

Cet ouvrage collectif, né de la deuxième édition des Journées scientifiques et culturelles des minorités ethnolinguistiques (JSCVME) s'inscrit dans un mouvement de valorisation des langues minoritaires au Burkina Faso. Il cherche à reconnaître ces langues comme objets légitimes de recherche scientifique et de préservation de la mémoire collective et des savoirs endogènes. Fruit d'une collaboration entre le Laboratoire de linguistique (LABOLING) de l'Université Norbert ZONGO et l'Association AFRILANG, ce volume, coordonné par Dr Abel Ouédraogo et Dr Roland Bicaba, rassemble des contributions explorant la notion de minorité à travers diverses approches. Ces contributions couvrent un large éventail d'approches théoriques et méthodologiques, allant de l'analyse des structures internes des langues (phonologie, syntaxe, etc.) à l'étude de leurs usages sociaux et culturels (sociolinguistique, ethnolinguistique). Ce panorama reflète une volonté de comprendre les langues minoritaires dans leur complexité, tant du point de vue linguistique que social. L'ouvrage poursuit trois objectifs principaux : clarifier les enjeux scientifiques, culturels et politiques des minorités, tester des théories sur des terrains africains, et plaider pour des politiques linguistiques inclusives, afin d'intégrer les langues minoritaires dans les systèmes éducatifs, culturels et de développement.

JSCVME-2° Edition

ISSN-L 2706-6312

E-ISSN 2708-0633



CC BY 4.0



open access



Coordonnateurs

Abel OUEDRAOGO

&

Roland BICABA

VALORISATION ET PROMOTION DES MINORITES ETHNOLINGUISTIQUES POUR UN DEVELOPPEMENT DURABLE ET INCLUSIF EN AFRIQUE

*2ème Journée Scientifique et Culturelle de
Valorisation des Minorités Ethnolinguistiques
(JSCVME)
Burkina-Faso*





Akofena



Revue scientifique des Sciences du Langage,
Lettres, Langues & Communication



DOI : <https://doi.org/10.48734/akofena>



PÉRIODIQUE : TRIMESTRIEL

CC BY 4.0 - Creative Commons



**Sous-direction du dépôt légal, 1^{er} trimestre
Dépôt légal n°16304 du 06 Mars 2020**



EDITEUR

CRAC – INSAAC (Côte d'Ivoire)
Centre de Recherche sur les Arts et la Culture (CRAC)
Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (INSAAC)



INDEXATION
INTERNATIONALE



Akofena

Revue scientifique des Sciences du Langage,
Lettres, Langues & Communication



 DOAJ

LINGUISTIC
BIBLIOGRAPHY
ONLINE



ERIH PLUS
EUROPEAN REFERENCE INDEX FOR THE
HUMANITIES AND SOCIAL SCIENCES

Mir@bel
“(RE) CUEILLIR
LES SAVOIRS”

 SHERPA/ROMEO

EBSCO

Modern
Language
Association **MLA**

 **EZB** Elektronische
Zeitschriftenbibliothek

MIAR

ROAD DIRECTORY
OF OPEN ACCESS
SCHOLARLY
RESOURCES

INDEX  COPERNICUS
INTERNATIONAL

sudoc

COMITÉ ÉDITORIAL & DE RÉDACTION / EDITORIAL AND WRITING BOARD



Directeur de publication / Director of Publication

Pr ABOLOU Camille Roger, Directeur du CRAC – INSAAC



Co-directeur de publication / Co-editor of Publication

Pr Sihame KHARROUBI, Université Ibn Khaldoun Tiaret, Algérie



Secrétaires éditoriaux / Editors' Secretaries

Dr AHADI SENGÉ MILEMBA
Phidias, Université de Goma, RDC

Dr ALLA N'guessan Edmonde-
Andréa, Université Félix Houphouët-Boigny, CI

Dr ALLOU Allou Serge Yannick, Université
Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire

Dr ATSE N'cho Jean-Baptiste, Université
Alassane Ouattara, Côte d'Ivoire

Dr BOUTISANE Outhman, Université Moulay
Ismail Errachidia, Maroc

Dr GONDO Bleu Gildas, Université Félix
Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire

Dr KODAH Mawuloe Koffi, University of Cape
Coast Cape Coast, Ghana

Dr KOUACOU N'goran Jacques, Université
Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire

Dr KOUASSI N'dri
Maurice, Université Péléforo Gon Coulibaly,
Côte d'Ivoire

Dr KOUESSO Jean Romain, Université de
Dschang, Cameroun

Dr MADJINDAYE Yambaïdjé, Université de
N'Djaména, Tchad

Dr MANDOU AYIWOUO Faty-
Myriam, Université de Douala, Cameroun

Dr SEA Souhan Monhuet Yves, Université Félix
Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire

Dr TOLOGO Guillaume Ballebé, Université
Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso



Rédacteur en Chef / Editor-in-Chief

Dr ASSANVO Amoikon Dyhie, Université Félix Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire

Éditrice associée / Associate editor

Pr Soraya HAMANE, University of Oran 2 Mohamed Ben Ahmed, Algeria

Secrétaires de rédaction / Editorial Secretaries

Dr ANDREDOU Assouan Pierre, Université Félix
Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire

Dr ATANGANA Marie Renée, Université de
Bertoua, Cameroun

Dr BEN LARBI Sara, Université de Lorraine,
France

Dr CONGO Aoua Carole, CNRST, Burkina Faso

Dr DODO Jean-Claude, Université Félix
Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire

Dr KONE Drissa, Unification Theological
Seminary, USA New York City Campus

Dr KOUASSI Amoin Liliane, INSAAC, Côte
d'Ivoire

Dr MAMADI Robert, Université Adam Barka
d'Abéché, Tchad

Dr NACOULMA Boukaré, École Normale
Supérieur, Burkina Faso

Dr NANTOB Mafobatchie, Université de Lomé,
Togo

Dr NIAMIEN N'da Tanoa Christiane, Université
Félix Houphouët-Boigny, CI

Dr NGUEMA ANGO Joseph-
Marie, École Normale Supérieure du Gabon

Dr N'GUESSAN Kouassi Akpan
Désiré, Université Félix Houphouët-Boigny

Dr STOLL Marie, Humboldt State University –
Californie, USA

Dr YOUANT Yves-Marcel, Université Félix
Houphouët-Boigny, Côte d'Ivoire

Éditeur

CRAC – INSAAC (Côte d'Ivoire)

COMITÉ SCIENTIFIQUE & DE LECTURE SCIENTIFIC AND READING BOARD



National

Prof. ABOA Abia Alain Laurent, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. BOGNY Yapo Joseph, Université Félix Houphouët-Boigny

Dr (MC) GNIZAKO Symphorien Téséphore, Université Félix Houphouët-Boigny

Prof. GOA Kacou, Université Félix Houphouët-Boigny

Dr (MC) HOUMEGA Munseu Alida, Université de Bondoukou

Prof. KOSSONOU Kouabena Théodore, Félix Houphouët-Boigny

Prof MANDA Djoa Johson, Institut National Polytechnique Félix Houphouët-Boigny

Dr (MC) SIB Sié Justin, Université Félix Houphouët-Boigny

Dr (MC) TAPÉ Jean-Martial, Université Félix Houphouët-Boigny

Dr (MC) YEO Kanabein Oumar, Université Félix Houphouët-Boigny

International

Prof. ADJERAN Moufoutaou, Université d'Abomey-Calavi, Bénin

Prof. AINAMON Augustin, Université d'Abomey-Calavi, Bénin

Dr (HDR) Anas MOUTIA, Université Cadi Ayyad, Maroc

Prof. BELGHEDDOUCHE Assia, ENS de Bouzaréah, Algérie

Dr (HDR) BENAÏCHA Fatima Zohra, Université de Blida 2, Algérie

Dr (HDR) Benamara Mohamed, Université Ibn Khaldoun Tiaret, Algérie

Dr (HDR) Brahim Khaled, Université Ibn Khaldoun Tiaret, Algérie

Dr (HDR) ELYOUBI Fatima Zohra, Université Mohammed V, Maroc

Prof. GBAGUIDI Koffi Julien, Université d'Abomey-Calavi, Bénin

Pr HAMANE Soraya, University of Oran 2 Mohamed Ben Ahmed

Pr Fewzia BENYELLES BEDJAOU, Université Djillali Liabes, Sidi Bel Abbas, Algérie

Prof. Hemaidia Mohamed, Université Ibn Khaldoun Tiaret, Algérie

Dr (HDR) Issad Djamel, Université Ibn Khaldoun Tiaret, Algérie

Dr (MC) KABORE Bernard, Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso

Prof. KANTCHOA Laré, Université de Kara, Togo

Dr (DHR) MOKDAD Naouel, Université d'Oum El Bouaghi, Algérie

Dr (HDR) MAHFOUD Zakarya, Université Hassiba Benbouali de Chlef Algérie

Prof. MALGOUBRI Pierre, Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso

Dr (HDR) MELOUAH Sabrina, Université de Badji Mokhtar, Algérie

Dr (MC) NJIOMOUO LANGA Carole, Université de Maroua, Cameroun

Dr (HDR) NOUREDINE Djamaledine, Université de Tiaret, Algérie

Dr (HDR) OULEBSIR-OUKIL Kamila, École Normale Supérieure de Bouzaréah, Algérie

Dr (MC) OUÉDRAOGO Mahamadou Lamine, Université Norbert Zongo, Burkina Faso

Prof. PALI Tchaa, Université de Kara, Togo

Prof. QUINT Nicolas, Université Paris Villejuif, France

Dr (MC) RAKOTOMALALA Jean Robert, Université de Toliara, Madagascar

Dr (MC) RAZAMANY Guy, Université de Mahajanga, Madagascar

Dr (MC) REDOUANE Rima, Université Abderrahmane MIRA-Bejaia, Algérie

Dr (HDR) SAKRANE épouse CHOUBANE Fatima-Zohra, Université de Béjaia, Algérie

Dr (MC) SAWADOGO Awa 2ème Jumelle, Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso

Dr (HDR) SOUAME Schahrazed, Université Chadli Bendjedid. El-Tarf. Algérie

Dr (HDR) SOUDANI Mohammed, Université Ibn Khaldoun Tiaret, Algérie

Prof. TCHABLE Boussanlègue, Université de Kara, Togo

Éditeur

CRAC - INSAAC (Côte d'Ivoire)



Ligne éditoriale

Akofena symbolise le courage, la vaillance et l'héroïsme. En pays Akan, les épées croisées représentent les boucliers protecteurs du Roi. La revue interdisciplinaire Akofena des Lettres, Langues et Civilisations publie des articles inédits, à caractère scientifique. Ils auront été évalués en double aveugle par des membres du comité scientifique et d'experts selon leur(s) spécialité(s). Notons qu'Akofena est une revue au confluent des Sciences du Langage, des Lettres, Langues et de la Communication. Les textes publiés sont des contributions théoriques ou des résultats de recherches de terrain des Chercheurs, Enseignants-Chercheurs et Étudiants. Pour éliminer toute velléité de collision avec des textes existants en ligne, c'est-à-dire déjà publiés, et obtenir un texte publiable ayant une grande qualité scientifique, valorisant tant le Contributeur que la revue Akofena, depuis octobre 2021, le Comité scientifique et l'Éditeur imposent à tout projet d'article une soumission à la détection anti-plagiat. Notons que le score obtenu ne devra pas excéder 20%. Akofena n'est ni une revue nationale ni régionale, mais une revue ouverte et accessible aux chercheurs de tous les horizons linguistiques. C'est à ce titre que les différents numéros publiés par Akofena font l'objet d'appel à contributions internationales sur les canaux de diffusions existantes. Outre, pour se départir des revues prédatrices, qui pullulent le monde universitaire, la soumission et les évaluations des projets d'article sont entièrement gratuites. Les seuls frais perçus par les nos services restent les frais liés à l'insertion/ publication des textes acceptés après évaluation.

Pour terminer, conformément à la politique de libre accès, les articles publiés peuvent être copiés et distribués sans autorisation, à condition qu'une citation correcte de la publication originale soit fournie. Nous nous engageons à faire progresser la science et les applications à travers nos publications. Akofena veut s'assurer que votre expérience éditoriale se déroule le mieux possible afin que vous puissiez vous concentrer sur ce qui compte vraiment.

Dr (MC) ASSANVO Amoikon Dyhie, Université Félix Houphouët-Boigny
Rédacteur et Éditeur en Chef

**VALORISATION ET PROMOTION DES MINORITES
ETHNOLINGUISTIQUES POUR UN DEVELOPPEMENT
DURABLE ET INCLUSIF EN AFRIQUE**

**2ème Journée Scientifique et Culturelle de Valorisation
des Minorités Ethnolinguistiques (JSCVME)**



**Laboratoire de Linguistique
LABOLING**

Ouvrage Collectif

COMITÉ DE REDACTION DE L'OUVRAGE

Coordonnateurs

Abel OUEDRAOGO

&

Roland BICABA

Secrétaires de rédaction

Sobzanga Edouard SAWADOGO

Université Catholique de l'Afrique de l'Ouest, Unité Universitaire à Bobo-Dioulasso
(UCAO -UUB)

&

Gérard YAOGO

Université virtuelle du Burkina Faso

COMITÉ D'ORGANISATION DE LA JSCVME

Président

Dr Roland BICABA, Université Norbert ZONGO

Coordonnateur technique

Dr Abel OUEDRAOGO, Université Norbert ZONGO

Coordonnateur Communauté Pana

Dr Lazare BAKOUAN, Président de AFRILANG

Membres

1. Dr (MA) Dieu-Donné ZAGRE, Université Norbert ZONGO, Burkina Faso
2. Dr(MA) Issifou TARNAGDA, Université Daniel Ouézzin COULIBALY, Burkina Faso
3. Dr (MA) Issa OUEDRAOGO, Université Lédéa Bernard OUEDRAOGO, Burkina Faso
4. Dr (MA) OUEDRAOGO Sayouba, Université Lédéa Bernard OUEDRAOGO, Burkina Faso
5. Dr (MA) TIBIRI Dieudonné, Université Joseph Ki-Zerbo, Burkina Faso D
6. IABY Aïssata, Université Félix Houphouët-Boigny
7. Traoré Seydou Eric, Information, Société Internationale de Linguistique

8. Bougoum Fati/Sawadogo, Secrétaire Principale de l'UFR/LSH, Université Norbert ZONGO, Burkina Faso.

COMITÉ SCIENTIFIQUE

Président : Pr Bangré-Yamba PITROIPA, Responsable du LABOLING, Université Norbert ZONGO

Membres

Pr Abou NAPON (UJKZ, Burkina Faso)
Pr Alou KEITA, (UJKZ, Burkina Faso)
Pr Alain Casimir ZONGO, (UNZ, Burkina Faso)
Pr Alain Joseph SISSAO (INSS/CNRST, Burkina Faso)
Pr Bernard KABORÉ (UJKZ, Burkina Faso)
Pr Corenthin SOMÉ (UNZ, Burkina Faso),
Pr Flavien GBETO (Université d'Abomey Calavy, Bénin)
Pr François SAWADOGO, (UNZ, Burkina Faso)
Pr Issa MOUMOULA, (UNZ, Burkina Faso)
Pr Jean-Célestin KY, (UJKZ, Burkina Faso)
Pr Jean-Claude BATIONO, (ENS, Burkina Faso)
Pr Joseph PARÉ, (UJKZ, Burkina Faso)
Pr Kandayinga Landry Guy Gabriel YAMEOGO, (UNZ, Burkina Faso),
Pr Ludovic KIBORA, (INSS/CNRST, Burkina Faso)
Pr Mahamadou Lamine OUÉDRAOGO, (UNZ, Burkina Faso)
Pr Mamadou BAMBA, (Université Alassane OUATTARA, Côte d'Ivoire),
Pr Mamadou Lamine SANOGO (INSS/CNRST)
Pr Maxime COMPAORÉ (INSS/CNRST, Burkina Faso)
Pr Norbert Nikiema, (UJKZ, Burkina Faso)
Pr Maxime Zomomenibé SOMÉ (UNZ, Burkina Faso)
Pr Pierre MALGOUBRI (UJKZ, Burkina Faso)
Pr Vincent OUATTARA (UNZ, Burkina Faso),
Pr Yves DAKOUO, (UJKZ, Burkina Faso)
Dr MC Songanaba ROUAMBA (UNZ, Burkina Faso)
Dr MC Zara DAO (UNZ, Burkina Faso)
Dr (MC), Cheik Félix Bobodo OUÉDRAOGO (UJKZ, Burkina Faso)
Dr (MR) Adama DIALLO, (INSS/CNRST, Burkina Faso)
Dr (MR) Asseta DIALLO (INSS/CNRST, Burkina Faso)
Dr (MR) Edwige TRAORÉ (INSS/CNRST, Burkina Faso)
Dr (MR) Issa DIALLO (INSS/CNRST, Burkina Faso)
Dr (MC) Dihie ASSANVO (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan)
Dr (MC) Justin Sié SIB (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan)
Dr (MR) Alain OUÉDRAOGO, (INSS/ CNRST, Burkina Faso)
Dr (MR) Asséta DIALLO (CNRST, Ouagadougou)
Dr (MR)Awa Carole CONGO / BAMBARA (INSS/CNRST, Burkina Faso)
Dr (MR) Daouda TRAORE (INSS/CNRST, Burkina Faso)
Dr (MR) Issa DIALLO (INSS/CNRST, Burkina Faso)
Dr (MR) Oumar LINGANI (INSS/CNRST, Burkina Faso)
Dr (MR) Goama NACOULMA MR (INSS/CNRST, Burkina Faso)
Dr (MC) Adama OUEDRAOGO (UNZ, Burkina Faso)
Dr (MC) Adama TOMÉ, (UNZ, Burkina Faso)
Dr MC Amadou Kantagba, Université Nazi Boni
Dr (MC) Awa 2è Jumelle SAWADOGO (UJKZ, Burkina Faso)
Dr (MC) Dougoudia Joseph LOMPO, (ENS, Burkina Faso)
Dr (MC) Edwige ZAGRÉ/KABORÉ, (UNZ, Burkina Faso)
Dr (MC) Ernest BASSANE (UNZ, Burkina Faso)
Dr (MC) Étienne KOLA, (UNZ, Burkina Faso)

Dr (MC) Fulgence IDANI, (UNZ, Burkina Faso)
Dr (MC) Issa SORY, (UNZ, Burkina Faso)
Dr (MC) Issoufou François TIROGO (UJKZ, Burkina Faso)
Dr (MC) Jacques BARRO (UNZ, Burkina Faso)
Dr (MC) Jean Martial TAPE (Université Félix Houphouët-Boigny, Abidjan)
Dr (MC) Korotimi SANOU (UNZ, Burkina Faso)
Dr (MC) Nadège COMPAORE (UNZ, Burkina Faso)
Dr (MC) Noaga BIRBA (UNZ, Burkina Faso)
Dr (MR) Patrice KOURAOGO, (INSS/CNRST, Burkina Faso)
Dr (MC) Salif TIENDREBEOGO (UNZ, Burkina Faso)
Dr (MC) Yoma TAKOUGNADI, Université de Kara, Togo

Préambule

La diversité ethnolinguistique constitue l'une des richesses majeures du patrimoine culturel africain. Au Burkina Faso comme ailleurs, les langues dites « minoritaires » ne sont pas de simples instruments de communication. Elles sont les vecteurs d'une mémoire collective, les dépositaires de savoirs endogènes et les fondements d'identités plurielles. Pourtant, ces langues restent souvent marginalisées dans les dynamiques institutionnelles, académiques et socioéconomiques contemporaines. C'est dans cette perspective que s'inscrit la deuxième Journée scientifique et culturelle des minorités ethnolinguistiques (JSCVME), dédiée cette année à la langue Pana. Cette rencontre vise à offrir un cadre de réflexion, d'échanges et de valorisation autour des enjeux liés à la documentation, à la transmission et à la promotion des langues minoritaires, ainsi que des cultures qui leur sont associées.

Dans ce présent ouvrage collectif, publié à l'occasion de cette journée, les auteurs s'interrogent sur les langues minoritaires à travers différents axes. Ils y explorent non seulement les structures et les usages de la langue, mais aussi les défis auxquels elle est confrontée dans un contexte de mondialisation et de recomposition des identités. Au-delà de l'intérêt scientifique, cet ouvrage se veut également un acte d'engagement. Il témoigne de la volonté des chercheurs, des acteurs culturels et des communautés concernées de préserver et de promouvoir un patrimoine linguistique fragile, mais fondamental. Il appelle à une prise de conscience collective quant à l'urgence d'agir pour la sauvegarde des langues minoritaires, en encourageant leur intégration dans les systèmes éducatifs, les politiques publiques et les initiatives de développement.

Nous exprimons notre profonde gratitude à l'ensemble des contributeurs, aux membres du comité scientifique et d'organisation, ainsi qu'à tous les partenaires institutionnels et communautaires qui ont rendu possible la tenue de cette journée et la publication de cet ouvrage.

L'ouvrage s'inscrit dans le champ des sciences du langage en Afrique, à l'intersection de la sociolinguistique, de la linguistique descriptive, de la stylistique et de l'ethnolinguistique. À travers une diversité de contributions portant sur des langues et pratiques discursives variées, il ambitionne de documenter les dynamiques linguistiques contemporaines dans des contextes marqués par le plurilinguisme, les recompositions identitaires et les mutations sociopolitiques.

Plusieurs contributions s'inscrivent dans une perspective descriptive centrée sur les structures internes des langues. L'étude de Emmanuel Nikiéma, consacrée à l'adzagbé, met en évidence un système d'altération phonologique et morphologique visant à produire une opacité lexicale, caractéristique des sociolectes juvéniles. Ce type de pratique s'inscrit dans une logique de différenciation sociale et de cryptage linguistique, que l'on peut rapprocher des phénomènes décrits dans les travaux de Louis-Jean Calvet sur les dynamiques de variation et d'appropriation linguistique.

Dans une approche plus systématique, les analyses du système TAM du senar (de Dialia Ouattara et Dieu-Donné Zagré) et des procédés dérivationnels en kar (de Awa Sawadogo 2^{ème} jumelle et Eric Konkobo) mettent en évidence la complexité morphologique et tonale des langues africaines.

Un deuxième ensemble de contributions explore les relations entre langage, culture et identité. Le travail signé par Jacques Gnomou et Rose Ki sur les anthroponymes bua, et celui de Ayassan Bado et Adama Traoré sur la terminologie des denrées alimentaires en lyélé, montrent que les unités nominales fonctionnent comme des condensés de significations sociales et symboliques, rejoignant en cela les analyses de Pierre Bourdieu sur la dimension sociale du langage et sa fonction de marqueur d'appartenance. Dans le champ littéraire, l'étude consacrée à l'imaginaire burkinabè par Dieudonné Tibiri met en évidence les processus d'hybridation linguistique et discursive, à travers lesquels se construisent des identités dynamiques. De même, l'analyse mytho-critique du jeu de quatre cauris révèle la fonction sémiotique du langage dans la transmission des valeurs sociales (Baguima Sylvain Bado et al.).

Les contributions consacrées aux contextes contemporains constituent l'un des apports de l'ouvrage avec les contributions de Abdoul Dramane Karim Compaoré et Sobzanga Edouard Sawadogo, Issa Ouédraogo et Rahinatou Tiekoné. Gérard Yaogo et Koudbila Saïdou, Serge Lazare Ouédraogo ou encore Aïssata Diaby. L'analyse des dynamiques linguistiques en contexte de crise sécuritaire met en évidence les phénomènes de domination linguistique et les mécanismes d'intégration socio-langagière, confirmant les thèses de Joshua Fishman sur la vitalité et la hiérarchisation des langues. Dans le domaine éducatif, l'étude du manuel de français, proposée par Wendkunni Ulrich Kiendrébéogo et Tilado Marie Faustine Wendkunni Oubda, souligne la persistance d'un modèle normatif, centré sur la langue dominante, au détriment de la diversité linguistique. Cette situation contribue à reproduire des hiérarchies sociolinguistiques, en limitant la reconnaissance des langues nationales.

Par ailleurs, les analyses portant sur le développement local et l'acculturation linguistique de Biauké Fulgence Nouma, Marius Vodounnon Kpinkponsou, notamment mettent en lumière la dimension politique du plurilinguisme. Elles montrent que la langue constitue un enjeu de pouvoir, influençant l'accès aux ressources, à la participation citoyenne et à la reconnaissance sociale.



Akofena

Revue Scientifique des Sciences du Langage, Lettres, Langues & Communication

SOMMAIRE

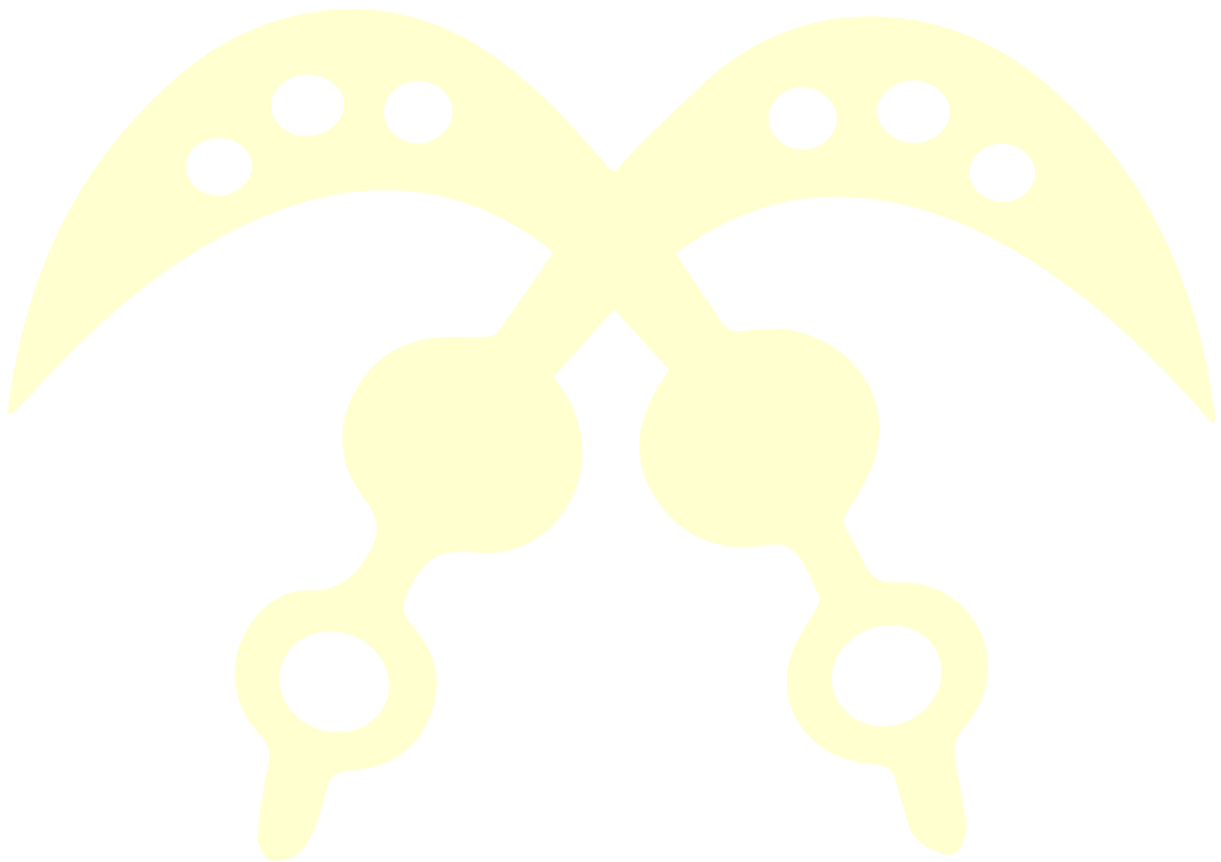
HS n°17
Mai 2026

Ligne éditoriale

- | | |
|--|------------|
| 01 Emmanuel NIKIEMA | 03 |
| Revalorisation de procédés linguistiques en adzagbé, un argot éwé parlé à Aflao | |
| 02 Dialia OUATTARA & Dieu-Donné ZAGRE | 15 |
| Description du système tam (temps-aspect-modalité) du senar, langue senufo du Burkina Faso | |
| 03 SAWADOGO AWA 2^{ème} Jumelle & KONKOBO Eric | 31 |
| Dérivation en kar : procédés et règles tonales (langue gur du Burkina Faso) | |
| 04 Abdoul Dramane Karim COMPAORE & Sobzanga Edouard SAWADOGO | 39 |
| La fête traditionnelle de na-puusem comme un moyen de pérennisations de la culture et de la cohésion sociale : cas de boussou | |
| 05 Ayassan BADO & Adama TRAORÉ | 51 |
| Terminologie des denrées alimentaires chez les Lyèla du Burkina Faso | |
| 06 Gérard YAOGO & Koudbila Saidou KIENTEGA | 61 |
| Analyse de l'engagement de l'hymne de la confédération de l'alliance des états du sahel (AES) | |
| 07 Jacques GNOUMOU & Rose KI | 73 |
| Les anthroponymes individuels Bua dans le village de Koussaro : analyse morphosémantique | |
| 08 Issa OUEDRAOGO & Rahinatou TIEKONE | 81 |
| Langues en contexte de crise sécuritaire au Burkina Faso : stratégies de sauvegarde des langues minoritaires des zones d'accueil des PDI de Pabré (région du centre) | |
| 09 Wendkunni Ulrich KIENDREBEOGO & Tilado Marie Faustine Wend-kuuni OUBDA | 91 |
| Enseignement du français, transmission des savoirs socioculturels et éveil des consciences : une analyse du manuel de français en 6e | |
| 10 Dieudonné TIBIRI | 103 |
| Relation entre langue, culture et identité dans l'imaginaire littéraire burkinabè : enjeux de la transmission des savoirs | |
| 11 Baguima Sylvain BADO, Achille YAMEOGO & Emmanuel BATIONO | 121 |
| Approche mythocritique du mythe du jeu de quatre cauris dans larmes de tendresse | |
| 12 Biauké Fulgence NOUMA | 133 |
| L'influence des échanges culturels sur les usages linguistiques au sein de la société pougouli au Burkina Faso et défis de préservation linguistique | |
| 13 VODOUNNON TOTIN Kpinkponsou Marius | 145 |
| Le développement local à l'épreuve de la diversité linguistique dans les collectivités territoriales du sud du Bénin | |
| 14 DIABY Aïssata | 157 |
| Discursivité et praxis identitaire : le cas du koro-kan en Côte d'Ivoire | |



Du langage vernaculaire au langage vulgaire : usage d'une littérature mineure deleuzienne contre la dépossession dans *Uncle Tom's Children* et *Black Boy* de Richard Wright



REVALORISATION DE PROCÉDÉS LINGUISTIQUES EN ADZAGBÉ, UN ARGOT ÉWÉ PARLÉ À AFLAO

Emmanuel NIKIEMA

Université de Toronto

ORCID: 0009-0000-8760-180

emmanuel.nikiema@utoronto.ca

Résumé: L'adzagbé est un argot issu de la langue éwé parlée à Aflao, zone frontalière au sud-est du Ghana et du Togo. Ce parler jeune est caractérisé par des manipulations essentiellement phonologiques et morphologiques de la chaîne sonore de manière à brouiller l'identité des mots du nouveau moyen de communication ainsi forgé par les utilisateurs. Notre recherche part du travail sociolinguistique d'Aménorvi (2024) qui présente les principales stratégies de manipulations utilisées par les jeunes pour encoder les mots de l'adzagbé afin de les rendre opaques aux locuteurs éwé. À cet égard, nous suggérons que l'adzagbé est un jeu de langue semblable au loucherbem, au largonji (Plénat 1992, 1995) ou au verlan (Antoine 1993, 1998, Méla 1997, Weinberger & Lefkowitz 1992) qui sont également fondés sur des changements opérés sur les éléments de la chaîne sonore. Nous montrons en particulier que pour dériver correctement les formes de surface de l'adzagbé, les locuteurs doivent avoir une connaissance des formes sous-jacentes et des propriétés syllabiques de la langue source qu'est l'éwé.

Mots-clés : phonologie, argot, jeu de langue, adzagbé, éwé, innovation lexicale

RECYCLING LINGUISTIC PROCESSES IN ADZAGBÉ, AN EWE-BASED SLANG IN AFLAO REGION

Abstract: Adzagbé is a youth language spoken in the Aflao region at the border of South-east Ghana and Togo. This variety is characterized by changes operated on the segmental material to blur the phonological identity of the original Ewe forms in order to prevent regular community members to access the new means of communication. We therefore suggest that Adzagbé is a sort of word game similar to loucherbem, largonji (Plénat 1992, 1995) or verlan (Antoine 1993, 1998, Méla 1997, Weinberger & Lefkowitz 1992) which are based on phonological manipulations to hide the real identity of French words. We show that in order to derive the appropriate Adzagbé surface forms, speakers must have access to the underlying representations of Ewe items, and that the phonological processes used to perform the changes comply fully with the general constraints of Ewe phonology, in particular its syllabic structure.

Keywords: Phonology; youth language; language game; Ewe, Adzagbé, lexical innovation.

Introduction

Le parler jeune est un phénomène linguistique observé dans plusieurs métropoles africaines comme le camfranglais de Douala (Cameroun), le nouchi d'Abidjan (Côte d'Ivoire) ou le sheng de Nairobi (Kénya) dans lequel les jeunes s'approprient et manipulent la ou les langues de base de leur communauté pour en faire un objet propre à l'expression de leurs besoins identitaires et de communication (Kiessling et Mous, 2004; Nassenstein et

Hollington, 2016 et McLaughlin, 2009). L'adzagbé est un parler jeune de la région d'Aflao, à la frontière sud-est du Ghana avec la république du Togo, décrit par Aménorvi (2024, p.12) comme caractérisé par «des manipulations morphologiques, phonologiques et sémantiques d'éléments lexicaux de l'éwé ou de matériaux étrangers dont les locuteurs se servent pour créer leur propre vocabulaire, faisant à long terme de l'Adzagbe un pot-pourri d'une multitude de langues». Nous considérons, à la suite de Wiese (2009, p.803) pour les parlers jeunes Européens, que l'adzagbé est issu d'une «situation de contact linguistique». Plus encore, nous suggérons que les manipulations linguistiques observées en adzagbé ont pour but de brouiller les canaux de communication entre les jeunes qui le parlent et la communauté de base éwé dont ils sont issus. L'éwé est une des principales langues du sous-groupe Gbé de la branche Kwa de la famille des langues Niger-Congo parlées en Afrique de l'Ouest (Stewart, 1989; Capo,1991). La zone de pratique de l'éwé s'étend du sud-est du Ghana jusqu'au Bénin en passant par le Togo voisin.

L'adzagbé a non seulement une fonction identitaire dont les jeunes se réclament, mais il a également une fonction cryptique qui vise à encoder les mots et expressions de manière à cacher le contenu du message à la communauté de base éwé (Aménorvi 2024). De ce constat, nous suggérons que l'adzagbé est un type d'argot semblable au loucherbem, au largonji (Plénat 1992, 1995) ou au verlan (Antoine 1993, 1998, Méla 1997, Weinberger & Lefkowitz 1992) qui sont caractérisés par les trois fonctions identitaire, cryptique et ludique. La fonction identitaire de l'adzagbé se décline par le caractère marginal communautaire dont se réclament les jeunes locuteurs Adzagbé tant au niveau du parler que des codes vestimentaires. La fonction cryptique vient de l'encodage différent des formes de l'éwé qui vise à cacher l'identité des mots et à brouiller la communication avec la communauté de base, et sa fonction ludique vient des mécanismes récurrents utilisés pour changer les formes phonologiques, morphologiques et sémantiques de l'éwé. En d'autres termes, l'adzagbé est issu de l'éwé et est caractérisé essentiellement par des manipulations de la chaîne sonore éwé de base avec des matériaux étrangers, principalement de l'anglais et du français, pour créer de nouveaux éléments lexicaux dans les catégories grammaticales des noms, des verbes, des adjectifs et des adverbes» (Aménorvi 2024).

Ces manipulations vont de l'insertion (épenhèse) à la troncation de syllabes, de l'inversion de l'ordre des syllabes (métathèse) à la réduplication de certaines d'entre elles, de l'adaptation phonologique de formes empruntées au français ou à l'anglais aux manipulations morphologiques et sémantiques. Nous présentons dans la première section de l'article les principales caractéristiques de l'adzagbé telles que décrites dans Aménorvi (2024); dans la seconde section, nous analysons et discutons les divers phénomènes phonologiques observés dans ce parler jeune, et dans la troisième et dernière section, nous suggérons que l'adzagbé a toutes les caractéristiques d'un jeu de langue et montrons que pour dériver correctement ses formes de surface, nous devons postuler que les locuteurs ont une connaissance des formes sous-jacentes de la langue source qu'est l'éwé. Par cette contribution à la description de ce parler jeune, nous identifions l'adzagbé comme un jeu de cryptage (réencodage du matériel segmental des mots issus de l'éwé) et montrons que les manipulations phonologiques qui y sont utilisées obéissent aux contraintes phonologiques de la langue source. Notre analyse prédit que les formes adzagbé empruntées au français et à l'anglais seront adaptées pour se conformer aux contraintes phonologiques et syllabiques de type CV de l'éwé.

1. Les données de l'adzagbé (Aménorvi, 2024)

Les données présentées dans cette section proviennent de la description sociolinguistique proposée par Aménorvi (2024) dans sa thèse de doctorat intitulée «A sociolinguistic Study of an Ewe-based Youth Language of Aflao, Ghana». L'adzagbé n'ayant pas de forme écrite, les données de cette étude ont été toutes recueillies par Aménorvi (2024) lors de plusieurs recherches de terrain au cours desquelles il a observé les phénomènes caractéristiques de l'adzagbé décrits ci-dessous:

1.1 La prosthèse

La prosthèse est l'insertion d'une voyelle épenthétique en début de mot et l'auteur rapporte que l'épenthèse de è est fréquemment observée dans les parlers éwé, la langue source (Aflaogbé et Lomégbé) comme illustré en (1) ci-dessous:

(1) Mots	Source	Forme dans la langue source	Glose en adzagbe
1. vẽ / evẽ	English	vagina	girl «fille»
2. bo/ebo	Ewe	bo	girlfriend «amie»
3. guadzi/egvadzi	French + Ewe	goudron+a-dzi tar+DEF+POST	on the streets «sur la rue»
4. sa/esa	French	saper 'dress up'	clothes «habits»
5. dā/edā	Ewe	dā	fool «idiot»
6. mɔ/emɔ	Ewe	mɔ 'machine'	fool «idiot»
7. pɔme/epɔme	English + Ewe	pocket+me +inside	pocket «poche»
8. tra/etra	English	trade	work «travail»
9. bli/ebli	French	blè	money «argent»

L'auteur ajoute qu'il est fréquent d'entendre les locuteurs éwé de l'Aflao réaliser les formes monosyllabiques tels que *ha* 'cochon', *gbɔ* 'chèvre', *nyi* 'boeuf', et *sɔ* 'cheval' comme *eha*, *egbɔ*, *enyi* et *esɔ* respectivement. Sachant que les formes nominales en éwé sont typiquement précédées d'une voyelle (è ou à) identifiée dans Kpoglu (2019, p.21) comme un «résidu de préfixes nominaux», Aménorvi (2024) suggère que les locuteurs Adzagbé et Ewé de l'Aflao ont généralisé ce procédé de préfixation aux formes monosyllabiques. En d'autres termes, les voyelles prothétiques è et à observées au début des nominaux ne sont pas morphologiquement des préfixes, mais elles fonctionnent au niveau phonologique comme un ajout à un nominal monosyllabique commençant par une consonne. Cette prosthèse, en empruntant à une forme historique de la langue source, est une façon de modifier la forme commune attestée dans les parlers standards, et ainsi créer une nouvelle forme (souvent synonyme) moins connue des locuteurs éwé. La question que se pose l'observateur attentif est de savoir pourquoi observe-t-on une épenthèse vocalique dans un contexte où elle n'est pas nécessaire, puisque le mot commence par une seule consonne. Nous reviendrons sur cette question dans la section 2.1.

1.2 La suffixation

La suffixation est une autre stratégie utilisée par les locuteurs de l'adzagbé pour créer de nouveaux items lexicaux. Les données en (2) illustrent l'ajout d'un suffixe agentif (/no/) à une forme nominale terminée par une voyelle.

(2) Suffixation de -no

Base	Suffixe	Nouveau mot
10. <i>adzui</i> 'brain'	-no	<i>adzuino</i> 'clever person'
11. <i>zo</i> 'fire'	-no	<i>zono</i> 'smoker'
12. <i>fɔdzi</i> 'fakery'	-no	<i>fɔdzino</i> 'faker'
13. <i>ebli</i> 'money'	-no	<i>ebli-no</i> 'rich person'
14. <i>satsi</i> 'juju'	-no	<i>satsino</i> 'juju person'
15. <i>gaba</i> 'muscle, courage'	-no	<i>gabano</i> 'muscular, courageous person'
16. <i>so</i> 'soḍabi; local gin'	-no	<i>sono</i> 'drunkard'
17. <i>kpe</i> 'money'	-no	<i>kpeno</i> 'rich person'
18. <i>dzibla</i> 'penis'	-no	<i>dziblano</i> 'one with a big penis'

On note que l'ajout du suffixe ne crée aucun changement aux niveaux phonologique et syllabique parce que la forme dérivée est conforme à tous les points de vue aux propriétés phonologiques de la langue source.

1.3 La reduplication

La reduplication est une stratégie de nominalisation utilisée en adzagbé pour changer les mots de l'éwé. Les données en (3) montrent la préfixation d'un gabarit syllabique CV qui copie le matériel segmental de la première syllabe de la forme originale (reduplication partielle) ou copie la forme entière de la forme de base (reduplication totale). La forme redoublée qui en résulte change un verbe éwé en la forme nominale correspondante.

(3) reduplication par préfixation

Verbe adzagbé	Nominal obtenu par reduplication
23. <i>pā</i> 'speak'	<i>papā</i> 'speech'
24. <i>fũ</i> 'know'	<i>fufũ</i> 'knowledge'
25. <i>fā</i> 'give birth'	<i>fafā</i> 'birth'
26. <i>gɔ̃</i> 'impregnate'	<i>gɔ̃gɔ̃</i> 'pregnancy'
27. <i>tra</i> 'v. work'	<i>tatra</i> 'n. work'
28. <i>gbo</i> 'die'	<i>gbogbo</i> 'death'
29. <i>kere</i> 'be careless'	<i>kerekere</i> 'carelessness'
30. <i>tsele</i> 'v. play'	<i>tseletsɛle</i> 'n. play'

Les exemples en (23) jusqu'en (26) ont une voyelle nasale de base, mais la forme redoublée a un préfixe CV ayant une voyelle orale comme dans le reste des données de cet exemple. Un verbe ayant une suite de consonnes en position initiale comme dans l'exemple (27) produit une forme redoublée avec un préfixe CV; en revanche le verbe *gbo* «mourir» en (28) ne produit pas **goglo* mais plutôt *gbogbo*. La question que nous examinerons plus loin

est de justifier cette différence de comportement dans la copie du matériel segmental de la forme de base.

1.4 La troncation

La troncation, comme son nom l'indique, supprime la partie (initiale ou finale) d'un mot d'origine étrangère pour créer une autre forme (parfois synonyme). La troncation semble s'appliquer uniquement au niveau syllabique en affectant la première ou la dernière syllable du mot original.

(4)

Troncation	Source	Glose en adzagbe
31. vẽ / evẽ	vagina (English)	girl, vagina
32. pã	parler (French)	speak, propose
33. fũ	fournir (French)	know
34. zõ	maison (French)	house
35. drã	drama (English)	evil, soldier
36. asa	assassin (English, French)	rogue
37. fã	enfant (French)	give birth
38. gõ	gonfler (French)	pregnant/impregnate
39. sã	concentrer (French)	pretend/to be angry
40. tra	travail (Fr), trade (Eng)	work (v, n)
41. la	laver (French)	bathe/beat

On observe que dans la plupart des formes en (4), la troncation s'applique à la syllable finale comme dans les formes en (31-33); seules les formes 34 et 37 présentent une troncation de la syllable initiale. La forme trisyllabique en 39 présente une troncation à la fois de la syllable initiale et de la syllable finale. Dans tous les cas, le processus semble consister en la réduction d'une forme polysyllabique du mot de base éwé en une forme monosyllabique en adzagbé. L'on se serait attendu, étant donné le patron accentuel du français (accent sur la syllable finale), à ce que les locuteurs de l'adzagbé privilégient l'effacement de la syllable initiale afin de garder la syllable finale accentuée. Les raisons de cette tendance systématique à l'effacement de la syllable finale devraient faire l'objet d'une étude concernant les niveaux segmental et prosodique.

1.5 La fusion de mots

Ce procédé consiste en la fusion des parties tronquées de deux mots distincts pour former un seul mot. Par exemple, la forme mɔfɔ est constituée de la première syllable du mot anglais *more* et de la première syllabe de *foolish*. Dans ce cas, la troncation s'applique à la syllabe finale de chacun de deux mots avant le processus de fusion. Les données en (5) illustrent ce phénomène dont l'objectif demeure toujours de cacher l'identité d'un mot original.

(5) Fusion

Fusion en adzagbe	Origine	Glose en adzagbe
42. mɔfɔ	more + foolish (English)	foolish person
43. pefũ	person + foolish (English)	foolish person
44. guadzi	goudron + a + dzi (French + Ewe) tar + DEF + POST	on the streets
45. Aftown	Aflao + town	Adzagbe speech community
46. papāpii	parler + pii (French + Twi) speak + lot	too much talking
47. mpa	my + papa (English)	father
48. mma	my + mama (English)	mother
49. mbro	my + brother (English)	brother
50. nsa	my + sister (English)	sister

Les mots en (48-51) montrent que la fusion crée parfois des suites inattendues de consonnes en position initiale de mot: les séquences mp, mm, mbr et ns ne sont pas des suites de consonnes attestées dans les formes originales de l'éwé, conformément à l'analyse pandialectale de Capo (1991). Toutefois, ces suites sont dérivées dans les formes adzagbé lors du processus de fusion et semblent violer les contraintes syllabiques de l'éwé. Nous verrons dans la section 2 qu'il n'en est rien.

1.6 La métathèse

La métathèse est une opération qui consiste à inverser l'ordre des syllables ou des segments dans un mot. Ce phénomène est souvent utilisé dans les jeux de langue comme le verlan pour changer l'identité lexicale des mots utilisés. Les données ci-dessous montrent que la forme de surface du mot anglais *border* [bɔdɔ] 'frontière' est transposée en adzagbé comme [dabɔ] avec une inversion de l'ordre de syllables du mot anglais.

(6) la métathèse

Mot transposé	Source	Glose en adzagbe
70. sawui	Hausa	cheap clothing/robe
71. dabɔ	border	border
72. tuivua	voiture 'vehicle'	expensive car
73. tipe	petit 'little'	child, an ignorant person
74. aloba	Abalo 'a male name'	boy, man, boyfriend
75. voyo	yovo 'white person'	white person
76. tsekuŋ	coucher 'sleep'	wait, observe

Ce phénomène de métathèse vise à encoder différemment le matériel lexical de la forme originale de manière à cacher son identité. La forme trisyllabique *Abalo* est transposée en *aloba* par une métathèse des deux dernières syllables du mot original. De la même

manière, la forme française *petit* ‘petit’ est transposée en *tipe* par le même procédé d’inversion de l’ordre des syllabes. Nous avons montré que les manipulations opérées par les locuteurs de l’adzagbé violent certaines contraintes phonologiques de la langue source qu’est l’éwé connue pour être une langue maximale de type CV (Capo, 1991; Bole-Richard 1983). Par exemple, le phénomène de fusion présenté dans la section 1.5 montre l’apparition de suites de consonnes non attestées en début de mot en éwé: la suite de consonnes mpa observée en (47) résulte de la fusion de ‘my’ et ‘papa’; cette suite en début de mot transgresse les contraintes syllabiques de l’éwé qui ne permet qu’une seule consonne et une seule voyelle dans ses syllabes. Dans la section qui suit, nous montrons que les violations apparentes de contraintes résultant de telles manipulations, ne sont en fait que des réorganisations des éléments de la chaîne sonore qui demeurent respectueuses des contraintes phonologiques de la langue source.

2. L’analyse phonologique des données de l’adzagbé

Une des questions que l’on peut soulever à l’observation des données de l’adzagbé est celle de justifier les phénomènes linguistiques observés. Contrairement aux phénomènes phonologiques classiques (palatalisation, labialisation, nasalisation, etc.) qui sont déclenchés par la proximité et l’interaction des traits phonétiques entre les segments (assimilation), les manipulations linguistiques observées en adzagbé sont motivées par des raisons sociologiques et ludiques: un jeu dont le but ultime est de changer l’identité des mots de la langue de base afin de brouiller la communication. Autrement dit, nous suggérons que les locuteurs Adzagbé cryptent les mots de l’éwé en faisant un réencodage du matériel segmental disponible par le biais des stratégies de troncation, d’affixation (prothèse et suffixation), de fusion ou de métathèse.

Nous observons que, contrairement aux phénomènes d’assimilation qui opèrent au niveau des traits contenus dans les matrices segmentales, les manipulations linguistiques observées en adzagbé opèrent toutes au niveau de la syllabe. Cette observation est d’autant plus intéressante que la langue source (l’éwé et toutes les langues gbé apparentées), est une langue de type CV c’est-à-dire une langue dans laquelle les syllabes sont maximalelement constituées d’une consonne et d’une voyelle (Nikiema 1995, p.325). Il n’existe pas de suite de consonnes ni de suites de voyelles dans les langues gbé, et lorsqu’une suite CC de consonnes y sont observée par exemple, elle est toujours réanalysable soit comme la succession de deux syllabes CVCV dans laquelle la voyelle de la première syllabe s’est effacée (CCV), soit comme la réalisation d’une consonne complexe comme les labiovélares [gb] et [kp].

Les manipulations linguistiques de l’adzagbé (prothèse, affixation, troncation, fusion, métathèse et reduplication) s’appliquent au niveau syllabique, et produisent parfois des formes de surface qui ne semblent pas se conformer aux contraintes syllabiques de l’éwé, la langue source. Nous montrerons dans les sections qui suivent que ces apparentes violations ne sont en rien contraires aux contraintes syllabiques CV de la langue source et que les diverses manipulations du matériel segmental respectent les contraintes sous-jacentes de l’éwé.

2.1 La prosthèse comme stratégie de revalorisation d'un phénomène historique

La prosthèse est l'ajout d'une voyelle (épenthétique) au début d'un mot, typiquement lorsque le mot en question commence par une suite de consonnes non permise. Par exemple, le mot *ski* en français serait emprunté en *èski* ou *èsiki* en éwé pour éviter la suite de consonnes [sk] non permise en position initiale de mot. En adzabgbe toutefois, la prosthèse est observée dans les mots qui commencent par une seule consonne comme dans la forme française *saper* empruntée en adzabgbe comme *sa* par troncation ou *esa* par troncation suivie de la prosthèse.

Au niveau strictement phonologique, il n'y a aucune motivation à l'application de la prosthèse pour produire la forme *èsa*. Cette épenthèse est en quelque sorte une innovation qui calque la structure morphologique des nominaux de l'éwé. Comme l'a noté Aménorvi (2024), il est fréquent d'entendre les locuteurs éwé de l'Aflao réaliser les formes monosyllabiques comme *ha* 'cochon', *gbɔ̃* 'chèvre', *nyi* 'boeuf', et *sɔ* 'cheval' comme *eha*, *egbɔ̃*, *enyi* et *esɔ* respectivement. Les formes nominales éwé sont typiquement précédées d'une voyelle (è ou à) identifiée dans Kpoglu (2019, p.21) comme un «résidu de préfixes nominaux». La prosthèse est de ce point de vue une innovation phonologique des locuteurs Adzabgbe et Ewé de l'Aflao qui reproduit ou généralise la structure canonique historique des nominaux de l'éwé qui étaient précédés d'un préfixe nominal. La réactivation de ces formes anciennes VCV (avec préfixe nominal) par les locuteurs de l'adzabgbe sont comme une stratégie de revalorisation et d'actualisation des propriétés linguistiques de la langue source. On peut la décrire au niveau phonologique comme l'ajout d'une syllable de type V en position initiale.

2.2 La suffixation comme procédé d'innovation lexicale

Les données en (2) de la section 1.2 montrent que -nɔ agit comme un suffixe agentif dans la création de la nouvelle forme nominale correspondante. Ainsi, le mot agentif *zonɔ* 'fumeur' est dérivé du mot *zo* 'feu' par suffixation, tout comme *kpenɔ* 'personne riche' provient de *kpe* 'argent'. Autrement dit, la suffixation de -nɔ est une stratégie de création lexicale pour en arriver à un nouveau mot dans le parler adzabgbe. Il est possible qu'il existe indépendamment en éwé un autre item lexical désignant le mot fumeur, mais la suffixation de -nɔ est un procédé de création lexicale, une innovation propre à l'adzabgbe. La forme CV du suffixe est conforme aux structures syllabiques de l'éwé et la forme résultante est également conforme aux formes de surface et aux contraintes syllabiques de l'éwé. Nous verrons dans les sections 2.3 et 2.4 que la reduplication ou la troncation crée parfois des formes de surface qui en apparence contredisent les contraintes syllabiques de la langue source.

2.3 La reduplication

La reduplication est un autre exemple de manipulation linguistique qui illustre un procédé de nominalisation différent de celui qui pourrait être observé dans la langue source. La forme verbale *tra* 'travailler' produit une forme nominale redoublée *tatra* 'le travail' par la préfixation d'un gabarit de type CV. Toutefois, la forme verbale *gbo* 'mourir' produit en adzabgbe une forme nominalisée correspondante *gbobgo* 'mort' (et non pas *gogbo). La question que l'on se pose à l'observation des deux formes de surface est de savoir pourquoi

la redoublée de *tra* produit *tatra* (avec un gabarit CV), alors que la forme *gbo* produit une forme *gbogbo* (avec un gabarit CCV; *gbo-gbo*). Autrement dit, pourquoi les deux consonnes de la forme de base *glo* sont copiées dans la forme redoublée, alors qu'une seule est copiée dans la forme de base *tra*?

La différence observée dans les deux formes de surface (*ta-tra* vs. *glo-glo*) vient du fait que *gb* est une consonne labiovélaire (consonne complexe) alors que *tr* est une suite de deux consonnes dans laquelle la voyelle intermédiaire a été effacée. Bole-Richard (1983) dans une approche structuraliste et Nikiema (1995) dans une approche générativiste multilinéaire ont montré que les formes de type *tra* dans les langues gbé sont le résultat de la contraction de *tara*, suite à l'élision d'une voyelle identique lorsque la consonne qui suit est une liquide. Nikiema (1995) suggère dans son analyse que la liquide intermédiaire est une consonne transparente qui permet aux deux voyelles identiques de part et d'autre de la liquide de se retrouver sur le même palier. Il s'ensuit une élision de l'une des deux voyelles connue sous le nom d'effet OCP (Obligatory Contour Principle): /*tara*/ → [*tra*], mais /*bata*/ ne produit pas *[*bta*]. L'absence de mots du type *[*bta*] dans tous les parlers gbé est un argument utilisé par Nikiema (1995) pour avancer l'hypothèse de la transparence des consonnes liquides en éwé, ce qui déclenche une élision de la voyelle qui précède. Le même phénomène de transparence et d'élision vocaliques est observable en dioula où une forme comme *fila* 'deux' ou *tile* 'soleil' se réalise [*fla*] et [*tle*] respectivement par élision de la voyelle de la première syllabe. Tout comme en adzagbé, une forme en dioula comme *kaba* "maïs" ne se réalise pas *[*kba*] parce que la consonne *b* intermédiaire n'est pas transparente. Nous posons que les locuteurs de l'adzagbé sont en mesure de dériver correctement ces formes de surface parce qu'ils ont une connaissance intuitive des structures de base de la langue éwé et qu'ils font la distinction dans les formes sous-jacentes entre une suite de consonnes (*tr*) et une consonne complexe co-articulée (*gb*).

2.4 La fusion

Nous avons vu dans la section 1.5 que la création de nouveaux mots en adzagbé par le biais de la fusion pouvait produire des suites de consonnes du type *mp*, *mm*, *mbr* et *ns* qui ne sont pas des séquences de consonnes attestées ou permises dans les formes originales de l'éwé (voir les données en 48-51). Puisque de telles séquences consonantiques ne sont pas permises en éwé, la question est de savoir pourquoi elles sont observées (donc permises) dans les formes de surface de l'adzagbé. Etant donné que l'éwé, tout comme les autres parlers gbé de la région, est une langue de type CV, il s'en suit que les suites de consonnes *mp*, *mm*, *mbr* et *ns* ne devraient pas être possibles en adzagbé puisque celui-ci a comme langue source l'éwé.

Un examen attentif des suites problématiques *mp*, *mm*, *mbr* et *ns* montre que les membres de la suite de consonnes dérivée par la fusion sont soit totalement (*mm*) ou partiellement identiques (*mp*, *mbr*, *ns*). L'identité complète ou partielle de la suite est donc une condition nécessaire à sa possibilité d'apparaître ou pas dans les formes de surface de l'adzagbé. D'un point de vue phonologique, l'identité totale ou partielle entre des segments s'expriment par un partage de traits entre les segments de la suite (l'effet OCP mentionné plus haut). L'identité complète est exprimée par une gémation de la consonne (*mm*), alors

que l'identité partielle, elle, est souvent exprimée à travers des consonnes de même lieu d'articulation: les consonnes homorganiques du type mp, mb qui partagent le trait labial ou la suite ns dans laquelle les deux consonnes partagent le trait dental (coronal).

Ce partage de traits suggère qu'au niveau prosodique, les consonnes sont considérées comme une unité indivisible par une voyelle épenthétique. Cela nous permet de postuler comme dans le cas du mot *tra* "travail" en adzagbé ou *fla* en dioula 'deux', que les deux consonnes sont séparées en forme sous-jacente par une voyelle qui se serait effacée en forme de surface. Elles ne peuvent pas être séparées par une voyelle épenthétique précisément parce que les deux consonnes partagent un trait: l'insertion d'une voyelle provoquerait un croisement de lignes d'association, ce qui est interdit dans les représentations multilinéaires. Cette analyse trouve une justification indépendante par la présence de formes du type *tra* en adzagbé et en éwé, mais par l'absence systématique de formes de type *tba ou *tka puisque les consonnes b et k ne sont pas considérées comme transparentes. En conclusion, ces suites de consonnes dérivées dans les formes adzagbé lors du processus de fusion ne transgressent pas les contraintes syllabiques de l'éwé.

2.5 La métathèse

La métathèse est un procédé linguistique utilisé par les locuteurs de l'adzagbé qui consiste en l'inversion de l'ordre des syllables du mot de base, exactement à la manière du verlan. C'est pour cette raison que nous avons considéré l'adzagbé comme un jeu de langue puisque le processus de réencodage du matériel lexical part précisément de manipulations linguistiques «conscientes» par les jeunes afin de rendre les mots éwé d'origine opaques au reste de la communauté. Ce réencodage du matériel segmental de la langue source correspond aux fonctions cryptique, identitaire et ludique caractéristiques des argots. Dans les travaux antérieurs sur le verlan par exemple, le processus de métathèse est décrit par une règle linéaire qui inverse l'ordre des syllables du mot comme ci-dessous:

(7) Métathèse

$X_1 X_2 \rightarrow X_2 X_1$ (où X représente un mot, une syllabe ou un constituant syllabique)

Cette règle stipule qu'une séquence ordonnée de segments ou de syllables $X_1 X_2$ est transformée en une séquence dont l'ordre est inversé $X_2 X_1$. En utilisant une représentation de type plurilinéaire hiérarchisée, la règle de métathèse en (7) peut être représentée comme en (8) ci-dessous:

(8) Métathèse du premier noeud branchant (Weinberger & Lefkowitz 1991)

$$\begin{array}{cc} \alpha & \alpha \\ / \backslash & / \backslash \\ y \ z & \Rightarrow \ z \ y \end{array}$$

Si x et y représentent les deux syllables du mot *bɔda* 'frontière' et α le niveau des syllables, alors la métathèse du noeud branchant α produit la forme de surface dabɔ. Autrement dit, cette manipulation ludique assume en même temps sa fonction cryptique de

changement d'identité lexicale du mot par le processus de réencodage du matériel segmental disponible.

Dans la mesure où les locuteurs de l'adzagbé ont la capacité de manipuler spontanément les formes empruntées à l'anglais et au français ou les formes originales de l'éwé pour en faire de nouvelles formes, nous considérons qu'ils ont recours aux propriétés des composantes phonologique, morphologique et sémantique de l'éwé, langue source dont ils ont la connaissance intuitive. Si l'hypothèse selon laquelle l'éwé est une langue strictement CV est correcte, alors elle prédit que toutes les créations lexicales de l'adzagbé seront conformes aux contraintes et propriétés syllabiques de l'éwé sa langue source. Notre analyse a montré que les suites de consonnes non permises en position initiale de mot qui sont observées dans les formes de l'adzagbé ne sont en fait que des violations apparentes. Ces suites de consonnes résultent de l'effacement d'une voyelle intermédiaire dans un contexte de consonnes transparentes intermédiaires.

Conclusion

Cet article contribue à la documentation et à la description d'un argot basé sur l'éwé, une langue gbé parlée au sud-est du Ghana (le parler jeune de l'Aflao). À l'image des autres argots décrits dans la littérature, l'adzagbé assume les trois caractéristiques attribuées aux jeux de langue de type argot: la fonction identitaire, la fonction cryptique et la fonction ludique. Nous avons montré que le cryptage des formes phonologiques de l'adzagbé opère à partir de celles de l'éwé même pour les mots d'origine française et anglaise (tra → tatra du français «travail» vs. my bro → mbro de l'anglais «brother»). Nous avons suggéré que ces manipulations sont des stratégies de revalorisation de procédés linguistiques (phonologiques et morphologiques) existant dans la langue source. Autrement dit, les locuteurs de l'adzagbé font preuve de leur créativité en utilisant du vieux (procédés existant en éwé) pour créer du neuf (nouveaux mots en adzagbé).

Nous avons également montré que la dérivation des formes de surface observées en adzagbé n'est possible que si l'on postule que non seulement elles ont pour origine la langue éwé, mais qu'en plus les locuteurs de l'adzagbé se conforment aux caractéristiques et contraintes phonologiques de la langue source lors des manipulations linguistiques. Cette hypothèse nous a permis par exemple de rendre compte de la différence de comportement entre ta-tra et gbo-gbo dans les cas de redoublement, ou de la présence de formes de type tra dans les formes de surface de l'éwé et de l'adzagbé et l'interdiction (absence systématique) de formes de type *tka. L'absence de telles formes n'est pas accidentelle, mais dérive plutôt des contraintes phonologiques de la langue source.

Notre analyse prédit que les formes empruntées au français et à l'anglais seront toujours modifiées de manière à se conformer aux caractéristiques phonologiques de l'éwé. Par exemple, si une forme comme *ski* devait être utilisée en adzagbé, notre analyse prédit qu'elle serait soit tronquée en [ki], soit augmentée en *èsiki* ou *siki* mais pas en *[ski]). Elle prédit également que la métathèse de syllabes d'une forme comme *siki* produirait [kisi] et que la reduplication de *ski* donnerait [ki-ski] et non *[se-ski] ou *[ski-ski]. Cette analyse confirme à la suite d'Aménorvi (2024) que d'une part la langue source de l'adzagbé est bien l'éwé, et que d'autre part les phonèmes phonologiques observés dans ce parler jeune tirent leur origine de ceux qui caractérisent les propriétés phonologiques de la langue source et non des langues empruntées comme le français ou l'anglais.

Références bibliographiques

- Ameka, F. K. (2001a). Ewe. In *Facts about the world's languages: An encyclopedia of the world's major languages past and present* (pp. 207-213). HW Wilson Press.
- Ameka, F. K. (1991). *Ewe: Its grammatical constructions and illocutionary devices* (Doctoral dissertation, Australian National University Canberra).
- Amenorvi, C. R. (2024). A Sociolinguistic Study of an Ewe-based Youth Language of Aflao, Ghana, Ph.D Dissertation, Published by LOT, ISBN: 978-94-6093-464-3 DOI: <https://dx.medra.org/10.48273/LOT0680>
- Amenorvi, C. R. (2021). Lexical cohesion and code-switching among some Ewe-English bilinguals. *South African Journal of African Languages*, 41(1), 22-29.
- Antoine, F. (1993). «Le Tour de Paname en 80 apocopés» *Cahiers de lexicologie* 1993 (1): 185-200.
- Antoine, F. (1998). «Des mots et des oms. Verlan, troncation et recyclage formel dans l'argot contemporain» *Cahiers de lexicologie* 72 : 41-70.
- Antoine, F. (1999) «VERLAN français, BACKSLANG anglais, etc.» *Cahiers de grammaire* 17 : 171-208.
- Goudaillier, J-P. (2002). «De l'argot traditionnel au français contemporain des cités» *Cahiers de lexicologie* 74 : 171-183.
- Jamet, D. (2009). A morphophonological approach to clipping in English. Can the study of clipping be formalized?. *Lexis. Journal in English Lexicology*, (HS 1), 15-31.
- Jonsson, R., Årman, H., & Milani, T. M. (2019). Youth language, 259-272.
- Kiessling, R., & Mous, M. (2004). Urban youth languages in Africa. *Anthropological Linguistics*, 303-341.
- Kaye, J., Lowenstamm, J. & Vergnaud, J-R (1990). « Constituent Structure and Government in Phonology» *Phonology* 7 : 193-231.
- Lefkowitz, N. (1989). «Verlan: Talking Backwards in French» *The French Review* 63 (2), 312-322.
- Méla, V. (1991). «Le verlan ou le langage du miroir» *Langages* 101 : 73-94.
- Méla, V. (1997). «Verlan 2000» *Langue française* 114 : 16-34.
- Mensah, E. (2016). The dynamics of youth language in Africa: An introduction. *Sociolinguistic Studies*, 10(1/2), 1-14.
- Nassenstein, N., & Hollington, A. (Eds.). (2015). *Youth language practices in Africa and beyond* (Vol. 105). Germany: Walter de Gruyter GmbH & Co KG., Berlin
- Nikiema, E. (1995). « De la nécessité des positions vides dans les représentations syllabiques du gen » in *Canadian Journal of Linguistics*, vol. 40 (3) pp. 319-349.
- Plénat, Marc (1995) «Une approche prosodique de la morphologie du verlan» *Lingua* 95 : 97-129.
- Stewart, B. (2010). *A Sociolinguistic Study of Verlan in The Town of Oyonnax, France*. UK: Undergraduate University of Manchester Press.
- Walker, D.(2006). « Is the 'word' still a phonological unit in French ? Evidence from verlan» in *Historical Romance Linguistics : Retrospective and Perspective*, R. Gess & D. Arteaga eds. ; Amsterdam, Benjamins (2006) pp. 163-184.
- Weinberger, S. & Lefkowitz, N. (1989). Uncovering French syllable structure with Verlan. *CILT* 74, 37-53.
- Weinberger, S. et N. Lefkowitz, 1992. «Uncovering French Syllable Structure with Verlan», *La linguistique* 38 : 5-23.

DESCRIPTION DU SYSTEME TAM (TEMPS-ASPECT-MODALITE) DU *SENAR*, LANGUE *SENUFO* DU BURKINA FASO¹

Dialia OUATTARA

Laboratoire de Linguistique (LABOLING), Burkina Faso

ORCID :0009-0007-0713-2099

ouattaradialia33@gmail.com

&

Dieu-Donné ZAGRE

Université NORBERT ZONGO,

Laboratoire de Linguistique (LABOLING), Burkina Faso

ORCID: 0009-0004-9443-8173

dieudonnezagre084@gmail.com

Résumé : Le *Senar* est une langue *gur* du phylum Niger-Congo parlée à l'extrême Sud-Ouest du Burkina Faso dans la région des cascades plus précisément dans la province de la Léraba. C'est une langue minoritaire peu documentée. Contribuer à la décrire constitue à n'en point douter un moyen de sauvegarder un patrimoine linguistique en danger de disparition. D'où la présente contribution qui vise à analyser le système de conjugaison de la langue. Intitulé « Description du système TAM (Temps-Aspect-Modalité) du *Senar*, langue *Senufo* du Burkina Faso », la problématique de cette réflexion s'articule autour des questions et objectifs suivants : Quelles sont les caractéristiques du système TAM du *Senar* ? À l'issue de cette question, l'objectif principal visé est de décrire le système TAM (Temps-Aspect-Modalité) du *Senar* en nous intéressant aux formes de la base verbale et aux types de prédicatifs qui intègrent le système de conjugaison. Nous inscrivons cette étude dans le cadre général de la linguistique fonctionnelle en nous focalisant plus précisément sur le plan de description de M. Houis (1977) et sur la linguistique générale de D. Creissels (2006). Les données du corpus d'étude ont été constituées sur la base d'un questionnaire de 126 énoncés élaborés en français puis soumis à des locuteurs natifs du *Senar* pour traduction. Au sortir de cette étude nous retenons que la conjugaison du *Senar* s'articule autour de bases verbales à plusieurs formes morphologiques : lexématiques, dérivées et composées. Ces bases verbales intègrent plusieurs morphèmes dans le système de conjugaison dont des prédicatifs auxiliaires à valeur temporelle et des prédicatifs à valeur aspectuelle. D'autres prédicatifs marquent les assertions positives et négatives.

