

Variation linguistique dans les situations formelles chez les Pamaka*

Bettina Migge

Les recherches en sociolinguistique quantitative (Labov 1972, Milroy 1987) sur les créoles (Edwards 1983, 1985, Escure 1982, 1991, Migge 1996, Rickford 1987) basées principalement sur des données venant de corpus d'entretiens semi-formels, individuels ou collectifs ont montré que les locuteurs s'orientent vers les variétés créoles dans les situations dans lesquelles ils sont entre eux et se sentent à l'aise. Le créole paraît être en effet étroitement lié aux situations dites informelles. En revanche, le parler des mêmes locuteurs montre une variation relativement importante entre les propriétés créoles et celles venant de la langue officielle du pays dans les situations plus formelles.¹ En général, il s'agit d'interactions qui ont lieu hors du groupe habituel (interaction avec des personnes venant de l'extérieur de la communauté), et plus particulièrement d'interactions hiérarchiques entre des personnes qui n'ont pas le même statut social.

Bettina Migge

© 2005, *Etudes Créoles*, vol. XXVIII, n°1, pp. 59 - 92

* Je remercie I. Légise pour ses commentaires très utiles sur une version antérieure de ce texte et pour son aide avec le français. La recherche présentée ici est issue d'un projet *Langues, pratiques et ressources linguistiques en Guyane* financé par la *Délégation Générale à la Langue Française et aux Langues de France*.

¹ Les recherches se sont concentrées sur les propriétés morpho-syntaxiques de la copule, des marques de TAM et des pronoms.

Dans ces situations, les locuteurs essaient, en fonction de leurs compétences, d'adapter leurs pratiques linguistiques à celles de la langue officielle, qui semble être presque obligatoire dans ce contexte.

Cependant, des observations participantes réalisées dans des communautés Businenge (Aluku, Ndjuka, Pamaka, Saamaka) au Surinam et en Guyane suggèrent que la situation langagière des sociétés créoles est plus complexe que celle décrite plus haut. Premièrement, il existe dans ces communautés plusieurs types d'interactions formelles et informelles, qui impliquent chacune des pratiques langagières et donc des types de variation linguistique relativement différents. Deuxièmement, les pratiques langagières et la variation linguistique ne sont pas seulement déterminées par la formalité relative de l'interaction ; d'autres facteurs sociaux semblent jouer un rôle plus important : la structure de l'interaction ou "participant structure" (Goffman), ses buts et ses normes, ainsi que les rôles et identités sociales adoptés par les participants.

Cette étude propose de s'intéresser de manière privilégiée à l'analyse de la variation linguistique dans les événements formels propres à la communauté Pamaka. On étudiera les pratiques linguistiques qui sont favorisées dans ces interactions, leurs significations sociales, la variation linguistique qui y est observable et les contraintes sociales qui les régissent. L'analyse montre que le type de variation linguistique (propriétés et langues impliquées) et son degré sont fortement déterminés par les normes d'interaction, les types de participants et les rôles sociaux joués au cours de l'interaction.

Après avoir présenté la communauté Pamaka, les événements formels qui y prennent place et ce que recouvre exactement la notion de formalité dans cette communauté, nous analyserons les caractéristiques linguistiques du parler formel. Enfin, nous aborderons la question de la variation linguistique dans les réunions dites *kuutu*.

1. La communauté pamaka

La communauté pamaka fait partie de ce qu'on appelle les communautés businenge ou les *Eastern Maroon communities*, avec les Ndjuka et les Aluku. Selon Price (2002) il y a environ 6000 Pamaka, 6000 Aluku et 50 000 Ndjuka.

Le groupe des Pamaka s'est formé dans la deuxième partie du XVIII^{ème} siècle quand leurs ancêtres se sont enfuis des plantations du Surinam. Ils vécurent d'abord sur la crique² Pamaka, puis fondèrent plusieurs villages sur les îles et le rivage du bas Maroni après l'abolition de l'esclavage au Surinam. Depuis la guerre civile et la chute économique de ce pays dans les années 90, un grand nombre de Pamaka migrent vers la côte. Ils s'installent principalement à St. Laurent du Maroni et aux alentours, et dans les autres villes de Guyane.

La langue de la communauté s'appelle (*pamaka*)*nenge* ou *Eastern Maroon Creole* dans la littérature linguistique. C'est un créole anglophone dont environ 77% du vocabulaire de base est issu de l'anglais. Ce créole est très conservateur en raison de la faible influence des langues européennes sur son système structurel. La variété pamaka est très proche de

² La crique, en Guyane et au Surinam, est une petite rivière. (note de l'éditeur)

l'aluku et du ndjuka ; ce sont trois variantes d'une même langue, qui présentent quelques différences phonologiques et lexicales (Goury et Migge à paraître).

2. Les situations formelles chez les Pamaka

Cinq événements ou situations sociales exigent un comportement formel. L'événement social le plus prestigieux est le *kuutu* gouvernemental ou 'réunion de différents conseils'. Il y a plusieurs types de *kuutu*. Le *kuutu fu seeka sani* est un genre de tribunal qui s'occupe des problèmes constituant une sérieuse menace pour la communauté (conflits graves entre membres d'une famille, accusations de sorcellerie, vols importants, assassinats). Le but d'un *kuutu fu konde sani* est d'organiser et d'initier les événements importants (enterrements, cérémonies de lever de deuil, cérémonies pour payer un tribut aux ancêtres etc.), et de discuter tout ce qui concerne le village et ses habitants. Un *lanti kuutu* est la réunion des leaders de la communauté, entre eux ou avec les leaders des autres communautés de la région. Son but est de discuter des intérêts communs. Ces *kuutu* traditionnels ont lieu dans la zone publique du village. Tous les membres de la communauté peuvent y assister mais la participation active est normalement limitée aux personnes ayant un statut social élevé, aux gens qui appartiennent au gouvernement local comme le *kabiten* 'chef du (sous)lignage/de la communauté' et le *basia* 'assistant au *kabiten*', et aux aînés de la famille (*gaansama*).

Certains *kuutu* ne touchent pas au gouvernement, ils seront appelés ci-après 'non officiels'. Ce sont des réunions de personnes qui partagent un intérêt commun (par exemple, les personnes qui travaillent l'or), ou de personnes d'une organisation culturelle, sportive etc. Ces *kuutu* ont comme

intérêt de régler les problèmes pertinents. Ils prennent place dans les lieux où se fait l'activité qui réunit les personnes. La participation active est normalement ouverte à toutes les personnes mais ce sont en général celles ayant un statut social élevé, c'est-à-dire les personnes les plus âgées et qui se posent comme leader, qui jouent un rôle principal.

Un autre événement important, le *towe wata* 'libations', désigne une cérémonie dans laquelle les personnes importantes, comme le *kabiten*, demandent aux ancêtres de protéger les membres vivants de la communauté contre les menaces graves, de s'occuper des problèmes spirituels ou psychologiques (*yeye siki*) qui menacent certains membres entre eux, et/ou de demander pardon pour une action qui a causé des problèmes dans la famille (*bee*). Ces cérémonies ont généralement lieu à l'autel des ancêtres (*faaka tiki*). En versant du rhum blanc, de l'eau ou de la canne à sucre par terre, on répète les formules traditionnelles et on présente les demandes aux ancêtres.³

Un troisième événement, le *taki*, consiste essentiellement en des réunions entre les membres d'une famille ou des personnes qui partagent quelques intérêts communs. Le but de ces réunions est soit de régler des problèmes sociaux mineurs (les disputes entre membres de la famille), soit de coordonner les actions pour les événements plus importants (comme de déterminer l'argumentation pour un prochain *kuutu*). Ces événements ont lieu dans la partie officielle du quartier de la famille. Tous les membres de la famille peuvent y assister mais la parole est généralement portée par les anciens.

