



REPUBLIQUE DU BENIN

UNIVERSITÉ D'ABOMEY-CALAVI

ÉCOLE DOCTORALE PLURIDISCIPLINAIRE

« ESPACES, CULTURES ET DÉVELOPPEMENT »

AD MAJOREM SCIENTIAE GLORIAM



# Thèse de Doctorat de l'Université d'Abomey-Calavi présentée par :

**Aristide Bertrand Dossou KOUNOUHO**

Formation doctorale : Sciences du Langage et de la Communication

Option : Description linguistique

N° d'enregistrement .....EDP/FLASH

***“Signes et signification en milieu gun :  
Essai d'interprétation sémiologique”***

Sous la direction de

**Dr. Toussaint Yaovi TCHITCHI**

Professeur Titulaire des Universités /CAMES

## COMPOSITION DU JURY

Président : **Prof. Paulin J. HOUNTONDI**, Professeur Titulaire Emérite, Université d'Abomey-Calavi (Bénin)

Rapporteur : **Prof. Toussaint Y. TCHITCHI**, Professeur Titulaire, Université d'Abomey-Calavi (Bénin)

Examineur : **Prof. Issa TAKASSI**, Professeur Titulaire, Université de Lomé (Togo)

Examineur : **Prof. Médard D. BADA**, Professeur Titulaire, Université d'Abomey-Calavi (Bénin)

Examineur : **Dr Jean-Claude OULAI**, Maître de Conférences, Université Alassane OUATTARA (Côte d'Ivoire)

Soutenue publiquement le **03/08/2018** à l'UAC

Mention très honorable à l'unanimité du jury

Année académique **2017-2018**

*“Signes et signification en milieu gun :  
Essai d’interprétation sémiologique”*

# Sommaire

Dédicace.....	3
Remerciements.....	4
Sigles et abréviations.....	5
Liste des tableaux et images.....	6
Résumés (français, anglais, gun).....	7
<b>Introduction générale</b> .....	<b>9</b>
0.1. Cadre théorique.....	11
0.2. Cadre méthodologique.....	51
<b>Chapitre 1 : La communauté gun et le gùngbè.....</b>	<b>55</b>
1.1. La communauté gun.....	56
1.2. Le statut du gùngbè.....	64
1.3. La perception du gùngbè par les Gùnnù.....	94
<b>Chapitre 2 : La perception du signe dans l'aire culturelle ajatádó.....</b>	<b>99</b>
2.1. La symbolique humaine.....	100
2.2. La symbolique animale.....	124
2.3. La symbolique astrale.....	127
2.4. Le fá.....	132
<b>Chapitre 3 : Ovĩ - l'enfant chez les Gùnnù.....</b>	<b>136</b>
3.1. Le comportement linguistique lié à l'enfant.....	138
3.2. L'enfant à travers quelques chansons gun.....	150
<b>Chapitre 4 : Okú - la mort chez les Gùnnù.....</b>	<b>161</b>
4.1. Le comportement linguistique en situation de deuil.....	165
4.2. Du port du deuil en milieu gun.....	185
4.3. La philosophie de la mort dans les chansons funéraires en pays gun.....	196
<b>Chapitre 5 : Adòkùn - la richesse et Ohěń (Oyà) - la pauvreté chez les Gùnnù.....</b>	<b>210</b>
5.1. Le comportement linguistique lié à la pauvreté.....	212
5.2. Le comportement linguistique lié à la richesse.....	223
5.3. La richesse et la pauvreté à travers quelques chansons gun.....	227
5.4. La richesse et la pauvreté à travers le comportement non linguistique.....	235
<b>Chapitre 6 : Analyse linguistique des données.....</b>	<b>240</b>
6.1. La morphosyntaxe.....	241
6.2. Eléments de sémio-syntaxe.....	251
<b>Conclusion générale.....</b>	<b>269</b>
Bibliographie.....	274
Webographie.....	280
Annexes.....	281
Table des matières.....	329

A mes parents :

- Feu David Vitègni KOUNOUHO ;
- Feue Adèle Atinkpédjo AGUENOU.

# REMERCIEMENTS

Mes tout premiers mots de remerciements vont à l'endroit du Professeur Toussaint Y. TCHITCHI qui a accepté de suivre mes recherches. Qu'il daigne recevoir ici l'expression de ma profonde reconnaissance pour la rigueur qu'il a su m'imposer dans la conduite de ce travail.

Mes remerciements vont à l'endroit de tous les acteurs de l'Ecole Doctorale "Espaces, Cultures et Développement" de la FLLAC, en particulier, à tous ceux du Département des Sciences du Langage et de la Communication.

Mes remerciements aussi :

-aux personnels des centres ci-après : INALA (CBRSI), Institut français, pour leur disponibilité et leur aide dans nos recherches de documents ;

-au personnel du secrétariat de l'EDP/FLLAC pour leur disponibilité et leur serviabilité ;

-à la conservatrice et aux guides du musée Hòmè de Porto-Novo pour les informations à nous fournies ;

-au conservateur et aux guides du musée Alexandre SENOU ADANDE de Porto-Novo pour les informations à nous fournies ;

-à tous mes autres informateurs, particulièrement à madame Suzanne ADOGLO, monsieur Jean SOVI, monsieur Désiré ZINSOU (Xwéqutó), monsieur Isidore HOUNGBEDJI, monsieur Quentin ADJIBOLA et monsieur François HOUNDETON pour leur disponibilité et leur serviabilité ;

-à mon épouse, Sèna Inès AGUEHOUNDE pour sa patience et sa compréhension ;

-à tous mes parents pour leurs prières et soutiens de tous ordres, notamment mon frère Mesmer KOUNOUHO pour son accompagnement et son encouragement sans cesse renouvelé et mon cousin Alphonse KOUNOUHO pour sa présence constante à mes cotés ;

-à tous mes amis pour leur encouragement ;

-à ma belle-famille pour ses prières, notamment à Jean-Paul APLOGAN et Doris DAVID pour leur accompagnement.

# Sigles et abréviations

Acc.	→	Accompli
Fut.	→	Futur
Hab.	→	Habituel
LV	→	Lexème verbal
LVP	→	Lexème verbal assumant la fonction de prédicat
Morp.	→	Morphème
N	→	Nominal
Nég.	→	Négation
NP	→	Nominal assumant la fonction de prédicat
NS	→	Nominal assumant la fonction de sujet
NX	→	Nominal assumant la fonction de complément
P	→	Proposition principale
P'	→	Proposition syndétique
Pdm	→	Particule dicto-modal
Pr	→	Pronom
PrS	→	Pronom sélectionné
Sa	→	Signifiant
Se	→	Signifié
Synd.	→	Syndèse (morphème de syndèse)
Verb. (vt)	→	Verbant

# Liste des tableaux et images

Tableau n°1 : Tableau récapitulatif du système des phonèmes vocaliques du gungbè.....	77
Tableau n°2 : Tableau récapitulatif du système des phonèmes consonantiques du gungbè....	91
Image n°1 : Tàxwíxwélé : Tête rasée.....	186
Image n°2 : ðàkànyà : Cheveux ébouriffés chez la femme.....	186
Image n°3 : ðàkànyà : Cheveux ébouriffés chez l’homme.....	186
Image n°4 : Tàbíbalá kpódó avò yuyu kpó : Tête couverte d’un foulard noir.....	188
Image n°5 : Avò yuyu dídó : Port d’une tenue sombre.....	188
Tableau n°3 : Tableau présentant la substance et la forme du Tàxwíxwélé.....	190
Tableau n°4 : Tableau présentant la substance et la forme du ðàkànyà.....	191
Tableau n°5 : Tableau présentant la substance et la forme du lütù.....	191
Tableau n°6 : Tableau de comparaison entre riche et pauvre.....	236
Tableau n°7 : Tableau présentant la substance et la forme du adòkùn.....	237
Tableau n°8 : Tableau présentant la substance et la forme du ohě (oyà).....	237

## Résumé

Cette étude, intitulée *“Signes et signification en milieu gun : essai d’interprétation sémiologique”*, s’est proposée d’analyser le signe au-delà du signe linguistique en milieu gun du sud-Bénin. Le signe est une notion complexe à définir. Etudiant son objet, PEIRCE considère que *“toute chose, tout phénomène aussi complexe soit-il, peut être considéré comme signe dès qu’il entre dans un processus sémiotique”*. C’est dans cette logique que notre recherche s’est intéressée aux signes suivants : enfant, mort, richesse et pauvreté. Il a d’abord été question de faire un aperçu sur l’histoire de la communauté gun et de rappeler la phonologie du gungbè. Tenant compte de ce que la communauté gun provient de la migration ajatádó, nous avons ensuite fait ressortir la perception du signe dans l’aire culturelle ajatado. Ainsi, nous avons pu voir que le signe est un élément qui entre en ligne de compte dans la détermination de l’identité culturelle ; le signe revêt une valeur culturelle, distinctive dans cette aire. Cela nous a ouvert le champ sur l’analyse des signes retenus. Nous avons identifié que l’enfant, la mort et le binôme richesse/pauvreté apparaissent comme étant des signes sujets à une diversité de lecture. Les différentes interprétations réalisées ont contribué à faire connaître davantage les Gùnnù. Une analyse morpho et sémio-syntaxique réalisée sur la base des énoncés répertoriés nous a enfin permis de déterminer un certain nombre de structures des schèmes d’énoncés liés à ces différents signes.

**Mots clés :** Signes, signification, interprétation, sémiologie, aire culturelle, linguistique.

## Abstract

This research work intitled *“Signs and signification in Gun area : a semiologic interpretation essay”* has been choden to analyse the sign beyond linguistic sign in the Gun area from the Southern part of Benin Country. Sign is really complex to be defined. While studyind it, PEIRCE considers that *“Anything, any phenomenon as complex as it can appear, can be considered as a sign immediately when it follows a semiotic process. It is in this vein, that our research work has elected to study signs such as : child, death, wealth and poverty. First, an overview of the gun community has been made in order to recall the phonology of gungbe. Taking in to account that the gun community*

originally migrated from ajatado, we have secondly shown the perception of sign in the ajatado cultural setting. Thus, we have noticed that a sign is an element that entails the determination of cultural identity and any other values related to it. The later has paved our ways to the analysis of the various signs elected for our research work. We have identified that child, death and the pair wealth and poverty show different meanings and understandings. The various interpretations mapped out have highly contributed to shed more light on the ‘gunnu’. A morpho and semio-syntactic analysis made on the basis on the theorems gathered has finally allowed us to determine numbers of structures of theorem schemes related to those various signs.