Mots clés : Langue *Senar*, système verbal, bases, morphologie, Temps-Aspect-Modalité

DESCRIPTION OF THE TAM (TENSE-ASPECT-MOOD) SYSTEM OF SENAR, A SENUFO LANGUAGE OF BURKINA FASO

Abstract: *Senar* is a Gur language of the Niger-Congo phylum spoken in the extreme southwest of Burkina Faso, in the Cascades region, specifically in the Léraba province. It is a minority language about which little is known. Contributing to its description is undoubtedly a way to preserve a linguistic heritage at risk of disappearing. Hence this paper, which aims to analyze the language's conjugation system. Titled "Description of

¹ Liste des abréviations et symboles : (´) : ton haut ; (`) : ton bas ; (ø) : morphème zéro ; acc : accompli ; ass+ : assertion positive ; ass- : assertion négative ; API : alphabet phonétique international ; CV : consonne voyelle ; DER : dérivatif ; fut. : futur ; hab. : habituel ; N : nom, nég. : négation ; pass. : passé ; poss. : possessif ; progr. : progressive ; proh. : prohibitif ; suff. : suffixe ; TAM : temps-aspect- modalité ; V. : verbe.

the TAM (Tense-Aspect-Modality) System of Senar, a Senoufo Language of Burkina Faso,” this study addresses the following questions and objectives: What are the characteristics of the TAM system in Senar? In light of this question, the main objective is to describe the TAM (Tense-Aspect-Modality) system of Senar by examining the forms of the verbal stem and the types of predicates that constitute the conjugation system. We situate this study within the broader framework of functional linguistics, focusing more specifically on M. Houis’s (1977) descriptive framework and D. Creissels’s (2006) general linguistics. The data for the study corpus were compiled based on a questionnaire consisting of 126 statements drafted in French and then submitted to native speakers of Senar for translation. Based on this study, we conclude that Senar conjugation revolves around verbal bases with multiple morphological forms: lexical, derived, and compound. These verbal bases incorporate several morphemes into the conjugation system, including auxiliary predicates with temporal value and predicates with aspectual value. Other predicates mark positive and negative assertions.

Keywords: Senar language, verbal system, bases, morphology, Tense-Aspect-Mood

Introduction

La présente introduction situe le contexte de l’étude, présente la langue, définit les cadres théorique et méthodologique de l’étude. En effet, les langues *Senoufo* sont issues des langues *gur* de la famille Niger- Congo selon la classification de J. Greenberg (1966). Le *Senar*, langue minoritaire du Burkina Faso fait partie de cette famille de langues. Il est considéré comme faisant partie des langues en danger selon les termes de D. Traoré (2015, p. 3) : « Fort de ce constat, il nous faut véritablement participer à sa description pour préserver sa survie ». Cet article se veut une contribution à la connaissance du système de la conjugaison du *Senar* parlé à Niankorodougou. Pour D. Creissels (2006, p.81) : « Les notions de temps et de mode sont particulièrement controversées, même pour les langues les plus étudiées (...) Il est aussi prudent de parler de temps-aspects-modalités (TAM) plutôt que de vouloir distinguer trois types de significations différents. ». Partant de ce constat, nous articulons la problématique de cette réflexion autour de la question principale suivante : Quelles sont les caractéristiques du système TAM du *Senar* ? Cette question principale suscite les deux questions spécifiques que sont : (1) quelles sont les formes de la base verbale du *Senar* ? (2) et quels sont les types de prédicatifs qui participent à l’actualisation du constituant verbal dans l’énoncé ? Les questions de l’étude ainsi formulées permettent de décliner l’hypothèse principale selon laquelle : le système TAM du *Senar* se caractérise par l’existence de trois (3) formes de bases verbales (simples, dérivées et composées) et par l’existence de plusieurs types de prédicatifs qui participent au système de la conjugaison. Les hypothèses spécifiques qui en découlent sont au nombre de deux : (1) les bases verbales du *Senar* se présentent sous trois (3) formes à savoir simples, dérivées et composées. (2) Les prédicatifs qui participent à l’organisation du système TAM (Temps-Aspect-Modalité) du *Senar* sont de trois (03) types : les prédicatifs auxiliaires à valeur temporelle, les prédicatifs à valeur aspectuelle et les prédicatifs à valeur modale assertive. Le présent travail s’inscrit dans le cadre général de la linguistique fonctionnelle. Le terme « fonctionnalistes » désigne « un ensemble de linguistes (...) qui s’inscrivent dans la tradition saussurienne, en mettant l’accent sur la fonction de communication de la langue et en essayant de retrouver dans les énoncés les traces des différents choix effectués par le locuteur. » C. Fuchs, P. Le Goffic (1992, p. 23). Ces derniers partent du principe que la

langue est un instrument de communication doublement articlé constituée de monèmes, unités significatives de première articulation selon la conception de A. Martinet et qui peuvent à leur tour être analysés en unités de deuxième articulation : les phonèmes. Pour C. Fuchs, P. Le Goffic (1992, p. 24) :

L'insistance sur la fonction de communication du langage est à la base du point de vue fonctionnaliste et détermine la question fondamentale : à quoi tel élément sert-il du point de vue de la communication, ou, en d'autres termes, quelle est sa fonction ? Quels sont les éléments qui jouent un rôle du point de vue de la communication ?

C'est dans ce cadre général du fonctionnalisme que s'inscrit le « plan de description systématique des langues négro-africaine » de M. Houis (1977) et le modèle d'analyse de la linguistique générale de D. Creissels (2006) qui serviront de cadres d'analyses des données de notre corpus. Ainsi, pour M. Houis (1977, p. 42) : « le verbe est une unité monofonctionnelle (...) apte à assumer la fonction (...) de prédicat (...) Il est aussi caractérisé par le fait que sa base, lexématique, dérivée ou composée est associée à un système de morphèmes (...) [qui] sont des prédicatifs verbaux. » Dans son approche théorique, Houis considère que l'étude du système verbal peut être appréhendée sur deux axes : d'une part le traitement des bases et la formation des verbes par l'adjonction des bases et des prédicatifs. D'autre part le traitement du constituant verbal en tant qu'il s'insère dans un réseau de relation sémiotique ou système de conjugaison. Cette orientation théorique permet d'articuler notre étude en deux (2) paragraphes essentiels : un premier paragraphe qui traite des formes de la base verbale et un deuxième paragraphe qui analyse le constituant verbal notamment le verbe et ses marqueurs de conjugaison.

Au plan méthodologique, nous exploitons les données recueillies dans le cadre du mémoire de master de D. Ouattara (2023). Ces données sont constituées de 126 énoncés préalablement conçus en français et soumis à des locuteurs natifs du *Senar* pour traduction. Les enquêtes de terrain se sont déroulées à Niankorodougou, la zone d'étude pendant deux périodes. La première période s'est déroulée du 2 au 8 mars 2023 et a consisté à collecter des verbes isolés. La deuxième phase s'est tenue du 31 mars au 30 avril 2023, soit un mois. Ce fut la phase de collecte des énoncés. Nos données ont été recueillies avec le concours de trois enquêtés à savoir un informateur principal et deux informateurs secondaires résidant tous dans la commune de Niankorodougou. Pour cela, nous avons opté pour la transcription à « chaud » suivie d'un enregistrement audio à l'aide d'un téléphone portable. Le corpus est transcrit phonétiquement au moyen des symboles de l'alphabet phonétique international (API). Les tons sont systématiquement notés : ton haut (´) et ton bas (`). Dans les lignes qui suivent nous traitons d'une part de la typologie des bases verbales au paragraphe (1), puis de la typologie des prédicatifs dans la conjugaison du verbe au paragraphe (2).

1. Typologie des bases verbales

Les différents types de bases verbales identifiables en *Senar* sont les bases lexématiques ou bases verbales simples, les bases verbales dérivées et les bases verbales composées. À propos des bases, M. Houis (1977, p.17) note : « les morphèmes majeurs des noms et des verbes sont associés à un élément qu'on appelle globalement une base lexicale. Cette base est simple ou complexe ».

1.1. Les bases lexématiques ou simples

« La base est simple si elle ne comprend qu'un lexème. », note M. Houis (1977, p.17). Les bases lexématiques en *Senar* ont trois types de formes syllabiques : les bases monosyllabiques, les bases dissyllabiques et les bases trisyllabiques.

-Les bases monosyllabiques

On entend par bases monosyllabiques, des bases qui sont formées d'une seule syllabe. En *Senar* cinq (05) structures syllabiques ont été relevées à savoir : CV, CVV, CVC, CCV et CVVC.

*Les bases monosyllabiques à structure CV

Les verbes de formes CV sont les plus fréquentes en *Senar*. Les énoncés ci-dessous illustrent bien quelques verbes de ce type.

(1)

- a. Píí má lóg gbá « L'enfant a bu de l'eau »
// enfant/ acc./ l'eau/ boire //
- b. wú á búr̀̀g v̀̀g̀̀ s̀̀ « Il a acheté une chemise neuve »
// il /acc./chemise/ neuve/acheter //

▪ Les bases monosyllabiques à structure CVV

Les verbes qui sont de forme CVV sont également attestés dans la langue. La séquence de voyelle peut être homotimbre ou hétérotimbre.

(2)

- a. Píí má taá « L'enfant a marché »
// enfant /acc./marcher //
- b. Cégén bé fú « Les œufs étaient pourris »
//œufs/pass./pourrir//

*Les bases monosyllabiques à structure CVC

Les verbes de forme CVC sont aussi identifiables en *Senar*. La remarque que nous pouvons faire à travers cette structure est que la consonne finale de ses verbes est soit la consonne nasale « n » ; soit la latérale « l » ou soit la vibrante « r ».

(3)

- a. b̀̀b̀̀ bé tén wú má « Elle aimait les bonbon »
// bonbon /pass./aimer/ elle//
- b. sétú bé súkó káár kél « Setou avait frit la viande de mouton »
// Setou /pass. / mouton / viande / frire //
- c. nnà ní múz̀̀ pér « Maman vend des arachides »
// maman /progr./ arachides / vendre//

▪ Les bases monosyllabiques à structure CCV

Les verbes de formes CCV sont moins fréquents en *Senar*.

(4)

- a. mádí má madég tré « Madou a moulu le maïs »
// madou /acc./ maïs/moudre //

- b. sɛ́tú má ʒíé cré « Setou a cogné zié »
// Setou /acc./ /zié /cogner //

**Les bases monosyllabiques à structure CVVC*

Les bases monosyllabiques de structure CVVC sont aussi fréquentes en Senar. À travers nos données nous constatons que la consonne finale de cette structure verbale est généralement / r / et / l /.

- (5)
- a. báá má kpóg vɔ̀gɔ̀ fáár « Papa a construit une nouvelle maison »
// Papa /acc./ maison / veuve / construire //
- b. ʒíé ní jéél « Zié saute »
//zié /progr./sauter //

-Les bases dissyllabiques

On appelle bases verbales dissyllabiques des bases qui sont constituées de deux syllabes. Les formes syllabiques attestées en *Senar* sont : CV.CV ; CV.CVC.

**Les bases dissyllabiques à structure CV.CV*

Ces bases sont assez fréquentes dans la langue. Nous avons mentionné quelques-uns dans les énoncés ci- dessous.

- (6)
- a. músá bé wílé túgù « Moussa avait creusé un trou »
// Moussa /pass./ trou /creuser //
- b. báá má núgù mótón « Papa a monté sur la moto »
// Papa /acc./ monter / moto //

▪ Les bases dissyllabiques à structure CV.CVC

Ces bases dissyllabiques CV.CVC sont également moins nombreuses en *Senar*.

- (7)
- a. ékɔ̀lbígél má táʔán « Les élèves se sont alignés »
// élèves /acc./ aligner //
- b. cóó bé ní wú pórú mùgɔ̀l « La femme était en train de chercher sa fille »
// femme /pass./progr./poss./ fille / chercher //

-Les bases trisyllabiques

Les bases verbales trisyllabiques sont des bases qui sont décomposables en trois syllabes. En *Senar*, ces bases verbales se présentent sous une seule forme qui est la structure CV.CV.CV. Ces types de bases sont moins fréquents dans la langue.

- (8)
- a. cóó má télégé guŋ « La femme s'est adossée sur le mur »
// femme /acc./ s'adosser / mur //
- b. ñnà má kér sórógó « Maman a brûlé les ordures »
// maman /acc./ ordures / brûler //

2. Les bases dérivées

Ce sont des bases complexes. Pour M. Houis (1977, p. 17), une base est complexe : « si, au lexème, est adjoint un ou plusieurs dérivatifs ». En *Senar*, nous identifions les bases dérivées par affixation et les bases dérivées non affixales.

2.1. Les bases dérivées formées par suffixation

Selon J. Dubois et al. (2002, p. 21), un affixe dérivationnel est un affixe qui sert : « à former avec un radical un thème capable de fonctionner comme verbe, nom, adjectif ou adverbe. » En *Senar* le type de dérivation verbale par affixation attesté est la dérivation suffixale. Le dérivatif suffixal attesté est *-gé* qui varie en *-g'é* ou *-η'é* suivant la règle de l'harmonie vocalique ou consonantique. Ce suffixe exprime la valeur factitive, le faire faire.

(9)

- a. /kèr + g'é/ → /k'érg'é/ → « tourner, renverser »
Changer + Suff.

nà má lóg k'ér-g'é pién « Maman a renversé la sauce dans le plat »
// maman /acc./sauce /changer-*DER* / plat //

- a. /jír + g'é/ → /j'írg'é/ → « réveiller »
Se lever + Suff.

Sétú má z'íé j'ír-g'é « Setou a réveillé z'íé »
// Setou /acc./ z'íé / se lever- *DER* //

- b. /síné + η'é/ → /sínéη'é/ → « Faire coucher »
Coucher + Suff.

Cóó má wú porú síné-η'é « La femme a fait coucher sa fille »
// femme /acc./ sa / fille / coucher- *DER* //

La voyelle du suffixe *-gé* devient *-é* lorsque la base verbale comporte la même voyelle *-é*. Cette voyelle demeure *-é* lorsque la base comporte toute autre voyelle. La consonne vélaire *-g-* du suffixe devient nasale du même lieu d'articulation *-η-* lorsque la base comporte une consonne nasale (*n* ou *m*).

2.2. Les bases dérivées non affixales

Le cas de dérivation verbale non affixale attestée est la dérivation verbale par redoublement. Ce lexème verbal redoublé exprime une valeur sémantique d'itération, une action qui se répète plusieurs fois.

(10)

- /tíé/ → « montrer »
/t'íédíé/ → « montrer plusieurs fois »

Cóó má wú jápérég t'íé-díé wú klíján
// femme /acc./ sa / marchandise / montrer plusieurs fois / ses / clients /
« La femme a montré plusieurs fois sa marchandise à ses clients »

(11)

- a. /lá/ → « ressembler, prendre »
 /lálá/ → « ressembler l'un l'autre »
 Sàlí níǰpígél má páá lá-lá
 // Sali /enfants/acc./se/ ressembler l'un l'autre //
 « Les enfants de Sali se ressemblent l'un l'autre ».
- b. /só/ → « déféquer »
 /sózó/ → « déféquer plusieurs fois »
 Píí má só-zó wú fánag
 // enfant /acc./ déféquer plusieurs fois / sa / culotte //
 « L'enfant a déféqué plusieurs fois dans sa culotte ».

3. Les bases composées

Le verbe composé comporte deux termes. Le premier terme est un nom et le deuxième un verbe. Le verbe composé du Senar est du type $N + V = V$. Dans la majorité des cas, ce nom renvoie à des parties du corps humain. Dans notre corpus, nous avons pu mentionner trois verbes composés dont le nom ne renvoie pas à des parties du corps humain.

(12)

N + V
 / Cúr + Jé / → / cúrJé / → « enfoncer »
 « Profond + entrer »

Nǰǰ má cúrJé fǝrǝǰ « L'homme s'est enfoncé dans la boue »
 // homme /acc./ enfoncer / boue //

(13)

N + V
 / Sú + lé / → / súlé / → « jeûner »
 « Jeûne + mettre »

báá bé súlé jélu « Papa avait jeûné l'an passé »
 // papa /pass./ jeûner / l'an passé //

(14)

N + V
 / bír + Jó / → / bírJó / → « critiquer »
 « Critique + dire »

Pé à n bírJó « Ils m'ont critiqué »
 // ils /acc./ me / critiquer //

Quelques exemples illustratifs dont le nom du verbe composé renvoie à des parties du corps humain :

(15)

N + V
/ k'ɔg + lé / → / k'ɔglé / → « *aider* »
« Main + mettre »

Cóó má k'ɔglé ñnà « La femme a aidé maman »
// femme/acc./ *aider* / maman //

(16)

N + V
/ jíʔè + lé / → / jíʔèlé / → « *se concentrer* »
« Visage + mettre »

Níʔpígél má jíʔèlé kálún « Les enfants se sont concentrés pour les études »
// enfants/acc./ *se concentrer* / études //

(17)

N + V
/ ɲɔ́ + kú / → / ɲɔ́kú / → « *commencer* »
« Bouche + croquer »

Sá lí wí fálú ɲɔ́kú « C'est Sali qui a commencé le travail »
// Sali /être/ travail / *commencer* //

De ce qui précède nous retenons que les bases lexématiques en *Senar* ont trois types de formes syllabiques : les bases monosyllabiques, les bases dissyllabiques et les bases trisyllabiques. S'agissant des bases complexes, nous distinguons les bases dérivées et les bases composées. Les bases dérivées sont formées par suffixation et par redoublement. Les bases composées attestées dans la langue sont celles du type N + V = V. Dans le paragraphe qui suit, nous analysons les types de prédicatifs dans le système TAM du *Senar*.

4. Les prédicatifs verbaux du système TAM du *Senar*

Nous entendons ici par prédicatif verbal un morphème marqueur qui sert à actualiser le verbe et qui exprime notamment des valeurs sémantiques de temps, d'aspect ou de mode. Pour beaucoup de langues : « les valeurs verbales s'organisent autour de deux axes clés : l'axe de l'énonciation et l'axe de l'événement » ; M. Houis (1977, p. 46). Au niveau de l'axe de l'énonciation, il s'agit de localiser la temporalité selon qu'elle est contemporaine (présent), rétrospective (passé) ou prospective (futur) par rapport à l'acte d'énonciation. La temporalité peut également être non effective ou neutre par rapport à l'acte d'énonciation ; l'on parlera d'atemporalité.

Au niveau de l'axe de l'événement, il s'agit d'examiner le déroulement interne du procès : est-il accompli, non accompli (pour les verbes de processus), compact (pour les verbes d'état) ou aoriste (pour les procès non pris en charge par le sujet de l'énonciation) ? Le type de modalité prise en compte dans cette étude est la modalité assertive qui présente souvent des morphèmes qui participent à la mise en actualisation du verbe dans

l'énonciation. Nous y examinerons les marqueurs de l'assertion positive et ceux de l'assertion négative.

4.1. Les prédicatifs du temps présent

La contemporanéité correspond au temps présent. Ce temps est concomitant à l'acte de l'énonciation. En *Senar*, le présent n'est pas morphologiquement marqué contrairement au passé et au futur qui ont des marqueurs morphologiques explicites. Du point de vue de l'événement, les types de procès qui caractérisent le temps présent sont l'aspect accompli, le non accompli habituel et le non accompli progressif.

-L'aspect accompli au présent

L'accompli se définit comme l'« ensemble des procès descriptifs, fermant une situation, antérieure à l'acte d'énonciation », M. Houis (1977, p. 46). La conjugaison à l'aspect accompli en *Senar* est marquée par le prédicatif /má/ avec sa variante contextuelle /á/.

*Le prédicatif /má/

Ce prédicatif / má/ est utilisé avec tous les noms en fonction syntaxique de sujet et les pronoms personnels de première et deuxième personne du singulier et du pluriel. Il est incompatible avec le pronom de la troisième personne du singulier et du pluriel. / má/ est syntaxiquement antéposé au verbe.

(18)

- a. m̀ má jíl ø « Je suis sorti »
/je/acc./sortir ass+/

La modalité assertive positive n'est pas marquée en *Senar* ; nous indiquons son emplacement syntaxique par le marqueur vide (ø) postposé au verbe. La modalité assertive négative est quant-à elle marquée par jè, également postposé au verbe

- b. Wó má lji ø « nous avons mangé »
/nous/acc./manger ass+/

- c. m̀ má cjé ø « tu as refusé »
/tu/acc./refuser ass+/

Comme nous le constatons dans ces exemples ci-dessus, /má/ est antéposé au verbe ; juste après le verbe nous avons le morphème zéro (ø) qui représente la marque de l'assertion positive.

*Le prédicatif /á/

/á/ est une variante contextuelle de / má/. /á/ est employé lorsque le sujet du verbe est le pronom de la troisième personne du singulier ou du pluriel.

(19)

- a. wú á jíl ø « il est sorti »
/il/ acc./jíl ass+/

- b. pé á ljí ø « ils /elles ont mangé »
/ils /elles/ acc./ manger ass+/

Par ailleurs, le prédicatif /á/ est apte à s'agglutiner avec le pronom de la troisième personne du singulier ou du pluriel. On assiste alors à une suppression de la voyelle du pronom personnel qui est remplacé par le prédicatif verbal /á/.

(20)

- a. wá jí ø « il est sorti » * au lieu de wú á jí ø
/il-elle-acc. / jí ass+/
- b. pá ljí ø « ils /elles ont mangé » * au lieu de pé á ljí ø
/ils-elles-acc./ manger ass+/

Nous avons indiqué plus haut que la modalité assertive négative est marquée par /jè/. Ce marqueur est postposé au verbe et il est incompatible avec le prédicatif /má/ et sa variante /á/.

(21)

- a. m̀ ø jí jè « Je ne suis pas sorti »
/je/ acc./ sortir/nég./
- b. Wó ø ljí jè « nous n'avons pas mangé »
/nous / acc./manger/ nég /
- c. Pé ø ljí jè « ils /elles n'ont pas mangé »
/ils-elles-acc./ manger/nég./

Dans ces énoncés (21, a. ; b. et c.) à l'assertion négative, les prédicatifs de l'aspect accompli /má/ et sa variante /á/ ont disparu. Leur position syntaxique est marquée par le morphème zéro /ø/, tandis que la marque de l'assertion négative /jè/ apparaît en position postverbale.

4.2. Le non accompli habituel

En *Senar*, la conjugaison du temps présent à l'aspect non accompli se reconnaît par des énoncés à valeur habituel et à valeur progressif.

-Les énoncés à valeur de présent habituel

Les énoncés à valeur de présent habituel sont marqués par le prédicatif /máʔá/. Ce prédicatif est antéposé à la base verbale. L'habituel désigne « l'aspect du verbe exprimant une action qui se produit habituellement, qui dure et se répète habituellement », J. Dubois et al. (2002, p. 230).

(22)

- a. m̀ máʔá jí ø « Je sors habituellement »
/je/hab./sortir ass+/
- b. nélé máʔá dí ø « Gnélé tisse habituellement »
/Gnélé/hab./tisser- ass+/

- c. m̀ mǎʔá́ jíł jè « Je ne sors pas habituellement »
/je/hab./sortir ass-/
d. jélé mǎʔá́ díjè « Gnélé ne tisse pas habituellement »
/Gnélé/hab./tisser- ass-/

Contrairement aux prédicatifs de l'aspect accompli /mǎ́/ et /á́/, le prédicatif de la modalité assertive négative (jè) est compatible avec le prédicatif du présent habituel /mǎʔá́/.

-Les énoncés à valeur de présent progressif

Pour M. Houis (1977, p. 46) le progressif est un « procès en cours de réalisation au moment de l'énonciation ». Les énoncés à valeur de présent progressif en *Senar* sont marqués par le prédicatif verbal /ná ní/. Ce prédicatif peut être glosé par la périphrase « être en train de... »

(23)

- a. wú ná ní vél ø « il est en train de cultiver »
/il/progr./cultiver ass+/
b. ñ ná ní wél ø « je suis en train de regarder »
/je/ progr./ regarder ass+/
c. jélé ná ní ɲǔ̀̀̀n ø « Gnélé est en train de dormir »
/Gnélé /progr./dormir ass+/
d. jélé ná ní ɲǔ̀̀̀n jè « Gnélé n'est pas en train de dormir »
/Gnélé /progr./dormir ass-/
e. ñ ná ní wél jè « je ne suis pas en train de regarder »
/je/ progr./ regarder ass-/

Le constat dans ces exemples est que le prédicatif du présent non accompli progressif /ná ní/ est antéposé au verbe. De plus il est compatible avec le prédicatif de l'assertion négative /jè/.

5. Les prédicatifs du temps passé

Le temps rétrospectif, c'est-à-dire le passé en *Senar* est marqué par /bé/ dans un énoncé à assertion positive. Pour J. Dubois et al. (2002, p. 351), le passé est « un temps situant l'énoncé dans un moment avant l'instant présent, avant le « maintenant » ». Lorsque le verbe est actualisé avec le prédicatif /bé/, il exprime une valeur de passé accompli.

(24)

- a. m̀ b́é jíł ø « J'étais sorti »
/je/pass./ sortir ass+/
b. jélé b́é jíł ø « Gnélé était sortie »
/Gnélé/ pass/sortir ass+/

c. m̀ bé ṭịø « *J'avais tissé* »
/je/ pass./ tisser ass +/

d. ẓáǵá bé ḷjí ø « *Zangan avait mangé* »
/zangan/pass./manger ass +/

Le passé accompli à l'assertion négative est marqué par /gá...jè/. /gá/ est antéposé au verbe et se substitue à /bé/ tandis que /jè/ apparaît à la position postverbale.

(25)

a. ǹ gá j̣íl jè « *Je n'étais pas sorti* »
/je/pass./ sortir ass -/

b. ṇélé gá j̣íl jè « *Gnélé n'était pas sortie* »
/Gnélé/ pass/sortir ass -/

c. ǹ gá ṭịjè « *Je n'avais pas tissé* »
/je/ pass./ tisser ass +/

Dans ces exemples (25, a. ; b. ; c.), nous constatons effectivement la présence du morphème discontinu /gá... jè/, marque du passé non accompli à l'assertion positive. Toutefois, lorsque nous associons au prédicatif verbal du passé /bé/, la marque du progressif /ni/, l'on obtient un passé non accompli progressif.

(26)

a. píí bé ní ḷjí ø « *l'enfant mangeait* »
/enfant/pass./progr./manger ass +/

b. ǹ bé ní ḷjí ø « *j'étais en train de manger* »
/je/pass./progr./manger ass +/

Dans la même logique, le passé non accompli progressif à l'assertion négative est marqué par /gá ní...jè/.

(27)

a. píí gá ní ḷjí jè « *l'enfant ne mangeait pas* »
/enfant/pass./progr./manger ass -/

b. ǹ gá ní ḷjí jè « *je n'étais pas en train de manger* »
/je/pass./prog./manger ass -/

6. Les prédicatifs du temps futur

Le futur est un temps localisé de manière prospective par rapport à l'acte de l'énonciation. En *Senar* le futur est marqué par les prédicatifs /nábá /et /jábá/ qui ont respectivement des variantes /ná/ et /já/.

*Le prédicatif /nábá / et sa variante / ná/

/nábá/ et sa variante /ná/ sont employés lorsque le sujet du verbe est le pronom /ṇ/ de la première personne du singulier et le pronom /ṇ/ de la deuxième personne du singulier. Ce sont les seuls contextes linguistiques qui déterminent l'utilisation des prédicatifs du

temps futur en *Senar*. Ces prédicatifs ne s'emploient pas avec des noms comme sujet du verbe.

(28)

- a. ñ nábá gáár ø « *Je partirai* »
/je /fut./partir ass +/
- b. ñ nábá gáár ø « *Tu partiras* »
/tu/ fut./partir ass +/
- c. ñ ná ñ jíér ø « *Je t'appellerai* »
/je/ fut./tu / appeler ass +/
- d. ñ ná ñ jíér ø « *tu m'appelleras* »
/tu/ fut./je / appeler ass +/

Par ailleurs, le prédicatif /nábá/ et sa variante /ná/ sont compatibles avec la marque de l'assertion négative /jè/.

(29)

- a. ñ nábá gáár jè « *Tu ne partiras pas* »
/tu/ fut./partir ass -/
- b. ñ ná ñ jíér jè « *Je ne t'appellerai pas* »
/je/ fut./tu / appeler ass -/

*Le prédicatif /jábá / et sa variante /já /.

/jábá / et sa variante /já / s'emploient avec tous les autres pronoms personnels ainsi que les noms.

(30)

- a. wú jábá gáár ø « *Il partira* »
/il/fut./partir ass +/
- b. wú já gáár ø « *Il va partir* »
/il/fut./partir ass +/
- c. gnélé jábá jé jíér ø « *Gnélé vous appellera* »
/gnélé/fut./vous/appeler ass +/
- d. gnélé já jé jíér ø « *Gnélé va vous appeler* »
/Gnélé/fut./vous/appeler ass +/
- e. wú já gáár jè « *Il ne va pas partir* »
/il/fut./partir ass -/
- f. gnélé jábá jé jíér jè « *Gnélé ne vous appellera pas* »
/gnélé/ fut./vous/appeler ass -/

À l'instar du prédicatif /nába/ et sa variante /ná/, le prédicatif /jábá/ et sa variante /já/ sont également compatibles avec la marque de l'assertion négative (Cf. 30, e. ; f.).

7. Les prédicatifs de l'impératif et du prohibitif

L'impératif est un « procès présenté comme ordonné » et le prohibitif est un « procès répondant à un projet dont on affirme la défense, l'annulation, le souhait de sa non réalisation. », M. Houis (1977, pp. 47-48).

7.1 Les prédicatifs verbaux dans les énoncées à valeur d'impératif

Les énoncées à valeur d'impératif en *Senar* se conjuguent avec la deuxième personne du singulier, la première personne du pluriel et la deuxième personne du pluriel. Aucun prédicatif explicite ne marque le verbe. Celui-ci apparaît sous sa forme infinitive. À la deuxième personne du singulier le verbe apparaît seul dans la construction sans faire appel au pronom personnel.

a. jǰé → *lave*
//laver/

b. ɲǰn → *nage*
// nager/

c. jíl → *sors*
//sortir/

Conjugué à la première et à la deuxième personne du pluriel, le verbe apparaît avec ces pronoms en position syntaxique de sujet.

(31)

a. wo jíl → *sortons*
// nous/sortir/

b. wo jǰé → *lavons*
//nous/ laver/

c. wo ɲǰn → *nageons*
// nous/ nager/

d. jé jíl → *sortez*
//vous/sortir/

e. jé jǰé → *lavez*
//vous/laver/

f. jé ɲǰn → *nagez*
//vous/nager/

7.2 Les prédicatifs verbaux dans les énoncées à valeur de prohibitif

Dans les énoncées à valeur du prohibitif le verbe est conjugué avec le prédicatif /**gá** ... **jè**/ qui est un morphème discontinu et qui encadre le verbe ; **gá**... est antéposé au verbe et **jè** lui est postposé.

(32)

- a. **gá jílí jè** « *Ne sors pas* »
/Proh./sortir/Proh./
- b. **jé gá jílí jè** « *Ne sortez pas* »
/vous/Proh./sorir/Proh./
- c. **wó gá jílí jè** « *Ne sortons pas* »
/nous/Proh./sorir/Proh./

Tableau I : récapitulatif des prédicatifs du système TAM du Senar

Temps		Prédicatifs	
		À l'assertion positive	À l'assertion négative
Présent	Progressif	/ ná ní ...ø /	/ ná ní ...jè /
	Habituel	/maʔa ...ø /	/maʔa ...jè /
	Accompli	/ má...ø / ; / á...ø /	/ø...jè / ; /ø...jè /
Futur		/nábá...ø / ; / ná...ø / /jábá...ø / ; / já...ø /	/nábá...jè / ; / ná...jè / /jábá...jè / ; / já...jè /
Passé		/ bé...ø /	/gá ... jè /
Impératif		/ø...ø /	-
Prohibitif		-	/gá ... jè /

Source : D. OUATTARA et D.-D. ZAGRE, conçu pour les besoins de l'étude

Conclusion

Cette étude intitulée « Description du système TAM (Temps-Aspect-Modalité) du *Senar*, langue *Senufó* du Burkina Faso » est partie de la question de problématique suivante : Quelles sont les caractéristiques du système TAM du *Senar* ? Pour y répondre, nous avons formulé l'hypothèse principale selon laquelle : le système TAM du *Senar* se caractérise par l'existence de trois (3) formes de bases verbales (simples, dérivées et composées) et par l'existence de plusieurs types de prédicatifs qui participent au système de la conjugaison. Les résultats révèlent deux formes de la base verbale du *Senar* à savoir les bases lexématiques encore appelées bases verbales simples et les bases verbales complexes. Les bases lexématiques sont de types monosyllabiques, dissyllabiques et trisyllabiques. Les bases verbales complexes se subdivisent en bases dérivées et en bases composées. Nous distinguons deux types de dérivations verbales en *Senar* : la dérivation affixale et la dérivation non affixale. Le cas de dérivation affixale attesté est la dérivation par suffixation. Le dérivatif suffixal est **-gé** qui varie en **-gé** ou **-jé** suivant la règle de l'harmonie vocalique ou consonantique. Ce suffixe exprime la valeur factitive, le faire faire. La dérivation verbale non affixale est celle formée par redoublement. Le lexème verbal redoublé exprime une valeur sémantique d'itération, une action qui se répète plusieurs fois. Quant à la composition verbale, elle est de type N + V = V. En effet, le verbe composé comporte deux termes. Le premier terme est un nom et le deuxième est un verbe.

Par rapport à l'analyse des prédicatifs du système TAM, nous retenons que le présent accompli à l'assertion positive est marqué par /ma/ et sa variante /á/. Ils apparaissent avant le verbe ; et le prédicatif de l'assertion positive /ø/ qui l'accompagne apparaît après le verbe. À l'assertion négative, les prédicatifs du présent accompli disparaissent donnant lieu à un morphème vide /ø/ ; tandis que le prédicatif de l'assertion négative /jè/ apparaît après le verbe en substitution à /ø/ qui marque l'assertion positive. Le présent non accompli habituel est marqué par /má?á/. Ce morphème est compatible avec les marqueurs de l'assertion positive /ø/ et de l'assertion négative /jè/. Le présent progressif est marqué par /ná ní/ qui est également compatible avec les marqueurs de l'assertion positive et de l'assertion négative. Le temps futur a deux prédicatifs verbaux à savoir / ná bá / et / j á bá / qui ont respectivement des variantes / ná / et / j á /. Ces prédicatifs sont compatibles avec les marques assertives positives et négatives. Le temps passé est marqué par le prédicatif /bé/ à l'assertion positive. Lorsque l'énoncé est à l'assertion négative, /bé/ est remplacé par /gá/. L'impératif en *Senar* n'admet pas de morphème marqueur explicite. Le verbe apparaît sous sa forme infinitive. Tandis que le prohibitif est marqué par le morphème discontinu /gá ... jè /.

Bibliographie

- Creissels, D. (2006). *Syntaxe générale, une introduction typologique : catégories et constructions*, Paris, Lavoisier
- Dubois, J. et al., (2002). *Dictionnaire de linguistique*, Paris, Larousse
- Fuchs, C. et LE GOFFIC P. (1992), *Les linguistiques contemporaines : Repères théoriques*, Paris, Hachette
- Greenberg J. (1966). *The languages of Africa*. Bloomington, Indiana University, Mouton and Co. The Hague
- Houis, M. (1977). « Plan de description systématique des langues négro- africaines », *Afrique et Langage* n° 7, pp .5-65.
- Ouattara, D. (2023). *La morphologie verbale du Senar : parler de Niankorodougou*, Université Norbert Zongo, Mémoire de Master, département de linguistique
- Ouattara M. (2020). *La deixis personnelle de l'anglais et du senar : analyse morphosyntaxique et sémantico- référentielle*, Université Joseph KI- ZERBO, Thèse de doctorat unique en langues et cultures anglophones, Centre de Recherche et d'Etude Anglophone (CREA)
- Traoré, D. (2015). *Le senar (langue senoufo du Burkina Faso) : éléments de description et d'influence du jula véhiculaire dans un contexte de contact de langues*, Thèse de Doctorat, Université de Bayreuth. Göttingen, Cuvillier Verlag Göttingen, 2015.

DERIVATION EN KAR : PROCÉDES ET RÈGLES TONALES (LANGUE GUR DU BURKINA FASO)

SAWADOGO AWA 2^{ème} Jumelle

Département des Sciences du Langage

Université Joseph KI-ZERBO

ORCID : 0009-0003-2120-6550

awatiend@gmail.com

&

KONKOBO Eric

Département des Sciences du Langage

Université Joseph KI-ZERBO

ORCID : 0009-0006-8635-5508

konkeric96@gmail.com

Résumé : La présente étude analyse la dérivation en kar, langue gur parlée sud-ouest du Burkina Faso. L'étude détermine les différents procédés par lesquels se fait la dérivation dans cette langue. Le corpus qui sert de banque de données comporte exclusivement des mots dérivés obtenus à base de différents procédés de dérivation. L'analyse révèle trois types de mots dérivés, les mots dérivés obtenus par affixation (préfixation, par suffixation), par composition ainsi que des dérivés obtenus par changement tonal. L'adjonction des dérivatifs et la composition sont régies par règles tonales tels que la copie tonale, le relèvement tonal, la compacité tonale etc.

Mots clés : affixation, composition, dérivation, kar, règles tonales

DERIVATION IN KAR: PRECESSES AND TONAL RULES (GUR LANGUAGE OF BURKINA FASO)

Abstract: This study analyses derivation in Kar, a Gur language spoken in south-western Burkina Faso. The study identifies the different processes by which derivation occurs in this language. The corpus used as a database consists exclusively of derived words obtained through different derivation processes. The analysis reveals three types of derived words: words derived by affixation (prefixation, suffixation), by composition, and derivatives obtained by tonal change. The addition of derivatives and composition are governed by tonal rules such as tonal copying, tonal raising, tonal compactness, etc.

Keywords : affixation, composition, derivation, kar, tonal rules

Introduction

Le kar est une langue senoufo de type gur parlée au sud-ouest du Burkina Faso dans la région des cascades ; une langue fortement dialectalisée dont nous nous intéressons à parler de Labola. La présente étude analyse les différents procédés de dérivation dans cette langue. Les langues du monde utilisent différents procédés pour dériver de nouveaux mots. Nous pouvons citer entre autres l'affixation, la dérivation régressive, la dérivation impropre (conversion) et la dérivation par composition. Dans le cadre de l'affixation, nous avons selon les langues, la préfixation, l'infixation et la suffixation. Dès lors, nous nous interrogeons sur

les différents procédés de dérivation possibles en kar. De ce fait, la présente étude vise à déterminer et à analyser les différents procédés de dérivation en kar. Elle s'intéresse également aux différentes règles tonales qui régissent l'association des éléments constitutifs du mot dérivé en kar.

0.1. Cadre théorique

La théorie et la méthodologie sont deux (2) constituent, dans une étude comme celle-ci, les fondements qui guident le chercheur et lui permettent de décrire les faits et de les expliquer. Cette étude se situe dans le cadre du structuralisme. Nous nous appuyons sur le modèle d'analyse de Choi-Jonin & Delhay (1998). En se basant sur la nature et les fonctions des morphèmes grammaticaux, ils distinguent la morphologie dérivationnelle de la morphologie flexionnelle. L'opération qui permet de mettre en évidence ces différents types de morphèmes (morphèmes dérivationnels et flexionnels) est appelée « commutation ». La commutation permet d'isoler et d'identifier les morphèmes. De ce fait, Choi-Jonin & Delhay (Op. Cit., p 74) précise : « Dans cette partie, nous nous intéressons spécifiquement aux morphèmes dérivationnels. » Quant à la formulation des règles tonales nous nous inspirons de Goldsmith (1976).

« Pour qu'un segment donné puisse être considéré comme morphème, il faut non seulement qu'on puisse associer un sens à son signifiant, mais aussi qu'on trouve, dans la langue, d'autres mots comportant le même morphème avec le même sens et la même distribution »

0.2. Méthodologie

Pour mettre en évidence les morphèmes dérivationnels, nous partons d'un corpus composé de mots dérivés. Concrètement, ce corpus est composé de noms, de verbes, et d'adjectifs issus de dérivation endocentrique ou exocentrique. La commutation nous permet de mettre en évidence les dérivatifs ou les éléments constitutifs de mot dérivé (cas de la dérivation par composition).

1. Aperçu sur les procédés de dérivation

A propos du concept de la dérivation, Dubois et al. (2001), précise ce qui suit :

« Pris en un sens large, le terme de dérivation peut désigner de façon générale le processus de formation des unités lexicales. Dans un emploi plus restreint et plus courant, le terme de dérivation s'oppose à composition {formation de mots composés), le recours à la dérivation étant variable selon les langues. La dérivation consiste en l'agglutination d'éléments lexicaux, dont un au moins n'est pas susceptible d'emploi indépendant, en une forme unique. » p136

Cette définition paraît insuffisante, dans la mesure où la dérivation n'est pas qu'une « agglutination d'éléments lexicaux ». Autrement dit, l'affixation n'est pas la seule façon de marquer la dérivation dans les langues du monde. Il existe plusieurs types de dérivation. Nous avons la dérivation par affixation, la dérivation régressive, la dérivation impropre (conversion) et la dérivation par composition.

1.1. La dérivation affixale

Nous entendons par dérivation affixale, un procédé de dérivation qui nécessite l'adjonction d'un affixe (ou morphème dérivationnel) à un radical ou à une base (nominale ou verbale) pour former un nouveau mot. Il en existe plusieurs types : la préfixation, l'infixation, la suffixation et la dérivation parasynthétique ou parasynthèse (ajout simultané de préfixe et de suffixe à une base).

1.2. La dérivation régressive (dérivation inverse ou troncation)

La dérivation régressive est un procédé de dérivation qui s'oppose à la dérivation par affixation, dans la mesure où elle consiste en une suppression d'un affixe (préfixe, infixe ou suffixe) d'un mot pour dériver un nouveau mot contrairement à la préfixation qui est plutôt caractérisée par une adjonction d'un affixe.

1.3. La dérivation impropre (conversion)

Nous entendons par dérivation impropre, le changement de catégorie grammaticale d'un mot sans aucun changement observable au niveau de forme. C'est dans ce sens que MALO (2015, p531) affirme que la conversion est « *le changement d'une catégorie grammaticale à une autre sans changement morphologique* ». C'est dans cette logique qu'il est fréquent d'observer en français comme dans certaines langues africaines la substantivation de verbes par simple ajout d'un actualisateur.

1.4. La dérivation par composition

Nous entendons par composition « *... la formation d'une unité sémantique à partir d'éléments lexicaux susceptibles d'avoir par eux-mêmes une autonomie dans la langue* ». J. Dubois et al. (2001, p 106). Pour qu'on parle de composition il faut nécessairement qu'il y ait au moins deux (2) éléments lexicaux. Nous parlons de dérivation par composition lorsque la juxtaposition d'au moins deux (2) éléments lexicaux, formant un tout contextuel, permet un sens lexical nouveau. La dérivation par composition est un procédé de dérivation dans lequel les éléments constitutifs du dérivé sont des unités autonomes. Ici, il n'y a pas d'affixe.

2. Quelques procédés de dérivation en kar

Dans cet article nous nous intéressons à trois (3) procédés de dérivation, à savoir la dérivation par affixation, la dérivation par composition et la dérivation impropre.

2.1. Dérivation affixale

En kar, la dérivation affixale s'effectue de deux (2) manières : la dérivation par préfixation et la dérivation par suffixation.

-Dérivation par préfixation

Même si la préfixation est moins commune aux langues gur (la suffixation se présente comme le procédé privilégié de ce type de langues), nous rencontrons, en kar, des mots dérivés formés par adjonction de morphèmes dérivationnels préfixaux. Ces morphèmes dérivationnels préfixaux que nous avons dégagés s'adjoignent essentiellement à des radicaux ou bases verbales. Elle est de type :

DER + rad. verbal > V

Nous avons dégagé deux (2) préfixes : les morphèmes dérivationnels gbə- et dùrú-.

-Le morphème dérivationnel gbə-

Le préfixe gbə- a une valeur causative à signifiant « faire faire ». Et comme le comme le suggère sont signifiant, il ne peut s'adjoindre qu'à un radical ou à une base verbale. Cet état de fait s'illustre par les exemples suivants :

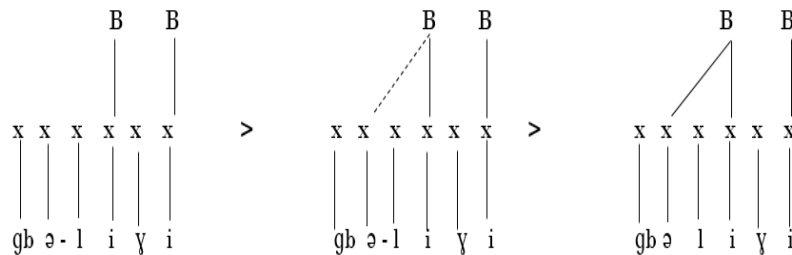
(1)

gbə-	+	cǎř « tomber »	>	gbəcǎř « faire tomber »
gbə-	+	liγi « sortir »	>	gbəliγi « faire sortir »
gbə-	+	djé « entrer »	>	gbədjé « faire entrer »
gbə-	+	kòl « ramasser »	>	gbəkòl « faire ramasser »
gbə-	+	téri « partir »	>	gbétéri « faire partir »

Comme l'illustre les exemples sus-présentés, le préfixe dérivationnel gbə- ne s'adjoind qu'à un radical ou à une base verbale. En aucun cas il ne s'adjoind à un radical ou à une base nominale. Un autre fait marque de cette adjonction est le ton du préfixe gbə-. Les exemples ci-dessus démontrent que ce préfixe n'a pas de ton inhérent ; dans la mesure où son ton est toujours de même registre que le premier ton du radical. Ce qui signifie que le préfixe copie le premier ton du radical. Cela peut être représenté de la manière suivante :

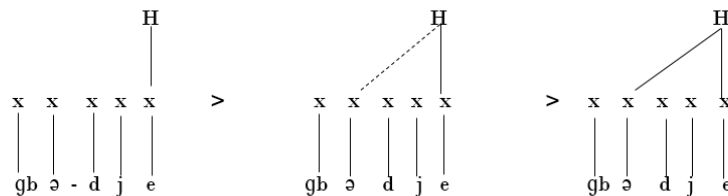
(2)

gbəliγi « faire sortir »



copie ou propagation tonale

- gbədjé « faire entrer »



copie ou propagation tonale

-Le morphème dérivationnel -dùrú

Le préfixe dùrú- a une valeur de répétition à signifiant « faire de nouveau ». A l'instar du préfixe gbə-, le morphème dérivationnel préfixal dùrú- ne s'adjoit qu'à un radical ou à une base verbale. Ce fait s'illustre par les exemples suivants :

(3)

dùrú-	+	bà « venir »	>	dùrúbà « revenir »,
dùrú-	+	lìyì « écarter »	>	dùrúlìyì « écarter »
dùrú-	+	pā: « dire »	>	dùrúpā: « redire »
dùrú-	+	tà « mettre »	>	dùrútà « remettre »
dùrú-	+	gbíʔì « refaire »	>	dùrúgbíʔì « refaire »

A l'instar du morphème gbə-, le morphème dùrú- ne s'adjoit qu'à un radical ou une base verbale comme le démontre les exemples ci-avant. Cependant, le morphème dérivationnel dùrú-, à l'opposé du préfixe gbə-, a un schème inhérent bas-haut (BH), dans la mesure où ce schème ne varie pas peu importe le schème du verbe auquel il s'adjoit.

-Dérivation par suffixation

Nous entendons par dérivation par suffixation, un procédé de dérivation par adjonction d'un suffixe au radical d'un mot. Nous avons déterminé trois (3) types de dérivation suffixale

Type 1 : Rad. verbal + DER > V

Nous avons déterminé trois (3) morphèmes dérivationnels : -ní, -ta, -re. L'adjonction de ces dérivatifs à un radical ou base verbale permet de dériver un autre verbe. Cela s'illustre par les exemples suivants.

(4)

tíyì « descendre »				
tíyì	+	-ní	>	tíyìní « s'asseoir »
tíyì	+	-tá	>	tíyítá « poser »
kwō « servir de l'eau »	+	-rè	>	kwórè « servir la sauce »
túyū « creuser »	+	-rè	>	túyúrè « enterrer »
tùyù « charger (sur la tête) »	+	-tá	>	túyutá « décharger »

Outre la dérivation, un autre fait observable est l'interaction entre le dernier ton du verbe et celui du dérivatif. Deux (2) règles sont régissent cette interaction :

-Lorsque le dernier ton du verbe est de registre bas (B), celui-ci se relève partiellement en contact d'un dérivatif à registre haut (H) comme dans les exemples suivants :

Règle du relèvement partiel du ton bas (B)

B + H > MH

(5)

tíyì	+	-ní	>	tíyìní « s'asseoir » ;
tùyù « charger (sur la tête) »	+	-tá	>	túyutá « décharger » ;
tíyì	+	-tá	>	tíyítá « poser ».

-Lorsque le dernier ton du verbe est de registre moyen (M), celui-ci se relève en contact d'un dérivatif à registre haut (H) comme dans les exemples suivants :

Règle du relèvement du ton moyen (M)

M + B > HB

(6)

kwō « servir de l'eau » + -rè > kwórè « servir la sauce » ;

túyū̄ « creuser » + -rè > túyúrè « enterrer ».

Type 2 : Rad. verbal + DER > N

Le kar étant une langue à classification nominale, la dérivation d'un nom ou d'un adjectif à partir d'une autre catégorie grammaticale est marquée par cette classification nominale. Nous récapitulons la classification nominale dans le tableau ci-après.

GENRES	DETERMINANT DEFINI PRONOM SUBSTANTIF		NOMINANT	
	Singulier	pluriel	singulier	pluriel
Genre 1	U	pe	/-w ~ -u/	/-mè/
Genre 2	ke	pe ~ re	/-ge/	/-re/
Genre 3	le	ke	/-le/[i]	/-gè/

Source : Wichser (1994)

La dégradation de ce système conduit à des formes de surface irrégulière, comme dans les exemples suivants :

(7)

tū̄ « vomir » + -rù > túrù « vomissement »

jō̄ : « danser » + -r > jō̄:r « danse »

pà « arriver » + -ŋ > pàŋ « arrivée »

Cette dérivation n'est pas très productive dans la mesure où la langue dispose de d'une autre ressource, notamment la dérivation tonale :

(8)

tíʔ̄ « injurer » > tíʔ̄l̄ « injure »

jú: « voler » > jū: « voleur »

jā:r « bailler » > jâr « baillement »

Dans ces exemples, le schème tonal représente la seule différence observable. Ici, la dérivation n'est pas marquée par un affixe mais plutôt par le schème tonal.

Type 3 : Rad. verbal + DER > Adj

A l'instar de la dérivation des noms, la dérivation des adjectifs est caractérisée par la classification nominale. Les adjectifs sont dérivés de verbes statifs comme l'illustrent les exemples ci-après.

(9)

jè « être propre » + -ŋ > jèŋ « propre »

kà « casser » + -ŋ > kàŋ « cassé »

gbèr « être court » + -le > gbèrlé

dàr «être maigre » + -le > wà:-lé

Comme l'illustrent les exemples ci-avant, en kar, les adjectifs sont dérivés de verbe statifs ou de verbes de processus (voir KONKOBO (2022)). Cette dérivation est marquée par la classification nominale.

3. Dérivation par composition

En kar, nous avons rencontré des mots dérivés par composition. Nous parlons de composition dans la mesure où les éléments constitutifs du mot dérivé sont des mots autonomes existants dans le lexique. Nous parlons de dérivation par composition et non de composition dans le sens où cette configuration un des mots constitutifs ajoute un sens dérivationnel. Considérons les mots dérivés par composition suivants :

(10)

jú: « voler »	+	pá: « dire »	>	jū:pá: « chuchoter »
jíyì « attraper »	+	jàʔà « adorer »	>	jíg(í)jàʔà « faire du babysitting »
túyū « creuser »	+	lìyì « retirer, sortir »	>	túyúlìyì « déterrer »
làʔà « ventre »	+	cèr « couper »	>	làʔácèr « diarrhée »
káʃíyì « arbre »	+	ʃíjé « petit (végétation) »	>	káʃíyíʃíjé « arbuste »
tíyì « descendre »	+	tò: « tomber »	>	tíyítò: « tomber (un arbre) »

Lorsque nous considérons le sémantisme des mots ci-avant présentés, il est plus plausible de parler de dérivation plutôt que de les analyser comme des composés. Dans cette logique, le verbe pá: « dire » ajoute un sens dérivationnel au jú: « voler » pour dériver le verbe jū:pá: « chuchoter ». Il en est de même pour les autres exemples. Dans le verbe dérivé túyúlìyì « déterrer », le verbe lìyì « retirer, sortir » ajoute un sens dérivationnel au verbe túyū « creuser ». Il est possible que des mots de différentes catégories grammaticales se combinent. C'est le cas du dérivé làʔácèr « diarrhée » où le verbe cèr « couper » ajoute un sens dérivationnel au nom làʔà « ventre ». Le mot qui ajoute un sens nouveau au sein de chaque dérivé a un comportement morphologique analogue à celui d'un affixe. L'adjonction des éléments du composé par dérivation à l'instar de l'affixation est régie par des règles tonales. Le corpus nous permet de poser la règle du relèvement tonale. Selon le contexte, le relèvement est partiel ou total. Nous constatons un relèvement total lorsque le dernier ton du premier élément est de registre bas (B), et que celui-ci est suivi d'un ton autre ton bas (B) (le premier du premier ton du deuxième élément étant également de registre bas (B)), il y a relèvement du premier ton bas (B). Cette règle est schématisée de la façon suivante :

Règle du relèvement du ton bas (B)

B + B > HB

(11)

tíyì « descendre »	+	tò: « tomber »	>	tíyítò: « tomber (un arbre) »
jíyì « attraper »	+	jàʔà « adorer »	>	jíg(í)jàʔà « faire du babysitting »
làʔà « ventre »	+	cèr « couper »	>	làʔácèr « diarrhée »

Le relèvement n'affecte pas seulement le ton B. Il affecte aussi le ton moyen, lorsqu'à l'instar du ton bas (B), il est suivi d'un ton Bas, comme dans l'exemple de túyū « creuser »

+ liyì « retirer, sortir » > túyúliyì « déterrer ». Comme nous le constatons dans cet exemple, le ton moyen (M) de túyú « creuser » se relève au contact du ton bas (B) de liyì « retirer, sortir ». Cette règle peut être schématisée de la façon suivante :

Règle du relèvement du ton moyen (M)

M + B > HB

Cependant, lorsque le dernier ton du premier constituant est de registre Haut (H), il ne se produit aucun changement de hauteur, celui-ci étant déjà de registre haut (H).

Conclusion

Dans le cadre de cet article, l'analyse de la dérivation en kar nous permet de mettre en évidence trois (3) procédés de dérivation, à savoir la dérivation affixale, la dérivation par composition et dans une moindre mesure la dérivation tonale. La dérivation affixale se manifeste de deux (2) manières, par préfixation et par suffixation. Lors de la dérivation, la rencontre des tons des éléments constitutifs est régie par des règles tonales. La dérivation par suffixation et la dérivation par composition sont régies par les mêmes règles tonales. Ces règles sont au nombre de trois (3). Règle 1 : lorsque le dernier ton du premier élément est de registre B, celui-ci se relève si le premier ton du deuxième élément est de registre bas (B) ; règle 2 : lorsque le dernier ton du premier élément est de registre bas (B), celui-ci se relève partiellement si le premier ton du deuxième élément est de registre haut (H) ; enfin, (règle 3) si le dernier ton du premier élément est de registre moyen (M), celui-ci se relève si le premier ton de second élément de registre bas (B). Quant à la préfixation, nous avons identifié essentiellement deux (2) préfixes : gbə- et dūrú-. Le préfixe gbə- n'a pas de ton inhérent, il copie le premier ton du radical, tandis que le préfixe dūrú- à un schème inhérent invariable.

Bibliographie

- CHOI-JONIN I. & DELHAY C. (1998), Introduction à la méthodologie en linguistique, Application au français contemporain, Strasbourg, P.U.S.
- DUBOIS, J. et al. (2001), Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, Paris : Librairie Larousse.
- KONKOBO, E. (2022), Qualification en kar (Parler de Labola), Mémoire de Master, Département de Linguistique, UFR/LAC, Ouagadougou : Université de Ouagadougou.
- MALO, O. (2015), « la qualification en phuẽ », in Annales de l'Université Ouaga I Pr Joseph KI-ERBO, Série A, Volume 20.
- WICHSER, M. (1994), Description grammaticale du kar, langue senoufo du Burkina Faso, Ecole Pratique des Hautes études, Paris.

LA FÊTE TRADITIONNELLE DE NA-PYYSEM COMME UN MOYEN DE PERENNISATION DE LA CULTURE ET DE LA COHESION SOCIALE : CAS DE BOUSSOU

Abdoul Dramane Karim COMPAORE

Université Norbert Zongo, Koudougou, Burkina Faso

ORCID : 0009-0004-3356-351X

abdouldramanecompaore2@gmail.com

&

Sobzanga Edouard SAWADOGO

Université Catholique d'Afrique de l'Ouest/Bobo Dioulasso

ORCID : 0009-0008-6204-0610

sesde2019@gmail.com

Résumé : Chaque société a son organisation et son mode de fonctionnement selon lesquels tout membre de ladite société s'y reconnaît. L'existence de plusieurs types de sociétés dans le monde en général et au Burkina Faso en particulier peut expliquer la diversité des pratiques culturelles mais aussi culturelles dans le monde. Pour le cas du Burkina Faso et selon les types d'organisation et de gouvernance, nous retenons la chefferie traditionnelle qui est une forme d'organisation politique, culturelle et culturelle mais aussi administrative qui confère aux chefs de villages, aux chefs de cantons, aux rois et aux chefs de terre des prérogatives en matière de prises de décisions relatives à l'administration de leurs territoires. Les peuples *moose* se reconnaissent dans cette forme de gouvernance. Le chef traditionnel se veut dès lors un guide, un maître et se doit de servir d'exemple pour le peuple qu'il dirige. Dans la localité de Boussou où nous menons la présente étude, le chef traditionnel est considéré comme le reflet de la société, il porte la vision du monde de son peuple et est le garant de la culture ainsi que de l'entente entre le peuple. Cela se manifeste à travers la fête de na-pyysem. L'on se demande dès lors en quoi cette célébration est facteur de sauvegarde et de maintien de la cohésion sociale. La présente étude ambitionne de montrer l'importance de la célébration de cette fête dans la sauvegarde de la culture et le maintien de la cohésion sociale entre les populations. L'étude s'appuie sur des données qualitatives collectées lors de la célébration du na-pyysem et exploite la théorie ethnolinguistique de Geneviève Calame-Griaule (1977) pour l'analyse.

Mots-clés : *na-pyysem*, pérennisation, culture, culte, cohésion sociale.

THE TRADITIONAL FESTIVAL OF NA-PYYSEM AS A MEANS OF PERPETUATING CULTURE AND SOCIAL COHESION: THE CASE OF BOUSSOU

Abstract: Every society has his organisation and his mode of functioning by them each member of the society knows himself. Many types of societies exist in the world generally and specially in Burkina Faso. This explains the diversity of practices in cultural and cultural plans. One of them in Burkina Faso is traditional headman which is a political, cultural, cultural and administrative form of government. The *Moose* in Burkina Faso practice this form of government. The traditional chief is a leader, a master for the people. In Boussou's locality, the chief is the society's reflection because he carries his society's vision. For this reason, among his prerogative, the retention of culture and social cohesion is important. It's for this reason that this study has for

ambition to identify elements that justify the objectives of cultural perennisation and social cohesion through the celebration of *Na-pvusem*.

Keywords : *na-pvusem*, perennisation, culture, cultural, social cohesion.

Introduction

La quête du vivre ensemble, de la cohésion sociale entre les sociétés a toujours été l'une des bases d'une vie paisible entre les peuples. Le manque de la cohésion sociale entraîne des conséquences néfastes qui impactent considérablement le développement humain, politique, économique. Ce manque peut causer dans certains cas des différends entre familles, clans, ethnies qui, nécessairement se terminent par les guerres. Fort de ce constat, la chefferie traditionnelle se présente comme un pilier pour faciliter l'entente entre les peuples et préserver la paix au Burkina Faso et dans le monde. L'existence de plusieurs communautés est d'une grande richesse en ce sens que chaque communauté participe de façon singulière à l'édification d'un monde meilleur sur tous les plans. Parmi ces communautés, celle *moaga* retient notre attention. La communauté *moaga* est une communauté pleine de richesses culturelles mais aussi culturelles. Ces richesses sont conservées et transmises de génération en génération par le biais de pratiques ancestrales qui existent depuis des temps anciens. En effet, de l'organisation de la société découle une façon de vivre fondée sur le bien-être social. Cette façon de s'organiser implique certaines pratiques culturelles et culturelles qui sont le fondement de la présente étude. Cette étude qui traite d'une des pratiques chez les *Moose* à savoir le *na-pvusem* (*na-pvusem* signifie littéralement « salutation du chef ». C'est une fête coutumière qui marque les salutations des populations à l'endroit du chef qui est leur guide, leur maître mais aussi et surtout leur conseiller) ambitionne de dégager les éléments qui concourent au maintien de l'harmonie, de l'entraide, de la cohésion ; valeurs autrefois exprimées dans les sociétés africaines.

1.Problématique de l'étude

Le vivre ensemble est le socle d'une société qui ambitionne se développer. Il est nécessaire pour toute nation. En Afrique de façon générale comme au Burkina Faso de façon particulière, le phénomène du vivre ensemble a toujours été une préoccupation pour les différents peuples. Cependant, l'on assiste depuis quelques années à des déstabilisations qui impactent de plus en plus le bon vivre d'antan. Les peuples connaissent des pratiques et des activités qui étaient des régulateurs de l'ordre dans les sociétés. Ces pratiques et ces activités trouvent alors leur place dans le monde actuel qui a besoin de paix, de développement. Dans la localité de Boussou où nous menons la présente étude, le *na-pvusem* est l'une des pratiques qui contribuent en grande partie à la régulation de la société, à la sensibilisation au vivre ensemble, à la pérennisation des richesses et valeurs culturelles. C'est dans cette optique que le présent travail trouve son sens d'autant plus que de nos jours, les peuples ont tendance à abandonner cette pratique culturelle et culturelle. Ainsi, nous nous posons les questions suivantes : que renferme l'expression *na-pvusem* ? En quoi le *na-pvusem* est facteur de pérennisation culturelle des peuples *moose* de Boussou ? Dans quel sens cette pratique est source de cohésion sociale pour les populations vivant dans la zone ? Le travail vise les objectifs suivants :1) fournir des informations sur la pratique du *na-pvusem*, 2) identifier les raisons pour lesquelles sa pratique est source de pérennisation de la culture

des Moose, enfin 3) donner des informations qui montrent que cette fête est source de cohésion sociale.

2. Cadre théorique, conceptuel et méthodologique de l'étude

L'étude traite d'une pratique sociale (le *na-pvusem*) au sein d'une société donnée (les *Moose*) à travers une langue précise (le *moore*). C'est pourquoi nous faisons appel à l'ethnolinguistique développée par Geneviève CALAME-GRIAULE (1977) dans *Langage et cultures africaines : essai d'ethnolinguistique* pour l'exploitation des données dans la présente étude. G. Calame-Griaule mène des études depuis de nombreuses années sur la littérature orale de l'Afrique de l'Ouest et plus précisément sur celle des Dogon du Mali. Elle a commencé par une collecte de textes de contes recueillis à des fins linguistiques à une époque où les chercheurs s'intéressaient encore peu aux contes africains. Ce qui lui permet de recueillir plusieurs contes afin de comprendre la culture de ce peuple. Elle y découvre l'importance sociale de la littérature orale et le fait que les textes pouvaient être décodés à plusieurs niveaux de signification, y compris celui des implications inconscientes. Cette réflexion sur le sens a abouti à l'élaboration d'une méthode d'analyse placée sous le signe de l'ethnolinguistique, car l'ethnolinguistique tient compte aussi bien de la forme que du contenu et du contexte. La méthode ainsi élaborée a de l'avantage, car elle tient compte des apports des différentes « écoles » et des différentes disciplines qui s'intéressent à l'étude des textes oraux, mais dont aucune ne permet à elle seule une approche vraiment globale de ces textes. L'ethnolinguistique considère les textes et la culture dans leur globalité. Elle s'organise sur quatre pôles principaux que sont :

- le texte qui est toute œuvre de littérature orale enregistrée et transcrite. En ce sens, tout texte constitue une unité irremplaçable ;
- le contexte qui comprend des données telles que l'environnement naturel, la culture matérielle, l'organisation sociale et religieuse, mais aussi la vision du monde, qui est l'interprétation par le groupe humain de la réalité qui l'entoure ;
- l'agent ou le groupe d'agents : c'est le transmetteur du texte. Il est par définition un membre du groupe social et un locuteur de la langue que l'on y parle ;
- la langue dans laquelle est énoncé le texte : c'est l'outil de communication propre au groupe social concerné, le code d'expression commun à tous ses membres, ou éventuellement une langue seconde, parlée et comprise dans le groupe. C'est elle qui donne au texte le moule dans lequel il prend sa forme et son expressivité.

Pour cette approche ethnolinguistique, qui considère les textes et la culture dans leur globalité, un certain nombre d'éléments ne doit pas être perdu de vue. Ils s'organisent autour de quatre pôles principaux qui commandent toute l'étude : texte, contexte, agent(s), langue. La prise en compte de ces éléments permet de dégager d'une part les normes d'utilisation des énoncés. Cela fait ressortir le système de règles et d'interdits auxquels la performance des textes est soumise, l'appropriation des répertoires (par sexe, par classe d'âge...), la spécificité de certains genres réservés à des occasions bien définies et à des personnes bien précises, l'utilisation pédagogique ou initiatique de la littérature orale, etc.

D'autre part, l'application de cette théorie permet de dégager en ce qui concerne la forme l'aspect stylistique des textes de la littérature orale ainsi que la vision du monde de la société *moaaga* de Boussou. En effet, cette théorie permet un dépassement du cadre de l'immanence textuelle. En prenant en compte le contexte d'utilisation des énoncés, cela permet d'identifier les éléments ancrés dans le quotidien du peuple qui produit ces énoncés.

3. Cadre méthodologique

La collecte des données s'est passée essentiellement pendant la célébration de la fête de *na-pvusem* mais aussi à travers les informations qui nous sont fournies par les personnes-ressources que sont les griots qui sont les détenteurs du savoir mais aussi du fait qu'ils jouent un rôle important dans l'organisation et le déroulement de cette fête coutumière qu'est le *na-pvusem*. Pour les données collectées lors de la célébration, il s'agit essentiellement des messages délivrés par le chef à cet effet ainsi que les témoignages des participants à la fête. Pour ces derniers, nous avons procédé par questionnement afin de récolter leur avis sur la célébration. Il en est de même pour les griots. L'ensemble des données a été collecté par enregistrement. Ces enregistrements ont ensuite fait l'objet de transcription puis traduit pour faciliter l'analyse.

4. Présentation de la zone d'étude

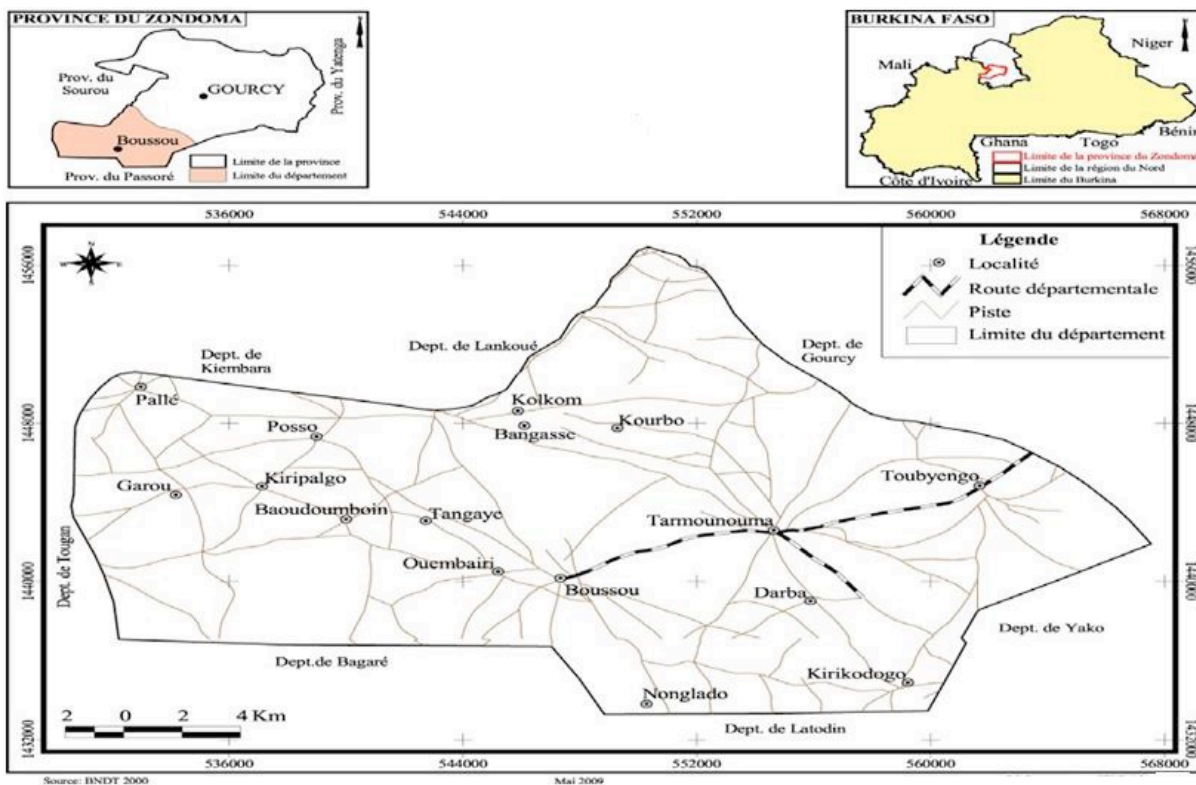
Cette partie donne des informations d'une part sur la localisation de la zone d'étude et d'autre part sur l'organisation de sa population.

