

- de GAULMYN M.M., «Les éléments métadiscursifs et la structuration du discours parlé», Bull. Ling. Lausanne 1984 6 87-103.
- de GAULMYN M.M., «Reformulation métadiscursive et genèse du discours», Et. Ling. Appl. 1986, 62, 98-117.
- QUASTHOFF U.M., «Modèles du discours enfantin dans la représentation événementielle : savoir social ou procédure interactive», Bull. Psycho 372 XXXVIII 1984-86, 759-773.

## QUAND L'ESPRIT PARLE, QUI PARLE ?

par *Claude REICHLER*  
Université de Lausanne, Suisse

Disparus les châteaux de Gondard, je suis triste. Je regrette tous les gens à qui j'ai dit adieu si froidement. Je ne leur en veux plus de rien : il est si naturel qu'ils aient cherché à gagner un peu d'argent. Peu importe ce qu'ils sont d'ailleurs : brusquement, m'apparaît avec la même splendeur qu'au début ce qu'ils représentent. Génies que je reverrai jamais... Qu'importent vos chevaux de chair !<sup>1</sup>

Je voudrais vous parler d'un problème qui n'est ni biblique, ni sémiotique, et dans lequel apparemment il n'est pas question de parabole. Cette entrée en matière toute négative constituerait une bien mauvaise *captatio*, si je n'ajoutais que ma réflexion portera bien sur le discours parabolique, et vous invitera à un détour par l'ethnologie et la littérature. Je me demanderai ce qui se passe lorsqu'on décide qu'un discours doit recevoir un sens figuré ; en réfléchissant aux causes et aux objectifs qu'on peut attribuer à l'*interprétation tropologique*, on peut espérer enrichir notre compréhension de la parabole.

### I. — UNE HISTOIRE D'ESPRITS

En 1932, Michel Leiris séjourne assez longuement à Gondar, petite

ville éthiopienne où les coutumes et le mode de vie traditionnelle sont préservés. Il appartient à la mission Griaule qui, de Dakar à Djibouti, traverse l'Afrique pour recueillir des objets et des informations. N'ayant pas de formation ethnologique, il fait un peu fonction de secrétaire, et mène aussi parfois des enquêtes. A Gondar, il est chargé de travailler sur un groupe de possédé(e)s réuni(e)s autour d'une vieille chéfesse (Malkam Ayyahou), sorte de Madame Verdurin abyssine. La maison de Malkam Ayyahou tient du lieu de culte, de l'hôtel, du bordel, du salon et de l'hôpital ; la vieille patronne y règne sans partage, distribuant les rôles et les potions. Ses adeptes et visiteurs sont comme elle possédés par des esprits, les zâr. Ceux-ci donnent des maladies, et les guérissent ; ils dictent des comportements, des relations ; ils exigent des sacrifices et des cadeaux. Tous les échanges passent par eux : ils constituent des pivots d'un réseau serré d'obligations et de rétributions. Lorsqu'ils s'expriment, c'est dans le corps des humains, lorsqu'ils parlent, c'est à travers leur bouche. Cette prise de possession est reconnue, par les adeptes eux-mêmes, comme un accouplement entre un homme et une femme, ou encore, comme le chevauchement d'une bête de somme par son cavalier.

Leiris donne deux relations de son séjour et de sa fréquentation des possédées (elles sont très majoritairement des femmes). La première dans *L'Afrique fantôme*, en 1934 : dans ce journal de voyage, l'écrivain note les événements qui surviennent, les pensées, les rêves, les désirs, adoptant une perspective littéraire et subjective. Il y insère à l'occasion des fragments de carnet, bribes saisies à *vig.*, séquences d'observation, minutes de l'expérience exotique — comme le témoignage de l'immersion dans la réalité. La seconde relation du séjour auprès des zâr se propose des objectifs scientifiques : il s'agit d'un bref article descriptif paru en 1938 et d'un livre *La Possession et ses aspects théâtraux chez les Ethiopiens de Gondar*<sup>2</sup>. (De la même manière, le séjour chez les Dogons effectué au début de la mission Dakar-Djibouti est relaté dans *L'Afrique fantôme* et dans un texte de caractère scientifique, *La Langue secrète des Dogons de Sanga*).