**Keywords :** signs – signification – interpretation – semiology – cultural setting – linguistic.

## **Oxókélén**

Azǎn exe tò oxó ɖò dó ‘wùntùnlèè kpó túnmò yětɔnlèè kpó gò ná Gùnnùlèè tò *Bene yígbà jí*’. Wùntùn nyí nǔdè bò túnmò étɔn níná vé àwǔ. Tò oxó éne kòlì, mèmè súnnù Amelíkàtòmè tɔn xe nò nyí PEIRCE ɖò ɖò ‘nǔdèkpékpé wè yè sīgǎn yóló ɖò wùntùn, hwènù xe ná yè sīgǎn zé è dọ nǔdèvo dé sín tènèmè bo ná ná túnmò étɔn’. Alixò éne jí wè mǐ zé nǔdòdínín mǐtɔn éxe dọ dógbòn wùntùn xe nyí òvǐ, òkú kpódó àdòkùn/ohèn (oyà) kpó gò. Hwě kpó na do yì oxó énelèè jí, mǐ to gbòn Gùnnùlèè sín tàn kpódó gùngbè ló kpó jí klén. Tògùn Gùnnùlèè tɔnló, Tádó wè é trón, bò mǐ kàn xó byó mǐdèlèè dó wùntùn xó gò tò Ajatádónulèè yígbà jí, bo mò ɖò wùntùn ló, nǔdè wè bo nò ɖè mè dọ vò, bo nò dó nǔxe ye nyí xyá. bò yě hùn àlixò ná mǐ dó jè wùntùn àtɔn xe jí mǐ lèn tàmè dó léè jí. Fíéne, mǐ wá mò ɖò ɖokpó ɖokpó wùntùn énelólèè tɔn sīgǎn dọ túnmò tènèmè tènèmè ; é tò nyí nyí ɖò túnmò xe mè ɖokpó ɖokpó nò ná wùntùn énelèè nò zindó ɖèè yěwulèè mò wùntùn lolèè gbòn dọ tò àyímè. Túnmò tènèmè tènèmè énelólèè ka zón bò ye nyó nǔxe Gùnnùlèè nyí kpódò ɖèè ná yěwulèè nò mò gbèmènúlèè dọ gbòn kpó. Ene gódo, mǐ wá lèn tàmè dó xókún xe kùnkáplá wùntùn àtɔnlólèè sín nìnòmè gò kpódó àzǎn xe nyí ɖokpó ɖokpó yětɔnlèètɔn gò.

**Xókún kpàtàkì :** wùntùn ; túnmò, ajatádonu léè sín kànèmè, nìnòmè.

# **Introduction générale**

Lorsqu'on s'intéresse au signe, on se rend compte qu'il est une notion complexe. Beaucoup de chercheurs se sont penchés sur la question du signe et l'ont traité chacun selon l'orientation qu'ils ont voulu donner à leurs recherches. Mais c'est le philosophe et médecin anglais John LOCKE (1632-1704) qui, le premier, a jeté les bases à une longue tradition de recherches sur les signes dont on trouvera les débuts au siècle suivant et culminera dans la philosophie de PEIRCE et dans la linguistique de SAUSSURE vers la fin du 19<sup>e</sup> siècle. Ferdinand de SAUSSURE (1979), à travers son Cours de Linguistique générale, a posé la problématique du signe qu'il considère dans son acception linguistique et affirme qu'il est instauré comme une unité de langue ; il en donne les caractéristiques avec force détails dont les plus marquants sont l'entité à double face, son caractère arbitraire et sa linéarité. Il fait une distinction entre le signe et le symbole qui, n'étant jamais tout à fait arbitraire, ne saurait convenablement désigner le signe linguistique.

Avec la définition qu'en donne Jean DUBOIS (1973 :438), à savoir,

*« Le signe, au sens le plus général, désigne, tout comme le symbole, l'indice ou le signal, un élément A – de nature diverse – substitut d'un élément B. »*,

on voit qu'il prend en compte tout ce qui est perçu, décodé voire interprété par un sujet. Cette définition qui contraste avec celle de SAUSSURE considère le signe dans son sens plus large et concorde avec celle de PEIRCE pour qui

*« Toute chose, tout phénomène aussi complexe soit-il, peut être considéré comme signe dès qu'il entre dans un processus sémiotique »*.

Si nous nous inscrivons dans la perspective saussurienne, nous dirons que le syntagme "signes et signification en milieu gun" ne prendrait en compte que le signe linguistique ; ce qui réduirait notre champ d'investigation. Mais lorsque

nous considérons la définition de la sémiologie que SAUSSURE propose, à savoir, *l'étude de la vie des signes au sein de la vie sociale*, nous nous rendons compte qu'il analyse le signe au-delà du signe linguistique. C'est dans ce cadre que nous plaçons notre étude dont l'intitulé est, ***'Signes et signification en milieu gun : essai d'interprétation sémiologique'***. Il a été démontré qu'une communauté linguistique ou un peuple ne se révèle au monde que par sa culture. L'étude des signes, telle que nous l'avons entrevue, a pris en compte le signe dans son acception linguistique et dans son acception sémiologique. C'est pourquoi il nous a paru nécessaire de préciser le cadre théorique dans lequel nous plaçons cette étude, de même que le cadre méthodologique qui a gouverné les recherches.

## **0-1-Cadre théorique**

### **0-1-1-Justification du choix du sujet**

Pourquoi une telle étude ? Apparemment, cette recherche semble bien cadrée avec le domaine de l'ethnologie ou de l'anthropologie, mais elle ne manque pas d'intérêt dans le domaine de la linguistique. Il est une lapalissade de dire que la langue est au carrefour de toutes les sciences. C'est pour dire que la langue peut trouver sa place dans toute recherche. ***'Signes et signification en milieu gun : essai d'interprétation sémiologique'*** est une étude réalisée sous l'angle de la linguistique et de la sémiologie. Car, même si l'anthropologie *est la branche des sciences humaines et/ou sociales qui étudie les êtres humains sur tous les aspects à la fois physique (anatomie, physiologie, pathologie, évolution) et culturels (sociaux, psychologiques, géographiques...)*, la langue reste incontournable et garde son intérêt dans toute étude.

### **0-1-1-1-Intérêt d'ordre politique**

L'on définit la politique comme l'art de gouverner ou de gérer la société. Pour être bien gérée, toute société ou toute communauté doit être connue. Plusieurs facteurs entrent en ligne de compte dans la connaissance d'une communauté linguistique. Au nombre de ces facteurs, figure en bonne place la vision qu'ont des éléments de la vie les membres de cette communauté. En d'autres termes, les différentes perceptions des signes qui organisent la vie au sein de cette communauté orientent ou peuvent orienter pour une meilleure connaissance de cette communauté-là. Alors, l'intérêt politique du choix de notre sujet réside en ceci que la bonne gestion de cette communauté doit considérer cette vision pour éviter et/ou contenir les éventuelles frustrations qui pourraient subvenir suite à une mauvaise gouvernance.

Par ailleurs, il est reconnu qu'une langue s'enseigne avec sa culture. Ainsi avec l'introduction progressive des langues béninoises dans l'enseignement formel, cette recherche pourrait être d'une certaine utilité, surtout lorsque l'enseignement du gungbè viendrait à une étape où l'enseignement de sa littérature deviendrait incontournable. L'intérêt politique n'est pas le seul mobile qui nous a orienté dans le choix de ce sujet ; il y a aussi un intérêt d'ordre social.

### **0-1-1-2-Intérêt d'ordre social**

Pour contribuer à révéler la communauté gun à elle-même et au monde, ce sujet présente un intérêt particulier. La détermination des différentes perceptions que les Gùnnù ont des signes en général, et de ceux auxquels s'intéressent cette recherche en particulier, devra aider à mieux connaître les Gùnnù et les communautés apparentées. De façon générale, mieux connaître une communauté linguistique autre que la sienne et au contact de laquelle l'on se trouve, permet de dissiper les éventuels mécontentements et conflits intercommunautaires, et favorise la cohabitation pacifique. En ce qui concerne principalement les signes

que nous avons choisi d'analyser, ils vont livrer des éléments relatifs au mode de pensée ou à la vision de cette communauté linguistique. Là se trouve tout l'intérêt social de notre étude qui ne reste pas sans intérêt scientifique.

### **0-1-1-3-Intérêt d'ordre scientifique**

Toute chose ou toute situation qui provoque un questionnement est digne d'intérêt pour la science. A partir de la notion de signe (que nous abordons plus loin), nous en sommes venu à identifier des situations-signes auxquelles la science ne peut pas ne pas s'intéresser. L'un des objectifs de la science est de contribuer à la compréhension de la raison des "choses", leur fonctionnement interne, et donc d'aider à l'avènement d'une vie simplifiée, meilleure et apaisée, même si parfois elle piétine l'éthique et la morale. Dans ce sens, l'intérêt scientifique de notre sujet n'est plus à démontrer dans la mesure où ces signes qui sont présents dans le quotidien des Gùnnù suscitent des questions pour lesquelles des réponses restent à trouver. Pour une meilleure compréhension des réponses que nous apportons à ces questions, il nous a semblé nécessaire de clarifier certains concepts.

### **0-1-2-Clarification conceptuelle**

La clarification que nous avons faite ici est relative à trois notions essentielles. Il s'agit de la "perception", du "signe" et de la "sémiologie". Nous nous sommes appuyé sur les auteurs dont les écrits nous ont quelque peu orienté dans la définition que nous donnons de chacune de ces notions. Au sujet de la perception, nous nous sommes basé sur des philosophes comme Descartes, Leibniz, Alain, Merleau-Ponty, Francès, puis nous avons passé en revue ce qui en est dans le domaine de la psychologie sociale, avec Dantzer, Benoist et Maisonneuve.

Pour ce qui concerne les deux autres notions à savoir signe et sémiologie, nous avons recouru pratiquement aux mêmes auteurs. Il s'agit en substance de

Saussure, de Benveniste, de Peirce, de Morris, de Eco, de Prieto et de Barthes. Avant d'aborder les notions de signe et de sémiologie, voyons d'abord ce qu'il en est de la perception.

### **0-1-2-1-Notion de perception**

Si nous nous sommes proposé de clarifier la notion de perception, c'est parce qu'il apparaît à nos yeux comme un facteur essentiel entrant en ligne de compte dans l'interprétation des signes. Or, l'objectif que nous poursuivons à travers cette étude est de parvenir à identifier les différentes perceptions que les Gùnnù ont des signes en général et de ceux sélectionnés en particulier. Alors, qu'est-ce que la perception ?

La perception est l'action qui consiste à saisir par les sens ou par l'esprit. Dans ce sens, on parle de la perception des couleurs, des odeurs. En psychologie, *la perception est la représentation consciente à partir des sensations, c'est la conscience d'une situation*. La philosophie étant considérée comme la mère de toutes les sciences, et la perception relevant beaucoup plus du domaine de cette science, il nous a semblé utile de clarifier cette notion en nous appuyant, entre autres, sur ce qu'en disent certains philosophes.

#### **✓ La perception en philosophie**

En philosophie<sup>1</sup>, de façon générale, la perception est posée comme base de toute connaissance, même si cela pose le problème de l'objectivité. En effet le rapport est complexe entre la perception et la vérité : les perceptions peuvent tromper. La perception est le premier rapport de l'homme au monde extérieur, qui passe par les sens. Elle est préalable à toute connaissance. De son étymologie latine (percipere signifie "prendre ensemble, recueillir"), on comprend que percevoir consiste à collecter des données provenant des sens. La perception est donc

---

<sup>1</sup> Ce paragraphe introductif à la notion de la perception selon les philosophes est inspiré de [www.kartable.fr/terminale/la\\_perception\\_785](http://www.kartable.fr/terminale/la_perception_785), consulté le 16 octobre 2014 à 18h18.

l'action de réunir des sensations et de produire des images mentales correspondantes.

La connaissance désigne le fait d'avoir conscience d'une vérité, après l'avoir saisie ou apprise. Cela peut désigner aussi l'objet du savoir. Les perceptions, les sensations et les impressions sont subies, reçues ou éprouvées. On voit qu'il s'agit d'actes passifs et involontaires. En effet les perceptions passent par les sens et le corps, c'est pourquoi elles échappent à notre volonté.

La nécessité d'une interprétation dans la perception, à la différence de la sensation, induit la question de l'objectivité des données perçues. Il semble que la perception soit toujours subjective : certaines personnes trouveront beaucoup trop froide une eau que d'autres jugeront à leur goût. Pourtant, la sensation de chaud ou de froid semble dépendre uniquement des sens. En fait, percevoir, c'est juger.

