se fasse devant mes yeux

Cette incantation s'ouvre par l'expression *bisimilayi*, de l'arabe «au nom de Dieu», comme toutes les autres formules de mon corpus ainsi que celles du corpus d'Aïssatou Mbodj-Pouye (2012 : 419) et celui de Jean-Paul Colleyn – non publié mais faisant l'objet d'une brève mention de l'auteur (Colleyn 2009b : 16). Il convient de rapprocher cet incipit de l'obligation de la mention initiale du nom d'Allah dans la prière islamique de demande *du'a* (Hamès 1993 : 213-216). Kassim Koné (2012 : 44) note qu'en pays mandé de telles prières ont exercé une forte influence sur les formules sacrificielles, se substituant parfois à elles. On peut supposer qu'elles ont également influencé les incantations, en ce qui concerne leur premier vers tout au moins¹⁶. Soulignons toutefois qu'outre sa valeur sémantique, l'expression possède d'autres mérites. En l'occurrence, du fait qu'elle est précédée par la syllabe /tu/, elle facilite l'expulsion de la salive (Colleyn 2009b). Le texte de la formule qui suit préserve une structure symétrique. Les répétitions y jouent un rôle prépondérant. Elles introduisent le thème du vacarme qui renvoie à l'image des êtres agités à l'approche ou après le passage du chasseur. De manière indirecte, le résultat escompté de l'action de ce dernier est ensuite évoqué. L'aspect elliptique de cette incantation, le parallélisme de sa structure et les répétitions caractérisent toutes les autres formules, comme on le verra plus loin.

Les deux incantations suivantes mobilisent comme support des substances végétales (*kuntaninombo*¹⁷ pour la première et *kɔɔngɔyin*¹⁸ poussant sur une termitière pour la seconde) et sont employées pour éviter que le chasseur ne rate le gibier et afin de s'assurer qu'il en vienne à bout.

<i>tubismilayi</i>	Au nom de Dieu
<i>muntunkulun, mantankalan</i>	qui n'entend rien et qui ne voit rien ¹⁹
<i>Nanjaba dansɔɔɔ²⁰</i>	Nanjaba ²¹ maître chasseur
<i>su nasen ni su wasente</i>	le cadavre vient mais le cadavre ne part pas
<i>tubismilayi</i>	Au nom de Dieu
<i>yeleden kunba, yeleden daba</i>	la tête de la hache, le manche de la hache
<i>a dɔɔɔɔɔɔɔɔ sidi keme tige</i>	en entrant coupe cent nœuds
<i>a bɔɔɔɔɔɔɔɔ ni keme tige</i>	en sortant coupe cent vies

Ces deux textes, de même que l'incantation par laquelle nous avons commencé, partagent certains points communs. On relèvera leur caractère scandé, la présence de mots dont la sonorité demeure très marquée, la construction parallèle

(*yeleden kumba / yeleden daba; kungo wɔɔɔ / so wɔɔɔ*) et les jeux fréquents d'assonances (*nasen / wasen; dontɔla / bɔtɔla*). Elles mettent en scène l'action de chasser tout en restant énigmatiques et allusives. Ainsi, dans la première formule, le terme « cadavre » sert à évoquer – sans le nommer *expressis verbis* – le gibier. La seconde fait référence à certains moyens occultes permettant de tuer. Il s'agit plus précisément de l'action de nouer les nœuds (*ka sidi / ka siri*) sur une cordelette pour « attacher la chance » d'un être, ce qui représente une pratique réputée courante. La formule citée est censée produire un tel effet, « nouer la chance » de l'animal et, par conséquent, le rendre vulnérable. Sa mort et celui qui la cause en sont pourtant absents, figurés par les périphrases.

En cela les incantations qui suivent diffèrent des précédentes :

<i>tubismilayi</i>	Au nom de Dieu
<i>puruti</i> ²² <i>Magan, parati Magan</i>	tagada Magan, tabada Magan
<i>fenkalan fini</i>	la chose à la robe tachetée ²³
<i>jɔn n'a faga ? ne n'a faga</i>	qui va la tuer ? je vais la tuer
<i>jɔn n'a sidi ? ne n'a sidi</i>	qui va l'attacher ? je vais l'attacher ²⁴

L'identité de l'énonciateur est également connue dans cette autre formule :

<i>tubismilayi</i>	Au nom de Dieu
<i>kodɔndɔ kɛwulen, tilebinfe musowulen</i>	homme rouge ²⁵ de l'est, femme rouge de l'ouest
<i>ne ye[...] din</i> ²⁶ <i>saman olu cela</i>	moi, [prénom de l'énonciateur], je me suis présenté parmi ceux-là
<i>bafɛ</i> ²⁷ <i>kɛwulen, kaɲakafɛ</i> ²⁸ <i>musowulen</i>	homme rouge du sud, femme rouge du nord
<i>ne ye [...] din saman olu cela</i>	moi, [prénom de l'énonciateur], je me suis présenté parmi ceux-là

Ces deux dernières incantations, énoncées, comme toutes les autres, sur un support végétal (*nerɛ*²⁹ pour la première et *genulɛnfura* pour la seconde) servent respectivement à améliorer l'efficacité du tir et à protéger l'utilisateur contre les éventuelles manigances de personnes malveillantes même en dehors du contexte cynégétique. On y observe plusieurs des procédés stylistiques déjà répertoriés, tels que les périphrases (« la chose à la robe tachetée » pour évoquer le gibier), les métaphores (« attacher » pour nuire ou tuer, « rouge » pour la méchanceté, et par extension, l'action sorcellaire, etc.), les répétitions, les allitérations, les onomatopées, le parallélisme syntactique, etc. On rencontre ces mêmes procédés dans une autre formule qui vise à préserver l'énonciateur des morsures des serpents :

<i>tubismilayi</i>	Au nom de Dieu
<i>n duguma kurukere</i> ³⁰	je rampe par terre
<i>n sa[n]ma kurukere</i>	je rampe dans le ciel
<i>n dugumafen tabaliho</i>	moi, serpent ³¹ incapable de mordre / imprenable ³²

<i>n sa[n]mafɛn tabali</i>	moi, être céleste incapable de mordre / imprenable
<i>n dugumafɛn tabali</i>	moi, serpent incapable de mordre / imprenable

L'incantation suivante partage le même objectif que celle que l'on vient de citer :

<i>tubismilai</i>	Au nom de Dieu
<i>sayiba³³saba manyan</i>	[?] grand serpent, python
<i>sata nyefo</i>	cause de la mort saluer
<i>sata furu</i>	cause de la mort la mort épouser/ asperger ³⁴

