

Adrien MUNYOKA MWANA CYALU

Analyse structuro-sémantique des parémies zoophytonymiques lubà

Langue, littérature, cerveau, comportement et développement

TOME 1



P.L.E. Peter Lang

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, etc.). 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). À 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 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 drumologie 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 « dīnā dyā mu kabòbò » qui peut être aussi une parémie identificatoire :

Cimbayi mulubà

Cimbayi originaire lubà

Wakādyanganyi nkūnda

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'éprouve 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, etc.), 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 reconstruisent 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 kwikala wenu	« Se trouve-t-il un tien au port
Nänku wäkusabula	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 kwikala 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 ne sont pas une addition des vides, mais des phénomènes socio-littéraires. 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.

Il s'avère que 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, les littéraires, les philosophes et les historiens qui y trouvent l'analogue 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.

À 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, 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 recreation 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 suivant 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 bajanyi*) et dans une vision interactionnelle. Les parémies comme intertextes, sont alors les cristallisateurs 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 recréent 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^e siècle. Il s'agit

alors des mythes sociaux que les masses emploient pour se mobiliser. Au cours du XX^e siècle, 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 Mbujimayi : *Lubi / Cyela mavwala* qui se traduit par *La rivière Lubi / 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 medias 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 ou motivent 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 cristallisateurs 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 à 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'Alençon 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^e siècle, sur leur territoire, une invasion qui essuya un échec tragique, en ont tiré une leçon en forgeant la parémie préventive suivante :

Mucooko wa cyàkàbidi	« 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, des concepts patrons 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. À travers elles transparait une hiérarchisation des classes sociales, du monde, des univers et des événements ou actes de la vie. Elles 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 rétroaffichent sans aucun doute l'image consciente et collective de leur propre projet et de leurs potentialités. Existentiels cognitifs, verbaux,

les parémies se 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 les potentialités latentes, 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* ?

Parcours d'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 face aussi 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 la base duquel peuvent 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 al.* (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 ses 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. Elles 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. 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.

À travers ces structures se percevraient, 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 vision s'appuie alors d'une parémie de ce peuple qui stipule :

Nsùmwinù yà bantu « Les parémies d'un peuple
Ìdi yileaja ngènyi yàbù Trahissent ses pensées »
(Dans les parémies d'un peuple se lit sa vision du monde)

Fort de ce qui précède, l'*Analyse structuro-sémantique des parémies zoophytonymiques lubà (L31a)* s'efforcera de dégager en premier lieu le portrait du peuple lubà quoiqu'indiciel dans le temps et dans l'espace. Il sera tenté de présenter l'univers de la littérature orale, à l'interface de la littérature écrite, en Afrique et dans le monde, de grouper les cent parémies par thème pour leur traitement, de montrer comment se strurent l'actantialité et le sens dans ces référents textuels courts, d'en dégager les préoccupations principales relatives de ce peuple, les stratégies de sa pensée, son mode conceptuel, ses cosmologies. Cette dimension nous ouvrira sans doute à l'abord des aspects cognitifs dans ces parémies.

Sans rester à la recherche et aux analyses scientifiques pures de bureau, cette entreprise cherche à apporter une contribution relative à la résolution de la crise lubà qui est essentiellement une crise d'homme telle qu'elle sera présentée dans le premier chapitre, doublée d'une crise institutionnelle et d'une tragédie de l'espace. De ce fait, elle s'évertuera à cerner le profil de la reconquête d'un modèle social, en recourant aux

parémies en tant que constituants de base du code social de ce peuple, de proposer même un mode d'approche d'une intervention parémiologique. Le dépassement éventuel de ce cadre ne se portera qu'au bénéfice même de cet acte de penser.

S'il faut dire l'intérêt de ce sujet, comme on le voit, il 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 sociorégulatrices 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, elles 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.

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^e siècle 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^e siècle contiennent des proverbes comme leçons morales et 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 plus haut, 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 comme dit antérieurement. 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'autodécouverte 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 réflexion 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^e siècle 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.

À la suite du grand érudit folkloriste américain A. Taylor, B.J. Whitting (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 4 000 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 4 465 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 *Proverbes et pseudo-proverbes 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 transparaisent 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 logicothématique 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 1 800 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-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^e) 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 d'*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 réduplication, le chiasme syntaxique, tonal, et les archaïsmes comme caractéristiques formelles des proverbes.

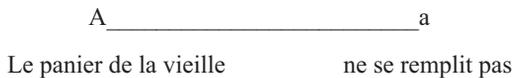
Sous le titre *Métaphore et métonymie dans les symboles parémiologiques. L'intersubjectivité dans les « Proverbes Tetela »*, Nkombe Oleko (1979), par une herméneutique appuyée par la sémiotique mène une étude tropologique et philosophique. Il se fonde sur l'idée

que « le proverbe donne à penser », ce qui suggère l'assertion « le symbole donne à penser » de P. Ricœur. À 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.