³Le *towe wata* fait partie de presque toutes les cérémonies comme l'enterrement, le lever de deuil etc.

Les visites formelles désignent les visites au chef de la communauté pour adresser une demande (permis pour travailler l'or, demande en mariage, représentation dans un *kuutu*), ou pour déposer une plainte. Ces événements ont lieu à la maison du chef ou chez un aîné.

Finalement, chaque interaction avec une personne de haut rang est considérée comme un événement formel et exige un comportement formel.

3. La notion de formalité chez les Pamaka

En parlant de *lesipeki fasi* 'le comportement formel ou respectueux', les Businenge mentionnent trois normes de comportement à suivre. La règle la plus importante est d'éviter tout comportement qui ne respecte pas les *faces* positive et négative des autres personnes, présentes ou absentes. Selon Goffman (1967) et Brown & Levinson (1989: 62), la *face* positive fait référence à l'image positive qu'une personne a d'elle-même, aux aspects positifs de sa personnalité et à son désir d'être appréciée et reconnue par d'autres personnes. La *face* négative désigne la nécessité de ne pas abuser des libertés personnelles d'une personne et implique le respect de l'espace et du temps personnels, par exemple. Dans les situations formelles pamaka, il est important d'éviter les accusations directes, de ne pas entrer dans les conflits ouverts, et de ne pas insulter ou critiquer les autres. En outre, on ne doit pas chercher à exiger des autres qu'ils soient coopératifs et qu'ils essaient de trouver des solutions consensuelles et acceptables.

Il est aussi impératif de bien respecter la hiérarchie sociale en place. Les personnes qui ont un statut social bas sont obligées de respecter et d'accepter les conseils de ceux

qui ont un statut social élevé, et d'être attentifs à leurs besoins et désirs.

Finalement, il faut adopter un comportement calme et réservé. Il est donc demandé d'éviter l'expression d'émotions fortes comme la colère, la joie, la méchanceté ou la tristesse. Il ne faut pas montrer ostensiblement son savoir, ses capacités, son statut social, ni abuser de son pouvoir.

4. Les caractéristiques du discours formel

Selon Irvine (1979), une différence importante entre discours formel et discours ordinaire (respectivement ici *lesipeki taki* et *kwonu taki*) s'illustre dans le fait que le premier est beaucoup plus structuré ; des règles supplémentaires s'ajoutent à celles du discours ordinaire afin de distinguer les deux registres. Chez les Pamaka, comme dans beaucoup d'autres communautés du monde, il s'agit principalement de règles liées à la gestion du discours. Les différences les plus saillantes se trouvent dans les domaines suivants : la gestion de l'interaction, les choix lexicaux, et les formes d'adresse.

4.1 La gestion de l'interaction

Une propriété très distinctive du discours formel est le rythme des tours de parole. Le *takiman*, ou locuteur, ne parle pas de façon continue, comme dans le discours ordinaire, mais insère des pauses d'une à deux secondes après ce qu'on peut appeler des 'unités sémantiques importantes'. Certaines de ces unités sont courtes et consistent en un groupe

nominal ; d'autres consistent en une phrase toute entière.⁴ Ces pauses régulières ont deux fonctions : (1) elles mettent l'emphase sur l'unité précédente et (2) elles assurent au *takiman* un rythme de parole plus lent. En effet, l'accélération du discours risque de s'accompagner d'une perte de la compréhension de la part de l'auditoire ; par ailleurs, un discours rapide et continu étant caractéristique du discours ordinaire, le *takiman* diminuerait alors la valeur de sa parole.

- (1) TM: *Bika a gaaman an be seni u fu u go sitee anga masaa Apatou* ↓[(..). 'Parce que le Gaanman ne nous a pas envoyés pour entrer en compétition avec les gens d'Apatou.'
- PM: [*Na so* 'oui']
- TM: [*Efu yu sama go a sama peesi* ↓ [(..). 'Si une de nos personnes va chez quelqu'un d'autre,']
- PM: [*Na leti so*]
- TM: [*Neen a go teki tu futu fu dansi* ↓ [(..). 'Alors elle danse sur deux pieds.']
- PM: [*Eee*]
- TM: [*A sama e dansi wan futu* ↓ (..). 'La personne danse sur un pied.']
- PM: [*Na so* 'oui']
- TM: [*Da i bali a sama fi i taki meki a luku fa a sama di abi en konde e dansi da i dansi so tu* ↓ (..). 'Alors tu préviens la personne de ta famille et tu lui dis de faire attention à la manière dont on danse dans ce village, et alors tu danses de la même manière.'

Une autre propriété fondamentale du parler formel est ce qui est localement appelé *piki taki*, qui signifie 'donner une réponse ou un feedback/retour'⁵. Pendant son tour de parole, le *takiman* (TM) reçoit régulièrement le feedback

⁴ Elles correspondent à des *Turn Constructional Units* (Sacks, Schegloff, Jefferson 1974).

⁵ Dans les libations on ne trouve pas le *piki taki*.

d'un répondeur rituel, le *pikiman* (PM).⁶ Le *pikiman* suit soigneusement la parole du *takiman* et insère le *piki* juste au moment où le *takiman* fait une pause (1). Le *takiman* reprend la parole juste à la fin du *piki* —on ne constate généralement pas de recouvrement ou de pause entre les deux. Le *takiman* aide le *pikiman* à trouver le bon moment pour insérer le *piki* par divers moyens : baisse de l'intonation (↓), et/ou changement de sa vitesse de parole.⁷ Le feedback du *pikiman* consiste en phrases courtes qui signalent l'accord avec ce qui est dit par le *takiman* (2).

- (2) a. (*Na so a de*, *dda/papa*); *na so*, (*dda/ppa*); *a de so*(, *dda/ppa*) 'C'est ainsi.'
- b. *Ya dda/papa*; *iya dda/papa* 'Oui, père.'
- c. *Leti so*(, *dda/papa*); *a leti so*(, *dda/papa*) 'Exactement.'
- d. *Aiyoo*(, *dda/papa*); *eeya*(, *dda/papa*); *eiya*(, *dda/papa*); *ai baa*(, *dda/papa*) 'Oui.'
- e. *Kwetikweti*(, *dda/papa*); *no, no* (, *baa dda/papa*) 'Non/Pas du tout.'

Si le *takiman* pose une question purement rhétorique, le *pikiman* répond à la question si la réponse est claire (3a), ou il la répète, s'il n'est pas sûr de la réponse (3b).

- (3) a. TM: *Ma gaaman abi gaandi*. 'Mais le gaaman est honorable.'
- PM: *Na so a de*. 'C'est comme ça.'

⁶ Selon Price & Price (1999: 239), une sorte de ponctuation du discours se trouve dans presque tous les genres verbaux (et même musicaux) mais elle est obligatoire et particulièrement stylisée dans les discours formels.