Comme le lecteur a dû certainement s'en apercevoir, les formules sont truffées de mots au sens énigmatique dont la traduction ne va pas de soi³⁵. Outre ce trait, une autre de leurs caractéristiques semble récurrente : leur syntaxe inhabituelle, qui rend encore plus difficile leur compréhension. Y sont mises en scène, de façon indirecte et allusive, les conséquences désirées de l'action de l'énonciateur. Ces conséquences sont en général énoncées à l'indicatif, comme si elles s'accomplissaient au moment de parler. L'énonciateur lui-même demeure pourtant souvent absent de ces textes, qui se composent de bouts de phrases, de noms suivis de participes passés, où parfois les auxiliaires – nécessaires en *bamana*³⁶ au présent comme au passé et au futur – manquent. Pauvres en adverbess de temps et de lieu, les formules reposent dans leur majorité en une juxtaposition rythmique des séries de noms et de verbes. Elles font penser à des collages – aux connotations parfois paradoxales – créés à partir d'éléments préexistants mais intervenant dans un ordre différent de celui qui est prescrit au quotidien. Leur aspect agrammatical coïncide avec leur musicalité. Les répétitions, les allitérations, les duplications de mots ou de syllabess ainsi que les énumérations symétriques y sont extrêmement fréquentes.

Les mêmes procédés s'observent dans les incantations à fins thérapeutiques, comme on peut le constater dans la formule qui suit :

<i>tubismilai</i>	Au nom de Dieu
<i>dukumenelen kun, menemenelen kun</i>	la tête de la grande fourmi, la tête de la petite fourmi
<i>kun tɛ kun bɔ³⁷</i>	absence de tête, sortie de tête
<i>ko ka dimi don o do</i>	que le mal entre dans celle-ci
<i>k'a sama ka bɔ o do</i>	qu'il se retire et qu'il sorte de celle-là

Cette formule est censée soigner les maux de tête. On la récite en plaçant sur sa langue une petite quantité de sel et de piment que l'on recrache après l'énonciation dans un bol contenant un mélange végétal avec lequel on rince la tête du patient. Comme d'autres, cette incantation est laconique, elliptique, rythmée, possède une structure symétrique et contient des assonances. L'énonciateur en demeure absent. Son action est évoquée de façon imagée à l'indicatif présent. Certes, contrairement aux formules des chasseurs, nulle mention du gibier ni de la mort. Néanmoins, la

différence du vocabulaire exceptée, cette formule se conforme au même modèle, dans lequel le sens demeure partiellement dissimulé – à travers des procédés stylistiques que l'analyse a permis de mettre en lumière – tandis que la sonorité acquiert une valeur inouïe. Il convient donc à présent de l'analyser afin de déterminer en quoi exactement les *kilisiw* diffèrent sur le plan sonore du parler ordinaire.

Méthode d'analyse des propriétés phonétiques du corpus de formules

Pour répondre à cette question, il m'a paru nécessaire de mettre en comparaison les matériaux phonétiques des formules avec la composition phonétique du *Corpus bambara de référence*³⁸. Suivant les conseils d'un chercheur en linguistique dont l'équipe a constitué ce corpus, j'ai compté à l'aide d'un outillage assez rudimentaire – logiciel Word dont la fonction « révision » permet d'estimer le nombre de fois où un signe donné apparaît dans un fichier donné – la fréquence de chaque voyelle et de chaque consonne dans les *kilisiw*. Puis, j'ai comparé les résultats obtenus avec la distribution de mêmes phonèmes dans le corpus de référence. J'ai enfin relevé les fréquences de chaque voyelle et chaque consonne dans une partie de ce corpus de référence – l'ouvrage *Hine nana* de Samba

Traoré (1992) qui, comptant 33 569 mots, est assez représentatif – en l'analysant de la même manière que les *kilisiw*. Certes, mes conclusions comprennent une marge d'erreur, du fait que même dans une langue qui emploie l'alphabet phonétique, comme le *bamana*, les signes ne correspondent pas totalement aux phonèmes. Aussi, la présente analyse n'a pas de prétention à une précision absolue. Dans ce cadre, après avoir comparé la fréquence relative de chaque voyelle par rapport aux autres voyelles et de chaque consonne par rapport aux autres consonnes dans mon corpus de *kilisiw* ainsi que dans le corpus de référence et sa sous-partie dont j'ai disposé, j'ai répertorié l'ensemble de mes résultats sous forme de tableau.

À partir d'une analyse des propriétés phonétiques des *kilisiw* (voir encadré 1), j'ai pu établir que la distribution phonétique demeure peu ou prou la même dans les *kilisiw* et dans le langage ordinaire. Certes, les incantations ont bien certaines particularités, telles que le pourcentage moins élevé de voyelles en général, la surfréquence parmi elles de /u/, la sous-fréquence parmi les consonnes de /b/ ou encore les variations des /u/ en /a/ (comme dans *purutu / parati, mutunkulun / matankalan*), attestées dans les langues mandingues (Dumestre 1987) mais ici très régulières. Néanmoins, dans l'ensemble, sur le plan phonétique, elles diffèrent relativement peu du standard linguistique. La voyelle /a/ y demeure la plus fréquente, les consonnes nasales (surtout /n/), les occlusives orales sourdes (/k/ notamment) et sonores (/b/) bien représentées. Les écarts entre le matériel mobilisé dans ces énoncés et la distribution phonétique de base ne semblent pas assez importants pour être considérés comme fonctionnels, ce qui pousse à chercher ailleurs leurs raisons d'être. Il paraît probable que la présence régulière, dans les *kilisiw* des chasseurs, de termes liés à la chasse tels que la brousse (*kungo*), le cadavre (*su*), le serpent (*dugumafen*) – ce dernier dans les formules destinées à protéger contre les morsures – ait pour conséquence l'abondance mentionnée des /u/, que tous ces termes contiennent. Le fait que les /u/ si souvent se transforment en /a/ se justifie sans doute par le parallélisme syntactique des formules. Une légère sous-représentation des certains phonèmes est à envisager en relation avec le caractère lexicalement restreint, du point de vue quantitatif, de ces textes composés d'un

vocabulaire limité même s'il est sophistiqué³⁹. L'absence occasionnelle des auxiliaires, enfin, ne reste probablement pas sans conséquence sur leur composition phonétique : les auxiliaires étant toujours des syllabes ouvertes, leur manque est peut-être en partie responsable de la sous-représentation des voyelles.