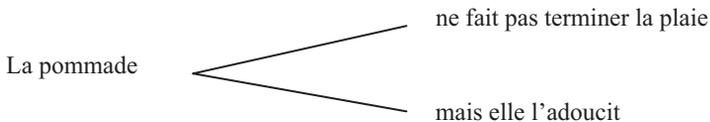
Sur la frange est de l'Afrique, P. Crépeau et S. Bizimana (1979), ont mené aussi une étude intéressante : *Proverbes du Rwanda*. Cette étude donne des éléments sur le fond, la forme et la fonctionnalité des proverbes de cette contrée. Ce recueil est complété par l'excellente étude de Pierre Crépeau (1985),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

A _____ a _____ B
La marmite neuve ne se moque pas de la marmite vieille

A _____ B
Le vestibule de ton ennemi est l'entrée de ton cimetière

- 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.

À 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 le 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 Kii 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 *Ki i 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 *ki i...* qui se traduit par *One does not...*, *One may not*, *One is never (so)*, and *so forth* font une catégorie, et ceux débutant par *ki i...* entendu comme *does not...*, *must not...*, *... is not...*, *... is never (so)...*, and *so forth*. La marque *ki* 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 sociogéographique, 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 endroits ce sujet, dans la mesure où elle étudie les structures des microtextes parémiologiques zoophytonymiques lubà, la structuration même du sens et la pragmatique par l'énonciation. Mais elle s'éloigne de cette vision de R.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 methaliza 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 ou 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.

Éric 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 coénonciation 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

viser 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 « éaction » 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 puissanciels, tant est 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. À 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 coauteurs 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 instable ; *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	Une abeille passe en l'air
Ulùlòmba bwici ?	Lui demandes-tu du miel ?

L'analyse structurale du premier vers de cette parémie donne : /lu-bùlubùlu lù-pit-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 descriptifs de proverbes : la *scénographie* qui est la phase de *sens littéral*, comportant des structures prédictives 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'effectuent 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, explicitables sous forme des maximes, ou des *topoi 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, possibles, 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 *topoi* 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 classifier 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 ou adjectivales, en revanche, il est facultatif pour les constructions nominales ou nominalisées avec la copule « ㅁ이다 »). 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)



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

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



Dikwèla di kisiùta ? Le mariage est-il stérile

Tukiyuvulà byùvu Posons-nous des questions

La thématique de la proxémique 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.

À 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 « *mingàna* » 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 luzingo idikwela

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.

À 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.

À 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 dominant 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. Faiik-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, 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. À 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 2 070 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.

La réalisation de cette étude a nécessité une démarche méthodologique 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 Mbuji mayi 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, de la Belgique, des 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 de haut niveau.

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 ?

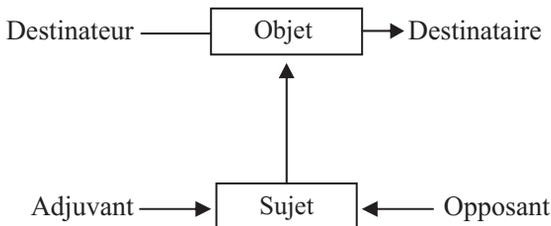
La sémantique est d'une manière générale une branche de la linguistique qui étudie les signifiés. Le mot sémantique (sēma en grec qui veut dire signe) a été inventé à la fin du XIX^e siècle par le linguiste français M. Bréal, auteur du premier traité de sémantique. En particulier, la sémantique possède 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'hyperonymie, d'hyponymie, 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. À propos Y.-M. Visseti et P. Cadiot (2006) intègrent cette vision par l'assertion que l'étude des proverbes – formes relativement figées, microtextes, citations... – se situe naturellement à l'articulation entre une linguistique de l'énoncé et une linguistique textuelle.

À 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 :



À 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 mandat à cette quête sera l'actant-sujet (il se qualifiera héros ou antihéros 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.

À 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.

À 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 parémiologique 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 *hermēneutikos* 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 loi), « 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 Ricœur. 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^e siècle 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 logicisées.

Néanmoins, certains auteurs de la fin du XX^e siècle, 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'École 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.

Cette étude 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.

À l'issue de cette étude, cette dernière 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 microtextes 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 cette étude, un mode oppositif de génération sémique utile par exemple en lexicographie ; la vision du monde du peuple lubà, quoique partielle : 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. Cette étude propose un mode d'approche d'une intervention parémiologique et ouvre un champ de recherche dans ce domaine : la neuroparémiologie.

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.