Comment Leiris interprète-t-il «scientifiquement» le discours des esprits ? Il commence par proposer une distinction entre les «grands possédés professionnels» et les «possédés d'un moindre rang». Pour ceux qui appartiennent à la première catégorie — guérisseurs, chéfesses, mediums reconnues — les zâr sont des «instruments» utilisés pour influencer autrui.

Tous les autres, à savoir les malades, femmes déçuevées, visiteurs bénins, enfants, soldats, filles à marier..., sont «les jouets des esprits». Si Leiris était intéressé par un problème de magie ou par l'effet sur autrui de comportements simulés, il parlerait, comme Lévi-Strauss, d'«efficacité symbolique» pour rendre compte du pouvoir exercé par les manipulateurs professionnels sur le tout-venant des adeptes. Mais il s'intéresse essentiellement au type de lien social établi par l'intermédiaire des zâr entre les participants à telle ou telle cérémonie ou fête rituelle. Plus que la relation d'influence, c'est l'endossement des rôles sociaux qui retient son attention. On pourrait dire qu'il se pose un problème de micro-sociologie des représentations, mettant en œuvre des notions comme la simulation et la croyance. La métaphore qui lui apparaît la plus adéquate pour faire comprendre le fonctionnement social qu'il observe, est celle du théâtre : les scènes de possession sont analogues à un spectacle théâtral que le groupe se donne à lui-même. La distinction entre manipulateurs et manipulés lui semble alors relever d'une opposition entre théâtre *joué* et théâtre *vécu*.

Pourtant si l'on y réfléchit, cette distinction est difficile à maintenir, pour deux raisons au moins. Indiquons-les brièvement, avant de chercher à mieux expliciter les présupposés de sa conception de la possession. On ne peut pas considérer comme moins authentique le «joué», ou comme plus sincère le «vécu» : dès qu'il y a endossement de rôles et distribution de fonctions, la notion d'authenticité perd sa pertinence au profit de celle de jeu. Leiris pense-t-il que le théâtre «joué» correspond à la non-croyance et le «vécu» à la croyance ? Mais le croyant n'est pas un acteur et la métaphore du théâtre est impropre pour lui. En fait, on devrait conclure que seuls les «grands possédés professionnels» *jouent*, et seuls les «possédés d'un moindre rang» sont possédés. Mais cette opposition se révèle inopérante si l'on suit les exemples proposés ; la frontière entre possession et jeu est mouvante, effacée puis replacée, dans un même individu comme d'un individu à l'autre, et elle n'obéit pas toujours à une division entre dominant et dominé. Leiris cherche à montrer une division de la communauté des possédés ; mais la limite qui est censée partager les membres en deux sous-groupes (et qui par ailleurs ne relève pas de la distinction entre joué et vécu), définit en réalité la communauté elle-même, et place l'observateur en position d'extériorité.