4.1. Localisation de la zone d'étude

Boussou est l'une des cinq communes rurales que comporte la province du Zondoma. Selon A. D.K. Compaoré (2019 :13), « *la commune de Boussou fait partie intégrante de la région du Nord. Elle est située dans la partie Ouest de la province du Zondoma, entre les longitudes 2°20' et 2°45' Ouest et les latitudes 13°12' et 10°58' Nord* ». La commune s'étend sur une superficie de 461 km² ; Boussou est le chef-lieu situé à 31 km de Gourcy ; province à laquelle elle est rattachée. La commune est limitée :

- au Nord et à l'Ouest par les communes de Lankoué, Kiembara et de Tougan,
- au Sud et au Sud-Est par celles de Bagaré, Lâ-Todin et de Yako, toutes les trois relevant de la province du Passoré,
- au Nord-Est par la commune de Gourcy.

La commune de Boussou compte seize villages qui sont : Bangassé ; Baoudoumboin ; Boussou ; Darba ; Garou ; Kirikodogo ; Kiripalogo ; Kolkom ; Kourbo ; Nonglado ; Ouembairi ; Pallé ; Tangaye ; Toubyengo, Posso et Tamounouma.



Situation géographique et administrative de la commune de Boussou
 Source : Plan communal de développement (2014-2018 : 10)

4.2. Organisation de la population

Il existe deux types d'organisation complémentaire : ce sont celles socio traditionnelle et celle administrative ou politique dite moderne. En effet, sur le plan traditionnel, l'organisation sociale de la population est de type *moaaga*. Pour Compaoré A. (2019 :17), « la société traditionnelle *moaaga* est très hiérarchisée et repose sur un espace coutumier bien structuré en villages, en quartiers et en concessions. À chaque niveau d'organisation, il y a un chef qui est chargé de la gestion de la vie sociale, politique et économique du groupe social dont il est le garant ». Dans chacun des villages qui composent la commune, la gestion du pouvoir est de type centralisé avec un chef de village issu des « gens du pouvoir » encore connus comme détenteurs du « *Naam* » (le pouvoir politique), et un chef de terre issu des « gens de la terre » qui possède les pouvoirs religieux et les droits fonciers. Toutes ces deux entités participent à la régulation de l'ordre social ; avec chacune ses attributions bien précises. La cellule de base de l'organisation sociale est la famille. Le système d'organisation du groupe social dans la tradition *moaaga* est de type lignager et patrilinéaire. Le groupe social est composé de plusieurs lignages ou « *buudu* » qui constituent la famille élargie. À la tête de chaque lignage, il y a un ancien ou patriarche appelé *Buud kasma* « aîné de la famille ». Ce patriarche veille au respect de la tradition, des coutumes qu'on appelle « *rog-n-miki* ». Le « *rog-n-miki* » est l'ensemble des normes et valeurs éthiques, spirituelles, culturelles... qui régulent la vie sociétale du groupe. Le système d'organisation est patrilinéaire, en ce sens que, l'héritage se transmet de père en fils. Cet héritage pouvant être constitué du pouvoir et/ou d'autres biens matériels et immatériels. Ce pouvoir traditionnel émane des coutumes locales qui existent à côté du pouvoir administratif avec qui il collabore.

Les seize (16) villages qui composent la commune sont regroupés en cantons. La commune de Boussou est à cheval sur trois cantons, chaque canton administré par un chef de canton qui nomme à son tour les chefs de village placés sous son autorité. Chaque chef de village est entouré par un chef de terre et de ministres qui l'aident à la régulation de l'ordre social. Le chef de village se contente de régler les litiges et de maintenir la cohésion sociale avec l'appui des notables et des conseillers que sont les aînés des lignages et les sages. Le chef de terre est chargé de la gestion des us et coutumes liés à la terre et du règlement de certains conflits sociaux. En clair, de façon traditionnelle, l'organisation sociopolitique de la commune est gérée par les chefs de village dont le rôle est de résoudre les problèmes sociaux et de régler les conflits relatifs au foncier. Dans certains villages, l'autorité est confiée à un conseil de sages comprenant le chef de village, les représentants ou chefs de quartiers et les responsables religieux (imam, pasteur, etc.). Le rôle du conseil est de faire respecter les coutumes et prendre les décisions conformes à la tradition. Dans tous les cas, le chef ou le conseil de village est le garant de l'ordre moral. Ce pouvoir traditionnel émanant des coutumes locales existe à côté du pouvoir administratif avec qui il collabore.

5. Célébration de la fête de *na-pvusem*

La célébration de la fête de *na-pvusem* de Boussou répond à plusieurs objectifs et plusieurs attentes. Les lignes qui suivent font le point de ces informations.

5.1. Période de la fête

Le *na-pvusem* à Boussou se déroule chaque année à une période précise de l'année. En effet, cette fête est célébrée dans la dernière semaine du mois de décembre. Cette période n'aurait pas changé depuis les temps selon nos informations reçues auprès des personnes-ressources. Mais pourquoi précisément a-t-elle lieu pendant cette période ? La réponse est que cette période marque également la fin des récoltes et la fête du *na-pvusem* est le moment idéal pour le chef de remercier les mânes des ancêtres pour les récoltes engrangées et demander la clémence des dieux afin de les consommer dans la paix, la santé, la quiétude pour l'ensemble des peuples. C'est également à cette période que le chef demande une bonne pluviométrie pour la saison à venir. Et tout cela se fait à travers des sacrifices (dont nous ne faisons pas cas dans la présente étude) d'une part et à travers le message prononcé par le chef devant les populations venues de différentes contrées pour assister à la fête d'autre part.

5.2. Déroulement de la fête

La fête du *na-pvusem* de Boussou se déroule en deux jours successifs. Le choix de ces jours est généralement fait de sorte à avoir le maximum de participants. Pour cela, l'un des deux jours de cette fête coïncide avec un jour de marché de Boussou. En rappel, le marché de Boussou a lieu chaque trois jours. Cela dans le but d'avoir en même temps les populations venues pour le marché. Mais que se passe-t-il durant les deux jours de la fête ? Il faut noter que la fête se passe durant toute la journée pendant les deux jours. Le premier jour, dans l'après-midi, le chef accompagné des sons de tam-tam, des pas de danse, des coups de fusil traditionnels, des sons de flutes, etc. sort de sa cour et se dirige vers le *geere* ou *naam geere* « sorte de divan en terre battue, trône » où il prend place. Seuls les notables ont également accès à cette place. Le chef une fois dehors est accueilli par une foule de population venue à l'occasion. Pour ce premier jour, les jeunes hommes (18-25ans), souvent des hommes âgés (50ans et plus) se concurrencent à travers une course de cyclisme. Dès

que le chef s'installe sur son trône, les sons de tam-tam encouragent ces cyclistes qui, très contents montrent chacun sa capacité à maîtriser son engin en faisant la vitesse. Le chef des griots que nous avons interrogé à cet effet nous a confié qu'avant l'ère des vélos, des courses à pied étaient faites en lieu et place. Après quelque temps d'observation, les griots donnent l'ordre aux cyclistes qui stoppent leur course pour la suite de la cérémonie. Après cette séance de course, la place est donnée aux *zēmse* (singulier *zēnga*) ; terme désignant « étranger, inconnu, autre ». Ce terme de *zēmse* dans ce cas précis désigne toutes les communautés issues des familles autres que celle de la famille royale. Ces différentes communautés vivant sous la tutelle du chef de Boussou et relevant du canton de Boussou sont respectivement présentées. Chaque communauté à son tour passe devant le chef, le vénère, lui présente ses salutations et vœux ainsi que les cadeaux (argent, mil, coqs, moutons...). Durant cette phase de salutations, il ressort des formules utilisées par les *zēmse*. De ces formules, nous pouvons retenir entre autres :

yvum le gilg n taame
/année/encore/tourner/arriver/
C'est encore une nouvelle année

Par cette formule, les *zēmse* expriment leur joie pour la nouvelle année. C'est une façon d'extérioriser leurs sentiments aux dieux et mânes des ancêtres qui leur ont prêté la vie jusqu'au moment de la célébration.

Naab pvvsg yaa rog-n-miki
/chef/salut/être/né-trouver/
Saluer le chef c'est la tradition

Par ce passage, l'on exprime l'action de perpétuer la tradition qu'est le salut du chef qui se fait à travers la tenue de la cérémonie de *na-pvusem*.

Saag niime ti m paam kaafu n na n waooog naaba
/pluie/pleuvoir/et/je/obtenir/mil/pour/honorer/chef/
Il a pluie et les récoltes ont été bonnes. J'ai un peu de mil pour honorer le chef.

Le chef à son tour prend acte de ces salutations et les différents cadeaux sont reçus et acheminés chez qui de droit. Après cette cérémonie de salutations du chef par les *zēmse*, le griot passe la parole au chef qui livre son message à la population. Les propos du chef sont rapportés par le *zak-naaba* « chef de maison ». En effet, celui-ci est assis aux côtés du chef qui parle à voix basse et le *zak-naaba* reprend ces propos à haute et intelligible voix pour tous. À la fin du discours du chef, le griot annonce la fin de la cérémonie et invite le chef à rejoindre sa cour par le son du tam-tam. En ce moment, le chef se lève, et comme à la sortie, il est accompagné dans sa résidence par la danse et les sons de tam-tam.

Pour le deuxième jour, la procédure n'est pas assez différente. Cependant, c'est cette deuxième journée marquant la fin de la fête du *na-pvusem* qui connaît la plus grande participation. Pendant sa sortie toujours dans l'après-midi, le chef est accompagné des sons de tam-tam et des pas de danse. Là, il est accueilli par les courses de chevaux dont les propriétaires sont venus des différentes localités qui relèvent de Boussou à savoir les seize villages ainsi que de quelques villages amis. En effet, ces personnes sont les *na-kombse* (singulier *na-biiga*), expression utilisée pour désigner « membres de la famille royale » car

ce deuxième jour est réservé à la salutation du chef par son *buudu* « famille ». Dès que le chef s'installe sur son *geere*, les courses de chevaux continuent un certain temps. Pendant ce temps, le chef et les spectateurs observent attentivement. Des personnes sont choisies pour veiller sur la sécurité des spectateurs. De nos jours, il s'agit de la police qui s'occupe de cet aspect. À un moment donné, le chef des griots interrompt cette course et passe la parole aux différents membres de la famille royale venus des autres localités pour la salutation. À tour de rôle, chaque représentation présente ses vœux au chef et lui donne des cadeaux. Dans l'ensemble, le contenu de leur propos est le même que les *zēmse*. À la fin de ces salutations, le chef prend la parole et délivre son message. Ce message est porté à l'auditoire par le *zak-naaba*. À la fin de son message, le chef griot met un terme à la cérémonie. Ainsi le chef se lève et on l'accompagne dans sa cour. Quelques passages sur le contenu du message du chef feront l'objet d'analyse dans les points qui suivent. Durant les deux jours, seuls les notables ont accès à l'enceinte de la cour royale. C'est le cas comme les membres de sa famille, les neveux, les griots qui sont les détenteurs du savoir. C'est à travers les paroles des tam-tams que tout est exécuté.

6. Le *na-pvusem* comme moyen de pérennisation de la culture des *Moose* de Boussou

Le *na-pvusem* est une fête organisée depuis que Boussou a eu un chef traditionnel. Cette fête qui se déroule chaque année depuis lors à la même période est un moyen de pérennisation de la culture et des coutumes de la localité en ce sens que son organisation répond à des critères et à des pratiques qui sont observés depuis des décennies. En effet, l'annonce du *na-pvusem* est faite plusieurs jours en avant le jour prévu et dès lors, des rituels sont chaque fois faits pour que tout se passe bien. Le *dolo* « bière de mil » est préparé, des sacrifices sont accordés aux mânes et autels de la localité. Tout cela se fait dans le respect de la tradition et dans le seul but de la préserver et de la transmettre. La fonction de la pérennisation s'observe également à travers les messages de sagesse qui sont transmis aux différentes populations. En effet, à travers le message du chef, des formules langagières comme les proverbes ou *yel-būna*, des légendes, des mythes sont utilisés pour mettre en valeur le peuple. À titre illustratif, quelques propos du chef permettent de décliner ce désir de pérenniser et de promouvoir la culture du peuple. En effet avons-nous répertorié dans son discours les expressions suivantes :

yu riē n le yaa rōndā

/être/année passée/encore/être/cette année/

c'était l'année passée et c'est encore cette année.

Par ces termes, il faut comprendre le caractère continue et répétitif de l'activité qui réunit la population. Cela montre que l'événement est ancré dans le vécu de la population de Boussou. Sa répétition (année passée et cette année) exprime le processus de continuité et de sauvegarde de cette fête ancrée dans la vie culturelle de la communauté. C'est pourquoi le chef ne termine pas son discours sans le passage suivant :

wēnd na wīngd vēere

/Dieu/futur/montre/année prochaine/

que Dieu nous montre l'année prochaine

Par ces propos, le chef demande une longue vie à Dieu afin de pouvoir perpétuer la coutume en la célébrant dans une année encore.

d modg n gãd taaba ti buud yell yaa buud n kelgde

/nous/grouiller/attraper/autre/car/famille/problème/être/famille/écouter/
soyons solidaires car le problème de la famille se résout en famille

Par ces termes, le chef prodigue des conseils aux peuples en leur demandant d'être solidaires et soudés et en même temps annonce le proverbe qu'elle contient. *buud yell yaa buud n kelgde* « le problème de la famille se résout en famille ». Ce passage est un proverbe qui demande aux uns et aux autres de s'entraider. Lorsqu'un des leur a un problème, les membres doivent s'unir afin de lui venir en aide. Aussi, le discours qui se fait essentiellement en langue *moore* montre l'importance de traduire fidèlement ses pensées car la langue est un moyen par excellence pour exprimer la culture de la société qui l'emploie. Et comme le disait A. D. K. Compaoré (2019 :7), « *les savoirs locaux sont valorisés avec exactitude par les langues locales* ». Autrement dit, l'on ne peut prétendre exprimer la culture et les valeurs d'une société en se servant d'une langue qui lui est étrangère. L'utilisation de la langue *moore* répond au besoin de la conservation, de la transmission et au refus de la perte des valeurs culturelles mais aussi culturelles. Outre l'évolution et l'expansion d'autres moyens de communication, les seuls outils utilisés pour faire passer le message à l'occasion de cette fête restent la langue *moore* et les tam-tams. Cette pratique n'a pas évolué et cela pour conserver le caractère original de la célébration.

7. Le *na-pvusem* comme source de cohésion sociale

La fonction de cohésion sociale se perçoit à travers les regroupements des personnes. En effet, la fête de *na-pvusem* est une célébration annuelle qui regroupe toutes les personnes des différentes contrées. Elle n'épargne personne. Tout le monde y a accès sans restriction. Hommes, femmes, enfants se regroupent et très joyeux participent à la fête. Lors de cette fête, les populations viennent de partout le Burkina Faso et les membres de la famille royale quel que soit le pays où ils se trouvent répondent présent à la fête. C'est la seule occasion où tout le monde peut se retrouver, se divertir sans distinction d'ethnies. Ainsi, se créent des liens profonds, des amitiés sincères, des fondements de foyers et une parfaite symbiose entre les peuples. La cohésion sociale est la chose la mieux partagée lors de la célébration de la fête de *na-pvusem*. Cela est en effet perceptible à travers le message du chef. En effet, son message est justement pour amener les uns et les autres à s'accepter dans leur divergence. Pendant cette célébration, des personnes d'ethnies (*moose, samo, peulh, ...*) et de cultures diverses se rencontrent et partagent cette activité qui les unit. La parenté à plaisanterie s'invite dans la fête et la paix règne. Entre autres expressions du discours du chef entrant dans le sens de la cohésion sociale, nous pouvons retenir :

wěnd na zems-d taaba

/Dieu/futur/unir/nous/ensemble/

que Dieu nous mette ensemble ou que Dieu nous unisse.

Ce passage prône l'union des cœurs des uns et des autres pour éviter d'éventuels conflits ou pour éviter des manquements. Cet appel du chef ne fait aucune distinction. Il concerne tout le monde sans exception à l'union sacrée pour préserver la paix et la cohésion ;

toutes choses qui permettront une vie heureuse au sein de la société. Nous pouvons également retenir le passage suivant :

d lagm taaba, n sōng taaba tī nug yend pa wvkd zom ye
/nous/melanger/ensemble/aider/ensemble/car/main/seul/neg/ramasser/farine/neg/
que nous soyons unis, que nous nous aidions car une seule main ne ramasse pas la farine.

Ce passage exprime également le désir du chef à amener son peuple à travailler main dans la main car comme le dit bien cet adage, « l'union fait la force ». Par ces propos, le chef exhorte ses populations aux bonnes valeurs culturelles et sociales qui sont cultivées depuis les temps anciens. L'utilisation aussi du *yel-būndi* « proverbe » *nug yend pa wvkd zom ye* « une seule main ne ramasse pas la farine » est également une façon d'actualiser ce proverbe, de la valoriser, de la vulgariser ; ce qui entraîne sa sauvegarde pour les générations futures. En clair, lorsque nous écoutons les messages véhiculés par le chef lors de la célébration du *na-puuem*, l'on se rend compte en effet que ceux-ci sont pleins de sagesse, de promotion de la paix, de la coexistence, de l'entraide, de la promotion culturelle ; toutes valeurs qui reflètent le vécu des peuples de la localité. Entre autres extraits de ses discours, nous pouvons retenir : *yu riē n le yaa rōndā* « c'était l'année passée et c'est encore cette année ». Par ces termes, le chef fait savoir à tous les spectateurs le caractère coutumier de l'événement. En d'autres mots, la fête a eu lieu l'année passée et a encore lieu cette année. Ce qui montre la continuité de l'événement qui doit être pérennisé. Ce qui se concrétise par la célébration de la fête. C'est pourquoi la formule suivante se veut une invite. Il implore ainsi la volonté des mânes des ancêtres quand il affirme :

yaab rāmb gū tī saam rāmb gū
/ancêtres/garder/et/parents/garder/
que les grands parents et les parents veillent.

Le chef par ces mots demande en effet la protection des ancêtres pour la réussite de cette fête et espère en célébrer encore d'autres. A travers cette formule, le chef demande protection auprès des mânes des ancêtres pour une longue vie afin de pouvoir continuer à honorer cet événement. Cette fête est également l'occasion de sensibiliser les populations sur l'entente et la cohésion comme expliqué plus haut. Nous pouvons retenir en effet le passage suivant :

wēnd na kit d wvmd taaba
/Dieu/futur/faire/nous/entendre/ensemble/
que Dieu facilite l'entente entre nous.

Sachant bien que l'entente entre les membres de la société est source de la cohésion sociale et de la paix, le chef demande à Dieu de manifester cette entente entre ses communautés. C'est pour pourquoi la formule suivante est un vœu important quand il affirme :

wēnd na zāag d ne tēn-kūum la kom
/Dieu/éloigner/nous/avec/tuerie/et/faim/
que Dieu nous épargne des guerres civiles (génocide) et de la faim.

Conscient que les mésententes et la faim occasionnent des troubles à l'ordre social, le chef implore Dieu le créateur de l'univers d'épargner son peuple de ces maux qui impactent la vie. Et puisqu'il sait que ces maux passent souvent par les mauvaises attitudes des populations, il prononce la phrase suivante qui se veut un conseil et une invite : *d modg n gād taaba tī buud warb sā n saod laagē bī ned fāa ning a karga* « soyons solidaires car la danse de la famille se fait dans un plat, que chacun y mette son pied ». En effet, tout se résout par le dialogue ou la communication, la mise en commun des cœurs et des actions. C'est pourquoi il invite les populations au dialogue si par moment elles rencontraient des différends. Le chef fini enfin ses propos par une formule conclusive qui est généralement un souhait. Il affirme pour ce faire *wēnd na wilg d vēere* « que Dieu nous montre l'année prochaine ». Par ces termes, le chef implore la clémence de Dieu pour qu'Il préserve chaque personne jusqu'à l'année prochaine où on assistera encore à la fête de *na-pvusem*. À travers ces éléments d'explication, nous voyons que cette fête participe en sa façon à la consolidation d'un monde de paix, d'un monde où règne la sécurité. Le *na-pvusem* est une célébration qui rend la localité meilleure.

Conclusion

Ce travail est une étude sur la contribution du *na-pvusem* de Boussou dans la pérennisation de la culture et à la consolidation du tissu social. Pour ce faire, nous avons émis des hypothèses et formulé des objectifs. La fête du *na-pvusem* a lieu après les récoltes et regroupe toutes les populations. Un ensemble d'activités et de pratiques est exécuté dans le sens de la pérennisation de la culture et du maintien de la cohésion sociale. Au terme de l'analyse, il ressort que le *na-pvusem* est une réelle occasion de partage et de transmission culturelle en ce sens qu'à travers l'événement, les valeurs sociales, les pratiques culturelles sont exprimées et exécutées, les richesses culturelles sont valorisées à travers les discours du chef mais aussi et surtout à travers les salutations. Également, cette cérémonie qui se veut comme source de cohésion sociale se manifeste à travers le rassemblement de toutes les couches sociales et groupes ethniques. Aussi, les messages dans le sens de rassemblement prononcés par le chef se veulent comme sensibilisation à l'entente, l'entraide, l'amour du prochain. C'est pourquoi à la lumière de tous ces éléments qui montrent la pérennisation de la culture et qui vont dans le sens de la cohésion sociale, nous affirmons avoir atteint les objectifs de la présente étude. Pour ce faire, cette cérémonie a le mérite d'être conservée de part par son importance et sa contribution dans la consolidation d'un monde meilleur mais aussi et surtout dans sa contribution pour enrichir le patrimoine culturel du Burkina Faso.

Bibliographie

- Belinga S-M.E (1978). *Comprendre la littérature orale africaine*, Issy-les-Moulineaux : Les classiques africains
- Calame-Griaule G. (1977). *Langues et cultures africaines, essais ethnolinguistiques*, CNRS, François MASPÉRO, Paris
- Calame-Griaule G. 2009, *Ethnologie et langage. La parole chez les Dogon*, 3^e édition, Limoges, Lambert-Lucas
- Calame-Griaule G. 2018, *Cahier de littérature orale*, INALCO.
- Compaoré A.D.K. (2019) : *Étude des proverbes et des devinettes en moore parlé dans la commune de Boussou*, U.F.R.-L.S.H, Université Norbert ZONGO.

- Compaoré A.D.K. et Pitroipa B.Y. (2022). « Le proverbe moore : outil d'identification et de transmission de la culture des Moose », *Sociolinguistique & Didactique, SociD N°7*, vol.1.
- Ouédraogo J-P. Sawadogo S.E. Compaore A.D.K. (2022). « Les contes et légendes moaga : entre tradition orale, culture et éducation », *Collection Recherche & Regard d'Afrique, N° spécial fin campagne*.
- Zahan D. (1970). *Religion, spiritualité et pensée africaines*, Paris, Petite bibliothèque Payot

TERMINOLOGIE DES DENRÉES ALIMENTAIRES CHEZ LES LYÈLA DU BURKINA FASO

Ayassan BADO

Université Norbert ZONGO
Laboratoire de Linguistique (LABOLING),
ORCID : 0009-0004-1518-046X
ayassanbado3@gmail.com

&

Adama TRAORÉ

École Supérieure de Journalisme et des Sciences de communication, Mali
ORCID : 0009-0009-1080-6319
adamatraorefb@gmail.com

Résumé : Dans la société des lyèla, la production céréalière n'a pas été épargnée par l'onomastique. La famine qui faisait ravage dans le pays lyòló avait poussé les Lyèla à penser à la dénomination et à l'utilisation des productions céréalières de sorte que celles-ci retracent le vécu de ce peuple. Bien avant de trouver un nom à chaque production céréalière, toute denrée alimentaire était dénommée *vóóbyĩ* pour désigner tout ce qui se gagne par la daba. Ainsi, tout ce qui s'acquiert à l'aide de daba et de la force humaine mérite un respect et une considération. Ce qui a poussé les Lyèla à imposer un certain nombre de rituels pour mieux conserver ces produits issus des durs labours. Il s'agit, à travers cette étude, de faire une description lexématique de ces dénominations d'une part et de dévoiler le contenu sémantique de celles-ci d'autre part. Ces dénominations du point de vue morphologique, se répartissent en deux groupes : les dénominations simples et les dénominations composées. Les données d'étude ont été recueillies à travers des enquêtes de terrain. L'élaboration de ce travail a été possible grâce à la théorie culturelle de la terminologie de DIKI-KIDIRI (1989).

Mots-clés : terminologie, dénomination, Lyèla.

FOOD TERMINOLOGY AMONG THE LYELA PEOPLE OF BURKINA FASO

Abstract: In the Lyela society, cereal production was not spared by onomastics. The famine that ravaged in the Lyolo country had pushed the Lyela productions so that they retrace the experience of this people. Long before finding a name for each cereal production, any foodstuff was called *vóóbyĩ* to designate everything that is won the hoe. Thus, everything that is equipped with the help of hoe and human force deserves respect and consideration. This prompted Lyela to impose several rituals to better keep these products from hard work. It is for us through this study to make a lexematic description of these denominations on the one hand and to reveal the semantic content on the other hand. These denominations from a morphological point of view are divided into two groups: simple names and compound names. Study data were collected through field surveys. The development of this work was possible thanks to the cultural theory of the terminology of Diki-Kidiri (1989). Indeed, said theory made it possible to fully understand the hidden meaning of these denominations.

Keywords : terminology, denomination, Lyela

Introduction

L'étude culturelle reste une ambition fulgurante pour la recherche terminologique. La terminologie se propose ainsi donc comme un moyen phare pour faciliter la compréhension des étiquètes culturelles. C'est un domaine qui œuvre pour la sauvegarde du patrimoine culturel face à la globalisation linguistique qui s'annonce de façon inquiétante. Il est important de retenir que la terminologie s'intéresse aux notions et aux dénominations relatives au domaine bien précis. À cet effet, l'onomastique des productions céréalières est très importante pour non seulement les lecteurs, mais aussi pour les jeunes Lyèla. Le choix de cette société, fait remarquer que chaque production céréalière porte une dénomination bien choisie et étymologique. Ainsi, poussé par l'avidité de la recherche, l'étude se propose d'élucider ces dénominations afin d'aider beaucoup de personnes. La question principale : que signifie chacune de ces dénominations des productions céréalières ? Celle-ci pousse à des interrogations spécifiques : comment peut-on classer morphologiquement ces dénominations ? Comment la consommation de ces denrées s'autorise-t-elle ? quel l'intérêt de cette étude ? L'objectif principal de cette recherche consiste à : connaître la raison liée à la dénomination des productions céréalières. Cet objectif principal génère des objectifs spécifiques : classer morphologiquement les noms de quelques productions céréalières ; évoquer les rituels qui encadrent la consommation de ces productions céréalières ; montrer l'intérêt de cette étude.

0.1. Cadres théorique et méthodologique

Cette recherche s'inscrit dans « le concept comme Construction mentale » de DIKI-KIDIRI. C'est la forme actualisée de la théorie culturelle de la théorie (1989). Elle permet de comprendre pourquoi les Lyèla ont donné de tels noms aux produits agricoles. Elle a pour but principal de permettre à la société de trouver des mots justes pour donner à chaque élément quel qu'il soit une dénomination faisant réfléchir et faisant partie intégrante de la culture. Cette théorie permet de déterminer les ressources linguistiques nécessaires déployées par les Lyèla pour la conception des noms des denrées alimentaires. À travers cette dénomination, les Lyèla expriment leur volonté de s'approprier les données et de les adapter à leur milieu. La collecte des données s'est déroulée dans le village de Pouni-Nord dans le département de Didyr et dans les différents groupes d'échanges durant toute l'année 2025. Ces données ont été récoltées à base d'enquêtes. La cible principale d'enquête a été les personnes bien outillées sur la langue lyèlé au nombre de sept dont cinq hommes et deux femmes. Nous avons retenu neuf dénominations qui constituent le pouvoir céréalière chez les Lyèla.

0.2. Présentation des données

Le corpus d'analyse est composé de neuf (09) dénominations transcrites selon l'alphabet lyèlé institué en 1976 par des linguistes de renom. Nous avons choisi de retenir ces neuf dénominations du moment où ils constituent les principaux produits agricoles dans la société lyèlé.

1. 1.Bò « Le sorgho rouge »
2. Mìlé « le petit mil »
3. Mwì « le riz »
4. Shá « les pois de terre »
5. Sòne « le haricot »

6. Yáá « le sorgho blanc »
 7. Lyě ñ shě « le sésame »
 8. Shí nəpwe « le maïs »
 9. Shí káré « les arachides »

0.3. *Lexématique des noms des denrées*

L'étude de l'onomastique alimentaire sur le plan morphologique nécessite une catégorisation. Ainsi, il convient de distinguer :

Dénominations simples :

1. Bò « Le sorgho rouge »

[diminuer.INF]

Trad. Lit. « Celui qui diminue »

2. Mîlé « le petit mil »

Desc. Morp. [minceur.SG.DIMU]

Trad. Lit. « L'épi mince »

3. Mwi̇ « le riz »

Desc. Morp. [bien.INV]

Trad. Lit. « Qui cuit bien »

4. Shá « les pois de terre »

Desc. Morp. [accompagnement.PL]

« Les accompagnants »

5. Sòne « le haricot »

Desc. Morp. [charger.INF]

« Bien se charger ou bien se régaler »

6. Yáá « le sorgho blanc »

Desc. Morp. [retourner/chasser.INF]

« Celui qui fait retourner ou qui chasse »

Dénominations complexes :

1. Lyě ñ shě « le sésame »

Desc. Morp. [fatiguer.INF] [ton.SG] + [dos.SG]

« La fatigue du dos »

2. Shí nəpwe « le maïs »

Desc. Morp. [hivernage.SG] + [humilier.INF]

« L'humiliation de l'hivernage »

3. Shí káré « les arachides »

Desc. Morp. [hivernage.SG] + [doute.SG]

« le doute de l'hivernage »

Shí ou
 káné « les arachides »
 Desc. Morp. [belle-mère .SG] + [féminité.INF]¹
 « La force de la belle-mère »

0.4. Sémantisme des noms de denrées

Dans la vie des Lyèla, les semences les plus adoptées font partie intégrante de leur culture. En effet, par le passé, chaque semence était choisie pour une raison valable au regard des conditions de vie ou des situations dans lesquelles cette société se trouvait. L'organisation des semences constituait une méthode plus efficace pour faire face aux aléas climatiques et pallier le manque céréalier et légumier que connaissait souvent la société lyèlé. Parmi les semences à haute importance dans la société lyèlé, il ressort : le maïs, le sorgho rouge, le mil, le petit mil, les arachides, les pois de terre, le haricot, le sésame, le riz. Chacune des dénominations de ces semences avait une signification qui montrait en même temps son importance pour les Lyèla.

-Shínəpwe « le maïs »

Le nom en lyèlé shínəpwe veut dire « qui humilie l'hivernage ». Le maïs humilie l'hivernage grâce à sa courte durée de production. Le maïs est une production qui avait un sens dans la vie des Lyèla. En effet, il constituait un moyen pour riposter vigoureusement contre la famine. Cependant, la production du maïs n'était pas prioritaire dans la vie des Lyèla par le passé. Ils étaient produits juste pour être grillés. Les Lyèla ne louaient pas de grands espaces à la production du maïs. Cette négligence de la culture du maïs pourrait s'expliquer par sa non-utilisation dans les cérémonies traditionnelles et son tō qui selon les Lyèla, est jugé trop léger. En plus, la pauvreté des terres et l'inadaptation à la terre arable des Lyèla y sont pour quelque chose.

-Bò « le sorgho rouge »

Le bō demeure la première production céréalière originale chez les Lyèla comme le dit un adage de ce peuple : « bō ò wó kùdú n̄ cyě ». Pour dire littéralement que le sorgho rouge est l'aîné des nourritures. Avant l'arrivée du maïs, bō était la première production pour freiner la famine. Il est plus rapide et peut être consommé cru. Bō joue plusieurs rôles dans le pays lyèlé puisqu'il est beaucoup sollicité dans plusieurs cérémonies. En effet, la meilleure boisson des Lyèla appelé le dolo ou « bière de mil » était préparé à base de bō. Il était aussi utilisé pour faire beaucoup de mets comme le tō, la bouillie à jus de raisin, etc. malheureusement, il est devenu la céréale plus détestée des Lyèla modernes qui trouvent le tō du sorgho rouge, une nourriture des souffrants ou une nourriture dépassée tout en oubliant que le Lyèlé et sorgho sont inséparables. Pour briser ce lien, le Lyèlé doit cesser de l'être.

¹ INF : infinitif

SG : singulier

DIMU : diminutif

INV : invariable

PL : pluriel

Trad. Lit : traduction littéraire

Desc. Morph : description morphologique

-Yáá « le sorgho blanc »

Le yáá représente la principale production céréalière dans le pays lyòló. Les Lyèla l'ont dénommé yáá qui signifie « celle qui refoule la famine ». C'étaient également des céréales qui étaient cultivées par les forgerons yaa. Tout comme le sorgho rouge, le yáá connaît également une utilisation diversifiée. En effet, il est utilisé pour faire le gùlè « tô », le munné « eau de farine » appelé zoom-koom par les Mossé et mugu jí par les dioulaphones. Il peut être aussi utilisé pour faire du sé « dolo », du cyél « bouillie », et peut être cuit simplement ou avec du haricot. Le yaa représente la principale céréale de consommation des Lyèla. Avoir beaucoup de yaa chez soi était un signe de richesse. Le Lyèlé puissant était celui-là qui disposait de beaucoup de greniers pleins de sorgho blanc.

-Milé « le petit mil »

C'est une appellation qui dérive de miyá « la corde d'un arc ». Cette dénomination est relative à la minceur de son épi. Avant, les Lyèla cherchaient des moyens pour différencier les semences. Le petit mil est une production céréalière multifonctionnelle. En effet, il sert à faire du munné « eau de farine », du cyél « bouillie » et du nyāgō « gonrées » (bouilles de farine cuites et faites à base de feuille de haricot). Il peut être aussi mangé cru, simplement cuit, ou mélangé à la poudre de néré pour faire le mú yārhmá. Il est traditionnellement la troisième production céréalière des Lyèla. Malgré les vertus énormes du mil, il était cultivé juste lutter contre certaines herbes dangereuses pour les plantes céréalières. En effet, dans le Lyòló, lorsque l'on cultivait successivement le sorgho blanc, le sol répliquait en faisant pousser un type d'herbes qui détruisaient les récoltes. Alors, le mil était utilisé comme un produit chimique pour les éliminer.

Shikané « les arachides »

Le shikané désigne une culture qui n'était pas obligatoire chez les Lyèla. La culture d'arachides était pratiquée par les femmes de cette société. Les arachides étaient destinées pour accueillir les gendres. En plus, les arachides étaient utilisées pour remercier des individus ayant rendu service à un ou d'autres individus. Tout cela se résume par son nom en lyèlé qui est shikané pour signifier « la valeur d'une belle-mère ». Les arachides sont aussi appelées shikaré. Cette dénomination a pour sens « avoir le doute sur la saison ». En effet, quand un Lyèl remarque que son champ ne va pas bien produire, il cherche d'autres solutions pour compenser le vide. C'est ainsi qu'il peut se lancer dans la semence des arachides qu'il peut échanger contre d'autres denrées.

-Shé ou shi « pois de terre »

Cette production légumineuse désigne ainsi dénommée pour dire que les pois de terre accompagnent les autres productions. Shi signifie « accompagner ». C'étaient des légumes cultivés principalement par les femmes de hautes réputations. Chez les Lyèla, une femme ne peut jouir d'une réputation si elle n'a pas un canari de pois de terre avec elle. Ils sont souvent appelés cyàashá car lors des cérémonies surtout les funérailles, ils sont préparés sur des braises pour servir de repas aux étrangers venus assister à cette cérémonie. Chez les Lyèla, un homme ne cultivait des pois de terre puisque pendant les cérémonies funéraires, on ne demande jamais des pois de terre aux hommes mais plutôt d'autres.

-Mwĩ « le riz »

Cette dénomination est empruntée au moore. C'est est une production céréalière très récente en pays lyòló. Sa production n'est pas obligatoire. Pour les Lyèla, le riz est une nourriture des riches. Le riz est également produit pour les fêtes et la réception des étrangers. La dénomination mwĩ est aussi relative à son goût délicieux.

-Sòne « le haricot »

Cette dénomination a double sens. D'une part, sòne dérive de swě qui désigne « trop charger ». D'autre part, elle désigne « aimer ». De ces deux dénominations, la première est la plus plausible. Ainsi, le haricot est un produit agricole très apprécié chez les Lyèla. Avant, il n'était pas produit pour être vendu. C'est un légume qui était préparé lors des travaux champêtres à la place du tô et même pour le dîner.

-Nashě « le sésame »

C'est la déformation de lyě ñ shā qui veut dire « fatiguer son dos pour rien ». Les Lyèla semaient du sésame au cas où leurs productions ont échoué. Ainsi, ils compensaient ce vide par le sésame. Le sésame n'a pas de goût d'où cette déformation de son vrai nom pour donner nashě qui signifie « sans goût ».

0.5. Ritualisation de la consommation des denrées chez les Lyèla

Chez les Lyèla, beaucoup de céréales sont soumises à rites afin d'autoriser leur consommation. Cette ritualisation n'est anodine mais trop significative pour ces derniers. Pour eux, soumettre des denrées alimentaires à une ritualisation permet sur le plan économique à économiser au maximum et sur le plan social de faire le bilan des activités et de célébrer les retrouvailles. Ces ritualisations concernent une catégorie de céréales obligatoires et originales. Pour les autres c'est-à-dire les denrées empruntées sont exemptées d'interdits.

-Ritualisation de la consommation du « sorgho blanc »

La consommation du nouveau mil est soumise à un interdit. Pour autoriser la consommation, un dolo de retrouvailles à base de ce nouveau sorgho était préparé à cet effet. C'était un geste bénéfique d'autant plus qu'il permettait de réduire le temps de consommation du mil, et favorisait son économie. Ce rituel se déroulait pendant les mois de janvier et février en fonction des années.

-Bò Ritualisation de la consommation du « Le sorgho rouge »

Comme le sorgho blanc, la consommation celui rouge connaissait un interdit. En effet, dans la plupart des familles lyèla, la consommation du sorgho rouge se faisait à l'aide d'un geste rituel qui consistait à couper un épi et à le taper en traversant la cour aller-retour. C'est à l'issue de ce geste que la consommation était autorisée. En tant que première denrée alimentaire chez les Lyèla, la consommation du sorgho rouge commençait au moment où il est prêt. Très généralement, cela se passait dans le mois de septembre.

-Ritualisation de la consommation du « haricot »

La consommation du haricot tout comme la consommation des autres produits agricoles les plus utilisés par les Lyèla, était cadrée par un rituel. Dans certaines familles lyèla, au moment des récoltes, il était interdit de traverser une cour avec du nouveau haricot.

Un festin devrait être organisée pour célébrer l'avènement des récoltes. Ce festin consistait en sorte un rituel pour autoriser la consommation du haricot.

-Ritualisation de la consommation du « petit mil »

Il connaissait lui aussi un interdit quant à sa première utilisation. En effet, dans certaines familles lyèla, un repas communautaire était organisé à chaque début de récoltes pour lever l'interdit sur la consommation du petit mil. Ce repas se composait du haricot et petit mil préparés ensemble suivi du tôle du nouveau petit mil. Cette interdiction permettait de bien conserver le petit mil pour des grandes activités du prochain hivernage. Vu qu'il est beaucoup utilisé, sans interdiction il finira vite.

De ce qui précède, cette étude se veut une interpellation des jeunes lyèla et africains à prendre en compte tout ce que les ancêtres avaient instauré pour le bien-être des sociétés. Les denrées alimentaires par leurs dénominations nous enseignent beaucoup sur les nécessités des peuples afin d'en tenir compte dans les nouvelles perspectives de développement. Également, cette étude se veut un apport à l'initiative présidentielle lancée par le gouvernement burkinabè qui vise l'instauration de la sécurité alimentaire. Elle permet de tenir compte des réalités des peuples afin de pouvoir bien les aider alimentaires

Conclusion

L'étude de la terminologie des denrées alimentaires est tout à fait importante du moment où elle a permis de connaître leurs utilités et de faire une classification en fonction de leur arrivée dans la société lyèlé. Cette étude a permis de connaître le sens de chaque dénomination et la place de chaque denrée alimentaire dans la société lyèlé. L'analyse lexicographique de ces dénominations a permis également de comprendre leur construction. En fonction de leur importance, les denrées alimentaires sont soumises à des interdictions. Cette interdiction liée à la consommation de ces denrées ciblées était une mesure prise pour une meilleure gestion afin de réduire la famine. La réalisation de cette étude a été possible grâce à la théorie culturelle de la terminologie de DIKI-KIDIRI (1989). Elle permet une prise en compte des réalités et tous les principes du fonctionnement social.

Références bibliographiques

- Bado, A. (2022). Analyse morphosyntaxique et lexico-sémantique des surnoms et pseudonymes laudatifs chez les Lyèla de Pouni-Nord, Thèse de Doctorat en linguistique, Université Norbert ZONGO, Koudougou.
- Diki-Kidiri M. (2007). Éléments de la terminologie culturelle, Cahiers du Rifal (Terminologie, culturelle et société).
- Diki-Kidiri M. (2001). Une approche culturelle de la terminologie, Terminologies nouvelles, 21.
- HIEN A. (2000). La terminologie de la médecine traditionnelle en milieu jula au Burkina Faso : méthode de recherche, langue de la santé et lexique julakan-français, français-julakan, Thèse de doctorat en Terminologie, Université de Montréal.
- MBODJ Chérif, 2014, Pour une terminologie de la santé en Wolof, Dakar, Presse universitaire de Dakar.
- Philippe Thoiron et Béjoint, 2010, La terminologie, une question de termes, Presses de l'Université de Montréal.
- Rondeau G., 1983, Introduction à la terminologie, Paris, Gaëtan, Morin, Deuxième édition ;

Traoré, A., 2023, La terminologie du système informatique en bamanankan, langue mandingue du Mali, Thèse de doctorat en Terminologie, Institut de Pédagogie Universitaire, Bamako.

ANALYSE DE L'ENGAGEMENT DE L'HYMNE DE LA CONFEDERATION DE L'ALLIANCE DES ETATS DU SAHEL (AES)

Gérard YAOGO

Université virtuelle du Burkina Faso

ORCID : 0009-0002-1942-7330

gerardyaol603@gmail.com

&

Koudbila Saïdou KIENTEGA

Ecole Normale Supérieure

ORCID : 0009-0003-6403-7697

kksaidou@yahoo.com

Résumé : La confédération de l'Alliance des Etats du sahel (AES) est née de la volonté du Mali, du Burkina et du Niger. Ces Etats mènent une lutte commune dont l'objet principal est la quête d'une souveraineté totale débarrassée de toutes ingérences extérieures. Le 09 juin 2025, ces trois Etats ont dévoilé l'hymne de l'AES dénommé "Sahel Benkan". Cet hymne est porteur de l'espoir de tout le peuple de l'espace confédéral. Ce travail sera bâti autour de la question ainsi libellée : quelle est l'idéologie véhiculée par l'hymne de l'AES ? L'hypothèse de recherche stipule que l'hymne de l'AES est engagé. Ce travail se donne pour objectif de montrer le caractère engagé de l'hymne de l'AES. Ce travail s'inscrit dans le champ disciplinaire de la stylistique. A ce titre, nous l'analyserons suivant les approches théoriques de la stylistique de la langue et de la stylistique littéraire. En termes de résultats attendus, la présente étude se doit de révéler le caractère engagé de l'hymne confédéral de l'AES.

Mots-clés : AES ; hymne ; analyse stylistique ; engagement

ANALYSIS OF THE LYRICS OF THE ANTHEM OF CONFEDERATION OF THE ALLIANCE OF SAHEL STATES (AES)

Abstract: The confederation of the Alliance of Sahel States (AES) was born from the will of Mali, Burkina and Niger. These States are leading a common struggle which main object is the quest for total sovereignty which is free of all external interference. On June 9, 2025, these three states showed the AES anthem called "Sahel Benkan". This anthem carries the hope of all the people of the confederal area. This work will be built around the question thus worded: what is the ideology promoted by the AES anthem? The research hypothesis states that the AES anthem is engaged. This work aims to show the committed character of the AES anthem. This work falls is in the disciplinary field of stylistics. For that, we will analyze it following the theoretical approaches of language stylistics and literary stylistics. In terms of expected results, this study must reveal the committed nature of the AES confederal anthem.

Keywords: AES; Anthem; stylistic analysis; commitment

Introduction

Les relations entre certaines ex-colonies françaises d'Afrique et la France ne sont plus au beau fixe de nos jours. Les ex-colonies de la France sont en train de prendre conscience

de leur état de domination et surtout d'exploitation de la part de leur métropole. Certains continuent de jouer à la politique de l'autruche en ne levant pas le petit doigt pour dénoncer quoi que ce soit. Par contre, d'autres expriment leur ras-le-bol clairement en s'opposant à la politique africaine de la France. C'est le cas des trois pays d'Afrique de l'Ouest que sont le Mali, le Burkina et le Niger. Ces trois pays ont ouvertement rejeté la politique politicienne des puissances coloniales dans les pays africains. Ils veulent leur souveraineté absolue. Pour être plus forts dans leur action, ils ont alors convenu de se réunir dans le cadre d'une confédération d'où la naissance de la confédération de l'Alliance des Etats du Sahel (AES). Pour sceller davantage leur union sacrée, ces trois pays ont décidé d'avoir un hymne commun traduisant leur idéologie politique. Cet hymne fut rendu officiel le 09 juin 2025 et fut baptisé "Sahel Benkan" en langue bambara qui signifie l'union du Sahel. Ce travail est organisé autour de la question de recherche ainsi libellée : En quoi l'hymne de l'AES est-il engagé ? Nous partons de l'hypothèse selon laquelle l'hymne de l'AES est engagé et porte en lui l'aspiration des peuples de l'espace confédéral. Nous nous assignons comme objectif de montrer le caractère engagé de cet hymne à travers une analyse stylistique. Pour mener ce travail, nous présenterons dans un premier temps le cadre théorique et méthodologique de la recherche. Dans un deuxième temps, nous procéderons à la justification du choix du sujet et à la présentation du corpus d'étude. Dans un dernier temps, il sera question de l'analyse stylistique proprement dite et de la discussion des résultats obtenus. Nous parachèverons ce travail par une conclusion et les références bibliographiques.

1. Cadre théorique et méthodologique

Dans un premier temps, nous présenterons le cadre théorique de la recherche et dans un second temps, la méthodologie mise en œuvre.

1.1 *Le cadre théorique et conceptuel*

Ce travail s'inscrit dans le cadre théorique de la stylistique. A travers ce travail, nous voulons analyser comment l'hymne de la confédération des Etats du sahel traduit l'engagement des peuples de ces trois nations. Partant de l'hypothèse selon laquelle l'hymne de l'AES incarne l'engagement des peuples de cet espace, nous voulons montrer découvrir les stratégies discursives mises en œuvre dans ce discours qu'est l'hymne. Pour mener ce travail, nous avons parcouru des ouvrages, des travaux scientifiques qui portant sur des analyses stylistiques, qui portant sur la musique et la chanson. Ainsi, nous avons feuilleté les ouvrages de BACKRY (2000) sur les figures de style, de HARDY (1969) sur la théorie et méthode stylistiques de RIFFATERRE, de KOENOU (2012) sur les caractères stylistiques de la chanson, de PRIGNITZ (1999) sur les aspects lexicaux, morphosyntaxiques et stylistiques, de CARTER-THOMAS (1999) sur la stratégie thématique, de COMBETTES (2006) sur l'analyse thème / rhème, de CHALUT (2018) sur le docu-clip de la chanson populaire engagée, de CUOMO (2015) sur les artistes engagés au Burkina Faso, de HIRSCHI et al. (2021) sur la problématique chansons-engagements, de KANKOLONGO (2003) sur la musique congolaise moderne et le thème de la démocratie, de RHODAIN (2011) sur le Petit manifeste du rebelle engagé, de SISSAO (2003) sur l'Analyse stylistique et sémantique d'un chant, de MOLINO (1988 ; 1989 et 1990) sur la musique. Tous ces documents nous ont été très utiles dans la recherche documentaire dans le cadre de ce travail de recherche. Avant d'entamer la méthodologie de la recherche, il nous semble opportun de lever le voile sur les notions d'engagement, de stylistique et de l'hymne.

-Du concept d'engagement

L'engagement peut être définie comme une prise de position souvent explicite d'une personne contre un ordre établi jugé inopportune. Elle est également l'expression d'un non face à des situations désastreuses vécues par des citoyens dans un espace géographique donné. Dans cette perspective, une œuvre est dite engagée lorsqu'elle exprime une opinion politique, lorsqu'elle est une arme mise au service d'une cause. L'artiste s'engage quand il défend des valeurs, dénonce des injustices, affirme ses idées, et incite les autres à les adopter par une réaction conséquente. Le poète, l'écrivain, le chanteur peut dans un contexte historique précis décider de mettre son art au service d'une cause. Un artiste engagé est donc un artiste qui se fait le porte-parole ou la voix des sans-voix c'est-à-dire des peuples opprimés de la société.

- Du concept de stylistique

La stylistique est une discipline qui étudie les particularités d'écriture d'un texte. À l'origine, la stylistique renvoie à la notion de style. Ce terme vient du latin *stilus* qui, en ancien français et à l'Antiquité, désignait le pinçon de fer ou d'os utilisé pour écrire sur de la cire. C'est également l'ancêtre du stylo et c'est à partir de cet instrument que le style désigne la manière d'écrire. La discipline s'est développée plus particulièrement à partir du XIX^e siècle avec deux approches différentes que sont la stylistique de la langue et la stylistique littéraire. La première s'intéresse à la langue, à l'état et aux faits du langage. Quant à la seconde, elle se penche plutôt sur les particularités du style d'un auteur. En effet, il s'agit de l'étude des messages portant l'empreinte de la personne du locuteur, donc une communication dont le but est d'agir sur le destinataire. En d'autres termes c'est de l'étude des procédés de style d'un écrivain et des modes de compositions qu'il utilise. L'analyse stylistique d'un texte repose sur l'étude du vocabulaire, des figures de rhétorique, de la syntaxe, du ton tout en conciliant forme et fond. Pour ce travail qui se propose d'analyser l'hymne de l'AES qui est un texte écrit, nous l'analyserons suivant la théorie de la stylistique littéraire.

-Du concept d'hymne

Les hymnes sont généralement d'ordre national c'est-à-dire des hymnes nationaux et certains sont communs à un ensemble de pays. C'est le cas des regroupements de nations. GUÈVREMONT (2010) donne une clarification de l'hymne national en ces termes :

« L'hymne national porte donc un aspect symbolique majeur par son rôle de signature musicale. Les hymnes nationaux, se voulant des indicateurs palpables et concrets d'une culture particulière, doivent comporter des éléments significatifs et collectivement reconnus, comme les valeurs de la nation qu'ils représentent. Les hymnes nationaux, parallèlement à leur rôle d'indicateurs d'une culture, sont aussi le reflet de l'identité d'un peuple. Cette identité se traduit par les valeurs culturelles préconisées par les citoyens et mises de l'avant dans toutes les sphères collectives du pays. Parce que le fait d'adopter un hymne national est un acte généralement communautaire plutôt qu'un choix personnel, il n'est pas étonnant que des valeurs culturelles apparaissent plus fréquemment dans les paroles que des valeurs individuelles. Il n'est pas rare non plus de constater que les pays géographiquement rapprochés, ayant un passé culturel similaire ou partageant des expériences historiques semblables, aient tendance à choisir des hymnes nationaux qui se ressemblent. »

Pour le cas nous concernant, il s'agit de l'hymne d'un espace confédéral notamment celle de la confédération de l'Alliance des Etats du sahel, un ensemble de trois pays voisins partageant plusieurs choses en commun. Suivant quelle méthodologie, allons-nous mener ce travail ?

1.2 Le cadre méthodologique de la recherche

Pour ce qui est de la méthodologie de la recherche, elle a consisté primo à porter le choix sur "Sahel Benkan" comme objet de notre analyse. Secundo, nous avons procédé à la transcription du texte de l'hymne confédéral de l'AES. Notons que nous avons bénéficié d'une transcription déjà toute faite de cet hymne à l'aide des réseaux sociaux. Nous avons trouvé les lyrics de cet hymne sur Burkina 24 que nous avons donc pris comme corpus du présent travail. Tertio, nous avons procédé à l'analyse de texte de l'hymne "Sahel Benkan" sous l'angle de la stylistique comme nous l'avons mentionné dans le cadre théorique de la recherche. Dans cette analyse, nous sommes-nous intéressés au fond et à la forme sans aucune tentative de dissociation. Qu'est-ce qui aurait prévalu au choix de ce thème ?

2. Justification du choix du sujet et présentation du corpus d'étude

Ce point est consacré à la justification du choix du thème d'une part et de la présentation du corpus d'autre part.

2.1 Justification du choix du sujet

Le choix de ce thème de recherche n'est pas du tout fortuit. Il est parti du dynamisme impulsé par les dirigeants des pays de la confédération des Etats du Sahel depuis quelques années déjà. Ces dernières années, l'Afrique occidentale est secouée par un vent de rébellion contre la politique du pays de Charles De Gaulle. En effet, la politique africaine de la France est remise en cause par bon nombre de pays africains surtout en Afrique subsaharienne. Ce vent de rébellion aura poussé le Mali, le Burkina et le Niger à se mettre ensemble, à mutualiser leurs énergies dans la lutte contre l'impérialisme et le néocolonialisme. Dans leur synergie d'action, les dirigeants de ces trois pays de la confédération ont convenu de la création d'un hymne commun aux Etats de l'espace confédéral. Ayant la même aspiration qui se résume à la souveraineté à tous égards, cet hymne se devait de prendre en compte cet aspect. C'est ainsi qu'au mois de juin 2025, cet hymne a vu le jour au grand bonheur des peuples de la confédération de l'AES. Cet hymne baptisé "Sahel Benkan" qui se traduit par entente ou unité du Sahel, depuis sa publication officielle fait couler beaucoup d'encre et de salive dans les réseaux sociaux. Il fait l'objet d'analyse de la part de plusieurs analystes, chacun selon son bord c'est-à-dire sa spécialité. Nous avons voulu également apporter notre modeste contribution à la connaissance, à la vulgarisation de cet hymne en y consacrant un article entier. Notre analyse se fera sous l'angle de la stylistique où il sera question des procédés d'écriture mais aussi des thèmes défendus.

2.2 Présentation du corpus d'étude

Comme déjà mentionné plus haut, le texte de "Sahel Benkan" ci-dessous constitue le corpus d'étude de ce travail scientifique.

Titre : Sahel Benkan**Couplet 1 :**

1. Hommage au peuple du Sahel
2. Héritier des grands empires
3. Porteur d'un temps nouveau
4. Qui annonce liberté et progrès
5. Sous l'étendard de combats épiques.

Couplet 2 :

6. Peuple de l'AES
7. Intrépide et souverain
8. Par le verbe et par les armes
9. Brise les chaînes qui te tiennent
10. Pour que tes richesses te reviennent
11. Et que scintille l'esprit fertile de l'Afrique.

Refrain :

12. Soldats, nous le sommes tous
13. Déterminés, résilients et unis
14. Pour que l'AES demeure
15. Un Espace, Un Peuple, Un Destin.

Couplet 3 :

16. Peuple de l'AES
17. Peuple d'Afrique, de ténacité
18. De sang et de sueur
19. Tu écriras l'histoire
20. Pour que fiers de leur passé
21. Tes enfants forgent le présent
22. Et bâtissent un monde meilleur.

Refrain :

23. Soldats, nous le sommes tous
24. Déterminés, résilients et unis
25. Pour que l'AES demeure
26. Un Espace, Un Peuple, Un Destin.
27. Peuple de l'AES

Dans les lignes qui suivront, nous ferons une analyse stylistique de l'hymne de la confédération de l'Alliance des Etats du sahel, avant de procéder à la discussion des résultats auxquels nous serons parvenus.

2. Analyse et discussion des résultats

Ce point est consacré à l'analyse stylistique du corpus en vue de démontrer l'engagement de ce texte conformément à l'hypothèse de recherche.

2.1 Analyse stylistique du texte

Comme évoqué plus haut, le texte de l'hymne de la confédération des Etats du Sahel est engagé et traduit la vision des peuples du Sahel. Notre analyse prendra en compte trois rubriques que sont la rhétorique, le lexique et la syntaxe. Comment les figures de style

contenues dans l'hymne de la confédération de l'AES rendent-elles compte de l'engagement des peuples de cet espace géographique Ouest-africain ?

-De l'analyse rhétorique

L'analyse rhétorique va consister à la recherche des figures de style utilisées dans le texte de l'hymne et qui rendent compte de l'engagement des peuples de la confédération de l'AES. Quelles sont ces figures de style utilisées ?

-L'apostrophe (9,10, 11) ; (16-22)

L'apostrophe est une figure de style qui consiste à interpeler quelqu'un dans un texte dans le but de l'amener à agir face à une situation jugée préjudiciable. Dans ce texte, cette figure se veut la plus dominante au vu de l'orientation thématique en vigueur. En effet, l'hymne de l'AES a une coloration engagée. Il traduit l'envie pressante des peuples de cet espace à se libérer du joug impérialiste. Cette figure est perceptible aux vers 9 ; 10 ; 11 ; 16 - 22 dont voici la teneur :

9. Brise les chaînes qui te tiennent
10. Pour que tes richesses te reviennent
11. Et que scintille l'esprit fertile de l'Afrique.
16. Peuple de l'AES
17. Peuple d'Afrique, de ténacité
18. De sang et de sueur
19. Tu écriras l'histoire
20. Pour que fiers de leur passé
21. Tes enfants forgent le présent
22. Et bâtissent un monde meilleur.

Les peuples de l'AES sont invités à une synergie d'action afin de se défaire des chaînes de la soumission et de la domination multiséculaire dans l'espoir de voir souffler le vent de la liberté et de l'indépendance véritable.

- L'anaphore (6 ;16 ; 27)

L'anaphore est une figure de style consistant à répéter un mot ou un groupe généralement en début de vers ou de phrases consécutives. Dans ce texte, l'anaphore a consisté en la répétition du groupe nominal « peuple de l'AES. » Elle est observable dans les vers 6 ; 16 ; 27.

6. Peuple de l'AES
16. Peuple de l'AES
27. Peuple de l'AES

A travers l'anaphore, l'on peut apercevoir l'idée de l'invite au réveil.

-La métaphore (5 ; 9 ;11 ; 19)

La métaphore est une figure de style. Elle est une comparaison savante ou implicite. Elle établit la comparaison entre des éléments sans utiliser le terme grammatical de la comparaison. La métaphore peut être retrouvée aux vers 5 ; 9 ; 11 ; 19 dont voici le contenu :

5. Sous l'étendard de combats épiques.
9. Brise les chaînes qui te tiennent
11. Et que scintille l'esprit fertile de l'Afrique.
19. Tu écriras l'histoire

La métaphore véhicule l'idée de la souveraineté, de la liberté et du développement africain. Ces vers ci-dessus énumérés sont porteurs de plusieurs symboles rattachés à l'idéologie des peuples de l'AES. En effet, "les combats épiques" (V.5) sont le symbole de l'idéal de souveraineté, de liberté recherchée par les peuples africains notamment ceux de l'espace confédéral. Les chaînes (V.9), quant à elles, symbolisent la soumission, la domination de l'Afrique par les puissances impérialistes. "L'esprit fertile de l'Afrique" est le symbole de la créativité, de la vitalité du continent africain. Pour l'expression "écrire l'histoire (V.19)", il s'agit d'une invite à la construction de l'avenir de l'Afrique.

-L'hyperbole (2 ; 5 ; 12)

L'hyperbole est une figure de style qui permet d'amplifier des idées ou des faits dans le but d'attirer l'attention sur ce dont il est question. Dans l'hymne de l'AES, l'hyperbole est bien présente. Les vers 2 ; 5 et 12 en sont illustratives.

- 2. Héritier des grands empires
- 5. Sous l'étendard de combats épiques.
- 12. Soldats, nous le sommes tous
- 23. Soldats, nous le sommes tous

L'idée de la souveraineté, de la liberté se perçoit à travers les expressions comme « soldats, combats, grands empires. L'Afrique est engagée pour sa libération totale et sa souveraineté n'est plus négociable.

-La personnification (11 ; 17 ; 18 ; 19 ; 20 ; 22)

La personnification est une figure de style qui permet d'attribuer des caractères humains à un être inanimé ou à une chose. C'est doter aux inhumains des capacités humaines. La personnification est perceptible au vers 11 ; 17 ; 18 ; 19 ; 20 ; 22 dont voici le contenu :

- 11. Et que scintille l'esprit fertile de l'Afrique.
- 17. Peuple d'Afrique, de ténacité
- 18. De sang et de sueur
- 19. Tu écriras l'histoire
- 20. Tes enfants forgent le présent
- 22. Et bâtissent un monde meilleur.

Dans ce texte, l'Afrique est dotée d'un esprit fertile à l'image de l'homme ou de la femme pour insinuer l'idée de progrès, de développement, de créativité. Tout ceci dans le but de la libération et dans la quête de la souveraineté. Elle est également comme un humain capable de verser son sang et sa sueur pour la noble cause de la liberté et de la souveraineté.

-L'antithèse (v.8)

L'antithèse est une figure de style exprimée au moyen de vers ou de phrases qui contiennent deux idées opposées. L'opposition peut être apparente ou diamétrale. Dans ce texte, le vers 8 en est une illustration parfaite.

- 8. Par le verbe et par les armes

L'idée véhiculée est qu'il faille se libérer par tous les moyens. D'abord par la diplomatie c'est-à-dire par les discussions, le dialogue. Au cas échéant, les peuples de l'AES sont appelés à prendre les armes pour défendre leur idéal commun qui est la souveraineté et la liberté.

-La gradation (9-15 ; 23-26)

La gradation est une figure de style qui consiste à des éléments par crescendo ou par decrescendo. Dans ce texte, les actes à poser par les peuples de l'AES sont de nature croissante en vue d'atteindre l'objectif visé. Les vers ci-dessous en sont illustratives.

9. Brise les chaînes qui te tiennent
10. Pour que tes richesses te reviennent
11. Et que scintille l'esprit fertile de l'Afrique.
12. Soldats, nous le sommes tous
13. Déterminés, résilients et unis
14. Pour que l'AES demeure
15. Un Espace, Un Peuple, Un Destin.
23. Soldats, nous le sommes tous
24. Déterminés, résilients et unis
25. Pour que l'AES demeure
26. Un Espace, Un Peuple, Un Destin.

Les peuples de l'AES se doivent de briser leurs chaînes, récupérer leurs richesses afin de développer leur continent. Pour ce faire, ils doivent être déterminés, résilients et unis pour faire de l'AES, un espace, un peuple et un destin. L'approche rhétorique nous a permis de savoir que les peuples de l'AES sont déterminés à aller jusqu'au bout dans leur quête de souveraineté. Qu'en est-il de l'étude lexicale ?

-De l'analyse lexicale

Le lexique témoigne également de l'engagement des peuples de l'AES. Cet engagement est bien visible par le truchement des mots et expressions relevant du champ lexical du combat comme « liberté, progrès, combats épiques, Intrépide, souverain, par le verbe, par les armes, brise, Soldats (2x), Déterminés (2x), résilients (2x), unis (2x), Un Espace (2x), Un Peuple (2x), Un Destin (2x), ténacité, de sang, de sueur. » Le champ lexical de l'engagement est assez étoffé ; ce qui lève le doute sur la place qu'occupe ce thème dans le texte de l'hymne "Sahel Benkan".

-De l'analyse syntaxique

Comment le niveau syntaxique rend-t-il compte de l'engagement des peuples de l'AES ? C'est ce à quoi nous allons nous atteler à démontrer.

-Des vers du type injonctif

Dans ce texte, l'injonction a été mise à contribution pour traduire la vision et l'idéologie des peuples de l'AES. Les vers 9 et 19 ci-dessous la mettent en relief.

9. Brise les chaînes qui te tiennent
19. Tu écriras l'histoire

Par ces vers, les peuples de l'AES sont invités à briser les chaînes de la soumission et de l'esclavage et à écrire l'histoire nouvelle de l'Afrique.

-Des vers du type déclaratif

Dans ce texte, les vers du type déclaratifs n'ont été omis. Les vers ci-dessous confirment bien ces propos.

12. Soldats, nous le sommes tous

13. Déterminés, résilients et unis

23. Soldats, nous le sommes tous

24. Déterminés, résilients et unis

A travers ces vers, les peuples de l'AES sont invités à la détermination, à la résilience et à l'unité dans le combat de la souveraineté, car chacun d'eux est soldat à sa manière.

2.2 Analyse thématique du texte

L'étude de l'hymne de la confédération de l'AES révèle un certain nombre de thèmes. Ceux qui nous paraissent pertinents pour cette étude sont : l'hommage au peuple, la liberté, la résilience et l'unité.

-Du thème de l'hommage

Comme tout hymne d'une manière générale, *Sahel Benkan* rend hommage au peuple des trois États membres de la confédération, célèbre sa bravoure, ses hauts faits. D'une part, le vers ouvrant de l'hymne le dit clairement : « Hommage au peuple du Sahel ». Il s'agit là d'une sorte d'apostrophe, disons de salut militaire qui a tout son sens, surtout lorsqu'on sait que les trois pays de l'AES sont dirigés par des militaires. D'autre part, l'hommage se lit à travers l'évocation des grands empires dont le peuple du sahel est héritier. Entre autres empires et royaumes qui ont marqué l'histoire de ces trois pays, nous pouvons citer l'empire mandingue, l'empire du Macina, l'empire Songhay, les royaumes moosé, gourmantché, le Liptako, le Gwiriko... En évoquant ces empires et royaumes, l'hymne de l'AES rappelle au peuple de cet espace confédéral qu'il a un passé glorieux qui doit l'inspirer, lui servir de boussole. Par ailleurs, l'usage d'un lexique laudatif tel « intrépide », « souverain », « déterminés », « résilients », « ténacité » renforce cet hommage rendu au peuple de l'AES. Autrement, l'hymne chante la détermination, la ténacité et surtout la résilience qui ont caractérisé hier le peuple de l'AES et qui le caractérisent encore aujourd'hui.

-Du thème de la liberté

La liberté constitue le fondement même de l'AES. En effet, comme nous l'avons dit plus haut, le but principal de cette fédération est la quête de la liberté, de la souveraineté face à l'impérialisme et au néocolonialisme occidental et particulièrement français. Et l'hymne confédéral postule que ce tournant nouveau qu'est l'AES, fort de son héritage des empire et royaumes de renom, est un temps annonciateur de liberté. Mais cette liberté, loin d'être offerte sur un plateau d'argent, sera acquise de hautes luttes, c'est-à-dire à l'issue de « de combats épiques », dans le « sang » et la « sueur ». Ces combats seront de plusieurs ordres et ils utiliseront aussi bien « le verbe » que « les armes ». L'objectif ultime étant de briser « les chaînes » néocoloniales qui rendent nos pays esclaves de l'ancienne métropole. Selon l'hymne de l'AES, cette liberté de la confédération passe également passe l'appropriation, sinon la réappropriation des richesses de tout genre dont regorgent les différents pays qui le composent.

-Du thème de la résilience

La résilience peut être définie comme la capacité d'une chose, d'un individu ou d'une communauté à résister et à s'adapter à un choc, une adversité, une catastrophe ou une crise. Dans le cas précis des pays de l'Alliance des États du Sahel, il s'agit non seulement de leur capacité à résister face au terrorisme mais aussi et surtout leur capacité à tenir face aux adversités multiformes de l'impérialisme français. Ainsi, malgré les pressions et autres chantages de l'ex-puissance colonisatrice, ces pays ont décidé de prendre leur destin en mains, de tracer leur chemin en s'assurant pleinement. C'est cette résilience qui est célébrée par *Sahel Benkan* qui proclame que tous les pays de L'AES ont des peuples résilients, capables de « forger le présent » pour l'édification d'un monde meilleur, d'un eldorado. Du reste, comme le mentionne l'hymne confédéral, « soldats, nous le sommes tous ». Autrement dit, chaque citoyen de l'AES est un soldat en mission, au front et doit donc demeurer résilient, à l'image de nos braves FDS qui sont à l'avant-garde du combat contre le terrorisme.

-Du thème de l'unité

L'unité est un thème central de l'hymne de la confédération de l'Alliance des États du Sahel. Il ressort donc que les trois pays fondateurs de la confédération ont bien compris et mis en application la sagesse selon laquelle « l'union fait la force ». L'hymne véhicule si bien ce thème qui constitue un principe fondamental de l'AES. D'entrée de jeu, l'hymne consacre le principe de l'unité à travers son titre. En effet, *Sahel Benkan* en langue bambana pourrait se traduire la chanson de l'entente, la solidarité, l'unité du Sahel. En outre, le principe de l'unité se lit aisément à travers le refus du pluriel et la consécration du singulier pour désigner le « Peuple de l'AES » et non les peuples de l'AES. Par ailleurs, le vers final du refrain de l'hymne « Un Espace, Un Peuple, Un Destin » traduit de manière aussi expressive ce principe qui apparaît également comme une quête ultime. En effet, ce vers aux allures de devise constitue une invite au peuple à cultiver et préserver son unité, gage de force, de puissance ; ce qui permettra à la confédération de défendre ses idéaux et d'être activement présente au concert des nations.