Force est donc de reconnaître qu'il ne s'agit pas d'un parler autre – d'un langage totalement différent du parler ordinaire – mais davantage d'une modification phonétique mineure du langage résultant des choix lexicographiques et de la structure atypique, morcelée et répétitive que l'examen de ces incantations permet de mettre en lumière. Rappelons qu'elles ont toutes pour incipit *tubismilayi*. Leur premier et souvent deuxième vers, en général bipartites et symétriques, se composent, autant qu'on puisse en juger – car on est souvent en présence d'onomatopées – d'un nom, parfois composé, accouplé à un autre nom en position d'objet. Suit, dans le troisième et le quatrième vers, une construction verbale. Celle-ci comporte dans la majorité des cas le sujet sous forme du pronom personnel de la première personne (*n / ne*), du pronom personnel interrogatif (*jon*, « qui ») ou d'un nom commun (tel que « le cadavre », « le mal », « la parole »). Dans tous les cas, un verbe ou un dérivé verbal en fait partie. S'il s'agit du verbe à l'indicatif passé ou présent, ou au subjonctif, il est précédé le plus souvent d'un auxiliaire (*ka, ye, ma, te*). Parmi les verbes employés, les plus fréquents sont ceux qui expriment le mouvement ou l'action de tuer : entrer, venir, sortir, partir, tuer, attacher. Contrairement aux formes du langage courant, certaines incantations ne contiennent ni verbe conjugué ni auxiliaire. L'identification de la fonction grammaticale de chaque unité qui les compose, ou même la délimitation de ces unités – étant donné le nombre important des noms composés –, est incertaine. La signification des phrases ou des vers devient dès lors sujette à interprétation. Sur le plan lexical enfin, on l'a vu, leur composition n'est pas banale : une partie importante du vocabulaire est rarement mobilisée au quotidien. Pour conclure, les formules contiennent bien des « non-mots » rendant crédible leur interprétation selon la thèse de la réduction au système minimal et allant dans le sens de l'hypothèse de l'appauvrissement du langage dans le contexte rituel, évoquée en introduction. La distorsion du langage qu'elles opèrent est pourtant complexe et ne se limite nullement à une telle réduction.

Cette distorsion demeure, selon mes observations, commune à d'autres types de langage rituel employé au pays mandé⁴⁰. Les analyses disponibles de ce langage, peu nombreuses du reste (Brett-Smith 1984 ; Colleyn 2009b ; Tera 1980), invitent à penser que les incantations en représentent non un cas à part mais une réalisation extrême par sa condensation. Elles partagent nombre de caractéristiques avec d'autres énoncés rituels qui procèdent également par ellipses, accumulation de formulations paradoxales, et sophistication sonore. Ce qui distingue les *kilisiw*, c'est leur minimalisme ainsi que le fait que les noms y servent de maillage pour introduire l'évocation, souvent réduite à un bout de phrase, d'une action ou de son résultat. Présentée soit en mode subjectif (« que ça se fasse devant mes yeux »), soit à l'indicatif présent (« qui le tue, je le tue ») ou encore au passé (« le cadavre est rentré mais le cadavre n'est pas sorti »), cette action, une fois évoquée,

est censée se traduire aussitôt en acte. On pourrait donc appliquer aux incantations les remarques que Michel Leiris consacre au langage rituel dogon. L'auteur note que, dans ce langage, « l'énoncé le plus bref d'un fait ou l'évocation la plus nue d'une propriété apparaît suffisant pour actualiser ledit fait ou faire passer à l'efficacité ladite propriété, puisque ce fait comme cette propriété acquièrent une réalité immédiate dans la mesure même où ils se trouvent rituellement formulés » (Leiris 1938 : 57). Il n'explique pourtant pas pourquoi une telle formulation serait contraignante. Et même si, suivant Bourdieu (1982 : 109), on pourrait admettre que ce contexte spécifique permet l'extension du pouvoir des mots sur les non-humains, on ne saurait toujours dire d'où exactement ce pouvoir provient. Il semble nécessaire de s'attarder – dans une perspective comparatiste – sur la relation entre l'efficacité imputée à certaines paroles et leur forme particulière.

La forme et la force : les approches anthropologiques de la parole efficace

Loin de représenter les propriétés exclusives des « paroles fortes » mandingues, les caractéristiques formelles des *kilisiw* – dont notamment l'opacité sémantique, la présence d'onomatopées, la syntaxe inhabituelle, les choix lexicaux peu banals, etc. – semblent largement partagées par les langages du religieux du monde entier. Ainsi, Anne de Sales (1991), se penchant sur les chants des chamanes magar de Mongolie, note que ces chants sont construits au mépris de la syntaxe ordinaire, qui s'y trouve négligée au profit de la musicalité. L'absence des verbes y est fréquente tout comme l'emploi de néologismes. Ces traits, de même que de nombreuses répétitions, rendent difficile la compréhension de ces formes dont l'aspect sonore semble primer sur la transmission du sens. Marika Moisseff (1994) parvient à des conclusions similaires. À l'instar des objets rituels qui, parmi les Aborigènes du désert central australien comme ailleurs, sont souvent déconcertants et ouverts à interprétations (Bazin 2008; Colley 2009a et 2010; Kedzierska-Manzon 2013), les paroles rituelles se distinguent selon cette auteure par leur opacité sémantique : « le recours à des langues rituelles incompréhensibles mériterait d'être envisagé de la même façon [que celui à des objets aniconiques] : il est impossible d'accoler aux paroles prononcées une signification usuelle, les mots signifiants ne correspondent plus aux signifiés ordinaires » (Moisseff 1994 : 32). Elle conclut que c'est en vertu de leur statut de « signifiant dégagé de tout rapport de signification ordinaire » que ces paroles agissent – conclusion qui conforte la thèse de l'autoréférentialité du langage rituel, avancée par Lévi-Strauss (1971) et dont on retrouve les prémisses chez Mauss⁴¹. Appuyée par plusieurs exemples ethnographiques, cette thèse mérite néanmoins une lecture prudente. En effet, si l'inintelligibilité était une condition de l'efficacité de ce langage, ne devrait-il pas alors se composer que d'« abracadabras », de sons aussi difficiles à interpréter que possible, susceptibles

de se charger au mieux des contenus flous évoquant l'invisible? Or, comme on le constate avec les exemples mandingues, mais aussi kuna (Severi 2007), guarani (Clastres 1974), dogon (Leiris 1938), arabes (Hamès 1993; Lory 1993), français (Albert 2008; Joisten 1961), slaves (Jakobson 1960; Kedzierska-Manzon 1997), trobriandais (Malinowski 1974 [1935]), et sans doute d'autres, il ne contient pas que des idéophones. De Sales et Moisseff en conviennent. Souscriraient-elles à la proposition de Carlo Severi (2007) qui, comme Malinowski (1974 : 323) avant lui, conclut à l'inintelligibilité obligatoirement partielle des langages du religieux?

