



Cette contribution vise à définir le *jottali* qui est une pratique de l'oralité traditionnelle que l'on retrouve dans de nombreux pays de l'Afrique au sud du Sahara. Ensuite elle traitera des bouleversements qui le contaminent à partir de l'avènement de la modernité communicationnelle en Afrique dont la démocratisation des médias, la mondialisation de l'information et de ses modes de traitement, etc. sont des niveaux essentiels. Ces visées prendront appui sur le champ islamique sénégalais car le *jottali* y sert encore de mode de transmission des discours religieux.

Qu'est ce que le *jottali* ?

Le *jottali* consiste pour le *jottalik* (le locuteur praticien du *jottali*) à transmettre les propos d'un tiers (l'énonciateur) à ses destinataires¹. L'instance de production et de réception est précisément tripolaire. En effet, c'est un truisme que de le dire, le *jottali* exclut le monologue. Il ne peut donc y avoir de *jottali* si les sujets ne sont que deux et l'exercice sera d'autant plus inconcevable avec un seul locuteur. Car cela

Oralité et modernité communicationnelle : l'exemple du *jottali* du Sénégal

Mouhamed Abdellah Ly

va de soi que je ne puisse « m'auto-transmettre » mon propre discours et l'on aurait du mal à comprendre deux sujets qui parlent la même langue et ne souffrent d'aucun déficit auditif faire appel à un troisième individu chargé de transmettre les propos du locuteur à son allocataire et vice versa. Il s'effectue donc en présence d'une assemblée composée des trois pôles de l'interaction susmentionnées à savoir : l'énonciateur (celui qui *assume* les propos), le *jottalik* (celui qui les transmet) et des destinataires (ceux qui les reçoivent ; l'instance de réception qui est généralement hétéroclite).

Une autre de ses caractéristiques réside dans le fait que le *jottali* est effectué dans

le cadre de situations sociales, culturelles et culturelles déterminées (mariage, cérémonie religieuse, assemblée etc.). Il n'y aura pas de *jottali* lors d'une conversation au sein d'un groupe d'amis, d'échanges entre parents et enfants, mari et épouse, etc. à moins que n'intervienne un fait qui fixe leur relation, pendant un temps, dans l'univers d'une manifestation sociale.

Les fonctions du *jottali*

Pourquoi le *jottali* ? Pourquoi un individu (A) éprouve-t-il le besoin de passer par un autre (B) pour s'adresser à des individus (C) qui pourtant, comme c'est souvent le cas, comprennent la langue dont il se sert et partagent le contexte de l'énonciation ?

La question me semble d'autant plus pertinente que le rôle du *jottalik* diffère de celui du porte-parole (même si les deux fonctions peuvent se cumuler). Car on peut remplir la fonction de porte-parole en l'absence de l'énonciateur alors que dans le cas du *jottali* la présence physique de ce dernier *hic* et *nunc* est une des conditions *sine qua non* de sa réalisation. La fonction du *jottali* est double. Le *jottalik* devait remplir de manière concomitante les rôles d'amplificateur et de médiateur.

La fonction d'amplification

L'amplification est la fonction la plus apparente. Elle se retrouve dans l'étymologie du lexème *jottali* et sa racine *jott* (*ce qui sied à...*). Lamine Kebba Sekk dans son dictionnaire wolof *Sekk bu ndaw* glose le sens du terme *jottali* en ces mots : « *jox dara kuko jotul* » que je traduirai par « *faire parvenir ce qui ne pouvait arriver à destination* » (1999). Michel Malherbe et Cheih Sall auteurs de *Parlons wolof*, moins laconiques sur l'aspect communicationnel, choisissent la définition

s suivante : « faire passer quelque chose, amplifier ce que dit quelqu'un en répétant haut ses paroles » (1989). On voit que ces deux définitions mettent en exergue la fonction d'amplification du *jottali* qui consiste selon ces auteurs à porter haut les paroles de quelqu'un dans le but de les transmettre à un public qui n'aurait pu y accéder autrement.