Peut-on voir, dans le texte de Leiris, de quoi dépend cette limite ? Il

me semble qu'elle repose sur deux éléments concordants : la stabilisation de l'énonciation et l'interprétation non littérale des énoncés et des comportements. L'explication que propose Leiris de la possession tient dans cette double attitude mentale, qu'il prête abusivement à certains membres du groupe, et qui caractérise sa propre perception des choses. D'une part il est assuré que par la bouche «possédée» ne parle aucun être autre que la personne elle-même : il n'y a pas de transcendance de l'énonciation, pas de sujet de discours autre que l'«acteur», pas d'Autre. D'autre part, les contenus du discours des esprits représentent à son avis une «figuration symbolique» des conduites, une «figuration mythique d'un comportement». Dans les énoncés et les gestes, Leiris déchiffre *autre chose*, une position sociale, l'affirmation d'une fonction, une haine cachée, une demande de cadeau... La possession constitue une représentation du jeu actuel et concret des rapports interpersonnels dans la collectivité, que cette action ait lieu en connaissance de cause («théâtre joué») ou non («théâtre vécu»). Les Ethiopiens de Gondar ont à leur disposition une pluralité de personnalités qu'ils revêtent selon les besoins du moment, et qui «parlent» à travers leur corps. Pour expliquer cette labilité psychique, l'ethnologue recourt à une interprétation tropologique : ce que disent les prétendus esprits est un *tour* donné à ce que veulent ou craignent les sujets, une figure de leur univers relationnel.

Les deux traits que souligne l'ethnologue dans son hypothèse (immanence de l'énonciation et dédoublement de la signification) sont à l'opposé des justifications données par les sujets indigènes, qui supposent la présence d'un autre énonciateur, invisible mais manifesté dans les corps, et l'univocité de la signification. L'explication ethnologique place les indigènes en situation de constante dissimulation, occupés à démentir par leurs discours la visée de ces discours. Au commencement était la mauvaise foi.

D'une manière fort intéressante, la perspective littéraire et résolument personnelle adoptée dans *L'Afrique fantôme* laisse ouverte la possibilité d'une compréhension toute différente des mêmes phénomènes.

Dans son journal, Leiris hésite entre l'interprétation tropologique et l'assentiment à ce qui lui apparaît comme une dimension sacrée. Tantôt il est plongé dans l'enthousiasme religieux, il a l'impression d'entrer en communication avec un autre monde ; et tantôt il est persuadé que les

zâr et leurs exigences sont mis en avant pour dissimuler des conduites intéressées. Cette hésitation entre une épiphanie du sacré et une figuration des désirs rythme les relances d'intérêt pour l'enquête ethnologique. En effet, si Leiris tient le discours des zâr pour une figure, l'enquête, presque policière, l'entraîne à la recherche d'un sens caché ; et s'il admet qu'il y a une énonciation transcendante, les mots et les corps deviennent la demeure d'un dieu. Ni l'une ni l'autre des interprétations n'est jamais confirmée, et elles s'excluent mutuellement. Le journal de voyage contient de nombreuses marques de ce jeu de balance, au niveau le plus concret de son écriture.

Leiris apporte un jour à la vieille chéfesse de la poudre à fusil. Immédiatement, la vieille femme est sous l'empire d'un zâr guerrier qui la possède, Abba Qwosqwos :

Le point sur la hanche, le torse haut, *il* chante des chansons militaires, tape des mains...

Quelques minutes plus tard, par la faute d'une servante maladroite, le paquet de poudre s'enflamme d'un coup, à l'effroi de la plupart des assistants. Pourtant, toujours inspirée par son zâr

«*la vieille*, invulnérable aux flammes, déclame des tirades guerrières et rit aux éclats» (p. 338-8 ; je souligne)

On assiste à deux moments consécutifs de la même action, mettant en jeu le même esprit possesseur et le même «cheval». Mais l'énonciateur (raconté) qui chante, qui déclame, est différent. On trouve des séquences où le changement est encore plus rapide, se produisant dans le cours de la même phrase :

Car subitement, *elle* n'est plus Abba Qwosqwos, le vaillant militaire, mais Chankit, la petite négresse, servante de Rahielo, *qui* s'inquiète de nous laisser partir sans que nous ayons rien mangé. (p. 340).

La dernière partie de la phrase est un discours narrativisé : on ne sait si l'auteur prend à son compte l'énoncé, ou si, dans une forme de style

indirect libre, il le met dans la bouche de son personnage. En fait, l'équivoque est la même : *qui* «s'inquiète» ? sinon la «petite négresse», — alors que les paroles de l'inquiétude sont prononcées par la vieille. Voici deux derniers exemples de double foyer de l'énonciation :

[ / ] *Malkam Ayyahou* (nom de la vieille chéfesse) pousse un grand rugissement, penche le buste brusquement en avant puis se redresse, et *Abba Qwosqwos* [nom du zâr] accuse réception. (p. 452).