⁷ En général, ces moyens ressemblent à ceux employés pour résoudre les cas de recouvrement, voir Schegloff (2000).

TM: *San mi taki?* 'Qu'est-ce que j'ai dit?'

PM: *Gaaman abi gaandi.* 'Le gaaman est honorable.'

b. TM: *I sabi san pasa?* 'Tu sais ce qui s'est passé?'

PM: *San pasa?* 'Qu'est-ce qui s'est passé?'

Comme les réponses possibles dont le *pikiman* dispose pour le *piki* sont peu nombreuses, ce dernier les répète souvent au cours d'un événement tel que le *kuutu*. Il essaie cependant d'alterner régulièrement les différentes formules pour éviter la monotonie.

Selon les Businenge, les réponses du *pikiman* ont deux fonctions. Elles guident le discours du *takiman*, ses réponses positives renforcent la confiance du *takiman* et lui donnent le courage de développer proprement ses arguments ou ses plaintes. Pendant son tour de parole, le *pikiman* protège le *takiman* de tous les autres locuteurs et le place au centre de l'attention.

Dans les événements très prestigieux comme le *kuutu*, le *pikiman* est choisi parmi les *basia* 'assistants aux chefs d'ethnie, au *gaaman*, ou aux chefs d'un lignage' ou encore parmi les anciens. Dans les autres événements, c'est l'un des locuteurs qui se charge lui-même de ce rôle ou qui est désigné par le *takiman*.

Contrairement au discours ordinaire, il est interdit en discours formel de répondre directement au *takiman*. Pour répondre, l'interlocuteur doit d'abord attendre (a) que le *takiman* ait officiellement déclaré la fin de son tour et (b) que le *pikiman* lui ait donné le droit de parler. Le *takiman* annonce la fin de son tour par les phrases en (4) et le *pikiman*, à son tour, confirme la fin du tour en demandant aux autres participants s'ils ont bien compris ce que le *takiman* avait dit.

Ces derniers répondent généralement affirmativement (5). Dans les événements moins formalisés, la fin du tour est souvent seulement confirmée par une simple affirmation (6).

(4) a. (*Iya*), *u boo de*, (*papa*). 'Bon, on va respirer ici, aîné.'

b. *Kwolon/gbolon!* 'ideophone: 'C'est fini'

c. (*Gbolon/kwolon*), *da u tapu de (fosi)*. 'C'est fini, alors on va d'abord arrêter un peu ici.'

d. *Da na so a waka*. 'C'est comme ça'

(5) TM: *Kwolon!* 'C'est fini'

PM: *Lanti, u an yee, papa?* 'Le gouvernement/le public, est-ce que vous avez entendu et compris (la parole), aînés?'

Lanti: *Ya, u yee, aiyoo!* 'Oui, on a entendu et compris.'

PM: *Baala S. u yee?* 'M. S. est-ce que vous avez entendu et compris?'

Baala S.: *Papa, u yee!* 'Aîné, j'ai entendu et compris.'

PM: *Baala B., i yee.* 'M. B., est-ce que vous avez entendu et compris?'

Baala B.: *U yee, papa.* 'On a entendu et compris, aîné.'

(6) TM: *Da a so a waka, baa.* 'Ça s'est passé comme ça.'

Tout le monde/autre personne: *Iya* (, *papa*). 'Oui, aîné.'

Il est également strictement interdit de parler en même temps que le *takiman* ou d'interrompre sa parole. Un tel comportement est considéré comme une violation du droit du *takiman* de s'exprimer librement et donc perçu comme un affrontement. Il est généralement vite découragé. Il existe cependant trois situations dans lesquelles les interruptions sont tolérées ou acceptées. Le *takiman* peut être interrompu :

(i) si le contenu et/ou la forme de sa parole montrent un manque de respect.

(ii) si la personne qui a provoqué l'interruption est une personne très importante et

(iii) si l'interruption est utile pour la discussion, c'est-à-dire si la personne qui interrompt ajoute des informations importantes pour la discussion.

Ces interruptions acceptables sont généralement introduites par une formule d'excuse des explications afin de faire comprendre aux autres interlocuteurs, et au *takiman* en particulier, qu'on n'a pas d'intentions négatives ou conflictuelles (7).

(7) TM1: [... il vient de présenter une liste des mauvaises actions du *ede kabiten*]

Efu a so a be taagi mi taki u anga en, a ná be a wan, mi no be o go de. 'S'il avait dit avant son inauguration qu'il ne voulait pas travailler avec nous, je ne serais jamais venu à l'inauguration.'

PM: *A so a de.* 'C'est sûr.'

TM1: *Da a kabiten*] 'Alors le *kabiten*...'

→TM2: *Eee, a ná enke mi e koti.* 'Ce n'est pas que je veuille t'interrompre....'

TM3 (à TM2): *No, no, no.* 'Non (ne l'interromps pas)

TM2: *A, a pisi fu a taki de, ma a u mu taki en ma...* 'Cette partie de son discours, on doit en parler, mais (pas comme ça).'

4.2 Les choix lexicaux et langagiers

Le discours formel se distingue aussi du discours ordinaire au niveau expressif. Les mots ordinaires qui font référence aux sujets tabous, comme le sexe, le conflit, ou la sorcellerie (*wisi*), par exemple, sont obligatoirement substitués par des euphémismes. Le tableau 1 en présente quelques exemples.

Tableau 1: Exemples des expressions respectueuses en Eastern Maroon Creole

Expression respectueuse	expression courante	traduction
<i>tiya sama</i> 'litt. personne tante', <i>boliman</i> 'cuisinière'	<i>uman, folou</i>	'épouse, femme'
<i>dda sama</i> 'personne aînée', <i>goniman</i> 'chasseur'	<i>man, masra, mannenge</i>	'mari, homme'
<i>gaansama</i> 'aîné', <i>koo sama</i> 'personne calme/froide', <i>avo</i>	<i>dede sama</i> 'personne morte'	'ancêtre'
<i>gi piimisi</i> 'donner la permission', <i>makeli / makandi anga wan sama</i> 'commettre une faute/être avec quelqu'un'	<i>soki</i>	'coucher avec quelqu'un'
<i>de anga sikin</i> 'litt. être avec du corps', <i>de tu fasi</i> 'être de deux façons'	<i>de anga bee</i> 'litt. être avec du ventre'	'être enceinte'
<i>kii diya</i> 'litt. tuer la biche', <i>kisi futu</i> 'litt. attraper la jambe', <i>go a se</i> 'aller à côté', <i>mun siki</i> 'maladie mensuelle', <i>go a doo</i> 'aller dehors'	<i>lon buulu</i> 'sang qui coule' <i>siki</i> 'malade'	'avoir ses règles'
<i>de gi wan sama</i> 'être vers quelqu'un'	<i>taki sani fu wan sama</i> 'parler sur quelqu'un'	'accuser'
<i>toli</i> 'histoire'	<i>toobi</i> 'trouble', <i>ploblem</i>	'trouble, problème'
<i>tei wan sama</i> 'attacher quelqu'un', <i>gi obia</i> 'donner un pouvoir surnaturel',	<i>koloi</i>	'jeter un sort'
<i>poti wan sani gi wan sama</i> 'mettre quelque chose à quelqu'un', <i>de anga faya a baka</i> 'avoir le feu sur le dos'	<i>poti wisi</i> 'mettre de la méchanceté'	'empoisonner'

La deuxième stratégie pour éviter les confrontations et les affrontements directs consiste à présenter le thème de façon abstraite ou neutre en utilisant des *nongo*, figures de rhétorique traditionnelle. Propriétés pertinentes du parler formel, les *nongo* illustrent les vérités générales et les règles du comportement traditionnel. Pour être reconnu comme un bon *takiman*, il est obligatoire de bien savoir utiliser les *nongo*. Les *nongo* sont composés principalement de proverbes, de fables, de contes populaires, de métaphores et de devinettes. L'exemple (8) présente une métaphore. Pour des raisons d'espace, les prises de parole du *pikiman* sont omises dans les deux extraits suivants.