Mais pour quelle raison le message de A ne pourrait-il parvenir à C sans passer par B ? Ces auteurs n'ont malheureusement apporté aucune précision sur les raisons susceptibles de rendre « inaudibles » les propos de A. Or c'est ce qui justifie le passage par l'amplification. Ce qui m'amène à reformuler la définition de cette fonction comme suit : « dans le cadre de la fonction d'amplification le *jottalik* devait tel un haut-parleur procéder à une répétition et une amplification du discours de l'énonciateur présumé inaudible ou inintelligible pour des raisons matérielles ou linguistiques tels que le nombre, la distance, la pollution sonore, les sociophysiques de l'énonciateur comme dans le cas des problèmes de santé (rhume, extinction de voix) etc. ».

Cela dit les raisons physiques et matérielles n'expliquent pas à elles seules la fonction d'amplification. Des motivations ethnosocioculturelles et spirituelles interviennent également. Si l'on considère le champ religieux islamique où il se déploie de manière fréquente, les marabouts qui se servent souvent du *jottali* tout en étant les garants supposés de l'orthodoxie et de l'orthopraxie ne peuvent pas ignorer le Coran qui dit : « modère ta voix : la voix la plus désagréable est la voix de l'âne » (XXXI : 19).

Dans le cadre socioculturel, je ferai référence à deux expressions idiomatiques bien connues du wolof. La première dicte : « *kilifa du wax batam di jibb* », un « *Kilifa ne doit pas élever la voix* ». Le mot *kilifa* est un emprunt du wolof à l'arabe *mukalaf* ?, et non *khalifat* comme serait tenté de le croire un non-wolophone. Le *mukalaf* désigne la personne majeure, saine d'esprit, responsable. C'est ce sème de la responsabilité qui est davantage actualisé dans la langue wolof par restriction de sens. La seconde maxime énonce : « *bu ñgax don joxe cër kon mbam du séf* » c'est-à-dire « si braire conférerait du pouvoir l'âne ne porterait plus ». Cette sentence est une autre invitation à la maîtrise prosodique voire au silence.

Notons au passage que les illustrations que j'ai choisies, si elles participent de deux plans différents celui de la religion et de la tradition, se retrouvent dans une même analogie péjorative qui assimile le *parler fort* au braiment de l'âne. Comparaison évidemment peu flatteuse pour qui connaît la réputation, au sein de nos sociétés, de l'équidé aux longues oreilles. On voit donc qu'il y a des normes ethnoculturelles et spirituelles, de l'ordre de la prescription et de la proscription, connus de tous, et militant en faveur d'une certaine modération articulatoire qui est interprétée comme signe de pondération et de contrôle de soi. Il est également intéressant de relever que les exemples puisés dans la tradition et la religion se rejoignent dans le fait de poser une équivalence entre maîtrise du verbe et de l'être.

Toutes ces recommandations sont de nature à inciter certaines autorités coutumières et religieuses à se servir d'un *jottalik* comme d'un haut-parleur chargé de reprendre et d'amplifier ce qu'ils disent. Nous tenons là une des raisons pour lesquelles le griot est souvent le *jottalik* attiré du Cheikh, du chef coutumier et de

toute personne qui s'attache ses services. Cela s'explique par le fait que sa catégorie sociale, celle des *gweñ* (griot en wolof) est exemptée des normes socioculturelles qui proscrirent le *parler fort*.

La fonction de médiation

La fonction de médiation est absente des définitions dont j'ai fait cas au préalable. Je dois dire qu'elle résulte d'une axiomatisation personnelle. En effet je pose comme hypothèse l'idée que la fonction de médiation doit son existence aux difficultés inhérentes à la pratique du genre oral. En effet celui-ci requiert de mobiliser en même temps, du fait de son immédiateté, de « lourdes » compétences :

- psychologiques (il s'agit d'une maîtrise des émotions notamment du trac dont les effets gênants peuvent l'emporter sur toutes les performances de l'orateur),
- cognitives et mémorielles (par exemple ne pas avoir des trous de mémoire),
- articulatoires (éviter les erreurs de prononciation qui gêneraient la compréhension),
- sémantiques (par exemple ne pas se tromper de mot ou de signification en utilisant les termes adéquats),
- syntaxiques (éviter les solécismes) etc.