Après cette vue globale de la notion de perception en philosophie, voyons ce qu'en disent DESCARTES, LEIBNIZ, ALAIN, MERLEAU-PONTY et FRANCES.

- **DESCARTES et la perception**

Pour DESCARTES<sup>2</sup> (1999 :187), l'âme est plus aisée à connaître que le corps. Ordinairement, nous avons la prétention que ce que nous connaissons, ce que nous appréhendons, nous le connaissons grâce à nos sens. DESCARTES rejette cette "certitude", et se justifie avec l'exemple de la cire qui lui permet de démontrer que toutes les choses qui tombent sous le goût, ou l'odorat, ou la vue, ou l'attouchement, ou l'ouïe, se trouvent changées (...). En d'autres termes, un objet (réel) peut apparaître sous une forme, puis après changer de forme. Ainsi la faculté d'imaginer ne nous permet pas de concevoir le réel. C'est seulement par l'entendement que nous connaissons la nature des choses.

---

<sup>2</sup> Jacqueline RUSS, *Les chemins de la pensée*, 1999, p187

- **LEIBNIZ et la perception**

LEIBNIZ<sup>3</sup> (1999 :240) conçoit la perception comme étant la représentation du multiple dans l'unité ; la perception connaît des niveaux, correspondant à plus ou moins de distinction. Il y a la perception distincte et aperçue par la conscience (aperception), mais également la perception dont on ne s'aperçoit pas (la perception insensible).

L'aperception de LEIBNIZ n'est rien d'autre que la conscience de l'état intérieur qui constitue la perception. Pour lui, il y a en nous des perceptions trop confuses pour qu'on en ait conscience. Et c'est l'ensemble de ces petites perceptions inconscientes qui concourent à la perception de l'ensemble et nous relie à l'ensemble de l'univers. C'est ce que nous pouvons comprendre par l'extrait suivant :

*''D'ailleurs il y a mille marques qui font juger qu'il y a à tout moment une infinité de perceptions en nous, mais sans aperception et sans réflexion, c'est-à-dire des changements dans l'âme même, dont nous ne nous apercevons pas, parce que les impressions sont, ou trop petites et en trop grand nombre, ou trop unies, en sorte qu'elles n'ont rien d'assez distinguant à part, mais, jointes à d'autres, elles ne laissent pas de faire leur effet et de se faire sentir, au moins confusément, dans l'assemblage. C'est ainsi que l'accoutumance fait que nous ne prenons pas garde au mouvement d'un moulin ou à une chute d'eau, quand nous avons habité tout auprès depuis quelque temps.''*

---

<sup>3</sup> Jacqueline RUSS, *Les chemins de la pensée*, 1999, p240.

- **ALAIN et la perception**

Pour ALAIN<sup>4</sup> (1999 :451), la perception est le fruit du jugement. Il réfute l'idée communément acceptée et selon laquelle *''c'est le toucher qui nous instruit, et par constatation pure et simple, sans aucune interprétation''*.

En effet, pour lui, l'interprétation est l'acte par lequel nous donnons une signification aux phénomènes, aux choses. Ainsi, nous ne pouvons rien percevoir sans le processus de l'interprétation, sans poser une assertion par un acte de l'esprit ; dans la mesure où c'est par ce jugement que nous prenons conscience du rapport entre des idées ou des choses.

A la question de savoir si la perception est une œuvre des sens ou celle de l'entendement, la réponse d'ALAIN ne souffre d'aucune ambiguïté. La perception n'est pas une œuvre du toucher ; il n'est point une œuvre de la vision. Les sens contribuent à la perception. Percevoir est une fonction de l'entendement appuyée sur les sens ; l'entendement étant la faculté de comprendre par l'intelligence, le pouvoir non sensible de connaître.

- **MERLEAU-PONTY et la perception**

MERLEAU-PONTY<sup>5</sup> (1999 :514) définit la perception comme étant un faisceau de lumière qui révèle les objets là où ils sont et manifeste leur présence, latente jusque-là. Ainsi, pour lui, le philosophe cherche à maintenir entre le perçu et le réel, à défaut d'une identité numérique, une identité spécifique, à faire venir des choses elles-mêmes les caractères distinctifs du perçu, et c'est pourquoi la perception est comprise comme une imitation ou un redoublement des choses sensibles en nous, ou comme l'actualisation dans l'âme de quelque chose qui était en puissance dans un monde extérieur.

---

<sup>4</sup> Jacqueline RUSS, *Les chemins de la pensée*, 1999, p451.

<sup>5</sup> Idem, p514.

Merleau-Ponty (1945) défend l'idée de la subjectivité des perceptions. Toutes nos représentations du monde (même scientifiques) dépendent de notre subjectivité car le monde n'existe pas en dehors de nos perceptions. En fait une perception n'est pas une image ou une représentation des choses extérieures, mais donne accès à celles-ci. Les choses matérielles n'existent que par nos perceptions, donc il n'y a pas de représentation objective du monde. C'est dans ce sens qu'il affirme ceci :

*''Il ne faut pas se demander si nous percevons vraiment un monde, il faut dire au contraire : le monde est cela que nous percevons.''*

- **FRANCES et la perception**

L'origine de tout savoir est dans la perception. Du point de vue de FRANCES (1963),

*''La perception se présente comme une réaction à une stimulation physiquement définissable, réponse de caractère phénoménal que nous appelons le percept : c'est ce que le sujet voit ou entend dans ce que nous lui montrons''.*

On voit alors que X et Y peuvent avoir des perceptions différentes du même phénomène. Dans ce sens, Robert FRANCES pense que nos perceptions concernent presque toujours des stimuli plus ou moins connus et porteurs d'un message affectif. Ce qui nous permet de dire que notre affectivité influence beaucoup nos perceptions.

Il affirme (1963 :114) par ailleurs que

*« Les différences sociales entraînent chez les individus des variations de développement perceptif qui concernent soit des acquisitions cognitives, soit l'exercice d'habiletés perceptives. (...) L'intérêt et le goût pour un*

*objet sont à l'origine d'une sélectivité perceptive, d'une augmentation de sa grandeur apparente. De même, le substrat culturel du groupe peut être une cause occasionnelle des variations. »*

Nous comprenons alors avec lui que

*« l'influence sociale sur la perception en tant qu'action de la société est souvent transmise aux individus par l'action de groupes restreints avec lesquels il se trouve être en contact. Même lorsque les habitudes sociales semblent n'être développées que par la présence d'objets ou la fréquence de certaines activités, il s'y ajoute un coefficient normatif qui transforme soit les contenus perçus, soit les attitudes dans lesquelles ils sont appréhendés, ou qui oriente les activités perceptives dans tel ou tel sens ».*

C'est donc au niveau de la décision que l'influence se manifeste alors comme un facteur qui facilite ou empêche une interprétation des données sensorielles selon qu'elle est ou non en accord avec ce qui est admis par le groupe. Ici intervient la nécessité de voir ce que cache la notion de perception en communication, car la communication est un facteur sine qua non de l'existence du groupe.

### ✓ **La perception en communication<sup>6</sup>**

La perception est le premier paramètre de la communication. Elle est l'interprétation subjective de la réalité. En fonction de ce que l'individu retient il réagira, ce qui s'exprimera à la fois par son comportement social et son ressenti personnel. Le même événement donne souvent lieu à des témoignages sincères mais différents. De plus, à interprétation équivalente correspondent des ressentis pouvant être très différents. Enfin, un ressenti particulier ne donnera pas lieu à des comportements équivalents. Un individu qui ressentira un mal-être a donc

---

<sup>6</sup> Ce paragraphe est inspiré de [www.la-perception.com](http://www.la-perception.com), consulté le 23 juin 2015 à 20h39.

intérêt à réviser ses propres perceptions avant d'expliquer par l'attitude d'un autre (ou des autres), ou par leurs paroles, l'origine de son inconfort ou même de ses souffrances.

Communiquer, c'est s'assurer que l'autre perçoit ce que l'on a souhaité exposer et recevoir sa réponse d'abord comme un feed-back puis comme une source d'informations complémentaires. Communiquer avec soi-même, c'est concevoir que la perception que nous avons mémorisée de certains mots ou événements ne nous enferme pas dans une vision génératrice de souffrance et privative de libertés.

Les valeurs culturelles structurent nos perceptions et exercent une influence considérable sur les styles de communication et de conflit ainsi que sur les normes non verbales que nous développons.

### ✓ **La perception en psychologie sociale**

Si nous avons choisi de sonder le concept de la perception en psychologie sociale, c'est parce que nous estimons qu'elle a une certaine influence sur l'individu et le groupe social auquel il appartient. Ce qui pourrait aussi impacter son interprétation des signes et déterminer sa vision du monde.

La perception sociale prend en considération le rôle du contexte social sur les comportements des individus et des groupes. Elle étudie la façon dont nos pensées, nos sentiments et nos actions sont influencés lors des interactions, réelles ou symboliques, directes ou indirectes, avec d'autres personnes. Elle constitue une orientation fondamentale pour la compréhension du comportement humain. DANTZER (2005 :3) écrit à ce sujet que

*« Les émotions sont un élément essentiel de notre existence. Elles colorent nos réactions à l'environnement et influencent nos perceptions ».*

Ainsi, un individu placé dans une situation donnée à un moment précis de son existence ne réagit pas uniquement en fonction des caractéristiques sensorielles des stimulations auxquelles il est exposé. La façon dont il va traiter l'information qu'il reçoit dépend en fait de son expérience antérieure et de son attente ; sa perception des événements est donc biaisée, tout comme ses possibilités d'action. En d'autres termes, l'émotion naît de l'interprétation de la situation elle-même. Cette position implique une relation de dépendance entre les émotions et la cognition.

Pour DIKI-KIDIRI (2008), chaque personne humaine, individuelle ou communautaire, perçoit la réalité selon sa propre culture, selon ses expériences et ses connaissances, selon son histoire. Car l'historicité de chacun lui est toujours spécifique et fonde son individualité. Selon BENOIST (2009 :11),

*« Rien ne peut être compris par nous qui n'évoque pas un de nos souvenirs. Nous ne pouvons rien admettre avant de pouvoir le rapprocher d'un précédent conservé dans notre mémoire ».*

Pour appuyer sa thèse, il convoque PLATON et DIDEROT. Pour PLATON,

*« Notre connaissance dépend d'une réminiscence »*, et pour DIDEROT,

*« Le mot douleur ne commence à signifier quelque chose qu'au moment où il rappelle à notre mémoire une sensation que nous avons éprouvée ».*

On en conclut que toute sensation fait ainsi remonter à la surface de la conscience un schème oublié, un signe correspondant à une impression déjà éprouvée. Ce qui permet de classer ce signe dans un ensemble « thématique » de la mémoire et par conséquent de le reconnaître et de l'accepter.

Déchiffrer un message, c'est percevoir une forme symbolique. C'est pourquoi BENOIST dit que

*« La psychologie contemporaine appelle "projection" l'interprétation que notre intellect fait subir à chaque signe perçu qui, sans cette traduction, nous resterait incompréhensible. (...) Chaque nouveau message est intercepté par une grille de repères strictement personnels.*

Avec Jean MAISONNEUVE (2013 :29), on retient que

*« Le propre de l'homme, c'est d'être simultanément un être sociable et un être socialisé ; entendons par là qu'il est à la fois sujet aspirant à communiquer avec ses semblables et membre d'une société qui existe préalablement, le forme et le contrôle bon gré mal gré»,*

ce qui signifie que la perception chez un individu est fonction de ce qui est accepté par son groupe social.