En revisitant le célèbre essai de Lévi-Strauss (1958) consacré à l'analyse d'un chant chamanique kuna, Severi (2007) nous apprend que le langage dans lequel ce chant est formulé n'est pas aisément compris par les membres ordinaires de la communauté. Ainsi l'explication, avancée usuellement, de l'efficacité de ce chant par l'impact de son contenu sémantique sur la patiente, paraît-elle sans fondement. Ailleurs, dans son essai, Lévi-Strauss souligne pourtant que la guérison est obtenue dans ce cas précis non grâce à une expression de l'indicible mais grâce à sa manipulation (*ibid.* 227). Il semble donc admettre, contrairement à l'analyse qu'on lui prête, que le chant agit non pas tant en fonction de ce qu'il dit mais en tant qu'une mise en forme (*ibid.* 234). Severi reprend son analyse mais redéfinit à sa manière la forme. Ce terme recouvre pour lui moins une structure syntactique ou cognitive universelle – une structure « profonde » selon la terminologie de Chomsky avec qui Lévi-Strauss serait sans doute d'accord – qu'un ensemble acoustique ordonné mais n'étant pas nécessairement un système de signes. Le chant forme un tel ensemble, selon Severi, grâce au parallélisme de sa construction et une technique particulière d'énonciation (le tempo, le timbre de la voix, la respiration contrôlée). Il demeure pourtant, pour son destinataire, dépourvu d'un contenu sémantique univoque. S'il est efficace, c'est parce qu'il constitue un fond sur lequel ce destinataire projette sa propre construction de sens. Cette projection s'opère à partir de la reconnaissance dans la masse acoustique de quelques éléments qui servent d'indices. En tant qu'« illusion perceptive orientée » (*ibid.* 253), le chant accompagne alors le flux de la pensée et l'expérience individuelle.

Cette interprétation de la parole efficace comme un fond sonore permettant l'élaboration orientée – ni totalement libre, ni entièrement fixée à l'avance – du sens, serait-elle généralisable? Certes, les incantations dont j'ai présenté des exemples ne sont pas accessibles qu'à des initiés ni totalement inintelligibles. Néanmoins, comme le lecteur a pu s'en convaincre, leur interprétation n'est pas aisée. Comme les chants kuna, elles contiennent des « indices », des mots facilement accessibles à tout un chacun (maison, brousse, serpent), mais aussi d'autres mots échappant à la compréhension immédiate et qu'au grand désespoir de l'ethnologue on ne trouve pas dans les dictionnaires. Serait-il possible de considérer que leur fonction est de constituer un fond sonore permettant une élaboration du sens?

Revenons sur la proposition de Severi. On peut se demander s'il est approprié de considérer, comme cet auteur le fait, l'efficacité de la parole comme fondée

sur une action consistant à lui conférer le sens dont elle est à la base privée. Une telle position implique qu'on conçoive le sens comme détaché et détachable du son, comme en quelque sorte une valeur ajoutée. Conception qui fait écho à une définition du langage comme un code rassemblant les signifiants et les signifiés. Rien ne prouve que les Mandingues – de même que les Dogons, les peuples slaves ou d'autres – définissent le langage comme un tel code. La matérialité que mes interlocuteurs accordent aux formules qu'ils projettent sur des supports choisis afin d'éviter que la force des mots se perde permet d'en douter, tout comme le dicton cité en incipit. Conformément aux positions annoncées en introduction, il me semble nécessaire d'éviter de leur imposer une définition du langage qui leur est étrangère. Severi lui-même ne semble pas l'adopter de façon systématique. À la fin de ses réflexions, il se penche sur « la musique des mots ». Se servant de l'exemple des échanges verbaux des autistes, il aborde alors ce qu'il identifie comme un modèle alternatif de la communication et la construction de sens particulière que ce mode alternatif permet. Dans le cas de ces échanges, comme dans le cadre rituel ou artistique, il s'agit selon lui de « communication infra-linguistique ou semi-linguistique » (*ibid.* : 247), qui, contrairement à la communication linguistique, ne consiste pas en la transmission d'un contenu sémantique préétabli. Comment expliquer ses mécanismes ? Severi choisit de se tourner vers les neurosciences. Personnellement, je me tourne plus volontiers vers les travaux de ces spécialistes de la communication que sont les comédiens et les théoriciens du théâtre sachant émouvoir ou transformer un public.

Le son, le sens et le corps : ce que la parole transforme

Le metteur en scène et théoricien du théâtre Jerzy Grotowski, qui a consacré la dernière phase de sa carrière à une recherche centrée sur les « chants de tradition » – les chants rituels provenant de diverses aires culturelles – explique au sujet de leur exécution :

« Il ne s'agit pas seulement de saisir la mélodie avec précision, même si sans cela rien n'est possible ; il faut trouver aussi un tempo-rythme avec toutes ses fluctuations *dedans* la mélodie. Mais surtout, il s'agit de quelque chose qui ait une sonorité juste : de qualités vibratoires tellement palpables que d'une certaine façon elles deviennent le sens du chant. Ça veut dire que, par les qualités vibratoires, le chant devient le sens même ; même si l'on ne comprend pas les mots, il suffit qu'il y ait la réception des qualités vibratoires. » (Grotowski 1995 : 190)

Précisons que par « qualités vibratoires », l'auteur n'entend pas quelques caractéristiques insaisissables :

« Souvent, les gens qui entendent parler des vibrations – étant confrontés à des légendes ou des rumeurs – pensent qu'il s'agit d'un phénomène subjectif, une métaphore. Eh

bien, non. La vibration matérielle existe effectivement. Même dans le ventre. C'est pourquoi il est peut-être plus approprié de parler de la vibration que de la résonance, car le ventre ne peut pas fonctionner, du point de vue scientifique, comme un résonateur car il n'y a pas d'os. Cependant, la vibration peut y avoir lieu. Si on utilise le ventre comme émetteur, on peut sentir la vibration dans cet endroit précis.» (Grotowski 2012 : 411, ma traduction)

On voit que le terme «vibration» renvoie pour Grotowski à la manière tangible selon laquelle les diverses parties du corps de ceux qui chantent sont sollicitées pour résonner⁴². L'ensemble de leurs actions affecte les performeurs davantage que ne pourrait le faire le contenu sémantique du chant. Dans cette perspective – et peut-être dans celle des nombreuses cultures dont provenaient les chants faisant l'objet de sa recherche – le son *est* le sens. Différencier les deux ou, à plus forte raison, supposer que leur relation est arbitraire paraît injustifié.