(8) [à propos de comment parler dans un *kuutu*, comment choisir les bons mots]

Bika taki na ga! 'Parce que la parole est une flèche.'

Te i fiingi en kaba, 'Une fois que tu l'as lancée.'

Da a fasi fika. 'Alors elle se plante.'

Ma te sama anga sama feti, 'Mais quand deux personnes se battent,'

Da u ná e poli, 'Alors on ne se fâche pas,'

U e go wasi da u miti u seefi baka. 'On fait un bain et on se retrouve.'

Ma te i taki a gaan taki fika kaba, da a sama, ne en o yee en. 'Mais quand tu as fini de dire des choses désagréables, alors la personne, elle va l'entendre.'

Les tours de paroles qui introduisent et situent l'événement et, dans les *kuutu* et *taki*, ceux qui rétablissent l'ordre et l'harmonie après des discussions animées, sont particulièrement riches en *nongo*.

S'il est cependant nécessaire de critiquer ouvertement, accuser, interrompre quelqu'un, c'est-à-dire d'utiliser des pratiques ordinaires, le *takiman* introduit ces violations avec

des excuses pour montrer que ses intentions ne sont pas mauvaises et pour avertir les autres interlocuteurs (9).

(9) *Mi begi piimisi dii toon, papa J.!* 'Je te demande pardon trois fois, aîné J.'

So! Mi begi piimisi, 'OK, je demande pardon,'

Na omen toon, 'plusieurs fois,'

Bika na mi anga a papa taki, 'parce que j'ai parlé avec le Gaanman,'

Den sama di sidon ya, na mi tata sidon ya ye. 'Les gens assis ici, c'est mon père qui est assis ici, vous savez.'

Da mi begi piimisi fu a gaaman bika mi tata, 'Je demande pardon au Gaanman parce qu'il est mon père.'

Fu mi mofu an mu misi gaanenge, 'Alors je ne vais pas dire des choses incorrectes.'

A fu gaanenge, mi e begi a piimisi, 'Je demande pardon pour l'incorrection.'

Mi begi a piimisi fu lespeki. 'Je demande pardon par respect.'

Ma mi taki kabiten A., 'Mais j'ai dit, kabiten A.,'

Di u kon taki anga baala S. ya, 'Quand on s'est rencontrés ici avec Mr. S.'

Baala, a [kabiten A.] gi mi bigi sen. 'Frère, il m'a vraiment mis dans l'embarras.'

L'alternance codique n'est pas acceptée dans les événements formels. Utiliser les langues européennes de la région (néerlandais et français) ou le *sranan tongo* (créole parlé dans la capitale et sur la côte au Surinam) est considéré comme arrogant dans la mesure où ces langues impliquent l'accès au pouvoir des Blancs ou des gens de la ville et au savoir moderne. L'utilisation d'une autre variété *businenge*, comme par exemple le *ndjuka*, par les personnes *pamaka* est considérée comme un manque d'engagement pour la communauté locale.

4.3 Formules d'adresse

Dans les situations formelles, on s'adresse obligatoirement aux personnes à l'aide du nom officiel (*osunen*) en combinaison avec un titre de politesse, ou avec un titre de fonction si la personne possède une fonction officielle. Les noms officiels et les titres évoquent des personnalités et des identités officielles, et indiquent le statut social de la personne. Dans la communauté pamaka le statut social et la fonction officielle jouent un rôle important. Ils déterminent le droit à la parole et au pouvoir social en général. En businenge, les titres de politesse varient en fonction du statut social et du sexe de la personne (Migge, 2001). Par exemple, on s'adresse aux femmes à l'aide de trois formes différentes en fonction de leur âge et de leur statut social : *sa* + nom est employé pour une femme jeune ou de statut social bas, *tiya* (+nom) est employé pour une femme d'âge moyen et / ou de statut intermédiaire, *mma* (+nom) est employé pour une femme âgée ou de haut rang. Il convient également d'utiliser les titres de fonction pour les personnes : non seulement au niveau officiel (*gaaman* pour le chef suprême de la communauté marron, *kabiten* (+nom) pour le chef de lignage...) mais également dans la vie courante (*yefrow* (+nom) ou *met(r)es* (+nom) pour les institutrices, *siste* (+nom) pour les infirmières, *data* (+nom) pour les médecins etc.). Utiliser les noms ordinaires (*pee nen*) ou omettre les titres représente un manque de respect ou de reconnaissance de l'autorité de la personne.

Il est également habituel de ne pas s'adresser directement à une personne qui est présente. On parle toujours d'elle à la troisième personne, soit en utilisant les pronoms de la troisième personne du singulier (*a* '3e personne singulier sujet', *en* '3e personne singulier objet / possessif / emphatique'), soit en employant son nom et

en ajoutant le titre de civilité. Les pronoms de la deuxième personne singulier *i* ou pluriel *u*⁸ ne sont généralement utilisés que dans leur sens générique, c'est-à-dire lorsqu'ils ne font pas référence à une personne ou à un groupe de personnes spécifiques mais qu'ils se réfèrent à une personne ou à un groupe non spécifié (10).

(10) TM: *Ma na bigiman sidon ya.* 'Mais c'est une personne importante qui est assise ici'

TM: *Da te i e waka anga en,* 'Alors, quand tu voyages avec lui [le chef suprême],'

TM: *Da i e si taki a bigiman* 'Alors, tu verras qu'il est une personne importante.'

TM: *Di u go a Mutende, di u kon, san mi taagi u, mi taki gaaman ná pikinman?* '

'Quand on était allé à Apatou, quand on revenait, qu'est-ce que je vous ai dit? J'avais dit que le chef suprême n'est pas une personne qui manque d'importance.'

Bien qu'il soit obligatoire de souligner l'importance du statut et du pouvoir social des autres interlocuteurs, il n'est pas acceptable de parler de soi-même de la même façon. Un tel comportement serait considéré comme un affront envers les autres interlocuteurs, qui auraient l'impression que le *takiman* se croit supérieur aux autres. En parlant de lui-même le *takiman* a donc tendance à diminuer son statut social et son autorité. Il emploie des termes diminutifs (11a-c), ou se dénigre par des termes abusifs (11d-e).

(11) a. *Mi na wan pikin fesiman fu a bee.* 'Je suis (seulement) un petit leader du linage.'

⁸ En pamaka, la première personne du pluriel est également *u*, voir les exemples non-gras. La différence entre les deux formes se fait en fonction du contexte. Comme beaucoup d'autres langues, *u* peut aussi être utilisé comme forme de respect.

b. *Mi a pikin man.* 'Je ne suis pas très important.'

c. *Mi a pikinenge.* 'Je suis un enfant.'

d. *Mi na a dunman.* 'Je suis un idiot.'

e. *Mi na a moo taku sama ya.* 'Je suis la plus mauvaise personne ici.'