S'agissant des stéréotypes et préjugés, ils constituent, selon lui, les uns et les autres des sortes de dérivations ou de cristallisations affectant diverses représentations sociales, en fonction des situations où elles se sont développées notamment des tensions actuelles ou latentes et d'événements critiques. Il définit le stéréotype

*« comme une sorte de schéma perceptif associé à certaines catégories de personnes ou d'objets, cristallisés autour du mot qui les désigne et intervenant automatiquement dans la représentation et la caractérisation des spécimens de ces catégories ; c'est ainsi qu'il existe des stéréotypes nationaux, ethniques, socio-professionnels, etc. ».*

Pour lui, les préjugés

*« sont au jugement informé ce que les clichés sont à la perception directe. Comme eux, ils préexistent dans la pensée commune avant que tel individu ne les fasse siens ; en même temps ils localisent certaines pulsions inconscientes. Les plus vivaces sont les préjugés raciaux et les préjugés religieux. »*

En définitive, la perception est une notion subjective. Tout signe perçu est perçu par soi et pour soi. Ainsi, un même signe peut être perçu différemment par deux ou plusieurs individus ; car nos émotions influencent aussi notre perception. Une culture ou une histoire commune peut contribuer à faire percevoir un signe de la même façon par des individus différents. Nous disons, avec FRANCES, que la perception est à l'origine de tout savoir. Ainsi, l'interprétation que nous ferons des signes "enfant", "mort" et "richesse/pauvreté" sera fonction de ce que nous avons perçu à travers chacun d'eux. Ce qui pourra donner lieu à une lecture plurielle des signes retenus.

La notion de perception étant clarifiée, nous nous intéressons à présent à celle de signe que nous traitons dans son double sens : linguistique et sémiologique.

### **0-1-2-2-Notion de signe**

La nécessité pour nous de clarifier cette notion réside en ceci que nous voulons parler des signes en milieu gun. Nous ne saurions alors occulter cet aspect. C'est pour cette raison que nous invoquons les auteurs comme SAUSSURE, BENVENISTE, PEIRCE, PRIETO, TODOROV et DUCROT, HJELMSLEV, MORRIS, ECO.

#### **✓ Le signe selon Ferdinand de SAUSSURE**

La définition que propose Ferdinand de SAUSSURE du signe est simple ; il dit que « *le signe linguistique unit non une chose et un nom, mais un concept et une*

*image acoustique* ». Dans ce sens, le signe linguistique est une entité psychique à deux faces intimement unis qui s'appellent et l'un et l'autre. Pour lui, cette définition pose une importante question de terminologie. Ainsi, il affirme (1979 :99) :

*''Nous appelons signe la combinaison du concept et de l'image acoustique. Mais dans l'usage courant, ce terme désigne généralement l'image acoustique seule, par exemple un mot (arbor, etc). On oublie que si arbor est appelé signe, ce n'est qu'en tant qu'il porte le concept arbre, de telle sorte que l'idée de la partie sensorielle implique celle du total.''*

Le signe est donc d'abord une notion linguistique, qui plus largement s'étend à certains ordres de faits humains et sociaux.

Qu'en dit BENVENISTE ?

#### ✓ **Le signe selon Emile BENVENISTE**

Le rôle du signe est de représenter, de prendre la place d'autre chose en l'évoquant à titre de substitut. Toute définition plus précise, qui distinguerait notamment plusieurs variétés de signes, suppose une réflexion sur le principe d'une science des signes, d'une sémiologie, un effort pour l'élaborer.

Le caractère commun à tous les systèmes et le critère de leur appartenance à la sémiologie est leur propriété de signifier ou signifiance, et leur composition en unités de signifiance ou signes. La valeur d'un signe se définit seulement dans le système qui l'intègre. Il n'y a pas de signe trans-systémique. La langue est faite d'unités, et ces unités sont des signes.

Avec PEIRCE, que peut-on retenir du signe ?

## ✓ Le signe selon Charles Sanders PEIRCE<sup>7</sup>

Le signe est posé à la base de l'univers entier et fonctionne à la fois comme principe de définition pour chaque élément et comme principe d'explication pour tout ensemble, abstrait ou concret. L'homme entier est un signe, sa pensée est un signe, son émotion est un signe. Ce logicien américain a établi des différences entre les signes en posant la triple division suivante : icônes, indices, symboles. Il est guidé dans cette dichotomie par la nature du rapport entretenu par les signes et la réalité extra-linguistique.

Les icônes sont des signes qui sont dans un rapport de ressemblance avec la réalité extra. Ils présentent la même propriété que leurs référents. C'est l'exemple de la photographie. Parlant de l'indice, PEIRCE dit que le rapport entre le signifiant et le référent n'est pas de même nature. Il n'y a pas de ressemblance, mais plutôt une contiguïté, comme c'est le cas entre la fumée qui est un indice du feu. Enfin, la relation qui existe entre le référent et le signifiant du symbole n'est pas non plus un rapport de ressemblance, c'est plutôt une relation conventionnelle qui les lie. La balance est par exemple le symbole de la justice.

Au total, un signe, selon PEIRCE, peut être simple ou complexe. Contrairement à SAUSSURE, il ne définit pas du tout le signe comme la plus petite unité significative. Toute chose, tout phénomène aussi complexe soit-il, peut être considéré comme signe dès qu'il entre dans un processus sémiotique ; le processus sémiotique étant un rapport triadique entre un signe ou representamen, un objet et un interprétant.

La logique qui a guidé PEIRCE dans son approche du signe semble être partagée par PRIETO.

---

<sup>7</sup> Ce paragraphe est inspiré de [www.le.signe.com](http://www.le.signe.com), consulté le 05 août 2015 à 20h17'.

### ✓ Le signe selon Louis PRIETO

Dans son classement des signes, PRIETO reste un peu dans la même logique que PEIRCE, mais beaucoup plus dans une perspective linguistique, en prenant pour critère leur intention de communiquer ou non. Il considère l'indice comme

*« un fait immédiatement perceptible qui nous fait connaître quelque chose à propos d'un fait qui ne l'est pas » et le signal comme « un fait qui a été produit artificiellement pour servir d'indice ».*

Mais pour ce qui concerne le symbole, il dit que c'est

*« un signal qui marque un rapport analogique constant dans une culture donnée avec l'élément qu'il signifie ».*

Ainsi, le symbole s'oppose au signe linguistique du fait de l'absence de ce rapport analogique qui caractérise le signifiant et le référent du signe.

Quelle définition TODOROV et DUCROT donnent-ils du signe ?

### ✓ Le signe selon TODOROV et DUCROT

TODOROV et DUCROT (1972 :131) affirment que

*« Le signe est la notion de base de toute science du langage ; mais en raison de cette importance même, c'est une des plus difficile à définir ».*

A travers cette déclaration, on voit que pour eux, cette notion est très difficile à cerner. Cette difficulté se perçoit davantage dans la suite de leurs propos (1972 :131) qui stipule que

*« Les définitions classiques du signe se révèlent souvent à un examen attentif, ou bien tautologique, ou bien incapable de saisir le concept dans sa spécificité propre. On pose que tous les signes renvoient*

*nécessairement à une relation entre deux relata ; mais à identifier simplement la signification avec la relation, on ne peut plus distinguer entre deux plans pourtant fort différents (...) ».*

Après s'être rendu compte de la difficulté à définir le signe, ils en esquissent quand même avec beaucoup de prudence, une définition (1972 :132) à savoir,

*« On définira prudemment le signe comme une entité qui 1) peut devenir sensible, et 2) pour un groupe défini d'usagers, marque un manque en elle-même. La part du signe qui peut devenir sensible s'appelle, depuis Saussure, signifiant, la part absente, signifié, et la relation qu'ils entretiennent, signification ».*

Cette difficulté à définir le signe a-t-elle aussi été vécue par HJELMSLEV ?

#### ✓ **Le signe selon Louis HJELMSLEV (1968)**

En reconnaissant que le signe linguistique est une entité à double face, un signifiant lié à un signifié comme les deux faces d'une monnaie, il parle d'expression et de contenu, l'expression étant le signifiant, et le contenu le signifié. Cette combinaison est indissociable à l'intérieur du cerveau humain. Le signe est alors nécessairement porteur de sens. HJELMSLEV pense qu'un signe n'est pas, comme le veut une tradition séculaire, une chose mise à la place d'une autre. C'est une fonction posée par la relation réciproque entre deux fonctionnels, expression et contenu. On comprend donc que dans tout processus sémiotique, on a un élément d'expression (le signifiant), lequel véhicule un élément de contenu (le signifié).

MORRIS, pour ce qui le concerne, a proposé une approche à trois dimensions dans la définition du signe.

### ✓ **Le signe selon Charles MORRIS (1946)**

Il a proposé de distinguer trois façons de considérer le signe, distinction qui a été largement reçue dans le monde scientifique. Le signe peut en effet être perçu selon trois dimensions : la dimension sémantique, la dimension syntaxique et la dimension pragmatique.

**Sémantique** : le signe est ici conçu dans sa relation à ce qu'il signifie. Il ne faut donc comprendre le signe que par rapport à son signifié.

**Syntaxique** : le signe est abordé en ce qu'il peut être inséré dans les séquences d'autres signes, selon certaines règles de combinaisons ; on entend aussi par 'syntaxique' l'étude de la structure interne de la face signifiante du signe (par exemple la division d'un mot en unités de rang immédiatement inférieur), indépendamment du signifié véhiculé par ce signe et même dans le cas où l'on supposerait qu'il existe des signes ne véhiculant aucun signifié.

**Pragmatique** : le signe est ici perçu en fonction de ses origines, et des effets qu'il a sur les destinataires, les usages que ceux-ci en font, etc.

### ✓ **Le signe selon Umberto ECO (1980)**

Pour ECO, le signe est utilisé pour transmettre une information ; pour dire ou indiquer une chose que quelqu'un connaît et veut que les autres connaissent également. Il s'insère donc dans un processus de communication de type : source – émetteur – canal – message – destinataire. Il en propose une définition (1980 : 33) ainsi qu'il suit :

*« Le signe n'est pas seulement un élément qui entre dans un processus de communication (...) ; il est aussi une entité qui participe à un processus de signification ».*

Avec cette définition, il rejoint pratiquement Ferdinand de SAUSSURE qui présente le signe comme étant une entité à double face, le signifiant et le signifié.

Les codes sont la condition nécessaire et suffisante du signe. Dans ce sens, ECO pense qu'un symptôme pathologique est un signe dans la mesure où il existe un code (qui est la sémiologie médicale), et ceci indépendamment de l'intention du patient. Il faut alors comprendre par là qu'un processus de communication dans lequel il n'existe pas de code, et dans lequel il n'existe pas de signification, se réduit, selon le mot de ECO, à un processus de stimulus – réponse.

Dans le discours philosophique, le signe est presque toujours utilisé comme synonyme de "signifiant", c'est-à-dire comme "quelque chose qui est là pour quelque chose d'autre". Le signe apparaît comme un terme ambigu et trompeur. Tout interprétant d'un signe est une unité culturelle, ou une unité sémantique. Dans une culture donnée, ces unités s'organisent en un système d'oppositions ; ce jeu de relations peut être nommé système sémantique global. Le système des unités sémantiques traduit la manière dont une culture donnée segmente l'univers du perceptible et du concevable et élabore la forme du contenu.