Dans le genre oral, les ratés se donnent à « entendre » aussitôt. Pour utiliser une expression courante, je dirai que *les erreurs se payent cash*. Chaque dysfonctionnement peut gêner la compréhension du propos et conduire à une appréciation négative du discours par un auditoire normatif ou qui recèle un certain fétichisme de la langue. Le *jottali* sert donc dans le cadre de ce genre discursif à masquer, gommer, rectifier, embellir, policer, clarifier, interpréter, traduire etc. le discours de l'énonciateur. On peut dire que le *jottalik* joue le rôle de médiateur entre le discours de l'énonciateur et une réception efficace des destinataires.

Cela se conçoit plus aisément dans le champ du discours religieux islamique sénégalais qui me sert d'exemple. Car si tout discours tend à une certaine efficacité dans le domaine où il se déploie, le discours religieux est étroitement lié aux principes d'efficacité et de crédibilité pour des raisons qui se devinent facilement. C'est ce qui explique sans doute la présence récurrente du *jottali* lors des cérémonies religieuses. Et c'est la seconde motivation qui montre pourquoi le *jottalik* est souvent choisi chez les professionnels de la communication orale que sont les griots. Car pour réussir cet équilibre délicat qui consiste à reproduire en *live* un discours tout en le rendant au moins tout aussi pertinent et plaisant, sans toutefois dénaturer le sens, le *jottalik* devait mettre à la disposition de son Cheikh ses compétences en matière de communication, de stylistique, de rhétorique, de linguistique etc. (par exemple, maîtrise de plusieurs idiomes : le wolof, l'arabe, voire le français ; capacité à retenir l'attention de l'auditoire et à rendre agréable les propos reçus, etc.).

Reproduction orale d'un discours oral, le *jottali* ne pouvait que doublement se soumettre à la logique tragique de tout discours oral : « *les erreurs se payent cash* ». Un mauvais *jottali* survient lorsque le *jottalik* brise la relation de médiation en faisant ombre, et non écran, à

l'énonciateur. Le discours rapporté prend alors le pas sur le discours et le rapporteur sur le rapport. Il y a également échec lorsque les ratés et les dysfonctionnements font légion lors de la reproduction et décrédibilisent le premier discours. Dans le cas contraire, c'est à dire lorsque le *jottali* est réussi, le Cheikh préserve, par le biais du *jottalik*, un écran dans sa relation au talibé qui est nécessaire à la sauvegarde de son charisme qu'aurait pu annihiler les ratés, lapsus, hésitations, phrases inachevées, bégaiements, écarts sémantiques ou de syntaxes fréquents lors des communications orales en direct.

Ainsi le *jottali* exécuté avec succès est à percevoir comme une astuce qui permet de légèrement différer une communication que le cadre contextuel (contemporanéité et coprésence des protagonistes) présente comme directe afin d'en gommer les erreurs. Le Cheikh sera également parvenu, dans le cas d'un *jottali* réussi, à ne pas trahir les principes ethnosocioculturels et religieux relatifs à son rang qui lui suggérait de ne point brailler.

Mutations du jottali

La modernité communicationnelle marquée par la libéralisation massive des médias, survenue à la fin des années 80 pour le Sénégal, l'apparition des nouvelles technologies, la globalisation du traitement et de la diffusion de l'information etc. apporte une dimension inédite. Les micros sont partout. On a assez disserté sur la tendance à « l'ubiquité » des médias : « être partout », « tout le temps » pour nous pas en faire d'avantage cas ici.