Belle descente du lépreux Azaj Douho [nom d'un zâr]. *Parlant* du nez *comme* quelqu'un dont la cloison et les narines sont rongés, *il* demande de la cendre à manger. (p. 414).

Toute l'équivoque est ici concentrée sur le *comme* : le zâr en effet est lépreux mais il est immatériel ; seul appartient au sensible son «cheval», avec lequel il fait corps. C'est celui-ci qui «parle comme», mais c'est le zâr qui «demande».

Par ces équivoques, on voit que Leiris ne décide pas de l'univers de compréhension des possédés : quand l'esprit parle, rien n'interdit d'entendre, à travers les bouches humaines, la parole de cet Autre qui s'empare d'un corps et le dépossède de son autonomie. Par instant, dans *L'Afrique fantôme*, tout confirme cette interprétation ; on voit bien qu'elle fascine Leiris et lui donne l'impression de léviter au-dessus du réel, en compagnie des dieux et des héros. De plus, l'énonciation transcendante assure l'univocité du sens, voire la coalescence des mots et des choses. Il y a là, pour Leiris, la brutalité d'une expérience religieuse : il voudrait s'y perdre, mais retombe toujours dans la négation et la séparation. En fait, ni le désir de fusion ni la réduction topologique ne rendent compte de la nature des phénomènes de possession et de la relation qu'établissent les Ethiopiens entre le «cheval» et le zâr. Il faut essayer de mieux cerner la question telle qu'elle se présente pour Leiris, puisque le problème qui nous occupe d'abord est celui de la compréhension que celui-ci communique ; dans un second temps, on cherchera à clarifier le statut que la pratique indigène confère à la parole des esprits.

## II. — UNE HISTOIRE DE CAILLOUX

On trouve dans *L'Afrique fantôme* d'autres passages où Leiris s'intéresse au langage et aux signes, mais sans doute nulle part mieux que dans la relation de son séjour chez les Dogons. Lors d'une enquête qu'il mène sur certaines sociétés secrètes, il se rend compte que les membres de ces sociétés communiquent entre eux au moyen d'un langage chiffré, d'une «langue secrète». Cherchant à pénétrer les arcanes de cette langue, il interroge un vieux maître et fait traduire ses réponses par un interprète qui connaît le dogon, mais non la langue secrète. Il faut donc à chaque fois un double truchement, de la langue secrète en dogon, et du dogon en français. La traduction de la langue secrète reste toujours imprécise, bien que Leiris s'évertue à demander une transposition littérale. Pour faire comprendre son souhait à l'interprète (Ambibé), il prend une poignée de cailloux, les aligne sur la table et explique : «Voilà tel mot, tel mot». Il saisit ensuite une seconde poignée et remplace les cailloux déposés, un à un : «Voilà le mot français pour tel mot, le mot français pour tel mot...». Il sait qu'il donne par là une image fautive de la langue et de la traduction, qu'il fait comme si les langues étaient des dictionnaires qu'on pourrait mettre terme à terme en correspondance. Il espère seulement, à l'aide d'une représentation schématique, faire comprendre l'idée d'équivalence littérale. L'interprète s'empare du premier caillou — correspondant au mot «homme» dans la phrase prise comme exemple au moment où s'était élevé le débat sur la traduction ; il prend un second caillou, le place à proximité et déclare qu'il s'agit d'une «femme peule» ; puis il trace une ligne avec son doigt, et déplace le premier caillou le long de cette ligne en expliquant que l'homme est en train de marcher sur la route... Leiris commente :

Une fois de plus, Ambibé a confondu le mot avec la chose, le signe avec la chose signifiée. Au lieu de traiter le caillou en tant que mot désignant *l'homme*, il l'a traité en tant que l'homme lui-même et s'en est servi pour décrire les évolutions matérielles de celui-ci. (p. 115).