Comme on peut le remarquer, le signe est une notion complexe à cerner. Sa définition varie d'un penseur ou d'un chercheur à un autre. Entité à double face, autrement dit association signifiant/signifié, le signe est également défini comme un substitut qui a pour rôle de représenter, de prendre la place de quelque chose d'autre. Plus largement, il est considéré comme indice, icône ou encore symbole, sans oublier qu'il faut aussi le prendre dans ses dimensions sémantique, syntaxique et pragmatique. Mais ce qui retient particulièrement notre attention est ce qu'en dit ECO (opcit). Fort de tout cela, nous disons que le signe est tout événement, tout comportement ou tout énoncé susceptible d'être sujet à interprétation. Aborder l'étude des signes et de la signification en milieu gun et chercher à analyser de façon exhaustive tous les signes seraient un

exercice prétentieux. C'est pourquoi notre étude s'est limitée à trois signes essentiellement, à savoir l'enfant, la mort et le couple richesse/pauvreté. Ces trois signes ne sont pas choisis sur la base de critères déterminés ; ils ne sont pas représentatifs des signes chez les Gùnnù de Porto-Novo et les communautés linguistiques apparentées. Notre choix d'analyser ces trois signes résulte tout simplement de l'intérêt que nous portons à la vie des signes au sein de la vie sociale. Mais avant d'aller à cette analyse, il nous faut aborder la notion de sémiologie.

### **0-1-2-3- Notion de sémiologie**

La notion de sémiologie comme celle de perception et de signe mérite une clarification. En effet, nous voulons réaliser une interprétation sémiologique des signes enfant, mort et richesse/pauvreté. Dans cette perspective, il est utile de savoir ce qu'on entend par sémiologie, afin de retenir une définition qui va gouverner nos différentes interprétations. Pour y parvenir, nous nous sommes appuyé essentiellement sur des auteurs comme SAUSSURE, précurseur de cette science, puis sur d'autres tels que BARTHES, MOUNIN, PEIRCE et GUIRAUD.

Ferdinand de SAUSSURE (1979) avait pointé la différence simple entre le "signifiant" et le "signifié", aussi inséparables l'un de l'autre que le recto et le verso d'une même feuille de papier. Découper le signifiant, c'est découper le signifié. Sur cette base théorique, divers courants vont prendre racine. La notion de sémiologie a évolué avec le temps. Ferdinand de SAUSSURE (1979 :33) la définit comme « *une science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale* ». Mais elle se définit également comme la science qui étudie les signes et les systèmes de signes. On comprend donc que l'objet de la sémiologie est le signe de façon générale. A la suite de cette définition, BAYLON et FABRE (2001) soutiennent que la sémiologie étudie tous les signes hormis le signe

linguistique. Linguistique et sémiologie seraient donc pour eux deux sciences complémentaires.

Selon Pierre GUIRAUD (1973), le domaine de la sémiologie et sa définition posent des problèmes de désaccord. En effet, pour les uns, il s'agit de l'étude des systèmes de communication par des signaux non linguistiques. Pour les autres dont Ferdinand de SAUSSURE, la notion de code et de signe s'étend à des formes de communication sociale comme les rites, les cérémonies, etc. Un troisième groupe considère les arts, la littérature comme des systèmes de communication relevant d'une théorie générale des signes.

#### ✓ **La communication et l'étude des signes**

La sémiologie de la communication étudie uniquement le monde des signes, par exemple, l'étude des systèmes de vêtements de deuil ou de la canne blanche de l'aveugle (système à un seul signe ou signe isolé). Les principaux représentants de ce courant sont Georges MOUNIN, Eric BUYSENS, Louis PRIETO.

La sémiologie de la communication s'est intéressée au code de la route, aux signaux ferroviaires, maritimes et aériens, au morse, aux sonneries militaires, aux insignes, au langage de la machine, à la notation musicale, au langage de la chimie, aux ordinateurs, aux langues parlées, sifflées, au tam-tam... Ces objets d'études sont des systèmes de signes conventionnels et précis.

#### ✓ **La signification et le mythe selon Roland BARTHES**

La sémiologie de la signification n'a pas d'a priori : elle va s'intéresser à tout objet en tant que signifiant en puissance. Elle peut donc interpréter des phénomènes de société, des systèmes de signes et la valeur symbolique de certains faits sociaux. Pour le sémiologue, la tâche est d'élever le « mythos », discours muet et confus, au niveau de l'explication logique du « logos ».

Peuvent être ainsi analysés les objets les plus divers comme le sport, par exemple, en tant que combat moral, ou encore les mythologies véhiculées par les publicités commerciales. La sémiologie de la signification se rapporte donc à l'univers de l'interprétation et du sens, et non du code et de la communication.

### ✓ **La sémiologie selon Charles S. PEIRCE**

Au niveau de ce qu'on a dit avec PEIRCE au sujet du signe, on se fait déjà une idée de sa perception de la sémiologie. S'il faut ajouter quelque chose, c'est simplement pour préciser la distinction qu'il fait entre indices, icônes et symboles. En effet l'indice est ce qui se montre, s'exprime ou agit sur le mode de la présence réelle. L'icône rompt le contact avec la chose en faisant émerger une image d'elle par ressemblance ou par analogie. Le symbole qui s'extrait de la ressemblance ou de l'analogie pour produire un signe symbolique qui prend signification en excluant tous les autres.

### ✓ **La sémiologie en linguistique**

La sémiologie apparaît comme une discipline récente. En linguistique, la théorie générale des signes n'est pas nouvelle. Cent ans pratiquement après Ferdinand de SAUSSURE, on assiste à un regain d'intérêt pour l'étude des signes, et la sémiologie devient une nouvelle discipline dans les sciences sociales avec des auteurs comme GREIMAS, BARTHES, MOUNIN ou ECO.

La définition saussurienne de la sémiologie sera progressivement étendue à d'autres champs pour devenir une science générale de la communication. Ainsi Eric BUYSENS (1943 :5) s'est proposé de définir la sémiologie comme

*« la science qui étudie les procédés auxquels nous recourons en vue de communiquer nos états de conscience et ceux par lesquels nous interprétons la communication qui nous est faite ».*

Cette définition, très empreinte d'individualisme méthodologique, sera vite dépassée par la conception de GREIMAS qui envisage la sémiologie dans toute sa dimension culturelle et comme un fait total. Dans un entretien qu'il a accordé au Journal Le Monde en 1974, GREIMAS affirme ceci :

*« Pour moi, la science des signes, c'est une fausse définition. Parce que derrière les signes se cache le jeu des significations, et une analyse plus profonde amène à détruire, à déstructurer le signe, pour mettre à jour les univers de signification. Autrement dit, le travail de la sémiologie c'est de parvenir aux structures logico-abstraites sous-jacentes à l'effervescence des figuratives qui nous entourent ».*

Aujourd'hui, de ces deux termes sémiologie et sémiotique, le second prédomine. Il fallait donc que le premier se cantonne à un sens plus spécialisé ; ce fut celui de la description spécifique de systèmes de signes secrets particuliers. La sémiotique étudie la production, la dynamique interne et l'interprétation des objets signifiants, c'est-à-dire qui produisent du sens (textes, photographies, tableaux, etc.), et des phénomènes qui les constituent (signes, signifiants, signifiés, sémiose, signification, énonciation, etc.)

Au total, cette clarification de la notion de sémiologie nous permet de situer notre travail dans le cadre de la sémiologie de la signification, en ce sens que nous sommes dans l'interprétation des signes enfant, mort, richesse/pauvreté. En effet, avoir un enfant est un phénomène naturel, même si tous les humains ne peuvent pas en avoir pour diverses raisons dont des raisons physiologiques. En milieu gun, avoir un enfant est un indice de quelque chose ; ne pas l'avoir l'est tout autant. Le signe enfant est perçu de diverses manières, même s'il reste un bien précieux dans toutes les communautés linguistiques. La mort est aussi un phénomène naturel, une réalité que vivent tous les peuples ou toutes les communautés humaines. La mort d'un individu peut être perçue différemment,

selon les relations qui existent entre le défunt et les membres de sa famille qui le pleurent et qui se trouvent être obligés de vivre cette mort et d'en parler. Enfin, le troisième, la pauvreté que nous associons à la richesse, est un signe aléatoire, tributaire soit de la chance ou de la malchance, de situations favorables ou non, de l'héritage ou encore d'autres réalités. Au terme de cette clarification conceptuelle, l'ouverture du champ de la revue de littérature s'impose comme nécessité méthodologique.

### **0-1-3-Revue critique de littérature**

Nous avons organisé notre revue de littérature selon deux axes. Le premier prend en compte quelques travaux portant sur le gùngbè. A ce niveau, il a été question pour nous de rendre compte de la lecture que nous avons faite de chacun d'eux et de relever leurs éventuelles insuffisances, au besoin, afin d'essayer de les combler dans notre étude. Le second axe est une lecture croisée que nous avons faite des auteurs dont les œuvres sont utiles pour notre travail.

#### **0-1-3-1-Point de quelques travaux réalisés sur le gùngbè**

Si nous avons choisi de faire le point des travaux sur le gùngbè, c'est d'abord parce que notre sujet porte sur le gùngbè. Ensuite, ces travaux ont abordé, pour la plupart, certains aspects de notre travail, et leur lecture nous a quelque peu orienté dans l'organisation de notre texte.

##### **✓ Marc-Laurent HAZOUME (1979) et l'étude descriptive du gùngbè**

Cette étude, qui a embrassé dans son ensemble la phonologie et la grammaire, a permis de mettre en évidence les lois qui gouvernent l'existence des mots en gùngbè, et ce dans une perspective théorique structuraliste. Ainsi, elle a pu mettre en exergue, par exemple, à travers la morphosyntaxe les schèmes d'énoncés de la série statique et de la série dynamique de la langue ; et révélé à travers la morphologie la notion de dérivation en gùngbè. Cette étude a aussi

abordé brièvement la sémio-syntaxe des séquences de propositions. Nous avons essayé, pour ce qui nous concerne, de revenir sur quelques éléments de morphosyntaxe du gùngbè, puis abordé la sémio-syntaxe des séquences de propositions, à partir des énoncés complexes issus de nos enquêtes.

✓ **Enock O. ABOH (1993) et théorie syntaxique et syntaxe du gùngbè**

Etude réalisée dans la perspective de la grammaire générative, elle a le mérite de clarifier certains points d'ombre en ce qui concerne la syntaxe du gùngbè. ABOH y a accordé une attention particulière à la notion aspectuelle, en relevant, en identifiant leurs contextes ou conditions d'occurrence.

✓ **Marcellin V. ZOUNMENO (1988) et les manifestations du sens en gùngbè**

Cette étude sémiologique réalisée par ZOUNMENO nous permet de relever quelques aspects de la perception du monde par les Gùnnù. Avant d'analyser le signe au-delà du signe linguistique, l'auteur a étudié les théories du sens, puis a montré que l'histoire, la phonologie et la syntaxe entrent en ligne de compte dans la saisie du sens, sans oublier que proverbes et figures de rhétorique sont des éléments qui révèlent le sens dans les langues que nous parlons.

L'analyse sémiologique qui occupe la deuxième partie de son travail lui a permis, après la problématique du signe, de donner quelques aspects de la nature de l'homme gun, puis de montrer les systèmes de communication non linguistique et leur importance dans la communauté des Gùnnù

✓ **Anne Nathalie AGBOHOUNNOU (2002) et l'étude sociolinguistique des tabous en milieu gun de Porto-Novo et environs**

Avec ce travail, AGBOHOUNNOU entre de pleins pieds dans la société traditionnelle gun et y relève quelques énoncés tabous auxquels sont astreints les membres de la communauté gun. Grâce à cette étude sociolinguistique, un coin

de voile a été levé sur la culture gun, ce qui permet une meilleure connaissance des Gùnnù.