5. Variation dans les événements formels

Selon Irvine (1979), une propriété fondamentale et universelle du discours dans les événements formels est que les choix linguistiques (et le comportement) sont beaucoup plus uniformes ou constants que dans le parler ordinaire. Les locuteurs ont tendance à choisir les variantes linguistiques localement associées au respect, au prestige et à la formalité, dans la mesure où ces variantes soulignent un statut élevé, la respectabilité, la dignité des locuteurs et l'importance du sujet et de l'événement. Toute divergence au format prescrit, aux pratiques habituelles, risque donc toujours d'entraîner des interprétations négatives. Nous allons voir ici les types de variation linguistique qui existent dans deux genres de *kuutu*, ainsi que leur interprétation sociale.

5.1 Les *kuutu* officiels

Les *kuutu* officiels ou touchant au gouvernement de la communauté constituent l'une des institutions politiques les plus importantes de la communauté pamaka. On y observe principalement de la variation liée à l'activité de discours : pour présenter des informations ou des thèmes d'une manière neutre ou abstraite, des formules indirectes ou non-concrètes (par ex. les *nongo*) sont généralement employées, mais au cours de la discussion même, les participants utilisent des formes d'expression plus directes ou explicites. Ceci ne résulte pas seulement du fait que leurs participants actifs sont

généralement des aînés au fort pouvoir social (*gaan sama*), en pleine connaissance des pratiques linguistiques formelles. Pour ces personnes, l'adhésion aux pratiques linguistiques prescrites est une stratégie importante par laquelle ils affirment leur identification au style de vie et à l'idéologie traditionnelle pamaka, et à ses institutions politiques.

Une analyse de plusieurs *kuutu* gouvernementaux montre que les faits de variation s'observent dans deux domaines : dans la gestion de l'interaction et également dans le domaine expressif. L'exemple (12) montre qu'il existe des parties dans lesquelles le locuteur ne respecte pas le rythme particulier de la parole formelle. Le *takiman* parle de manière continue, relativement vite, et, comme dans le discours ordinaire, n'insère pas de courtes pauses pour ponctuer ses propos. Ce comportement empêche l'application de *piki taki*: le *pikiman* n'arrive pas à insérer ses réponses rituelles pour guider le discours du *takiman*. Plutôt typique des personnes (plus) jeunes, ce comportement se trouve également de temps en temps chez les aînés.

(12) TM: *A te a foto mi anga en be go sidon taki taki kabiten,*
Jusqu'en ville, lui et moi on était allé pour parler,

kabiten,

mi anga i e wooko saame, a procent mi ná a toobi,
toi et moi, on disait qu'on travaillerait ensemble.

Le pourcentage ce n'est pas important pour moi.

mi taki "Winsi mi án feni a procent, a konde feni,

mi ná a toobi,

J'ai dit même si moi, je ne fais pas le pourcentage
mais le village le fait, ce n'est pas un problème pour moi.

ma na mi na basi fu a peesi!" Efu u no taki fu a

peesi,

Mais moi, je suis le chef de la mine d'or. Si on ne
parle pas de la mine, *ala ten*

problem fu a peesi, mi sabi a sani dati.

on va toujours avoir des problèmes.

*Fa u e seti a komesi ya, a no de taki na mi wawan
o seti en teki moni tja go gi Bonidoo wawan.*

Comme on installe la commission ici, ce n'est pas moi tout seul qui le mets et prends l'argent pour en donner au village de Bonidoo.

*A komesi e seti, a moni e paati, gaaman e feni
f'en,*

La commission se fait, l'argent va être partagé et le gaaman trouvera sa part.

Les commentaires des autres participants à propos de ce comportement suggèrent qu'il constitue une violation des règles : ils demandent au *takiman* de parler moins vite et ils font appel au *pikiman* pour qu'il reprenne son travail (*A man de piki a taki*). Les raisons de ce comportement sont difficiles à déterminer. Une personne, présente au *kuutu*, propose les interprétations suivantes : soit les personnes étaient très préoccupées par la présentation des informations et ont estimé que l'adoption du format prescrit aurait apporté une complication inutile ; soit elles étaient très énervées. La première raison peut expliquer les contributions des personnes (plus) jeunes qui suivent rarement le format prescrit (12) ; la deuxième raison semble plus adéquate pour expliquer les contributions des personnes âgées (13), qui généralement respectent le format prescrit.

(13) [parlant du *kabiten* et son comportement]

TM: *We, i yee mi? U aliki sa mi e taki! Mi anga kabiten*

Tu me comprends ? Est-ce que vous écoutez ma parole !

Le *kabiten* et moi,

ná e go a busi go sitee,

on ne se rend pas en forêt pour entrer en

compétition,

taki a den basi fu mi goutu busi de.

en disant que nous sommes les chefs de ma mine

d'or.

*A kabiten fu u noiti fu go luku konde, ma a booko a
konde fu u kaba,*

Le *kabiten*, il n'a rien fait de positif pour le village et il l'a déjà détruit,

da di a booko en kaba, mi anga en ná e kon sitee
et comme il l'a déjà détruit, lui et moi on ne va

plus se défier

*a gaaman fesi ya moo fu go a busi anda go seeka a
busi anda,*

devant le *gaaman* pour aller en forêt et mettre de l'ordre dans la mine d'or,

*da u fika a konde ya fu seeka, a taki e fika a baka
gi mi,*

et en même temps nous laissons le village dans un mauvais état, la discussion ne va pas dans le bon sens pour moi.

*da di mi o go a busi anda, efu toobi kon, di u o taki
a sani ya, te a koti...*

et quand j'irai en forêt, si des problèmes surgissent, quand on aura résolu ce problème ...

Bien qu'il soit interdit en discours formel de répondre directement au *takiman*, on trouve des exemples de ce type de comportement, comme en (14) où TM2 prend la liberté d'initier un échange immédiat avec TM1. Ces interactions ont un caractère très conflictuel et constituent donc une violation grave des règles de comportement. Elles sont généralement vite découragées (comme en TM3).

(14) [TM1 a présenté les mauvaises choses que TM2, le *kabiten*, a faites]

TM1: *Da a sani de án bun gi u na a konde,*

Cette chose là, nous, au village on ne l'aime pas.