2.3 Discussion des résultats

De l'analyse de l'hymne de l'AES, il ressort qu'il est une chanson engagée en ce sens qu'elle rend hommage au peuple de l'AES pour sa bravoure, sa résilience face à l'adversité impérialiste et néocoloniale tout en l'invitant à poursuivre le combat pour sa libération totale. Toutefois, il convient de se demander l'impact réel de cet hymne sur les populations des trois pays de la confédération. En effet, l'hymne est entièrement chanté en langue française alors que ces trois pays ont en commun un taux d'analphabétisme relativement élevé. Ce qui fait que dans la pratique, elle s'adresse pratiquement à la minorité lettrée et non à la majorité qui n'est pas locutrice de cette langue. Du reste, vouloir se libérer du joug de l'opresseur tout en « célébrant » la langue de celui-ci pourrait être vu comme une incohérence. Autrement dit, il semble pertinent que l'hymne soit traduit dans des langues communes à l'espace confédéral comme le bambara, le fulfuldé. Ce qui pourrait permettre une appropriation à grande échelle du contenu de cet hymne et du même coup inciter les populations à mettre en pratique les recommandations y relatives. D'ailleurs, le véritable engagement de l'AES, en plus du combat relatif à la langue (ou aux langues), doit être celui de construire un espace réellement commun, communautaire où la libre circulation des personnes et des biens est une réalité. Ainsi, au-delà de l'hymne et autres slogans, les

différentes tracasseries de part et d'autre des trois frontières doivent connaître leur épilogue. À contrario, la solidarité et l'unité des peuples doivent se concrétiser au quotidien pour l'avènement d'une alliance véritable.

Conclusion

En somme, l'on retient que *Sahel Benkan* ou l'hymne de l'Alliance des États du Sahel (AES) est une chanson d'hommage au vaillant peuple de cet espace confédéral. Elle célèbre la résilience du peuple de l'espace AES tout en l'appelant à œuvrer à sa totale libération vaille que vaille en ayant comme principe cardinal l'esprit de solidarité, d'entente et d'unité. Il s'agit donc d'une chanson engagée, à l'instar de la majorité des hymnes. Son appropriation par les populations de l'espace devrait contribuer à booster l'esprit et l'ancrage confédéral. Cependant, étant donné que l'hymne est chanté en français, cela limite sa portée. Au-delà, des décisions politiques fortes et courageuses doivent être prises et mises en œuvre afin que l'AES réponde véritablement à son slogan : « un Espace, un Peuple, un Destin ».

Références bibliographiques

- Backry, P. (2000). Les figures de style. L'harmattan, Paris.
- Carter-Thomas, S. (1999). La stratégie thématique : son importance dans l'analyse textuelle. 5e Journée de la Formation Doctorale de Linguistique Générale et Appliquée, Université René Descartes Paris V, Paris, pp.49-64.
- Combettes, B. (2006). L'analyse thème / rhème dans une perspective diachronique. Paris, pp-75-89.
- Chalut, É. (2018). Le docu-clip de la chanson populaire engagée : nouveau média hybride entre création artistique et réflexion scientifique [mémoire de maîtrise en communication]. Université du Québec, Canada
- Cuomo, A. (2015). Des artistes engagés au Burkina Faso. Rappeurs burkinabè, trajectoires artistiques et contournements identitaires. Afrique Contemporaine, La Documentation Française, Paris.
- Guèvremont, J. (2010). Chanter qui nous sommes : les hymnes nationaux comme indicateurs de l'identité d'un peuple, [mémoire de maîtrise]. Université du Québec.
- Hardy, A. (1969). Théorie et méthode stylistiques de M. Riffaterre. Langue française, (3), La stylistique, Paris, 90-96
- Hirschi, S. et al. (2021). Chansons et engagements aujourd'hui. in Chanson pour... Chanson contre/Actes de la troisième Biennale internationale d'études sur la chanson, Sorbonne Nouvelle-Philharmonie de Paris, 5-13.
- Kankolongo, A. M, (2003). La musique congolaise moderne et le thème de la démocratie pendant la transition en République Démocratique du Congo. In Itinéraires et convergences des musiques traditionnelles et modernes d'Afrique, FESPAM, R.D.C.
- Koenou, B. A. (2012). Caractères stylistiques de la chanson en langue française d'Alpha Blondy, [mémoire de D.E.A]. Lettres modernes, Université Joseph KI-ZERBO, Ouagadougou.
- Kouabenan, K. F. (2011). Les grandes théories stylistiques, entre mutations et intégration. Revue ivoirienne des Sciences du Langage et de la Communication (5), 175-195.
- Molino, J. (1988). La musique et le geste. Analyse musicale, (10), 8-15.
- Molino, J. (1989). Musique et machine. In Actes du colloque : Structures musicales et assistance informatique, Laboratoire Musique et Informatique, Marseille, 141-54.

- Molino, J. (1990). Du plaisir au jugement : les problèmes de la valeur esthétique. *Analyse musicale*. (19), 16-26.
- Prignitz, G. (1999). Aspects lexicaux, morphosyntaxiques et stylistiques du français parlé au Burkina Faso (période 1980-1996). Université de la Sorbonne nouvelle, Paris III.
- Rhodain, F. (2011). *Petit manifeste du rebelle engagé*. Jouvence.
- Sissao, A. J. (2003). Analyse stylistique et sémantique d'un chant moaga du Burkina Faso. In *Itinéraires et convergences des musiques traditionnelles et modernes d'Afrique*, FESPAM, Kinshasa.

LES ANTHROPONYMES INDIVIDUELS BUA DANS LE VILLAGE DE KOUSSARO : ANALYSE MORPHOSEMANTIQUE

Jacques GNOUMOU

Université Norbert ZONGO, Burkina Faso

ORCID : 0009-0000-8725-3008

jacquesgnoumou88@gmail.com

&

Rose KI

Université Norbert ZONGO, Burkina Faso

ORCID : 0009-0007-2965-4760

kiserosale@gmail.com

Résumé : Le présent article s'intéresse à la forme et au sens de quelques anthroponymes individuels bua dans le village de Koussaro. Plus précisément, il est question de décrire ces anthroponymes individuels sur le plan morphologique et sémantique. Notre analyse s'inspire de l'approche descriptive de Philippe NTAHMBAYE (1983). L'analyse des anthroponymes individuels recueillis dans le village de Koussaro suit une démarche qualitative. À Koussaro, les anthroponymes individuels sont de diverses formes. Nous distinguons entre autres les anthroponymes individuels de formes simples, dérivées, composées et complexes.

Mots-clés : anthroponymes individuels, morphologie, sémantique.

INDIVIDUAL BUA ANTHROPONYMS IN THE VILLAGE OF KOUSSABO : A MORPHOSEMANTIC ANALYSIS

Abstract: This article focuses on the form and meaning of some individual personal names from a morphological and semantic perspective. Our analysis is inspired by Philippe NTAHOMBAYE's descriptive approach. The analysis of the individual personal names collected in Koussaro is based on a qualitative approach. In Koussaro, individual personal names take various forms. We distinguish, among others, simple, derived, compound, and complex forms of personal names.

Keywords: individual names, morphology, semantics.

Introduction

Au Burkina Faso, le peuple Bua se distingue des autres communautés linguistiques par ses anthroponymes. Selon (Lay TSHIALA 2011 :38) « Les anthroponymes peuvent concerner une personne (noms individuels) ou groupe d'individus...(noms collectifs) ». Dans ce présent article, notre travail ne s'intéresse qu'aux anthroponymes individuels, c'est-à-dire les noms qui sont donnés pour désigner des individus, comme le souligne (S. YOUL 2023 :74) : « Un anthroponyme individuel serait tout simplement un nom individuel utilisé pour désigner un individu ou une personne dans une communauté donnée ». En d'autres termes, les anthroponymes individuels renvoient aux prénoms. Le prénom, selon le Petit Larousse illustré (2017, p.926) : « vient du latin « praenomen » qui signifie nom particulier joint au patronyme et qui distingue chacun des membres d'une même famille. C'est un nom personnel qui précède le nom de famille. Il est utilisé pour désigner une personne de façon

unique. ». Il est utilisé par opposition au nom de famille qui est partagé et hérité. Pour ACHARD (1982, p. 29) :

« le prénom est attribué à l'individu dès sa naissance et il résulte d'un choix familial ; l'un de ses parents ou toute la famille se met d'accord sur un prénom. Ce dernier peut signaler des considérations familiales, l'enfant peut porter le prénom de l'un des membres de sa famille comme le prénom de son grand-père et il peut signaler aussi des considérations symboliques sociales (prénom de référence à des grands hommes). »

Le prénom « sert à identifier, à classer et à signifier » ; il manifeste davantage que d'autres noms propres, des positionnements sociaux. Par ailleurs, sa dation est propre à chaque communauté ethnique, religieuse et repose sur des principes linguistiques. Ainsi, le prénom bua est un nom individuel donné dans la langue buamu à un enfant dès sa naissance. Étudier les anthroponymes individuels chez les Buaba, c'est aussi étudier la langue buamu. Selon le classement des langues du Burkina Faso effectué par le dernier RGPH de 2019, le buamu est parlé par 2,0% de la population burkinabè. Visiblement avec ce taux, nous pouvons classer le buamu parmi les langues les moins parlées. Autrement dit, c'est une langue que nous pouvons qualifier de langue minoritaire. Dans un contexte aussi marqué par la disparition progressive des langues, les anthroponymes individuels constituent une source importante dans la préservation de ces langues. C'est dans ce contexte que nous avons décidé d'analyser les anthroponymes individuels chez les Buaba plus précisément dans le village de Koussaro afin d'apporter notre modeste contribution à la description de la langue buamu. En outre, nous partons d'un autre constat pour justifier le choix porté sur l'analyse des anthroponymes individuels bua. En effet, il faut retenir que même si beaucoup de travaux sur la description de la langue buamu existent, nous constatons cependant une rareté de travaux sur la description des anthroponymes bua de façon générale et ceux individuels de façon spécifique. Ainsi, l'analyse des prénoms bua sur le plan morphologique et sémantique constitue pour nous une source de contribution dans la description du buamu en ce sens que le prénom est un processus de création lexicale très productif, (M.Z. SOMÉ (2016, p.2). En se basant sur ce processus de création, nous posons la question principale suivante : quelles sont les caractéristiques morphosyntaxiques et sémantiques des anthroponymes individuels bua ? À travers cette question principale, nous posons les questions spécifiques suivantes : Quelles sont les structures morphologiques des anthroponymes individuels ? Quelle valeur sémantique portent-ils ?

Pour répondre aux interrogations ci-dessus soulevées, nous avons formulé cette hypothèse générale selon laquelle les anthroponymes individuels bua présentent des caractéristiques morphologiques diverses et des valeurs sémantiques singulières. Quant aux questions spécifiques, nous formulons des hypothèses secondaires suivantes pour trouver des éléments de réponses : les anthroponymes individuels bua sont simples, dérivés, composés et complexes. Ils obéissent à des procédés de formation dans la création lexicale et présentent une valeur sémantique. Afin de mieux orienter notre sujet d'analyse, nous nous sommes assignés des objectifs à atteindre. Nous déclinons ces objectifs en objectif général et en objectifs spécifiques.

L'objectif général de notre travail de recherche est d'analyser les caractéristiques morphologiques et sémantiques des anthroponymes individuels bua et voir quelles valeurs sémantiques représentent-ils. Parlant des objectifs spécifiques, ils sont au nombre de deux et se présentent comme suit : décrire les structures morphologiques des anthroponymes individuels bua ; -analyser les valeurs sémantiques des anthroponymes bua.

1. Approche théorique et méthodologique

Dans cette partie, il est question de définir la perspective dans laquelle s'inscrit notre travail. C'est aussi le lieu pour nous d'exposer la procédure suivie dans la collecte des données.

1.1. Approche théorique

Notre travail de recherche, s'inspire de l'approche descriptive de Philippe NTAHMBAYE (1983). Cette approche consiste à décrire la langue d'étude des anthroponymes tout en faisant ressortir les caractéristiques morphologiques, syntaxiques, sémantiques et socio-culturelles. Cette approche est donc la mieux indiquée pour décrire les anthroponymes individuels bua au nombre de trente et un (31) constituant notre corpus.

1.2. Approche méthodologique

Notre corpus est un ensemble d'anthroponymes individuels (prénoms) au nombre de trente et un. La collecte de ces anthroponymes individuels a nécessité une enquête de terrain qui s'est déroulée en deux phases.

Premièrement, nous nous sommes rendu au cours du mois de janvier 2026 à la mairie de Bagassi, la commune dont relève Koussaro, où nous avons consulté les registres d'état civil afin de relever les prénoms originaires de Koussaro qui y sont inscrits.

Deuxièmement, nous nous sommes rendu dans ledit village pour procéder à l'enquête proprement dite auprès des parents biologiques des personnes porteuses de ces prénoms. Cette partie constituant le nœud du travail avait pour but de comprendre les contextes de nomination et le sens de ces prénoms qui nous ont permis de déterminer les différentes formes qu'ils présentent. Cette deuxième partie s'inscrit dans un processus que nous appelons l'entretien directif. En effet, cet entretien a consisté à recueillir les informations des enquêtés sur la base d'un questionnaire que nous leur avons soumis. Afin de mieux réussir cet entretien et avoir des données complètes, nous avons procédé à un enregistrement audio à l'aide d'un téléphone. Ces données enregistrées ont été par la suite transcrites et analysées.

2. Structure morphosyntaxique des anthroponymes individuels

Dans cette partie, nous procéderons à l'analyse de la formation de chaque anthroponyme individuel afin de trouver les caractères morphologiques, c'est-à-dire les différents morphèmes que chacun d'eux revêt. À la suite de cette analyse morphologique, nous procéderons à une classification typologique de ces anthroponymes individuels.

2.1. Anthroponymes individuels simples

On appelle mot simple un morphème racine par opposition au mot dérivé ou composé, (J. DUBOIS, 2012, p.434). Autrement dit, le mot simple est une unité formée à partir d'un élément lexical. Nous rappelons que les anthroponymes individuels simples de notre corpus, sont des prénoms simples divers. C'est-à-dire des prénoms non construits (troncation), ni formés par flexion. Ce sont des prénoms qui ne sont pas dérivés, et qui ont des initiales et des finales différentes.

Boromo
N

Dakini
V

N/Donfin
N

Wonou
N

Yazouma
N

2.2. Anthroponymes dérivés

On entend par dérivation, la formation d'un mot par adjonction d'un ou de plusieurs affixes (préfixes ou suffixes) à un morphème lexical appelé base. Il faut noter à ce niveau que toutes les combinaisons sont possibles. Elle peut se faire soit uniquement par préfixation : faire /défaire, soit par suffixation seulement : doux/doucement, soit par accumulation de préfixes et suffixes : redéploiement, soit de façon parasyntétique, c'est-à-dire la formation d'un mot directement avec un préfixe et un suffixe : imbattable, embourgeoiser. En effet, (battable et bourgeois) n'existent pas. Les anthroponymes individuels peuvent aussi être dérivés, et dans notre corpus, nous n'avons que des anthroponymes individuels dérivés par suffixation.

Douba/ki
N+Suf.

Do/ki
N+Suf.

Vo/ki
N+Suf.

Yanzon/ki
N+Suf.

Remarque : La dérivation des anthroponymes individuels buaba que nous avons pu mentionner dans notre corpus est marquée par le suffixe [ki] qui a le sens de diminutif. C'est le cas du prénom comme Do → Doki.

2.3. Anthroponymes composés

Avant d'entamer l'analyse des prénoms composés, elucidons la notion de « composition ». En fait, la composition, est une juxtaposition d'au moins deux éléments qui peuvent servir par ailleurs de bases à des dérivés, c'est-à-dire des éléments qui existent à l'état libre, des mots simples. On considérera comme mots composés toutes les expressions qui fonctionnent comme mots simples (traduisibles par des mots simples). Pour (J. DUBOIS 2012, p.106) : « par composition, on désigne la formation d'une unité sémantique à partir d'éléments lexicaux susceptibles d'avoir par eux-mêmes une autonomie dans la langue. »

Boromou/han
N+N

Do/han
N+N

Ha/gni/nou
N+N+N

2.4. Anthroponymes complexes

Selon (M. Z. SOME, 2016 : 2), la création lexicale du prénom est une résultante de l'expérience des parents. C'est une phrase (verbale ou nominale) ayant une composante interprétable en focus et présupposition. Autrement dit, les prénoms constituent parfois ce qu'appelle L. MILLOGO, de mots- phrases. En effet, les mots-phrases sont des unités qui ne se laissent pas analyser en unités significatives plus petites, mais qui jouent sémantiquement le même rôle qu'une phrase entière (MILLOGO, 2002, p.34). Ainsi, il s'agit dans cette partie d'étudier les anthroponymes individuels qui ne sont pas analysables en unités significatives plus petites, mais de les analyser comme des phrases entières renvoyant aux circonstances de leur dation.

<u>Be/koté</u> V+P.refléchi	<u>Bissi/zounou</u> V+N	<u>Boromou/ssan</u> N+Aj.	<u>Dofin/ssan</u> N+Adj.
<u>Dou/yiri</u> V+Adv.	<u>N'Be/ssani</u> P.pers.S+V	<u>Woka/wé</u> V+V	<u>Zinka/ba</u> V+P.pers.COD
<u>Ben/kien/vo</u> N+Adv.+V	<u>Bo/ya/vé</u> N+Loc.négative+V	<u>Dofi/ha/mi</u> N+V+P.pers.COI	<u>Dou/ba/viéniè</u> V+P.pers.COD+V
<u>Fo/bè/ssan</u> V+Adj.possessif+N	<u>Han/toumou/wé</u> N+P.relatif+V	<u>Kass(i)/a/ssié</u> V+Prép.+N	<u>Kaya/lo/mè</u> N+N+Loc.négative
<u>Vanou/té/ssan</u> N+Prép.+N	<u>Da/ka/bo/wé</u> V+Adj.possessif+N+V	<u>Tien/yi/wa/ban</u> N+Loc.negative+V+P.refléchi	

3. Typologie des anthroponymes individuels

À travers l'analyse morphosyntaxique des prénoms que nous avons faite, nous avons pu distinguer quatre types de prénoms : les prénoms simples, les prénoms dérivés, les prénoms composés et les prénoms à construction complexe. Ces différents types sont représentés dans le tableau ci-dessous.

Anthroponymes simples	Anthroponymes dérivés	Anthroponymes composés	Anthroponymes complexes
Boromo, Dakini, N'Donfin, Wonou, Yazouma	Doki Doubaki, Voki, Yanzonki	Boromouhan Dohan Hagninou	Békoté, Benkienvo, Boyavé, Bissizounou, Boromoussan, Dakabowé, Dofinhami, Dofinwian, Doubaviéniè, Douyiri, Fobèssan, Hantoumouwé, Kayalomè, Kassassié, N'Béssani, Tienyiwan, Vanout éssan Wokawé, Zinkaban

Dans ce tableau, sont classés par typologie, tous les prénoms qui forment notre corpus. Ce classement nous a permis de remarquer une prédominance des anthroponymes individuels complexes avec un total de dix-neuf (19), suivis des anthroponymes individuels simples au nombre de cinq (05), ceux dérivés au nombre de quatre (04), et enfin les anthroponymes individuels composés au nombre de trois (03).

4. Analyse lexico-sémantique des anthroponymes individuels

Dans ce chapitre, nous faisons une analyse lexico-sémantique de chaque anthroponyme. Si l'on part de la définition spécifique de la lexicologie : étude de la signification des unités qui constituent le lexique d'une langue, et de la sémantique : étude des signifiés, ce dont on parle, ce que l'on veut transmettre par un énoncé, (SAUSSURE), on peut dire que cette analyse lexico-sémantique se veut une étude des sens ou des signifiés des unités lexicales dans une langue. En effet, l'analyse sémantique des prénoms bua que nous proposons ne se fait pas sur la base d'une traduction littérale, mais plutôt explicative (analytique) de type paraphrastique, et ce, dans le but de donner des significations relatives aux messages qu'ils veulent faire passer. Après avoir effectué l'analyse descriptive qui concerne la description morphologique des prénoms, nous allons maintenant procéder à cette étude analytique afin de dégager le sens de chaque prénom.

4.1. *Anthroponymes individuels simples*

Dans cette partie, nous interprétons directement ces prénoms qui ne sont que divers, c'est-à-dire des prénoms non construits (troncation), ni formés par flexion. Ce sont des prénoms qui ne sont pas dérivés, et qui ont des initiales et des finales différentes. *Boromo* [bɔrɔmu] : Prénom simple ; masculin, singulier. Venant du centre urbain Boromo, chef-lieu de la province des Balé, ce prénom est un signe de reconnaissance à la ville de Boromo dans laquelle est né l'intéressé. Il désigne donc celui qui est né à Boromo. *Dakini* [dakini] : Prénom simple, masculin, singulier. D'origine buamu, il est un verbe pronominal, qui signifie « se réfugier ». Ce prénom est donné pour préserver l'enfant contre tous les esprits malfaiteurs. Il est confié (se réfugier) aux ancêtres qui assureront sa protection. *N'Donfin* [ɲdɔfɛ̃] : Prénom simple, mixte, singulier. C'est un prénom issu de la langue buamu qui signifie « tas d'ordures, poubelle ». *Wonou* [wɔnu] : Prénom simple, masculin singulier. Il est d'origine buamu et signifie « esclave ». *Yazouma* [jazuma] : Prénom simple, masculin singulier. Il est d'origine dioula « arazuma » qui renvoie au cinquième jour de la semaine « vendredi ».

4.2. *Anthroponymes individuels dérivés*

Dans cette partie, l'analyse porte sur l'interprétation des radicaux et de leurs suffixes. *Doki* [do-ki] : Prénom dérivé, masculin singulier. D'origine buamu, il signifie petit frère de Donou ou de Dohan. *Doubaki* [duba-ki] : Prénom dérivé, masculin singulier. Il est d'origine buamu et signifie petit frère de Douba. *Voki* [vó-ki] : Prénom dérivé, masculin singulier. C'est un prénom d'origine buamu, qui signifie petit frère de Vodouba (masculin) ou de Vohan (féminin). *Yanzonki* [jãzɔ-ki] : Prénom dérivé, masculin singulier. D'origine buamu, il signifie petit Yanzon ou le petit frère de Yanzon.

4.3. *Anthroponymes individuels composés*

Nous nous intéressons dans cette partie nous interprétons le sens de chaque constituant noyau formant l'anthroponyme individuel. Il convient de noter que les anthroponymes individuels que nous avons pu relever sont tous formés de noms noyaux. *Boromouhan* [bɔrɔmu-hã] : Prénom féminin singulier. Il est composé de /bɔrɔmu/ « Boromo » et de /hã/ d'origine buamu qui veut dire « femme, fille ». Il signifie en effet, « fille qui est née à Boromo ». *Hagninou* [hã-ɲi-nu] : Prénom féminin, singulier. Constitué de /hã/ « fille ou femme », de /ɲi/ venant de /ɲii/ qui veut dire « brousse » et de /nu/ « Homme » avec grand H, il signifie « fille ou femme de la brousse ». *Dohan* [dó-hã] : Prénom féminin singulier. Il est composé de /dó/ « fétiche des cultures » (MILLOGO Louis, 2002, 131). Mais chez les bwaba de la commune rurale de Bagassi, il signifie « fétiche de masque ou rituels de masque en feuille » et de /hã/ « fille, femme ». Dohan veut dire donc « fille de masque ».

4.4. *Anthroponymes complexes*

L'étude lexico-sémantique des prénoms à forme complexe porte sur l'interprétation de leurs constituants, c'est-à-dire du premier aux autres selon leur nombre. L'ensemble des significations obtenues l'analyse de chaque constituant permet de faire une interprétation globale et significative.

Bissizounou [bisi-zunu] : Prénom masculin singulier. Il est composé des radicaux en buamu /bisi/ qui signifie littéralement déposer, mais dans ce contexte, renvoie à « bâtir, construire,

fonder » ; /zunu/ « maison, foyer ». Ce prénom signifie donc « fonder un foyer ou bâtir une maison ».

Boromoussan [bɔrɔmu-sā] : Prénom masculin singulier, composé de /bɔrɔmu/ « Boromo » et de /sā/ qui en bwamu signifie « bon ». Ce prénom veut dire « Boromo est bon, doux ».

Dofinwian [dɔfɪ-wiā] : Prénom masculin singulier, composé du radical /dɔfɪ/ qui signifie en bwamu « Dieu » et /wiā/ qui signifie aussi en buamu « présent, là ». En effet, il signifie « Dieu est là, présent ».

Douyiri [du-jiri] : Prénom masculin singulier ; il est composé de /du/ En buamu « connaître » et de /jiri/ « demain ». Il signifie alors « quelqu'un qui est reconnaissant, qui pense à demain ».

N'Béssani [bɛ- sāni] : Prénom féminin singulier. Il vient du buamu /bɛ/ « je » et de /sāni/ « serai bon » littéralement, mais sémantiquement « serai béni, riche, heureux ». Ce prénom signifie donc « je serai béni ». Il constitue en effet, une phrase.

Wokawé [woka-we] : Prénom masculin, singulier. Composé de /woka/ « arranger, dresser, redresser » et de /we/ « faire », il signifie « faire attention ».

Zinkaban [zɛkɛ-bā] : Prénom masculin, singulier, composé de /zɛkɛ/ « tenir » et de /bā/ « les, eux ». Il signifie donc « il faut les tenir, protège-les ».

Békoté [be-kɔ-te] : Prénom masculin, singulier. Il est composé de /be/ « verbe conseiller », de /kɔ/ « ton » et de /te/ « être ». Littéralement, ça nous donne conseiller ton être. Mais, de façon syntaxique et sémantique, il signifie « se conseiller ».

Benkienvo [bɛ-kjɛ-vɔ] : Prénom masculin, singulier. Composé de /bɛ/ « paroles » dans le sens de rancunes, querelles ; de /kjɛ/ « anciens » et de /vɔ/ « verbe finir, accompli », il a comme signification « les anciennes querelles intestines sont finies ».

Boyavé [bɔ-ja-ve] : Prénom masculin, singulier. Il est constitué de /bɔ/ « propriétés », de /ja/ « ne...pas » et de /ve/ « finir ». Boyavé signifie « les biens ou les propriétés ne finissent pas ».

Dofinhami [dɔfɪ-ha-mi] : Prénom féminin, singulier. Constitué de /dɔfɪ/ « Dieu », de /ha/ « faire un don » et de /mi/ « moi », il signifie « que Dieu me fasse un don ou que Dieu m'en donne ».

Doubaviéniè [du-ba-vienjɛ] : Prénom masculin, singulier. Il est formé de /du/ « connaître », de /ba/ « les » et de /vienjɛ/ « totalement, profondément, parfaitement ». Ainsi, Doubaviéniè signifie « je les connais parfaitement ».

Fobèssan [fɔ-bɛ-sā] : Prénom féminin, singulier. Il est composé de /fɔ/ « verbe prendre avec une action accomplie », de /bɛ/ « leur » et de /sā/ « beauté ». Fobèssan signifie alors « j'ai pris leur beauté ».

Hantoumouwé [hā-tumu-we] : Prénom féminin, singulier, composé de /hā/ « fille ou femme » avec un nombre indéterminé, de /tumu/ « qui » et de /we/ « faire ». Toutes combinées, nous avons comme signification « Ce sont les femmes qui font, qui permettent ».

Kassassié [kasi-aa-sie] : Prénom masculin, singulier, composé de /kasi/ « s'asseoir avec action accomplie », de /aa/ « avec » et de /sie/ « ancêtres ». Kassassié signifie donc « assis avec les ancêtres ».

Kayalomè [kajā-lo-mɛ] : Prénom masculin, singulier. Il est constitué de /kajā/ « allogènes » ou kayawa : étrangers roturiers (L. MILLOGO, 2002), de /lo/ « village » et de /mɛ/ « verbe exister à l'indicatif, forme négative ». Tous les trois combinés, nous avons donc « le village des allogènes n'existe pas ».

Vanoutéssan [vanu-te-sā] : Prénom masculin, singulier. Composé de /vanu/ « culture (agriculture) », de /te/ « pour » et de /sā/ « bonheur », il signifie « la culture fait le bonheur ».

Dakabowé [da-ka-bō-we] : Prénom masculin, singulier. Il est composé de /da/ « pouvoir », de /ka/ « ton », de /bō/ « biens, propriétés » et de /we/ « faire ». Dakabowé a donc le sens de « tu es indépendant, autonome ».

Tienyiwaban [tjẽ-ji-wa-bā] : Prénom masculin, singulier, composé de /tjẽ/ « cœurs », de /ji/ « ne...pas », de /wa/ « aimer » et de /bā/ « eux ». Ce prénom a donc le sens de « les cœurs ne s'aiment pas ».

L'analyse lexico-sémantique que nous venons de réaliser, nous a permis de faire une interprétation significative de tous les prénoms de notre corpus. Nous avons pu démontrer que les prénoms bua sont composés de constituants non autonomes contribuant à la construction complexes des phrases entières. C'est à travers des différents constituants que nous avons pu interpréter le sens de chacun des prénoms.

Conclusion

Les anthroponymes sont des marqueurs identitaires puissants, révélant l'appartenance ethnique, religieuse, familiale et sociale d'un individu, sa lignée, son histoire, et même ses choix culturels, agissant comme des « documents » qui inscrivent la personne dans un collectif tout en la distinguant. Ils ne sont pas de simples désignations, mais des symboles culturels riches, reflétant les traditions, les migrations, les influences et les négociations identitaires d'un peuple. Cette richesse culturelle des anthroponymes est liée à leur langue de dation, leurs caractéristiques morphosyntaxique et sémantique. Ils jouent un grand rôle dans la fixation de la langue. À travers notre corpus, nous avons pu dans ce présent travail, typologiser à travers une analyse morphologique au nombre de trois (03) les anthroponymes individuels bua recueillis dans le village de Koussaro. Ils sont de types simples, dérivés, composés et complexes. Sur le plan syntaxique, les anthroponymes individuels bua sont de véritables phrases ayant en leur sein des noms communs, des pronoms personnels, des prépositions, des verbes, etc. Sur le plan sémantique, ces anthroponymes proviennent de deux grandes sources : le monde naturel et le monde surnaturel. La première quant à elle, regroupe deux (02) sous-classes à savoir la nature qui nous entoure, et l'humanité. Les anthroponymes buaba au regard de leurs origines ne sont pas des messages simples, mais plutôt des messages pleins de sens.

Bibliographie

- Dubois, J. (2012). Le dictionnaire de Linguistique et des Sciences du langage. Larousse, Paris
- Le Larousse (2007) Linguistique et Sciences du langage.
- Millogo L. (2002). NAZI BONI, premier écrivain du Burkina Faso (La langue bwamu dans Crépuscule des temps anciens). Collection Francophonie Pulim.
- Ntahombaye P. (1983). Des noms et des hommes. Aspects psychologiques et sociologiques du nom au Burundi. Paris, Édition KHARTALA.
- Tshiala L. (2011), La dynamique des anthroponymes chez les Ding de la République Démocratique du Congo (1885-1960). Thèse de doctorat, Institut d'ethnologie, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Université de Neuchâtel.
- Somé, Z. M. (2016). Le prénom dagara (Une expérience de la vie, une vision du monde) : Revue électronique internationale de sciences du langage sudlangues n°25.
- Youl S. (2023). Etudes des anthroponymes individuels et collectifs chez les Lobi. Thèse de doctorat unique, Faculté des Lettres, Sciences Humaines et Communication, Université Joseph KI-ZERBO.

**LANGUES EN CONTEXTE DE CRISE SECURITAIRE AU BURKINA FASO :
STRATEGIES DE SAUVEGARDE DES LANGUES MINORITAIRES DES ZONES
D'ACCUEIL DES PDI DE PABRE (REGION DU CENTRE)**

Issa OUEDRAOGO

Université Lédéa Bernard OUEDRAOGO

ORCID: 0009-0008-4134-1633

ouedraogoissa323@gmail.com

&

Rahinatou TIEKONE

LAREFOS/ Université Joseph Ki-Zerbo

ORCID: 0009-0000-8018-0563

tiékone2016@gmail.com

Résumé : La gestion des populations déplacées dans le contexte de la crise sécuritaire pose la problématique de la gestion des minorités et leur trajectoire linguistique. Leur parcours migratoire atteste des trajectoires linguistiques peu connus pouvant les marginaliser dans leurs nouveaux milieux d'accueil. L'objectif de cette étude consiste à identifier les trajectoires ethnolinguistiques des populations déplacées internes dans le contexte de la crise sécuritaire. Elle vise spécifiquement à proposer des stratégies de conservation des langues maternelles. Le cadre de référence théorique s'inscrit dans le cadre des travaux de la sociolinguistique de Blommaert (2010). La collecte des données auprès des populations déplacées de la Région du Centre a été faite sur la base de la recherche documentaire, des entretiens semi-dirigés et un questionnaire administré a permis de disposer de données analysables. Des caractéristiques sociodémographiques, une identification des minorités ethniques et linguistiques, des trajectoires linguistiques, et des stratégies de conservation des langues maternelles ainsi qu'une réappropriation/ apprentissage de langue 1 et des facteurs y associés sont entre autres des résultats de l'étude.

Mots-clés : mobilité linguistique, trajectoires linguistiques, langues maternelle, langue 1, crise sécuritaire

**LANGUAGES IN THE CONTEXT OF A SECURITY CRISIS IN BURKINA FASO:
STRATEGIES FOR SAFEGUARDING MINORITY LANGUAGES IN THE HOST AREAS OF
IDPS FROM PABRÉ (CENTRAL REGION)**

Abstract: The management of displaced populations in the context of the security crisis raises the issue of minority management and their linguistic trajectory. Their migratory path demonstrates little-known linguistic trajectories that can marginalize them in their new host environments. The objective of this study is to identify the ethnolinguistic trajectories of internally displaced populations in the context of the security crisis. It specifically aims to propose strategies for the preservation of mother tongues. The theoretical reference framework is situated within the work of sociolinguistics by Blommaert (2010). The collection of data from displaced populations in the Central Region was carried out based on documentary research, semi-structured interviews, and an administered questionnaire, which made it possible to obtain analyzable data. Sociodemographic characteristics, identification of ethnic and linguistic minorities, linguistic trajectories, and strategies for preserving mother tongues as well as the reappropriation/learning of language 1 and the associated factors are among the results of the study.

Keywords: linguistic mobility, linguistic trajectories, mother tongue, language1, security crisis

Introduction

Après une relative longue période de stabilité sociopolitique avec ses différents groupes socio-ethniques et religieux, le Burkina Faso connaît, depuis janvier 2015, une crise sécuritaire sans précédent. Cette situation sécuritaire, en une décennie, a engendré une crise humanitaire complexe qui affecte l'ensemble du pays dont le Sourou, le Goulmou, le Nakambé, le Soum, le Kuilsé pour ne citer que cela. Ainsi, cet avènement caractérisé par une multiplication des attaques terroristes a entraîné des déplacements forcés de populations fuyant ces zones moins sécurisées vers des zones plus sécurisées avec une crise humanitaire jamais connue. Le nombre de personnes déplacées internes (PDI) est passé de 1 999 127 à 2 062 534 entre le 28 février 2023 et le 31 mars 2023 dont 59 822 PDI pour la région du centre (UNHCR Burkina Faso, 2024). Ces vagues de déplacements ne sont pas sans conséquences. Cela a entraîné une mobilité des langues. Celle-ci se caractérise par un déplacement des trajectoires linguistiques des zones de départ vers les zones d'accueil de la région du Centre (Kadiogo). Cela nous amène à nous pencher sur la problématique des trajectoires linguistiques des populations déplacées internes en contexte de crise sécuritaire au Burkina Faso. Une telle étude est intéressante en ce sens qu'elle nous offre une connaissance approfondie de la mobilité des langues, et leur contribution à la recherche de la stabilité à travers un aménagement linguistique qui n'étouffe pas les minorités culturelles et linguistiques dans les zones d'accueil.

En guise de problème, il faut souligner que les parcours migratoires ainsi que les trajectoires sociolinguistiques associées en cette période de crise sont peu connus dans notre contexte alors que certains sociolinguistes établissent qu'une « *dépendance réciproque semble être établie entre apprentissage d'une langue d'accueil et insertion sociale* » (R. Le Page & A. Tabouret-Keller, 1985, p.146). Cette vision nous a conduite à formuler un certain nombre d'interrogations. La question principale s'interroge sur quels sont les trajectoires ethno-linguistiques des populations déplacées internes dans le contexte de la crise sécuritaire ? les questions spécifiques sont entre autres : (i) quelles sont les caractéristiques sociodémographiques des PDI étudiés ? (ii) quels sont les trajectoires linguistiques des minorités culturelles et linguistiques ? (iii) quelles sont les stratégies de conservation et d'adaptation linguistiques des PDI minoritaires dans les zones d'accueil ? Les hypothèses qui en découlent sont les suivantes.

L'hypothèse principale souligne que des trajectoires ethno-linguistiques des populations déplacées internes sont identifiables dans le contexte de la crise sécuritaire ? Les hypothèses spécifiques portent entre autres sur : (i) l'identification trajectoires ethno-linguistiques des populations déplacées internes se manifestent par des caractéristiques sociodémographiques et sociolinguistiques ; (ii) Trajectoires des minorités culturelles et linguistiques se caractérisent suivant leurs zones de départ et d'accueil desdits PDI ; (iii) et des stratégies de conservation et d'adaptation linguistiques des minorités ethno-linguistique en situation de déplacement sont observées dans les zones d'accueil. L'objectif principal consiste à identifier les trajectoires ethno-linguistiques des populations déplacées internes dans le contexte de la crise sécuritaire. Les objectifs spécifiques quant à eux visent à : (i) déterminer les caractéristiques sociodémographiques des PDI étudiés ; (ii) identifier les trajectoires linguistiques des minorités culturelles et linguistiques et (iii) identifier les stratégies de conservation et d'adaptation des PDI minoritaires dans les zones d'accueil.

1. Cadre théorique et méthodologie de l'étude

L'étude s'inscrit dans la suite des travaux de la mobilité sociolinguistique de l'École de Chicago et de J. Blommaert (2010). Blommaert part de la mondialisation pour analyser la mobilité sociolinguistique à travers des outils conceptuels, un espace d'analyse et d'interprétations historiques. Il met en corrélation les processus historiques et l'analyse sociolinguistique historique. En passant en revue la genèse des accents « américains standards » et en la confrontant à un panorama de relations raciales et ethniques, de xénophobie du XXe siècle et de l'émergence de nouvelles élites aux États-Unis, il estime qu'une sociolinguistique de la mondialisation doit être une sociolinguistique des ressources mobiles, et non une sociolinguistique des langues immobiles. Il éclaire son choix sur les répertoires en l'occurrence les répertoires multilingues dans des contextes très divers comme celui d'une ville « globale » contemporaine. La mobilité linguistique a fondé son ancrage sociolinguistique sur l'interdisciplinarité. Son interdisciplinarité s'appuie sur les travaux des géographes et sociologues de la mobilité et de la migration et problématise la mobilité académique comme processus donnant lieu à des circulations et à des trajectoires migratoires complexes et non linéaires (A. S. Calinon, K. Ploog & N. Thamin, 2015 ; 2017). Cette mobilité sociolinguistique, appliquée à notre recherche, permet d'appréhender la dynamique des déplacements des populations, de leurs trajectoires sociolinguistiques en période de crise et de proposer des mesures en faveur des minorités ethnolinguistiques déplacées. L'étude a eu recours à une méthodologie dont les différents aspects y sont élaborés.

En guise de méthodologie, l'étude s'est déroulée dans la région du Centre. Elle a pour populations cibles les PDI qui sont installées en périphérie nord-ouest de la ville de Ouagadougou à Pabré. Pour disposer de données sur la situation des PDI, nous avons procédé à une recherche documentaire, des entretiens semi-dirigés, des questionnaires administrés auprès de nos cibles d'enquête à travers le logiciel kobocollect. La taille de l'échantillon est de vingt-cinq (25) sujets PDI interrogés et elle raisonnée sur la base de la résidence (habitat spontané) et au regard de la méthode de la saturation des données recueillies que nous avons eue recours. L'enquête qui a été menée entre août et septembre 2023 a permis de recueillir des données quantitatives et qualitatives analysables.

2. Résultats de la recherche

La présentation des données et leur analyse constituent les deux parties essentielles de cette étape. Pour cela, parcourons le contenu ci-dessous.

2.1. Présentation des résultats

La présentation des données atteste des caractéristiques sociodémographiques des enquêtés, les caractéristiques sociolinguistiques, la situation sociolinguistique de la zone d'accueil.

-Caractéristiques sociodémographiques des enquêtés

L'étude fait ressortir que deux régions à fort défi sécuritaire soit le Centre-Nord et le Sahel ont vu leurs populations déplacées à Pabré. Ces régions comptabilisent 3 provinces dont le Soum, Bam et Sanmatenga. Huit (8) départements dont Silgaji, Tongomayel, Pobé-Mengao (Sahel), Kongoussi, Rollo, Zimtenga, Nasséré (Bam) et Bourzanga (Sanmatenga) qui y sont concernés également. En plus, l'étude estime à huit (8) le nombre de communes rurales affectées telles que Kongoussi, Rollo, Silgaji, Tongomayel, Pobé-Mengao, Zimtenga,

Bourzanga, Nasséré. Après les entités géographiques, l'étude rapporte que le nombre de Personnes déplacées internes (PDI) enquêtés est constitué d'hommes (68 %) et de femmes (32 %). En termes de répartition professionnelle, nous notons que les cultivateurs sont majoritaires (68%), les éleveurs (08%), les scolaires/ étudiants (12%), les maraîchers (4%) et des bénévoles qui appuient les services de santé de la localité (8%). Pour caractériser le type de migration, il s'agit d'une migration forcée car les populations concernées ont été contraintes à fuir leurs terroirs pour se soustraire de la violence au prix de leur vie et de migrer vers les zones plus sécurisées. Cet état de fait donne naissance au concept des personnes déplacées internes ou PDI. Donc, les régions de départ des PDI font référence au Sahel et Centre-Nord et les régions d'accueil sont la région du Centre (Ouagadougou) notre zone d'étude. Les caractéristiques sociodémographiques impliquent des aspects sociolinguistiques à explorer.

-Caractéristiques sociolinguistiques

Au niveau des caractéristiques sociolinguistiques des PDI, les données attestent que les groupes armés terroristes n'épargnent aucune ethnie, langues et religions. Les groupes ethniques concernés par le déplacement forcé interne pour ces régions sont majoritairement les Moore (68%), les koromfé (24%) et le fulfuldé (Peuls Rimaïbé¹) avec 08% de locuteurs. Ainsi, le déplacement de ces populations entraîne aussi les trajectoires linguistiques en l'occurrence les minorités ethnolinguistiques avant et après leur départ des zones à fort défi sécuritaire.

**Trajectoires linguistiques des minorités culturelles avant leur départ*

En rappel, ces groupes ethniques concernés par le déplacement forcé interne pour ces régions sont majoritairement les Moose (68%), et les minorités comme les Kouroumba (24%) et les Peuls (08%) fuyant le Centre Nord. Ce sont donc des minorités ethnolinguistiques par rapport à l'ethnie majoritaire Peul vivant dans cette vaste région appelée Sahel central. Les langues utilisées sont de ce fait le koromfé (langue minoritaire parlée par les Fulse ou Kouroumba) et des langues majoritaires comme le mooré et fulfuldé qui sont des langues de grande diffusion ou transnationales. En fonction de leur localisation, ces deux langues sont tantôt majoritaires ou minoritaires selon les trajectoires migratoires des deux populations. Les données issues de la politique linguistique attestent ainsi que le fulfuldé est parlé par 98.50 % dans l'ex-région du Sahel et le mooré est parlé par 82.50% dans le Centre Nord (T. A. OUEDRAOGO, 2024). V. Conti, J.-F. De Pietro et Marinette Matthey (2012, p.50) en caractérisant l'opposition langues minoritaires/ langues majoritaires nous rappellent que « Les langues minoritaires s'inscrivent dans un rapport numérique d'infériorité en référence au nombre majoritaire des locuteurs de la langue nationale ». Les PDI se caractérisent par leurs langues maternelles (LM). Tous déclarent à cet effet qu'ils utilisent leurs LM soit 100 % (koromfé, mooré, fulfuldé) dans les localités de départ en famille et au-delà. Les langues étrangères telles que le français, langue du colon et langue apprise à l'école est également employée dans les échanges communicationnels avant et après le déplacement pour ceux qui sont scolarisés.

¹ Ethnie Peul vivant dans le nord du Burkina Faso

**Situation sociolinguistique de la zone d'accueil*

La situation sociolinguistique se caractérise par l'usage des Lm+L1 d'où le plurilinguisme (plusieurs langues parlées) par opposition au monolinguisme : une seule langue parlée. Dans cette zone multilingue, la langue 1 (langue 1 du milieu) les premières langues apprises sont le mooré et le français (L1) pour l'ensemble des communautés et catégories socio-professionnelles qui coexistent pacifiquement. Les monolingues représentent (24%) alors que le bi-plurilinguisme constitué de PDI soit (76%) dont des bilingues (20%), trilingues (48%) quadrilingues (08%). Au niveau des trajectoires des langues utilisées dans les zones : on note que le schéma se résume à LM+L1. Les zones de départ tout comme les zones d'accueil sont plurilingues (100%). Dans les zones d'arrivée, la langue d'accueil des hôtes est la langue (mooré ; 56%). L'accueil des étrangers se fait à travers les salutations d'usage :

Ne-y yēla « nos salutations vous »

/Avec/ vous/ salutation

Ne-y waoongo : « bonne arrivée/ bienvenue »

/Avec/ vous/ arrivée/

Ne-y-yibeogo : « bonjour »

/Avec/ vous/ bonjour/

Yāmb yita yē ? « D'où venez-vous ? »

/Vous/ sortir-acc-aff/ où/

Ces fragments de corpus en langue mooré couramment utilisés sont comme des marqueurs linguistiques et géographiques d'identification pour accéder à certains terroirs Moose.

L'étude a abordé les interactions langagières. Dans les zones d'accueil : la Langue la Plus Parlée (LPP) du site d'accueil et du marché et de toute la commune de Pabré est le mooré. La situation linguistique des scolaires et étudiants est : LM+LE/L1 (français). Elle représente numériquement 44% pour le couple bilingue (mooré-français).

Au niveau des stratégies utilisées pour s'adapter à la nouvelle situation sociolinguistique : chez les hôtes, ils font preuve d'irrédentisme linguistique ou attachement à la langue maternelle, de réaffirmation de son appartenance au groupe dominant du milieu d'accueil et d'identification des sujets étrangers au milieu. Chez les PDI, le besoin de refuge passible et de sécurité, l'intégration aux nouvelles réalités sociolinguistiques et culturelles de la zone d'accueil ainsi que l'ouverture au bi-plurilinguisme additif (LM+LE (français) pour communiquer avec l'extérieur sont entre autres les tous premiers besoins exprimés pour avoir pu s'adapter aux principes communautaires de la zone d'accueil.

2.2. Analyse des résultats

Au niveau sociolinguistique, la coexistence des langues à travers le bi-plurilinguisme, les minorités linguistiques, les usages des locuteurs, les fonctions de la langue d'accueil et la langue comme outils d'intégration socioculturelle en période de crise sont analysées entre autres.

2.2 Minorités linguistiques

Les langues maternelles des PDI issus des minorités linguistiques à l'image des 24 % de koromfé, et 8% fulfuldé (des Peuls Rimaïbé) résidant à Pabré semblent être

relativement en danger. La zone est majoritairement peuplée de locuteurs du mooré, une langue dominante qui peut influencer l'usage des langues minoritaires ci-dessus citées. Celles-ci du fait de leur non-usage au quotidien peuvent être en situation d'abandon temporaire au regard des urgences d'intégration ou durable et ce en fonction du retour de la paix et des populations dans leurs localités d'origine. A ce titre, certains locuteurs du koromfé estiment en substance que la crise a entraîné des déplacements des familles qui sont désormais dispersées. Cette dispersion géographique, pour ces derniers, peut restreindre l'utilisation de celle-ci à la cellule familiale. D'autres estiment que le mariage exogamiques (Kouroumaba/ fille Moaaga) et la langue de l'entourage peuvent supplanter la langue maternelle des parents au profit de celle de la l'épouse et de l'entourage. Cette réalité est répandue dans leur propres terroirs avant leur départ des zones affectées par la crise et s'observe dans leurs zones d'arrivées. Une des raisons serait que l'épouse serait la plus proche et transmet sa langue à l'enfant depuis sa naissance. Au niveau de l'entourage, les enfants apprennent cette seconde langue rapidement vu qu'ils établissent des liens avec d'autres enfants du voisinage. Pour nous, nous estimons que ces langues de ces minorités sont dans une situation de confinement au niveau intrafamilial et pourraient occasionner une perte progressive du nombre des locuteurs et même une probable rupture ou non transmission des LM aux enfants en fonction des exigences d'adaptation au nouveau milieu de vie et de la durée du conflit.

-Usages des locuteurs

Les locuteurs de ces langues minoritaire s'accordent en affirmant que leur adaptation passe aussi par la connaissance de la langue du milieu. Apprendre la langue 1 est ainsi envisagée. Les représentations sociolinguistiques de ces deux groupes ethnolinguistique (Kouroumba et Rimaibé) trouvent une explication approfondie à travers les résultats des enquêtes sur la politique linguistique Burkina Faso. Sur les langues que les enquêtés souhaitent apprendre en plus de celles actuellement parlées, les premières citées sont le mooré (21,9%), le jula (16,0%) et le français (15,7%). Sans considération du groupe ethnique de la région, nos enquêtés ont cité le mooré, le jula et le français comme étant les langues qu'ils désirent apprendre ; ce qui semble indiquer que les locuteurs sont ouverts à apprendre les langues des autres pour assurer un bilinguisme additif. Au regard de cela, on peut sans doute noter qu'il n'y a donc pas de repli identitaire en ce qui concerne des langues même en période de crise. L'usage de la langue d'autrui transcende les antagonismes et les mouvements forcés de populations nés de la crise sécuritaire de 2015. Cette ouverture linguistique sonne comme une réadaptation du dispositif langagier voire une résilience des PDI concernés en faveur d'une cohabitation pacifique. Et cela permet de voir certaines fonctions que les langues d'accueil peuvent assumer.

-Fonctions de la langue d'accueil

La langue la plus parlée du milieu d'accueil de notre étude est en l'occurrence le mooré. De ce qui précède, il en ressort que l'augmentation du nombre de locuteurs d'une langue donnée, à travers son poids démographique joue en faveur du renforcement de son statut et de ses fonctions. Ainsi la LPP du milieu est à notre sens la langue de cohésion sociale ou d'unification des différents groupes ethniques du fait de l'insécurité et des déplacements forcés vers le plateau Mooaga, une zone sécurisée par rapport aux zones à fort défi sécuritaire. Pour les PDI qui ne parlent pas, les barrières linguistiques ne sont pas des obstacles infranchissables, et ils doivent y arriver en conjuguant des stratégies d'intégration

socioculturelles, en conservant et en s'adaptant aux nouvelles réalités socio-langagières et en s'ouvrant aussi au bi-plurilinguisme.

-Cohésion sociale et bi-plurilinguisme en période de crise

Dans ce contexte de crise et de migration, la/les langue (s) peut être perçue (es) comme instrument d'intégration socioculturelle, de cohésion sociale, et une stratégie de conservation et d'adaptation langagières.

-Langue comme instrument d'intégration socioculturelle

La langue constitue un instrument d'intégration socioculturelle. De ce principe, les faits sociaux comme les crises armées et déplacements massifs de populations entraînent ipso facto des déplacements des trajectoires et répertoires linguistiques. L'importance de ces mobilités sociales et linguistiques est la mixité des communautés y compris des familles hôtes et/ou des communautés étrangères nouvellement installées. Ces réalités sociale et linguistique sont désormais comme une dynamique enclenchée pour la refonte et la reconstruction de nos institutions sociales fragilisées par la crise sécuritaire. Une intégration des personnes ayant fui leurs communautés d'origine et n'ayant pas forcément les mêmes réalités socioculturelles que celles d'accueil est désormais une réalité aussi bien à travers les l'accueil des PDI par les hôtes dans les sites et l'offre de logements provisoires loués à certains PDI à Pabré. De cette attitude d'inclusion, on pourrait dire qu'il y a une coexistence pacifique dans la diversité ethnique. Cette attitude sociale demande comme certains auteurs l'affirment « un engagement volontaire pour favoriser le maintien de la diversité et ne pas céder à l'assimilation ou à l'uniformisation sous le prétexte de l'intercompréhension large. », (V. Conti, J.-F. De Pietro et M. Matthey, 2012, p. 71). Ces populations quand bien même minoritaires œuvrent en plus à la coexistence pacifique avec leurs hôtes en participants à certains événements sociaux (mariages, funérailles, baptêmes, etc.). Pour la sauvegarde de leurs langues et cultures, des initiatives (comme parler la LM en famille) sont mise en œuvre permettant le maintien, la continuité de la transmission de la langue maternelle. Elles pourraient envisager avec les autorités locales de l'apprendre à travers l'alphabétisation et l'éducation bilingue.

-Langue et cohésion sociale

La dépendance entre langue et cohésion sociale est donc productive. R. Le Page & A. Tabouret-Keller, 1985, p.20) attestent que le répertoire langagier de l'individu et les lieux dans lesquels il parle telle ou telle langue sont liés au sentiment d'être plus ou moins bien intégré dans la région d'accueil en particulier celui de la migration, de l'accroissement de la diversité et de l'hétérogénéité des pratiques linguistiques qu'elle entraîne et, dès lors que des liens existent entre pratiques langagières, intégration, citoyenneté, appartenance communautaire et cohésion sociale.

**Bi-plurilinguisme*

Concernant le milieu éducatif, le bilinguisme scolaire est une stratégie de conservation et d'adaptation langagières que des auteurs préconisent. Pour cela, ils estiment que les systèmes scolaires jouent à l'évidence un rôle important tant dans une visée d'intégration (égalité des chances) que pour le renforcement de la cohésion sociale. C'est pourquoi des actions comme celle en faveur du « *soutien linguistique précoce* » pour les enfants de migrants vivant dans des foyers où leur langue locale n'est pas ou est peu parlée

est encouragée. (R. Le Page & A. Tabouret-Keller, 1985, p.21). Aussi, il faut dans ces situations que les familles des personnes hôtes et déplacées fournissent des efforts pour se comprendre en utilisant les langues des minorités, ce qui suppose un apprentissage de ces dites langues aussi.

La transmission et l'apprentissage des langues aux enfants des minorités linguistiques doivent se poursuivre au sein des familles déplacées et leur ouverture aux langues des terroirs d'accueil par la prise en compte de la formule alternative d'éducation bilingue qui a démontré son efficacité (Ilboudo, Paul T. 2010 et 2019). Par ce canal, les éventuels conflits vont s'effacer progressivement à travers l'éducation, la réinsertion socio-éducative et professionnelle, la traduction des messages verbaux et non pour une meilleure intercompréhension entre populations hôtes et déplacées avec le temps.

Le respect des droits linguistiques peut également renforcer le vivre ensemble à travers la cohabitation interculturelle et le plurilinguisme. A cet effet, dans le patrimoine linguistique du Burkina, composé de cinquante-neuf (59) langues nationales (TIENDREBEOGO et YAGO, 1983) y coexistent langues et groupes ethniques à travers une gestion pacifique du multilinguisme. Le bilinguisme de stratégie, les joutes verbales à la faveur de la parenté à plaisanterie et bien d'autres ; l'usage des langues véhiculaires parlées dans toutes les provinces et en famille par au moins 63% de la population et les langues transfrontalières (cas du jula, fulfulde et mooré) sont autant de stratégies d'opérationnalisation du multilinguisme. Donc, cette crise révèle par les déplacements de populations et des trajectoires linguistiques que ces migrants forcés sont confrontés peuvent s'adapter à leur nouvel environnement d'accueil à travers ces stratégies socio-langagières.

Conclusion

L'étude se situe dans le contexte des migrations forcées en rapport avec la langue des PDI. Elle pose la problématique des trajectoires linguistiques des personnes déplacées internes (PDI) installées dans des sites d'accueil en périphérie de Ouagadougou précisément dans la zone de Pabré. Les objectifs spécifiques quant à elles consistent à : (i) déterminer les caractéristiques sociodémographiques et linguistiques des PDI ; (ii) dresser les répertoires des trajectoires linguistiques des PDI ; (iii) identifier les stratégies d'adaptation socio-langagières utilisées dans les zones d'accueil. La collecte des données auprès des populations déplacées de la Région du Centre a été faite sur la base de la recherche documentaire, des entretiens semi-dirigés et un questionnaire administré a permis de disposer de données analysables. En inscrivant cette étude sur la mobilité sociolinguistique née des travaux de l'Ecole de Chicago et de Blommaert (2010), l'étude a pu identifier les caractéristiques sociodémographiques des PDI, dresser leurs parcours géographiques, leurs répertoires linguistiques, les interactions langagières dominantes et les conséquences socio-langagières et ethniques. L'étude a analysé la domination de la langue la plus parlée en l'occurrence le mooré ; renforcement du nombre de locuteurs, de son poids démographique, de son statut et fonctions et a terminé par une analyse du bi-plurilinguisme/ coexistence pacifique ethnico-linguistique et l'intégration socio-langagière des PDI. Les formes de solidarité endogène à travers l'accueil, la traduction et l'interprétation linguistique, l'éducation bilingue peuvent également concourir à stabiliser les langues et les groupes minoritaires en migration forcée. L'étude pose aussi le problème de la stabilité/sécurité à long terme compte tenu de l'afflux des PDI.

Références bibliographiques

- Billiez, J. L. P. (2005). Mobilités spatiales : dynamique des répertoires linguistiques et des fonctions dévolues aux langues. In : VAN DEN AVENNE C. (éd.). *Mobilités et contacts de langues*. Paris : L'Harmattan, p. 15-33. [10.1017/CBO9780511845307](https://doi.org/10.1017/CBO9780511845307), [en ligne] page consultée, le 25 janvier 2025.
- Blommaert, J. (2010). *The Sociolinguistics of Globalization*. Cambridge : Cambridge University Press. pp. 137 – 152 DOI: <https://doi.org/10.1017/CBO9780511845307.007> [Opens in a new window], [en ligne] page consultée, le 25 janvier 2025.
- Bretegnier, A. (2005). Donner un sens à la mobilité / immobilité linguistique. Quelques pistes à ouvrir . In : VAN DEN AVENNE C. (éd.) *Mobilités et contacts de langues*. Paris : L'Harmattan, 123-145.
- Bruslé, T. (2010) . Rendre l'étranger familier. Modes d'appropriation et de catégorisation de l'espace par les migrants népalais en Inde. In : *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], vol. 26 - n° 2 |, URL : <http://remi.revues.org/5141> [10.4000/books.pur.362](https://doi.org/10.4000/books.pur.362) [en ligne] page consultée, le 25 janvier 2025.
- Bulot, T. V. V. (2006). *Sociolinguistique urbaine et géographie sociale : articuler l'hétérogénéité des langues et la hiérarchisation des espaces*. In : SECHET, R. et VESCHAMBREV. (dir.), *Penser et faire la géographie sociale : Contribution à une épistémologie de la géographie sociale*. Rennes : Presses universitaires de Rennes, 305-324. Calinon, A.-S. & Thamin, N . De la mobilité en sociolinguistique Contours, affiliations et notions connexes, 77-95. [En ligne] <https://books.openedition.org/pup/50370?lang=fr>, page consultée, le 25 janvier 2025.
- Calinon, A.-S. P. K. & Thamin, N. (2017). Construire l'Espace. Une approche discursive. *Revue Klésis, Un monde insularisé, réflexions sur les archipels identitaires de la mondialisation. Klésis, Les insularités d'hier et d'aujourd'hui. Réflexions sur les archipels identitaires de la mondialisation* n° 38, 122-148.
- Calinon, A.-S. P. K. & Thamin, N. (2015). Cartographie de l'espace dans l'élaboration discursive de projets de mobilité de jeunes Algériens. *Cahiers internationaux de Sociolinguistique*, 2015/2, n° 8, « Nouveaux espaces dans de nouvelles logiques migratoires ? », coord. A. Gohard-Radenkovic et J. Veillette. 77-106
- Conti, V. De P. J.-F. & Matthey, M. (dir.) (2012). *Langue et cohésion sociale. Enjeux politiques et réponses de terrain*. Actes du colloque OPALÉ *Langue et cohésion sociale*, Neuchâtel, 19-20 octobre .(2010). Neuchâtel, Délégation à la langue française. ISBN 978-2-88500-271-3, 206 p.
- Ilboudo, P. T. (2010). L'éducation bilingue au Burkina Faso : une formule alternative d'éducation de base de qualité. ADEA : Education en Afrique n° 11.
- Ilboudo, P.T. (2019). Impact du bilinguisme scolaire sur l'efficacité interne des écoles primaires bilingues au Burkina Faso. Mauritius : Internationale Book Market Service
- Kedrebeogo, G. (1983). Langues et groupes ethniques de Haute-Volta. CNRST/DIST ACCT/ILA/Abidjan
- Nikiema, N. (1996). Évolution de la question de l'utilisation des langues nationales dans le système éducatif au Burkina Faso, *Berichte des Sonderforschungsbereichs* 268, Band 7, Frankfurt a.M. pp.187-199.
- Ouedraogo, T. A. (2024) . *Les langues du Burkina Faso : états des lieux et perspectives*, Presses Universitaires, Ouagadougou, 235 p.

Simonin ,J. W. S.(2013). dirs, *Sociolinguistique du contact. Dictionnaire des termes et concepts ?* Lyon : ENS Éditions., coll. Langages, vol.1, 436 p.

UNHCR Burkina Faso-Aperçu des personnes déplacées de force au 31 juillet 2024. (s. d).
UNHCR Operational Data Portal (ODP). Consulté 15 mars 2025, à l'adresse
<https://data.unhcr.org/fr/documents/details/110457>

ENSEIGNEMENT DU FRANÇAIS, TRANSMISSION DES SAVOIRS SOCIOCULTURELS ET EVEIL DES CONSCIENCES : UNE ANALYSE DU MANUEL DE FRANÇAIS EN 6E

Wendkunni Ulrich KIENDREBEOGO

Université Norbert ZONGO (UNZ)

ORCID : 0009-0007-3986-856X

kiendrebeogowendkunniulrich@gmail.com

&

Tilado Marie Faustine Wend-kuuni OUBDA

Université Norbert ZONGO (UNZ)

ORCID : 0009-0000-5563-210X

Oubdatiladomariefaustinewendku@gmail.com

Résumé : Cette étude analyse le rôle du manuel unique de français de 6^e dans la transmission des savoirs socioculturels et l'éveil des consciences citoyennes au Burkina Faso, dans un contexte éducatif caractérisé par le plurilinguisme et les réformes curriculaires fondées sur l'approche par les compétences. Le manuel scolaire, en tant qu'outil pédagogique institutionnel, véhicule non seulement des savoirs linguistiques, mais également des valeurs, des représentations sociales et des orientations idéologiques participant à la formation des apprenants. S'inscrivant dans le cadre théorique de la sociolinguistique scolaire, la recherche mobilise les travaux de Bernstein, Bourdieu, Hymes et Fairclough pour analyser les rapports entre langue, pouvoir symbolique et institution scolaire. La méthodologie adoptée repose sur une démarche qualitative combinant l'analyse de contenu des textes, des images et des activités pédagogiques du manuel, ainsi que l'examen des orientations curriculaires officielles. Les résultats mettent en évidence une prédominance de l'enseignement normatif du français, centré sur la correction grammaticale et orthographique, confirmant la fonction de normalisation linguistique de l'école. Bien que certaines thématiques sociales telles que le vivre-ensemble, la solidarité et le respect soient présentes, elles demeurent peu exploitées dans une perspective critique. Par ailleurs, l'absence d'intégration explicite des Langues Nationales limite la contextualisation socioculturelle des apprentissages et renforce les hiérarchies sociolinguistiques. L'étude conclut à la nécessité d'une révision des contenus afin de favoriser une éducation plus inclusive et une citoyenneté critique en contexte multilingue.

Mots-clés : citoyenneté ; enseignement du français ; manuel scolaire ; plurilinguisme ; sociolinguistique scolaire.

TEACHING FRENCH, TRANSMISSION OF SOCIOCULTURAL KNOWLEDGE AND AWAKENING OF CONSCIENCE: AN ANALYSIS OF THE FRENCH TEXTBOOK IN 6TH GRADE

Abstract: This study examines the role of the Grade 6 French textbook in the transmission of sociocultural knowledge and the development of civic awareness in Burkina Faso, within an educational context shaped by multilingualism and competency-based curricular reforms. As an institutional pedagogical tool, the textbook conveys not only linguistic knowledge but also values, social representations, and ideological orientations that contribute to learners' civic formation. Grounded in the theoretical framework of educational sociolinguistics, the study draws on the works of Bernstein, Bourdieu, Hymes, and Fairclough to analyze the relationships between

language, symbolic power, and schooling. The methodology follows a qualitative approach combining content analysis of the textbook's texts, images, and pedagogical activities with a review of official curricular guidelines. The findings reveal a strong predominance of normative French language teaching focused on grammatical and orthographic accuracy, reinforcing the school's role as an institution of linguistic standardization. Although social themes such as social cohesion, solidarity, and respect are occasionally addressed, they are insufficiently developed from a critical perspective. Furthermore, the near absence of national languages as pedagogical resources limits sociocultural contextualization and reinforces sociolinguistic hierarchies. The study concludes by emphasizing the need to revise teaching materials in order to promote more inclusive education and foster critical citizenship in multilingual educational contexts.

Keywords: citizenship; educational sociolinguistics; French language teaching; multilingualism; school textbook.

Introduction

L'éducation constitue un pilier stratégique pour le développement socioéconomique et politique des pays du Sahel. Au Burkina Faso, le système éducatif accorde une place centrale à l'enseignement du français, langue de travail et vecteur de communication nationale. Mais cet enseignement ne se limite pas à la seule acquisition linguistique : il participe à la transmission des savoirs socioculturels et à la formation de citoyens conscients et résilients face aux défis contemporains tels que l'insécurité, la diversité culturelle ou l'exclusion sociale. Dans ce contexte de véritables réformes du système scolaire, tant dans les méthodes que dans les contenus, le manuel de français en classe de 6^e apparaît comme un outil privilégié. Il ne sert pas uniquement à développer les compétences linguistiques des élèves, mais il véhicule également des représentations sociales, des valeurs et des références culturelles qui contribuent à l'éveil des consciences citoyennes. Cependant, la coexistence des Langues Nationales et du français, ainsi que les disparités entre filières d'enseignement, soulèvent des interrogations sur l'efficacité des pratiques pédagogiques. Ce travail propose une analyse des méthodes didactiques, des contenus éducatifs et des représentations sociales véhiculées par le manuel de français en 6^e, en lien avec les politiques éducatives et les enjeux de résilience communautaire.

0.1. Problématique

Dans le contexte du Burkina Faso, l'enseignement du français en classe de 6^e ne se limite pas à la maîtrise des compétences linguistiques. Le manuel scolaire, en tant qu'outil pédagogique, véhicule des savoirs socioculturels et des représentations sociales qui participent à la formation de citoyens conscients et résilients. Cependant, plusieurs interrogations se posent : le manuel de français en 6^e parvient-il à articuler efficacement apprentissage linguistique, valorisation des cultures locales et éveil des consciences citoyennes ? Dans quelle mesure les contenus et méthodes pédagogiques favorisent-ils une éducation inclusive et contextualisée, capable de répondre aux défis contemporains (insécurité, diversité culturelle, exclusion sociale) ? Comment la coexistence du français et

des Langues Nationales influence-t-elle la réception et l'efficacité du manuel dans la formation des élèves ?

0.2. Hypothèses de recherche

Les hypothèses de notre étude se formulent comme suit : le manuel de français en 6^e parvient partiellement à articuler apprentissage linguistique, valorisation des cultures locales et éveil citoyen ; les contenus et méthodes pédagogiques du manuel favorisent une éducation inclusive en introduisant des thématiques sociales et culturelles ; La coexistence du français et des Langues Nationales influence la réception du manuel : l'absence des Langues Nationales dans les contenus crée un décalage entre les environnements scolaire et socioculturel des élèves, limitant ainsi l'efficacité du manuel dans la formation citoyenne.

0.3. Objectifs spécifiques

Les objectifs de cette étude se présentent comme suit : analyser dans quelle mesure le manuel de français en classe de 6^e parvient à articuler l'apprentissage linguistique avec la valorisation des cultures locales et l'éveil des consciences citoyennes ; évaluer la pertinence des contenus et des méthodes pédagogiques du manuel pour promouvoir une éducation inclusive et contextualisée, capable de répondre aux défis contemporains tels que l'insécurité, la diversité culturelle et l'exclusion sociale ; examiner l'impact de la coexistence du français et des Langues Nationales sur la réception et l'efficacité du manuel dans la formation des élèves, en mettant en lumière les enjeux d'équité et de résilience communautaire.

1. Cadre théorique : La sociolinguistique scolaire

La sociolinguistique scolaire se définit comme une branche de la sociolinguistique qui analyse les rapports entre les pratiques langagières et l'institution éducative. Elle s'intéresse aux usages linguistiques des élèves et enseignants, aux politiques linguistiques scolaires, ainsi qu'aux idéologies véhiculées par l'école. Selon Hymes (1972), l'école ne peut se limiter à l'enseignement de la grammaire : elle doit former à la compétence de communication, c'est-à-dire à l'usage social et contextuel du langage. Trois grands courants structurent la réflexion :

Le courant interactionniste : Dell Hymes (1972) et Joshua Fishman (1965) insistent sur la fonction sociale du langage et sur la nécessité d'intégrer les pratiques langagières des apprenants dans l'enseignement. À ce propos D. Hymes affirme (1972) que : « la compétence de communication inclut la capacité de dire non seulement ce qui est grammaticalement correct, mais ce qui est socialement approprié. » Ce courant relève de l'axe institutionnel considérant l'école comme lieu de normalisation linguistique (grammaire, orthographe, langue officielle).

Le courant critique : Norman Fairclough (1992) développe la notion de Critical Language Awareness, qui vise à doter les apprenants d'une conscience critique des discours dominants et des inégalités qu'ils véhiculent. Selon lui, « la conscience critique du langage est une condition pour que les apprenants deviennent des citoyens capables de résister aux

discours dominants. » Ce courant est lié l'école comme espace de conscientisation et de valorisation des langues locales, vecteurs de mémoire sociale et de résilience culturelle.