✓ **Honoré Yénigbo HOUNSA et les gestes comme moyens de communication en milieu gun**

Réalisée en cinq chapitres, cette étude a su identifier et relever des gestes répartis en quinze situations ou contextes de communication assortis de croquis illustratifs. Elle trouve toute sa place dans la communication non verbale qui, dans bien des cas, semble être plus porteuse de sens que la communication verbale.

✓ **Benoît G. TOWANOU (2011) et les proverbes dans les chansons de Yédénou ADJAHOU**

A travers ce travail, TOWANOU a pu réaliser un répertoire de proverbes significatifs intervenant dans une douzaine de chansons de feu ADJAHOU dont l'œuvre musicale est en gùngbè. Pour TOWANOU en effet, ces proverbes sont d'une grande richesse tant au plan stylistique qu'au plan sémantique. C'est grâce à ce genre littéraire utilisé dans ses chansons que le célèbre artiste s'est fait un "nom" dans le cœur des gunphones en particulier, des locuteurs du gbè en général, dans et au-delà du Bénin son pays d'origine.

L'analyse de ces proverbes a réussi à faire ressortir, dans un premier temps, leurs diverses fonctions esthétiques, et dans un second temps, leurs pertinences éthiques. TOWANOU affirme (119) :

*« qu'ils constituent l'une des fondations de la culture voire le fil conducteur de l'artiste en ce sens que ce genre est prédominant dans ses productions musicales. Cela s'explique par le fait que "le proverbe est le genre littéraire le plus riche en Afrique noire" »,*

déclaration qu'il tient de Georges BALANDIER et Jacques MAQUET in Le Dictionnaire des civilisations africaines (p.349-350).

De la lecture de ces différents travaux, on note dans un premier temps que les uns sont purement linguistiques et les autres sociolinguistiques ou sémiologiques. Au nombre des travaux purement linguistiques, celui qui est pour nous d'un grand intérêt est l'étude descriptive du gùngbè, car le rappel phonologique que nous avons proposé s'est essentiellement basé sur elle ; nous avons aussi évolué dans la même perspective théorique que son auteur dans le traitement que nous avons fait de nos données linguistiques. S'agissant des travaux de sociolinguistique et de sémiologie, dans leur ensemble ils nous sont d'un intérêt particulier. En effet, HOUNSA a abordé la communication non verbale, plus précisément l'interprétation des signes non verbaux. TOWANOU (2011) a sondé le domaine de la perception des signes, pour ne pas dire des sens en milieu gun. ZOUNMENO (1988) a étudié le signe en milieu gun. Le reproche fondamental que nous faisons à ces différents travaux relève du fait qu'ils restent trop cloîtrés dans le milieu gun, alors qu'ils auraient gagné en essayant d'abord de voir ce qui se passe dans l'aire culturelle ajatádó dont relèvent les Gùnnù. C'est ce que nous avons tenté de faire au chapitre II pour ce qui nous concerne.

Une fois le point des travaux portant sur la langue gun réalisé, nous nous sommes proposé de parcourir des travaux ayant trait à notre sujet à travers une lecture croisée de quelques auteurs.

### **0-1-3-2-Lecture croisée de quelques auteurs**

Le domaine de l'étude des signes a été abordé par beaucoup de chercheurs, avec des visées diverses ou divergentes, opposées et parfois complémentaires. La lecture de l'ouvrage *Introduction à la sémiologie* de Georges MOUNIN (1970) nous permet de découvrir les différences méthodologiques et/ou théoriques qui

ont fondé les recherches de certains sémiologues ou sémioticiens. Ainsi, pouvons-nous remarquer que Charles MORRIS, sémioticien américain n'a pas su distinguer entre indices, signaux et signes, avec un brin de confusion qui ne permet pas au lecteur de se faire une idée claire des concepts qu'il utilise. Il affirme par exemple que

*« Le symbole est un signe produit par son interpréteur », ou encore que « Les symboles sont plus autonomes et conventionnels que les signaux ».*

Sa définition du langage ne laisse pas indifférent. Il la décide sur cinq critères que voici :

-a) *« un langage est composé d'une pluralité de signes ».*

-b) *« dans un langage, chaque signe a une signification commune pour beaucoup d'interpréteurs ».*

-c) *« les signes constituant un langage doivent être des com-signes, c'est-à-dire des signes qui ont la même signification pour l'organisme qui les produit et pour d'autres organismes stimulés par ces mêmes signes ».*

-d) *« ils sont plurisituationnels, c'est-à-dire (...) ont une constance relative de signification ».*

-e) *« les signes dans un langage doivent constituer un système de signes interconnectés, combinables de certaines manières et non d'autres manières afin de former une certaine quantité de processus de signes complexes ».*

MOUNIN (op.cit), dans sa critique du travail de MORRIS (1950), dénonce son obstination à penser et à affirmer que les signes linguistiques n'ont pas un fonctionnement particulier qui les distingue des autres signes ; ce qui laisse

croire que les langues naturelles, en tant que systèmes de signes, ne diffèrent pas des autres systèmes de signes. MOUNIN voit une grave confusion qui ne permet pas de faire une analyse rigoureuse au plan sémiologique dans les propos de MORRIS (1950 :30) qui stipule que

*« Finalement, nous devons mentionner que beaucoup de gens, spécialement les linguistes de métier, protesteront contre le fait que nous omettons d'inclure, dans notre définition du langage, la condition que les signes linguistiques doivent être vocaux. Quant à nous, nous ne voyons pas de raisons théoriques pour inclure cette condition : la prendre en considération, ce serait comme si l'on insistait sur le fait que toutes les maisons faites de matériaux différents ne doivent pas toutes être appelées maisons ».*

Dans le même sens, il identifie quatre différents niveaux de confusion dans les travaux de Roland BARTHES. D'abord, celui-ci confondrait la communication de type linguistique avec autre chose ; ensuite il confondrait système de communication et moyen de communication ; puis il assimilerait un système de communication qui déroule assez largement ses structures dans l'espace à un système de communication comme celui des langues naturelles humaines où la linéarité est fondamentale ; enfin un quatrième palier de confusion se situerait au niveau des concepts de signe et de symbole, et même d'indice et de symptôme.

Ces confusions selon MOUNIN sont ou peuvent être source de désorientation pour le lecteur, et à la limite, enlèvent le caractère scientifique aux travaux de BARTHES. En effet, cela se comprend, dans la mesure où, toujours selon MOUNIN, en réalité, il n'a jamais voulu faire des recherches sémiologiques, mais plutôt de la symptomatologie, c'est-à-dire une étude de la sémiologie du monde bourgeois où il considère le signe plus près de sa signification médicale.

MOUNIN situe le point nodal de toutes ces confusions au niveau de l'emploi du mot signe. Tout ce qui a une signification serait un signe. Pour BARTHES, un symbole ou un indice est un signe. Or un indice est un fait observable qui nous renseigne sur un autre qui ne l'est pas directement. Ainsi, il est dans la perspective de l'interprétation des indices et non du décodage des signes. C'est pourquoi MOUNIN pense qu'il ne fait pas de la sémiologie, mais plutôt de la psychologie sociale. A cet effet, on retient ce qui suit :

*« En la nommant sémiologie, en nommant signes les indices qu'il relevait, en nommant langages les ensembles d'indices qu'il esquissait, Barthes s'autorisait à emprunter pour analyser ces faits les concepts, les principes et les méthodes de la linguistique. Il croyait prendre un raccourci, mais se perdait dans les sables d'une rhétorique ».*

Cette logique dans laquelle évolue BARTHES s'inspire des travaux de HJELMSLEV qui pose, dans *Les prolégomènes à une théorie du langage* (p:140), le postulat fondamental en matière de sémiologie selon lequel il existe un isomorphisme de tous les systèmes de signes ou systèmes de communication ; d'où il conclut que la théorie du langage construite sur le modèle formel des langues naturelles est applicable à tous "les systèmes de signes en général". Enfermé dans son obsession de l'isomorphisme, HJELMSLEV semble oublier que même si chaque signe a un signifiant et un signifié, même si l'expression s'oppose au contenu, les langues naturelles ont une spécificité qui les distingue des autres systèmes de signes.

La notion de sémiologie, telle que développée par BARTHES lui a été fournie par le linguiste danois lorsqu'il parle de sémiotique connotative ou langue de connotation par opposition aux sémiotiques dénotatives ou langues de dénotation. On comprend par là que la sémiologie de la communication est une sémiotique dénotative, tandis que la sémiologie de la signification est une

sémiotique connotative. Dans cette dernière, les faits sont significatifs, donc susceptibles d'interprétation, alors qu'ils sont signifiants dans le processus de la communication et doivent être décodés.

Dans un tout autre registre, Penou-Achille SOME (1992), met en exergue le rapport qui existe entre langue et société. Se basant sur des énoncés marginaux de la langue dagara, il réussit à montrer que le lien entre langue et société est tellement complexe qu'on ne saurait déterminer très facilement laquelle des deux révèle l'autre. En effet, dans son analyse de ce lien, il affirme (1992 :208) que

*« le sociolinguiste peut considérer la langue comme un élément de l'ensemble des composantes qui déteignent mutuellement les unes sur les autres dans un creuset social. Il peut, d'autre part, la tenir comme facteur privilégié révélateur de la société ».*

En filigrane, on lit la difficulté à trancher entre les deux, à savoir langue et société.

Des énoncés marginaux qui servent de base à son analyse, SOME pense que leur marginalité ne se situe qu'au plan linguistique, et pas du tout sur le plan culturel, dans la mesure où ils permettent de saisir des messages culturels propres à la communication linguistique dagara. C'est ce que nous pouvons comprendre à travers son propos (1992 :222), à savoir,

*« Le signifiant linguistique, même dépourvu de signifié tel que nous l'observons dans les énoncés marginaux, n'est jamais neutre du point de vue du sens. Car, si le signifiant est marginal du point de vue de la structure linguistique, il est loin de l'être du point de vue de la communication. Nous irons même plus loin en avançant que les énoncés qualifiés de marginaux sont les signifiants plus aptes à véhiculer un message culturel. »*

Ce qui revient à confirmer que la langue et la culture sont intrinsèquement liées. Il soutient que le vocabulaire, c'est-à-dire les expressions qui constituent les énoncés marginaux qu'il étudie, fonctionne à travers leurs signifiés comme véhicule de la vision du monde chez les Dagara.

Cathérine KERBRAT-ORRECCHIONI (1986), abordant le calcul interprétatif, a jugé utile de clarifier la notion du sens d'un énoncé. Dans son analyse, nous avons identifié trois (03) paliers importants. Selon elle en effet,

- *Un énoncé n'a pas de sens en soi.*
- *Un énoncé veut dire ce que des récepteurs estiment qu'il veut dire.*
- *Un énoncé veut dire ce que ses récepteurs croient que l'émetteur a voulu dire dans/par cet énoncé.*

Le premier palier cache à peine le fait qu'aucun énoncé n'a pas de sens dénoté, mais plutôt rien que des sens connotés. Ce que confirme le second palier de son analyse. On en déduit que, pour qu'aucun énoncé n'accède au sens, il faut qu'il parvienne au récepteur qui y perçoit un sens après avoir déchiffré les différentes unités qui s'y trouvent. Son sens sera alors celui que lui confère le récepteur. Ainsi, le même énoncé peut fournir deux messages différents, l'un à A et l'autre à B, suivant que A et B n'en ont pas la même perception. Au troisième palier, on perçoit que le sens que l'on extrait d'un énoncé est en principe et en général celui que l'on suppose encodé par le locuteur.