Cette perspective me semble partagée par les Mandingues pour qui, clairement, le sens (*korɔ*) des incantations ne peut pas être considéré comme dissocié de leur son. Tenter une telle dissociation, c'est, à mon avis, faire fi de l'idéologie linguistique sous-jacente à la pratique locale. Cette idéologie semble, selon mes expériences de terrain, relativement proche de la théorie utilitaire du langage chère à Ludwig Wittgenstein (1953). Pour celui-ci, les mots fonctionnent davantage comme des jetons que l'on échange dans un but précis que comme des unités auditives neutres auxquelles s'attachent arbitrairement des significations. On l'a vu, en pays mandé, la parole sert à réaliser des objectifs concrets, véhicule une force. Interroger son sens dans l'abstrait, c'est douter de cette force⁴³. Mais d'où provient-elle ?

En étudiant les formules australiennes, qui sur le plan formel semblent assez proches des incantations mandingues, Mauss insiste à la fois sur l'importance de leur aspect sonore et sur le fait qu'elles sont «directrices des gestes, mimes et danses» (Mauss 1968 : 466). Répétées de façon monotone lors du rituel, ces formules lui paraissent indissociables du mouvement de leurs énonciateurs. Une conception similaire de la parole comme incorporée est partagée par les auteurs appartenant au courant de l'ethno-poétique et par Grotowski. Ce dernier voit dans les «chants de traditions», comme dans les mantras de la culture hindoue, des instruments. Ces «formes sonores» qui englobent selon lui «la position du corps et la respiration», ainsi qu'un «tempo-rythme» spécifique, ont un but : ceux qui les effectuent s'en servent (Grotowski 1995 : 192). À quelles fins ? Pour l'expliquer Grotowski emploie la métaphore de l'ascenseur. Il précise, en parlant du rituel ou, selon ses propres mots, de l'art comme véhicule : «L'art comme véhicule est comme un ascenseur bien primitif : c'est un grand panier qu'on tire soi-même par une corde» (*ibid.* : 188). Cet art contribue activement à transporter – et à transformer – le performeur. Selon Grotowski, il affecte son corps et par ce biais influe sur ses manières d'agir.

Il est plus que plausible que la reconfiguration des manières d'agir et de pensée dont il est ici question – qu'elle soit temporaire et se limite au contexte rituel,

comme dans le cas étudié par Grotowski, ou qu'elle soit durable et consiste en une transformation permanente de l'*habitus*⁴⁴ –, implique toujours un changement des usages corporels (Warnier 2001 et 2009). Il est probable qu'elle s'alimente souvent d'une mise en parole du corps. Le chant kuna, analysé par Lévi-Strauss et Severi, l'illustre bien. Son introduction contient une description par le menu d'actions physiques ne faisant pas normalement l'objet d'une verbalisation. Pourquoi tant de détails? Loin d'être gratuite, pour Michael Taussig (2009) qui l'analyse, cette minutie sert à mettre en lumière ce qui passe normalement inaperçu et, ce faisant, permet de le changer. Or, le chant chamanique, tout comme l'incantation mandingue et, plus généralement, toute parole rituelle vise le changement, ambitionne de transformer les choses et les êtres à travers certains procédés dont on peut dire, avec Malinowski, qu'ils affectent en premier lieu ceux qui les exécutent, qu'ils «produisent un effet réel sur le magicien lui-même, sur sa suite» (Malinowski 1974 : 341). Severi, par un raisonnement différent, parvient à des conclusions similaires, en interprétant la forme paralléliste du chant kuna et les diverses figures stylistiques qu'il contient comme une façon de construire un énonciateur multiple, autrement dit, comme le moyen pour reconfigurer l'identité du sujet parlant et son rapport au monde (Severi 2007).

Ce chant, de même que les *kilisiw* auxquelles j'ai consacré mon étude, possèdent-ils un vrai pouvoir transformatif? À la lumière de mon argumentation, il est clair que ce pouvoir, s'il existe, est corrélié à la distorsion du fonctionnement langagier ordinaire, propre au contexte rituel en pays mandé comme ailleurs. J'ai montré que dans ce contexte les mots ne fonctionnent pas comme signes, comme on pourrait supposer qu'ils fonctionnent lors d'une communication conventionnelle. J'ai avancé qu'ils s'approchent des sons d'une œuvre musicale dont le sens n'est pas à rechercher conceptuellement. J'ai proposé de concevoir ce sens, sur lequel repose leur force, comme inhérent à leur inscription corporelle et à leur ancrage matériel, aussi bien dans le cas des incantations mandingues que d'autres types de paroles «fortes» en usage en Afrique et dans le monde. C'est une hypothèse que d'autres travaux auront à étayer davantage. Elle fait écho à l'idée, avancée par Grotowski (2012), que la voix n'est, au fond, qu'un prolongement du corps, et sa projection dans le monde, le moyen dont nous disposons donc afin d'agir sur les autres et sur nous-mêmes.