Le courant sociologique : Basil Bernstein (1971) et Pierre Bourdieu (1982) montrent que l'école reproduit les hiérarchies sociales à travers les codes linguistiques et le capital symbolique attaché aux langues. B. BERNSTEIN dans sa conception trouve que « les différences de codes linguistiques sont des différences de pouvoir symbolique qui se traduisent en inégalités scolaires. » Lié au social, il observe l'école comme un cadre de reproduction des inégalités sociales et linguistiques.

Ainsi, la sociolinguistique scolaire constitue un cadre théorique pertinent pour analyser les pratiques éducatives dans des contextes plurilingues comme le Burkina Faso. Elle permet de comprendre comment l'école participe à la fois à la reproduction des idéologies linguistiques dominantes (français comme langue de prestige) et à la possibilité de valoriser les Langues Nationales comme instruments de mémoire sociale et de cohésion.

La clarification de quelques concepts phares sont indispensables à notre analyse, nous les évoquons brièvement.

-Enseignement du français

Au Burkina Faso, le français est la langue d'enseignement depuis l'indépendance. L'article 35 de la constitution de 1991 dit que « la langue officielle est le français ». Dans les faits, depuis cette constitution la langue de travail, de l'administration et d'enseignement est le français. Il est enseigné dès le post-primaire (6e) et constitue la langue véhiculaire dans les établissements publics et privés. Les méthodes oscillent entre des approches traditionnelles basées sur la grammaire et la littérature, et des approches modernes communicatives et actionnelles introduites progressivement dans les curricula.

-Transmission des savoirs socioculturels

Les manuels scolaires intègrent des textes littéraires, historiques et socioculturels qui reflètent la diversité culturelle du Burkina Faso et de l'espace francophone. Par exemple, les recueils de la classe de 3e incluent des fables de La Fontaine, des contes africains Comme « la belle histoire de leuk le lièvre » de Léopold Sedar SENGHOR et Abdoulaye Sadju qui véhiculent les valeurs cardinales de la vie et des textes sur la vie communautaire. Cette diversité vise à enrichir la culture générale des élèves et à promouvoir le respect des valeurs sociales.

-Éveil des consciences citoyennes

L'éducation à la citoyenneté est explicitement inscrite dans les curricula depuis la réforme de 2014. Le français est utilisé comme un moyen pour transmettre des messages sur la tolérance, la paix, les droits humains et la responsabilité civique. Cependant, les entretiens révèlent que cette dimension reste souvent théorique et peu exploitée en classe, en raison du manque de formation spécifique des enseignants et de ressources pédagogiques adaptées.

2. Méthodologie

- Approche générale : Démarche qualitative et analytique, combinant l'analyse de contenu, l'approche sociolinguistique et l'analyse discursive.
- Corpus étudié : Le manuel de français en classe de 6^e, complété par les textes officiels (programmes scolaires, orientations éducatives)
- Collecte des données : Analyse des textes, exercices et images du manuel.

2.1. Justification du choix du manuel comme corpus d'étude

Le manuel de français de 6^e a été retenu comme corpus en raison de sa centralité dans le dispositif éducatif et de son statut institutionnel prescriptif. Conçu conformément aux programmes officiels et largement utilisé dans les établissements publics, il constitue un support de référence pour l'enseignement-apprentissage du français au premier cycle du secondaire. À ce titre, il reflète les orientations didactiques et idéologiques de l'institution scolaire en matière de langue, de culture et de citoyenneté. Le choix de ce niveau d'enseignement se justifie par son caractère charnière, marqué par un renforcement des exigences linguistiques et par l'affirmation du français comme langue dominante de scolarisation et de légitimation scolaire. Le manuel participe ainsi à la normalisation des usages linguistiques et à la construction d'un rapport scolaire à la langue (Bourdieu, 1982 ; Bernstein, 1971).

Sur le plan scientifique, le manuel constitue un espace discursif stabilisé où se cristallisent les hiérarchies sociolinguistiques dans un contexte de coexistence du français et des langues nationales. Son analyse permet d'interroger l'articulation entre apprentissage linguistique, valorisation culturelle et formation citoyenne, ainsi que les effets de la marginalisation des langues premières sur l'équité éducative. En ce sens, ce manuel offre un corpus pertinent pour une approche sociolinguistique des enjeux éducatifs contemporains.

2.2. Présentation du manuel de français de 6^e

Le manuel de français de 6^e analysé dans cette étude est un ouvrage scolaire conçu conformément aux programmes officiels en vigueur pour l'enseignement du français au premier cycle du secondaire. Publié en 2024 à la Grande Imprimerie Nationale, « mon livre unique de français 6^e » est une œuvre du Ministère de l'Éducation Nationale, de l'Alphabétisation et de la Promotion des Langues Nationales (MENA/PLN) à travers le Centre National des Manuels et Fournitures Scolaires (CENAMAFS) Il s'adresse aux élèves entrant au collège et vise le développement progressif des compétences linguistiques, discursives et communicatives nécessaires à la maîtrise du français comme langue d'enseignement et de scolarisation. Structuré en unités didactiques, le manuel articule des textes-supports (récits, dialogues, descriptions) à des activités de grammaire, de conjugaison, d'orthographe et de lexique. Chaque unité s'ouvre généralement par un texte accompagné d'illustrations, suivi d'exercices de compréhension, d'analyse linguistique et de productions écrites ou orales guidées. Cette organisation traduit une approche didactique centrée sur l'apprentissage formel de la langue.

Les contenus textuels et iconographiques mobilisent principalement des situations de la vie quotidienne (école, famille, relations sociales), intégrant ponctuellement des

valeurs sociales telles que le respect, l'entraide et le vivre-ensemble. Toutefois, la langue d'enseignement et l'ensemble des consignes sont exclusivement en français, sans intégration explicite des Langues Nationales comme ressources pédagogiques. Par sa diffusion institutionnelle et son usage régulier en classe, ce manuel constitue un support normatif de référence, participant à la transmission des savoirs linguistiques et à la socialisation scolaire des élèves. Il représente ainsi un objet pertinent pour l'analyse des enjeux sociolinguistiques, culturels et citoyens liés à l'enseignement du français en contexte multilingue.

3. Résultats de l'étude

3.1. *Articulation entre apprentissage linguistique, cultures locales et éveil citoyen*

L'analyse du manuel de français de 6^e met en évidence une prédominance marquée du français normatif, le dispositif didactique accordant une place centrale à la correction grammaticale, orthographique et lexicale. L'apprentissage linguistique apparaît ainsi comme l'axe structurant de l'ensemble des unités, confirmant la fonction traditionnellement assignée à l'école comme instance de normalisation linguistique (Bernstein, 1971 ; Bourdieu, 1982). L'organisation du manuel s'est construite sur les compétences intermédiaires en français pour un élève de sixième, selon le programme et les curricula de juillet 2022, fruits des nouvelles réformes de l'éducation basées sur l'approche par les compétences et la pédagogie intégrative. La production écrite étant au centre des compétences recherchées, on note que les grands axes du manuel tournent autour des cinq (05) compétence ci-dessous :

- écrire une lettre privée ;
- écrire un texte descriptif ;
- rédiger un récit ;
- produire un dialogue ;
- produire un poème.

Les contenus sont organisés autour de leçons de grammaire, de conjugaison et d'orthographe, généralement introduites par des textes-supports qui sont des modèles pour les compétences à apprendre (récits, dialogues, descriptions) et accompagnées d'illustrations. Toutefois, ces textes sont principalement mobilisés comme prétextes à l'analyse formelle de la langue (repérage de catégories grammaticales, identification de structures syntaxiques), ce qui réduit leur potentiel de médiation culturelle et sociale (Chiss, 2005). Les images illustratives représentent majoritairement des scènes de la vie quotidienne (école, famille, marché, relations entre pairs). Le questionnement sur l'image représentative d'une situation n'est pas aussi explicite dans le manuel (Environ 1 à 6 questions pour l'étude et la compréhension d'une image). Là, il appartient à l'enseignant de construire un savoir et une analyse sur l'illustration en question avec les élèves.

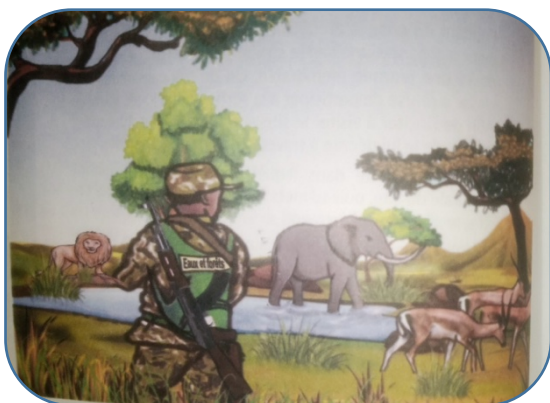


Figure 2 Image montrant un agent des eaux et forêts protégeant les animaux sauvages contre les braconniers

Image présentant la diversité de la faune et de la flore de même que les ressources halieutiques du pays

Source : mon livre unique de français 6è, CENAMAFS, 2024, p. 76



Figure 1 Image monument culturel du Burkina Faso symbolisant la réconciliation après un conflit

Elle enseigne que le conflit détruit et qu'il faut un dépassement des divisions individuels au profit de l'intérêt collectif, gage de pardon, de vivre ensemble et par-dessus tout, la paix.

Source : mon livre unique de français 6è, CENAMAFS, 2024, p.182

Les personnages portent des prénoms tantôt neutres ou francisés, tantôt à consonance locale, sans que ces identités ne soient réellement problématisées. Par exemple ces prénoms « Raogo, Yéri, Tanga, Tonguim, Doléna, Salfo, Youmali, Hakani, Kouka, Youmani, Tanko, Wendlassida, Bali, Lamoussa, Laalé, Nopoko, Pagomdé » employés sans expliciter l'origine ou la sémantique ne permettent pas d'inscrire l'apprenant dans une logique de la compréhension de la diversité culturelle. Cette représentation contribue à une neutralisation culturelle des situations de communication, donnant à voir une société lissée, peu traversée par des tensions sociales ou identitaires. Certains textes abordent ponctuellement des valeurs sociales telles que le respect, l'entraide ou la politesse, relevant implicitement de l'éducation citoyenne. Cet aspect traduit la vision de l'enseignement du français au post primaire comme stipulé dans les curricula de l'enseignement post-primaire général, discipline : français « Dans l'enseignement/apprentissage du français, les thèmes retenus sont les suivants : Les droits de l'enfant ; L'éducation à la prévention contre les I.S.T., le VIH et le SIDA ; L'éducation à la citoyenneté ; L'éducation environnementale ; L'éducation à l'art et à la culture. » (Juillet 2022, P. 2). Toutefois, ces dimensions restent secondaires et rarement explicitées, tandis que les éléments culturels locaux (pratiques traditionnelles, réalités communautaires, références socioculturelles situées) demeurent peu développés et insuffisamment exploités comme objets d'analyse ou de réflexion critique. Les textes comme « une mère inflexible » extrait de Laafi nooma ou la santé de L. T. KAFANDO (1993, PP. 5-6) inséré dans le livre à la page 140 et « les fiançailles » extrait du recueil théâtral de l'A. T. B. (1988, p. 65-67) dans le livre aux pages 153-254 sont illustratifs de l'ancrage implicite de ces thématiques dans l'enseignement. La compétence de communication est ainsi partiellement développée. Si les exercices favorisent la maîtrise formelle du français, ils intègrent peu les pratiques langagières locales des élèves. Les productions écrites, censées

concrétiser les compétences intermédiaires, sont exclusivement proposées en français, sans recours aux Langues Nationales comme ressources d'apprentissage. Cette absence limite la reconnaissance des répertoires plurilingues des apprenants et contribue à creuser le fossé entre l'école et l'environnement sociolinguistique réel (Cummins, 2000).

Dans cette configuration didactique, le français est conçu avant tout comme objet scolaire normé, davantage que comme outil de construction identitaire et citoyenne. Si le manuel remplit sa fonction de transmission de savoirs linguistiques de base, il peine à faire de la langue un levier d'éveil critique et de compréhension du monde social. L'éveil citoyen qui en découle reste ainsi largement moral et prescriptif, sans engagement réflexif réel des élèves. Cette prédominance de l'enseignement normatif confirme l'analyse de Pierre BOURDIEU (1982) pour qui la langue scolaire fonctionne comme un instrument de légitimation sociale, imposant une norme linguistique dominante au détriment des pratiques langagières ordinaires. Ainsi, le manuel participe à reproduire une hiérarchisation linguistique où le français standard est valorisé comme capital symbolique. Malgré cette orientation vers la recherche de la norme linguistique, le manuel ouvre aussi la voie à des réflexions sur les réalités du monde actuel en abordant des thématiques sociales à travers les méthodes et les contenus qu'il utilise.

3.2. Pertinence des contenus et des méthodes face aux défis contemporains

Le manuel propose des contenus et des activités visant le développement des compétences linguistiques fondamentales à travers des exercices structurés, des productions écrites guidées et des activités d'expression orale fortement contrôlées. Certaines thématiques sociales, telles que le vivre-ensemble, le respect des règles et la solidarité, sont présentes dans les textes, s'inscrivant dans une logique de transmission de valeurs socioculturelles. L'analyse montre également la mobilisation ponctuelle de récits ou de situations inspirés du contexte burkinabè, contribuant à la mémoire sociale collective. Toutefois, les défis contemporains majeurs insécurité, diversité culturelle effective, exclusion sociale sont peu explicitement abordés. Les textes et les images présentent majoritairement des situations harmonieuses, sans conflits notables ni tensions sociales visibles. Cette orientation pédagogique peut être interprétée comme une volonté de préserver l'élève de réalités complexes, en mettant l'accent sur la cohésion sociale et le vivre-ensemble. Néanmoins, elle révèle aussi une faible contextualisation des apprentissages par rapport aux réalités sociopolitiques actuelles.

Les méthodes privilégiées, centrées sur la répétition, l'application de règles et la production de réponses attendues, accorde une place à la discussion, au débat argumenté ou à la résolution de problèmes sociaux complexes à travers les productions de jets sur les compétences apprises, guidés par les situations d'intégration qui mettent l'apprenant face à un contexte plus ou moins réel ou réaliste de la vie quotidienne. Cette approche favorise le développement de compétences essentielles telles que l'esprit critique, la prise de position raisonnée et la compréhension des dynamiques sociales (Freire, 1974). Ainsi, bien que le manuel s'inscrive formellement dans une logique de la maîtrise des outils linguistiques pour la communication, il reste aussi outillé pour répondre aux défis contemporains, notamment en matière d'éducation inclusive, de cohésion sociale et de résilience collective. L'éducation

citoyenne proposée demeure pourtant partielle et peu transformative vue son caractère implicite. Si des thématiques d'une importance capitale pour le développement sociocognitif des élèves sont abordées dans le manuel de 6è, il n'en demeure pas moins que la dimension critique reste peu convaincante compte tenu de la faible orientation de cet outil pédagogique vers une critique libre de la part de l'apprenant. Le manuel de 6è se veut un outil de transmission des savoirs socioculturel à travers la langue, véhicule de toute culture. Cependant l'intégration réelle des Langues Nationales devant être l'instrument de vulgarisations des cultures burkinabè se retrouve relégué à une insertion de mot ou de noms emprunté à ces langues.

3.3. Dimension critique et citoyenne des contenus

Sur le plan critique, l'éveil des consciences apparaît limité. Certains contenus introduisent des thématiques sociales (solidarité, respect de l'environnement), mais sans véritable démarche critique face aux discours dominants. On observe notamment l'absence d'une Critical Language Awareness dont suggère Fairclough (1992), comme condition primordiale pour qu'un apprenant acquière les éléments nécessaires d'être un bon citoyen. Les élèves n'étant pas amenés à questionner les inégalités linguistiques, sociales et symboliques véhiculées par l'institution scolaire, l'esprit critique sur les réalités de sa vie quotidienne lui échappe. La citoyenneté promue est celle de l'élève discipliné, respectueux des normes et des règles, plutôt que celle d'un sujet critique, capable d'analyser son environnement et d'y agir. Cette conception restrictive de la citoyenneté limite la capacité du manuel à former des apprenants résilients face aux mutations sociales et culturelles contemporaines. L'absence d'une véritable mise en débat des contenus limite le développement d'une conscience critique chez les apprenants. Cette observation rejoint les travaux de Paulo FREIRE (1954, critiquant les pédagogies transmissives et souligne la nécessité d'un enseignement fondé sur la réflexion et la conscientisation. Dans ce cas, le manuel s'inscrit davantage dans une logique de transmission que de transformation sociale.

3.4. Coexistence du français et des Langues Nationales : enjeux institutionnels et éducatifs

L'analyse du corpus met en évidence une présence exclusive du français dans les textes, les consignes, les activités et les supports iconographiques. Les Langues Nationales ne sont ni mentionnées ni intégrées comme ressources pédagogiques ou comme objets de réflexion linguistique et culturelle. Cette configuration reflète les hiérarchies sociolinguistiques décrites par Bourdieu (1982) et Bernstein (1971), où le français occupe une position de langue légitime et de prestige, tandis que les Langues Nationales sont reléguées au second plan. Les images et situations de communication ne rendent que rarement compte de la réalité multilingue des communautés burkinabè, pourtant caractérisée par des pratiques fréquentes d'alternance codique. L'intégration des éléments pouvant constitués un corpus linguistique sur les Langues Nationales burkinabè restent particulièrement réservés au domaine de l'onomastique : l'anthroponymie et de la toponymie. Ainsi, dans la constitution des corpus d'étude ou de production dans le manuel, des anthroponymes identitaires d'origine burkinabè sont majoritairement utilisés de même que des toponymes des localités burkinabè. On relève à ce propos en parcourant le manuel :

-Des anthroponymes

Noms propres : Raogo, Yéri, Tanga, Tonguim, Dolégna, Salfó, Youmani, Hakani, Kouka, Youmani, Tanko, Wendlassida, Bali, Lamoussa, Laalé, Nopoko, Pagomdé,

. Patronymes : Ouangré, Yo, Traoré,

- Des toponymes : Lorgo, Tenkodogo, Ouagadougou, Zabré, Zoula, Karpala, Bobo-Dioulasso, Bagré, Kaya.

Noms	Langue d'origine
Raogo, Tanga, Tonguim, Dolégna, Wendlassida, Lamoussa, Pagomdé, Kouka, Laalé, Nopoko, Karpala, Ouangré, Lorgo, Tenkodogo, Ouagadougou, Zabré, Bagré, Kaya	Moore
Yéri	Bisa
Salfó	Fulfuldé
Hakani	Bwamu
Youmani	Gurmatchéma
Tanko	Fulfulde
Bali, Zoula	lyélé
Bobo-dioulasso, Traoré	Jula

Tableau 1 noms recensés dans le manuel

Cette représentation des langues auxquelles appartiennent les noms issus du manuel reflète la faible prise en compte des Langues Nationales burkinabè particulièrement le cas des langues minoritaires. Si cela traduit déjà le multilinguisme burkinabè avec ces langues véhiculaires et de communication inter-ethnie, il est bien loin de la richesse de 59 langues que compte le Burkina Faso (L'atlas linguistique du Burkina, KIENDREBEOGO, 1983 cité par la politique linguistique du Burkina Faso (2021-2030) ; Août 2021 p.5.). Outre ces noms, nous avons aussi quelques mots comme « mā » dans le livre qui fait référence au mot « maman » dans nos langues burkinabè. Cette absence crée un décalage significatif entre l'univers scolaire et l'environnement sociolinguistique des apprenants. En ne reconnaissant pas les langues premières comme ressources d'apprentissage, le manuel renforce une hiérarchisation implicite des langues, où le français est langue de prestige et les Langues Nationales reléguées au second plan et peut affecter sa réception, notamment chez les élèves issus de milieux où le français est peu pratiqué hors de l'école.

Sur le plan de l'équité éducative, cette marginalisation linguistique risque d'accentuer les inégalités scolaires et de fragiliser l'appropriation du français. Elle limite également la contribution du manuel à la résilience communautaire, en ne valorisant pas les ressources linguistiques locales comme fondements de cohésion sociale et de dialogue interculturel. Cela peut être analysé à la lumière des travaux de Jim CUMMINS (2000), qui montre que la valorisation des langues premières favorise l'apprentissage et réduit les inégalités scolaires. Leur absence dans le manuel constitue un facteur limitant pour l'appropriation des savoirs. Une intégration réfléchie des langues nationales, même à titre comparatif ou métalinguistique, aurait permis de renforcer l'articulation entre école,

communauté et citoyenneté, tout en favorisant une appropriation plus inclusive et efficace du français. Dans l'ensemble, ces résultats montrent que le manuel de français de 6^e du CENAMAFS (2024), bien qu'efficace sur le plan linguistique, présente des limites significatives quant à l'intégration des dimensions culturelle, citoyenne et multilingue. Ces constats appellent une discussion plus large sur les tensions entre standardisation curriculaire, contextualisation pédagogique et équité éducative.

4. Discussion

L'analyse met en évidence les tensions entre standardisation curriculaire et contextualisation pédagogique. Le manuel du CENAMAFS répond aux exigences institutionnelles de maîtrise linguistique de la langue française, langue d'enseignement et de travail, mais peine à intégrer pleinement les dimensions culturelles, citoyennes et multilingues nécessaires à une éducation inclusive et socialement pertinente. Pour ce faire, nous suggérons : équité linguistique : nécessité d'intégrer les Langues Nationales pour réduire les inégalités scolaires ; résilience culturelle : importance de valoriser les savoirs locaux comme instruments de cohésion sociale ; réforme pédagogique : besoin d'un manuel qui dépasse la norme linguistique pour inclure la conscience critique et la contextualisation éducative.

Conclusion

Cette étude montre que le manuel unique de français de 6^e du CENAMAFS (2024) articule de façon inégale l'apprentissage linguistique, la valorisation des cultures locales et l'éveil citoyen. Concernant l'hypothèse « articulation entre apprentissage linguistique, cultures locales et éveil citoyen », on constate que l'apprentissage linguistique privilégie une approche normative centrée sur les règles grammaticales, lexicales et syntaxiques. Les cultures locales sont représentées à travers les noms de personnes en langues nationales, tandis que l'éveil citoyen invite l'élève au respect des valeurs sociales comme le respect et l'entraide. Ces éléments confirment donc notre première hypothèse spécifique. S'agissant de l'hypothèse « pertinence des contenus et des méthodologies face aux défis contemporains », les thématiques sociales abordées, porteuses de valeurs cardinales, permettent de la valider. En revanche, l'hypothèse « dimension critique et citoyenne des contenus » est infirmée : l'esprit critique reste peu développé à l'école et la citoyenneté enseignée se limite à des valeurs comme la discipline et le courage, sans réelle mise en débat. En définitive, la prédominance de l'approche normative, la contextualisation limitée des contenus et la faible intégration des langues nationales réduisent l'efficacité du manuel face aux défis contemporains et aux enjeux d'équité et de résilience communautaire. Une révision future devrait renforcer l'ancrage socioculturel et le plurilinguisme des contenus afin de mieux répondre aux besoins des élèves et de la société burkinabè.

Bibliographie

- Ministère de l'Éducation Nationale et de l'Alphabétisation et de la promotion des Langues Nationales (MENAPLN), 2024, Mon livre unique de français 6^e, Ouagadougou, Centre National des Manuels et Fournitures Scolaires (CENAMAFS), Grande Imprimerie Nationale, 215 p.
- Forquin J-C. B. (1976). Langage et classes sociales, codes socio-linguistiques et contrôle social. In: Revue française de pédagogie, volume 35, pp. 44-48 ; https://www.persee.fr/doc/rfp_0556-7807_1976_num_35_1_2093_t1_0044_0000_2
- Bourdieu, P. (1982). Ce que parler veut dire : l'économie des échanges linguistiques, Paris, Fayard. 248p
- Bounfour, A. (2000). Langues et sociétés au Maghreb : approches sociolinguistiques, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, Rabat.
- Calvet, L-J. (1999). Pour une écologie des langues du monde, Plon, Paris.
- Chiss, J-L. 2005, Didactique du français et sociolinguistique, Presses Universitaires de France (PUF), Paris.
- Cummins, J.(2000). Language, power and pedagogy: Bilingual children in the crossfire, Multilingual matters
- Fairclough, N. (1992). Critical Language Awareness, Longman Londres.
- Fishman, J.A. (1965). Language Maintenance and Language Shift: Studies in Bilingualism, Mouton, La Haye.
- Freire, P. (1974). Pédagogie des opprimés, Maspero, Paris.
- Gadet, F. (2003). La variation sociale en français, Ophrys, Paris,
- Haque, S. (2022). Politiques linguistiques familiales et éducation plurilingue, Le Harmattan, Paris.
- Hymes, D. (1972). On communicative competence, in sociolinguistics, penguin.
- Malan, S. (2025). Sociolinguistique scolaire et compétence communicative en contexte africain, Éditions universitaires du Burkina, Ouagadougou.
- Ministère de l'Éducation Nationale et de l'Alphabétisation et de la promotion des Langues Nationales en partenariat avec l'Institut des Sciences des Sociétés ; Août 2021. La politique linguistique du Burkina Faso (2021-2030)

RELATION ENTRE LANGUE, CULTURE ET IDENTITE DANS L'IMAGINAIRE LITTERAIRE BURKINABE : ENJEUX DE LA TRANSMISSION DES SAVOIRS

Dieudonné TIBIRI

Littératures, Arts, Espaces et Sociétés (LAES)

Université Joseph Ki-Zerbo (UJKZ)

ORCID : 0009-0004-5287-7688

dieudonne.tibiri@ujkz.bf

Résumé: Cet article analyse la relation entre langue, culture et identité dans l'imaginaire littéraire burkinabè. Il interroge les enjeux de la transmission des savoirs. Inscrit dans un contexte sociolinguistique, la littérature burkinabè est marquée par le plurilinguisme, la permanence de l'oralité et la coexistence de référents culturels endogènes et exogènes. La langue y fait office d'espace de médiation symbolique. Un espace où s'articulent mémoire collective, valeurs culturelles et constructions identitaires. L'étude examine la manière dont l'appropriation du français, l'intégration des langues nationales et le recours aux formes discursives issues de l'oralité participent de la circulation des savoirs culturels et de l'élaboration d'une identité dynamique. Adoptant une démarche qualitative et interprétative, l'analyse s'appuie sur un corpus composé de deux romans (*Tiébélé*, 2020 ; *Terre rouge et bouches cousues*, 2025) et de deux recueils de poèmes (*Et demain... Jeunesse africaine ?* 2012 ; *Mes pleurs de malheurs sur terre*, 2024). Le cadre théorique mobilise conjointement la sociocritique et la stylistique. Les résultats montrent que la langue fonctionne comme un médium central de transmission des savoirs endogènes. L'hybridation linguistique et discursive permet la mise en texte de valeurs sociales, de mémoires historiques et de pratiques symboliques. En outre, l'identité apparaît comme une construction discursive en constante négociation entre héritage culturel et modernité. En somme, la littérature burkinabè contemporaine se révèle comme un espace de médiation et de production symbolique des savoirs.

Mots clés : langue, culture, identité, Littérature burkinabè, transmission des savoirs.

RELATIONSHIP BETWEEN LANGUAGE, CULTURE, AND IDENTITY IN THE BURKINABE LITERARY IMAGINARY : ISSUES IN THE TRANSMISSION OF KNOWLEDGE

Abstract : This article examines the relationship between language, culture, and identity in the Burkinabè literary imaginary by interrogating the stakes of knowledge transmission. Situated within a sociolinguistic context marked by multilingualism, the persistence of orality, and the coexistence of endogenous and exogenous cultural referents, contemporary Burkinabè literature positions language as a space of symbolic mediation—one in which collective memory, cultural values, and identity constructions intersect. The study explores how the appropriation of French, the integration of national languages, and the use of discursive forms derived from orality contribute to the circulation of cultural knowledge and to the elaboration of a dynamic identity. Adopting a qualitative and interpretive approach, the analysis draws on a corpus consisting of two novels (*Tiébélé*, 2020 ; *Terre rouge et bouches cousues*, 2025) and two poetry collections (*Et demain... Jeunesse africaine ?* 2012 ; *Mes pleurs de malheurs sur terre*, 2024). The theoretical framework combines sociocriticism, stylistics, and the concepts of discursive hybridity and dialogism. The findings show that language functions as a

central medium for the transmission of endogenous knowledge. Linguistic and discursive hybridity enables the textualization of social values, historical memories, and symbolic practices. Furthermore, identity emerges as a discursive construction constantly negotiated between cultural heritage and modernity. Overall, contemporary Burkinabè literature appears as a space of mediation and symbolic production of knowledge.

Keywords: language, culture, identity, Burkinabè literature, knowledge transmission.

Introduction

La littérature burkinabè contemporaine s'inscrit dans un contexte sociolinguistique et culturel marqué, à la fois, par le plurilinguisme, la permanence de l'oralité et la coexistence de référents culturels endogènes et exogènes. Dans cet espace de création, la langue ne se réduit pas à un simple instrument de communication : elle devient un lieu de médiation symbolique. Un lieu où s'articulent la culture, la mémoire collective et la construction identitaire. Dès lors, l'imaginaire littéraire burkinabè apparaît comme un champ d'analyse privilégié pour interroger la relation dynamique entre la langue et la culture, notamment dans le processus de transmission des savoirs.

Les écrivains burkinabè mobilisent le français, souvent approprié et reconfiguré, tout en intégrant les langues nationales et les formes discursives issues de l'oralité. Cette dynamique linguistique plurielle a déjà retenu l'attention de plusieurs chercheurs, dont L. Millogo (2002), A. J. Sissao (2010) et récemment Lamoussa Tiaho (2025). Millogo, à travers son étude sur *Nazi Boni premier écrivain du Burkina Faso*, met en évidence l'intégration de la langue bwamu dans *Crépuscule des temps anciens* de N. Boni (1962). Quant à Sissao, il montre dans *La littérature orale moaaga comme source d'inspiration de quelques romans burkinabè*, l'influence déterminante de l'oralité dans la création romanesque. En revanche L. Tiaho (2025) dans son ouvrage *La Critique du roman africain francophone postcolonial : permanence et évolution*, examine l'écriture romanesque postcoloniale dans un contexte d'évolution et/ou de permanence. Ces travaux ont contribué à éclairer les modalités d'appropriation linguistique et culturelle dans la littérature burkinabè, sans toutefois épuiser la question de la transmission des savoirs dans l'imaginaire littéraire. Cette pratique linguistique plurielle favorise en effet la mise en texte de savoirs culturels variés, tels que les valeurs sociales, les normes éthiques, les pratiques communautaires, les représentations du monde et les mémoires historiques. La langue fonctionne ainsi comme un médium de transmission, tandis que la culture constitue le contenu même des savoirs transmis. Des savoirs inscrits dans des formes narratives, symboliques et stylistiques spécifiques. Dans cette perspective, l'identité culturelle et linguistique ne saurait être envisagée comme une donnée fixe ou immuable (L. Tiaho, 2025, p. 13). Elle se construit discursivement à travers la médiation linguistico-culturelle opérée par le texte littéraire. Les phénomènes d'hybridité discursive, de dialogisme et d'oralisation du discours révèlent une identité en constante négociation. Une identité située entre héritage culturel et modernité. L'imaginaire littéraire burkinabè devient alors un espace de production symbolique de l'identité. Un espace où se croisent et dialoguent les voix traditionnelles et les discours contemporains.

Partant de ces constats, la présente recherche s'interroge, d'une part, sur la manière dont la relation entre langue et culture se manifeste dans l'imaginaire littéraire burkinabè et participe de la transmission des savoirs endogènes. D'autre part, elle examine comment les pratiques linguistiques et discursives, contribuent à la construction d'une identité culturelle

et linguistique spécifique. L'hypothèse centrale qui sous-tend cette étude est que la littérature burkinabè, par l'appropriation du français et l'intégration des langues nationales et de l'oralité, fonctionne comme un dispositif de transmission des savoirs culturels, tandis que l'hybridité discursive participe à l'élaboration d'une identité culturelle et linguistique dynamique. L'objectif de cette réflexion est d'analyser les mécanismes linguistiques et stylistiques par lesquels la littérature burkinabè met en circulation et transmet des savoirs culturels. Par ailleurs, montrer que cet imaginaire constitue un véritable espace de construction identitaire, fondé sur l'interaction dynamique entre langue, culture et discours social.

Pour mener à bien cette réflexion, l'étude s'appuie sur un cadre théorique combinant la sociocritique et la stylistique, ainsi que les concepts d'hybridité discursive et de dialogisme. Ces outils permettront d'analyser conjointement les dimensions linguistique, culturelle et identitaire de l'imaginaire littéraire burkinabè à partir d'un corpus composé de quatre œuvres contemporaines : deux romans (*Tiébélé*, 2020 ; *Terre rouge et bouches cousues*, 2025) et deux recueils de poèmes (*Et demain... Jeunesse africaine ?*, 2012 ; *Mes pleurs de malheurs sur terre*, 2024). L'analyse de ces œuvres à la lumière des instruments théoriques retenus permettra de mettre en évidence les apports de la langue, de la culture et de l'identité dans le processus de transmission des savoirs.

1. Cadre théorique, conceptuel et méthodologique

Le premier grand point s'articule autour de trois axes. Le premier axe porte sur la construction du cadre théorique. Le deuxième clarifie les concepts clés. Le troisième expose la méthodologie adoptée. Ces axes permettent de situer la recherche dans son champ disciplinaire, de justifier les outils de collecte et d'analyse choisis.

1.1. Le cadre théorique

L'étude s'inscrit dans un cadre théorique pluriel articulant la sociocritique, la stylistique, ainsi que les concepts d'hybridité discursive et de dialogisme. Ce croisement théorique permet d'analyser conjointement les dimensions linguistique, culturelle et identitaire de l'imaginaire littéraire burkinabè dans la perspective de la transmission des savoirs. La sociocritique constitue l'outil principal d'ancrage de l'analyse. Telle que formulée par P. V. Zima (1985) dans *Manuel de la sociocritique*, et prolongée dans les travaux d'A. J. Sissao (2010) sur *La littérature orale moaga comme source d'inspiration de quelques romans burkinabè*, ainsi que dans les réflexions récentes de L. Tiaho (2025) sur *La Critique du roman africain francophone postcolonial*, elle permet d'appréhender le texte littéraire comme un lieu d'inscription du discours social. Le texte devient ainsi un espace où se cristallisent des représentations collectives, des imaginaires culturels et des savoirs socialement construits. Dans cette perspective, l'analyse met en évidence la manière dont les œuvres burkinabè intègrent et reconfigurent, à travers la fiction et la poésie, des savoirs endogènes liés à la mémoire collective, à l'histoire et aux pratiques sociales.

La stylistique, telle qu'élaborée par J. Marouzeau (1969) dans *Précis de stylistique française* et développée par L. Millogo (2002) dans son étude sur la langue bwamu dans *Nazi Boni premier écrivain du Burkina*, est mobilisée pour analyser les procédés formels et linguistiques qui participent à la mise en texte des savoirs culturels. Elle permet d'examiner les choix lexicaux, syntaxiques et discursifs. Aussi, examine-t-elle les effets de l'oralité, de l'hybridation linguistique et des emprunts aux langues nationales dans la construction d'une poétique propre à l'imaginaire littéraire burkinabè. La stylistique apparaît ainsi comme un

outil essentiel pour comprendre comment la forme littéraire contribue à la transmission des contenus culturels. Les concepts d'hybridité discursive, développés dans le champ des études postcoloniales par H. K. Bhabha (1994/2007) dans *Les lieux de la culture* et W. T. Ngugi (1986) *Décoloniser l'esprit, la politique de la langue dans la littérature africaine*, permettent de penser la coexistence et l'interaction des langues et des discours dans les textes étudiés. Cette approche met en lumière les phénomènes de mélange linguistique, de chevauchement des codes et de négociation symbolique entre langues coloniales et langues nationales. L'espace textuel apparaît alors comme un lieu de médiation culturelle. Un lieu propice à la transmission et à la réinterprétation des savoirs.

Enfin, le dialogisme, conceptualisé par M. Bakhtine (1978) dans *Esthétique et théorie du roman*, permet d'analyser la pluralité des voix et des discours présents dans les œuvres du corpus. Il met en évidence la circulation des savoirs entre différentes instances discursives — voix traditionnelles, voix modernes, voix individuelles et collectives — et montre que l'identité culturelle et linguistique se construit dans le dialogue, la confrontation et la tension entre ces voix.

1.2. Le cadre conceptuel

La recherche s'appuie sur trois concepts fondamentaux : langue, culture et identité, envisagés dans leur articulation dynamique au sein de l'imaginaire littéraire burkinabè. La langue est appréhendée comme un médium de transmission des savoirs (L. Millogo, 2002, p. 27). Elle ne se limite pas à un instrument de communication. Elle constitue un espace de médiation symbolique. Un espace où s'inscrivent les représentations sociales, les valeurs culturelles et les mémoires collectives. L'appropriation du français, l'intégration des langues nationales et le recours à l'oralité (A. J. Sissao, 2009, p. 13) participent à la construction d'un espace linguistique hybride, favorable à la circulation des savoirs endogènes. La culture est envisagée comme le contenu des savoirs transmis (L. Tiaho, 2025, p. 53). Elle englobe les valeurs sociales et éthiques. Aussi, met-elle en lumière les mémoires historiques, tout comme les pratiques communautaires et les systèmes symboliques. Ces éléments sont de plus en plus représentés dans les textes littéraires. Ainsi, la littérature burkinabè, depuis sa première œuvre littéraire *Crépuscule des temps anciens* (1962), est perçue comme un lieu de conservation. Un lieu de réinterprétation et de diffusion du patrimoine culturel. L'identité, enfin, est conçue comme une construction discursive et symbolique. Elle se forme à travers l'interaction entre langue et culture (A. J. Sissao, 2009, p. 17). Dans un processus dynamique marqué par la négociation entre héritage culturel et modernité. Ainsi, l'imaginaire littéraire burkinabè devient un espace de production identitaire. Un espace où se croisent différentes voix, traditions et formes discursives.

1.3. Le cadre méthodologique

Pour mener à bien cette réflexion, l'étude adopte une démarche qualitative et interprétative. Une démarche fondée sur l'analyse textuelle et discursive des œuvres retenues. Cette approche vise à examiner les modalités par lesquelles la langue, la culture et l'identité s'articulent dans l'imaginaire littéraire burkinabè, en vue de la transmission des savoirs. L'analyse repose sur un corpus composé de quatre œuvres burkinabè contemporaines : deux romans (*Tiébébé*, 2020, Abraham O. Abassagué ; *Terre rouge et bouches cousues*, 2025, Auguste Jean-Yves Nébié) et deux recueils de poèmes (*Et demain... Jeunesse africaine ?*, 2012, Somaïla Sawadogo ; *Mes pleurs de malheurs sur terre*, 2024, Lamoussa Tiaho). Ce corpus, volontairement diversifié permet d'observer la récurrence et la

variation des mécanismes de transmission des savoirs dans des formes narratives et poétiques distinctes. La démarche analytique consiste à croiser les outils théoriques retenus afin d'identifier : les procédés linguistiques et stylistiques de transmission des savoirs, les représentations culturelles mises en texte, les mécanismes discursifs de construction identitaire, les formes d'hybridation linguistique et culturelle, la pluralité des voix et la circulation dialogique des discours. L'examen croisé de ces œuvres, à la lumière de la sociocritique, de la stylistique, de l'hybridité discursive et du dialogisme, permet ainsi de dégager les modalités par lesquelles la langue, la culture et l'identité s'articulent dans l'imaginaire littéraire burkinabè, et de mettre en évidence leur rôle central dans le processus de transmission des savoirs.

2. La langue comme médium de transmission des savoirs

Dans l'imaginaire littéraire burkinabè, la langue constitue un médium privilégié de transmission des savoirs culturels et sociaux. Elle ne se limite pas à une fonction communicative. Elle devient un espace de médiation. Un espace où se croisent langues, cultures et mémoires collectives. L'interaction entre le français, les langues nationales et les formes discursives issues de l'oralité produit une dynamique linguistique. Une dynamique propice à la circulation des savoirs endogènes. La langue apparaît ainsi comme un lieu d'inscription des représentations sociales et culturelles. Un lieu où se construisent et se transmettent des formes de connaissance liées aux pratiques communautaires et aux imaginaires collectifs (L. Millogo, 2002, p. 109).

2.1. Le français burkinabè et ses spécificités

Le français mobilisé dans la littérature burkinabè se caractérise par un processus d'appropriation. Un processus qui l'éloigne de la norme hexagonale pour l'ancrer dans les réalités socioculturelles locales. Cette appropriation se manifeste par l'intégration de segments issus des langues nationales, par des calques sémantiques et par une structuration discursive inspirée des formes d'expression communautaires (L. Millogo, 2002 ; L. Tiaho, 2025). L'extrait suivant, tiré de *Terre rouge et bouches cousues*, illustre cette dynamique :

« Nous n'allons pas fuir. Cette maison est notre forteresse. *Pinga tont warga. Wardib na sam wangsé* (...) Nous ne sommes pas des lâches. Nous allons nous battre jusqu'à notre dernier souffle. *Kiim miis lagem koabg, kōn bugs wobgo* (...) Nous allons leur foutre la raclée de leur vie. Laafi sera leur cimetière. *Kuum son yāndé* (...) nous n'avons pas peur. *Kāmb boang yirg sen wen laab n sanma tiim, n sanma bāngre.* » (A. J-Y. Nébié, 2025 :48-49)

Ce passage repose sur une alternance structurée entre phrases en français et segments en langue nationale. Les énoncés français, construits autour du pronom collectif « nous », instaurent d'emblée une parole communautaire : « Nous n'allons pas fuir », « Nous allons nous battre », « nous n'avons pas peur ». Cette répétition crée une progression discursive fondée sur la détermination collective. L'insertion des séquences en langue nationale intervient immédiatement après ces déclarations. Elle renforce la charge émotionnelle du discours. Ainsi, la langue nationale apparaît comme le lieu d'intensification de la parole collective. En outre, l'expression « Cette maison est notre forteresse » associe l'espace domestique à une valeur symbolique de protection et de résistance. La maison dépasse ici la

simple habitation pour représenter le territoire communautaire à défendre. De même, l'énoncé « Laafi sera leur cimetière » introduit une dimension sacrificielle du combat.

Ces formulations, insérées dans une alternance linguistique, donnent à voir une représentation culturelle du courage et de la défense collective. Les segments en langue nationale, non traduits, participent à cette construction en mobilisant des référents implicites. Des référents partagés par la communauté d'énonciation. Ils véhiculent des savoirs liés à la bravoure, à la solidarité et à l'honneur collectif. Ainsi, l'alternance linguistique produit un discours hybride. Un discours où le français assure la structuration narrative tandis que la langue nationale intensifie l'expression émotionnelle et identitaire. Cette co-présence linguistique transforme la langue française en espace d'inscription des savoirs communautaires. Les valeurs de courage, de résistance et de défense du territoire sont transmises à travers une parole collective qui mêle codes linguistiques et références culturelles. Cette hybridation correspond à une stratégie d'écriture où la langue devient le lieu de rencontre entre héritage culturel et expression moderne (W. T. Ngugi, 1986, p. 14).

Sur le plan stylistique, l'enchaînement de phrases brèves, la répétition du pronom « nous » et l'alternance des langues produisent une oralisation du discours. Le texte adopte le rythme d'une exhortation collective proche de la parole communautaire. Cette structuration renforce la dimension performative du passage : la parole ne décrit pas seulement la résistance, elle la met en scène. La langue devient alors un instrument de mobilisation symbolique. Un instrument où s'articulent mémoire collective, émotion et identité culturelle. Ainsi, le français burkinabè ne se définit pas uniquement par des particularités lexicales ou syntaxiques, mais par sa capacité à intégrer des segments linguistiques porteurs de savoirs culturels. L'hybridation observée dans cet extrait permet de transmettre des représentations liées à la résistance collective, à la solidarité communautaire et au rapport symbolique au territoire. En somme, le français devient dès lors une langue de médiation culturelle. Une langue transformée par l'insertion des langues nationales en un espace de circulation des savoirs endogènes (B. Kaboré, 2007, p. 142).

2.2. Les langues nationales comme vecteurs de mémoire

Dans l'imaginaire littéraire burkinabè, les langues nationales occupent une place centrale en tant que vecteurs de mémoire collective. Leur insertion dans le texte écrit, sous forme de mots, d'expressions idiomatiques ou de formules rituelles, ne relève pas d'un simple effet de couleur locale. Elle participe à la réinscription des savoirs ancestraux dans l'espace scriptural et contribue à leur transmission (L. Millogo, 2002, p. 33 ; A. J. Sissao, 2010, p. 118). En effet, les langues nationales deviennent des supports linguistiques de la mémoire sociale. Elles permettent de faire émerger des références culturelles. Des différences liées à la filiation, à l'honneur et aux valeurs communautaires. L'extrait suivant de *Terre rouge et bouches cousues* met en évidence cette fonction mémorielle :

« Je ne suis pas un renégat. Et mon fils n'est pas indigne. Loue le temps de m'avoir affaibli, pauvre couarde. Je vous aurais tous déjà tués. Plus jeune, j'étais craint. Le sang des *tāsob-n-dāmba* coule dans mes veines (...) Le vieux ricana. Je suis prêt à partir. Je n'ai pas peur. *Rabeem kō n yōnk tānga.* » (A. J-Y. Nébié, 2025, pp. 53-54)

Le passage s'organise autour d'un discours de justification identitaire. Le personnage affirme son appartenance à une lignée à travers l'énoncé : « Le sang des *tāsob-n-dāmba* coule dans mes veines ». L'expression « *tāsob-n-dāmba* », maintenue dans la langue nationale,

constitue le noyau sémantique du passage. Elle renvoie implicitement à une lignée prestigieuse. Une lignée associée à la bravoure et à la puissance guerrière. L'absence de traduction explicite préserve la densité culturelle du terme et inscrit le discours dans un horizon de significations partagées par la communauté. Ici, la langue nationale fonctionne comme un marqueur de mémoire généalogique. Elle rappelle que l'identité du personnage se fonde sur l'héritage transmis par les ancêtres. Cette référence à la lignée est renforcée par la structure du discours. Une structure qui associe le passé et le présent. En effet, dans l'énoncé « Plus jeune, j'étais craint » établit une continuité entre la mémoire personnelle et la mémoire collective. Le personnage se définit par rapport à un passé valorisé. Un passé transmis par la tradition. L'insertion finale de l'expression « Rabeem kō n yōnk tānga », formulée en langue nationale, intervient comme une clôture solennelle du discours. Placée après « Je n'ai pas peur », elle intensifie l'affirmation identitaire et confère au propos une dimension rituelle.

Ainsi, la langue nationale apparaît comme le lieu d'expression privilégié de la dignité et du courage hérités. Le passage met donc en évidence la fonction mémorielle des langues nationales. Ces dernières permettent de faire émerger des savoirs liés à la filiation, aux codes de l'honneur et à la transmission intergénérationnelle. Ces savoirs, traditionnellement véhiculés par l'oralité, trouvent dans l'écriture littéraire un nouvel espace de pérennisation (A. J. Sissao, 2009, p. 217). La langue nationale agit alors comme une archive culturelle. Une archive intégrée au discours narratif. Elle inscrit dans le texte des éléments de mémoire collective difficilement traduisibles dans un français standard. L'alternance entre le français et la langue nationale produit également une hybridation linguistique qui structure le discours. A cet effet, le français sert à formuler l'argumentation (« Je ne suis pas un renégat », « mon fils n'est pas indigne »), tandis que la langue nationale intervient pour affirmer l'identité profonde du personnage. Cette distribution fonctionnelle des langues montre que la mémoire collective est portée prioritairement par la langue locale. Celle-ci devient le lieu d'inscription des valeurs héritées et des représentations communautaires. L'hybridation observée correspond à une dynamique où les langues nationales injectent dans le texte écrit des contenus mémoriels et symboliques spécifiques (W. T. Ngugi, 1986, p. 11 ; H. K. Bhabha, 2007, p. 111).

En somme, la coexistence linguistique dans ce passage participe pleinement à la transmission des savoirs. Les langues nationales ne sont pas marginales. Elles structurent le discours et portent la mémoire de la lignée, de l'honneur et de la bravoure. Leur intégration dans l'écriture littéraire contribue à faire de la littérature burkinabè un espace de sauvegarde et de reconfiguration des savoirs endogènes. Un espace où la langue devient un véritable vecteur de mémoire collective.

2.3. L'oralité comme modalité de médiation

L'oralité constitue une modalité essentielle de médiation et de transmission des savoirs, dans l'imaginaire littéraire burkinabè. Elle est héritée des contes, des récits initiatiques et des savoirs proverbiaux. Elle façonne l'écriture en influençant à la fois la structure du discours et les procédés stylistiques. L'intégration de ces formes orales dans l'écriture littéraire traduit une continuité entre la parole traditionnelle et le texte écrit (A. J. Sissao, 2009, p. 13). Cette dynamique apparaît dans l'extrait suivant tiré de *Tiébé* :

« D'après la sagesse des anciens, quand un caméléon traverse votre chemin, surtout le matin, il faut renoncer à continuer la route car, c'est un mauvais présage (...) En

revanche, quand vous rencontrez un caméléon venant vers vous où allant dans le même sens que vous, c'est le signe que la route va être très fructueuse. Et les vieilles lui avaient précisé que si cette bonne rencontre se répétait trois fois de suite le même jour (...) celle qui a ainsi trois fois rencontré un caméléon concevra (...) un garçon. » (A. Abassagué, 2020, p. 30)

Le passage s'ouvre par la formule « D'après la sagesse des anciens », qui constitue un marqueur typique de la parole traditionnelle. Cette expression inscrit le discours dans une autorité collective héritée. Elle confère au propos une valeur normative. Le narrateur adopte ainsi la posture du conteur. Il fait office de médiateur entre un savoir ancien et le destinataire du récit. A cet effet, la référence aux « anciens » renvoie à une source collective de connaissance. Une source dont la légitimité repose sur l'expérience accumulée des générations. Le texte introduit ainsi un savoir transmis non comme une opinion individuelle, mais plutôt comme une vérité culturellement validée. La structure du passage reproduit également les mécanismes pédagogiques du récit oral. En effet, l'énoncé est organisé autour d'une série de constructions conditionnelles : « quand un caméléon traverse... », « en revanche, quand vous rencontrez... », « si cette bonne rencontre se répétait... ». Cette progression repose sur une logique d'explication graduelle. Le discours part d'un cas général, introduit une variante, puis aboutit à une conclusion plus spécifique. Une conclusion liée à la fécondité. Cette organisation rappelle le fonctionnement didactique des récits oraux. Des récits fondés sur l'illustration et la répétition. Ainsi, le texte met en scène une transmission progressive du savoir. Un savoir caractéristique de l'enseignement traditionnel.

En outre, le contenu du récit repose sur la symbolique du caméléon. Une symbolique qui fonctionne comme un signe interprétatif. L'animal devient un indicateur de présage : sa traversée annonce un danger, tandis que sa marche dans le même sens annonce une réussite. Le texte associe donc un élément naturel à une lecture culturelle du destin. Cette interprétation traduit un savoir traditionnel fondé sur l'observation de la nature. Une interprétation axée sur la croyance en une relation entre les signes naturels et l'existence humaine. En effet, l'évocation finale de la naissance d'un garçon renforce la dimension sociale du savoir transmis. Elle relie l'interprétation du signe naturel à la fécondité. Cela est une valeur centrale dans l'organisation communautaire. Par ailleurs, le passage met en évidence la présence de plusieurs voix dans le discours. Le narrateur rapporte la parole des « anciens » puis celle des « vieilles ». Cela pour introduire une chaîne de transmission intergénérationnelle. Le savoir ne provient pas d'une instance unique. Il circule entre différentes voix collectives. Cette pluralité énonciative crée une forme de polyphonie. Une polyphonie où le discours littéraire devient le lieu de rencontre entre la voix du narrateur et celles de la tradition. Ainsi, l'écriture conserve la trace de l'oralité en maintenant identifiable la parole collective (M. Bakhtine, 1978).

L'intégration de ce récit dans l'écriture romanesque permet la transmission de normes sociales et de valeurs collectives. Le texte diffuse un savoir lié à la prudence, à l'interprétation des signes et à la fécondité. Ces éléments, traditionnellement transmis par l'oralité, sont réinvestis dans la narration écrite. L'oralité fonctionne alors comme un outil de médiation entre tradition et écriture. Elle permet de préserver des formes de connaissance issues de la culture orale tout en les inscrivant dans un espace littéraire moderne. En somme, l'oralité ne constitue pas un simple effet stylistique, mais aussi une modalité de transmission des savoirs. Par la formule d'autorité, la structure conditionnelle, la symbolique du caméléon

et la pluralité des voix, le texte reproduit les mécanismes de la parole traditionnelle. L'écriture devient un lieu de circulation du savoir collectif. Un lieu où l'oralité conserve sa fonction éducative et mémorielle. Elle contribue à la construction d'un imaginaire partagé et, par ricochet, à la transmission durable des savoirs culturels.

3. La culture comme contenu et enjeu des savoirs transmis

Dans l'imaginaire littéraire burkinabè, la culture constitue le contenu des savoirs transmis. Elle se manifeste à travers les valeurs sociales, la mémoire collective et les pratiques symboliques mises en scène dans les récits. Les textes littéraires ne se contentent pas de représenter ces éléments, ils les réactivent et les transmettent. Aussi, les intègrent-ils à la dynamique narrative. La littérature devient ainsi un espace de circulation des savoirs culturels. Un espace où les normes sociales, les représentations symboliques et les systèmes de valeurs sont mis en texte et proposés à l'interprétation du lecteur (A. J. Sissao, 2010, p. 20).

3.1. Les valeurs sociales et éthiques

La littérature burkinabè constitue un espace privilégié de transmission des valeurs sociales et éthiques qui structurent la vie communautaire. Ces valeurs ne sont pas formulées sous forme de prescriptions explicites, elles sont plutôt intégrées à l'intrigue à travers les actions des personnages et les situations narratives. Ainsi, le texte littéraire fonctionne comme un lieu d'éducation implicite. Un lieu où les comportements représentés deviennent porteurs de significations morales (A. J. Sissao, 2010, p. 383). L'extrait suivant de *Tiébé* met en évidence cette fonction éthique du récit :

« Après la mort de Minlogo, grand-père s'est transformé en chasseur de fantôme. Il a traqué l'âme du fantôme tueur, avec toutes les armes dont pouvait disposer le vieux féticheur qu'il était. Il s'est rendu compte que les multiples décès n'étaient pas causés par un seul défunt mais par plusieurs. Le fils de Minlogo en premier, mais aussi quelques ancêtres mécontents de la conduite de la nouvelle génération. Grand-père découvrit que quelques sorciers tapis dans le village ont profité de la situation pour manger des dizaines d'âmes. Il ordonna des sacrifices, de grands sacrifices d'expiation et de repentir. On organisa des funérailles collectives en hommage aux âmes oubliées dans le secret de la nuit. On répara les fautes. » (A. Abassagué, 2020, pp. 203-204)

Le passage s'organise autour de la figure du grand-père. Celui-ci est présenté comme « chasseur de fantôme » et « vieux féticheur ». Ces deux désignations associent l'autorité morale à une compétence spirituelle. Le personnage n'agit pas seulement comme un individu, mais comme un médiateur. Un médiateur entre la communauté et l'ordre invisible. Son intervention face aux décès répétés traduit une responsabilité collective. En outre, la recherche du « fantôme tueur » révèle que la crise n'est pas uniquement physique, mais est également liée à un déséquilibre moral et social. Par ailleurs, le texte précise que les morts sont causées par « quelques ancêtres mécontents de la conduite de la nouvelle génération ». Cette formulation établit une relation directe entre comportement social et sanction symbolique. Les ancêtres deviennent les garants de l'ordre moral. Leur mécontentement signale une rupture avec les valeurs traditionnelles, notamment le respect des morts et la continuité des rites. Ainsi, le récit met en scène une éthique fondée sur la mémoire et la responsabilité intergénérationnelle.

La solution proposée par le grand-père repose sur des actions collectives : « sacrifices », « repentir », « funérailles collectives », « on répara les fautes ». L'emploi du pronom indéfini « on » souligne l'implication de toute la communauté dans la restauration de l'ordre. La réparation ne concerne pas un individu isolé, mais l'ensemble du groupe. Cette logique traduit une conception communautaire de la justice. Une conception où l'harmonie sociale est rétablie par des pratiques rituelles partagées. Ainsi, le texte valorise la solidarité et la responsabilité collective comme des principes éthiques fondamentaux. Aussi, la progression narrative renforce-t-elle cette dimension morale. En effet, le passage commence par une situation de désordre. Une situation marquée par les « multiples décès ». Celle-ci évolue vers la découverte des causes pour se terminer par la réparation des fautes. Cette structure met en scène un processus de restauration de l'équilibre social. Le récit associe la transgression des normes à la crise, et le respect des rites au retour à l'harmonie. Ainsi, la narration fonctionne comme un dispositif de transmission des valeurs. Elle montre les conséquences du non-respect des traditions et les effets positifs de leur réactivation.

En somme, ce passage met en évidence une morale communautaire fondée sur le respect des ancêtres, la responsabilité collective et la réparation des fautes. Les pratiques rituelles décrites traduisent une vision du monde. Une vision où les vivants et les morts, le visible et l'invisible, sont étroitement liés. Le texte inscrit ces valeurs dans une situation narrative concrète : celle de permettre leur transmission à travers l'intrigue. Dans cette perspective, la littérature burkinabè apparaît comme un espace de médiation éthique. Un espace où les savoirs moraux sont intégrés à la dynamique du récit et proposés comme repères pour la compréhension de la vie communautaire (Zima, 1985).

3.2. La Mémoire collective et historique

Dans l'imaginaire littéraire burkinabè, la mémoire collective constitue un contenu majeur des savoirs transmis. En effet, la littérature ne se limite pas à raconter des expériences individuelles, elle inscrit les trajectoires dans une temporalité historique et culturelle plus large. Une temporalité marquée par la référence aux ancêtres, aux lieux symboliques et aux événements fondateurs (L. Tiaho, 2025, p. 189). Cette mémoire est mise en circulation par des images, des symboles et des évocations qui relient le présent à l'héritage du passé. L'extrait tiré de *Mes pleurs de malheurs sur terre* illustre cette fonction mémorielle du texte littéraire :

Dans le creux du gigantesque et mythique mimosa millénaire de Tankuy
Enraciné dans la matrice des périmètres de la terre ancestrales
Des esprits protecteurs de toutes les vies humaines en présence sur les territoires
De nos pères où dansaient les masques sacrés aux cris effroyables...
Cherchant à réaliser le miracle des miracles
Par la force de leur volonté à relier le ciel et la terre (...)
Des créations célestes et terrestres
Déployées pour sauver une jeunesse abandonnée dans les agoras de l'ignorance.
Les aînés ont menti à la nouvelle génération et l'envahisseur est là, à nos portes
(...)
Voilà pourquoi vous entendez en chœur mes pleurs de malheurs sur terre.
(L. Tiaho, 2024, pp. 21-22)

Le poème s'ouvre sur l'image du « mimosa millénaire de Tankuy ». Celui-ci fonctionne comme un symbole de continuité historique. En effet, l'arbre, enraciné dans la « terre ancestrale », matérialise la permanence de la mémoire collective. Il relie les générations et constitue un repère spatial et culturel. Un repère où se concentrent les savoirs liés aux

origines. La référence aux « esprits protecteurs » et aux « masques sacrés » renvoie à une organisation traditionnelle du monde. Une organisation fondée sur la présence du sacré. Le texte rappelle ainsi une vision cosmologique. Une vision où les ancêtres, les forces invisibles et les vivants participent d'un même univers symbolique. Cette évocation constitue une forme de transmission des savoirs spirituels et culturels liés aux sociétés précoloniales. Toutefois, le poème introduit une rupture mémorielle à travers la mention de « l'envahisseur » et du « mensonge des aînés ». Cette irruption marque une fracture historique. Une fracture qui renvoie implicitement à la période coloniale et à ses conséquences. Ainsi, le discours poétique oppose deux temporalités : celle d'un passé structuré par des repères culturels solides et celle d'un présent caractérisé par la désorientation et l'« ignorance ».

Ainsi, la mémoire collective apparaît comme un enjeu critique. Elle n'est pas seulement célébrée, elle est interrogée, réévaluée et parfois mise en accusation. La jeunesse, décrite comme « abandonnée », devient le symbole d'une rupture dans la transmission des savoirs. Dans une perspective sociocritique (P. V. Zima, 1985, p. 119), ce passage met en relation le texte littéraire avec les transformations historiques et sociales. Le poème fait apparaître les tensions entre héritage culturel et réalités contemporaines. Il montre comment la mémoire collective peut être fragilisée par les mutations historiques et les défaillances de la transmission intergénérationnelle. La littérature devient alors un espace de reconstitution symbolique de cette mémoire. Par ailleurs, la dimension stylistique du texte renforce cette fonction mémorielle. L'accumulation d'images (« mimosa millénaire », « terre ancestrale », « masques sacrés », « esprits protecteurs ») produit un effet d'énumération. Un effet, qui rappelle la parole incantatoire. Ce procédé stylistique confère au poème une tonalité solennelle. Une tonalité proche du discours rituel. Il contribue à donner à la mémoire évoquée une dimension collective et sacrée. La forme poétique participe ainsi activement à la transmission des savoirs historiques et culturels.

En somme, la littérature burkinabè apparaît comme une archive symbolique de la mémoire collective. À travers l'évocation des lieux ancestraux, des figures spirituelles et des ruptures historiques, elle transmet des savoirs liés à l'histoire et à l'identité des communautés. Cette mémoire, réinvestie dans l'écriture poétique, devient un outil de compréhension du présent et un moyen de réactiver les repères culturels. La littérature assure ainsi une fonction de médiation entre le passé et le présent. Elle contribue à la transmission dynamique des savoirs historiques et culturels (L. Tiaho, 2025, p. 147).

3.3. *Les Pratiques sociales et symboliques*

Les pratiques sociales et symboliques constituent, dans l'imaginaire littéraire burkinabè, un vecteur essentiel de transmission des savoirs culturels. En mettant en scène les coutumes, les rites et les formes d'organisation communautaire. Les textes littéraires donnent accès aux systèmes de valeurs qui structurent les sociétés locales (L. Millogo, 2002, p. 41 ; A. J. Sissao, 2010, p. 162 ; L. Tiaho, 2025, p. 184). Ces pratiques, intégrées à la narration, ne remplissent pas une simple fonction descriptive, elles participent à la mise en circulation de savoirs. Des savoirs liés aux hiérarchies sociales, aux rôles communautaires et aux rapports symboliques entre l'homme, la nature et le sacré. L'extrait tiré de *Tiébélé* illustre de manière significative cette dimension :

« Les Kasma, encore désignés sous l'expression « peuple propre », ont une culture extraordinaire (...) La femme Kasma est d'abord jugée par l'apparence de sa maison (...) la bonne femme, c'est celle qui entretient bien sa maison (...) Les Kasma sont dépositaires d'une culture riche et séduisante. Leur danse Djongo est une véritable

science (...) danse de puissance et de finesse, d'endurance et de défiance, elle est réputée être un art des génies et des dieux (...) Un homme Kasna était respecté, s'il possédait plusieurs pouvoirs mystiques et s'il était un brave cultivateur. » (A. Abassagué, 2020, pp. 5, 6, 9 et 10)

Ce passage met en évidence une organisation sociale structurée par des normes culturelles précises. Le jugement porté sur la femme à partir de l'apparence de sa maison traduit une conception sociale. Une conception où l'espace domestique devient un marqueur d'identité et de valeur morale. L'entretien de la maison n'est pas présenté comme une simple activité quotidienne, mais plutôt comme un savoir social transmis. Un savoir lié à l'ordre, à la responsabilité et à la respectabilité. Le texte donne ainsi à voir un système normatif dans lequel les pratiques domestiques participent à la construction du statut social féminin. En outre, la référence à la danse *Djongo*, qualifiée de « véritable science », introduit une dimension symbolique et cognitive. La danse n'est pas réduite à un divertissement. Elle est associée à la puissance, à l'endurance et à la maîtrise du corps. Sa relation avec « les génies et les dieux » souligne son inscription dans une cosmologie. Une cosmologie où les pratiques corporelles entretiennent un lien avec le sacré. Ainsi, la danse devient un lieu de transmission de savoirs symboliques, spirituels et esthétiques. En la mettant en récit, le texte transforme cette pratique en objet de mémoire culturelle et contribue à sa valorisation.

Le passage souligne également les critères de reconnaissance sociale de l'homme kasna. Le respect accordé à l'individu repose sur deux dimensions complémentaires : la possession de pouvoirs mystiques et la bravoure agricole. Cette double exigence révèle un système de valeurs dans lequel le pouvoir spirituel et le rapport à la terre sont étroitement liés. La figure du cultivateur incarne un savoir environnemental fondé sur la maîtrise des cycles naturels et sur la relation harmonieuse avec la nature. Le texte transmet ainsi des connaissances relatives à l'organisation sociale, à l'économie traditionnelle et à l'écologie culturelle. Dans une perspective sociocritique (P. V. Zima, 1985, p. 123), ces pratiques sociales et symboliques renvoient à un imaginaire collectif historiquement situé. La littérature agit comme un espace de médiation. Un espace où ces savoirs, issus de l'expérience vécue et de l'oralité, sont reconfigurés dans une forme narrative accessible. Par ailleurs, sur le plan stylistique, l'accumulation descriptive (« culture extraordinaire », « véritable science », « puissance », « finesse », « endurance ») produit un effet d'insistance valorisante. Ce procédé contribue à magnifier les pratiques culturelles et à leur conférer une portée symbolique forte.

En somme, la mise en récit des pratiques sociales et symboliques permet de rendre visibles des savoirs souvent implicites dans leur contexte d'origine. En les intégrant dans l'écriture littéraire, les auteurs burkinabè participent à leur pérennisation et à leur diffusion. Ainsi, la littérature apparaît alors comme un espace de transmission. Un espace où les pratiques culturelles sont à la fois conservées, réinterprétées et adaptées aux formes modernes de création (A. J. Sissao, 2009, p. 162 ; L. Tiaho, 2025, p. 184).

4. L'Identité comme construction discursive et symbolique

Dans l'imaginaire littéraire burkinabè, l'identité ne se présente pas comme une donnée fixe. Elle se présente comme une construction discursive et symbolique produite par l'écriture. Elle se forme à travers les choix linguistiques, les références culturelles et les dispositifs narratifs qui articulent mémoire collective, valeurs sociales et représentations du monde (L. Millogo, 2002, p. 60). Le texte littéraire devient ainsi un espace où s'élabore une identité collective, marquée à la fois par l'enracinement culturel et par la dynamique de transformation.

4.1. La Construction du « nous » collectif

La littérature burkinabè participe à la construction d'un « nous » collectif. Elle met en scène des appartenances culturelles et symboliques partagées. Ce « nous » ne préexiste pas au texte : il se construit à travers l'énonciation poétique, la convocation de figures communautaires et l'inscription de la parole dans une mémoire collective (L. Tiaho, 2025, p. 182). L'extrait tiré de *Mes pleurs de malheurs sur terre* illustre cette dynamique identitaire :

Balafon
 Ti'mbwoani
 Composez-moi l'hymne des funérailles (...)
 Poète-griot (...)
 Avec ta kora et ton balafon
 Tu chanteras l'histoire des peuples exploités
 Sous l'ombre des drapeaux multicolores (...)
 Génies de nos bois sacrés
 Génies de nos terres et de nos cours d'eau,
 Esprits fondateurs de nos terres et de nos montagnes
 Tenez et buvez
 Buvez ce canari d'eau et cette calebassée de dolo
 Génie de ma terre ancestrale recevez de mes deux mains
 Ce coq blanc plus ce bélier blanc
 Ce taureau blanc plus ce chameau blanc
 Recevez le sang qui sauve l'humanité
 Puis veillez pour les siècles des siècles
 Sur les hommes et les femmes (...)
 Mes frères et sœurs (...)
 La veuve, l'orphelin et le mendiant
 Puis resuscitez les héros
 Car les héros ne doivent pas mourir
 Les héros ne meurent jamais.
 (L. Tiaho, 2024, pp. 30-32)

Le poème s'ouvre sur l'invocation du « balafon » et du « poète-griot », deux figures emblématiques de la parole collective. Le griot est investi d'une fonction mémorielle : « Tu chanteras l'histoire des peuples exploités ». Cette injonction inscrit la parole poétique dans une dimension communautaire. Le locuteur ne parle plus uniquement en son nom, il devient le porte-voix d'une mémoire collective. La poésie assume ici une fonction identitaire. Elle rassemble les expériences individuelles dans une histoire partagée. En outre, la répétition du possessif « nos » dans « nos bois sacrés », « nos terres », « nos cours d'eau » participe également à la construction du collectif. L'espace évoqué n'est pas individuel : il est partagé.

L'identité se construit à partir du territoire, des lieux sacrés et des références culturelles communes. La communauté convoquée dépasse le cadre des vivants : elle inclut les « esprits fondateurs », les ancêtres et les forces symboliques. Cette extension du collectif traduit une conception holistique de l'identité. Une conception fondée sur la continuité entre le passé, le présent et l'avenir.

Par ailleurs, l'adresse directe « Mes frères et sœurs » renforce cette dimension inclusive. Elle intègre le lecteur dans la communauté évoquée. Elle transforme la lecture en expérience collective. Ainsi, le « nous » se construit par l'interpellation, par la mémoire partagée et par la solidarité. La mention de figures sociales telles que « la veuve, l'orphelin et le mendiant » élargit encore ce collectif. L'identité mise en scène repose sur l'inclusion des membres les plus vulnérables de la société. A cet effet, le texte propose une vision communautaire fondée sur la cohésion sociale. Dans une perspective dialogique (M. Bakhtine, 1978, p. 295), ce passage met en évidence la coexistence de plusieurs voix : celle du poète, du griot, des ancêtres et la communauté. Cette polyphonie discursive contribue à la construction du « nous » collectif. En effet, l'identité ne résulte pas d'une voix unique. Elle résulte d'une interaction entre différentes instances énonciatives. Ainsi, la littérature devient un espace de dialogue. Un espace où se construit l'appartenance communautaire. L'affirmation « les héros ne meurent jamais » inscrit l'identité collective dans la mémoire. La résurrection symbolique des héros par la parole poétique transforme le passé en repère identitaire. La mémoire devient un facteur de cohésion sociale. Elle permet de relier les générations et de consolider le sentiment d'appartenance.