Lorsque nous considérons l'ensemble de ces trois paliers d'analyse, nous voyons que prétendre que tout énoncé possède une seule signification et une seule, c'est admettre : soit que cette signification existe en soi, par rapport au seul signifiant dans lequel elle se trouverait enclose ; soit qu'elle se détermine bien par rapport à un sujet, mais un sujet unique, seul dépositaire du bon sens. Ce qui ne serait pas possible.

A cet effet, L. CARROLL (1966) indique que

*« ... Les mots ne signifient pas seulement ce que nous avons l'intention d'exprimer quand nous les employons : de sorte que la signification d'un livre doit certainement dépasser les intentions de l'auteur. Ainsi, toute signification satisfaisante que l'on peut trouver à mon livre, je l'accepte avec joie comme étant la signification de celui-ci ».*

Et VALÉRY de renchérir qu'

*« Il n'y a pas de vrai sens d'un texte. Pas d'autorité de l'auteur. Quoi qu'il ait voulu dire, il a écrit ce qu'il a écrit. Une fois publié, un texte est comme un appareil dont chacun peut se servir à sa guise et selon ses moyens ; il n'est pas sûr que le constructeur en use mieux qu'un autre ».*

Roland BARTHES (1971) ajoute ceci :

*« Nous ne cessons d'ajouter à la "Recherche", nous ne cessons de l'écrire. Et sans doute, c'est cela la lecture : réécrire le texte de l'œuvre à même le texte de notre vie ».*

En sémiotique, on semble admettre le droit à la lecture plurielle pour un même texte ; on semble reconnaître aussi l'existence au cœur de l'activité interprétative, d'un principe d'incertitude et de diversité, même si l'on admet que toutes les lectures ne se valent pas. Car, affirme Cathérine KERBRAT-ORRECHIONI (1986:312)

*« Les sémioticiens considèrent le texte comme une instance à la fois close et ouverte, et la lecture comme une activité à la fois libre et contrainte ».*

C'est donc s'appuyant sur cette conclusion qu'elle affirmait plus haut (1986 :299) que

*« Interpréter un énoncé, c'est choisir dans le paradigme des significations qui sont susceptibles de venir l'investir celles qui apparaissent comme les meilleurs candidats possibles à la cohérence et à la pertinence – parfois même, en en 'rajoutant' par rapport au projet d'encodage »,*

dans la mesure où il y a du vraisemblable interprétatif, mais point de vérités sémantiques absolues.

Parlant de l'interprétation et de la ré-interprétation de l'énoncé, Robert MARTIN (1983 :235) avance qu'

*« Il faut souligner fortement que l'énoncé se prête à des interprétations : c'est le destinataire qui en a la charge, le locuteur ne produisant strictement que le contenu propre de la phrase ; de telle sorte qu'il peut toujours se récuser si la ré-interprétation du destinataire lui paraît abusive et appeler une protestation ».*

On comprend par là que tout destinataire, en fonction de sa culture, de ses connaissances et certainement du contexte, peut donner un sens à un énoncé, sens que nous appelons relatif, contrairement à son sens absolu, encodé par le locuteur. Dans son développement, MARTIN (1983 : 238) soutient que *« Tout énoncé tend à imposer comme vrai ce qu'il affirme ».*

A la première lecture, cela semble contredire l'affirmation sus-citée. Mais en réalité non. Car ce n'est qu'une tendance. Cela nous amène à dire que cette liberté d'interprétation conduit parfois à des interprétations des plus inattendues, quoique plausibles. Ainsi, ce qui n'a pas de sens pour les uns peut en avoir chez les autres ; autrement dit, un sens non perçu par X peut être perçu par Y.

Ce qu'on peut retenir de la lecture des différents auteurs invoqués est que la perception des sens, en d'autres termes des signes, est un exercice individuel.

L'identification du sens d'un énoncé relève du subjectif, car elle requiert de l'individu la prise en compte des données personnelles et parfois culturelles. Même si un énoncé porte en soi son sens absolu, c'est-à-dire objectif, l'histoire des groupes sociaux ou l'histoire particulière des individus peut influencer sur leur interprétation de cet énoncé en vue de la saisie de son sens. C'est dans cette logique que s'est situé BARTHES, inspiré par le linguiste danois HJELMSLEV lorsqu'il parle de sémiotique connotative. SOME ne s'en est pas non plus écarté puisqu'il indique l'influence qu'exercent les facteurs culturels sur la détermination des sens des énoncés marginaux.

Alors, cette façon d'identifier les sens des énoncés cadre bien avec l'orientation que nous donnons à notre étude. En effet, donner la signification des signes revient à se baser, au-delà de l'objectif, sur du subjectif et en dégager les différentes lectures possibles.

### **0-1-4-Problématique**

Le sujet objet de notre réflexion nous fait avoir des préoccupations que nous avons organisées en un problème principal et des problèmes spécifiques.

#### **0-1-4-1-Problème principal**

Tout individu produit des signes, décode des signes et/ou interprète des signes tous les jours. L'appartenance à un groupe linguistique ou à une communauté linguistique ne fait-elle pas adopter à l'individu un certain nombre de comportements dans la production, le décodage et/ou l'interprétation des signes ?

#### **0-1-4-2-Problèmes spécifiques**

Au détour de cette étude, nous visons essentiellement l'identification des signes manifestés en milieu gun et la détermination de leur signification à travers un essai d'interprétation sémiologique. Mais nous nous sommes très vite rendu

compte que notre projet est trop ambitieux, pour ne pas dire trop prétentieux ; car on ne peut véritablement étudier tous les signes ici. C'est pourquoi nous avons circonscrit notre travail en retenant certains signes à savoir, l'enfant, la mort, et le couple richesse/pauvreté.

Ce sujet que nous nous proposons de traiter, à l'analyse, pose un certain nombre de problèmes, à savoir qu'est-ce qui est signe et qu'est-ce qui ne l'est pas ? Quelle est la valeur du signe chez les Gùnnù, voire chez les Ajatádónù ? Comment le signe fonctionne-t-il dans cette aire culturelle ? En quoi le signe fait-il mouvoir la vie au sein de cette communauté ? Que faut-il voir à travers les différents signes auxquels s'intéresse cette étude ?

En d'autres termes, que représente l'enfant pour les Gùnnù et les communautés linguistiques apparentées ? comment est-il perçu de façon générale ? comment vit-on sa présence ou son absence au sein d'une famille dans ce milieu ? Au sujet du signe "mort", on se demande comment les Gùnnù vivent la mort de l'un des leurs. La mort d'un Gùnnù ou d'un ajatádónù représente-t-elle la même chose ou a-t-elle la même signification pour les autres membres de sa famille ou de sa communauté ? Comment le deuil est-il vécu et quels sont les signes apparents du deuil ? Le binôme richesse et pauvreté inspire le questionnement suivant : quels sont les signes visibles ou apparents de la richesse et de la pauvreté ? Comment ces signes se traduisent-ils dans le quotidien des Gùnnù et des communautés linguistiques apparentées ? La richesse et la pauvreté sont-elles des situations de vie définitives ?

Les différentes réponses auxquelles nous avons abouti à la suite de ce questionnement ont pris une part plus ou moins importante dans la connaissance de la vision du monde des Ajatádónù en général et des Gùnnù en particulier. Ainsi, notre étude se présente comme une contribution à une meilleure connaissance des peuples de notre aire culturelle devenue entre temps un village planétaire.

Pour développer ce sujet, nous avons jugé utile de combiner deux différentes théories. S'agissant de l'analyse des données purement linguistiques, nous sommes resté dans le cadre théorique tracé par Maurice HOUIS (1977) auquel les différents travaux de TCHITCHI (1984, 1990, 2002, 2008) ont apporté quelque modification au plan du jargon terminologique. Pour ce qui est de l'analyse des données sémiologiques, nous nous sommes inscrit dans la sémiologie de la signification prônée par Roland BARTHES, ayant rapport à l'univers de l'interprétation et du sens.

### **0-1-5-Thèse**

Chez les Gùnnù et les communautés linguistiques apparentées, les signes ont une valeur religieuse, identitaire ou culturelle et distinctive. L'enfant est un signe qui rend son géniteur responsable. La mort, quoique naturelle reste à craindre et à déifier. La richesse/la pauvreté, malgré leur caractère plus ou moins aléatoire donnent un statut social et orientent la pensée de l'individu en fonction de la façon dont on les vit.

### **0-1-6-Hypothèses de la recherche**

Les recherches de solutions aux problèmes identifiés nous amènent à élaborer des hypothèses. Dans ce sens, nous avons posé une hypothèse principale et quatre hypothèses spécifiques.

#### **0-1-6-1-Hypothèse principale**

Dans toutes les sociétés du monde, des enfants naissent, des individus meurent, il y a des gens qui sont pauvres et d'autres riches. Ces différents événements ou phénomènes de la société que nous considérons comme étant des signes ou des situations-signes sont des universaux de la nature et sont différemment vécus et/ou exprimés en fonction de la langue qui les véhicule. Ainsi, en milieu gun du Sud-Bénin, ces signes auraient des valeurs symboliques particulières.

### **0-1-6-2-Hypothèses secondaires**

- Dans l'aire culturelle ajatado dont relèvent les Gùnnù, les signes seraient des facteurs qui déterminent ou qui gouvernent les comportements des uns et des autres, dans la mesure où les différentes perceptions qu'ils ont des signes devraient influencer leurs actions.
- Chez les Gùnnù, les signes que nous étudions seraient sujets à une lecture plurielle. Les membres de cette communauté linguistique agiraient, en présence de ces signes, en fonction de la lecture qu'ils en font.
- Il existerait un pluralisme dans la perception des signes, pluralisme qui serait le mobile des actions de chaque individu. Dès que le peuple gun connaît la naissance d'un nouveau membre ou est frappé par la mort d'un de ses membres, il le manifeste d'une certaine façon qui le distinguerait des autres peuples, et ce aussi bien au plan du discours qu'au plan du comportement. De même, la richesse, la pauvreté et les comportements qui y sont liés auraient pour les Gùnnù une ou des signification(s) particulière(s).
- Les énoncés utilisables et utilisés dans ces différentes circonstances, non seulement, caractériseraient cette communauté linguistique et les communautés linguistiques apparentées, mais aussi entretiendraient des relations sémiotiques particulières entre eux.

### **0-1-7-Objectifs de la recherche**

#### **0-1-7-1-Objectif principal**

Etudier comment les Gùnnù perçoivent ces signes, à savoir, l'enfant, la mort et le couple richesse/pauvreté.

#### **0-1-7-2-Objectifs spécifiques**

Nous en avons déterminé quatre :

- Identifier la valeur du signe dans l'aire culturelle ajatado ;
- Déterminer les différentes perceptions que les Gùnnù ont de ces signes ;
- Faire ressortir les comportements en relation avec ces différentes perceptions ;
- Analyser, au plan de la linguistique fonctionnelle, les relations sémiotiques qu'entretiennent entre elles les expressions qui révèlent ces différentes perceptions.

### **0-1-8-Cadre de référence théorique**

Pour réaliser une étude scientifique, il faut la situer dans un cadre théorique de référence. C'est ce choix théorique qui oriente dans l'analyse et l'explication des données. Pour ce qui nous concerne, nous ne nous enfermons pas dans un cadre unique. En effet, puisque dans nos analyses nous aurons à sonder les domaines linguistique et sémiologique, l'orientation que nous nous sommes donnée s'est conformée à cette dualité théorique. Ainsi, pour le traitement des données linguistiques, nous avons suivi le plan de description systématique des langues négro-africaines (HOUIS : 1977) qui fonde les caractéristiques d'une description linguistique sur l'exhaustivité, la cohérence et la simplicité. Il estime en effet que la description grammaticale d'une langue procède selon trois paliers, à savoir, le palier de la morphosyntaxe, le palier de la lexicologie et celui de la sémio-syntaxe. Notre étude ne s'est pas particulièrement intéressée au second palier, celui de la lexicologie, mais plutôt au premier, la morphosyntaxe et au troisième, la sémio-syntaxe.