Ouvrages cités

- AHEARN, Laura. 2001. « Language and Agency », *Annual Review of Anthropology*, vol. 30: 109-137.
- ALBERT, Jean-Pierre. 2008. « Les noms des dévotions et de leurs destinataires dans le catholicisme », manuscrit non publié.
- AUSTIN, John. 1970 [1962]. *Quand dire, c'est faire*, trad. par Gilles Lane. Paris, Seuil (éd. orig. *How to Do Things with Words*. Cambridge, Harvard University Press).
- BAILLEUL, Charles. 2000. *Dictionnaire bambara-français*. Bamako, Éditions Donniya.
- BAZIN, Jean. 2008. *Des clous dans la Joconde: l'anthropologie autrement*. Toulouse, Anacharsis.
- BORNAND, Sandra. 2005. *Le discours du griot généalogiste chez les Zarma du Niger*. Paris, Karthala.
- BORNAND, Sandra et Cécile LEGUY. 2013. *Anthropologie des pratiques langagières*. Paris, Armand Colin.
- BOURDIEU, Pierre. 1980. *Le sens pratique*. Paris, Éd. de Minuit.
- 1982. *Ce que parler veut dire: économie des échanges linguistiques*. Paris, Fayard.
- BRETT-SMITH, Sarah. 1984. « Speech made Visible: the Irregular as a System of Meaning », *Empirical Studies of Arts*, vol. 2, n° 2: 127-147.
- 2001. « When is an object finished? The creation of the invisible among the Bamana of Mali », *Res: anthropology and aesthetics*, vol. 39: 102-136.
- CALAME-GRIAULE, Geneviève. 1993. « La nasalité et la mort », in Nicole Revel et Diana Rey-Hulman (dir.), *Pour une anthropologie des voix*. Paris, L'Harmattan: 23-34.
- 2009 [1965]. *Ethnologie et langage: la parole chez les Dogon*. Limoges, Lambert-Lucas.
- CARRERI, Roberta. 1994. *Traces in the Snow*. Holsterbro, Odin Theatrer Film Archives.
- CHOMSKY, Noam. 1971 [1965]. *Aspects de la théorie syntaxique*, trad. par Jean-Claude Milner. Paris, Seuil (éd. orig. *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, MIT Press).
- CISSÉ, Youssouf Tata. 1994. *La confrérie des chasseurs malinké et bambara: mythes, rites et récits initiatiques*. Ivry-sur-Seine et Paris, Nouvelle Éditions du Sud et ACCT.
- CLASTRES, Pierre. 1974. *Le grand parler. Mythes et chants sacrés des Indiens Guarani*. Paris, Seuil.
- COLLEYN, Jean-Paul. 2004. « L'alliance, le dieu, l'objet », *L'homme*, n° 170: 61-78.
- 2009a. « Images, signes, fétiches: à propos de l'art bamana (Mali) », *Cahiers d'études africaines*, vol. 195, n° 3: 733-745.
- 2009b. *Bamana*. Milan, 5 Continents.
- 2010. « Il feticcio, o un oggetto paradossale / The Fetish, a Paradoxal Object », in Ivan Bargna et M. Giovanna Parodi da Passano, *L'Africa delle meraviglie. arti africane nelle collezioni italiane / The Wonders of Africa: African Arts in Italian Collections*. Milan, Silvana Editoriale: 133-145.
- DE SALES, Anne. 1991. *Je suis né de vos jeux des tambours. La religion chamanique des Magar du nord*. Paris, Société d'ethnologie.
- DERIVE, Jean. 1987. « Parole et pouvoir chez les dioula de Kong », *Journal des africanistes*, vol. 57, n° 1-2: 19-30.
- DESCOLA, Philippe. 1993. *Les lances du crépuscule*. Paris, Plon.
- 2005. *Par-delà nature et culture*. Paris, Gallimard.
- DIETERLEN, Germaine et Youssouf Tata CISSÉ. 1972. *Les fondements de la société d'initiation du Komo*. La Haye et Paris, Mouton.
- DUMESTRE, Gérard. 1987. « Le bambara du Mali: essais de description linguistique », thèse de doctorat, université Paris 3 et Inalco.
- 2011. *Dictionnaire bambara-français*. Paris, Karthala.
- DURANTI, Alessandro. 2001. *Key Terms in Language and Culture*. Malden, Blackwell.

- FOUCAULT, Michel. 1966. *Les mots et les choses*. Paris, Gallimard.
- GELL, Alfred. 1998. *Art and Agency: an Anthropological Theory*. Oxford, Clarendon Press.
- GROTOWSKI, Jerzy. 1995. « De la compagnie théâtrale à l'art comme véhicule », in Thomas Richards, *Travailler avec Grotowski sur les actions physiques*. Paris, Actes Sud et Académie expérimentale des théâtres : 173-201.
- 2012. « Glos » [La voix], in *Teksty zebrane [Œuvres]*. Varsovie, Instytut Teatralny im. Zbigniewa Raszewskiego.
- HAMES, Constant. 1993. « Entre recette magique d'Al-Būnī et prière islamique d'Al-Ghazālī : textes talismaniques d'Afrique occidentale », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, vol. 12 : 187-223.
- HANKS, William. 1990. *Referential Practice: Language and Lived Space among the Maya*. Chicago, Chicago University Press.
- HELLWEG, Joseph. 2011. *Hunting the Ethical State: the Benkadi Movement of Cote d'Ivoire*. Chicago, Chicago University Press.
- HOFFMAN, Barbara. 2000. *Griots at War: Conflict, Conciliation, and Caste in Mande*. Bloomington, Indiana University Press.
- IMPERATO, Pascal. 1977. *African Folk Medicine: Practices and Beliefs of the Bambara and other Peoples*. Baltimore, York Press.
- JAKOBSON, Roman. 1960, « Concluding Statement : Linguistics and Poetics », in Thomas Sebeok (dir.), *Style in Language*. Cambridge, MIT Press : 350 -377.
- 1990. *On Language*. Cambridge et Londres, Harvard University Press.
- JANSEN, Jan. 2000. *The Griot's Craft: an Essay on Oral Tradition and Diplomacy*. Münster, Lit Verlag (Forschungen zu Sprachen und Kulturen Afrikas, 8).
- JOISTEN, Charles. 1961. « Contribution au folklore de l'Ariège », *Folklore* (Carcassonne), vol. 102 : 14-19.
- KEANE, Webb. 1997. « Religious language », *Annual Review of Anthropology*, vol. 26 : 47-71.
- KEDZIERSKA (-MANZON), Agnieszka. 1997. « Odchodacy swiat, nowa herezja- wies Widze, powiat braslawski, Białoruś » [Le monde en voie de disparition et la nouvelle hérésie : le village Widzy en Biélorussie], mémoire de M.A., université de Varsovie.
- 2008. « Words of Power : Magical Spells of the Mande Hunters », in Jan Jansen, Stephen Belcher et Mohamed N'Daou, *Mande Mansa: Essays in Honor of David C. Conrad*. Berlin et Zurich, Lit Verlag : 113-122.
- 2009. « L'amour de la brousse : le rôle de l'espace dans la construction de l'identité du chasseur malinké », *Journal des africanistes*, vol. 79, n° 2 : 65-81.
- 2013. « Humans and things : Mande "fetishes" as subjects », *Anthropological quarterly*, vol. 86, n° 1 : 1115-1152.
- 2014. *Chasseurs mandingues : violence, pouvoir et religion en Afrique de l'Ouest*. Paris, Karthala.
- 2016. « Le sacrifice comme mode de construction : du sang versé sur les fétiches (mandingues) », *Archives des sciences sociales des religions*, 174 : 279-301.
- KONÉ, Kassim. 2012. « The Encounter of Islam and the Bamana Kòmò : "Kòmò-ization" of Islam or islamization of the Kòmò ? », *Mande studies*, vol. 14 : 25-56.
- KUIPERS, Joel. 2007. « Comments on Ritual Unintelligibility », *Text and talk*, vol. 27, n° 4 : 559-566.
- LEIRIS, Michel. 1938. « Le langage secret des Dogon de Sanga », thèse de doctorat, École pratique des hautes études.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1950. « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss », in *Sociologie et anthropologie*. Paris, Puf : IX-LII.
- 1958. « L'efficacité symbolique », in *Anthropologie structurale*. Paris, Plon : 191-213.
- 1971. *L'homme nu*. Paris, Plon.
- LORY, Pierre. 1993. « Verbe coranique et magie en terre d'Islam », *Systèmes de pensée en Afrique noire*, vol. 12 : 173-186.
- MALINOWSKI, Bronislaw. 1974 [1935]. *Les jardins de corail*, trad. par Pierre Clinquart.