Pour revenir au champ religieux islamique sénégalais, qui me sert de mesure, les changements ne manquent guère. Les technologies nouvelles et les médias sont massivement présents lors des cérémonies religieuses où intervient le *jottali*. Et de plus en plus les manifestations religieuses les plus importantes sont diffusées sur l'Internet. Quelles sont les conséquences ? La parole du marabout est « micro amplifiée », non pas par le *jottalik*, mais par les médias. Ainsi elle parvient aux talibés dans son immédiateté². Le *jottalik* est court-circuité. La fonction d'amplification ne se justifie plus. L'inconvénient réside dans l'émergence d'un double emploi et une redondance qui tire le discours en longueur et hypothèque l'exigence de captation nécessaire au principe d'efficacité.

Pour parer à cela, les stratégies sont nombreuses. Certains *jottalik* multiplient la visée séductrice en renforçant l'humour, l'intensité vocale etc. On peut parler dans ces cas d'un *hyper jottali* qui poussé à sa limite peut briser le principe de sérieux qu'exige le discours religieux.

D'un autre côté il devient impossible de maintenir l'illusion du différé qui est un des fondements de la fonction de médiation. La conséquence majeure est que l'écran que devait maintenir le *jottalik* entre le Cheikh et son public perd de son opacité. Le discours de ce dernier devient donc transparent et ses ratés accessibles.

La rupture

Certains marabouts, sans doute pour contourner ces écueils, choisissent de briser la relation triangulaire au bénéfice d'une communication directe³. S'ils en tirent le bénéfice de la proximité et de l'empathie ils prennent un risque en s'exposant à une éventuelle décharismatisation car, dans ces cas, le cheikh met ses compétences discursives en face de l'attention évaluative de son talibé. Et ces jugements

pourraient s'avérer positifs ou négatifs selon la performance de l'énonciateur. Cette « démocratie discursive » brise donc le piédestal du Cheikh et le met dans une situation où sa capacité à tenir un propos limpide, compréhensible, cohérent... se soumet à la sanction comme pour tout autre locuteur. Dans un espace où savoir, savoir-faire discursifs, et pouvoir sont intimement imbriqués, on peut parier que les fortunes seront diverses si le rejet du *jottali* se généralise.

Une pareille donne pourrait avoir dans le long terme des conséquences jusqu'ici insoupçonnées au niveau du champ religieux. La première incidence pourrait être l'intervention massive de conseillers en communication dans cet univers. Le second impact pourrait se manifester par une meilleure audience des prédicateurs qui ont toujours ignoré le *jottali* et sont donc rompus aux techniques de la communication orale directe. On reconnaîtra prioritairement dans ce cadre les adeptes des mouvements fondamentalistes : *Ibadou*, *Al-Falah* etc. qui ont jusqu'ici du mal à attirer les foules à la manière des chefs confrériques dont chaque discours est religieusement suivi et écouté par des milliers de disciples.

Le rejet du *jottali* par ces groupes n'est pas neutre. Il s'explique par le fait que cet exercice consacre une axiologie différente de leurs croyances. En effet le *jottali* participe la plupart du temps d'une relation communicative fortement hiérarchisée. Le champ sémantique du *jang* (en wolof : *apprentissage*, par extension *cérémonie religieuse nocturne*) où il se déploie de manière fréquente corrobore cela. L'on y retrouve les notions de *jangkat* (le diseur de *jang* ; celui qui dispense l'apprentissage), de *Cheikh* (maître, guide), *talibé* (disciple), *waar* (leçon) ... Toutes ces notions témoignent de la relation asymétrique entre le marabout et son talibé. Le *jang* est le lieu de la leçon culturelle, spirituelle, morale, etc. qu'administre le maître au disciple. Généralement la dimension interactive du *jang* est circonscrite ; les *talibés* viennent écouter avec dévotion, partager un moment de communion et recueillir des prières sans avoir l'occasion d'échanger avec le *cheikh* ou le *jangkat*. Ce qui n'est pas le cas dans les *conférences* des groupes fondamentalistes qui, généralement, laissent la place à un débat entre le public et les orateurs. D'ailleurs les dispositions scéniques très stéréotypées des cadres contextuels du *jang* confirment cette relation basée sur la soumission et l'obéissance (exemple : les marabouts et les notables seront placés en hauteur et le public en bas ; ou disposition en face à face, etc.).