On devrait dire, plus précisément, que Leiris propose une substitution de signifiants, admettant qu'un signifié identique se retrouve dans les

deux langues. Une telle proposition, et son exécution, suppose que le langage est analysé de manière abstraite, comme composé d'entités bi-faciales. Dans cette conception, ce qui arrive au caillou n'importe pas : on le remplace, on le jette, il est matière négligeable. Par rapport à cette manière de voir, Ambibé ne commet aucune « confusion » ; il ne la prend pas en considération, parce qu'elle ne fait pas partie de son « équipement mental », qui fonctionne selon une autre logique de la signification. Il y a pour lui une relation binaire de type symbolique entre le caillou et l'homme, entre la ligne tracée et la route, entre le déplacement du caillou sur la table et la marche de l'homme vers la femme. Tout ce qui arrive au symbolisant arrive au symbolisé, visible et invisible sont en complète solidarité, sans que soit supprimé le renvoi d'un plan à l'autre qui constitue la symbolisation. En élargissant le champ d'application de cette conception, on peut dire que pour Ambibé, il n'y a pas de séparation entre le monde et le sens, qui sont imbriqués l'un dans l'autre. Ambibé se met au service de ce que peut produire le symbole, il transpose les aventures de la matière en aventures du sens ou, à l'inverse, il incarne le sens dans une matérialité sensible.

Le rapport entre l'esprit possesseur et le corps possédé me paraît de même nature : tout ce qui arrive à l'esprit arrive au corps et vice-versa. Les adeptes de Malkam Ayyahou, spectateurs et acteurs des scènes de possession, de même que la vieille chéfesse elle-même ou d'autres guérisseurs, l'ethnologue commet un vice d'origine en supposant qu'ils distinguent les désirs et l'expression des désirs, ou en leur demandant de se différencier des événements qu'ils vivent pour les « traduire » en un autre langage. Possédés et participants sont les secrétaires du processus symbolique, ses récitants, attentifs à justifier et à motiver la relation entre les deux plans. Si le symbolisé commande, c'est l'esprit qui parle, l'énonciateur qui transcende la bouche humaine d'où sort la parole ; si le symbolisant guide la séquence comportementale ou narrative, l'esprit est invoqué comme caution ou explication. L'erreur de Leiris, et de bien des ethnologues, est de croire que le second mouvement — celui qui va du symbolisant au symbolisé — est tricherie, simulation, alors qu'il parcourt le même chemin, mais, si l'on peut dire, *de bas en haut*, et qu'il jouit de la même capacité de transformation. Le lien symbolique implique un effet de *délégation* d'un plan sur l'autre, qui lui permet d'exercer son « efficacité ».

### III. — LA PARABOLE

Leiris commet une erreur caractéristique, une sorte d'erreur de civilisation, qui consiste à appliquer une interprétation tropologique à un processus symbolique. Ces deux types de compréhension incompatibles peuvent en effet s'exercer sur des éléments identiques, parfois sans doute chez le même individu. On peut les opposer comme deux espèces de relation « figurative » (au sens que Pascal donne à ce terme, de rapport entre le représenté et la représentation) :

a — *L'interprétation symbolique* met en corrélation deux plans solidaires, et admet une énonciation transcendante ;

b — *L'interprétation tropologique* dissocie le plan de la signification en littéral et figuré, et n'admet d'énonciation qu'immanente. Ce type d'interprétation est reconnu dans l'allégorie, où la production du double sens va de l'idéal au manifesté, alors que la compréhension fait le chemin inverse. On voit moins en général qu'il est présent dans les sciences humaines, où production et compréhension vont du manifesté à l'idéal, qui toujours apparaît comme l'explication cachée, la raison implicite, la cause masquée ou refoulée.