Paris, F. Maspéro (éd. orig. *Coral Gardens and their Magic*. Londres, Allen & Unwin).

MAUSS, Marcel. 1950a [1902-1903]. « Esquisse d'une théorie générale de la magie », in *Sociologie et anthropologie*. Paris, Puf: 365-388.

— 1950b [1934]. « Les techniques du corps », in *Sociologie et anthropologie*. Paris, Puf: 3-141.

— 1968 [1909]. « La prière et les rites oraux », in *Œuvres*. Paris, Éd. de Minuit, vol. 1: 357-477.

MBODJ-POUYE, Aïssatou. 2012. « Pratiques locales d'écriture magico-médicinales: catégories du savoir, genres graphiques et circulations culturelles », in Daouda Gary-Toukara et Didier Nativel (dir.), *L'Afrique des savoirs au sud du Sahara (XVI^e-XX^e siècle). Acteurs, supports, pratiques*. Paris, Karthala: 411-435.

McNAUGHTON, Patrick. 1982. « Language, Art, Secrecy and Power: the Semantics of Dalilu », *Anthropological Linguistics*, vol. 24, n° 4: 487-505.

— 1988. *The Mande Blacksmiths: Knowledge, Power, and Art in West Africa*. Bloomington, Indiana University Press.

METCALF, Peter et Pascal COUDERC. 1994. « "Voilà ce que je dis": la projection de la parole dans la prière Berawan », *L'homme*, vol. 34, n° 132: 59-76.

MOISSEFF, Marika. 1994. « Les objets culturels aborigènes ou comment représenter l'irreprésentable », *Genèses*, vol. 17: 8-32.

PÂQUES, Viviana. 1954. « Bouffons sacré du cercle de Bougouni », *Journal des africanistes*, vol. 21, n° 1: 63-110.

RUMSEY, Alan. 2009. « L'anthropologie a-t-elle besoin de sa propre pragmatique? »,

in Julien Bonhomme et Carlo Severi (dir.), *Paroles en actes*. Paris, L'Herne: 43-62.

SAUSSURE, Ferdinand de. 1967 [1916]. *Cours de linguistique générale*. Paris, Payot.

SEVERI, Carlo. 2007. *Le principe de la chimère: une anthropologie de la mémoire*. Paris, Musée du Quai Branly.

STAAL, Fritz. 1985. « Mantras and Bird Songs », *Journal of the American Oriental Society*, vol. 105, n° 3: 549-558.

TAMARI, Tal. 2001. « Notes sur les représentations cosmogoniques dogon, bambara et malinké et leurs parallèles avec la pensée antique et islamique », *Journal des africanistes*, vol. 71, n° 1: 93-111.

TAMBIAH, Stanley. 1968. « The Magical Power of Words », *Man*, vol. 3, n° 2: 176-208.

TAUSSIG, Michael. 2009. *What Color is the Sacred?* Chicago, University of Chicago Press.

TERA, Kalilou. 1980. « Le retour de Jigi-le-Pèlerin », in *Recueil de la littérature manding*. Paris, ACCT: 215-237.

TRAORE, Ismaila Samba. 1992. *Hine nana. Réveil d'un paysannat*. Bamako, Sahélienne.

VYDRINE, Valentin. 1999. *Manding-English Dictionary (Maninka, Bamana)*. Saint-Petersbourg, Dimitry Bulanin Publishing House, vol. 1.

WARNIER, Jean-Pierre. 2001. « A praxeological approach to subjectivation in a material world », *Journal of Material Culture*, n° 6 (1): 5-24.

— 2009. « Technology as efficacious action on Objects and Subjects? », *Journal of Material Culture*, n° 14 (4): 413-424.

WITTGENSTEIN, Ludwig. 1953. *Philosophical investigations*. Oxford et Cambridge, Blackwell.

NOTES

1. «*Nyama be kuma la*» dans sa version originale en *bamana*, une des principales déclinaisons du mandingue.

2. Sans vouloir réifier le concept de l'ethnie, remis en question par Jean Bazin et Jean-Loup Amselle,

je crois utile de contextualiser les données provenant de mes enquêtes par les références à des données relevées ailleurs parmi les Mandingues.

3. Ce terme dénote le potentiel d'action ou l'« agencité » de chaque être, la capacité offensive et

défensive qui lui est propre. Il s'agit d'une force à la fois personnelle et impersonnelle, pouvant, après la mort de son détenteur, être manipulée et stockée dans des récipients prévus à cet effet. De tels manipulation et stockage, possibles mais périlleux, sont au centre de toute activité rituelle en pays mandé (Bazin 2008 : 514; Brett-Smith 2001 : 107; Colleyn 2004 : 70; Kedzierska-Manzon 2013 : 1128-1129, 2014 : 110-119, 2016).

4. Littéralement, « la voix ». Pour la notion de langage et de parole chez les peuples soudanais, voir Calame-Griaule (1993).

5. Cette société est dirigée par les forgerons (*numwa*), écartés de l'exercice du pouvoir politique et appartenant au groupe des « artisans » (*nyamakalaw*).

6. À savoir, de la situation de l'énonciation et du cadre global – économique, politique, etc. – de l'usage de la parole, voir Bornand et Leguy (2013).

7. J'emploie ce terme dans son acception courante, comme capacité d'agir socio-culturellement médiatisée (Ahearn 2001; Bornand et Leguy 2013 : 155-159).

8. Mes recherches, initiées en 1995 en Côte-d'Ivoire et poursuivies au Mali et en Guinée, ont consisté en plusieurs missions prises en charge par le laboratoire Langage, langues et cultures d'Afrique noire et l'école doctorale de l'Institut national des langues et civilisations orientales (Inalco).

9. McNaughton (1982 : 488) définit le *dalilu* comme « small, explicit, goal-oriented bodies of knowledge, recipes that help people carry out acts ». C'est une définition à laquelle je souscris. Je reste réticente en revanche quant à la typologie qu'il propose, trop systématique et ne pouvant pas prétendre à l'exhaustivité. Aïssatou Mbodj-Pouye (2012 : 429) semble parvenir à des conclusions similaires, restant réticente à l'idée d'un système organisé des savoirs secrets, dont McNaughton semble soutenir l'existence.

10. Littéralement « coutume, usage, tradition » (Dumestre 2011 : 616; McNaughton 1982; Brett-Smith 2001).

11. Littéralement « parole + action de sortir », autrement dit « ce qui fait sortir les paroles », dans la traduction de McNaughton « gift for exchange of *dalilu* » (McNaughton 1982 : 489).