PM: *Leti so 'juste'*

TM1: *U án be poti en de fu toon fetiman.*
 'On n'a pas nommé le *kabiten* pour qu'il passe son temps à se battre.'
 PM: *Leti so* 'juste'
 TM1: *A taanga fu feti, ma koni de tu,*
 'C'est difficile de lutter contre lui, mais il y a de l'aide aussi.'
 PM: *Leti so, dda* 'Juste, aîné'
 TM1: *I yee mi?* 'Tu me comprends?'
 TM2: *Koni de!* 'L'aide, ça se trouve!'
 TM1: *Koni de!* 'L'aide, ça se trouve!'
 TM2: *Fi i feti anga mi!* 'Pour te battre contre moi!'
 TM1: *Koni de fu feti.* 'L'aide, ça se trouve quand il s'agit de se battre.'
 TM3: *Yee, yee* 'Écoute, écoute'
 TM1: *Da te u teli i fu fetiman,* 'Quand nous te considérons comme lutteur'
 TM2: *Koni de fi i feti anga mi!* 'L'aide, ça se trouve pour lutter contre moi!'
 TM3: *Yee ya* 'Écoute'
 TM1: *Eyee, koni de! Fika mi, meki mi taki.*
 'Oui, l'aide, ça se trouve! (à TM3) Laisse moi, laisse moi parler.'
 TM3: *Ma yee, yee ya.* 'Mais écoute, écoute'

L'analyse de la variation dans le domaine de la gestion de l'interaction dans le parler formel confirme les observations de Irvine (1979). Chez les Pamaka, comme dans d'autres communautés, ce domaine est fortement normé. La divergence au format prescrit est tolérée comme une suspension momentanée de normes mais seulement dans les cas exceptionnels (colère, personnes inexpérimentées) et surtout, elle est évaluée de manière négative.

La variation dans le domaine expressif apparaît pour sa part sous deux aspects : dans l'utilisation des figures de rhétorique traditionnelle et dans les excuses. Elle porte plutôt

des significations identitaires. L'utilisation des figures de rhétorique traditionnelle (8) et des autres moyens expressifs appartenant au '*verbal art*', sont souvent le siège d'une variation interpersonnelle, dans la mesure où celui-ci dépend beaucoup de la créativité, du savoir et du savoir-faire de chaque personne. Il est cependant intéressant de noter que les hommes (plus) jeunes, qui ne s'identifient pas entièrement à la vie et à l'idéologie traditionnelles pamaka, n'utilisent presque jamais ces moyens expressifs. Au cours de discussions informelles, ils disent souvent que ces moyens expressifs sont beaux mais alourdissent les discussions et ne sont d'aucune aide pour régler les problèmes. Ces modes d'expression sont perçus comme une caractéristique du savoir-faire ou du style des aînés.

Par exemple, les excuses sont indispensables avant de s'engager dans les pratiques ordinaires (par exemple critiquer ou accuser quelqu'un ouvertement), pour se protéger et pour avertir les autres personnes présentes. L'analyse d'un *kuutu*, au cours duquel de nombreux problèmes difficiles et controversés étaient abordés, montre que les personnes qui s'associent fortement à l'idéologie traditionnelle pamaka (généralement les aînés et ceux qui ont un titre officiel) respectent cette convention et s'excusent longuement avant d'accuser ou d'interrompre quelqu'un, comme dans l'exemple (9). Au contraire, les personnes moins fortement impliquées dans cette idéologie, (généralement les (plus) jeunes qui n'ont pas de titre officiel, mais aussi des aînés qui refusent, pour des raisons diverses, au moment donné, de s'associer à ceux de leur génération et/ou à la tradition), n'utilisent pas les excuses ou en présentent seulement des formules très courtes.

5.2 Les *kuutu* non officiels

L'analyse des *kuutu* non officiels confirme les tendances observées plus haut dans les *kuutu* gouvernementaux. Ces *kuutu* sont essentiellement des réunions de groupes d'intérêt, et sont tenus souvent par des jeunes (hommes), qui n'ont pas (encore) de fonctions officielles dans le gouvernement pamaka. En général, ces personnes ne se reconnaissent pas entièrement dans le système traditionnel pamaka. Beaucoup d'entre eux ont été scolarisés au Surinam ou en Guyane et ont donc appris, au moins partiellement, le système européen (*bakaa*), appelé aussi 'moderne' localement. Ils expriment leur double association en combinant des éléments des deux systèmes. D'un côté, les *kuutu* non officiels ressemblent aux '*kuutu* des anciens': les personnes s'assoient en demi-cercle, les plus âgés ont plus de droit à la parole, les tours de parole ressemblent plutôt au monologue etc. De l'autre, on note des différences importantes, sans doute liées au contact avec le système européen : les échanges ressemblent beaucoup plus au parler ordinaire. J'en présenterai ci-dessous les caractéristiques les plus saillantes.

Le sujet du *kuutu* est introduit par les personnes ayant organisé la réunion. Ces dernières, en général des personnes qui revendiquent une position de 'leader', appliquent le rythme caractéristique de ces événements (pauses courtes après les unités importantes...), mais au fur et à mesure de la discussion, ce rythme spécial est généralement remplacé par celui du parler ordinaire : un discours continu (16). Les personnes n'ayant pas une position 'élevée' ne le suivent presque jamais et même les leaders le remplacent par celui du discours ordinaire (17). Ce changement de rythme ne semble

pas être perçu comme une violation des règles comme dans les *kuutu* traditionnels ; les autres participants ne demandent jamais au *takiman* de reprendre le style traditionnel. Au cours de discussions informelles avec les participants, ceux-ci expliquent que la parole continue est plus adaptée aux discussions que le style traditionnel 'interrompu'. Celui-ci est perçu comme une contrainte qui freine l'expression libre. Selon eux, ce style est mieux adapté aux présentations.

Le *piki taki* est une autre caractéristique associée au système des aînés. Dans les réunions de jeunes, le *piki* se fait rarement, et s'il est utilisé, c'est pendant l'introduction. Le *pikiman* n'est généralement pas désigné officiellement, et si quelqu'un estime nécessaire sa présence, il en prend lui-même la fonction. Par ailleurs, les réponses constituent le plus souvent seulement de simples affirmations comme *eyee*, *ai* 'oui'.

Les participants dans ces *kuutu* utilisent un style d'expression beaucoup plus direct dans leurs discussions. Les figures de rhétorique traditionnelle sont très peu utilisées, et les problèmes critiques, les accusations, etc., sont présentés ouvertement dès le début de l'événement. Les modes d'expression indirects et polis sont considérées comme inutiles pour faire avancer la discussion et pour résoudre les problèmes. Par ailleurs, les dialogues sont beaucoup plus fréquents dans ces *kuutu*. Lors de la discussion, les participants répondent directement aux tours de paroles des autres participants sans nécessairement attendre la fin d'un tour. Ce comportement n'est généralement pas perçu comme une violation ou une provocation, comme ce serait le cas dans les *kuutu* plus traditionnels; il aide à faire avancer la discussion. L'exemple suivant montre plusieurs de ces caractéristiques.

(15) TM1: *Dati na den man fu Awibenkiiben, (.) na den abi a taki nounou de (.)*

C'est aux personnes appartenant au groupe Awibenkiiben, la parole est à eux.

Fa a pakiseli (.) efu u wani wakti fu seti a gruba kon tapu pampila moo, netjes (.)

On peut réfléchir pour savoir si nous voulons attendre le virement de l'argent

abi en kont (.) da den start en (.)
jusqu'à ce que le groupe soit bien officialisé et ait son compte bancaire.

efu u wani a moni go moo snell tu, (.) den kon stort en

Ou bien, si nous voulons que ça aille plus vite, ils peuvent en mettre sur

na wan taa organisasi (.) da u e go teki en (.)
le compte d'une autre organisation où nous pourrions le prendre mais il faut

ma u mu sabi den man bun (.) a ini a organisasi dati. A., D.

qu'on connaisse bien les membres de cette organisation. A, D qu'est-ce que vous en dites?

TM2: *U piki no! Fu i ná e yee bun puu a sani a i yesi yee.*

Répondez! Si tu n'entends pas bien, enlève le truc de tes oreilles!