Or, comme je l'ai déjà souligné, les groupes fondamentalistes qui sont très critiques sur la soumission qui est à la base de la relation marabout /disciple préfèrent des modes de communication bannissant le *jottali* qui consacre une distance verticale entre les instances productrice et réceptrice.

Comme l'on pouvait s'y attendre certains locuteurs et groupes autres que les fondamentalistes partagent cette perception négative du *jottali* qui naît de la relation asymétrique qu'il instaure. L'on remarquera que si les hommes politiques s'en accommodent le temps des cérémonies religieuses ils ne tentent jamais de le reproduire en dehors de ces cercles. Cela se comprend aisément puisque le *jottali* rompt le principe de l'*isègoria*, au cœur de la démocratie athénienne dont ils s'inspirent, et qui exige l'égalité de la prise de parole pour tous les citoyens. Transgresser cette règle c'est risquer la

sanction des électeurs qui pourraient y voir la manifestation d'une arrogance.

A la question pourquoi ces mêmes électeurs l'acceptent-ils lorsqu'il s'agit des marabouts ? Une réponse vient automatiquement à l'esprit. Les légitimités qui interviennent dans les fonctions politiques et maraboutiques ne sont pas similaires. Et comme le notait Christian Coulon : « *au Sénégal on est souvent disciple d'un marabout avant d'être citoyen d'un Etat* » ce qui conduit à passer aux marabouts ce que l'on refuse aux hommes politiques (1983).

Au-delà des hommes politiques, c'est l'essentiel des intellectuels qui rejette généralement le *jottali*. Cela s'explique en bonne partie par la réfutation de sa dimension inégalitaire. Amadou Tidiane Wone dans son roman *Lorsque la nuit se déchire* nous en donne un exemple. Car cherchant à stigmatiser l'imposture des « *prétendus marabouts* » il souscrit à la représentation péjorative de cette dimension hiérarchisante (1990). En effet, pour dénoncer le rapport d'assujettissement qui lie le talibé, qu'il dit « *tel le chien le plus fidèle* », à son Cheikh, l'écrivain se sert des figures du *bëkk nekk* (en wolof : *secrétaire particulier*) et du *jottalikat* en ces termes : « *l'homme [le marabout] était de taille moyenne. Drapé dans un grand boubou majestueux, il avait la démarche assurée de ceux qui savent. Il était accompagné de deux adolescents dont l'un faisait office de secrétaire particulier et l'autre d'homme à tout faire. Le secrétaire particulier remplissait aussi les fonctions d'amplificateur des saints murmures de son maître. Eh oui ! Car ces gens là [les marabouts] n'élèvent jamais la voix* » (1990 : p.31).

Le rejet du *jottali*, s'il venait à se généraliser, pourrait aboutir à la disparition d'un patrimoine de la communication orale traditionnelle renforçant ainsi l'idée d'une homogénéisation des comportements culturels et communicationnels à l'ère de la globalisation. Malgré les indications que j'ai fournies, il m'est difficile d'annoncer par avance toutes ses conséquences. Je pense notamment au plan ethnoculturel en disant cela. Nonobstant les mutations dont j'ai fait

part au préalable, il est possible de préfigurer comme relatives les effets que pourraient subir les confréries islamiques sénégalaises du fait de cette éventuelle, mais pour l'heure improbable, disparition du *jottali*. Car ces entités religieuses en se servant des dispositifs de la communication traditionnelle africaine depuis près d'un millénaire puis des artefacts de la communication moderne au 20^{ème} siècle (télévision, radio, cassettes audio et vidéo, etc.) et en tirant, à présent, un profit non négligeable des NTIC (l'Internet, DVD, matériel numérique etc.) ont démontré leurs capacités d'adaptation face à la modernité. Mais également qu'elles ne sont pas fidèles à un genre communicatif mais à l'efficacité communicationnelle.