En somme, la littérature burkinabè participe à la construction d'un imaginaire collectif. Un imaginaire fondé sur la mémoire, la solidarité et l'ancrage culturel (L. Tiaho, 2025, p. 56). Par le jeu des invocations, des références symboliques et de l'énonciation communautaire, le texte littéraire élabore un « nous » collectif dynamique. Ce « nous » devient un espace de reconnaissance. Un espace où les lecteurs peuvent se retrouver et se projeter comme membres d'une communauté culturelle et historique partagée.

4.2. Tension entre héritage culturel et modernité

Dans l'imaginaire littéraire burkinabè, l'identité se construit dans une tension permanente. Une tension entre héritage culturel et modernité. Les textes donnent à voir des personnages et des voix confrontés à des transformations sociales. Des transformations qui remettent en question les valeurs traditionnelles, sans pour autant les abolir. Cette tension produit une dynamique identitaire. Une dynamique où l'individu et la communauté négocient leur rapport au passé et au présent (L. Tiaho, 2025, p. 165). L'extrait tiré de *Et demain... jeunesse africaine ?* illustre cette dynamique :

Jeunesse de mon pays, jeunesse d'Afrique !
Bâtisseuse d'une Afrique nouvelle,
Tu es la force de la nation et le fer de lance du développement (...)
Tu es la canne de la veille Afrique qui se relève pour l'Afrique de demain !
Jeunesse africaine ! Que sera-t-il demain ?
Dans la drogue tu te consumes,
Te ronge l'alcool ta boisson quotidienne,
Dans la délinquance et la prostitution (...)
Une jeunesse qui meurt
Meurt toute la nation avec (...)
Martyr d'un continent de guide éclairés et de pères de la nation (...)
De tyrans déguisés malgré eux en démocrates (...)

Savent-ils que l'Afrique de demain se prépare aujourd'hui ?
 Afrique, continent de la jeunesse
 La jeunesse te déserte pour l'eldorado européen et américain (...)
 Jeunesse africaine,
 A la sueur de ton front et au prix de ton engagement
 Au prix de mille sacrifices, viendra un jour nouveau.
 (S. Sawadogo, 2012, pp. 11-13)

L'adresse initiale à la « jeunesse » construit d'emblée une scène énonciative collective. La jeunesse est présentée comme l'agent de transition entre tradition et modernité. L'expression « canne de la vieille Afrique qui se relève » constitue une métaphore significative. Ici, la modernité n'efface pas l'héritage culturel, au contraire elle s'appuie sur lui. En effet, l'image suggère une continuité entre le passé et l'avenir. La tradition devient un support pour le renouvellement identitaire. Toutefois, cette continuité est immédiatement mise en tension par l'évocation d'une crise sociale. Les références à « la drogue », à « l'alcool », à « la délinquance » et à « la prostitution » construisent une représentation d'une modernité perçue comme facteur de déséquilibre. A ce sujet, ces éléments traduisent une rupture avec les valeurs communautaires traditionnelles. La jeunesse apparaît comme fragilisée par l'influence de modèles contemporains. Des modèles qui s'éloignent des repères culturels hérités. L'affirmation « Une jeunesse qui meurt / Meurt toute la nation avec » transforme cette crise individuelle en crise collective. L'identité nationale est présentée comme dépendante de la stabilité morale et culturelle de la jeunesse.

En outre, la dimension politique du passage renforce cette tension identitaire. La dénonciation des « tyrans déguisés (...) en démocrates » met en cause certaines formes de modernité politique. Les idéaux contemporains de démocratie et de développement sont présentés comme ambivalents. Ils peuvent masquer des pratiques de domination ou d'exclusion. Le texte souligne ainsi que la modernité n'est pas nécessairement synonyme de progrès identitaire. Elle peut aussi engendrer des contradictions et des crises de repères. A cet effet, le motif de la migration vers « l'eldorado européen et américain » accentue cette tension. Le départ de la jeunesse symbolise une rupture avec le territoire et la communauté d'origine. L'identité se trouve alors prise entre l'enracinement culturel et l'aspiration à un ailleurs. Un ailleurs perçu comme porteur d'avenir. Cette situation traduit une identité en construction. Une identité située dans l'entre-deux. Le texte ne condamne pas explicitement cette aspiration, mais la présente comme le signe d'un malaise identitaire et social.

Dans une perspective dialogique (M. Bakhtine, 1978, p. 295), ce poème met en présence plusieurs voix : celle de la tradition, de la modernité, de la critique sociale et de l'espoir. Ces discours coexistent et se confrontent dans le texte. Ici, l'identité ne se construit pas dans l'adhésion exclusive à l'un de ces pôles, mais plutôt dans leur interaction. La dernière strophe, qui évoque « un jour nouveau » obtenu « à la sueur du front », propose une synthèse possible entre héritage culturel et engagement moderne. En somme, la littérature burkinabè met en scène une identité en constante négociation. La tension entre tradition et modernité devient un moteur de réflexion identitaire. En articulant la critique sociale, la mémoire culturelle et la projection vers l'avenir, le texte littéraire construit une représentation dynamique de l'identité. Celle-ci apparaît comme un processus évolutif. Un processus façonné par les transformations sociales et par la réinterprétation continue des héritages culturels (L. Tiaho, 2025, p. 165).

4.3. L'identité culturelle et linguistique en action

L'identité culturelle, dans la littérature burkinabè, ne se réduit pas à un thème abstrait ou à une simple représentation discursive. Elle se donne à voir comme une pratique textuelle effective. Une pratique inscrite dans les choix linguistiques, stylistiques et énonciatifs des auteurs. Elle se manifeste davantage dans la matérialité de l'écriture. Une matérialité, où la langue devient un espace d'inscription. Un espace de mise en tension entre héritage culturel, création littéraire et modernité scripturale. Cette dynamique est particulièrement visible à travers l'usage du français burkinabisé. Le français burkinabisé ou « la burkinabisation » tel qu'analysé et développé par L. Millogo (2002, p. 109) et B. Kaboré (2007, p. 152) est perceptible à travers l'intégration ponctuelle voire structurelle des langues nationales dans le discours. Cette dynamique est particulièrement visible dans les œuvres du corpus. En effet, les textes illustrent des procédés d'hybridation linguistique et discursive. Dans *Et demain... jeunesse africaine ?* le poème construit une identité adressée et incarnée, comme le souligne le passage suivant :

Jeune du Burkina, fougueux étalon
 Avec ta force de lion, ta fraîcheur juvénile
 Comme une plante en pleine saison hivernale,
 Devant toi, avec toi et par toi se dessine ton avenir.
 Sache que tu es le capitaine à bord de ton navire
 Sache que tu es le seul maître d'œuvre de ton avenir
 Et à ta place nul ne construira ton avenir.
 Dès à présent, sur du roc commence à le bâtir
 Au grand dam des flots, des vagues et des tempêtes à venir.
 Jeunes d'Afrique plein d'ambitions et de talents,
 Lentement mais sûrement, des échelons tu graviras
 Au rythme de tes moyens et capacités en avançant.
 L'optimisme ton compagnon de toujours t'aidera
 Et le pessimisme, ta bête noire, à jamais tu combattras.
 (S. Sawadogo, 2012, p. 9)

L'adresse directe « Jeune du Burkina », dès l'entame du texte, installe une énonciation injonctive et interpellative. Une énonciation qui se caractérise par des formes discursives de l'oralité africaine. Le texte ne décrit pas la jeunesse, il la met en situation d'interpellation et de responsabilisation. Cela transforme le poème en espace d'activation identitaire. En effet, les images mobilisées (« fougueux étalon », « force de lion », « capitaine à bord de ton navire ») ne relèvent pas d'un simple effet esthétique. Elles traduisent un système de valeurs contextualisé. Un système de valeurs où la jeunesse est construite comme sujet d'action, de maîtrise de soi et de projection vers l'avenir. Ces métaphores fonctionnent comme des opérateurs de sens culturel. Des opérateurs de sens enracinés dans l'imaginaire de la puissance, du courage et de l'autonomie. En outre, sur le plan formel, la répétition « Sache que... » structure le texte comme un discours de transmission. Un discours proche des logiques du conseil ou de l'enseignement traditionnel. Cette organisation rythmique rapproche l'écriture poétique des formes orales de socialisation du savoir, notamment les discours des anciens ou des figures de guidance communautaire.

Ainsi, le texte met ainsi en évidence une oralité transposée à l'écrit. Une oralité qui ne se limite pas à une imitation stylistique, mais qui produit une véritable continuité fonctionnelle. Une continuité fonctionnelle entre la parole et l'écriture. L'identité y apparaît comme une construction performative. Elle se dit en même temps qu'elle s'énonce et se transmet. Dans cette perspective, la langue devient un espace de circulation des signes

culturels. Ici, le lecteur n'est pas extérieur au dispositif. Il est intégré dans le processus de production du sens. A ce niveau, l'interprétation du texte repose sur sa capacité à reconnaître les référents culturels mobilisés et à les réinscrire dans son propre horizon socioculturel. L'identité se construit donc aussi dans l'acte de lecture, comme une expérience partagée. Enfin, à travers la coexistence de registres linguistiques, de formes discursives hybrides et de structures énonciatives multiples, le corpus met en évidence une dynamique dialogique (M. Bakhtine, 1978, p. 295). Une dynamique qui se perçoit dans les textes. Des textes où se croisent injonction, conseil, image symbolique et adresse collective.

En somme, la littérature burkinabè contemporaine ne se contente pas de représenter l'identité culturelle et linguistique. Elle la produit, la met en circulation et la met à l'épreuve à travers l'écriture. Elle devient ainsi un espace de fabrication symbolique de l'appartenance. Un espace où l'identité se configure comme un processus dynamique. Un processus constamment rejoué entre les langues, les formes discursives et les imaginaires sociaux.

Conclusion

L'analyse du corpus met en évidence l'imaginaire littéraire burkinabè comme un espace privilégié de transmission, de reconfiguration et de circulation des savoirs endogènes. Un imaginaire littéraire fondé sur l'interaction dynamique entre langue, culture et identité. Les résultats de l'étude montrent que la langue fonctionne ici comme un médium central de médiation culturelle. En effet, l'appropriation du français, son hybridation avec les langues nationales (L. Millogo, 2002 ; H. Bhabha, 2007) ainsi que l'intégration de procédés issus de l'oralité (A. J. Sissao, 2009 ; L. Tiaho, 2025) produisent des formes stylistiques singulières. Des formes qui permettent d'inscrire dans l'écriture moderne des savoirs liés aux valeurs sociales, à la mémoire collective et aux représentations symboliques. Cette dynamique linguistique et discursive confirme que la littérature burkinabè élabore une poétique spécifique. Une poétique où la langue devient à la fois lieu de création et vecteur de transmission culturelle.

L'analyse a également montré que la culture constitue le contenu structurant des savoirs transmis. À travers la mise en scène des normes sociales, des pratiques symboliques et de la mémoire historique, les textes littéraires réactivent des systèmes de valeurs collectives. Ils les adaptent aux réalités contemporaines. Ainsi, la littérature apparaît comme un espace de médiation entre tradition et modernité. Un espace où les savoirs culturels sont conservés, réinterprétés et diffusés sous des formes narratives et poétiques renouvelées. Enfin, l'identité se donne à lire comme une construction discursive et symbolique en constante élaboration. A cet effet, le corpus met en scène un « nous » collectif traversé par des tensions entre héritage culturel et modernité. Par le jeu des voix, des langues et des formes discursives, la littérature burkinabè ouvre un espace de négociation identitaire. Un espace où se conjuguent enracinement, transformation et projection vers l'avenir. Elle participe de ce fait à la transmission des savoirs identitaires et accompagne les mutations socioculturelles contemporaines.

Les résultats obtenus invitent à envisager la littérature burkinabè comme un laboratoire de production symbolique des savoirs. Un laboratoire où l'hybridité linguistique, l'oralité et la pluralité des voix contribuent à l'émergence d'identités culturelles dynamiques. Dans cette perspective, des prolongements de recherche pourraient porter sur l'élargissement du corpus à d'autres genres littéraires. En effet, il serait intéressant d'associer le théâtre, la littérature de jeunesse ainsi que sur l'étude comparative des

pratiques d'hybridation linguistique dans les littératures africaines francophones. De telles orientations permettraient d'approfondir l'analyse des modalités de transmission des savoirs. Elles permettraient de mieux saisir le rôle de la création littéraire dans les processus contemporains de construction culturelle et identitaire.

Références bibliographiques

- Abassague, A. O. (2020). *Tiébélé*, NEPA/Nouvelles Editions Pensée Africaine, Ouagadougou,
- Bakhtine, M. M. (1978). *Esthétique et théorie du roman*, Gallimard Paris.
- Bhabha, H. K. (2007). *Les lieux de la culture : une théorie postcoloniale*, Traduit de l'anglais par Françoise Bouillot (éd. Originale 1994), Payot, Paris.
- Kaboré, B. (2007). « Burkinabisassions du français : Mythe ou réalité ? » in *Annales de l'Université de Ouagadougou*, Série A, Sciences humaines et sociales, N°5, Ouagadougou, PUO, 139-154.
- Marouzeau, J. (1969). *Précis de stylistique française*, Masson et Cie, Paris
- Millogo, L. (2002). *Nazi BONI premier écrivain du Burkina Faso, La langue bwamu dans Crépuscule des temps anciens*, PULIM, Limoge.
- Nebie, A. J.Y. *Terre rouge et bouches cousues*, Editions IKS, Ouagadougou.
- Ngugi, W. T. (1986). *Décoloniser l'esprit : la politique de la langue dans la littérature africaine*, J. Currey, Londres.
- Sawadogo, S. (2012). *Et demain... jeunesse africaine ?*, Harmattan Burkina, Ouagadougou.
- Sissao, A. J. (2009). « Les Rapports oralité écriture à travers Allah n'est pas obligé d'Ahmadou Kourouma », *Oralité et écriture: la littérature face aux défis de la parole traditionnelle*, DIST/CNRST, p. 161-174.
- Sissao, A. J. (2010). *La Littérature orale moaaga comme source d'inspiration de quelques romans burkinabè*, Institut des Etudes Africaines, Université Mohamed V-Souissi, Série : Thèse (5).
- Sissao, A. J. D. (2009). *Oralité et écriture : la littérature face aux défis de la parole traditionnelle*, DIST/CNRST.
- Tiaho L. (2025). *Mes pleurs de malheurs sur terre*, Hector Adams, Ouagadougou,.
- Tiaho, L. (2025). *La Critique du roman africain francophone postcolonial : permanence et évolution*, Ouagadougou, Presses Universitaires.
- Zima, P. (1985). *Manuel de la sociocritique*, L' Harmattan, Paris.

APPROCHE MYTHOCRITIQUE DU MYTHE DU JEU DE QUATRE CAURIS DANS *LARMES DE TENDRESSE*

Baguima Sylvain BADO
 Université Norbert ZONGO
 ORCI iD : 0009-0007-4740-2612
badosylvanus@gmail.com

Achille YAMEOGO
 Université Norbert ZONGO
 ORCI iD : 0009-0005-1088-0149
Elchayameogo94@gmail.com

&

Emmanuel BATIONO
 Université Joseph Ki-Zerbo (UJKZ)
 ORCI iD : 0009-0001-3830-3395
emmanuelbationo@gmail.com

Résumé : L'objectif de la présente contribution est d'analyser le fonctionnement du mythe du jeu de quatre cauris dans le texte littéraire tout en mettant en exergue sa relation avec le matériau ethnologique. La recherche s'inscrit dans un contexte culturel où les écrivains inscrivent dans leurs œuvres des textes de la littérature orale mettant en relief la relation oralité et écriture mais aussi dans une époque où l'étude des savoirs endogènes et particulièrement les mythologies sont en vogue pour un développement endogène de nos communautés ethnolinguistiques. L'étude s'appuie sur le mythe du jeu de quatre cauris collectés auprès des détenteurs de la tradition orale dagara dans le sud-ouest et la version inscrite dans l'univers diégétique du roman *Larmes de tendresse*. Elle s'intéresse aux aspects de convergence et de divergence conduisant à la variabilité du récit romanesque sous le regard de la mythocritique. Il ressort que le processus de fixation du récit oral dans l'écrit favorise la réflexibilité et l'irradiation des textes oraux afin de les octroyer une nouvelle vie. La *reculturation* des textes oraux autorise la fécondation de l'écriture romanesque par l'oralité pour donner l'esthétique moderne et favorise la conservation et la valorisation du patrimoine culturel oral africain et partant celui dagara.

Mots clés : Cauris, Dagara, Mythe, mythocritique, continuité.

A MYTHOCRITICAL APPROCH TO THE MYTH OF THE GAME OF FOUR COWRIES IN *LARMES DE TENDRESSE*

Abstract: The aim of this contribution is to analyze the function of the myth of the four-cowrie game in literary texts, highlighting its relationship with ethnological material. The research is situated within a cultural context where writers incorporate texts from oral literature into their works, emphasizing the relationship between orality and writing. It also takes place within an era where the study of indigenous knowledge, particularly mythologies and mythology, is in vogue for the endogenous development of our ethnolinguistic communities. The study focuses on the myth of the four-cowrie game collected from the keepers of the Dagara oral tradition in the southwest and the version inscribed within the diegetic universe of the novel *Larmes de tendresse* (Tear of

Tenderness). It examines the aspects of convergence and divergence that lead to the variability of the novelistic narrative, viewed through the lens of myth criticism. The findings suggest that the process of fixing the oral narrative in writing fosters reflexivity and the dissemination of oral texts, thus granting them a new life. The cultural transformation of oral texts allows the fertilization of novelistic writing by orality to give a modern aesthetic and promotes the conservation and enhancement of the African oral cultural heritage and therefore that of the Dagara people.

Keywords : Cowrie shells, Dagara, Myth, myth criticism, continuity

Introduction

La question de l'étude de la littérature africaine pose avec acuité des questions épistémologiques. En effet, de sa genèse jusqu'à nos jours, une problématique est constamment en crise chez les spécialistes en littérature écrite et orale. Faut-il parler de littératures africaines ou de deux littératures ? En fait, quels sont les présupposés critères de frontières ou peut évoquer des questions de continuité entre ces littératures ? Dans leur tentative de réponse à cette problématique, des penseurs montrent l'existence d'une relation de consubstantialité entre les littératures. A cet effet, Mahamadou KANE (1977) souligne qu'il existe un lien entre littératures écrite et orale. Pour lui, « *il y a continuité entre littérature orale et littérature écrite et non pas une rupture. L'écrivain africain dit-il est héritier de deux cultures qui peuvent être comprises par un questionnement de la tradition orale* ». Vincent OUATTARA (2011, p.182) soutient dans cette perspective qu'en Afrique, beaucoup d'auteurs puisent dans le répertoire de l'oralité ou de la tradition orale des éléments culturels pour produire des œuvres littéraires. Dans cette dynamique, on note que les écrivains africains puisent dans le fond culturel africain des textes oraux, des aspects des cultures en vue de produire leurs œuvres. Ainsi, les œuvres littéraires deviennent des espaces privilégiés de conservation du patrimoine culturel africain corroborant ainsi la formule de Amadou Hampâté BA (1981) lorsqu'il s'interrogeait : « qu'est-ce que la littérature ? sinon de la parole couchée sur du papier ». La parole couchée sur du papier fait référence aux textes du répertoire de la littérature orale comme les proverbes, contes, chansons, devises, devinettes, mythes enfouis dans l'écriture. Il apparaît alors que les productions littéraires écrites donnent une nouvelle vie aux textes de la littérature orale et aux savoirs endogènes africains. C'est l'exemple palpable de l'écrivain burkinabé Ansomwin Ignace HIEN qui fait de ses productions littéraires écrites un espace fertile et esthétique des pratiques socioculturelles et mythologiques du patrimoine culturel Dagara en vue de la promotion de la culture locale. Cela nous autorise à affirmer que l'écrivain ne saurait occulter sa culture, communauté ethnolinguistique, lorsqu'il produit dans les langues étrangères. On pourrait s'en tenir au rappel de quelques-unes dont *Au gé du destin* (1988), *Larmes de tendresse* (1996). Cette dernière, objet de mire à la présente étude, renferme un genre narratif parlé au fond cérémoniel de la littérature orale. Il s'agit tout simplement de s'intéresser au mythe de jeu de quatre cauris dans ce récit romanesque. Notre attention porte particulièrement sur le symbolisme du jeu de quatre cauris dans l'œuvre *Larmes de tendresse*. L'on pourrait dès lors se demander quel est le rôle de ce récit mythique dans le travail de signification dans l'univers diégétique de l'œuvre. L'objectif de la recherche est d'analyser le fonctionnement du mythe dans le texte littéraire tout en mettant en exergue sa relation avec le matériau ethnologique. La contribution s'inscrit dans une perspective méthodologique.

Placée sous l'angle anthropologique et littérature, la mythocritique se veut une méthode d'explication et d'interprétation des mythes. L'étude reste fidèle au champ de recherche qui est la réappropriation des données de la littérature orale, de la culture par la littérature africaine écrite inscrivant ainsi l'approche dans une vision oralité et écriture selon Alain Joseph SISSAO (2009). L'atteinte de l'objectif passe par un plan d'analyse structuré en trois grands points à savoir le positionnement théorique et méthodologique, la perception du corpus, de l'auteur à son œuvre, de la question du mythe jeu de quatre cauris dans l'univers socioculturel dagara et diégétique du roman.

0.1. Positionnement théorique et méthodologique

-Mythe et roman

La notion de mythe et la problématique de son étude et son interprétation sont au cœur des multiples formes d'expression artistiques et aussi des différents champs disciplinaires en témoignent l'anthropologie, la sociologie, l'histoire, la philosophie, les études en littérature. Son appartenance à ces différentes disciplines rend compte de sa flexibilité et de son importance mais aussi de la complexité de le définir comme le révèle Mircea ELIADE (1963, p.16). Pour lui,

« Il serait difficile de trouver une définition du mythe qui soit acceptée par tous les savants et soit en même temps accessible aux non-spécialistes. [...] D'ailleurs, est-il même possible de trouver une seule définition susceptible de couvrir tous les types et toutes les fonctions des mythes, dans toutes les sociétés archaïques et traditionnelles ? Le mythe est une réalité culturelle extrêmement complexe, qui peut être abordée et interprétée dans des perspectives multiples et complémentaires ».

Ainsi dans notre tentative de définition, il convient de retenir que le mythe raconte « *comment une réalité est venue à l'existence que ce soit la réalité totale, le cosmos ou seulement un fragment : une île, une espèce végétale, un comportement humain... Comment quelque chose a été produite, a commencé à être* », (1963, p.15). De sa pensée, le mythe se caractérise par sa forme (un récit), par son fondement (une croyance religieuse) et par son rôle (expliquer l'origine ou l'état des choses, des êtres ou du monde). Cette définition rendue par Eliade révèle les fonctions cosmogonique et gnoséologique du mythe, pour dire autrement le mythe apporte des connaissances sur les fondements sociologiques et culturels des pratiques sociales et sociétales. Il participe dès lors au renforcement de l'identité collective et offre des modèles de comportement et valeurs aussi bien morales que spirituelles pour les communautés ethnolinguistiques. Par ailleurs, le mythe appartient, dans sa nature, aux textes de la tradition orale. Il apparaît donc comme un récit anonyme et collectif véhiculé par la tradition orale et non de la littérature écrite comme il convient de le constater dans le récit romanesque. De ce fait, la vitalité et la notion du mythe trouvent son essence dans la transmission orale faite lors des veillées de récitation par les personnes initiées conduisant ainsi à sa désignation de mythe original. Or, ce texte oral original, sacré et objet de la présente étude est passé de l'oralité pour se fixer à un autre texte littéraire par l'entremise de l'écriture par le processus d'intertextualité. Ainsi, l'intertextualité autorise le passage de l'oralité à l'écriture, la peinture, l'adaptation d'un texte traditionnel. Ce processus se perçoit comme une démarche d'intégration d'un texte nouveau à un texte ancien. Gérard GENETTE (1992, p.13) se veut clair à ce propos: « *J'entends par là toute relation unissant un texte B (que j'appellerai hypertexte) à un texte antérieur A (que j'appellerai, bien sûr, hypotexte) sur*

lequel il se greffe d'une manière qui n'est pas celle du commentaire ». Le mythe du jeu de quatre cauris inséré dans le roman *Larmes de tendresse* appartient au texte B, un intertexte intégré dans le texte A antérieur qu'est le roman.

En sus, des constations sont observables dans le processus d'accouplement des techniques modernes et des pratiques traditionnelles. D'une part, le procédé d'intégration du mythe original, support de la tradition orale dans le texte littéraire participe à la désarticulation du récit. Le mythe perd alors son statut narratif pour être réduit à une simple image à de symboles. D'autre part, la dénarrativisation du récit mythique occasionne parfois des pertes ou des métamorphoses pour donner des fragments et symboles du mythe dus à sa dislocation. Ainsi l'ensemble de ses éléments forment le *symbole du mythe* ou des *fragments de mythèmes*. Vincent OUATTARA (2010) affirme que c'est la somme de plusieurs éléments qui constitue ce qui est appelé le *symbole du mythe*. En outre, un autre constat se dégage est que le récit mythique peut être objet de dégradation dans sa manipulation par les spécialistes donnant droit à des moutures diverses. A cet effet, dans le processus de passage de l'oral à l'écrit, le mythe se lessive et perd en pureté par son essoufflement. Le récit mythique se *reculture* afin de s'adapter au nouveau texte. Cette fécondation de l'écriture romanesque par l'oralité (le mythe) donne une esthétique moderne au genre romanesque et une nouvelle mouture au récit mythique (texte de la tradition). La capacité d'adaptation du mythe suite à son intégration dans un texte littéraire écrit, peint, adapté, etc. donne plusieurs versions du même récit, conduisant à la notion de mythe littéraire suivant Philippe SELIER (1984, pp.112-126). Dès lors, les termes *hypermythe* et *hypomythe* suivant Claude Lévi-Strauss désignent respectivement la version originale du mythe issue de la tradition orale et les versions adaptées dans d'autres textes littéraires seconds au sens de Gérard GENETTE en référence aux notions d'*hypertexte* et d'*hypotexte*. Ainsi, l'étude de la concordance entre le mythe littéraire et le mythe original est rendue possible grâce à la théorie de la mythocritique. Mais qu'est-ce que la mythocritique ?

-Mythocritique

La théorie trouve son origine dans les travaux de Gilbert DURAND, naturellement théoricien de la mythanalyse. Ce mot fut employé pour la première fois par celui-ci dans son article : *Le voyage et la chambre dans l'œuvre de Xavier de Maistre. Contribution à la mythocritique* (1972) où il repère la présence souterraine du mythe religieux d'Agar. En partant de deux séries antinomiques, DURAND relève dans le titre de l'œuvre le voyage (un exode) et la chambre (un repos) qui sont deux combinaisons structurales. La théorie sera plus tard l'objet d'un examen avec la publication de l'essai des auteurs comme Pierre BRUNEL en 1992 : *Mythocritique. Théorie et parcours* (PUF). Pour lui, la mythocritique, nouvelle tendance dans la critique, est un mode d'analyse littéraire qui examine et discerne la présence des mythes ou mythèmes dans le texte littéraire selon trois modes : « émergence », « flexibilité » et « irradiation » : l'émergence permet de connaître le mythe en tant que texte et étudier son mode d'exploitation dans un autre texte, la réflexibilité permet d'étudier les occurrences dans le texte. Il s'agit spécifiquement d'examiner les manifestations du mythe dans le texte littéraire, l'irradiation enfin quant à elle, favorise la connaissance des modifications, des adaptations que les mythes subissent. Cette démarche d'analyse sera convoquée dans l'examen des deux versions du mythe du jeu de quatre cauris en analysant les éléments de *reculturation*, d'émergence, de réflexibilité et d'irradiation dans le texte littéraire écrit. La contribution adopte une démarche méthodologique centrée sur la collecte des données de première main à savoir le mythe auprès des détenteurs des savoirs

endogènes, des recherches documentaires à travers des lectures et des observations personnelles et participantes d'une certaines pratiques dagara sur le jeu de quatre cauris. Il apparait nécessaire de présenter l'auteur et son œuvre.

1. De la perception du corpus à l'auteur à son œuvre

1.1. L'auteur et son œuvre

L'œuvre qui fait office de l'étude est d'un auteur prolifique burkinabè nommé Ansomwin Ignace HIEN. Né en 1952 à Zinkoni, dans la province du Ioba (Dano), il est originaire de l'actuelle région de Djoro, l'ex région du sud-ouest. Auteur bien connu dans le domaine de la littérature francophone et la sphère culturelle burkinabè notamment le roman, la poésie, la nouvelle, le conte, Ansomwin Ignace HIEN est directeur éditorial et littéraire des éditions G.T.I. (Graphic Technic International). Sa plume fait de lui un trésor et consommateur de la culture de son terroir en ce sens qu'il en fait sa source d'inspiration car étant lui-même un auteur conteur. Il a été maintes fois lauréat des jurys de compétitions littéraires à l'échelle nationale et internationale en témoignent le premier prix du Grand Prix National des Arts et des lettres (G.P.N.A.L) avec son roman *L'enfer au paradis* en 1986, puis les autres prix littéraires du G.P.N.A.L avec ses œuvres *Au gré du destin* en 1988, *Le secrets d'alcôve* en 1989, *La queue de guenon* en 1989, *Au coin des petits* en 1988. Outre ces prix, l'auteur a obtenu le prix littéraire de l'UNICEF avec son œuvre intitulée *Les trois jumeaux* en 1992. En 1999, il remporte le deuxième prix du concours littéraire de l'A.I.F. avec son roman *Je veux la lune*.

Le roman *Larmes de tendresse*, tribune d'expression de la culture africaine et dagara en particulier est publié en 1996 aux Éditions La Blancheur. Il a remporté le 2^{ème} prix du président du Faso. Elle compte au total 166 pages subdivisées en trente-neuf (39) chapitres faisant corps avec les autres afin de produire la trame narrative d'un récit chronologique et cohérent. Le récit s'enracine dans le substrat culturel de l'auteur si l'on considère les patronymes des personnages convoqués, la richesse des textes oraux, les interférences linguistiques, l'univers spatio-temporel du récit et le récit mythique. Pour preuve, l'œuvre a été objet d'une analyse des fondements culturels par Vincent Ouattara. Il montre par ses extraits que : « *Dans la littérature africaine écrite, les questions culturelles sont souvent abordées sous l'angle de l'insertion des formes de la littérature orale dans les textes écrits* » (2011, p.183). La première page de couverture renferme des informations sur l'auteur, le titre de l'œuvre, son genre, celles sur le prix remporté et la date de publication ainsi que la maison d'édition. Elle est colorisée d'un fond vert poinçonnée par l'image d'une colombe blanche, signe de sentiments et de souhaits d'une société de paix et d'amour pour le vivre ensemble harmonieux. Le fond vert évoque la nature, sa préservation et l'espérance. Que peut-on retenir du contenu de l'œuvre ?

1.2. Perception du contenu de l'œuvre

La narration homodiégétique commence par l'histoire d'une fille du nom de Iayi. Alors qu'elle avait à peine deux (02) ans, son père Baongou l'avait déjà mise dans un jeu de cauris. Orpheline de mère à l'âge de trois ans, Iayi fut confiée à Tante Pognan, selon les vœux des coutumes et traditions. Tante Pognan est la cousine de la mère de Iayi. Cette dernière n'avait pas eu d'enfant vivant. Du vivant de son mari, elle n'a connu que trois maternités mais, malheureusement aucun des trois bébés n'avait survécu plus de trois mois. Traitée de sorcière, de mangeuse d'âmes, elle se retire à Gnèrè avec Iayi afin de s'occuper d'elle-même par la vente de dolo. Ainsi pour corroborer la vérité des traditions africaines

selon laquelle une femme ne peut être stérile tant qu'elle a les enfants des frères et sœurs qu'elle peut adopter. L'enfant adopter l'appartient entièrement. Quand Iayi eut l'âge de travailler, elle aidait Tante Pognan dans ses différentes tâches. Tante Pognan assurait l'éducation de Iayi. Elle s'est promise de faire d'elle une femme vertueuse. Au fil du temps, la jeune fille grandit et déjà à l'âge de 14 ans, elle attirait de nombreuses visites intéressées, en particulier celles de Gnota. Une grande surprise l'envahit quand elle apprit que Iayi, appartenait à Gbaon. Certes, Iayi était biologiquement l'enfant de Baongou, mais c'est de façon aléatoire qu'elle appartenait désormais au vieux Gbaon. En effet, Baongou s'était engagé dans un jeu de cauris contre Gbaon. Il avait perdu le jeu maintes fois, il devait trois (03) bœufs à son adversaire de jeu. Ne pouvant pas payer, il mit sa fille en gage et s'exila en Côte-d'Ivoire. Les années passèrent, l'exilé ne fit pas signe de vie, le vieux Gbaon réclama Iayi auprès du vieux Gann. La réaction de Gann fut favorable et Iayi fut envoyée à Gbaon. Il voulait faire d'elle sa cinquième épouse. Déçue de cette union, elle s'enfuit à Bobo-Dioulasso pour retrouver sa cousine Aman. Ne connaissant personne dans la ville, elle s'est fait employer comme domestique dans la famille Traoura. Les premiers moments de Iayi y étaient joyeux, mais se compliquèrent par la suite. Elle fut abusée sexuellement par Monsieur Traoura à l'absence de Madame Traoura. Ce qui provoqua une mésentente dans cette famille. Iayi quitta de nouveau cette famille et fut employée comme serveuse au bar « *La gamine* ». L'intrigue du récit se termine sur des notes heureuses d'amour, de tolérance, de pardon, de solidarité. Ainsi, la famille Traoura se réconcilia de la malencontreuse aventure survenue entre Monsieur Traoura et Iayi. Baongou rentra de la Côte-d'Ivoire et remboursa sa dette au vieux Gbaon. Le vieux Gbaon et son fils Biin se réconcilièrent, Iayi et Biin réalisèrent leur projet de mariage au bonheur des deux familles. La cohésion sociale se renouvelle. Quelle lecture peut-on faire du récit de quatre cauris sous l'angle mythocritique ?

2. Du mythe du jeu des quatre cauris dans l'univers diégétique

La littérature entretient avec le mythe des rapports étroits depuis la genèse jusqu'à nos jours, elle puise son inspiration dans un fond culturel et mythologique des genres oraux traditionnels à savoir les récits fabuleux, les légendes anciennes, les mythes. En effet, le recours au mythe, texte de la tradition orale dans la littérature africaine écrite autorise le récit oral à transcender son statut purement sacré pour donner un objet esthétique et littéraire. Dès lors, le rapport si fondamental entre mythe et littérature est soutenu par Marie-Catherine Huet-Brichard (2001) lorsqu'elle montre que :

« mythe et littérature se seraient nourris l'un l'autre dans une sorte de rythme respiratoire qui les auraient constamment éloignés pour toujours les mieux réunir, nous ne connaissons pas les mythes au travers des rites, dans leur pouvoir efficace, nous les approchons intégrés à une littérature, orale ou écrite, qui en modifie l'essence et le mode de fonctionnement ».

Les références aux mythes dans la littérature africaine sont édifiantes dans la mesure où elles mettent en exergue l'interdépendance entre les deux notions et témoignent d'un regain d'intérêt au retour à la littérature orale considérée comme matière fertile et donc une valorisation du patrimoine culturel africain dont celui de la société. Avec le mythe, la littérature entretient des rapports d'imitation et de dépassement inscrivant ainsi le texte littéraire dans une vision ethnologique, une perspective autorisant le mythe à transcender son caractère anecdotique. La réappropriation du récit mythique brut par les auteurs

constitue un canal d'expression d'une vision symbolique ou métaphorique du monde par les littéraires. L'œuvre *Crépuscule des temps anciens* de Nazi Boni parue en 1962, analysée sous l'angle mythocritique par le décryptage du récit cosmogonique Bwa par Vincent OUATTARA (2013, pp.355-376) en est un bel exemple. S'agissant du mythe du jeu de quatre cauris inséré dans l'univers diégétique du roman *Larmes de tendresse* permet à l'auteur d'inscrire sa culture traditionnelle orale dans la culture moderne pour féconder l'esthétique moderne. Il apparaît alors une continuité de la littérature orale dans la littérature écrite. L'émergence facilite la reconnaissance et le repérage du mythe, dans le texte écrit. Le mythe faisant office d'analyse est le suivant :

« Un duel sans merci avait opposé Gbaon et Baongou dans une partie de « quatre cauris » ce dernier y avait perdu son argent », « sans doute aussi sa raison ; en dernier ressort il avait misé sa fillette Iayi, contre tout le gain de son adversaire », p.24 ; les deux parties étaient réunies tôt le matin : d'un côté, Gbaon et ses deux témoins Wonitor et Iviel, de l'autre Baongou et son père Gann ; Baongou, c'est toi qui a voulu cette rencontre, nous t'écoutes je l'ai voulue dans l'intention de réguler définitivement mon contentieux avec Gbaon, au sujet de ma fille Iayi , Je voudrai m'acquitter de ma dette », p.142.

Le mythe du jeu de quatre cauris représente le mythème nodal du récit enfoui dans la trame narrative de l'œuvre *Larmes de tendresse* pour donner le mythe littéraire. Ce récit narratif parlé constitue l'élément central autour duquel se noue, débute, se développe et se dénoue l'intrigue dans la narration du récit. Dans l'univers diégétique, le narrateur homodiégétique montre qu'il est question d'un jeu du hasard qui opposa deux vieux Gbaon et Baongou dans un duel acharné. Ce dernier, Baongou, y avait misé tous ses biens et avait perdu. Tétanisé par la rage de vaincre son adversaire Gbaon et dominé par la perte de la raison, il va miser sa fillette Iayi qui n'avait que l'âge de deux ans dans le but de récupérer ses biens misés pour devenir vainqueur. Mais contre toute attente, il sort perdant dans ce duel car Gbaon joua et gagna aisément le pari en présence de ses deux témoins Wonitor et Iviel et Gann, père de Baongou. De ce récit narratif va naître les différentes péripéties qui vont alimenter la narration et l'intrigue dans l'œuvre *Larmes de tendresse*. Le mythe connaît une autre mouture dans la société de référence, c'est-à-dire dans la communauté ethnolinguistique dagara. En effet, Borbyan SOMÉ explique que le *gbaon* (cauris) est apparu chez les Dagara dans des situations de dispute face à un héritage. C'est donc de là que naquit le mythe du jeu de quatre cauris. Le mythe recueilli auprès de Saansoa KAMBIRÉ expliquant l'origine du jeu de quatre cauris se présente comme suit :

« Autrefois le jeu de quatre cauris n'existait pas chez les Dagara. Mais un jour l'ancêtre des Dagara, le père de famille très nanti, rendit l'âme et laissant derrière lui toute sa richesse (bétail, or, argent, etc.). Or, dans la société dagara, si un père venait à mourir, il léguait sa fortune soit à un de ses fils biologiques, soit à un de ses neveux. Cette fortune, avant d'être partagée doit avoir un héritier à qui appartiendra la plus grande partie. Les enfants du défunt se rivalisaient, les neveux aussi. C'est ainsi que les membres de la famille se sont réunis et quatre (04) cauris ont été choisis et chacun des enfants (fils du défunt ou neveux de défunt) devrait les jeter à terre. En cette circonstance, c'est le langage des cauris à travers leur position qui devait les départir. Et le gagnant aurait un droit incontestable sur les biens. Aux dires de Saansoa, les quatre cauris représentent chacun à la fois les quatre points cardinaux (l'Est, l'Ouest,

le Nord, et le Sud) et les quatre éléments essentiels de la nature (la Terre, l'Eau, l'Air, et le Feu). En jetant ces quatre cauris, le jeteur prend à témoin les quatre éléments de la nature et le résultat est indéniable en tenant ces propos : si, en jetant, les quatre cauris restent fermés ou ouverts à trois reprises, le jeteur a gagné. Si deux (02) de ces cauris sont ouverts, il doit reprendre le jet. Si trois des quatre cauris sont fermés et le quatrième est ouvert ou si trois des quatre cauris tombent ouverts alors que le quatrième cauris est fermé, l'intéressé a perdu et il est écarté des biens à hériter. Les cauris furent jetés à tour de rôle à la présence de toute la famille ; un des neveux remporta ainsi le pari. Le neveu, qualifié de (*gbaon-dirè*), le gagnant par droit coutumier hérite les biens de son oncle paternel et partagea une moitié avec ses frères. C'est ainsi que le jeu de quatre cauris s'est introduit dans la société dagara¹ ».

Quelle lecture peut-on faire des deux versions du mythe sous l'angle de la signification du récit ? L'approche des deux moutures du mythe du jeu de quatre cauris celle tirée de l'ouvrage et celle collectée auprès des détenteurs de la tradition orale se perçoit sous deux aspects.

D'une part, il est question de s'appesantir sur les aspects de convergence entre les deux versions du mythe. L'usage des cauris comme matériaux de jeu dans les deux récits. Partant de là, elles présentent des situations de départ où le récit fait des révélations sur un jeu à quatre cauris qui met aux prises deux individus en face d'un gain d'où il faut relever le défi de la confrontation et rentrer en possession des biens. Dans l'univers romanesque, on peut retenir « *Un duel sans merci avait opposé Gbaon et Baongou dans une partie de « quatre cauris »* » et dans le récit collecté auprès des détenteurs, il apparaît également qu'il est question du partage d'héritage entre un des fils biologiques et un des neveux après la mort d'un père. L'on peut désigner cette concurrence par duel en ce sens qu'il met aux prises deux entités ; ce duel obligea la famille à recourir au jeu de quatre cauris afin de les départager permettant à chacun d'entrer en possession de son héritage. Les extraits ci-dessous sont éloquentes :

« C'est ainsi que les membres de la famille se sont réunis et quatre (04) cauris ont été choisis et chacun des enfants (fils du défunt ou neveux de défunt) devrait les jeter à terre. En cette circonstance, c'est le langage des cauris à travers leur position qui devait les départir. Et le gagnant aurait un droit incontestable sur les biens ».

De ce récit, l'on note que les cauris qui autrefois servaient comme monnaie d'échange dans les sociétés traditionnelles africaines ont, au fil du temps, été dévalorisés et associés à un jeu de société dénommé « jeu de quatre cauris », une pratique sociale inhérente au peuple dagara. Il apparaît alors une désacralisation ou une *réculturation* des pratiques liées aux cauris en vue d'en faire un objet d'usage vil à savoir le jeu. D'autre part, des éléments de différenciation sont repérables dans le mythe du jeu de quatre cauris et analysables sous l'angle de la mythocritique par le recours à ses méthodes notamment la réflexibilité et l'irradiation. En effet, une lecture des deux versions du récit du jeu chez les dagara laisse transparaître des variations en lien avec le contexte de narration. Le mythe rendu par les détenteurs de la tradition fait référence à une situation de douleur, la perte d'un être cher alors que celui de l'univers romanesque n'évoque que le retrait de Iayi à Tante Pognan pour le vieux Gbaon. Il faut noter une antinomie des contextes de narrations : le deuil et le jeu. Il

¹ Jean de Dieu SOMÉ, conteur traditionnel à koper.

s'agit d'un jeu de hasard qui prend une tournure sérieuse aboutissant ainsi à la perte des biens et Iayi au vieux Baongou. Il convient de notifier qu'il est question de la banalisation du sérieux pour ce qui est de la société de référence et du sérieux du banal dans l'univers diégétique. Dès la situation initiale du mythe collecté, on peut constater la quasi inexistence du jeu de quatre cauris chez les dagara. Il se serait donc apparu dans des situations de rivalités entre neveux et fils du même père pour des questions d'héritage. Dans la société traditionnelle, la répartition de l'héritage dans les familles apparaît comme un sujet complexe qu'il faut traiter avec délicatesse afin que personne ne soit lésée. Les extraits suivants l'illustrent :

« Autrefois le jeu de quatre cauris n'existait pas chez les Dagara. Mais un jour l'ancêtre des Dagara, le père de famille très nanti, rendit l'âme et laissant derrière lui toute sa richesse (bétail, or, argent, etc.). Or, dans la société dagara, si un père venait à mourir, il léguait sa fortune soit à un de ses fils biologiques, soit à un de ses neveux. Cette fortune, avant d'être partagée doit avoir un héritier à qui appartiendra la plus grande partie. Les enfants du défunt se rivalisaient, les neveux aussi... »

Dans cette situation de confusion emprunte de rivalité et présageant une crise en gestation, un mécanisme de répartition des biens à hériter fut alors proposé par les anciens, les ancêtres dagara. La clef de répartition tenant lieu de consensus ainsi trouvée fut le jeu de hasard par le truchement des cauris. Cela se lit par l'entremise des textes ci-dessous : « *C'est ainsi que les membres de la famille se sont réunis et quatre (04) cauris ont été choisis et chacun des enfants (fils du défunt ou neveux de défunt) devrait les jeter à terre. En cette circonstance, c'est le langage des cauris à travers leur position qui devait les départir.* » En fait, ces extraits du mythe, outre les informations apportées sur l'origine du mystère du jeu de quatre cauris révèlent les mécanismes traditionnels de gestion des litiges familiaux et sociaux dans les sociétés traditions africaines en général et particulièrement celles dagara. Cela nous autorise à affirmer que le mythe est la manifestation de l'événement qui l'a vu naître. Il participe de fait, à l'établissement des lois, fonde des valeurs sociales permettant d'assurer l'équilibre des sociétés et du vivre ensemble. Mircea ELIADE (1957, p. 34) souligne dans ce sens que : « *le peuple Arborigène du sud-Est de l'Australie pratique la circoncision à l'aide d'un couteau de pierre parce que c'est ainsi que ses ancêtres mythiques le lui ont appris* ». L'analyse des situations contextuelles du récit rendu par les détenteurs montre que les cauris participent à la création des conditions de paix favorables au vivre ensemble harmonieux, à la cohésion au sein de la famille de l'ancêtre décédé. Ainsi, le jeu constitue un symbole de paix pour les dagara dans la société de référence. Or, dans l'univers romanesque, le jeu des cauris ou simplement les cauris deviennent sources de conflits, de séparation de famille et d'exil. Pour preuve Baongou, privé de ses biens et de sa fille Iayi, a dû s'exiler en Côte d'Ivoire dans l'espoir de revenir rembourser les trois (03) bœufs à son adversaire de jeu (Gbaon) et retirer sa fille Iayi mise comme gage. Ils ont contribué également à la séparation de couple comme ce fut le cas de la famille Traoura avec l'abus sexuelle de Iayi par Monsieur Traoura, du mariage forcé de Iayi en la retirant dès la fleur de l'âge à tante Pognan pour un septuagénaire Gbaon.

Le symbole du jet des quatre cauris afin de désigner l'heureux bénéficiaire des biens du défunt père de famille par les anciens de la communauté dagara met en scène les prémices de la divination ou la consultation par les cauris. En effet, le jeu des cauris apparaît dès lors comme un élément de ritualisation ou de divination entouré de mystères, un mystère éclairé

par le mythe du jeu de quatre cauris. Pierre BUNEL montre à ce propos que (1992, p.19), « c'est précisément du mystère que va naître le mythe ». De la pensée BRUNEL, il se dégage ici l'intention du mythe d'expliquer le mystère du jeu de quatre cauris. On pourrait donc retenir que le mythe du jeu de quatre cauris rendu par les traditionalistes dagara contribue à la socialisation grâce à sa fonction de rapprochement des hommes en lieu et place de les diviser. L'usage des cauris permet d'exorciser le mauvais sort et s'attirer la chance afin d'obtenir les grâces que sont les *héritages*, les *biens légués* par l'ancêtre. Le jeu de quatre tel que rendu ne saurait se résumer à un simple délassement dont le but serait de soutirer de biens à d'autres citoyens à l'image du vieux Baongou qui a perdu et ses biens et sa fille. L'étude du mythe romanesque permet de cerner le caractère pernicieux, déshumanisant et avilissant du jeu. En effet, utilisé pour apaiser et unir les hommes et la famille dans le mythe collecté, il finit par être un objet de tension dans la communauté du texte. Il est un élément déclencheur de l'intrigue, c'est-à-dire la chose qui va perturber le rêve des jeunes amoureux Biin et Iayi et la quiétude familiale chez Tante Pognan et sociale avec le départ du vieux Baongou pour la Côte d'Ivoire. Le jeu de quatre cauris perd sa fonction de réconciliation et d'apaisement, sacrée hérité du mythe anthropogénique de la culture traditionnelle orale. Il convient de parler de désacralisation des cauris ou leur substitution par l'argent dans la société dagara à travers leur usage dans la narration romanesque comme éléments ludiques. Ainsi, le constat qui se dégage, c'est que le récit mythique traditionnel vrai et sacré est objet de déculturation ou de *réculturation* par l'auteur Ansomwin Ignace HIEN pour donner une esthétique moderne. Il réadapte, recrée les textes de la littérature orale dans la littérature écrite dans un souci esthétique et de conservation des données. À ce sujet, Pierre N'DA montre dans la préface de l'essai de Roger TRO DEHO (2006, pp. 10-11) que : « Maurice Bandaman[...], a choisi délibérément d'écrire, lui aussi, le roman « à l'africaine » en puisant systématiquement dans la tradition africaine et en usant formellement des ressources de la littérature orale tout en adoptant et adaptant aussi les nouvelles techniques ».

Le dénouement de la narration dans la trame du récit romanesque laisse entrevoir une fin heureuse où la réconciliation devient le leitmotiv des différents acteurs. Ainsi, après les différentes péripéties du récit marquées par les mésaventures des personnages et les mésententes qui troublaient l'ordre social, une conférence internationale à portée spirituelle sur la paix est tenue afin de restaurer les mœurs. La paix sociale érodée par le malencontreux jeu de quatre cauris est restaurée par la conférence et sema des graines d'amour, de tolérance, de pardon et de solidarité dans les cœurs et les esprits blessés. Ainsi, la famille Traoura se réconcilia de la malencontreuse aventure survenue entre Monsieur Traoura et Iayi. Baongou rentra de la Côte-d'Ivoire et remboursa sa dette au vieux Gbaon. Le vieux Gbaon et son fils Biin se réconcilièrent, Iayi et Biin réalisèrent leur projet de mariage au bonheur des deux familles. La cohésion sociale se renouvelle. L'étude des deux versions du récit mythique annonce une situation finale analogue et heureuse. Dans la version du mythe collecté, il ressort que les cauris sont jetés et le neveu fut déclaré héritière des richesses laissées par l'ancêtre au bonheur de tous comme il sied de le remarquer par l'entremise des extraits :

« Les cauris furent jetés à tour de rôle à la présence de toute la famille ; un des neveux remporta ainsi le pari. Le neveu, qualifié de (*gbaon-dirè*), le gagnant par droit coutumier hérite les biens de son oncle paternel et partagea une moitié avec ses frères. C'est ainsi que le jeu de quatre cauris s'est introduit dans la société dagara »

Ainsi, la justice fut établie et la distribution de l'héritage s'est opérée dans un climat d'harmonie et de paix entre les différents protagonistes pour le récit mythique. Le mythe littéraire rendu par Ansomwin Ignace HIEN qui a amorcé les différentes péripéties dans l'univers diégétique du roman, finit par nouer l'intrigue du récit créant une nouvelle situation finale de cohésion entre les cœurs brisés. Les différents mariages entre Biin et Iayi, le couple Traoura scellés et le vieux Baongou de retour de la Côte d'Ivoire solda sa dette envers Gbaon et retira Iayi. Par ce symbolisme impressionnant, le narrateur auteur et homodiégétique se fait défenseur des mœurs et valeurs de sa communauté ethnolinguistique dont celle dagara. En partant du jeu de hasard à une société de paix en passant par des péripéties comme le souligne le jeu de quatre cauris dans le récit traditionnel, il appelle de tous ses vœux à la sacralisation des cauris, au renforcement de l'amitié et de la cohésion sociale, à l'harmonie entre les membres de la famille. L'auteur se fait défenseur de la justice traditionnelle et participe à sa promotion et sa valorisation. Le jeu des cauris se doit de concilier les positions, procurer la paix et le vivre ensemble harmonieux dans les familles. C'est ainsi qu'il assumera sa fonction sociale comme cela transparait dans le récit mythique rendu par les dépositaires de la tradition orale dagara.

Conclusion

L'étude du mythe du jeu de quatre cauris sous l'égide de la mythocritique, nouvelle tendance d'analyse des mythes pris comme texte de la tradition orale et texte inscrit dans l'univers diégétique du récit romanesque permet de noter plusieurs considérations sur le mythe à savoir le mythe orignal, mythe littéraire, l'*hypermythe* et l'*hypomythe*. De la contribution, il ressort que le mythe se définit par ses différentes versions collectées. Il n'existe pas de version originale du mythe car il se définit par l'ensemble de ses moutures notamment les mythèmes. Il apparait de l'étude des deux moutures que le jeu de quatre cauris, une issue de la tradition orale dagara et une autre tirée de l'œuvre *Larmes de tendresse*, deux constations sur des aspects de convergences et des aspects de divergences avec des dénouements identiques ont été relevées. Ainsi, le mythe du jeu rendu par les traditionnalistes révèle la genèse du jeu de quatre cauris chez les dagara. Un certain nombre de précipités mythémiques apparaissent sous forme de valeurs symbolisant l'équité, la justice sociale, la réconciliation, la paix, l'amitié, la cohésion sociale, la ritualisation, la divination. Dans l'univers diégétique du roman, d'autres mythèmes ressortent du mythe ; ils symbolisent les tensions sociales car les cauris ne jouent plus pleinement leurs fonctions. Ils constituent un élément qui amorce les conflits en ce sens qu'ils perturbent la quiétude familiale, la paix, l'amitié, la cohésion sociale. Il apparait donc une opposition entre nature et culture afin de mettre en exergue la vérité sociale. Ainsi, on peut soutenir que les cauris dans le mythe fonctionnent comme un code sémiotique dans la sphère de sens et signe qui se perçoit à un double niveau dans le système textuel par sa symbolisation en tant que texte sacré tiré de la tradition orale et texte syncrétisé, *réculturé* et *déculturé* introduit dans la trame narrative du récit romanesque. Ansomwin Ignace HIEN irradie les pratiques socio-culturelles qui conditionnent, alimentent le vécu et l'environnement de son œuvre.

Références bibliographiques

- BA A H. (1981), Tradition vivante, histoire générale de l'Afrique, tome 1, Paris, jeune Afrique/UNESCO.
- Brunel P. (1992), Mythocritique : Théorie et parcours. Paris : PUF, Coll. « Écriture ».

- Durand G. (1972), *Le Voyage et la chambre dans l'œuvre de Xavier de Maistre*, Romantisme 4. Paris, Flammarion.
- Durand G. (1979), *Figures mythiques et visages de l'oeuvre, de la mythocritique à la mythanalyse*. Paris : Berg International.
- Eliade M. (1957), *Mythes, rêves et mystères*, Gallimard.
- Eliade M. (1963), *Aspects du mythe*, Paris, Gallimard (Folio).
- GENETTE G. (1992). *Palimpsestes*, Paris : Éditions du Seuil, coll. « Points essais ».
- Huet-Brichard M-C. (2001), *Littérature et mythe*. Paris : Hachette.
- Kane M. (1973), « Sur la critique de la littérature africaine moderne », In *le critique africain et son peuple comme producteur de civilisation*, Colloque de Yaoundé, tenu du 16 au 20 avril.
- Kane M. (1977), *Roman africain et tradition*, thèse d'État, Université de Lille, Lettres et sciences humaines.
- Ouattara V. (2011), « Analyse des fondements culturels du roman burkinabè : Larmes de tendresse », in *CAHIER du CERLESHS TOME XXVI, N°38*, février.
- Ouattara V. (2013), « Crépuscule des temps anciens de Nazi Boni au regard de la mythocritique », in *Wiiré, revue de langues, Lettres, Arts, Sciences humaines et sociales*, n°00, octobre.
- Sellier P. (1984), « Qu'est-ce qu'un mythe littéraire », in *Littérature*.
- Sissao A. J. (2009), « Oralité et écriture : la littérature face aux défis de la parole traditionnelle. [Burkina Faso] », ISBN 978-2-9520054-4-9.
- TRO DEHO R. (2006), *Création romanesque négro-africaine et ressources de la littérature orale*, Approches littéraires

L'INFLUENCE DES ECHANGES CULTURELS SUR LES USAGES LINGUISTIQUES AU SEIN DE LA SOCIETE POUGOULI AU BURKINA FASO ET DEFIS DE PRESERVATION LINGUISTIQUE

Biauké Fulgence NOUMA
Université Joseph KI-ZERBO
ORCID :0009-0001-1354-6964
nouma@yahoo.fr

Résumé : De nombreuses sociétés africaines traditionnelles connaissent aujourd'hui de profondes mutations culturelles, liées aux contacts prolongés avec d'autres cultures. C'est notamment le cas des Pougouli du Burkina Faso. La présente étude s'intéresse particulièrement à l'acculturation linguistique, entendue comme le processus par lequel la langue et les pratiques langagières traditionnelles se transforment sous l'influence d'autres langues et cultures. L'objectif principal est de montrer que ce phénomène s'explique en grande partie par plusieurs facteurs, notamment l'école, les médias, les migrations, l'urbanisation et les politiques linguistiques nationales. Il s'agit également de mettre en évidence le caractère ambivalent de l'acculturation linguistique. D'une part, elle favorise l'ouverture au monde et la mobilité sociale ; d'autre part, elle entraîne l'affaiblissement de la langue pougouli, la perte de certaines valeurs culturelles ainsi qu'une rupture dans la transmission intergénérationnelle. Ainsi, cet article propose d'analyser les principaux facteurs d'acculturation qui influencent ces sociétés, en mettant en lumière leurs causes, leurs manifestations et leurs conséquences sur l'identité culturelle. L'étude de ces dynamiques permet de mieux comprendre les enjeux liés à la préservation de l'identité culturelle dans un contexte de mondialisation accélérée.

Mots-clés : Acculturation, identité culturelle, langue, Pougouli, société.

THE INFLUENCE OF CULTURAL EXCHANGES ON LANGUAGE PRACTICES WITHIN POUGOULI SOCIETY IN BURKINA FASO AND CHALLENGES OF LINGUISTIC PRESERVATION

Abstract: Many traditional African societies are currently undergoing profound cultural changes resulting from prolonged contact with other cultures. This is particularly the case of the Pougouli people of Burkina Faso. This study focuses specifically on linguistic acculturation, understood as the process through which language and traditional linguistic practices are transformed under the influence of other languages and cultures. The main objective is to demonstrate that this phenomenon can largely be explained by several factors, including schooling, the media, migration, urbanization, and national language policies. It also seeks to highlight the ambivalent nature of linguistic acculturation. On the one hand, it promotes openness to the world and social mobility; on the other hand, it leads to the weakening of the Pougouli language, the loss of certain cultural values, and a disruption in intergenerational transmission. Thus, this article proposes to analyze the main factors of acculturation that influence these societies, shedding light on their causes, manifestations, and consequences for cultural identity. Studying these dynamics helps to better understand the challenges related to preserving cultural identity in a context of accelerated globalization.

Keywords: Acculturation, cultural identity, language, Pougouli, society.

Introduction

Dans le contexte africain contemporain, les sociétés sont confrontées à de profondes mutations linguistiques et culturelles, résultant des brassages interculturels, de la scolarisation et de l'intensification des échanges linguistiques. La société pougouli, localisée principalement dans l'Ouest et le Sud-Ouest du Burkina Faso, s'inscrit pleinement dans cette dynamique de transformation. La langue, en tant qu'élément fondamental de l'identité culturelle, occupe une place centrale dans ce processus d'acculturation linguistique, entendu comme la transformation des pratiques langagières sous l'influence d'autres langues et cultures. À ce propos, Redfield, Linton et Herskovits (1936, p. 149) définissent l'acculturation comme « l'ensemble des phénomènes qui résultent lorsqu'un groupe d'individus de cultures différentes entre en contact direct et continu, avec des changements subséquents dans les modèles culturels originels de l'un ou des deux groupes ». Ce phénomène soulève un certain nombre d'interrogations. La question principale qui guide cette réflexion est la suivante : quelles sont les causes de l'acculturation linguistique et culturelle au sein de la société pougouli ? À cette interrogation centrale s'ajoutent des questions secondaires : quelles sont les conséquences de ce phénomène sur cette société ? Et comment préserver la langue et la culture pougouli tout en restant ouvert aux influences extérieures ? Pour répondre à ces préoccupations, cette étude se propose, dans un premier temps, d'analyser le phénomène d'acculturation linguistique et culturelle. Elle s'attachera ensuite à identifier ses principales causes, avant d'examiner ses conséquences, tant positives que négatives, sur la société pougouli. L'objectif général est ainsi de mettre en évidence les facteurs déterminants de cette acculturation. De manière spécifique, il s'agira d'analyser ses impacts sur la société pougouli, puis d'explorer des stratégies de préservation de la langue et de la culture, compatibles avec une ouverture au monde. Dans cette perspective, la démarche adoptée repose sur une approche scientifique structurée, articulée autour d'un cadre théorique intégrant les hypothèses de recherche, la théorie de référence ainsi que la méthodologie retenue. Le présent travail s'inscrit dans un double cadre : théorique et méthodologique.

0.1. Cadre théorique

Le cadre théorique s'appuie sur les hypothèses de recherche ainsi que sur une revue de la littérature pertinente. Notre hypothèse principale stipule que les causes de l'acculturation linguistique et culturelle chez les Pougouli sont liées à l'interpénétration culturelle et sociale résultant des contacts avec d'autres cultures. Pour ce qui de l'hypothèse secondaire 1, nous estimons que l'interculturalisation engendre à la fois des effets positifs et négatifs sur la société pougouli, affectant ses pratiques linguistiques et culturelles. En hypothèse 2, nous postulons que la mise en place de mécanismes de préservation de la langue et de la culture pougouli est possible, tout en maintenant une ouverture aux influences extérieures.

0.2. Revue de la littérature

Cette étude s'appuie sur un corpus d'ouvrages relevant de l'anthropologie et de la sociologie culturelle, permettant de construire un cadre de référence solide autour du concept d'acculturation.

-Les apports de l'anthropologie

La définition classique de l'acculturation est formulée par Robert Redfield, Ralph Linton et Melville J. Herskovits (1936). Ils définissent l'acculturation comme l'ensemble des phénomènes résultant d'un contact continu entre groupes culturels différents, entraînant des changements dans les modèles culturels initiaux. Dans cette perspective, Melville J. Herskovits approfondit cette notion dans *Acculturation: The Study of Culture Contact* (1938), où il met en évidence les transformations culturelles et linguistiques issues du contact interculturel. Par ailleurs, Ralph Linton, dans *The Study of Man* (1936), conçoit la culture comme un ensemble de comportements acquis et transmis socialement. Il souligne que les changements culturels, notamment linguistiques, s'opèrent par diffusion et interaction entre groupes.

-Les apports de la sociologie culturelle

Les travaux de Roger Bastide apportent un éclairage fondamental sur les phénomènes de syncrétisme et d'interpénétration culturelle. Il montre comment les contacts entre civilisations produisent de nouvelles formes culturelles hybrides. De son côté, Georges Balandier, dans *Sociologie actuelle de l'Afrique noire* (1955), analyse les transformations sociales induites par la situation coloniale. Il met en évidence les dynamiques de changement résultant des interactions entre sociétés autochtones et systèmes coloniaux, notamment dans les premiers chapitres de l'ouvrage (environ pp. 1-50). Ces contributions permettent de comprendre l'acculturation comme un processus dynamique, inscrit dans des rapports sociaux et historiques.

0.3. Approche méthodologique de la recherche

La méthodologie adoptée repose sur deux volets complémentaires : la technique de recherche et la méthode d'analyse.

- Techniques de recherche

La recherche combine : une recherche documentaire, visant à construire le cadre théorique à partir des ouvrages de référence ; une approche de terrain participative, impliquant des personnes ressources de la communauté pougouli ; une collecte de données orales, à travers des enquêtes de terrain (contes, proverbes, discours, etc.).

***Méthode d'analyse**

L'analyse des données suit plusieurs étapes :

la transcription orthographique des textes oraux ;

la traduction littérale et littéraire ;

l'analyse ethnolinguistique, inspirée des travaux de Geneviève Calame-Griaule (1962).

Cette démarche s'appuie également sur les outils théoriques de l'anthropologie et de la sociologie culturelle développés par Redfield, Linton, Herskovits et Bastide, afin d'interpréter les phénomènes d'acculturation linguistique dans leur contexte socioculturel.

Dans cette perspective, nous avons procédé aux colettes de quelques (devinettes)¹, qui constituent un corpus d'illustration (cf. textes oraux ci-dessous) :

¹Devinettes récoltées à Bonzan pougouli, ce jour 23/01/2026

*Transcription phonétique, traduction littérale et littéraire des textes oraux.

U côlè n' nèèrè tinia see, tinia téégue

Je/saluer/mes/oncles/certains/répondre/autres/taire

Quest : J'ai salué mes oncles, certains ont répondu, d'autres se sont tus ?

Rép : Les feuilles fraîches et les feuilles sèches

Nô su gara na lagui yaga, nô théo nô lapô

Il/Porter/habit/puis/partir/marché/il/arriver/il/enlever

Quest : Il s'habille pour aller au marché, arrivé, il se déshabille ?

Rép: *khôkhô* (mets de haricot, enveloppés dans des feuilles)

U birèthé puliedua, u déé hin zuè dââni

Je/verser/poubelle/il/suivre/derrière/entrer/maison

Quest : je l'ai versée dans la poubelle et elle m'a suivi dans la maison.

Rép : la cendre

Dans la société pougouli, les devinettes sont dites en prélude des contes par les enfants. Ce qui leur prépare le maniement de la langue, la capacité d'imagination et le génie d'intelligence. Du coup, ce qui renvoie à la transmission du savoir endogène à la jeune génération. Pour Bourdieu (1982, p. 47) : « La langue légitime est une langue dotée d'une valeur sociale ». Mais à l'orée des siècles lumières, cette pratique cède sa place au bénéfice d'une acculturation linguistique et culturelle y égard aux compénétrations socioculturelle, corroboré par la mondialisation culturelle accrue.

0.4. Cadre épistémologique de l'acculturation

L'acculturation est classiquement définie comme l'ensemble des phénomènes résultant d'un contact continu et direct entre groupes culturellement distincts, entraînant des transformations réciproques des modèles culturels initiaux (Redfield, Linton & Herskovits, 1936, p.149). Cette définition fondatrice demeure opératoire pour analyser les dynamiques interethniques observables chez les Pougouli du sud-ouest burkinabè, en interaction prolongée avec les Lobi, Touni, Gan, Koulango, Dogossiè, Komono, Sissala, Kô, Djan, Dagara, Birifor, Bobo-Djula, Dagara-Djula, Bwaba, Dafing, Bobo, Vigué ainsi que le groupe Gbin-Senoufo et d'autres migrants (moose-Samo-Bissa). Ce qui est illustré par I. NOUMA (2023, pp.381-389) : « A l'issue de leur migration, les Phuo et les Djan ont vécu en voisinage étroit, ce qui leur a permis d'effectuer des échanges culturels. L'harmonie et la complicité qui ont existés entre ces deux ethnies ont permis de s'apprécier et de prendre l'exemple les uns chez les autres ». Dans la perspective de Melville J. Herskovits (1938) : « l'acculturation ne se réduit ni à l'imposition ni à l'assimilation, mais constitue un processus sélectif d'emprunts, d'adaptations et de résistances, guidé par les structures culturelles propres à chaque société ». Cette approche permet de comprendre la manière dont les Pougouli intègrent certains éléments exogènes tout en maintenant la cohérence de leur système culturel.

1. Contacts culturels et recompositions symboliques

D'un point de vue anthropologique, les relations entre les Pougouli et les groupes voisins s'inscrivent dans un espace de contacts culturels anciens et durables, favorisés par la proximité territoriale, les échanges économiques et les alliances matrimoniales. Ces

interactions ont donné lieu à des formes de syncrétisme rituel, notamment dans les pratiques religieuses et les représentations du sacré. C'est ainsi que les Pougouli et les Lobi officient en commun, le culte de djoro (J. Hebert, 1975). Roger Bastide (1960 ; 1971) montre que le syncrétisme n'est pas une juxtaposition désordonnée de croyances, mais une réorganisation structurée des systèmes symboliques, obéissant à une logique interne. Chez les Pougouli, l'intégration de certains cultes ou pratiques divinatoires d'origine lobi, birifor, Djan, dagara, Bwaba et Bobo, s'opère par une relecture endogène, garantissant la continuité des valeurs ancestrales.

2. Rapports sociaux et dynamiques de pouvoir

L'acculturation des Pougouli ne peut être dissociée des rapports sociaux et des contextes historiques dans lesquels s'inscrivent les interactions interethniques. Selon Georges Balandier, les sociétés africaines sont traversées par des dynamiques de changement, produites par les contacts, les tensions et les rapports de pouvoir (*Sociologie actuelle de l'Afrique noire*, 1955). Dans cette perspective, l'acculturation apparaît comme un fait social total, affectant l'organisation sociale, les modes de régulation des conflits, les formes de solidarité et les hiérarchies lignagères. Les Pougouli adoptent certains modèles sociaux issus de leurs voisins lorsque ceux-ci renforcent la cohésion communautaire ou répondent à de nouvelles contraintes sociales, tout en préservant leurs institutions fondamentales.