TM3: *Mi e yee man! J'entends ce qu'il a dit!*

TM2: *Da i piki no! Alors, réponds!*

TM3: *U man ya, u ná a noti fu piki, mi ya, mi ná a noti yee.*

Nous, nous n'avons rien à dire, moi là, j'ai rien à dire!

TM2: *L., piki no! L. tu as une réponse?*

TM4: *Mi dati ná abi yee, baala. En ce qui me concerne, j'en n'ai pas, mon ami!*

TM2: *Te i de wan manenge tok (.) wan kodo sani mi e begi gadu fu mi e leti fu taki (.)*

Quand tu es un homme, ok, je demande à dieu une seule chose pour que j'aie le droit

i mu e leli fu fustan (.) den sani de (.) i mu e folk a opleiding de namo te i de wan

de le dire. Tu dois apprendre à comprendre. Pour ces choses-là, tu dois absolument suivre cette formation quand tu es un

junkuman. Anders bepaalde sani pe i abi leti (.) i e tan foutuman.

jeune homme. Sinon, d'autres choses pour lesquelles tu as raison vont rester des fautes...

Enfin, l'une des caractéristiques saillantes de ces *kuutu*, et non des moindres, est que les participants mélangent le pamaka avec des autres langues de la région, notamment le sranan tongo (créole de la côte du Surinam), et les langues officielles de la région, le néerlandais et le français (16).⁹ Ils en sélectionnent leurs propriétés les plus saillantes (lexique, phrases, particules et cadres du discours), et les insèrent sélectivement dans le "cadre" global de leur L1. Ce comportement représente une différence importante par rapport au comportement dans les *kuutu* traditionnels où l'utilisation des autres langues est souvent mal considérée – elle est comprise comme un manque d'engagement pour la communauté locale. Dans les *kuutu* non-traditionnels, ce type de mélange de langues est une stratégie importante pour indexer les multiples associations sociales – système traditionnel (pamaka), système moderne ordinaire (les créoles), le système moderne prestigieux (les langues

⁹ Parmi les jeunes personnes on trouve très peu de mélange avec le créole guyanais, une autre langue régionale.

officielles) – des participants. Dans ce contexte, une identité bi- ou multiculturelle apporte beaucoup de prestige.

(16) TM1: Ohoo, a taa pisi toli *sa* mi abi fu taki etc. Efu ala sani waka bun, natuulig fu du en a opleiding *sa* u o

'Il y a autre chose que je dois dire. Si tout va bien, la formation qu'on va donner'

gi den *skoro*, na pai ehe, en na fanaf wan bale go miti tu bale, wan yuu langa oo. A organisasi A. a ini a kuutu

'aux écoles, le paiement, c'est de 100 à 200 FF, pour une heure ! L'organisation A., dans une réunion,'

mi be wooko gi wan organisasi den be kali A., association A. u du cultuur.

'j'ai travaillé pour une organisation qui s'appelle A, l'association A. fait des choses culturelles'

Dus a e yeepi den pikin *sa de in* problem.¹⁰ Dati wani taki, den pikin *san* go a *skoro* ma san *no*, an feni a bun *leri* so na sikoo

'Elle aide les enfants qui ont des problèmes. Ça veut dire, les enfants qui vont à l'école mais ceux qui n'ont pas trouvé la bonne formation'

of son *no* be flink so na sikoo e tan a baka pikinso *dape*, da u be teki den, da u be yeepi den, a ini sikoo sani.

'ou ceux qui n'étaient pas bons à l'école et sont un peu à la traîne, on s'occupait un peu d'eux, pour l'école.'

Meki den sikoo sani meki den huiswerk, *disi* anga dati *nanga* klas fanaf kon u taki.

'Faire leurs devoirs et autre selon leur classe, on peut dire.'

Den dosier, den dokument, soutu les u mu gi den, *den* wooko *dati* mi *ben* du. So ma da nou,

'Les dossiers, les documents, quels devoirs on doit leur donner, c'est ces travaux que j'ai faits, mais maintenant,'

a organisasi *dati* oo, mi *no* o wooko gi a organisasi *dati* *moro*.

¹⁰ L'absence du localisateur *a* dans la phrase prépositionnelle et l'omission du *i* final de la préposition *ini* est une caractéristique typique du sranan tongo de la ville. En pamaka, cela se dirait *de a ini problem*.

'cette association là, je ne travaille plus pour elle.
[sranan tongo, français, néerlandais]

Cette présentation des *kuutu* non officiels suggère qu'en ce qui concerne le langage, les participants suivent très peu le format traditionnel. Leurs choix lexicaux et expressifs, et la gestion de la parole, ressemblent très fortement à ceux adoptés dans les conversations informelles de ce groupe (17). Comme dans ces dernières, les participants n'appliquent pas le *piki taki*, ils mélangent leur variété avec d'autres langues et s'expriment d'une manière très directe, c'est-à-dire en n'évitant pas les confrontations ni les affrontements, en employant des métaphores etc. La variation en tant que telle se trouve plutôt dans le domaine de la gestion de la parole: il y a souvent alternance entre dialogue – parler ordinaire – et monologue, et entre discours continu et discours interrompu chez les leaders et entre ces derniers et ceux qui ne le sont pas.

(17) TM1: Dus efu u e ufen *dja* mi mu sabi fa a doon fu u de.

'Car on s'entraîne ici, je dois savoir d'abord comment est notre tambour.

Na a doon, na en na a hii basi fu a sani.

'C'est le tambour, c'est le tambour qui est la plus important chose (pour un groupe de Aleke).

TM2: Ya, ya *tok*.

'Oui, bien sûr.'

TM1: A doon anga a djass. Te den doon de kaba, bim.

Le tambour et le ????. Quand les tambours sont déjà la, alors ça va déjà.

TM3: K. sani i taki *man*?

'K. qu'est-ce que tu dis, mon ami ?'

TM2: *Ya man*, ya *tok*. Mi e denki fu tja wan bun idee kon taki fu u seti kon.

'Oui, bien sûr. Je pense que je vais proposer une bonne idée disons pour mettre en place.

TM3: Dus mi san mi abi a ini den toli de, a ná abi *fulu* moo. Na moiti u mu meki

'Alors, ce que m'intéresse dans ces turcs là, il ne reste plus beaucoup. Il faut qu'on fasse un

fu u kon feni den doon bika u ná abi den ete te enke nounou de, i sabi *tok* mi *brada*.

effort pour trouver les tambours car on n'en pas encore, tu comprends mon ami ?'

TM3: U ná abi den ete ma na moiti u *kan* meki fu u kon feni den, aai dati mi feni, ya.

'On n'en pas encore mais c'est l'effort qu'on peut faire pour en trouver oui, c'est ce que j'ai trouvé.'

Efu den *wroko* sani *no* de, *i no* man du *neks*.

'Si les choses pour le travail ne sont pas là, tu peux rien faire.'