Qu'en est-il de la parabole ? Relève-t-elle d'une interprétation tropologique ou symbolique ? Prenons l'exemple de la plus célèbre, celle du « Semeur », qui passe à juste titre pour la parabole des paraboles. Si le narrataire comprend le récit selon l'interprétation tropologique, comme semble l'y inviter le texte en se commentant, il admet qu'un mécanisme allégorique a produit les analogies entre la Parole et la semence, entre l'esprit de l'homme et la terre. Enrichi par sa compréhension, il accède au sens spirituel ; le narrateur lui apparaît comme le metteur en scène — ou plutôt en mots — de ce sens, comme le maître du figuré. En même temps qu'il accorde au narrateur une excellence didactique et rhétorique, le narrataire est conduit à se comprendre lui-même comme ressemblant à la « bonne terre » du récit. Ici s'enclenche un tout autre mécanisme, celui de l'identification-projection, qui caractérise le dispositif symbolique. Une relation binaire tisse un réseau serré entre le plan du symbolisant (le récit) et le plan du symbolisé (l'écoute). Comme dans les scènes de posses-

sion ou dans l'histoire de la traduction impossible, tout ce qui arrive à l'un arrive à l'autre, et vice-versa, indistinctement dans les deux directions de leur rapport (de l'idéal vers le manifesté ou l'inverse). L'énonciation de la parabole se confond alors avec le contenu raconté, narrateur et narrataire sont compris dans l'énoncé. Le dédoublement de l'énonciateur impliqué par l'interprétation symbolique est également central dans la parabole du semeur. Le semeur en effet n'est pas l'unique «énonciateur», il est celui à travers lequel passe la Parole, qui représente ici l'énonciation transcendante, mise en corrélation directe avec l'écoute capable de l'accueillir. L'ensemble de la parabole met en acte le dispositif symbolique de manière remarquable, en unifiant le plan de la signification et en dédoublant celui de l'énonciation. Mais en outre, par l'énumération des différentes écoutes possibles, la parabole narrativise l'effet même de la délégation symbolique : elle raconte l'effet d'un *dire* capable de modifier son énonciataire, à condition que celui-ci le reçoive adéquatement.

Ainsi, on peut voir dans la parabole un troisième mode de relation figurative, capable de combiner les caractéristiques des deux autres, et par conséquent d'assurer le passage de l'un à l'autre, c'est-à-dire, en termes «bibliques» de *convertir* son énonciataire, ou de le laisser dans son «aveuglement». L'interprétation parabolique permet aux partenaires de la communication de concevoir les plans de la signification comme solidaires ou comme dissociés, et l'énonciation comme transcendante ou comme immanente. La parabole est un discours à la charnière du symbolique et du tropologique, admirablement apte à «traduire» le mythique en poésie ou en allégorie. Elle porte son énonciataire à s'identifier au mode de compréhension symbolique en même temps qu'elle lui permet d'accéder au sens spirituel comme tel. Elle donne de l'énonciateur une image complexe, puisqu'elle situe son acte à la fois comme une maîtrise du sens spirituel et comme un asservissement accepté à une énonciation transcendante.

A l'inverse, et corrélativement, cette double virtualité différencie la parabole du mythe aussi bien que de l'explication d'un énoncé tropologique. Elle en fait un discours à visée particularisante, laissant le poids de l'interprétation à un énonciataire singulier et solitaire. A ce titre, elle échappe à la saisie des discours interprétatifs à visée généralisante que sont nos sciences des signes, portées par leur nature et leurs méthodes à rendre homogènes toutes les manifestations du figuratif. La parabole au contraire donne voix à l'hétérogène.

## NOTES

1. *L'Afrique fantôme*, Gallimard, 1981 (nouv. éd.), p. 480. Toutes les références qui suivent renvoient à cette édition.
2. L'ouvrage est paru en 1958 ; il a été republié en 1980 aux éditions du Sycomore.