2.1. Plurilinguisme et transformations des usages

Sur le plan linguistique, les contacts permanents avec les groupes ethniques (Lobi, Dagara, Birifor, Djan, Bwaba, Dioula, Bobo-Djula et Yera (Dagara-Djula, etc.) ont engendré une situation de plurilinguisme fonctionnel, caractérisée par l'alternance codique, les emprunts lexicaux et la coexistence de plusieurs langues dans les interactions quotidiennes. Ce qui explique le bilinguisme des Pougouli, qui parlent forcément deux ou trois langues (phûé, dioula, dagara, lobiri, djan, bwamou), souvent le mooré. Conformément à l'analyse de Herskovits (1948) sur les effets linguistiques de l'acculturation, la langue pougouli demeure un vecteur central de l'identité culturelle, notamment dans les rites, la transmission des savoirs endogènes et la socialisation primaire. Les langues des groupes voisins sont mobilisées dans des contextes précis (commerce, médiation sociale, relations interethniques), traduisant une hiérarchisation fonctionnelle des codes linguistiques plutôt qu'un abandon de la langue maternelle.

2.2. Acculturation, résistance et réciprocité

L'acculturation désigne les transformations culturelles qui résultent du contact prolongé entre groupes culturellement distincts. Toutefois, ce processus n'est ni linéaire ni univoque. Les sociétés concernées ne se contentent pas d'adopter passivement des traits culturels extérieurs, elles développent des formes de résistance, conscientes ou implicites, visant à préserver leurs valeurs, leurs pratiques symboliques et leurs structures sociales fondamentales. Bastide Roger (1967, p. 43) note que : « L'acculturation n'est jamais une simple substitution d'une culture à une autre ; elle implique des résistances, des sélections et des réinterprétations qui traduisent l'activité créatrice des sociétés en contact ». En parallèle, l'acculturation s'inscrit souvent dans une logique de réciprocité, où les influences circulent dans les deux sens. Les cultures en contact s'enrichissent mutuellement par des échanges, des adaptations et des réinterprétations, donnant lieu à des formes hybrides

(linguistiques, religieuses, sociales) plutôt qu'à une disparition pure et simple des cultures locales. Ainsi, acculturation, résistance et réciprocité constituent trois dimensions indissociables d'une dynamique culturelle complexe et évolutive.

-Acculturation

Nouma B. Fulgence (2014, p.1) fait remarquer que: « dans un monde en plein décloisonnement, on assiste un accroissement des échanges. Des cultures se rencontrent et éclatent le verrou des autarcies pour engager des peuples dans un processus de compénétration. Et ces cultures finissent par se mélanger ». L'analyse conjointe des approches anthropologique, sociologique et linguistique révèle que l'acculturation des Pougouli relève d'une logique d'appropriation sélective, où les emprunts culturels sont filtrés, réinterprétés ou rejetés selon leur compatibilité avec les normes locales.

-La résistance

Dans les sociétés africaines, l'oralité constitue un vecteur essentiel de résistance à l'acculturation linguistique et participe activement au maintien des dynamiques culturelles. Les langues africaines, portées par la parole vivante, demeurent ainsi des espaces de transmission des valeurs, des normes et de la mémoire collective. À ce sujet, Amadou Hampâté Bâ (1992, p.14) : « souligne que, dans l'Afrique traditionnelle, la parole dépasse la simple fonction communicative pour devenir un engagement à la fois moral et social, dont la force n'a jamais été entièrement supplantée par l'écrit introduit par la colonisation ». Cette persistance de l'oralité illustre ce que Roger Bastide désigne comme une résistance culturelle créatrice, par laquelle les sociétés africaines intègrent les influences extérieures tout en réaffirmant leur identité culturelle fondamentale. Dans la société pougouli, l'oralité constitue un levier fondamental de résistance à l'acculturation linguistique et un facteur déterminant de la continuité culturelle. La langue pougouli, transmise essentiellement par la parole vivante, demeure le principal support de la mémoire collective, des normes sociales et des valeurs identitaires. Malgré la pression des langues dominantes, notamment celles issues de la scolarisation, de l'administration et des échanges interethniques, l'oralité permet à la communauté pougouli de maintenir ses pratiques discursives, ses récits fondateurs et ses formes traditionnelles de socialisation.

-La réciprocité

Dans la perspective développée par Georges Balandier, l'acculturation ne peut être comprise comme un processus unidirectionnel imposé à un groupe passif. Elle repose au contraire sur des interactions réciproques, au sein desquelles chaque société agit et réagit. « Les contacts culturels ne produisent jamais des effets à sens unique ; ils instaurent des relations complexes faites d'échanges, de résistances et d'influences réciproques » (Georges Balandier, 1957, p. 88). Ainsi, les Pougouli ne se contentent pas de subir les influences culturelles de leurs voisins, mais participent activement à la transformation des pratiques linguistiques, agricoles et symboliques de ceux-ci. Cette dynamique confirme le caractère fondamentalement interactionnel, relationnel et évolutif des contacts culturels.

2. Approche contextuelle de l'acculturation linguistique et culturelle

L'approche contextuelle de l'acculturation consiste à l'analyse des processus d'acculturation en tenant compte des contextes historiques, sociologiques, politiques,

économiques et symboliques dans lesquels s'inscrivent les contacts entre groupes culturellement distincts.

2.1. Les circonstances d'acculturation

Elles s'opposent à une vision abstraite ou universaliste de l'acculturation et insiste sur le fait que les transformations culturelles ne peuvent être comprises qu'à partir des situations concrètes vécues par les acteurs sociaux. Considérant la définition comparative de l'acculturation des (Lobi, Dagara, Birifor, Pougouli, Djan, Gan, Bwaba, Bobo, Dagara-Djula). Dans l'aire culturelle voltaïque, l'acculturation ne se manifeste ni par une homogénéisation totale des cultures ni par une disparition des systèmes traditionnels. Elle prend la forme d'un processus différencié, où chaque groupe réagit selon ses structures sociales, religieuses et symboliques propres. Pour Père M. (1982, p.27) : «Les transformations extérieures n'atteignent pas le fond religieux et social du Lobi, qui demeure fidèle à ses autels, à ses ancêtres et à l'ordre reçu des anciens ».

Chez les Lobi,

L'acculturation est marquée par une forte résistance rituelle : les autels, les médiations ancestrales et l'organisation lignagère continuent de structurer la vie sociale, même en contexte de scolarisation et de pluralisme religieux.

Chez les Dagara

Les transformations s'opèrent davantage par réinterprétation des normes sociales et religieuses, avec une intégration plus souple des influences extérieures.

Chez les Birifor

On observe une hybridation progressive, notamment dans les pratiques linguistiques et religieuses. Chez les Pougouli, l'acculturation se caractérise par une coexistence fonctionnelle entre traditions locales, langues de communication et institutions modernes, sans rupture brutale avec l'ordre symbolique ancien.

Chez les Djan

Coexistence entre autorités coutumières (anciens, chefs de terre) et institutions modernes (mairie, école). Les normes traditionnelles (mariage, héritage) sont négociées avec le droit moderne.

Chez les Gan

Affaiblissement progressif des structures lignagères étendues. Montée de l'individualisation sociale (choix matrimoniaux, mobilité).

Chez les Bwaba

Les rites initiatiques (liés aux masques, aux sociétés d'âge et à la terre) demeurent structurants. L'islam et le christianisme sont présents, mais souvent subordonnés aux cultes traditionnels. Les masques et cérémonies sont parfois recontextualisés (festivals culturels, événements publics), sans perte totale de leur valeur symbolique. L'acculturation bwaba prend la forme d'une adaptation rituelle contrôlée, où l'essentiel du système initiatique est conservé.

Chez les Bobo

Les systèmes rituels (masques, cultes de la nature, sociétés initiatiques) restent centraux, mais font face à une pression plus forte de l'islamisation et de l'urbanisation, notamment autour de Bobo-Dioulasso. Certains rites sont simplifiés ou espacés, et la transmission initiatique connaît des ajustements. On observe une coexistence parfois conflictuelle entre pratiques traditionnelles et normes religieuses exogènes. L'acculturation des Dagara-djula peut être définie comme un processus d'hybridation culturelle et linguistique résultant de contacts prolongés avec les réseaux dioula, se traduisant par un bilinguisme fonctionnel, un syncrétisme religieux et une recombinaison des normes sociales, sans rupture totale avec les structures symboliques Dagara et Pougouli. Cette dynamique confirme que l'acculturation est sélective, interactionnelle et contextuelle, variant selon les groupes et les rapports qu'ils entretiennent avec les forces extérieures.

2.2. Les causes de l'acculturation linguistique

L'acculturation linguistique des Pougouli s'explique par un ensemble de facteurs historiques, sociaux, économiques et culturels, étroitement liés aux contacts prolongés avec d'autres groupes ainsi qu'aux dynamiques de la modernité. Les interactions interethniques et les échanges socioculturels constituent le socle principal de ce phénomène. Dans cette perspective, les analyses de Georges Balandier (1957, p. 102) sur les interactions entre sociétés africaines mettent en évidence l'ancienneté et l'intensité des relations entretenues par les Pougouli avec leurs voisins, notamment les Lobi, Dagara, Birifor, Djan, Gan, Bwaba, Bobo, Bobo-Dioula, Dafing, ainsi que les groupes Sénoufo et certains migrants comme les Moose, Bissa et Samo. Ces relations, qui se manifestent à travers les mariages interethniques, les échanges commerciaux et les alliances sociales et rituelles, favorisent des phénomènes tels que les emprunts lexicaux, le bilinguisme, voire un glissement progressif vers des langues perçues comme socialement dominantes, notamment le dioula et le mooré.

2.3. La scolarisation et la domination des langues officielles

L'école moderne, principalement fondée sur l'usage du français, marginalise les langues africaines en général, en particulier la langue pougouli dans les espaces formels de transmission du savoir. Cette situation contribue à une hiérarchisation des langues, où la langue locale est perçue comme moins utile socialement et économiquement. Berry (2001, p. 618) mentionne que : La langue de scolarisation constitue un facteur déterminant de l'acculturation scolaire, car elle conditionne à la fois la réussite académique et l'adaptation socioculturelle des élèves issus de la migration. Dans le contexte scolaire, la langue d'enseignement apparaît comme un levier central de l'acculturation, influençant directement la réussite scolaire et l'adaptation sociale des apprenants.

2.4. L'urbanisation et la mobilité sociale

La migration vers les centres urbains expose les Pougouli à des environnements multilingues dominés par le français ainsi que par des langues véhiculaires régionales telles que le dioula et le mooré. Ce contexte réduit les occasions d'usage quotidien de la langue pougouli, en particulier chez les jeunes générations. Comme le souligne SAVAD BIYAZEILEI Mohamat (2024, p. 51) : « La mobilité des personnes d'une localité à une autre, due à plusieurs contraintes, crée des ruptures avec la culture d'origine ». Par ailleurs, l'influence des médias et de la mondialisation culturelle, caractérisée par la diffusion

massive de l'information (radio, télévision, réseaux sociaux), renforce l'usage des langues dominantes et introduit de nouveaux modèles culturels. Cette dynamique contribue ainsi à l'érosion progressive des pratiques linguistiques et culturelles endogènes.

3. Les conséquences de l'acculturation linguistique sur la société Pougouli

L'acculturation linguistique au sein de la société pougouli entraîne une érosion progressive de la langue maternelle et une fragilisation de la transmission intergénérationnelle, car « la langue est le vecteur principal de la culture ». Selon Edward Sapir (1929, pp. 207-214) : « La langue est un guide de la réalité sociale ». Elle favorise également l'intégration sociale et l'ouverture à d'autres cultures, dans la mesure où « toute culture est un système en constante transformation » comme le souligne Georges Balandier. Cependant, cette dynamique peut engendrer une perte d'identité culturelle et une altération des pratiques traditionnelles, puisque la disparition d'une langue entraîne la perte d'une vision du monde, d'après Claude Hagège (2000, p. 20) : « Chaque langue disparue est une manière en moins de voir le monde ». Enfin, elle peut constituer un facteur de mobilité sociale et d'accès aux opportunités modernes, car la maîtrise des langues dominantes est un capital symbolique, selon Pierre Bourdieu (1982).

3.1. L'érosion de la langue maternelle

L'une des conséquences majeures de l'acculturation linguistique chez les Pougouli réside dans la diminution de la transmission intergénérationnelle de la langue maternelle. En effet, les jeunes générations tendent de plus en plus à privilégier le français ainsi que certaines langues véhiculaires régionales, au détriment du pougouli. Cette situation contribue à fragiliser la vitalité de cette langue et à modifier progressivement les pratiques culturelles qui lui sont associées. Pour Pierre Bourdieu (1982, p. 42) : « La compétence linguistique est aussi une compétence sociale ». Or, la langue constitue un vecteur fondamental de la culture. Son affaiblissement entraîne ainsi une altération significative des formes d'expression orale, notamment les contes, les proverbes, les chants, les rituels et les systèmes de nomination. Ces éléments, qui structurent la mémoire collective et les valeurs sociales, occupent une place centrale dans la construction et la préservation de l'identité culturelle pougouli.

3.2. La recomposition identitaire

L'acculturation linguistique induit une identité hybride, marquée par une tension entre héritage culturel et aspirations modernes. Cette situation peut générer une distanciation symbolique vis-à-vis des valeurs traditionnelles entraînant la fragilisation des savoirs endogènes ainsi que les savoirs locaux (pharmacopée, techniques agricoles, cosmogonie), étant transmis oralement, le recul de la langue pougouli menace leur pérennité et leur reconnaissance. Selon Hagège (2000) : « une langue qui disparaît, c'est une civilisation qui entre dans l'ombre ».

4. Préserver la langue et la culture pougouli tout en restant ouvert au monde

Dans un contexte de mondialisation marqué par l'intensification des échanges culturels et linguistiques, la langue et la culture pougouli sont confrontées à de profonds défis. Les contacts prolongés avec d'autres communautés, l'école, les médias et les nouvelles technologies favorisent l'ouverture au monde, mais peuvent aussi fragiliser les pratiques linguistiques et culturelles endogènes. Préserver la langue et la culture pougouli ne signifie

donc pas se replier sur soi, mais plutôt trouver un équilibre entre valorisation de l'héritage ancestral et adaptation aux dynamiques contemporaines, afin d'assurer la transmission, la vitalité et la reconnaissance de cette identité dans un monde en constante mutation. Ce qui revient à concilier le passé au présent et au futur. Comme écrit Cheikh Anta Diop, (1981, p. 12), pour nous : Le retour à l'Égypte dans tous les domaines est la condition nécessaire pour réconcilier les civilisations africaines avec l'histoire, pour pouvoir bâtir un corps de sciences humaines modernes, pour rénover la culture africaine. Loin d'être une délectation sur le passé, un regard vers l'Égypte antique est la meilleure façon de concevoir et bâtir notre futur culturel.

4.1. Documenter et numérisation LE patrimoine linguistique et culturel pougouli

La collecte, la transcription et la numérisation des récits, proverbes et savoirs endogènes constituent un moyen durable de sauvegarde et de valorisation de la culture pougouli dans un monde globalisé. Dans la dynamique de valorisation et de conservation de textes oraux par la nouvelle technologie, M. Dago Gnessoté (2024, p19) parlait du conte : « Art de la scène par excellence, le conte est un moyen de diffusion des savoirs. Sous cet angle, il demeure un support par lequel les enseignements sont transmis puis vulgarisés, grâce à l'avènement des nouvelles technologies de l'information et de la communication ».

4.2. Valoriser le bilinguisme et le multilinguisme

Il ne s'agit pas d'opposer tradition et modernité, mais de promouvoir un bilinguisme fonctionnel, où la langue pougouli coexiste avec le français et d'autres langues de communication. (Cummins, J, 2000, p. 38) souligne que : « Le développement de la maîtrise de la langue maternelle n'est pas un obstacle, mais constitue au contraire une base essentielle pour l'acquisition de compétences solides dans la langue seconde ».

4.3. Renforcer la transmission intergénérationnelle

La famille et la communauté doivent jouer un rôle central dans l'apprentissage précoce de la langue à travers les récits oraux (devinettes, contes, proverbes, dictons, adage, maximes, mythes, légendes, les pratiques culturelles et les cérémonies traditionnelles). C'est dans ce sens que DIOP Hamet Maimouna (2024, p.10) mentionne la valeur éducative des textes oraux : « L'épopée est une performance orale. Elle est généralement dite dans un langage très profond faisant référence à des faits historiques et culturels très spécifiques ».

4.4. Intégrer la langue pougouli dans l'éducation et les médias locaux

L'introduction de la langue pougouli dans l'alphabétisation, les programmes éducatifs locaux et les médias communautaires contribuerait à renforcer son statut et son usage. C'est dans ce cadre que SAVAD BIYAZEILEI Mohamat relève le rôle de média (2024, p51) : « Les médias servent, dans cette optique, des moyens de réhabilitation des valeurs culturelles, diffusion des textes méconnus ou oubliés et de renaissance culturelle, grâce aux textes oraux diffusés en langues nationales par les TIC ». Bien qu'ayant subi des nombreux événements et transformations culturelles, la langue pougouli résiste aux intempéries. La documentation numérique à travers la nouvelle technologie de l'information et de la communication demeure l'une des solutions irrévocables, pour la conservation et la transmission des valeurs endogènes, tels que les textes oraux (chansons, contes, proverbes, devinettes, mythes, légendes, devises, épopée, etc.), afin de pérenniser la langue et la culture pougouli.

Conclusion

L'acculturation linguistique chez les Pougouli est un phénomène complexe et ambivalent : si elle ouvre la société à de nouvelles opportunités, elle comporte également des risques majeurs de perte linguistique et culturelle. Une approche équilibrée, fondée sur la valorisation du patrimoine local et l'ouverture maîtrisée au monde, apparaît comme une voie essentielle pour assurer la continuité et la dynamique de l'identité pougouli. Elle s'inscrit dans une dynamique complexe de contacts culturels, de domination symbolique et d'adaptation sociale. Si elle ouvre des perspectives nouvelles, elle pose également la question cruciale de la survie linguistique et culturelle. Une politique de valorisation endogène, articulée à une ouverture maîtrisée aux différents groupes ethniques, apparaît comme une condition essentielle de la résilience identitaire pougouli. Au demeurant, l'étude de l'acculturation des Pougouli, à travers les apports de Herskovits, Bastide et Balandier, met en lumière un processus complexe de transformations culturelles, sociales et linguistiques. Loin d'une assimilation passive, cette acculturation se présente comme une reconfiguration dynamique fondée sur la sélection, la résistance et la réciprocité, inscrite dans une histoire locale de coexistence interethnique. En dépit de toutes les vicissitudes, la langue pougouli reste homogène, comme le signifie Gbanné DABIRE (1983, p.8) : «Le phwo comporte des variantes dialectales entre le nord et le sud. Cependant, le problème de l'intercompréhension ne se pose pas. Des variantes dialectales permettant dans une certaine mesure, de situer la localité d'où est originaire de tel ou tels locuteurs».

Références bibliographiques

- Bâ, H. A. (1973). *L'étrange destin de Wangrin ou les roueries d'un interprète africain*. Paris : Union Générale d'Éditions (rééd. Actes Sud).
- Balandier, G. (1967). *Anthropologie politique*. Paris : PUF.
- Balandier, G. (1957). *Afrique ambiguë*, Paris, Plon, p. 88.
- Bastide, R. (1967). *Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le Nouveau Monde*. Paris, Payot.
- Berry, J. W. (2001). A psychology of immigration. *Journal of Social Issues*, 57(3), 615–631.
- Cummins, J. L. (2000). *Power and Pedagogy: Bilingual Children in the Crossfire*. Clevedon : Multilingual Matters.
- Dabiré, G. C. (1983). *Nissal : l'homme comme relation*, thèse de doctorat, Université de Laval, tome I.
- Diop, C. A. (1981). *Civilisation ou barbarie : anthropologie sans complaisance*. Paris : Présence Africaine.
- Diop H. M. (2024). *Oralité et contemporanéité : la bande dessinée et les défis de la transmission de l'épopée à travers le samba gelaajo jeegi de cheick sakho*, Akofena HS-08.
- Fishman, J. A. (1991), *Reversing Language Shift*. Clevedon : Multilingual Matters.
- Gnessote, D. M. & Kakou A. B. A. A. (2024). *Conte et technologie de l'information et de la communication : convergence et divergence de deux modalités de transmission du savoir traditionnel dans l'Afrique actuelle*. Akofena, hors-série 08.
- Hebert, J. (1975). *Monographie historique du pays dagara*, dépôt (Évêché Diebouyou), inédit.
- Nouma, B. F. (2013-2014). *Acculturation des patronymes dans la société Puguli*. Mémoire de maîtrise, Université de Koudougou.

- Nouma, I. (2023). Relations intercommunautaires entre Phuo (Pougouli) et Djan dans la province de la Bougouriba (Burkina Faso) : cas des relations de coopération. Acte du Colloque International/INSS, Presses Universitaires/Ouagadougou, pp.381-399.
- Hagège, C. (2000). Halte à la mort des langues. Paris : Odile Jacob.
- Herskovits, M. J. (1936). The Study of Man. New York: Knopf.
- Pere, M. (1982). Les deux bouches. Les sociétés du rameau lobi entre la tradition et le changement. Tome 1 (villages et traditions). Université Panthéon-Sorbonne (Paris I), Thèse pour le doctorat ès Lettres et Sciences Humaines. ([Akofena](#))
- Redfield, R. L. R. & Herskovits, M. J. (1936). « Memorandum for the Study of Acculturation », American Anthropologist, 38(1), 149-152.
- Savad, B. M. (2024). Littérature mofou du Cameroun : production et diffusion en contexte de modernité, Akofena, HS-08.
- Sapir, E. (1929). The Status of Linguistics as a Science. Language, vol. 5, n°4, UNESCO (2003). La vitalité et la disparition des langues. Paris : UNESCO.

LE DEVELOPPEMENT LOCAL A L'EPREUVE DE LA DIVERSITE LINGUISTIQUE DANS LES COLLECTIVITES TERRITORIALES DU SUD DU BENIN

VODOUNNON TOTIN Kpinkponsou Marius

Université Abomey Calavi

Département de Sociologie-Anthropologie

ORCID : 0009-0009-4322-7348

kmariuso@yahoo.fr

Résumé : La diversité linguistique, bien qu'étant une richesse culturelle favorisant l'identité et l'inclusion, pose des défis structurels pour le développement local, notamment dans un contexte de marginalisation des minorités ethnolinguistiques et de faible mobilisation participative. Dans les communes du sud du Bénin, les groupes minoritaires sont souvent exclus des processus de consultation populaire du fait de l'hégémonie du français dans la communication institutionnelle, ce qui fragilise l'efficacité des actions communautaires. Face à ce constat, la question centrale de cet article est la suivante : comment la marginalisation des groupes minoritaires peut-elle être un frein au processus de développement local dans les municipalités du Sud Bénin ? À partir d'une démarche empirique mixte conduite auprès de 130 acteurs dans onze communes, la recherche analyse les défis du développement local dans un contexte de pluralité linguistique. Les résultats révèlent que les minorités actives constituent un support essentiel de mobilisation des ressources et un levier de développement territorial, à condition que les collectivités adoptent une politique locale d'approche participative inclusive intégrant toutes les sensibilités linguistiques cohabitantes.

Mots-clés : Décentralisation, Diversité linguistique, Minorités ethniques, Participation inclusive, Sud-Bénin

LOCAL DEVELOPMENT PUT TO THE TEST OF LINGUISTIC DIVERSITY IN THE LOCAL AUTHORITIES OF SOUTHERN BENIN

Abstract : Linguistic diversity, while a cultural asset that fosters identity and inclusion, poses structural challenges to local development, particularly where ethnolinguistic minorities are marginalized and civic mobilization is limited. In the municipalities of southern Benin, minority groups are frequently excluded from public consultation processes due to the institutional dominance of French, undermining the effectiveness of community-based action. This article asks: how can the marginalization of minority groups simultaneously hinder and potentially catalyze local development? Drawing on a mixed-methods empirical approach involving 130 stakeholders in eleven municipalities, the study analyzes the challenges of local development in a context of linguistic plurality. Findings reveal that active minorities represent a key resource-mobilization asset and a lever for territorial development, provided local authorities adopt inclusive participatory policies that integrate endogenous languages.

Keywords: Decentralization, Linguistic diversity, Ethnic minorities, Inclusive participation, Southern Benin

Introduction

En Afrique subsaharienne, le développement local est avant tout un processus endogène : il ne peut se réaliser durablement qu'à partir de la base, c'est-à-dire à travers l'implication active des communautés dans la définition, la mise en œuvre et l'appropriation des initiatives qui les concernent. Comme le soulignent M. Berhanu Kebede et D. Gobie (2023, p. 3), tout processus de développement décentralisé qui n'ancre pas ses mécanismes dans les réalités socioculturelles locales est condamné à produire des résultats structurellement limités, faute d'adhésion des populations. Ce développement à la base est de plus en plus reconnu comme un processus multidimensionnel qui ne se réduit pas aux seuls indicateurs économiques, mais intègre des variables sociales, culturelles et institutionnelles dont la synergie conditionne l'appropriation durable des initiatives par les communautés (R. Chambers, 1983, p. 14). Dans ce cadre, la décentralisation constitue le pivot institutionnel par excellence, en confiant aux collectivités territoriales la responsabilité d'animer la participation citoyenne et de mobiliser les ressources endogènes (Loi n° 97-029 du 15 janvier 1999, art. 2). Des travaux récents portant sur la décentralisation en Afrique subsaharienne francophone confirment que la réussite de cette articulation entre État et collectivités dépend en grande partie de la capacité des élus locaux à intégrer les populations dans les espaces délibératifs (Bello et al., 2023, p. 7).

Or, dans les sociétés plurilingues comme le Bénin, la langue n'est pas un simple outil de communication ; elle est, selon P. Bourdieu (1982, pp. 23-25), un instrument de pouvoir symbolique capable de moduler l'accès aux sphères décisionnelles et de reproduire des inégalités sociales. Le pays compte plus de cinquante langues nationales, mais le français demeure l'unique langue officielle de l'administration, de la justice et de l'enseignement formel, conformément à l'article premier, alinéa 3 de la Constitution du 11 décembre 1990. Cette situation engendre une asymétrie structurelle entre les populations francophones et les locuteurs de langues endogènes, notamment dans les communes rurales et périurbaines du sud du Bénin. Dans une perspective sociologique, A. Akkari et Y. Yao (2022, pp. 4-6) montrent que les langues africaines sont culturellement et socialement majoritaires, mais institutionnellement et politiquement minoritaires et minorées : leur exclusion des espaces délibératifs ne relève pas d'un simple déficit technique, mais d'un choix politique qui reproduit des hiérarchies sociales profondément enracinées.

Cette tension entre richesse linguistique et exclusion institutionnelle n'est pas propre au Bénin. N. G. Canclini (2006, p. 14) observe que les sociétés contemporaines vivent une transition entre un monde multiculturel fondé sur la juxtaposition d'ethnies au sein des états et un monde interculturel globalisé, transition souvent porteuse de conflits et d'exclusions. Dans le contexte béninois, la politique linguistique a oscillé depuis l'indépendance entre la promotion du français comme langue de développement et des tentatives timides de valorisation des langues nationales. La Loi n° 91-006 du 25 février 1991 portant Charte culturelle de la République du Bénin reconnaît explicitement les langues nationales comme vecteurs du patrimoine culturel, et la Loi n° 97-029 du 15 janvier 1999 portant organisation des communes impose à chaque collectivité de veiller à la promotion des langues nationales en vue de leur utilisation sous forme écrite et orale (art. 99). Néanmoins, comme le souligne C. Hounnouvi Coffi (2021, pp. 3-5), ces dispositions légales demeurent largement déclaratives, faute de mécanismes opérationnels et de ressources suffisantes pour leur mise en œuvre. Sur le plan continental, l'UNESCO (2024) relève que, malgré l'adoption de politiques éducatives multilingues dans plus de la moitié des pays africains, moins de 20 % des élèves d'Afrique francophone reçoivent encore un enseignement dans leur langue

maternelle ; ce constat vaut, par analogie directe, pour les espaces délibératifs du développement local. C'est dans cet écart entre le droit proclamé et la réalité vécue que se situe le problème central de cet article. Les processus de consultation populaire dans les communes du sud du Bénin continuent de se dérouler principalement en français, langue que la majorité des populations rurales et des groupes ethnolinguistiques minoritaires ne maîtrisent pas. Ce faisant, la participation citoyenne devient, selon la terminologie de S. R. Arnstein (1969, p. 217), une participation symbolique : les formes de consultation existent, mais sans transfert réel de pouvoir décisionnel aux communautés concernées. Une enquête récente conduite au Malawi par C. Nkrumah (2024, pp. 8-10) sur la langue et la participation dans les processus de planification urbaine démontrerait que même lorsque les textes juridiques garantissent la participation des communautés, l'usage exclusif d'une langue étrangère dans les documents et les réunions de concertation constitue en soi un obstacle structurel à l'inclusion : une conclusion qui résonne directement avec la réalité des communes du sud du Bénin.

Face à ce constat, cet article interroge d'une part la manière dont la diversité linguistique influence la mise en œuvre et les résultats du développement local dans les collectivités territoriales du sud du Bénin, et d'autre part la mesure dans laquelle les minorités sociolinguistiques, malgré leur marginalisation institutionnelle, peuvent constituer un levier de ce même développement. Il vise ainsi à analyser l'influence de la diversité linguistique sur la mise en œuvre et les résultats du développement local dans les communes du sud du Bénin, afin d'identifier des leviers susceptibles d'améliorer l'inclusion et l'efficacité des actions publiques. Cette démarche rejoint les préoccupations de M. R. D. Bélizaire, L. Ineza, I. S. Fall, M. Ondo et Y. Boum (2024, pp. 2-4), qui montrent que la langue peut fonctionner aussi bien comme obstacle que comme catalyseur selon la manière dont elle est intégrée dans les dispositifs institutionnels. L'hypothèse centrale est que la non-prise en compte de la diversité linguistique dans les mécanismes de gouvernance transforme une richesse culturelle en facteur d'exclusion, tandis qu'une gouvernance linguistique inclusive peut convertir cette pluralité en ressource de cohésion et de développement durable.

1. Démarche méthodologique

1.1. Approche et dispositif d'enquête

La recherche adopte une approche mixte, combinant méthodes qualitatives et quantitatives, afin d'analyser en profondeur les liens entre diversité linguistique et développement local dans les communes enquêtées du sud du Bénin. Comme le soulignent Quivy et Van Campenhoudt (2011, p. 88), l'approche mixte renforce la validité des résultats par la triangulation des sources de données, en permettant de croiser données chiffrées et matériaux discursifs. Cette complémentarité méthodologique s'avère particulièrement pertinente pour l'étude des pratiques sociolinguistiques, qui articulent des dimensions objectives — fréquences d'usage, répartitions linguistiques — et subjectives — représentations et perceptions des acteurs.

1.2. Échantillonnage

L'échantillonnage est raisonné pour les entretiens, afin de cibler des acteurs directement impliqués dans la gouvernance locale, et aléatoire simple pour les enquêtes par questionnaire auprès des populations. Selon Pires (1997, p. 120), l'échantillonnage raisonné est particulièrement adapté aux études sociologiques axées sur les pratiques sociales. La

rigueur méthodologique a conduit à constituer un échantillon représentatif de 130 informateurs répartis en cinq catégories d'acteurs : acteurs de la gouvernance locale (33, soit 25,38 %), chefs de collectivités (23, soit 17,69 %), agents de mairie (20, soit 15,38 %), représentants de la société civile (22, soit 16,93 %) et responsables d'ONG (32, soit 24,62 %). Le tableau ci-après présente la répartition détaillée par commune et par catégorie d'acteurs.

Tableau I : Répartition des informateurs par commune et par catégorie d'acteurs

Communes	Acteurs de la gouvernance locale	Chefs de collectivités	Agents de la mairie	Société civile	Responsables ONG	Total
Bonou	5	2	3	1	4	15
Porto-Novo	4	3	2	4	3	16
Kétou	5	2	4	2	3	16
Akpro-Missérété	5	3	2	1	2	13
Dangbo	2	3	1	1	2	9
Aguégué	3	5	4	4	2	18
Sèmè-Kpodji	2	1	1	3	1	8
Adjarra	2	2	0	4	2	10
Covè	2	1	1	0	3	7
Abomey	1	1	1	1	5	9
Sekou	2	0	1	1	4	8
Total	33	23	20	22	31	130

Source : Données de terrain, 2025

1.3. Instrumentation de collecte

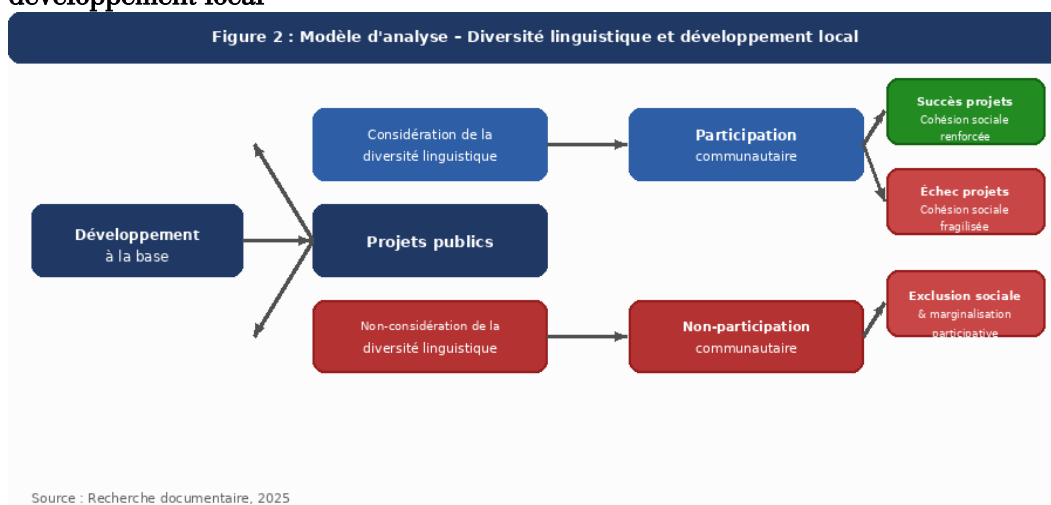
L'instrumentation mobilise un arsenal technique éprouvé : guides d'entretien semi-directifs, questionnaires structurés, carnets d'observation et supports d'enregistrement phonographique, complétés par des outils numériques de traitement des données. Cette rigueur instrumentale rejoint l'analyse de Blanchet et Gotman (2010, p. 19) pour qui l'adéquation des outils constitue le gage de la traçabilité et de l'intégrité des informations collectées. Les entretiens ont été conduits auprès des édiles, des techniciens communaux et des autorités morales ; les questionnaires ont été administrés aux résidents pour recueillir des données relatives aux répertoires langagiers et aux pratiques communicatives quotidiennes.

1.4. Cadre théorique et modèle d'analyse

Le modèle d'analyse repose sur trois piliers théoriques articulés. Premièrement, la théorie de la participation communautaire (Chambers, 1983) postule que l'efficacité du développement local requiert un engagement endogène à chaque stade du cycle de projet.

Freire (1974, p. 96) y ajoute l'impératif du dialogue en langue vernaculaire comme condition d'une appropriation authentique des enjeux par la base. Deuxièmement, la sociolinguistique du plurilinguisme (Calvet, 1993 ; 2005) éclaire les rapports de force entre idiomes dominants et parlers minorés, que vient compléter l'approche d'Ouédraogo (2000) sur l'institutionnalisation des langues endogènes comme rempart contre l'exclusion sociale. Troisièmement, l'anthropologie symbolique (Turner, 1969 ; Geertz, 1973 ; Balandier, 1971) démontre que les pratiques linguistiques constituent de puissants leviers de solidarité et d'identité collective. La figure ci-dessous schématise l'architecture conceptuelle du modèle d'analyse, en mettant en évidence les deux trajectoires causales opposées selon que la diversité linguistique est prise en compte ou ignorée dans la gouvernance locale.

Figure 2 : Modèle d'analyse - Diversité linguistique, participation communautaire et développement local



Source : *Élaboration des auteurs à partir de Chambers (1983), Arnstein (1969) et Freire (1974), 2025*

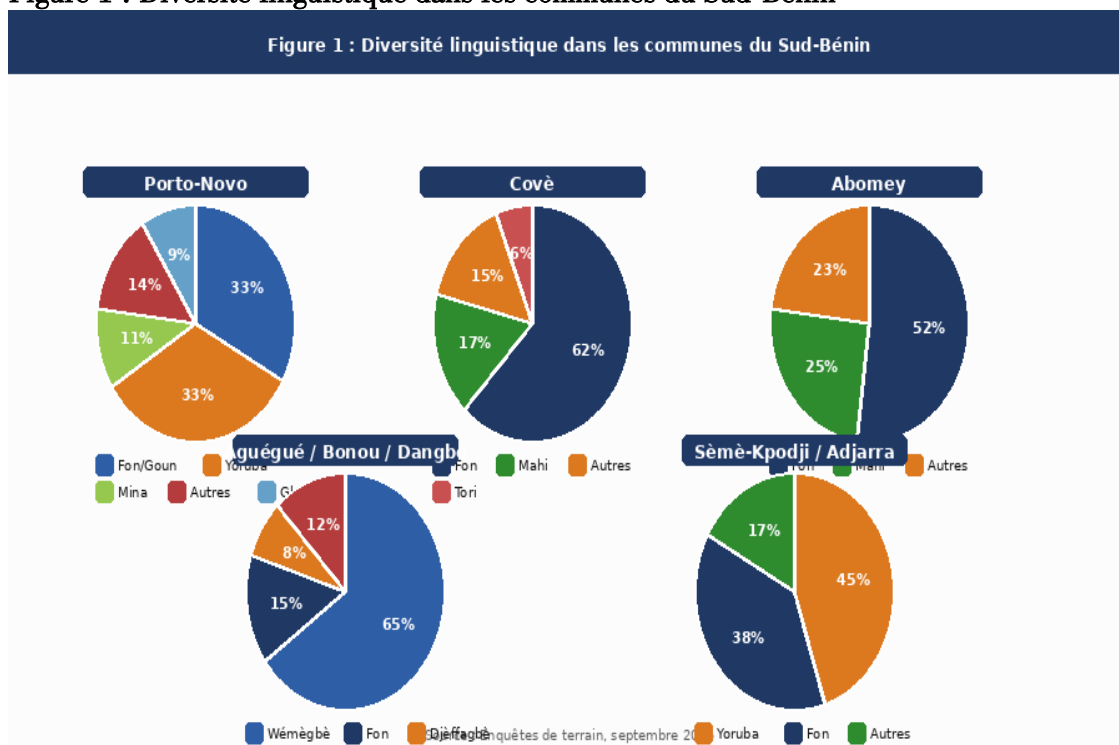
La lecture de ce schéma conceptuel appelle trois observations analytiques majeures. Premièrement, il met en évidence le caractère bifurqué du processus développemental : selon que la diversité linguistique est intégrée ou ignorée dans la conception des projets publics, la trajectoire aboutit soit à la participation communautaire et au succès des projets, soit à la non-participation et à l'échec. Cette bifurcation n'est pas aléatoire ; elle est le produit de choix institutionnels et politiques délibérés. Deuxièmement, le schéma illustre le rôle central du développement à la base comme moteur initial : sans ancrage endogène dans les réalités communautaires, aucun projet public ne peut prétendre à une participation authentique. Troisièmement, le modèle traduit graphiquement la thèse d'Arnstein (1969, p. 217) sur la participation symbolique : lorsque les langues locales sont exclues du processus délibératif, la consultation des populations devient un simulacre qui renforce, plutôt qu'il ne réduit, les asymétries de pouvoir entre institutions et communautés.

2. Résultats

2.1. Caractéristiques sociolinguistiques des communes enquêtées

Le sud du Bénin présente une forte diversité sociolinguistique, héritée d'une longue histoire de mobilités humaines, d'échanges commerciaux et d'interactions culturelles. Les investigations de terrain permettent de dégager des données précises pour les onze communes étudiées, dont la cartographie linguistique est restituée dans la figure ci-dessous.

Figure 1 : Diversité linguistique dans les communes du Sud-Bénin



Source : Enquêtes de terrain, septembre 2025

Lecture quantitative de la figure 1. La figure révèle une mosaïque sociolinguistique d'une grande complexité. Sept familles linguistiques dominent l'espace social : le tori, le yoruba, le wémègbè, le fon, le mahi, le djèffagbè et le goun. Le fon et ses variantes (goun, wémègbè, djèffagbè) saturent l'espace social dans plus de 60 % des communes enquêtées. À Porto-Novo, la répartition est remarquablement équilibrée : le fon/goun représente environ 33 % des locuteurs, le yoruba 33 %, et les langues mina et autres 34 % combinés, ce qui en fait le site de pluralité la plus élevée de l'échantillon. À Covè, au contraire, le fon domine à hauteur de 62 %, suivi du mahi (17 %) et d'autres langues (21 %). Dans les communes d'Aguégoué, Bonou et Dangbo, le wémègbè est prédominant (65 %), suivi du fon (15 %), du djèffagbè (8 %) et d'autres parlers (12 %). À Abomey, le fon représente 52 % des locuteurs, contre 25 % pour le mahi et 23 % pour d'autres langues. Dans les zones frontalières de Sèmè-Kpodji et Adjarra, la dynamique est dominée par le binôme yoruba-fon, sous l'effet des flux commerciaux et confessionnels transfrontaliers. Ces données confirment les observations de Vodounnon Totin (2019), selon qui les communes béninoises comptent systématiquement entre quatre et six groupes sociolinguistiques distincts.

Lecture qualitative. Au-delà de la cartographie, les investigations révèlent une tension structurelle entre le plurilinguisme citoyen et la rigidité institutionnelle. Pour 95 %

des personnes enquêtées, lorsque les politiques publiques sont conçues uniquement dans la langue majoritaire, une partie significative de la population se trouve de facto exclue des processus de développement. Les données attestent que l'hégémonie communicationnelle du français dans les instances délibératives communales cristallise une domination symbolique (Bourdieu, 1982, pp. 27-29) qui marginalise les locuteurs de langues endogènes, malgré leur rôle actif dans la vie communautaire. Cette cartographie sociolinguistique se décline en spécificités territoriales marquées. Les communes de Bonou, Kétou et Akpro-Misséréte se caractérisent par une hégémonie fonctionnelle du fon et de l'adja qui, tout en garantissant une structure communicationnelle solide, cristallise une hiérarchisation limitant l'expression politique et sociale des groupes minoritaires. À l'inverse, Porto-Novo déploie une pluralité complexe où la cohabitation du fon, du goun, du yoruba et du mina s'accompagne de rapports de force accrus entre parlars majoritaires et idiomes périphériques. Les communes rurales de Dangbo et Aguégoué voient la prédominance du wémègbè et du fon cimenter des solidarités fluviales fortes. L'enquêté Alain T., pêcheur de 46 ans à Aguégoué, témoigne à cet égard :

« Ici, tout le monde parle wémègbè. Même si tu viens d'ailleurs, tu es obligé de l'apprendre pour t'intégrer. »

Ce témoignage illustre le double visage de la langue endogène dans les communes rurales : vecteur d'intégration sociale et marqueur d'appartenance identitaire, elle fonctionne simultanément comme ressource de cohésion pour ceux qui la maîtrisent et comme barrière pour ceux qui ne la partagent pas. Si Abomey, bastion historique, illustre la dimension politique de la langue — où la domination du fon renforce une cohésion culturelle tout en marginalisant les parlars minorés —, les zones frontalières de Sèmè-Kpodji et Adjara favorisent une haute mobilité linguistique sous l'influence directe des flux commerciaux. Ces résultats valident les thèses de Calvet (1993, p. 47) sur la persistance des rapports de force au cœur de l'arène publique plurilingue, confirmées dans le contexte béninois par Ahkpo (2021, pp. 8-10).

2.2. Diversité linguistique et développement local : entre entrave et levier

-La politique linguistique béninoise : un cadre normatif insuffisant

Pour comprendre les dynamiques observées dans les communes du sud du Bénin, il est indispensable de situer la question dans le cadre de la politique linguistique nationale. Comme le souligne Hounnoui Coffi (2021, pp. 3-5), le Bénin a hérité à son indépendance d'un système où le français s'est imposé comme langue unique de l'administration, de la justice et de l'enseignement formel. Si plusieurs textes ont depuis tenté d'y remédier, le bilan demeure mitigé. Sur le plan des textes fondateurs, la Constitution du 11 décembre 1990 consacre le français comme langue officielle (art. 1, al. 3) et prévoit en son article 40 la mise en œuvre de programmes d'alphabétisation dans les langues nationales. La Loi n° 91-006 du 25 février 1991 portant Charte culturelle reconnaît explicitement les langues nationales comme composantes essentielles du patrimoine culturel. L'Arrêté n° 467-C/MESRS/DGM/SP de 1984 a créé le Centre national de linguistique appliquée (CENALA), dont l'objectif est de faire des langues nationales des vecteurs du développement culturel et du savoir. La Loi n° 97-029 du 15 janvier 1999 stipule en son article 99 que la commune doit veiller à la promotion des langues nationales en vue de leur utilisation sous forme écrite et orale. Pourtant, comme le relève Hounnoui Coffi (2021, p. 7), ce texte capital se résume à un paragraphe de trois lignes sur l'ensemble du dispositif législatif, sans mécanismes contraignants ni dotations budgétaires spécifiques. Le Programme d'action du gouvernement

2021-2026 introduit certes des initiatives nouvelles, notamment le projet ARCH, mais leur portée reste limitée en matière de gouvernance locale (Sanni et Atodjinou, 2012, p. 10). Ce paradoxe institutionnel constitue le terreau des inégalités de participation observées : les collectivités sont légalement tenues de promouvoir les langues nationales, mais ne disposent ni des outils ni des ressources pour le faire effectivement. C'est dans cet écart que la diversité linguistique se mue en obstacle structurel au développement à la base.

-La barrière linguistique comme facteur d'exclusion participative

Dans de nombreux espaces ruraux et périurbains du sud du Bénin, la langue officielle utilisée dans l'administration et les programmes de développement n'est pas maîtrisée par la majorité des populations locales. Sanni et Atodjinou (2012, p. 10) rappellent que, depuis la période coloniale et jusqu'à récemment encore, les messages de sensibilisation destinés aux populations — en matière de santé, d'agriculture ou de commerce — n'étaient pas traduits dans les langues nationales, une pratique qui perdure dans de nombreuses communes. Cette situation engendre une asymétrie informationnelle qui limite l'accès des citoyens aux dispositifs de participation, aux services publics et aux opportunités de développement. Les données de terrain illustrent concrètement ces dynamiques. Selon la Banque Mondiale (2004), la réussite ou l'échec des projets de développement est directement corrélée au degré d'implication des populations. Or, l'usage dominant du français dans les projets de développement limite structurellement cette implication. Un agriculteur de 44 ans à Allada l'exprime sans ambages :

« *Quand ils viennent parler des projets, ils s'expriment souvent en français. Nous, on ne comprend pas tout, donc on écoute seulement sans vraiment participer.* »

Une responsable de groupement de femmes de 34 ans à Adjarra renchérit :

« *On nous demande notre avis, mais les discussions se font en français. Cela décourage certains de parler parce qu'ils ont peur de mal s'exprimer.* »

Cette réalité illustre ce qu'Abolou (2008, p. 21) désigne comme la boîte noire de l'interface langue/développement, un espace où la terminologie, les savoirs et les rapports sociaux se combinent pour produire ou exclure des acteurs du processus développemental. La participation se limite ainsi à une minorité d'acteurs maîtrisant la langue administrative, créant un décalage entre les projets élaborés et les réalités vécues par les communautés. Cette situation confirme le diagnostic d'Arnstein (1969, p. 217) sur la participation symbolique : les formes de consultation existent, mais sans transfert réel de pouvoir décisionnel.

-Les langues locales comme leviers de mobilisation communautaire

À l'inverse, lorsque les langues endogènes sont intégrées dans les processus de communication communautaire, la participation s'en trouve qualitativement transformée. Un chef de village de 51 ans à Covè l'atteste :

« *Quand les animateurs traduisent en langue locale, la participation devient plus active. Sinon, les gens restent silencieux.* »

Un animateur communautaire de 32 ans à Bonou confirme ce constat :

« *Quand nous intégrons les langues locales dans les échanges, les populations se sentent davantage concernées par les décisions.* »

Ces observations corroborent la thèse de Freire (1974, p. 96) sur l'impératif du dialogue en langue vernaculaire pour garantir une appropriation réelle des enjeux par la base, et rejoignent les analyses d'Adoukonou (1980, p. 50) pour qui la valorisation des cultures et

des langues locales renforce la légitimité des actions de développement. Par ailleurs, les données de terrain révèlent que les minorités actives font preuve d'une capacité remarquable de mobilisation spontanée : elles participent au financement d'ouvrages communautaires, fournissent une main-d'œuvre bénévole et maintiennent des réseaux de solidarité transcommunautaires (Ahkpo, 2021, pp. 12-14). Ce potentiel demeure néanmoins largement sous-exploité par des institutions locales dont la hiérarchisation linguistique continue de produire des inégalités de participation.

3. Discussion

Les résultats de cette recherche mettent en lumière une diversité linguistique exceptionnelle dans les onze communes du sud-Bénin. Avant d'en tirer des enseignements théoriques, il convient d'en présenter la structure quantitative, puis d'en dégager les dimensions sociologiques fondamentales qui structurent les dynamiques observées. Sur le plan des chiffres, le fon domine à l'échelle nationale avec environ 36 % des locuteurs (INSAE, 2023), mais l'analyse locale, synthétisée dans la Figure 1, révèle une structuration nettement plus fine. H. Vodounnon Totin (2019) a documenté la présence systématique de 4 à 6 groupes sociolinguistiques distincts par localité. Les disparités sont marquantes : l'aïzo représente 83 % des locuteurs à Allada, le boo 75 % à Ségbana, tandis que Parakou présente une répartition plus équilibrée - bariba (36,5 %), batonou (29,4 %), fon (18,7 %) et dendi (15,4 %). Dans notre échantillon, Porto-Novo, où aucune langue ne dépasse 33 % de locuteurs, constitue le site de pluralité la plus élevée, tandis que Covè, avec le fon à 62 %, présente la concentration la plus forte. Ces données numériques précèdent et fondent l'interprétation qui suit.

Sur le plan interprétatif, la Figure 2 permet de comprendre pourquoi cette fragmentation linguistique constitue à la fois un facteur de dynamisme et une source de tensions. Le schéma illustre en effet que lorsque les groupes majoritaires monopolisent les espaces décisionnels, organisent les réunions en fon ou en français, et attribuent les postes de responsabilité aux élites issues de leur base, les minorités dispersées se trouvent structurellement marginalisées. Du point de vue de la sociologie des organisations, on est en présence d'un mécanisme de clôture sociale : l'usage exclusif de la langue dominante dans les espaces institutionnels fonctionne comme un critère de sélection implicite qui filtre l'accès aux ressources décisionnelles. Cette réalité illustre la domination symbolique théorisée par P. Bourdieu (1982, pp. 27-29) et les rapports de force inhérents à tout plurilinguisme institutionnel analysés par L.-J. Calvet (2005, pp. 61-63).

Sur le plan de la stratification sociale, les données révèlent que les groupes exclus des espaces délibératifs ne sont pas socialement homogènes : ils comprennent des agriculteurs, des femmes commerçantes, des pêcheurs et des artisans dont les savoirs et les initiatives locales restent invisibilisés par le filtre linguistique institutionnel. Y. L. Mahougbemongbo (2022, p. 9) précise que, dans le contexte béninois contemporain, l'essor des médias numériques reproduit voire amplifie ces inégalités linguistiques, en diffusant l'information prioritairement en français et en fon, creusant ainsi une double fracture : linguistique et numérique. Cette situation dépasse le seul cas béninois. Au Sénégal, O. Dia (2022, pp. 38-41) démontre que, malgré la prédominance du français comme langue officielle, l'imposition de fait du wolof dans l'espace public instaure une participation à deux vitesses. Au Burkina Faso, le maintien du français comme unique langue officielle parmi près de 60 langues nationales creuse une fracture profonde entre élites urbaines et populations rurales. Au Cameroun, la coexistence de plus de 250 langues locales encadrée

par un bilinguisme officiel français/anglais catalyse des crises de gouvernance majeures. Dans tous ces pays, comme en atteste la trajectoire béninoise restituée dans nos deux figures, la langue officielle fonctionne comme instrument de pouvoir et de distinction sociale (P. Bourdieu, 1982), tandis que le plurilinguisme produit des hiérarchies entre langues dominantes et minorées (L.-J. Calvet, 2005). Sur le plan de la sociologie du développement, ces comparaisons régionales confirment la thèse de la participation élitiste analysée par L. O. Asamoah et I. Ile (2024, pp. 26-28) dans le contexte ghanéen : la décentralisation, lorsqu'elle n'est pas assortie de mécanismes explicites d'inclusion linguistique, tend à reproduire et à légitimer les inégalités sociales préexistantes plutôt qu'à les corriger.

Sur le plan théorique, les résultats interrogent les modèles apolitiques de participation citoyenne en révélant la dimension stratégique de l'exclusion ethnolinguistique. D'une part, la fragmentation linguistique observée constitue un fait social total au sens maussien : elle traverse simultanément les sphères économique, politique, identitaire et symbolique des communes étudiées. D'autre part, les données révèlent que les minorités actives ne se résignent pas à l'exclusion, mais transcendent les clivages par des pratiques linguistiques hybrides (mélange fon-français-langue locale) que M. Vodounnon Totin (2019) identifie comme la quête d'une langue identitaire. Ces pratiques de résistance symbolique illustrent, dans la lignée de V. Turner (1969), comment les communautés liminaires parviennent à recréer des espaces de solidarité en marge des structures officielles. Sur le plan pratique, les agendas internationaux de durabilité eux-mêmes se trouvent fragilisés lorsqu'ils s'expriment dans des langues étrangères aux populations concernées, comme l'ont montré des chercheurs travaillant sur le lien entre barrières linguistiques et mise en œuvre des Objectifs de Développement Durable en Afrique (M. R. D. Bélizaire et al., 2024, p. 3). Il apparaît donc indispensable que les collectivités territoriales adoptent des plateformes multi-acteurs et forment des médiateurs bilingues professionnels. Des initiatives du type « Jaime ma langue » permettraient de rationaliser les politiques publiques en favorisant l'émergence de langues véhiculaires locales, en cohérence avec les prescriptions de la Loi n° 97-029 du 15 janvier 1999, art. 99.

Conclusion

Au terme de cette analyse, il apparaît que la diversité linguistique du sud du Bénin constitue simultanément une richesse culturelle et un défi structurel pour le développement local. Les données de terrain synthétisées dans les deux figures présentées démontrent que la coexistence de plus de cinquante langues engendre des clivages internes, où les groupes majoritaires monopolisent les espaces décisionnels et imposent le français ou le fon comme langues de travail, marginalisant les minorités ethnolinguistiques. Ces dernières se révèlent pourtant des actrices essentielles de la mobilisation communautaire, capables de financer des ouvrages collectifs, de fournir une main-d'œuvre bénévole et de maintenir des réseaux de solidarité transversaux. La discussion scientifique établit que cette hétérogénéité linguistique illustre la dimension politique du plurilinguisme, que la marginalisation numérique se traduit en marginalisation institutionnelle (Mahoubemongbo, 2022, p. 9) et que l'institutionnalisation des langues endogènes constitue, selon Ouédraogo (2000) et Freire (1974), la condition nécessaire d'une gouvernance inclusive. Au-delà du cas béninois, la comparaison avec d'autres contextes ouest-africains révèle une tendance régionale : la domination d'une langue officielle structure l'accès au pouvoir et limite l'inclusion des minorités.

En perspective, il est indispensable de repenser les politiques publiques locales en intégrant les langues endogènes dans les dispositifs de communication institutionnelle, les campagnes de sensibilisation et les mécanismes de concertation. Une telle orientation permettrait de transcender la participation symbolique pour instaurer une véritable appropriation citoyenne des projets de

développement, transformant ainsi la diversité linguistique dès lors qu'elle est institutionnalisée et valorisée en ressource stratégique de cohésion sociale et en puissant levier de développement territorial durable. Cette étude comporte certaines limites. L'échantillon de 130 acteurs, bien que ciblé, ne permet pas une généralisation statistique à l'ensemble des communes du sud du Bénin. Le recours aux entretiens semi-directifs a pu induire un biais de désirabilité sociale. La période de collecte, marquée par des mobilités saisonnières, a pu influencer les dynamiques observées. Enfin, l'absence d'une triangulation quantitative robuste constitue une limite supplémentaire. Ces contraintes ouvrent des perspectives de recherche importantes, notamment à travers des études longitudinales évaluant les effets des politiques linguistiques inclusives, et des analyses comparatives entre le nord et le sud du Bénin.

Références bibliographiques

- Abolou, Camille Roger. (2008). *Langues, terminologies et développement en Afrique*. Paris : L'Harmattan, 312 p.
- Adoukonou, Barthélémy. (1980). *Jalons pour une théologie africaine*. Paris : L'Harmattan, 287 p.
- Ahkpo, Pélégie Hesso. (2021). *La situation des langues au Bénin pour une meilleure gestion des communautés*. Djiboul, Djiboul.org, pp. 1-15.
- Alesina, Alberto, & La Ferrara, Eliana. (2005). *Diversité ethnique et performance économique*. Journal of Economic Literature, 43(3), pp. 123-145.
- Arnstein, Sherry Ruth. (1969). *A Ladder of Citizen Participation*. Journal of the American Institute of Planners, 35(4), pp. 216-224.
- Akkari, Abdeljalil, & Yao, Ydo. (2022). *La prise en compte de la diversité linguistique en contexte scolaire africain : entre discours et mise en œuvre*. Paris : UNESCO, 38 p.
- Asamoah, Louis Osei, & Ile, Isioma. (2024). *Voices in governance : Assessing citizen participation in local government decision-making processes in Ghana*. African Journal of Public Affairs, 15(1), pp. 23-45.
- Balandier, Georges. (1971). *Sens et puissance : les dynamiques sociales*. Paris : PUF, 334 p.
- Banque Mondiale. (2004). *World Development Report 2004: Making Services Work for Poor People*. Washington D.C. : The World Bank, 271 p.
- Blanchet, Philippe, & Gotman, Anne. (2010). *L'enquête et ses méthodes : l'entretien*. Paris : Armand Colin, 128 p.
- Bourdieu, Pierre. (1982). *Ce que parler veut dire. L'économie des échanges linguistiques*. Paris : Fayard, 244 p.
- Calvet, Louis-Jean. (1993). *La sociolinguistique*. Paris : Presses Universitaires de France (Que sais-je ?), 127 p.
- Calvet, Louis-Jean. (2005). *Pour une écologie des langues du monde*. Paris : Plon, 304 p.
- Canclini, Néstor García. (2006). La globalisation : productrice de cultures hybrides ? Actes du congrès Mondial de l'IUAES, Décembre 2006. Paris : Université Paris X-Nanterre, pp. 1-20.
- Capo, Hounkpati B. C. (1984). *Introduction à la linguistique historique des langues gbe*. Cotonou : Université Nationale du Bénin, 198 p.
- Chambers, Robert. (1983). *Rural Development : Putting the Last First*. London : Longman, 246 p.
- Constitution de la République du Bénin du 11 décembre 1990. Cotonou : Journal Officiel de la République du Bénin.
- Bélizaire, Marie Roseline Darnycka, Ineza, Lynka, Fall, Ibrahima Socé, Ondo, Mitoha, & Boum, Yap. (2024). *From barrier to enabler : Transforming language for global health collaboration*. PLOS Global Public Health, 4(6), e0003237. DOI : 10.1371/journal.pgph.0003237, pp. 1-8.
- Berhanu Kebede, Megersa, & Gobie, Dagmâwit. (2023). *Adequacy of capacity building and stakeholder involvement in decentralized education management : Evidence from Ethiopia*. Cogent Social Sciences, 9(2), pp. 1-18. DOI : 10.1080/23311886.2023.2247151.

- Dia, Oumar. (2022). *Pratiques linguistiques et exclusion citoyenne au Sénégal*. Revue Africaine des Sciences du Langage, 4(1), pp. 32-47.
- Freire, Paulo. (1974). *Pédagogie des opprimés*. Paris : Maspero, 202 p.
- Geertz, Clifford. (1973). *The Interpretation of Cultures*. New York : Basic Books, 470 p.
- Grawitz, Madeleine. (2001). *Méthodes des sciences sociales*. Paris : Dalloz, 1019 p.
- Hounnouvi Coffi, Claudine. (2021). *Contexte et perspectives linguistiques au Bénin en 2020 : entre langues nationales et langue officielle, un panorama complexe*. Cahiers du CRINI, n° 2, DOI : 10.56078/cahier-du-crini.410, pp. 1-18.
- INSAE / Langues au Bénin. (2023). *Répartition sociolinguistique de la population béninoise*. Cotonou : Institut National de la Statistique et de l'Analyse Économique.
- Le Roy, Étienne. (1999). *Le jeu des lois : une anthropologie dynamique du droit*. Paris : LGDJ, 415 p.
- Loi n° 91-006 du 25 février 1991 portant Charte culturelle de la République du Bénin. Cotonou : Journal Officiel de la République du Bénin.
- Loi n° 97-029 du 15 janvier 1999 portant organisation des communes en République du Bénin. Cotonou : Journal Officiel de la République du Bénin, pp. 1-38.
- Mahougbemongbo, Yves Lionel. (2022). *L'impact des médias numériques sur la diversité linguistique au Bénin*. Revue Internationale des Sciences du Langage Contemporain, n° spécial décembre, pp. 1-20.
- Mauss, Marcel. (1925). *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques*. Paris : PUF, 82 p.
- Montcho, Richard Sèmèvo. (2011). *Langue et identité au Bénin : enjeux sociolinguistiques contemporains*. Cotonou : Éditions Flamboyant, 215 p.
- Olukoshi, Adebayo, & Laakso, Liisa. (1996). *Défis pour l'État-nation en Afrique*. Uppsala : Nordiska Afrikainstitutet, 238 p.
- Ouédraogo, Aboubacar Luc. (2000). *Langues, communication et développement en Afrique*. Paris : Karthala, 276 p.
- Pires, Alvaro P. (1997). « Échantillonnage et recherche qualitative : essai théorique et méthodologique ». In J. Poupard et al. (dir.), *La recherche qualitative : enjeux épistémologiques et méthodologiques*. Montréal : Gaëtan Morin, pp. 113-169.
- Plateformes multi-acteurs (PMA). (2018). *Les Plates-formes Multi-Acteurs, un processus d'apprentissage aux systèmes d'innovations locaux agricoles*. Bamako/Cotonou : CIRAD/ICRISAT, pp. 1-25.
- Putnam, Robert David. (2007). *Diversité et communauté au XXI^e siècle*. Études politiques scandinaves, 30(2), pp. 137-174.
- Quivy, Raymond, & Van Campenhoudt, Luc. (2011). *Manuel de recherche en sciences sociales* (4^e éd.). Paris : Dunod, 262 p.
- Sanni, Mouftaou Adjibi, & Atodjinou, Cossi Marcel. (2012). *Le français et les langues nationales au Bénin : enjeux et perspectives*. Revue du LASH, Université d'Abomey-Calavi, 14, pp. 1-25.
- Turner, Victor. (1969). *The Ritual Process : Structure and Anti-Structure*. Chicago : Aldine Publishing, 213 p.
- Vodounnon Totin, Honoré. (2019). *Cartographie de la diversité linguistique dans les communes du Bénin*. Cotonou : Laboratoire de sociolinguistique, Université d'Abomey-Calavi [Rapport de recherche].
- UNESCO. (2024). *Spotlight 2024 Learning Counts : cartographie des politiques linguistiques éducatives en Afrique*. Paris : Organisation des Nations Unies pour l'éducation, la science et la culture, 68 p.
- Nkrumah, Cynthia. (2024). *Language, participation and inclusivity in the urban planning process in Mzuzu City*. Preprint, arXiv : 2512.14730, pp. 1-18. DOI : 10.48550/arXiv.2512.14730.
- Wolff, Hans Ekkehard. (2006). « Background and History : Language Politics and Planning » in Africa. In Hassana Alidou et al. (éds.), *Optimizing Learning and Education in Africa*. Paris : ADEA, pp. 26-55.

DISCURSIVITÉ ET PRAXIS IDENTITAIRE : LE CAS DU KORO-KAN EN CÔTE D'IVOIRE

DIABY Aïssata

Université Félix Houphouët-Boigny

ORCID : 0009-0002-2093-6765

daichat2011@yahoo.fr

Résumé : En Côte d'Ivoire, l'écologie linguistique est marquée par une hiérarchisation complexe où le français (officiel) et le dioula (véhiculaire) exercent une pression constante sur les parlers minoritaires. Cette étude analyse la vitalité du koro-kan, langue mandé-nord (code ISO : kcj) parlée par environ 58 000 locuteurs (Joshua Project, 2026). S'appuyant sur la sociolinguistique et l'analyse du discours, l'article examine comment les locuteurs Koro construisent une identité de résistance face à l'assimilation. À travers l'analyse de corpus numériques et institutionnels, nous démontrons que la reconnaissance de la spécificité du Koro — distinct du complexe dioula-mahou avec lequel il n'est que partiellement intelligible (intercompréhension estimée à moins de 60% selon certaines données de la SIL) — est un levier indispensable pour le développement durable. La marginalisation de cette langue dans les politiques didactiques freine l'appropriation des savoirs fondamentaux chez les populations rurales de Tiéningboué et Boron.

Mots-clés : Korokan, Identité, niche de survie linguistique, discours rapporté, Développement durable.

DISCURSIVITY AND IDENTTTITY PRAXIS : THE CASE OF KORO-KAN IN COTE D'IVOIRE

Abstract : In Côte d'Ivoire, the linguistic landscape is characterized by a complex hierarchy in which French (the official language) and Dioula (the lingua franca) exert constant pressure on minority languages. This study analyzes the vitality of Koro-Kan, a northern Mande language (ISO code: kcj) spoken by approximately 58,000 speakers (Joshua Project, 2026). Drawing on sociolinguistics and discourse analysis, the article examines how Koro speakers construct an identity of resistance to assimilation. Through the analysis of digital and institutional corpora, we demonstrate that recognizing the specificity of Koro—distinct from the Dioula-Mahou complex with which it is only partially intelligible (interintelligibility estimated at less than 60% according to some SIL data)—is an essential lever for sustainable development. The marginalization of this language in educational policies hinders the acquisition of fundamental knowledge among the rural populations of Tiéningboué and Boron.

Keywords: Koro-kan, Identity, linguistic survival niche, Reported speech, Sustainable development.

Introduction

« L'écologie des langues » (Calvet, 1999)¹ asymétrique que représente l'Afrique francophone subsaharienne est un territoire où la survie des minorités ethnolinguistiques est liée à leur aptitude de résistance à l'assimilation linguistique. En dépit de l'hégémonie de la langue française en Côte d'Ivoire (OIF, 2022) et la fulgurance du dioula, le multilinguisme reste omniprésent quoique fragile. En effet, en dépit du fait que la langue officielle, le français a une prééminence du point de vue administratif et scolaire, la sphère vernaculaire semble recomposée du fait du développement de langues vernaculaires à grand impact tel que le dioula. La sphère sociolinguistique se voit ainsi sériée en classes concurrentielles. Le groupe ethnique koro, locuteur du koro ou korokan, n'échappe pas à ladite réalité. Il se situe à Tieningboué dans le département de Mankono². Le korokan (code ISO 639-3 : kcj), n'échappe en conséquence pas à cet enjeu taxinomique. Longtemps perçu à tort comme un dialecte du groupe mandingue, le korokan jouit, en réalité, d'une autonomie phonologique et lexicale comme le témoignent les travaux du LLACAN et de la SIL (SIL, 2016). Elle est parlée par une communauté d'environ 58000 locuteurs (JOSHUA PROJECT, 2026) et appartient au groupe Mandé du Nord. Nonobstant cela, dans la pratique, la langue risquerait d'être « effacée » par le dioula voire le koyakakan au regard de certaines confusions et méconnaissances linguistiques, culturelles et sociohistoriques. Nous nous proposons d'apprécier la « discursivité minoritaire » du Korokan. Autrement dit, il sera question d'apprécier, face à la menace, la manière dont cette langue est utilisée, par ses locuteurs, comme un acte d'affirmation, mais surtout de résistance identitaire et un instrument de développement dans un milieu globalisé.

Comment les dires des locuteurs du korokan, par le canal de Facebook, TikTok et dans les interactions groupales présentent ladite langue comme un lieu de savoir et de dignité, donc d'identité ? Dans un contexte d'aménagement linguistique centralisé sur le français et de domination commerciale du dioula, comment le korokan parvient-il à maintenir une frontière discursive protectrice ? En outre, dans quelle mesure une certaine occultation de cette langue par les pouvoirs publiques dans les politiques didactiques et les projets de développement durable constitue-t-elle une entrave à l'inclusion réelle des populations et à la préservation des savoirs écologiques locaux ?

Cette recherche mobilise la Théorie des Représentations Sociales (Denise Jodelet) qui renvoie à une forme de savoir développée et diffusée par une communauté, un groupe de personnes. Elle a pour souci de se forger dans la communication et l'agir social ainsi que le concept d'hétéroglossie et les travaux de Jacqueline Authier-Revuz sur la présence de l'autre dans le discours pour décrypter les mécanismes de différenciation linguistique³.

¹ Les minorités ethnolinguistiques subissent une double pression: une minoration verticale par la langue d'État et une minoration horizontale par les hégémonies régionales.

² « Nous sommes une Ethnie,
Nous sommes une langue, Le Koro,
Le Korodougou, c'est l'ensemble de trois
SOUS-PREFECTURES
-Marandallah
-Bouandougou
-Tieningboué... » facebook, Jeune Koro

³ Nous procéderons à une analyse des contenus de quelques plateformes numériques comme Facebook et TikTok qui donnent la parole à des jeunes koro. Il s'agit d'une étude netnographique du discours communautaire Koro. Nous allons recourir à l'utilisation des données démographiques et linguistiques afin de mettre en rapport les données de l'Observatoire de la Francophonie (2022) et les réalités de Tiénigboué. Nous nous appuierons sur certains TDR d'institutions afin de prouver la carence en recours de certaines langues dans les projets de développement.