Conclusion

L'investigation a montré qu'il existe dans la communauté pamaka (comme dans les autres communautés businenge) des pratiques linguistiques particulières qui sont seulement utilisées dans les événements formels. Elles se distinguent du parler ordinaire (employé dans les situations quotidiennes) par plusieurs propriétés discursives. Dans les événements formels traditionnels, comme les *kuutu* gouvernementaux, les participants restent relativement attachés à ces pratiques car c'est un moyen important de montrer leur adhésion aux valeurs traditionnelles pamaka, leur dignité, leur respectabilité et leur savoir. La divergence à ce format n'est admissible que dans des cas exceptionnels (discours émotionnel et chez les personnes qui ne connaissent pas bien ce genre). Elle entraîne généralement des associations négatives. Dans les événements non-traditionnels, en revanche, c'est plutôt le format 'parler ordinaire' de ce groupe qui est adopté et il y a peu de

variation entre les propriétés venant du style formel traditionnel et celles du style ordinaire, notamment dans le domaine de la gestion de la parole. Les personnes leader s'en servent pour créer des associations identitaires différentes (personnes importantes vs. personnes ordinaires) mais sans entraîner d'associations négatives.

L'émergence du 'nouveau' format dominant des *kuutu* non officiels et la variation entre celle-ci et le format traditionnel constituent un cas de contact de langue. Comme dans les autres situations de contact, ici un système – le système traditionnel – est influencé par un autre – le système ordinaire. À cause de ce contact, certaines ou toutes les propriétés du premier (*piki taki* etc.) entrent en variation et seront peut-être à un moment donné remplacées par celles associées au deuxième. La variation entre les propriétés de deux systèmes indique donc qu'il existe un contact intra-langue et qu'un changement linguistique – au niveau discursif – est en cours dans ce genre.

Pour finir, cette étude a aussi permis d'illustrer deux points théoriques importants : premièrement, la variation et le changement linguistique dans les langues créoles ne sont pas seulement issus du contact avec une langue externe, comme la langue officielle. Ils peuvent aussi résulter du contact interne entre des variétés ou des façons de parler reconnues par la communauté. Ce type de contact est très fréquent mais ne donne lieu à des changements importants que dans les situations de forts bouleversements sociaux. Deuxièmement, les langues créoles, comme toutes les langues, ont plusieurs variétés ou façons de parler distinctes reconnues par leurs locuteurs. Elles sont employées pour différencier des activités de discours différentes (présentation neutre d'un thème/d'une information versus discussion de points de vue personnalisés), et pour construire différentes significations sociales comme par exemple la distinction entre des groupes

sociaux (aînés versus jeunes), entre des groupes identitaires (traditionnel versus moderne), ou selon le contexte (formel versus informel). Ces différentes variétés ou façons de parler ne se distinguent pas seulement au niveau structurel (système verbal etc.), mais aussi, et voire plus fortement, au niveau discursif.

Bibliographie

- Abrahams, Roger. 1983. *The Man-of-words in the West Indies: Performance and the Emergence of Creole Culture*. Baltimore: The John Hopkins University Press.
- Brown, P. & A. Levinson. 1989. *Politeness: Some Universals in Language Usage*. Cambridge University Press.
- Edwards, Walter. 1983. Code-selection and shifting in Guyana. *Language in Society* 12: 295-311.
- Edwards, Walter. 1985. Intra-style shifting and linguistic variation in Guyanese speech. *Anthropological Linguistics* 27: 86-93.
- Escure, Geneviève. 1982. Contrastive patterns of intra-group and inter-group interaction in the creole continuum of Belize. *Language in Society* 11: 239-264.
- Escure, Geneviève. 1991. Gender roles and linguistic variation in the Belize creole continuum. In Jenny Cheshire (ed.), *English around the world* (pp. 595-608). Cambridge: Cambridge University Press.
- Goffman, Erving. 1967. *Interactional Ritual: Essays on Face to Face Behavior*. New York: Harper and Row.
- Goury Laurence et Migge, Bettina (2003) *Grammaire du nengee. Introduction à l'aluku, au ndyuka et au pamaka*. Collection Didactique. Editions IRD.

Irvine, Judith. 1979. "Formality and informality in communicative events." *American Anthropologist* 81: 773-790.

Irvine, Judith. 2001. "Style as distinctiveness: The culture and ideology of linguistic differentiation". In Eckert & John R. Rickford (eds.), *Style and Sociolinguistic Variation*, Penelope, 21-43. Cambridge: Cambridge University Press.

Labov, William. 1972. *Sociolinguistic Patterns*. Philadelphia: Pennsylvania University Press.

Milroy, Lesely. 1987. *Observing & Analyzing Natural Language*. Oxford: Blackwell.

Migge, Bettina. 1996. "Copula Variability in the Belize Continuum and the Notion of the Creole Continuum". In J. Arnold, R. Blake, B. Davidson, S. Schwenker, & J. Solomon (Eds.) *Sociolinguistic Variation, Theory, and Analysis: Selected Papers from NWAV 23 at Stanford*, 129-150. Stanford, CA: CSLI.

Migge, Bettina. 2001. "Communicating Gender in the Eastern Maroon Creole." In Marlis Hellinger and Hadumod Bußmann (eds.), *Gender Across Languages*, vol. 1, 85-104. Amsterdam: John Benjamins.

Migge, Bettina, 2002. *Code-Mixing, gender and social identities among Eastern Maroons*. Society for Caribbean Linguistics, 14th Biennial Conference, The University of the West Indies, St. Augustine, Trinidad & Tobago.

Migge, Bettina, à paraître, "The speech event *kuutu* in the Eastern Maroon community." In Geneviève Escure & A. Schwegler (eds.), *Contact Worldwide: Creoles and other linguistic outputs*. Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.

Ochs, Elinor. 1991. "Indexing gender". In Alessandro Duranti & Charles Goodwin (eds.), *Rethinking Context*, Cambridge University Press.

Price, Sally & Richard Price. 1999. *Maroon Arts: Cultural Vitality in the African Diaspora*. Boston: Beacon Press.

- Price, Richard & Sally Price. 2003. *Les Marrons*. Châteauneuf-le-Rouge: Vents d'ailleurs.
- Price, Richard. 2002, "Maroons in Suriname and Guyane : How Many and Where", *New West Indian Guide* 76, 81-88.
- Rickford, John. 1987. *Dimensions of a creole continuum*. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Sacks, Harvey, Emanuel A. Schegloff and Gail Jefferson. 1974. "A simplest systematics for the organization of turn-taking in conversation", *Language* 50: 696-735.
- Schegloff, Emanuel. 2000. "Overlapping talk and the organization of turn-taking for conversation", *Language and Society* 29: 1-63.

Le créole haïtien de la langue sous-valorisée

Isabel Martínez

Il ne fait aucun doute que les aires géographiques ayant connu des confrontations et de rencontres de cultures différentes, telle que celle fournie par le panorama démographique de la région, réaffirme l'incessante fusion de divers éléments de cette interaction culturelle. La présence à Cuba d'immigrants et de leurs descendants – cubains désormais – a permis de préserver coutumes, leurs danses, leurs rituels, leur langue, le créole, dont la survie sur notre sol est due à la transmission de loyauté linguistique de ses locuteurs.

L'apparition de cette langue remonte à deux moments de migration pour des raisons bien différentes. Au cours de la colonisation, les immigrants haïtiens ont souffert d'une discrimination dominante dans le Cuba d'alors.

Cette discrimination s'est traduite par des expressions péjoratives telles que «langue dégénérée», «jargon» ou «patois» qui faisaient fi des aspects historiques de cette langue.

Isabel Martínez Gordo
© 2005, Etudes Créoles, vol. XXV