Conclusion

Cette communication m'a permis de mettre à nu la structure qui gouverne l'exercice du *jottali* qui nécessite donc une instance énonciative tripolaire, un prétexte formel, une exigence d'amplification et/ou de médiation etc. Elle m'a également servi d'appui pour évoquer le fait que la modernité communicationnelle n'est pas sans incidences sur les genres discursifs et les modes de communication hérités de la tradition orale. Il m'a été possible dans le cas que j'ai étudié de mesurer quelques uns des multiples bouleversements qui en découlent. Il apparaît que cette révolution de la communication n'est pas vécue de manière passive et homogène par les locuteurs et les groupes dont ils se réclament. Ainsi j'ai pu noter, pour ce qui est du *jottali*, des réactions différentes selon les groupes religieux. Un travail similaire ayant exclusivement pour terrain le champ ethno socioculturel pourrait déboucher à terme sur des approches et des conclusions complémentaires et intéressantes.



Notes

¹ La désinence dérivationnelle « *kat* » qui termine le lexème *jottalikat* est très courante en wolof. Elle désigne celui qui agit, l'agent, l'acteur. Voici quelques exemples qui proviennent du champ sémantique du dire comme dans *way* : chant et *waykat* : chanteur ; *talif* : poème et *talifkat* : poète ; *yenee* : souhaiter, annoncer et *yenekat* : annonceur, etc. Ces catégories qui appartiennent au champ de la parole correspondent à des fonctions voire des professions souvent remplies par des griots. En effet, dans les sociétés traditionnelles *waykat*, *yenekat*, *talifkat* comme la plupart des fonctions liées au champ du discours émanaient souvent de cette catégorie sociale.

² On objectera à juste titre que tel était le cas dès l'apparition des microphones, des enceintes acoustiques, des amplificateurs et des hauts parleurs dans l'espace des cérémonies religieuses islamiques du Sénégal à partir de la moitié du vingtième siècle. Certes, mais cette donne fait figure de « préhistoire » du matériel sonore au vu de la sophistication et des extraordinaires possibilités qui apparaissent avec l'émergence de la modernité communicationnelle. Les impacts sont par conséquent différents et s'accroissent avec l'introduction des NTIC et la démocratisation des médias.

³ Il faut dire que certains religieux et chefs coutumiers ont de tout temps refusé d'avoir des *jottalikat* sans doute pour être plus proches de leurs publics.

Bibliographie Indicative

Calvet L.J., *La Sociolinguistique*, Paris, PUF Q.S.J., 1996, 128 Pages.

Calvet L.J. et Pierre Dumont direction (dir.), *L'enquête sociolinguistique*, Paris, Harmattan, 1999, 191 pages.

Coulon C., *Le marabout et le prince. Islam et pouvoir au Sénégal*, Paris, Pedone, 1981.

Coulon C., *Les musulmans et le pouvoir en Afrique noire*, Paris, Karthala, 1983, 177 pages.

Dieng Samba (dir.) 1996, *La civilisation islamique en Afrique de l'Ouest* Actes du Symposium de l'IRCICA-IFAN, Dakar décembre 1996.

Diagne Mamoussé, *Critique de la raison orale, Les pratiques discursives en Afrique noire*, Paris, CELTHO-IFAN-KARTHALA, 2005, 595 pages.

Diagne Souleymane Bachir, *Cent mots pour dire l'islam*, Paris, Maisonneuve & Larose, 2001, 87 pages.

Diop Momar Coumba (dir.), *Le Sénégal à l'heure de la l'information, technologies et société*, Paris, Karthala, 2002.

Dreyfus C. et Juillard C., *Le plurilinguisme au Sénégal, langues et identités en devenir*, Paris, Karthala, 2004, 358 pages.

Malherbe M. et Cheikh S., *Parlons wolof. Langue et culture*, Paris, L'Harmattan, 2004, 181 pages.

Sekk Lamin Kebaa, Sekk bu Ndaw, *Dictionnaire en wolof*, Dakar, PAPF/ CAPEF, 1999, 229 pages.

Wone Amadou Tidiane, *Lorsque la nuit se déchire*. Roman, Paris, L'Harmattan, 2001 Coll. Encre noires.