L'investigation s'articulera autour de trois axes que sont un passage en revue de données qui mettent le korokan dans la taxinomie des langues minoritaires en Côte d'Ivoire, la revendication de l'identité par le biais du discours –ici, direct médiatisés- et pour terminer, de la nécessité d'une intégration de ladite langue (ainsi que de toutes les langues minorées) dans les modèles nationaux de développement durable.

Données techniques insérées pour étayer l'article⁴

Donnée	Source / Valeur	Impact Scientifique
Vitalité	58 000 locuteurs (Joshua Project)	Justifie le statut de "langue en danger".
Localisation	7°45' N, 6°15' W (Tiéningboué)	Précision géolinguistique indispensable.
Intercompréhension	< 60% avec le Dioula standard	Prouve l'échec d'une éducation "tout-dioula".
Contexte Officiel	35% de francophones (OIF)	Montre le besoin de médiation en langue locale.

1. Entre domination et résilience: vue panoramique de la langue korokan

1.1. *Le korokan dans la sphère mandé*

« Les langues ne sont pas des entités abstraites, elles vivent dans des niches écologiques où elles sont en perpétuelle interaction, souvent dans un rapport de forces gravitaires. » (Calvet, 1999). Le positionnement de la langue korokan ne peut se faire que par rapport au Dioula, à la suite de Louis-Jean Calvet dans sa théorie sur les langues. Les données du LLCAN (CNRS) assertent que le korokan apparaît comme ayant des particularités distinctes archaïques ainsi que de innovations dites lexicales qui le différencient de l'odiennéka et du mahoukakan. En effet, le dioula se dresse comme une « langue hyper-centrale » qui phagocyte les langues périphériques. Face à cette menace, c'est une « niche de survie linguistique » qui est utilisée par les locuteurs de la langue korokan.

1.2. *Processus sociodiscursif: la minorisation*

Selon Pierre Bourdieu, « les relations de communication sont aussi des relations de pouvoir symbolique où s'actualisent les rapports de force entre les locuteurs et leurs groupes respectifs. » (Bourdieu, 1982). Cette réalité renvoie à la notion de marché linguistique. Celle-ci se définit comme un lieu dans lequel la parole n'a de valeur qu'au gré des rapports de force symboliques. Ceci étant, le capital linguistique du locuteur préside la valeur des mots suscitant la concurrence pour une légitimation. Outre le capital linguistique, la production de valeur, la violence symbolique, les rapports de force ainsi que le marché unifié distinguent ladite notion. Parler devient concomitamment une transaction économique et symbolique en plus de ramener à la communication. C'est un instrument d'échange de pouvoir dans un espace social. En effet, l'on se rend compte que la minorisation du koro est statutaire pas seulement statistique avec ses 58000 locuteurs. En Côte d'Ivoire, dans le vaste marché linguistique (Pierre Bourdieu) en présence, l'on réalise que le français et le dioula

⁴ Synthèse proposée par l'Intelligence artificielle

détiennent le « capital symbolique ». Le marché linguistique, il faut le rappeler, se définit comme le fait que « dans un espace socio-politique présentant une certaine unité, et dans toute situation d'interaction, les productions et variétés langagières se voient attribuer des valeurs différentielles et distinctives ». En effet, « le ML est un lieu de formation des prix des biens linguistiques et la position relative des usages dans la hiérarchie des formes et des lectes est fonction de leur degré de conformité ou de proximité avec un ensemble de formes ou langues considérées comme standardes, légitimes, dans l'absolu et dans une situation donnée. Il en résulte pour ces (ensembles de) formes linguistiques, un certain prestige, et pour les acteurs qui les détiennent une distinction, une autorité qui leur donnent accès à des ressources symboliques ou matérielles. ⁵ » Donc pour Pierre Bourdieu, les liens sociaux sont « des rapports de pouvoir symbolique où s'actualisent les rapports de force entre les locuteurs ou leurs groupes respectifs » (Bourdieu, 1982, p. 14)⁶. De ce qui précède, le locuteur du Korokan se retrouve ainsi dans une situation d'insécurité linguistique. Ses propos sont très souvent considérés comme un « patois » qui ne remplit guère les fonctions formelles d'une langue.

1.3. De la résistance à la diglossie

« Une langue ne meurt pas par manque de locuteurs, mais par manque de fonctions sociales et de fierté identitaire » à en croire Joshua Fishman. Cependant, le « renversement du basculement linguistique », le Reversing Language shift de Joshua Fishman (2001) est en déploiement. Nonobstant cette réalité accablante, la communauté Koro active des leviers de préservation. Dans ce cas-ci, les réseaux sociaux sont activés. Il s'agit d'un premier point de vue de la réalité selon laquelle les usages des locuteurs au sein d'un groupe soient parfois différents. *In factis*, « deux locuteurs, de même âge, de même genre et de même milieu social, dans une situation d'interaction identique, peuvent produire des variantes différentes. C'est à partir de cette constatation qu'a été mise en place une approche plus microsociologique des phénomènes de variation s'appuyant sur le concept de réseau social. » (Nardy et coll., 2021, p. 1 https://uoh.concordia.ca/sociolinguistique/module1/module1_21.html) Mais plus encore, au regard de la puissance du network, un nouveau lieu de revitalisation de la langue korokan est trouvé. Aussi bien Facebook que TikTok sont mobilisés à cette fin, à travers JEUNEKORO INFO qui se donne pour mission de faire connaître et vulgariser la culture et la langue korokan. Son leitmotiv se résume à « Nous sommes une ethnie, nous sommes une langue ⁷ ». Cette plateforme sert de terreau de revendication identitaire.

2. De la discursivité identitaire ou comment dire le korokan

2.1. Autonymie et marquage des frontières

En nous fondant sur des vidéos TikTok (2025, vidéos thématiques sur la langue Koro (@micro2rouen), il apparaît que le choix autonymique du nom de la langue est un acte de résistance. Les locuteurs du korokan refusent que l'on classe leur langue et leur ethnie dans le groupe « dioula ». Ils revendiquent leur identité. Ils se distinguent.

⁵ <https://shs.cairn.info/revue-langage-et-societe-2021-HS1-page-229?lang=fr>. Consulté le 25/03/2026 à 09H41

⁶ Son point de vue consiste en ce que les échanges linguistiques entre les locuteurs s'appréhendent en termes de « capital linguistique », de « marché linguistique », ainsi qu'en terme de « prix ». On parle évidemment des règles « d'acceptabilité », qui suppose la conformité des mots non seulement aux règles immanentes de la langue, mais aussi aux règles, maîtrisées intuitivement, et qui sont immanentes à une situation. C'est ce qu'on appelle le marché linguistique, c'est-à-dire c'est quand on produit un discours à l'intention d'un récepteur capable de l'évaluer, et plus encore de lui donner un prix. https://uoh.concordia.ca/sociolinguistique/module1/module1_22.html

⁷ https://www.facebook.com/JeuneKoro.info/photos/a.2194917770763361/2674453139476486/?type=3&locale=zh_CN

Tableau 1 : Analyse contrastive des représentations (Synthèse)⁸

Langue	Statut Perçu	Fonction Dominante	Stratégie Discursive du Koro
Français	Langue de prestige	Administration / École	Emprunt technique nécessaire
Dioula	Langue utilitaire	Commerce / Transport	Distanciation (éviter l'assimilation)
Koro	Langue identitaire	Famille / Sacré / Identité	Valorisation (affirmation de l'ethnie)

2.2. De l'implication de l'hétéroglossie et du discours rapporté

« Le discours est le lieu d'une négociation permanente entre le "soi" et "l'autre" linguistique. » (Authier-Revuz, 1995). Sur la base des travaux de Jacqueline Authier-Revuz, l'on constate qu'il y a une certaine « non coïncidence du dire ». En effet, au cours de l'interview des enfants koro, l'un d'entre eux, lorsqu'il s'exprime a souvent recours à des mots dioula ou français. Seulement, il les marque comme extérieurs, vu l'intonation. Il effectue ces emprunts tout en étant conscient de la différence d'avec sa langue ; un peu comme s'il reconnaissait une certaine nécessité de les utiliser en toute conscience du fait qu'elles sont différentes de son identité koro. Cesdits éléments leur servent à affiner sa « niche de survie linguistique » par le truchement de multiples stratégies dont le recours au numérique⁹.

3. Médiatisation du korokan : une aubaine de « renaissance » discursive

Pouvant être considéré, à raison, comme un laboratoire néologique et un conservatoire dynamique des langues, ici, le koro kan, l'espace numérique que représente les réseaux sociaux pour les langues minoritaires sert d'« empowerment linguistique ». Tiktok et Facebook contribuent à la montée en puissance de ces langues mises en minorité.

3.1. Slogans et hashtags identitaires

Éléments clés de la pragmatique de l'affirmation identitaires, les réseaux sociaux ont des droits de cité. Les plateformes à l'image de Jeunekoro.info sont le lieu de déploiement d'un discours qui surplombe la simple communication d'informations au point de mettre en avant son identité. Korodougou tv¹⁰ profite de ce canal pour revendiquer la reconnaissance par les pouvoirs internationaux (UNESCO) de la mosquée de Tieningoué, âgée de 402 ans, comme patrimoine culturel de l'humanité. À titre illustratif encore, Le slogan récurrent #Koro_Kan_O_Koro_Kan (Le Koro, rien que le Koro) ou encore « Fier d'être koro, fiers de

⁸ Intelligence artificielle

⁹ Cf. les travaux de Jean Léo Léonard, « Écologie (socio)linguistique : évolution, élaboration et variation », <https://doi.org/10.3917/ls.160.0267> consulté le 23/04/2026 à 15H32 et de Mélanie Jouitteau. « Guide de survie des langues minorisées à l'heure de l'intelligence artificielle : Appel aux communautés parlantes ». Lapurdum, 2023, 24 (2), pp.199-217. (10.4000/127u1). (hal-04090195v2) consulté le 23/04/2026 à 15 H 34

¹⁰ Korodougou tv

[UNESCO Unesco en français Intergovernmental Oceanographic Commission \(IOC\) of UNESCO UNESCO en español](#)
[Ministère du Tourisme de Côte d'Ivoire Sublime Côte d'Ivoire Gouvernement de Côte d'Ivoire Présidence de la République de Côte d'Ivoire Alassane Ouattara France Culture](#)

nos racines »¹¹ s'apparente à un instrument de balisage identitaire. En pragmatique, c'est une tautologie discursive qui vise à poser l'existence de la langue comme une vérité indiscutable face à l'assimilation. Par surcroît, l'utilisation de l'hashtag #Korodougou (Le pays Koro) sur TikTok accompagne des vidéos de danses traditionnelles ou de cérémonies à Tiéningboué. Dans le cas présent, l'image et le son viennent valider, renforcer le dire : le Koro n'est pas qu'une langue « parlée », c'est une langue « territorialisée » et « visualisée ».

3.2. Hétéroglossie et distinction

Sur TikTok (@micro2rouen), l'on assiste à une théâtralisation, une mise en scène de la différence. Aussi bien des joutes oratoires que des micros-trottoirs voient la question de la langue et de la distinction comme centrale. Dans certaines vidéos, des locuteurs se mettent en scène pour corriger des termes dioula couramment utilisés par erreur, en proposant le "vrai" mot koro. Ils revendiquent ainsi une certaine pureté, une certaine authenticité linguistique. La théorie de la non-coïncidence du dire de Jacqueline Authier-Revuz y trouve son parfait répondant à travers la forme directe du discours rapporté qui est mobilisée. Le locuteur koro dénonce l'intrusion du dioula dans son propre discours comme une aliénation. Dans la vidéo <https://www.tiktok.com/@micro2rouen/video/7549934654585982230>, intitulée « En Côte d'Ivoire, on trouve les koro ? » trois enfants dont deux filles et un garçon âgés d'environ 10 ans sont au micro de @micro2rouen. Le petit garçon dit « Moi, je n'aime pas parler le dioula,..

-Tu es de quelle ethnie ?

-Odienneka.

L'une des filles rétorque : « Odienneka, c'est dioula. Oh toi, il faut dégager. Tu aimes trop ça !

@micro2rouen : Et toi ? s'adressa-t-il à l'autre fillette .

-Moi, je suis koro.

Le petit garçon : Tu es koyaga

La fille : menteur

Le petit garçon : Tu es koyaga

La fille : menteur

Le petit garçon : Tu es koyaga

La fille : menteur ! Depuis que tu as répété ta phrase-là, est-ce que j'ai dit quelque chose...Je vais mettre mes mains sur tes oreilles...

@micro2rouen : Pourquoi tu dis qu'elle est koyaga ? Puisque Mohamed ne connaît ce que c'est que les koros, il faut lui présenter les koros.

La fille : Je suis Kamagaté. Et je suis Kamagaté 100% de père et de mère.

@micro2rouen : Il faut lui présenter les koros.

La fille : Nan kenan...

@micro2rouen : Dis- lui où on trouve les koros en Côte d'Ivoire

Les deux filles : A Tiéningoué, à Mankono .

@micro2rouen : Non, à Mankono, ce sont les koyakas qui sont là-bas. On trouve les koros à Tiéningoué, à Ouedallah. Il y a Tiefizo. Et puis où encore ? »

¹¹ https://www.facebook.com/photo/?fbid=122103609716915907&set=a.122098866860915907&locale=fr_FR
consulté le 22 Avril 2026.

@micro2rouen et ses interlocutrices se présentent comme des ambassadeurs de l’ethnie Koro. Ces dernières, avec son appui, tentent de situer géographiquement le groupe koro. L’une d’entre elle insiste ses origines et sa langue koro. Elle s’exprime même en korokan pour présenter ses civilités « nan kenan... ». C’est de la façon la plus vive –dans cette énonciation directe médiatisée- qu’elle revendique cette identité koro, même en menaçant son interlocuteur qui l’assimile aux koyagas. L’énoncé direct contenant le verbe d’état « être » est employé 3 fois par elle au discours direct « je suis Koro ».

Dans un autre extrait vidéo, l’orateur précise : « On nous confond avec les koyakas parce que nous habitons le même département qui est la sous-préfecture de Mankono qui est la région du béré Les koros sont différents des koyakas... Nous ne pouvons pas être mélangés parce que l’histoire est têtue.. nous ne pouvons pas être mélangés... Dieu Lui-même dans sa manière de faire les cours d’eau... On nous dit que dans les recherches scientifiques les cours d’eau et les montagnes sont des limites naturelles... le peuple qui est situé entre le (fleuve) Bandaman et le (cours d’eau) béré sont les Koro. Derrière les koro, il y a les koyakas . Les koros sont dans la région du béré.»¹² Ici, un accent particulier est mis sur la distinction. Elle est d’abord naturelle, une émanation de Dieu qui a naturellement placé les barrières entre Koyagas et Koros. La précision est de taille et le locuteur y met un point d’honneur au nom de la revendication identitaire. L’hétéroglossie se définit comme « un concept linguistique qui fait référence à la diversité et à la coexistence de multiples sens, interprétations ou voix au sein d’un même énoncé. Ce phénomène concerne autant les langues que les discours ». Par conséquent, elle met en avant la complexité des interactions entre personnes et contextes historico-sociaux et culturels qui impactent la compréhension du langage du quidam à en croire le dictionnaire numérique *La langue française*¹³. Ladite notion est perceptible à l’envi à travers les différents échanges. Plusieurs énoncés en portent la marque. C’est ainsi que « BON MOIS DE MIGARO A TOUTE LA COMMUNAUTE KORO¹⁴ » est écrit en mode graphique d’apparition gras et en grand caractère comme mode de présentation textuel pour attirer l’attention du lecteur par la forme (hybride, de par l’adjonction du korokan , MIGARO au français) de l’énoncé et le sens (bon mois de jeûne du Ramadan exclusivement aux musulmans de la communauté ethnique et linguistique koro). Une fois de plus, la différenciation identitaire y est de taille. En plus d’être orale, elle devient scripturaire. Ce concept linguistique a été vulgarisé par Mikhaïl Bakhtine. Il renvoie à la coexistence de moult sociolectes ou sens, voix, styles, à l’intérieur d’un fragment énonciatif ou textuel. De la sorte, met-elle un accent particulier sur la diversité des langages sociaux qui s’entremêlent, s’opposent ou dialoguent, s’opposant ainsi à l’idée d’une langue unique et homogène¹⁵.

4. enjeux de didactique et développement durable

Dans ce volet, la survie de la langue et le développement des communautés se voient interconnectés.

¹² <https://www.youtube.com/shorts/-bcgMQ-lpSM> consulté le 17/04/ 2026 0 15h 09

¹³ <https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition/heteroglossi> consulté le 23/04/2026 à 13h13.

¹⁴ https://www.facebook.com/photo/?fbid=122103609716915907&set=a.122098866860915907&locale=fr_FR à 15h48

¹⁵ Intelligence artificielle

4.1. Alphabétisation uniformisée¹⁶ : une entrave

A la lumière des travaux de la SIL, l'on peut asserter que la politique d'alphabétisation en zone Nord de la Côte d'Ivoire a des limites pratiques. Cela s'explique par le fait que l'intercompréhension technique (santé, agriculture) entre le dioula standard et le koro serait médiocre. En témoigne le fait que si un paysan koro reçoit des consignes sur l'usage de pesticides ou sur la vaccination en dioula standard, le risque de contre-sens dans la compréhension et l'exécution pourrait se poser. La langue minorée deviendrait alors une question de sécurité publique et environnementale.

4.2. Le korokan comme vecteur de développement durable local.

L'agenda 2030 de l'ONU, à titre d'anamnèse, « adopté par l'ONU en 2015, est un programme mondial visant un développement durable, juste et inclusif à travers 17 Objectifs de Développement Durable (ODD). Il couvre des enjeux majeurs : climat, pauvreté, égalité des genres, santé et éducation, pour une transformation économique, sociale et environnementale d'ici 2030¹⁷ ». La promotion officielle des langues peu connues et pratiquées serait inéluctablement un facteur de développement durable au niveau local. Il est important de souligner que ledit développement exige une adhésion des populations. A en croire Michaël Stephens (2007) : « Le développement n'est durable que s'il est compris et narré dans la langue du cœur des populations concernées. » Fort de cette vérité, nous assertons qu'aucun développement durable n'est possible sans l'adhésion des groupes ciblés. En conséquence, l'intégration de termes en langue korokan dans les manuels de protection de la biodiversité locale (faune et flore du district du Woroba) serait nécessaire, par exemple. Cela se justifie par le fait que le korokan possède des noms spécifiques pour des plantes médicinales que le dioula n'a pas et dont la préservation est intrinsèquement liée à celle de la biodiversité. Grâce à sa position stratégique et son activité agricole centrée sur la culture de l'anacarde, la prise en compte de sa langue à une échelle plus large donc plus reconnue serait un atout important du point de vue national. Au su de ce qui précède, il apparaît que la valorisation du korokan serait une stratégie puissante de développement inclusif et non seulement une forme de repli identitaire.

Tableau 2 : Matrice de l'impact de la valorisation du Korokan¹⁸

Domaine	Risque de la marginalisation	Bénéfice de la valorisation
Éducation	Analphabétisme fonctionnel	Meilleure acquisition des compétences
Santé	Mauvaise application des protocoles	Appropriation des messages de prévention
Identité	Aliénation et perte de savoirs	Cohésion sociale et fierté communautaire
Environnement	Perte des savoirs écologiques locaux	Protection de la biodiversité endogène

¹⁶ « dioulatisation »

¹⁷ Intelligence artificielle.

¹⁸ Intelligence artificielle

Conclusion

En guise de conclusion pour une politique linguistique de la reconnaissance des langues minoritaires Loin d'être une relique archéologique ou un phénomène dialectal issu du mandingue, le korokan est une langue. Vivante, elle est investie par ses usagers d'une charge puissante de symboles. Ces derniers, par le canevas d'une praxis identitaire discursive tant dans les lieux communautaires que sur le network mènent la lutte contre son « invisibilisation » sociolinguistique. Notre étude démontre que la résistance de la langue korokan face à l'hégémonie du dioula est une revendication du droit à la différence dans le melting pot que constitue la Côte d'Ivoire. Ses locuteurs, quoique relativement peu nombreux usent d'une panoplie de stratégies discursives –ici, l'énonciation médiatisée rapportée au discours direct, le recours au verbe d'état « être », etc. pour s'affirmer et revendiquer leur identité à travers discours de propagande, de présentation du groupe ethnolinguistique koro, de mise en valeur du patrimoine culturel (mosquée vieille de 406 ans) et des slogans. Toute une niche de survie linguistique est déployée par les koros (au niveau éducatif avec l'instruction des plus jeunes sur leur langue, social avec les interactions au discours direct et numérique avec le recours constant et accru au network). Du point de vue de l'identité, l'on a relevé une distinction nette du discours korokan des autres. Les locuteurs de ladite langue mobilisent les facteurs de la niche de survie linguistique comme expliqué plus haut. Cela répond au souci du maintien de la cohésion sociale groupale. Du point de vue du développement durable, l'occultation à l'échelle nationale du korokan au niveau didactique créerait un décalage entre les politiques de développement durable et leur réception par la communauté koro.

De la sorte, l'adoption d'un polycentrisme fonctionnel au mépris de « blocs linguistiques » serait l'idéal pour un aménagement territorial linguistique efficient de la Côte d'Ivoire. Nous recommandons que les investigations sur les minorités soient accrues de par un encouragement étatique afin de documenter la biodiversité culturelle. Afin d'éviter l'extinction de cette langue, il importe de concevoir et d'introduire des supports d'alphabetisation bilingues dans les districts concernés, ici le woroba, pour les sensibilisations en santé publique et en agroécologie. En plus l'institutionnalisation des études sur les minorités et la didactique intégrée, un appui particulier à la création numérique aiderait à muer les réseaux sociaux en puissants leviers de vitalité sociolinguistique. Plus que jamais, la valorisation des minorités ethnolinguistiques doit être considéré comme un élément clé de l'unité nationale. L'extinction d'une langue équivaut à la disparition d'un savoir endogène, d'un pan de la résilience africaine. Afin de l'éviter, il y a nécessité de transformer positivement les politiques linguistiques locales.

Références bibliographiques

- Gendron, C. (2013). *Repenser la responsabilité sociale de l'entreprise*. (Troisième édition). Armand Colin
- Bingen j. et SIL (2016), *Enquête sociolinguistique sur la langue Koro (kçj)*, Rapport technique. SIL Côte d'Ivoire.
- Boutin A. B. et Turpin N. B. (2015). « Le français en Côte d'Ivoire : de la langue importée à la langue appropriée ». *Éla. Études de linguistique appliquée*, n° 175..
- Kouadio N. J. (2005). « Le français en Côte d'Ivoire : de la colonisation à l'appropriation. Le cas du français populaire ivoirien ». *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde*, n° 35, [En ligne].
- LLACAN (CNRS) (1998). « Les langues Mandé-Nord de Côte d'Ivoire : Koro, Koyaga, Mahou ». *Mandenkan*, n° 35.

OBSERVATOIRE DE LA FRANCOPHONIE(2022), *La langue française dans le monde*, Paris, Gallimard/Organisation internationale de la Francophonie.

3. Développement durable et Minorités

Stephens M(2007), « Culture, Language and Sustainable Development in Africa », *Journal of Sustainable Development in Africa*, vol. 9, n° 2.

UNESCO(2019), *Les langues autochtones, vecteurs de développement et de paix*, Rapport mondial sur les langues.

4. Sources documentaires et numériques (Webographie)

-AXL (Université Laval),(2024), « Côte d'Ivoire : Aménagement linguistique », disponible sur : <https://www.axl.cefan.ulaval.ca/afrique/cotiv.htm>

CALENDA(2026), « Valorisation et promotion des minorités ethnolinguistiques pour un développement durable en Afrique » . Appel à contribution n° 1346775.

Disponible sur : <https://calenda.org/1346775>

-JEUNEKORO.INFO(2025), « Nous sommes une ethnie, nous sommes une langue : le Koro ». Disponible sur : <https://www.facebook.com/JeuneKoro.info>

JOSHUA PROJECT(2026), « Koro Julia in Cote d'Ivoire ». Disponible sur : https://joshuaproject.net/people_groups/19011/IV

JOUITTEAU Mélanie (2023). « Guide de survie des langues minorisées à l'heure de l'intelligence artificielle : Appel aux communautés parlantes ». *Lapurdum*, 2023, 24 (2), {10.4000/127u1}. {hal-04090195v2} consulté le 23/04/2026 à 15 H 34-

-TikTok(2025), vidéos thématiques sur la langue Koro (@micro2rouen), consultées le 10 février 2026.

KOUADIO N.J. (2008), *Documents pour l'histoire du français langue étrangère ou seconde* 40/41 « L'émergence du domaine et du monde francophones ». « Le français en Côte d'Ivoire : de l'imposition à l'appropriation décomplexée d'une langue exogène ». Disponible sur <https://doi.org/10.4000/dhfiles.125>. Consulté le 25/03/2026 à 11H45

LEONARD Jean Léo (2017). « Écologie (socio)linguistique : évolution, élaboration et variation », <https://doi.org/10.3917/ls.160.0267> consulté le 23/04/2026 à 15H32

-<https://shs.cairn.info/revue-langage-et-societe-2021-HS1-page-229?lang=fr>. Consulté le 25/03/2026 à 09H41

-https://uoh.concordia.ca/sociolinguistique/module1/module1_22.html

-https://uoh.concordia.ca/sociolinguistique/module1/module1_21.html

-

https://www.facebook.com/JeuneKoro.info/photos/a.2194917770763361/2674453139476486/?type=3&locale=zh_CN

<https://www.youtube.com/shorts/-bcgMQ-lpSM-Korodougou tv>

[UNESCO Unesco en français](#) [Intergovernmental Oceanographic Commission \(IOC\) of UNESCO](#) [UNESCO en español](#) [Ministère du Tourisme de Côte d'Ivoire](#) [Sublime Côte d'Ivoire](#) [Gouvernement de Côte d'Ivoire](#) [Présidence de la République de Côte d'Ivoire](#) [Alassane Ouattara](#) [France Culture](#)

-<https://www.facebook.com/61577477226797/videos/la-plus-vieille-mosqu%C3%A9e-de-la-c%C3%B4te-divoire-encore-debout-1622-plus-de-404-ans-il-/2386790101748316/>

-

https://www.facebook.com/photo/?fbid=122103609716915907&set=a.122098866860915907&locale=fr_FR consulté le 22 Avril 2026.

-<https://www.youtube.com/shorts/-bcgMQ-lpSM> consulté le 17/04/ 2026 0 15h 09

-<https://www.lalanguefrancaise.com/dictionnaire/definition/heteroglossi> consulté le 23/04/2026 à 13h13.

https://www.facebook.com/photo/?fbid=122103609716915907&set=a.122098866860915907&locale=fr_FR à 15h48

**DU LANGAGE VERNACULAIRE AU LANGAGE VULGAIRE : USAGE D'UNE
LITTÉRATURE MINEURE DELEUZIENNE CONTRE LA DEPOSSESSION DANS
UNCLE TOM'S CHILDREN ET *BLACK BOY* DE RICHARD WRIGHT**

Serge Lazare OUEDRAOGO

Université Norbert Zongo (Burkina Faso)

ORCID: 0009-0003-3995-9008

serge582@live.fr

Résumé : Cette étude analyse l'usage des langages vernaculaire et vulgaire dans *Uncle Tom's Children* et *Black Boy* de Richard Wright sous le prisme de la « littérature mineure », un concept théorisé par Giles Deleuze et Félix Guattari en 1975. L'étude cherche spécialement à découvrir l'importance de ces deux formes de langage pour la lutte contre la dépossession dans le corpus des deux œuvres. En partant d'un premier postulat selon lequel la manipulation de la langue à travers le vernaculaire permet à Wright de se réapproprier ses droits devant ses oppresseurs, et d'un second selon lequel le langage vulgaire demeure pour lui une source inépuisable d'armes littéraires contre la dépossession, l'analyse a permis de confirmer ces postulats en démontrant qu'au-delà des aspects purement linguistiques, décortiqués par les récentes études, les langages vernaculaire et vulgaire sont de véritables armes littéraires permettant à l'auteur de lutter contre toutes les formes de dépossession et de passer de la minorité à la majorité.

Mots-clés : vernaculaire, vulgaire, littérature mineure, dépossession

**FROM THE VERNACULAR TO THE VULGAR: THE USE OF DELEUZIAN MINOR
LITERATURE AGAINST DISPOSSESSION IN *UNCLE TOM'S CHILDREN* AND
BLACK BOY BY RICHARD WRIGHT**

Abstract: This study analyzes the use of vernacular and vulgar languages in *Uncle Tom's Children* and *Black Boy* by Richard Wright through the lens of "minor literature," a theorized concept developed by Giles Deleuze and Félix Guattari in 1975. The study specifically seeks to uncover the significance of these two forms of language in the struggle against dispossession within the two works. Starting from the assumption that Wright's manipulation of language through the vernacular allows him to reclaim his rights before his oppressors, and that vulgar language remains for him an inexhaustible source of literary weapons against dispossession, the analysis makes these two assumptions valid. It demonstrates that, beyond the purely linguistic aspects highlighted by recent studies, vernacular and vulgar languages are genuine literary weapons, enabling the author to fight against all forms of dispossession and to move from a minor to a major status.

Keywords : Vernacular, Vulgar, minor literature, dispossession

Introduction

Alors que les afro-américains de la première moitié du 20^e siècle font face à une dépossession aiguë basée sur la race et sont pratiquement sans défense, la littérature est utilisée comme une arme langagière contre la dépossession. Cela veut dire donc que le langage littéraire joue un rôle prépondérant dans la littérature afro-américaine, en

l'occurrence dans les œuvres de Richard Wright. En effet, deux de ses œuvres, à savoir *Uncle Tom's Children* (1938) et *Black Boy* (1945), qui font l'objet de la présente étude, jouent ce rôle. Toutefois, pour jouer ce rôle, Wright choisit de mettre en exergue deux formes de langage généralement attribuées aux afro-américains : le vernaculaire et le vulgaire. Le premier, selon l'Encyclopédie Britannica, désigne « une variété d'anglais américain parlée par une grande partie des Afro-Américains [...] développé à partir de contacts entre des variétés non-standard de l'anglais colonial et des langues africaines [...], souvent mal accepté dans des contextes plus formels ou officiels ». Le second, toujours selon la même Encyclopédie, désigne « un langage considéré comme socialement offensant car obscène ou irrévérencieux ». Malgré la prépondérance de ces deux formes de langage dans les deux œuvres en termes de protestation wrightienne contre la dépossession, les critiques ne se sont pas encore penchés sur eux dans leurs études.

Un tour d'horizon de la littérature sur le langage vernaculaire nous conduit d'abord chez R. Fournier-Guillemette (2011), qui nous révèle l'importance de cette forme de langage dans « l'affirmation politique et culturelle de la communauté afro-américaine » (p.35), puis chez S. Huber (2018), qui centre son analyse sur les questions de formes linguistiques du vernaculaire dans les œuvres littéraires afro-américaines, sans faire aucun cas de *Uncle Tom's Children* de Wright, et enfin chez Y. Iles et A. Belmekki (2022), dont l'attention est également « délibérément portée sur les aspects linguistiques et sociolinguistiques » (p.662) du vernaculaire afro-américain. Quant au vulgaire, rares sont les critiques qui se sont intéressés à son usage dans la littérature afro-américaine. Parmi ceux-ci figurent Giyatmi *et al* (2017) qui, utilisant une recherche qualitative descriptive, décrivent « les types d'expressions et les formes linguistiques des jurons anglais utilisés dans le roman *Black Boy* de Richard Wright » (p.62), et J. Poulos (1997), pour qui « l'utilisation par Wright d'un langage grossier joue un rôle crucial dans sa construction en tant qu'artiste afro-américain » (p. 54).

Comme nous pouvons faire le constat, même si quelques critiques se sont intéressés à la question du vernaculaire et du vulgaire comme moyens de communication afro-américaine, aucun d'eux ne fait mention de *Uncle Tom's Children* ou *Black Boy* de Richard Wright, malgré le fait que ces œuvres sont des pionnières dans cette pratique langagière dans la littérature afro-américaine du 20^e siècle. La présente étude entend combler ce gap en déchiffrant le rôle prépondérant du vernaculaire et du vulgaire dans la lutte wrightienne contre la dépossession dans les deux œuvres. Pour ce faire, notre analyse part des interrogations suivantes : A quoi sert le langage vernaculaire pour Wright en face de la dépossession ? Quelle est l'importance du langage vulgaire pour Wright dans la lutte contre la dépossession ? Pour répondre à ces questions, nous partons du premier postulat selon lequel la manipulation de la langue à travers le vernaculaire permet à Wright de se réapproprier ses droits devant ses oppresseurs, et du second selon lequel le langage vulgaire demeure pour lui une source inépuisable d'armes littéraires contre la dépossession. L'analyse est menée sous l'angle théorique de la « littérature mineure » développé par Giles Deleuze et Félix Guattari dans leur ouvrage intitulé « Kafka : Pour une littérature mineure » (1975). En faisant usage de la « littérature mineure » deleuzo-guattarienne, l'auteur de l'œuvre défie les normes existantes du canon et crée ses propres normes, en vue de se reposséder pour enfin passer de la minorité à la majorité (G. Deleuze, F. Guattari, 1975). L'ossature de notre analyse se présente comme suit : Il nous paraît important, premièrement, de mettre en perspective le vernaculaire et le vulgaire avec la « littérature mineure » deleuzo-guattarienne, deuxièmement, de déchiffrer la manipulation du langage vernaculaire

pour la réappropriation de ses droits, et troisièmement, de démontrer l'importance du langage vulgaire en tant qu'arme de lutte contre la dépossession.

1. Le vernaculaire et le vulgaire dans la « littérature mineure » deleuzo-guattarienne

D'entrée de jeu, il nous paraît important de clarifier le rôle du vernaculaire et du vulgaire en tant que langue mineure telle que conceptualisée par Gilles Deleuze et Félix Guattari, en vue de les mettre en perspective avec les œuvres de Wright à l'étude. En effet, G. Deleuze et F. Guattari (1986, p.16-17) définissent la littérature mineure comme « non pas la littérature d'une langue mineure, mais la littérature qu'une minorité produit dans une langue majeure [...]. Dans la littérature mineure, tout est politique et la question de l'individu devient encore plus nécessaire et indispensable ». La littérature majeure forme un tout cohérent, constitué de normes traditionnelles que les écrivains sont censés respecter. Autrement dit, la littérature majeure est fortement territorialisée par son usage commun de la langue, ses thèmes, sa structure et son contenu, ce qui empêche parfois les groupes minoritaires ou marginalisés d'exprimer leurs particularités individuelles. Cependant, à travers la littérature mineure, l'individu peut s'affranchir des normes de la littérature majeure pour créer une nouvelle forme littéraire, en empruntant des voies alternatives. Tel est effectivement l'objectif visé par l'usage du vernaculaire et du vulgaire qui s'affranchit des normes dominantes pour créer des sous ou para-normes en vue de faire passer le message et de se faire reconnaître. En réinterprétant les normes par leurs écrits et leurs œuvres, les écrivains du vernaculaire ou du vulgaire finissent par être reconnus et intégrés au canon littéraire. Tel est l'exemple de Wright qui, en s'affranchissant des normes littéraires et en créant les siennes à travers le vernaculaire et le vulgaire, est parvenu à créer une langue au sein de la langue. Wright déconstruit le système codifié et standardisé pour mieux le réinterpréter en le remodelant et en l'adaptant, ce qui caractérise la « littérature mineure » deleuzo-guattarienne. C'est pourquoi la langue du mineur est si importante dans les deux œuvres de Wright pour attirer plus de lecteurs solidaires à sa cause dans une Amérique où la conscience collective est souvent inactive sur les questions de dépossession.

Parce que la conscience collective ou nationale est souvent inactive dans la vie extérieure ou en voie de désintégration, la « littérature mineure » engendre une solidarité active, malgré certains scepticismes. Si l'écrivain vit en marge, il est éloigné de sa fragile communauté, ce qui le rend d'autant plus apte à exprimer une autre communauté potentielle, à susciter une autre conscience et une autre sensibilité (G. Deleuze, F. Guattari, 1986). C'est précisément le cas de Wright qui, écrivant depuis la marge à travers le vernaculaire et le vulgaire, fut mis à l'écart au début de sa carrière par les Blancs et critiqué par sa propre communauté. Baldwin, par exemple, lui reprocha de promouvoir le « séparatisme culturel » au détriment du « pluralisme culturel » (J. Baldwin, 1949, p.485). Pourtant, Wright ne dévia pas de sa voie et poursuivit son devenir révolutionnaire qui le conduisit triomphalement vers la reconnaissance dans le canon littéraire américain.

Le devenir révolutionnaire, tel que conceptualisé par Deleuze et Guattari dans la « littérature mineure » renvoie à « un agencement collectif d'énonciations au sein d'un agencement machinique, de connexions et d'hétérogénéités dans un système rhizomatique » (G. Deleuze, F. Guattari, 1987, p.6). Cet agencement ne signifie pas une rupture totale avec l'existant, mais plutôt une multiplicité où l'ancien ordre se ramifie ou se déterritorialise pour se connecter à un nouvel ordre lui-même en perpétuelle mutation, se reliant à d'autres ordres (à la manière d'un rhizome) par des lignes de fuite. Les romans *Uncle Tom's Children* et *Black Boy* illustrent parfaitement ce devenir révolutionnaire. Dans *Uncle Tom's Children*,

Wright relie les hétérogénéités en renouant avec la langue parlée vernaculaire ou vulgaire afin de déterritorialiser les normes linguistiques par des lignes de fuite. C. Dualé (2016, p.6) clarifie cette pratique typique de « la littérature mineure » :

Dans la langue d'origine, outre l'effet comique, ces échanges révèlent la volonté [...] de maintenir son personnage dans l'oralité pour lui conférer toute son authenticité mais surtout pour créer une langue dans la langue, une pratique finalement propre à la « littérature mineure ». [L'auteur], par son processus de création langagière, s'affranchit de la norme en proposant une autre écriture. En sortant des canons littéraires et en les adaptant, [l'auteur] poursuit un travail de déterritorialisation d'un système codé et normé pour le re-territorialiser puisqu'il le remodèle et l'adapte, caractéristiques propres à la « littérature « mineure ». [...] Aussi, dans ce travail de création langagière, les irrégularités grammaticales et syntaxiques, relayées par des effets typiques de prononciation, permettent à l'auteur de s'éloigner de l'anglais standard et ajoutent à l'effet caricatural créé et voulu.

Comme Dualé l'explique remarquablement, l'écrivain du vernaculaire ou du vulgaire, considéré comme langue du mineur, vise un effet révolutionnaire deleuzo-guattarien en déterritorialisant les soi-disant bonnes pratiques langagières, et en les reterritorialisant dans ses propres normes pour enfin faire passer son message de manière comique ou caricaturale. Mais au-delà de l'aspect comique et caricatural du langage vernaculaire, l'auteur vise une réappropriation de ses droits dans une Amérique hautement racisée.

2. Manipulation wrightienne la langue par le biais du vernaculaire pour se réapproprier les droits

Dans *Uncle Tom's Children*, la discussion entre Richard et son père constitue une critique subtile du romantisme classique, qui prône une clarté maximale du langage pour une transmission optimale du message, toute chose qui est caractéristique du roman de protestation cher à Wright. C'est pourquoi, même lorsqu'il recourt à un langage symbolique, Wright l'adapte soigneusement à la réalité de son public cible afin d'en faciliter la compréhension. Par exemple, il utilise parfois un anglais vernaculaire direct pour s'adresser à la communauté noire. La majorité des Noirs étant analphabètes durant la première moitié du XXe siècle, ils communiquaient en anglais vernaculaire, plus accessible que l'anglais standard, considéré comme l'apanage des personnes instruites et des Blancs. En employant l'anglais vernaculaire, Wright entend refléter au plus près la réalité de la communauté noire et faire passer son message. Ce type de langage, rompant avec l'anglais standard préconisé par les tenants de la littérature élitiste, au profit du vernaculaire, reflète la réalité des Noirs. Cette technique est perceptible dans *Uncle Tom's Children*, comme le révèle cet extrait où Sue s'entretient avec le shérif : “Ah ast yuh t git outta mah house ! [...] Ah ain never seen one of yo kind tha wuznt too low fer” (R. Wright, 1970, p.194-195). Ce vernaculaire utilisé par le personnage de Sue est aussi sévère que vulgaire pour inviter le shérif blanc à quitter sa maison, mais il est fort probable que ce dernier ne percevrait pas la portée symboliquement vulgaire de ce message, puisqu'il appartient à l'élite qui utilise l'anglais standard. Cette situation donne un avantage ponctuel à Sue dans sa protestation contre la dépossession policière de son droit à l'inviolabilité de sa vie privée. On pourrait en dire de même pour la protestation du Révérend Taylor contre dépossession des autorités locales.

Dans *Uncle Tom's Children*, le Révérend Taylor utilise également ses compétences linguistiques vernaculaires pour protester contre les autorités locales qui veulent empêcher les personnes démunies de nourriture de manifester, et son argument peut être mis au même

niveau que celui de Sue : ‘Yessuh, Whut yuh white folks say is right. N Ah errees wid yuh. But Ah ain foolin wid nobody thas tryin t stir up race hate; naw, suh! Ah ain never done nothing like that n Ah never will, so hep me Gawd! Now, erbout this demonstration: Yessuh, Ah heard erbout it. Thus all everybodys been talking erbout erroun here fer a week, yo Honah. Waal, suh, Ahll tell yuh. Theys jus hungry. Theys marchin cause they don know whut else t do, n thas the truth from here t Heaven! Mistah Mayor, theys hongry! Jus plain hongry!’ (R. Wright, 1993, p.150)

Ici aussi, le langage est employé dans un vernaculaire afro-américain authentique pour exposer les profondes préoccupations des personnages démunis. Tous sont pris au piège d'un labyrinthe socio-économique où seules les manifestations (comme celles des affamés dans *Uncle Tom's Children*) et le vol (comme celui de Richard dans *Black Boy*) peuvent leur permettre de s'en sortir dans une société américaine où la catégorisation raciale semble régner en maître absolu. *Uncle Tom's Children* éclaire le lecteur sur la catégorisation socio-économique raciale qui prévaut dans la société américaine. D'un côté, on découvre un homme nommé Jim et sa femme jouissant de tous les privilèges sociaux : logement, nourriture et divertissements de qualité. Wright nomme d'ailleurs son personnage aisé « Jim » pour illustrer le système Jim Crow, symbole de la discrimination légale, sociale, économique et politique dont sont victimes les personnes de couleur. De l'autre côté, des individus comme Big Boy, Bobo, Lester et Buck vivent dans la précarité. Dans sa conception révolutionnaire de la société, Wright met en scène des membres des classes sociales inférieures qui se baignent dans la piscine de Jim, bravant ainsi le principe de ségrégation raciale. Pour mieux souligner l'appartenance sociale modeste de ces garçons, Wright utilise l'anglais vernaculaire, langue largement parlée dans les ghettos noirs, qui révèle la pauvreté et le manque d'instruction de leurs habitants.

‘C mon!’

‘Where yuh-all goin?’

‘T thr creek fer a swim.’

‘Yeah, les swim.’

‘Naw Buddy naw!’ said Big Boy, slapping the air with a scorn palm.

‘Aa, c mon! Don be a heel!’

‘N git lynched! Hell naw!’

‘He ain gonna see us.’[...].

Yuh-all go on. Ahma stay right her,’ said Big Boy. (R. Wright, 1993, p.20)

Comme le révèle cet extrait, avant d'être convaincu par ses camarades écoliers de s'introduire dans la piscine de Jim pour une baignade improvisée, Big Boy est conscient qu'un tel acte pourrait leur valoir un lynchage s'ils étaient pris. Néanmoins, l'insistance de ses camarades finit par le convaincre de les rejoindre, signe d'une défiance des études précaires et surtout de l'autorité du Blanc. Big Boy et ses camarades devraient être à l'école, mais ils refusent d'étudier dans des conditions précaires tandis que des gens comme Jim et sa femme profitent des plaisirs de la piscine. Ils délaissent donc l'école pour une baignade, interdite aux personnes de couleur, comme l'indique le panneau à l'entrée : « No Trespassing ! » (R. Wright, 1993, p.25). Big Boy et ses camarades refusent d'obéir à l'interdiction affichée et se jettent dans la piscine. Cette scène illustre l'engagement de Wright en faveur de l'égalité des chances et suggère, à l'instar de Big Boy et de ses camarades, que la pérennité du système socio-économique doit être remise en question. Wright fait chanter à Big Boy et ses

camarades un morceau de blues afin de révéler, par le langage vernaculaire, leur désir ardent de récupérer ce qui leur a été spolié :

Ah wanna piece of pie
 Pies too sweet
 Ah wanna piece of meat
 Meats too red
 Ah wanna piece of bread
 Breads too brown
 Ah wanna go t town
 Town so far
Ah wanna ketch a car [...] (R. Wright, 1993, p.22)

Cette chanson permet de deviner le degré de dénuement de ces garçons : ils n'ont ni tarte, ni pain, ni viande, ni même de ville, et encore moins de voiture. Dès lors, se baigner dans une piscine est un luxe pour ces personnes issues des classes sociales les plus modestes, car ce privilège est réservé à ceux qui en ont les moyens et qui contrôlent l'ensemble de la sphère socio-économique. En d'autres termes, se baigner dans cette piscine annonce le désir véritable d'un devenir révolutionnaire deleuzo-guattarien. Comme déjà expliqué plus haut, le devenir révolutionnaire, tel que théorisé par Deleuze et Guattari, renvoie à « un agencement collectif d'énonciations au sein d'un agencement machinique, de connexions et d'hétérogénéités dans un système rhizomatique » (G. Deleuze, F. Guattari, 1987, p.6). *Uncle Tom's Children* et *Black Boy* incarnent ce devenir révolutionnaire. Dans *Uncle Tom's Children*, Wright déterritorialise les normes linguistiques par le biais de lignes de fuite visibles à travers le vernaculaire. Comme le lecteur peut aisément le percevoir, le langage utilisé par les personnages est celui du vernaculaire noir, donnant ainsi la parole à la minorité noire, comme le montre cet échange : “Look out, nigger!” “Don holler so loud!” “Yeah, they kin hear yo ol big mouth a mile erway.” “This waters too col fer me.” “Thas cause it rained yistiddy.” They swam across and back again. “Ah wish we had a bigger place t swim in.” “The white folks got plenty swimmin pools n we ain got none.” “Ah useta swim in the ol Missippi when we lived in Vicksburg. (R. Wright, 1993, p.27)

Là encore, le langage vernaculaire est celui de la défiance de la possession du Blanc, les désirs d'expérimenter aussi le bonheur comme le Blanc, et la protestation contre la dépossession du Noir. Ce langage devient récurrent surtout à des moments où les espoirs sont minces dans le Sud. Quand les espoirs sont minces dans le Sud où vivent ces enfants, c'est le vernaculaire encore qui annonce leur volonté de fuir vers le Nord, partie des Etats-Unis considérée comme moins ségrégationniste et respectant l'égalité des droits. Ce court échange entre deux enfants en dit long sur cette réalité : « Lawd, Ahm goin Noth some day. » « Me too, man. » « They say colored folks up Noth is got ekual rights » (R. Wright, 1993, p.28). Comme l'échange le révèle, ces deux enfants rêvent de rejoindre le Nord pour espérer bénéficier de l'égalité des droits comme le stipule le préambule de la déclaration de l'indépendance des Etats-Unis : « Nous tenons ces vérités pour évidentes par elles-mêmes : que tous les hommes sont créés égaux ; qu'ils sont dotés par leur Créateur de certains droits inaliénables ; que parmi ces droits figurent la vie, la liberté et la recherche du bonheur » (Déclaration de l'Indépendance, 1776). Cette déclaration inscrit l'égalité des droits dans un plan divin (Créateur), d'où son inviolabilité par principe. Puisque le Créateur a été mis au centre de l'indépendance américaine, les Noirs, paradoxalement privés de ce plan divin de

l'égalité des droits, s'adressent à lui dans une langue vernaculaire pour aider leurs enfants. C'est tout le sens de cette prière du pasteur afro-américain :

Lawd Gawd Awmighty in Heaven, wes a-bowin befo Yuh once ergin, humble in Yo sight, a-pleadin fer forgiveness n mercy! Hear us today, Lawd! Hear us today ef Yuh ain never heard us befo! We needs Yuh now t hep us n guide us! N hep these po folks, Lawd! Deys Yo chillun! Yuh made em n Yuh made em in Yo own image! Open up their hearts n hep em t have faith in Yo word! N hep this po. (R. Wright, 1993, p.72) Le vernaculaire est employé ici pour communiquer avec Dieu qui comprend toutes les formes de langage. Bien sûr, des lecteurs pourraient tomber dans ce que C. Dualé (2016, p.13) appelle « le piège de la condescendance », les stéréotypes pouvant les amener à considérer les Noirs comme illettrés et incapables de s'exprimer correctement en anglais, autrement dit, comme incapables d'utiliser correctement la langue dominante. Or, l'objectif de Wright est d'abord d'ignorer délibérément les stéréotypes possibles afin de déterritorialiser l'anglais standard et de transformer le vernaculaire des Noirs en un code authentique, déchiffrable uniquement par les Noirs eux-mêmes. Cet objectif correspond parfaitement au principe du refus de Wright de tout conformisme littéraire ou culturel.

Dans ses œuvres, Wright exprime toujours son refus de se conformer aux normes littéraires et culturelles établies et propose sa propre norme, qu'il a créée au sein de la norme dominante, afin d'être reconnu comme une entité originale à part entière. Bien que Wright se soit inspiré de l'écriture vernaculaire de Hughes, son style d'écriture remonte aux travaux de Mark Twain sur le vernaculaire, notamment dans *The Adventures of Huckleberry Finn* (1884) avec le portrait de l'esclave fugitif Jim. L'étude du travail de Twain sur le vernaculaire est essentielle à l'analyse des œuvres de tous les écrivains américains du XXe siècle qui ont adopté ce style, et celle de Wright en particulier. Twain fut le premier auteur américain à retranscrire avec succès dans ses fictions les dialectes parlés du Sud, tels que le dialecte « nègre » du Missouri, le dialecte rural du Sud, ou encore le dialecte du comté de Pike, pour n'en citer que quelques-uns. L'utilisation par Wright de l'anglais vernaculaire afro-américain dans *Uncle Tom's Children* » est un hommage évident au vernaculaire de Twain. Toutefois, Wright est allé encore plus loin puisque, là où le vernaculaire d'*Uncle Tom's Children* ne lui a pas permis d'atteindre ses objectifs, il n'a pas hésité à embrasser le langage vulgaire comme source d'armes littéraires contre la dépossession dans sa prochaine œuvre intitulée *Black Boy*.

3. Le langage vulgaire comme source inépuisable d'armes contre la dépossession

« Les mots comme source inépuisable d'images et de significations, tel est précisément l'autre voie offerte au lecteur », écrit E. Bouzonviller (2008, p.33) en parlant de l'importance des mots dans l'écriture de John Steinbeck. Dans la même veine, Wright utilise le langage de diverses manières pour combattre la dépossession et s'en affranchir. Puisque toute tentative frontale contre les oppresseurs engendre une violence sans précédent, les personnages dépossédés n'ont d'autre moyen de défense ou d'attaque que le langage, seul outil en leur possession et à leur disposition, pour exprimer leur désarroi face à leur situation. Dans *Uncle Tom's Children*, le langage est utilisé comme une arme contre les dé-posseurs et les Noirs qui se soumettent invariablement aux conditions de la dépossession (W. Melvin, 1979, p.18). La capacité de Wright à utiliser le langage vulgaire comme un ensemble d'images pour solliciter les sens du lecteur est manifeste dans ses œuvres. Selon W. Melvin (1979), ce faisant, le lecteur n'a pas l'impression de lire ; il a le sentiment de voir, d'entendre, de toucher et de ressentir ce qui se passe réellement dans la vie des personnages. Tout au

long des romans, les images sont utilisées au sens propre comme au sens figuré pour émouvoir le lecteur. À cet égard, Wright n'a pas simplement écrit son langage ; il l'a plutôt sculpté afin que ses lecteurs puissent non seulement en saisir mentalement la portée, mais aussi la ressentir. Dans *Black Boy*, Wright maîtrise toutes les nuances et les implications du langage vulgaire, comme le souligne J. Poulos (1997) :

[Wright] understands that language is not a simple communication tool and acts with full awareness of the political uses of labeling language “good” or “bad”. To compose *Black Boy*, [...] Wright needed language to express himself but in acquiring these skills, he risks becoming “bad” by definition of African-American and white cultures. To become the artist, he wanted to be, Richard Wright had to overcome the badness ascribed to his expression because he was African-American and avoided complicity with western ideas of “good literature.” He needed to turn the “good” and “bad” language into “bad” in the African-American sense. Richard Wright accomplishes this negotiation by linking literal “bad” language, dirty words, obscenities, curses, with ideas of inappropriate speech as defined by a racist society. He plays these notions off each other of “good” and “bad” language. (p.55)

De ce passage, il ressort que Wright n'utilise pas le langage de manière conventionnelle, et certainement pas selon les normes de la société oppressive et du canon littéraire. Il déconstruit la notion de bon et de mauvais langage et les redéfinit en fonction de son objectif, en se réappropriant le canon et le langage, le tout dans une imagerie puissante.

Dans certains cas, comme celui de *Uncle Tom's Children*, le langage vulgaire recourt souvent à l'imagerie pour solliciter les sens du lecteur et l'informer des souffrances réelles des dépossédés. Cette technique linguistique rappelle celle de Joseph Conrad lorsqu'il déclare dans la préface à *The Nigger of The Narcissus* (1994) : “All art, therefore, appeals primarily to senses, and the artistic aim when expressing itself in written words must also make its appeal through the senses, if its highest desire is to reach the secret spring of responsive emotions” (J. Conrad, 1994). Un peu plus loin dans ses propos, il ajoute : “ to make [readers] hear, to make [them] feel it [was], before all, to make [them] see” (J. Conrad, 1994). L'expression est donc lâchée : « les faire entendre, les faire sentir, les faire voir ». En d'autres termes, et conformément à la conception de Conrad, le langage littéraire, qu'il soit normal ou vulgaire, doit offrir au lecteur un miroir à travers lequel il puisse voir et ressentir les événements décrits dans le roman. L'intertextualité avec Wright est présente ici, car le langage vulgaire de Wright dans *Uncle Tom's Children* et *Black Boy* fait appel aux émotions et aux sens, tout comme celui de Conrad. Au fait, les deux écrivains partagent le même intérêt pour le langage et l'ont travaillé afin d'atteindre les mêmes objectifs, à la différence que, dans le dialogue des personnages, le narrateur qu'est Wright n'intervient pas tant pour interpréter ou juger la vulgarité de leur langage. Dans ses œuvres, Wright, en tant que narrateur, intervient très peu pour une interprétation du langage vulgaire, laissant ainsi au lecteur le soin de percevoir par lui-même les souffrances des personnages dépossédés exprimées à travers cette forme de langage (W. Melvin, 1979, p.18-19). Melvin résume avec justesse la stratégie langagière de Wright visant à sensibiliser les lecteurs sur la dépossession :

First, consider *sound*. In ‘Fire and Cloud,’ because we hear the repeated ‘wick!’ of the beating, we hardly need to be told that ‘the wick lashed across his bare back.’ Next, *touch*. In ‘Big Boy Leaves Home,’ we race, with the protagonist, down the railroad track ‘towards the sunset,’ aware of the added physical discomfort which makes the boy’s desperate plight all the more compelling [...]. And finally, *sight*. In ‘Bright and Morning Star,’ we watch the sheriff and his men in the clearing as they lift Johnny-Boy and lay him down on his face

and stomach: 'His kneecap rested on the sheer top of the log's back and the toes and his shoes pointed ground-ward.' Readers respond as much as his mother does: 'So absorbed was she in watching that she felt that it was she who was being lifted and made ready for torture.' (p.18)

L'analyse de Melvin met en lumière un fait intéressant : Wright parvient à utiliser un langage dit vulgaire d'une telle force visuelle que le lecteur éprouve de l'empathie pour les dépossédés torturés, ce qui peut le sensibiliser contre les pratiques inhumaines qu'ils subissent dans leur lutte pour la repossession de soi. Le langage vulgaire employé par Wright incite en réalité le lecteur à nourrir un sentiment de deux poids deux mesures envers l'opresseur, puisque celui-ci emploie le même langage vulgaire qu'il refuse au dépossédés. Dans l'œuvre de Wright en général, et dans *Uncle Tom's Children* et *Black Boy* en particulier, le vulgaire est utilisé comme une arme tant par les personnages dépossédés que par leurs oppresseurs. Cependant, pour utiliser le vulgaire efficacement, il faut d'abord en maîtriser les compétences linguistiques. Dans le contexte de la dépossession, l'acquisition de ces compétences représente une réelle menace pour l'opresseur, qui bloque et interdit toute tentative d'apprentissage et d'utilisation du langage, puisque le groupe opprimé est censé rester ignorant et privé de ce langage. La maîtrise du langage vulgaire est perçue comme une mauvaise chose par le groupe dominant, car elle peut servir à perturber l'ordre social établi. Dans son article intitulé « Shouting Curses: The Politics of Bad Language in Richard Wright's *Black Boy* », J. Poulos (1997) explique le contexte dans lequel la notion de « mauvais » ou langage vulgaire est employée. Pour elle, le terme a une double signification, car il semble que seuls les propos de Richard dans *Black Boy* soient considérés comme inappropriés, alors que les Blancs utilisent eux aussi ce même langage vulgaire pour se faire entendre. Elle évoque une scène de *Black Boy* où Richard est surpris de voir des Blancs employer cette forme de langage pendant leurs repas :

'What the hell!' He snarled. 'Every morning it's these damn eggs for breakfast.'
 'Listen, you sonofabitch,' the woman said, sitting too, 'you don't have to eat 'em.'
 'You might try serving some dirt,' he said, and forked up the bacon.
 I felt I was dreaming. Were they like that all the time? [...]
 A young girl came and flopped into her chair.
 'That's right, you bitch,' the young man said. 'Knock the food right out of my goddamn mouth.' (R. Wright, 1970, p.175)

Comme ce passage nous laisse comprendre, Richard semble déconcerté par l'emploi de tels mots par les Blancs qui se disent civilisés par rapport à lui. La surprise de Richard serait évidemment accompagnée d'un sentiment d'injustice, puisqu'il ne lui est pas autorisé d'employer le même langage. Le vulgaire est fréquemment employé parmi les Blancs, mais lorsque le jeune personnage, Richard, emploie la même forme de langage dans son entourage, il se heurte à des réactions négatives, ce qui laisse penser que le langage n'est nécessairement mauvais en soi que selon le contexte social dans lequel il est employé. Les personnages, noirs comme blancs, craignent ceux qui maîtrisent et utilisent le langage vulgaire à l'instar de Richard qui a fait de son usage défensif et offensif son sport favori. Par ailleurs, la famille de Richard n'a pas tout à fait tort de le craindre lorsqu'il fait étalage de ses compétences linguistiques en matière de vulgaire, car son apprentissage et son usage commencent au sein de sa propre famille avant de se manifester à l'extérieur. La capacité de Richard à exploiter le langage vulgaire pour se défendre contre toute forme de dépossession

familiale apparaît dès la scène du chaton dans *Black Boy*. Alors que son père lui interdit de parler en sa présence, un chat miaule à sa place. Son père lui ordonne alors : « Kill that goddamn thing ! » (R. Wright, 1970, p.17). Et c'est fait ! Le père de Richard vient d'ouvrir une brèche qui lui permet d'utiliser ses mots, empreints de colère, pour protester contre l'absence de liberté d'expression au sein de sa famille. Richard explique lui-même sa démarche :

He has said to kill the kitten and I would kill it! I knew that he had not really meant for me to kill the kitten, but my deep hate of him urged me toward a literal acceptance of his word. 'He said for us to kill the kitten,' I told my brother.
 'He didn't mean it,' my brother said.
 'He did, and I'm going to kill 'im.' [...].
 'He didn't really say kill 'im,' my brother protested [...].
 'I killed 'im,' I whispered [...].
 'He didn't mean for you to kill 'im,' my brother said.
 'Then why did he tell me to do it?' I demanded.
 My brother could not answer, he stared fearfully at the dangling kitten [...].
 I waited, resolving to defend myself with my father's rash words, anticipating my enjoyment in repeating them to him even though I knew that he had spoken them in anger. (R. Wright, 1970, p.17-18)

A travers ce passage du roman, le lecteur comprend que Richard utilise les mots de son père au pied de la lettre pour le vaincre. On assiste également à la joute verbale qui s'engage entre Richard et Léon, son frère, mais le premier prend l'ascendant, le second étant finalement incapable de répondre. La suite de la scène révèle que le père de Richard est tellement dépassé qu'il ne peut punir son fils. Seule Ella, sa mère, arrive à punir Richard en l'obligeant à enterrer le chaton dans l'obscurité. Malgré cette punition, l'analyse permet de comprendre qu'il a déjà remporté sa bataille verbale contre son père en exploitant son propre langage vulgaire, une analyse partagée par Jenifer Poulos. La stratégie verbale de Richard contre son père relève d'une politique du langage vulgaire généralement employée par les Afro-Américains pendant les périodes de la discrimination et de la dépossession raciales blanches aux Etats-Unis dans la première moitié du 20^e siècle. Le travail d'orfèvre de J. Poulos (1997) sur cette question de politique du langage vulgaire nous en donne plus de détails : 'Bad' language can be good, the obscenity of an African-American expressing him/herself also frees African-Americans from the stereotypes imposed on them by an oppressive white culture [...]. 'Bad' means 'good,' and originates from the terminology of the poorest Black Americans, either as simple irony or based on the assumption that what is bad in the eyes of the white establishment is good for them [...]. The African-American community understands that language is not a simple communication tool and acts with full awareness of the political uses of labeling language 'good' or 'bad.' (p.54)

Poulos nous montre clairement que les Afro-Américains préfèrent le langage qualifié de vulgaire par les Blancs car, au regard de l'hostilité raciale des Blancs contre les Noirs, tout ce que les Blancs disent être mauvais pour eux devrait être ironiquement bon, d'où la naissance du concept afro-américain « *bad is good* ». Dans cette logique, si le Blanc qualifie leur langage de vulgaire, cela signale la gloire de ce langage qui ne peut en réalité n'être que bon. L'usage du langage vulgaire par Wright dans ses œuvres s'inspirent certainement de cette logique. Le langage vulgaire est vraiment au cœur de la stratégie de Wright, car il est

la forme de langage qui peut contester l'autorité oppressive ou susciter des remords et regrets. Ce langage vulgaire a profondément marqué Wright en tant qu'artiste engagé : il a acquis une excellente maîtrise de celui-ci, même s'il est considéré comme non-conformiste par ses pairs. Dans *Black Boy*, même les membres de la famille de Richard lui en veulent pour sa capacité à manipuler ce langage afin de perturber son entourage. De toute évidence, Richard ne comprend pas pourquoi sa communauté interdit ce langage, alors qu'elle reste muette lorsque les Blancs l'utilise à son encontre. Néanmoins, Richard reste ravi de pouvoir défier sa communauté en utilisant son langage vulgaire pour produire un impact saisissant. L'impact le plus saisissant du langage vulgaire, sans doute, peut être constaté dans *Black Boy*. Dans cette scène, tandis que sa grand-mère oppressive le lave, le petit Richard lui lance cette phrase : « When you finish, kiss back there » (R. Wright, 1970, p.49), ce qui montre une invitation tacite à lécher son anus après le bain. La suite de la scène nous montre une grand-mère terriblement immobile, son visage figé, ses yeux noirs et profonds flamboyants, avant de pouvoir réagir. Elle soulève le filet à bain et le fracasse contre la tête de Richard. La violente réaction de la grand-mère de Richard lui permet de découvrir le pouvoir des mots. Elle lui montre que la force physique n'est pas le seul facteur déterminant. Par les mots, même le plus faible peut porter un coup dur aux personnes prétendument plus fortes, comme c'est le cas avec sa grand-mère. Dès lors, bien que Richard prétende ne pas saisir toute la portée de ses mots, il prend conscience de leur impact sur autrui, ce qui renforce son désir de maîtriser la langue pour l'utiliser comme une arme contre ses oppresseurs. Cette scène reflète la manière dont Wright dépasse les limites du langage qui lui sont imposées afin de démontrer qu'il peut servir à exprimer son individualité et, de fait, par le langage, s'inscrire dans une littérature wrightienne de revendication par les mots à travers l'écriture du vulgaire.

Conclusion

De tout ce qui précède, il ressort que le langage joue un rôle prépondérant dans la littérature afro-américaine en général, et dans *Uncle Tom's Children* et *Black Boy* de Richard Wright en particulier. Comme le montre l'analyse, les langages vernaculaire et vulgaire sont utilisés comme des haut-parleurs pour dénoncer toute forme de dépossession. Ces formes de langage sont directes et transmettent fidèlement les pensées et les visions de l'auteur, dans un style qui semble indiquer que le romancier se doit de décrire les faits avec simplicité, tels qu'ils sont perçus, vécus ou entendus, qu'ils soient laids ou beaux. En effet, dans les deux œuvres de Wright, la vulgarité est généralement jugée non pas selon sa nature, mais selon sa finalité. Le langage vernaculaire ou vulgaire se départit du langage romantique, parfois empreint de figures esthétiques obscures, et adopte un langage simple et dialectique, presque journalistique. Ce langage, choisi pour provoquer, vise à choquer les lecteurs, blancs comme noirs, et à les sensibiliser à la question de dépossession dans la société américaine. Au regard de ce qui a été démontré plus haut, nos deux postulats initiaux selon lesquels la manipulation de la langue à travers le vernaculaire permet à Wright de se réapproprier ses droits devant ses oppresseurs, et du second selon lequel le langage vulgaire demeure pour lui une source inépuisable d'armes littéraires contre la dépossession, se révèlent être valides. Il nous paraît désormais clair que ces deux formes de langage ne sont pas utilisées comme de simples canaux de communication. Bien au contraire, elles sont utilisées comme de véritables armes littéraires pour des sans-voix afro-américains comme Richard Wright qui s'en sont servis pour faire face à la dépossession. Les études précédentes qui ont concerné le langage vernaculaire ou vulgaire dans la littérature afro-américaine se sont concentrées

beaucoup plus sur les aspects linguistiques, occultant ainsi le pouvoir social, psychologique et politique de ces formes de langage pour les écrivains afro-américains. Certes, cette étude comble un tant soit peu ce gap, mais reste limitée, puisqu'elle n'analyse que deux œuvres de Richard Wright. Comme perspective de recherche, nous suggérons le réexamen des œuvres littéraires afro-américaines du 20^e siècle qui utilisent le vernaculaire et le vulgaire, en vue de réévaluer l'impact de ces deux formes de langage sur la lutte littéraire contre toutes les formes de dépossession.

Références bibliographiques

- BALDWIN James, 1949, « Everybody's Protest Novel », Boston, *Partisan Review*, pp.485-489.
- BOUZONVILLER Elisabeth, 2008, « Traces et migrations dans *The Grapes of Wrath* », Représentations- Hors-série 2, pp.27-35.
- CONRAD Joseph, 1994, *The Nigger of the Narcissus*, New York, Doubleday, Page and Company.
- DELEUZE Gilles, GUATTARI Félix, 1986, *Kafka. Towards Minor Literature*, Minnesota, University of Minnesota Press.
- , 1987, *A Thousand Plateaus*, Minneapolis, University of Minnesota Press.
- , 1983, « What is Minor Literature? », *Mississippi Review*, Vol. 11, N°3, pp.13-33.
- DUALE Christine, 2016, « Glissement du « Mode Majeur » au « Mode Mineur » dans *The Best of Simple* de Langston Hughes », Miranda, p.170.
- [https : journalsopenedition.org/Miranda/8102/](https://journalsopenedition.org/Miranda/8102/), Consulté le 14/03/2026.
- ENCYCLOPEDIA BRITANNICA, <https://www.britannica.com>, Consulté le 14/03/2026.
- FOURNIER-GUILLEMETTE Rosemarie, 2011, Traduction et interprétation : de la traduction du vernaculaire noir américain chez Hurston, Walker et Sapphire, Mémoire de maîtrise, Université du Québec à Montréal.
- GIYATMI, WIJAYAVA Ratih, WIDARWATI Nunun Tri, 2017, « Swearing Used in Richard Wright's *Black Boy* », *Language & Language Teaching Journals*, Vol. 10, N°1, pp.62-82.
- HUBER Sophia, 2018, *African American Vernacular English as a Literary Dialect: A Linguistic Approach*, München, Herbert Utz Verlag.
- ILES Yamina, BELMEKKI Amine, 2022, « Exploring the Use of Black English Vernacular in the American Narrative: Case of Uncle Tom's Cabin by Harriet Beecher Stowe, Towards a Sociolinguistic Perspective », *Djousour El Maarefa*, Vol. 8, N°2, pp.662-672.
- MELVIN, G. Williams, 1979, « Bringing Readers to their Senses: Imagery in Richard Wright's *Uncle Tom's Children* », *Black American Literature Forum*, Vol. 13, N°1, pp.18-19.
- POULOS Jennifer H, 1997, « Shouting Curses: The Politics of Bad Language in Richard Wright's *Black Boy* », *The Journal of Negro History*, Vol. 82, N°1, pp.54-66.
- US DEPARTEMENT OF STATE, « Declaration of Independence », <https://www.state.gov>. Consulté le 14/03/2026.
- WRIGHT Richard, 1970, *Black Boy*, London, Jonathan Cape.
- WRIGHT Richard, 1993, *Uncle Tom's Children*, New York, HarperPerennial.