12. La discussion approfondie des raisons pour lesquelles mes interlocuteurs ont décidé de me confier ces formules ne peut pas être envisagée dans les limites de cet article. Le fait que j'ai intégré la société des chasseurs et que j'ai réussi à établir une relation de confiance avec certains de ses membres

y joue certainement un rôle. En publiant ces textes, j'estime que je ne divulgue pas ce que j'étais tenue de garder secret parce que la transmission des formules est toujours à la discrétion de leur détenteur. Voir mes remarques au sujet de la divulgation de tels savoirs (Kedzierska-Manzon 2013 : 1123).

13. Voir Malinowski (1974 : 318-319).

14. En français, bois d'éléphant ou chigommier (*Combretum glutinosum*, *Combretum*, *Combretaceae*).

15. Ce terme, traduit par « cris, bruit » (Bailleul 2000 : 483; Dumestre 2011 : 1034), est mentionné dans l'étude de Pâques (1954 : 67-74) comme la désignation du principe animant chaque entité vivante. Une telle signification, ignorée de mes interlocuteurs, ne change pas diamétralement le sens de la traduction.

16. L'influence de la mystique musulmane en général et de ces prières en particulier sur les pratiques religieuses mandingues ne se limite pas aux seuls emprunts lexicographiques (Colleyn 2004; Tamari 2001).

17. *Strophanthus sarmentosus*, *Strophanthus*, *Apocynacée*.

18. En français, liane ou prunellier-liane (*Secamone afzelii* ou *Psorosperum glaberrimum*; Dumestre 2011 : 541).

19. Cette traduction m'a été proposée par le chasseur qui m'a confié cette formule.

20. Ce terme, composé du *dan*, « limite, frontière », et désignant par extension la brousse profonde, et du *ɔɔɔ*, « pénétrer », est d'usage dans l'expression *i dansɔɔ* où il est précédé d'un prénom personnel de la deuxième personne (*i*). Il sert de formule d'adresse à un chasseur revenant de la brousse ou à un chasseur émérite. Sa traduction littérale (« percer la brousse ») ne rend pas compte de ces usages (Kedzierska-Manzon 2009).

21. Nom propre.

22. L'idéophone *parati* (*parata*) est une imitation du son du galop. Dumestre (2011 : 857) le traduit par « ruade ».

23. Cette métonymie désigne un animal dont la robe est tachetée.

24. Comme dans un des exemples cités, il s'agit de l'action de nouer la chance.

25. L'adjectif « rouge » fonctionne ici comme synonyme de « dangereux » ou « méchant ».

26. La forme *din* est, selon mes informateurs, une contraction de la structure *de ye* que l'on traduirait par « c'est », et que Dumestre (2011 : 224) associe à la valeur de focalisation. Jean Derive (échange personnel) a proposé de l'interpréter en tant que

le variant *minianka* du terme *bamana dèn* (« enfant, disciple, élève »). Faute d'avoir conservé l'enregistrement, il m'est impossible de vérifier l'intonation du terme et donc trancher quant à sa signification.

27. Terme attesté par Vydrine (1999) pour des régions mandingues situées au nord du Niger.

28. Cette traduction m'a été confiée sur place. Le terme se rapproche du terme *kenyeka* (*fè*) (Dumestre 2011 : 512) dont il représente peut-être une variante.

29. En français, néré (*Parkia biglobosa*, *Parkia*).

30. Cette traduction m'a été donnée sur place. Étymologiquement, *kere* implique l'idée du balancement tandis que *kuru* peut être traduit par « se tordre, se courber » (Dumestre 2011 : 610). Aucun dictionnaire ne mentionne le verbe *kurukere*, il s'agit peut-être d'une déformation du *kurukuru*, « se replier » (Dumestre 2011 : 611).

31. Littéralement, selon Bailleur, « par terre + un être », mais la traduction par « serpent » paraît tout à fait appropriée.

32. La traduction proposée m'a été suggérée sur le terrain où on m'a indiqué que cette expression se compose du verbe (*ka*) *ta*, « prendre » (qu'on pourrait rendre ici par « mordre »), et du suffixe privatif *-bali*, « qui n'est pas ». Vydrine traduit l'expression par « one which should not be taken » (Vydrine 1999 : 75).

33. Un prénom.

34. Mon informateur a traduit le terme *furu* par « épouser », néanmoins, la traduction par « asperger » (Dumestre 2011 : 351) me semble plus probable.

35. Cette traduction a été effectuée en consultation avec les maîtres qui détenaient les formules et avec mon hôte local qui m'a apporté des éclaircissements supplémentaires. Les textes transcrits ont été soumis à la perspicacité de Valentin Vydrine.

36. Le terme *bamana*, lorsqu'il est appliqué à une langue, dénote la version dialectale du mandingue

parlée à Bamako et ses environs, majoritaire au Mali et reconnue par l'état malien comme la langue officielle de ce pays. Pour l'étymologie et l'histoire de ce terme, dans les sources plus anciennes orthographiées *bambara*, voir Bazin (2008 : 99-148).

37. Une construction grammaticale dont le sens m'échappe.

38. URL : <http://cormand.huma-num.fr/index.html>. Je tiens à remercier Valentin Vydrine de m'avoir recommandé ce corpus et de m'avoir guidée dans cette analyse.

39. Souvent, les termes choisis pour décrire une chose s'apparentent à des périphrases. Ainsi, le terme utilisé dans la formule contre les morsures des serpents, *dugumafen*, littéralement « chose de la terre », bien qu'attesté dans le standard linguistique, est moins courant que le terme *sa*.

40. L'analyse de telles formules fait l'objet d'un projet autonome, en cours de réalisation dans le cadre du programme « Les langages du religieux : approche interdisciplinaire et comparative de la parole efficace » dont je suis, avec Guillaume Rozenberg, coresponsable. Ce programme s'inscrit dans une opération de recherche du laboratoire d'excellence Structuration des mondes sociaux (LabEx SMS, ANR-11-LABX-0066) et bénéficie d'une aide de l'État gérée par l'Agence nationale de la recherche au titre du programme « Investissements d'avenir » portant la référence ANR-11-IDEX-0002-02.

41. Mauss observait, dans son étude de la parole efficace, que « la forme [y] tend à prédominer sur le fond » (1950a [1902-1903] : 53).

42. Pour l'illustration pratique, voir Carreri (1994).

43. Non qu'à l'échelle d'une formule donnée la remise en cause ne soit pas possible. Mais elle entraînerait la recherche de raisons de l'inefficacité (échec de la transmission, autres forces en jeu).

44. Mon usage de ce terme s'approche davantage de sa définition par Mauss (1950b [1934] : 365-386) que par Bourdieu (1980).