Au sujet de la morphosyntaxe, HOUIS (1977 :15) dit que

*« ce palier de la description est formel en ce sens qu'il se concrétise dans les schèmes ou présentations graphiques. Les schèmes doivent donner nécessairement une double information, d'une part sur les classes des constituants, d'autre part, sur les fonctions*

*syntaxiques qu'ils assument, donc une taxinomie et une tactique syntagmatique ».*

Notre analyse morphosyntaxique n'est pas une analyse systématique du gùngbè, mais une analyse basée sur certaines données identifiées dans notre corpus. S'agissant de la sémio-syntaxe, le même auteur (1977 :49) affirme qu'

*« elle rend compte de l'organisation, à partir des nominaux et des verbes, de cette unité de structure qu'est la proposition... ».*

Tous les aspects susceptibles d'être analysés l'ont été dans cette perspective théorique, revue et complétée au plan du jargon terminologique par TCHITCHI (op.cit).

Dans le cadre de la sémiologie, nous avons évolué dans la perspective de la signification en convoquant plusieurs auteurs dont la figure de proue est Roland BARTHES. Ici, la fonction de la communication n'est pas prioritaire. Ce qui l'est, comme l'affirme PRIETO (1973), c'est de pouvoir établir la

*« relation qu'il y a entre un indice et son indiqué lorsque cette relation n'est pas naturelle, mais a été instituée par un groupe social' ». Autrement dit, la sémiologie de la signification 'traite des indices qui sont conventionnels, c'est-à-dire ceux des indices qui ont acquis, dans une société donnée, leur capacité d'être indices ».*

Pour MOUNIN (1970 :14),

*« on interprète un indice, et l'interprétation en sera variable avec les récepteurs, selon leur intuition, leur compétence, etc. on décode un signal, et le décodage en est univoque pour tous les récepteurs en possession du code de communication ».*

On voit alors que l'indice est l'objet d'analyse de la sémiologie de la signification qui autorise la lecture plurielle de tout signe.

BARTHES, en opposant la sémiotique connotative à la sémiotique dénotative, fait une distinction nette entre la sémiologie de la signification et celle de la communication en mettant en exergue la différence qui existe entre les faits significatifs et les faits signifiants. En effet, si les faits significatifs sont susceptibles d'entrer dans un processus d'interprétation, les faits signifiants, eux, doivent être décodés. Ce qui veut dire que dans la sémiologie de la communication, les faits sont dans l'absolu ; lorsque quelqu'un communique ou passe un message, il doit être le même pour tous.

La distinction entre sémiologie de la communication et sémiologie de la signification a été identifiée par Cathérine KERBRAT-ORRECHIONI lorsqu'elle affirme (1986 :312) que

*« les sémioticiens considèrent le texte comme une instance à la fois close et ouverte, et la lecture comme une activité à la fois libre et contrainte ».*

L'instance close correspond à la sémiologie de la communication et l'instance ouverte à la sémiologie de la signification. En nous inscrivant dans la perspective de la sémiotique connotative ou de la sémiologie de la signification, l'analyse que nous proposons des différents signes retenus nous fera ressortir la vision que les Gùnnù et les communautés linguistiques apparentées ont du monde ; ceci permettra une meilleure connaissance de cette communauté.

## **0-2-Cadre méthodologique**

L'approche méthodologique que nous avons adoptée dans la conduite de ce travail se décline en un certain nombre d'étapes, à savoir, l'enquête de terrain, la recherche documentaire, la présentation et l'analyse des données.

## 0-2-1-Terrain de recherche

Le sujet que nous nous sommes proposé de traiter, tel que libellé, s'intéresse à la communauté linguistique gun du Bénin. Selon l'Atlas et études sociolinguistiques du Bénin (2003), les Gùnnù sont essentiellement basés dans le département de l'Ouémé, principalement à Porto-Novo. Même si on peut les retrouver un peu partout dans le Bénin pour diverses raisons, notre recherche s'est essentiellement focalisée sur les Gùnnù de Porto-Novo. Il ne nous paraît pas superflu de rappeler que les mouvements migratoires des populations ne changent pas fondamentalement leur être ; cela pour signifier que cette recherche n'occulte pas les Gùnnù qui se sont déplacés pour s'installer un peu partout<sup>8</sup> sur le territoire national et même en dehors. TCHITCHI (1990) signale à cet effet qu'il existe une forte colonie de Gunnu au Nigéria où le gungbè connaît une expansion à cause de son utilisation dans les médias. De lui (id : 09), on retient ceci :

*« En effet, au Bénin, même si les tranches d'heures accordées aux langues nationales paraissent insuffisantes, le gungbè sert de support aux émissions dites rurales, à des annonces nécrologiques et à des informations diverses ; au Nigéria par contre, c'est sur une chaîne de télévision qu'il est utilisé à Ikeja et à Abéokuta (...) ».*

## 0-2-2-Méthodes d'enquête

Nous avons élaboré un questionnaire que nous avons adressé à des personnes d'un certain âge appartenant à la communauté linguistique gun, dans le but d'avoir des énoncés les moins "hybrides" possibles, bien que le gungbè soit une langue vivante et dynamique, subissant de fait l'influence d'autres langues. Dans la phase active de cette enquête, nous avons parfois été confronté à une difficulté : elle réside en ceci que des enquêtés ont exigé notre présence avant de

---

<sup>8</sup> Voir plus loin, dans l'aire géographique occupée par les Gùnnù

donner certaines réponses parce que, ont-ils dit, ils voulaient que les questions concernées leur soient mieux expliquées. Dans la résolution de cette difficulté méthodologique, nous avons parfois dû transformer des collectes de questionnaires en séances d'entretiens directs avec les enquêtés ; ce qui nous a permis d'avoir certaines informations plus précises que celles qui figuraient sur les feuillets distribués. Dans ce sens, notre passage dans les musées Homè et Alexandre SENOU ADANDE de Porto-Novo nous a été bénéfique, car leurs conservateurs respectifs nous ont fourni des informations assez intéressantes.

Pour la recherche documentaire, nous nous sommes essentiellement appuyé sur des bibliothèques comme la bibliothèque de l'Institut français, celle de l'Institut national de Linguistique appliquée relevant du Centre béninois de la Recherche scientifique et de l'Innovation (ex CBRST). Nous avons aussi consulté certaines bibliothèques privées de certains de nos Professeurs, en particulier celle du Professeur Toussaint Yaovi TCHITCHI. Ces sources de documentation nous ont permis de cerner les contours de notre travail de recherche. Les différents éléments issus de notre enquête ont été présentés puis analysés tant sur le plan linguistique que sur le plan sémiologique

### **0-2-3-Méthodes d'analyse**

Sur le plan de la linguistique, l'analyse a été faite suivant deux étapes. La première a consisté en une analyse linéaire tout le long du texte. Elle a pris en compte notamment des aspects morphologiques et lexicologiques. La seconde étape à laquelle le chapitre six (dernier chapitre) a été réservé, s'est préoccupée de la morphosyntaxe et de la sémio-syntaxe des types d'énoncés et des séquences de propositions.

Sur le plan de la sémiologie, nous avons consacré trois chapitres aux signes (ou situations-signes) retenus. Leur analyse nous a permis de faire ressortir les

différentes perceptions qu'ont les Gùnnù de ces signes à travers une interprétation des énoncés qui les manifestent.

L'ensemble du texte est organisé en six chapitres. Après une introduction générale, le premier chapitre s'est intéressé à la communauté linguistique gun et le gùngbè ; là, il a été fait le rappel phonologique du gùngbè. Le deuxième chapitre s'est consacré à la perception du signe dans l'aire culturelle ajátádó. Avec les chapitres trois, quatre et cinq, nous avons contribué à faire ressortir l'ancrage des signes chez les Gùnnù à travers l'interprétation des signes enfant, mort et richesse/pauvreté. C'est par une analyse morphosyntaxique et sémiotique que nous avons mis un terme à notre développement.

## **Chapitre 1 : La communauté gun et le gungbè**

A travers ce chapitre, nous avons abordé trois aspects. Après avoir jeté un bref regard sur le peuple gun en revisitant son histoire, en le situant dans l'espace et en rappelant ses activités et croyances, nous avons passé en revue le gùngbè à travers sa phonologie et ses différentes structures syllabiques. Le dernier aspect est relatif à la perception que les Gùnnù et les communautés linguistiques voisines ont du gùngbè.

Son intérêt réside en ceci que notre étude porte sur le gùngbè, et il nous paraît utile de présenter les Gùnnù et leur langue, le gùngbè, au lecteur, afin de donner un caractère plus ou moins complet au travail. Même si les Gùnnù appartiennent au groupe socio-culturel ajatádó, il faut reconnaître que leur langue présente quelques particularités que le rappel phonologique va permettre de révéler. La présentation des Gùnnù à travers leur histoire, activités et autres, quoique brièvement faite, a pour but de rappeler les points focaux utiles à une meilleure connaissance de ce peuple et sa langue, langue dont le rappel phonologique s'est essentiellement basé sur les travaux de HAZOUME (1979) auxquels nous avons associé quelques contributions.

Ce chapitre répond donc à deux objectifs à savoir lever un coin de voile sur les Gùnnù afin de mieux comprendre leurs perceptions des signes retenus pour l'étude, puis de rendre compte du système phonologique de leur langue qui nous paraît utile dans la saisie des données linguistiques abordées le long du travail, et notamment dans le dernier chapitre.

## **1-1-La communauté gun**

### **1-1-1-Origine et histoire**

Il existe beaucoup d'écrits sur l'origine et l'histoire des Gùnnù. Même si tous ne s'accordent pas sur tous les détails, ils reconnaissent pour la plupart que les Gùnnù sont originaire de Tádó. En effet, selon la tradition orale la plus

répandue, les fondateurs du royaume gun de Xògbónu (actuel Porto-Novo) sont venus de Tádó, pays aja actuellement situé au Togo.

Selon ZOUNMENO (1988:8), autour du treizième siècle, la princesse Aligbonon, fille du roi de Tádó, partit chercher du bois de chauffage ou puiser de l'eau et s'égarait dans la forêt. Elle fut surprise par une panthère nommée Agasú qui la violenta. De cette relation hors du commun, naîtra, neuf mois plus tard un enfant monstre très fort physiquement et très courageux. De sa descendance, on distingua des prétendants au trône du roi de Tádó, ce qu'interdisaient les principes du royaume : ces prétendants sont des descendants de la princesse Aligbonon, et donc ne devraient pas nourrir ces prétentions. Ces rivalités dégénérent. Le clan de Agasú tua le roi Aja, mais dut s'exiler avec quelques attributs royaux, d'où le nom d'Ajähùtó.

Leur migration forcée les conduisit dans la région d'Allada où ils fondèrent le village de Tògúdo après avoir passé le fleuve Awutò. Leur implantation et leur rayonnement à Allada furent rapides. Ajähùtó eut plusieurs successeurs dont le dernier connu fut Kokpón. A sa mort, une nouvelle querelle de succession éclate et aboutit à la scission, cette fois-ci du royaume d'Allada. C'est ainsi que deux des frères prétendants au trône durent s'exiler : l'un émigre vers le plateau d'Abomey pour fonder plus tard le royaume de Dànxòmè, l'autre vers la région de Porto-Novo vers 1725 pour y fonder le royaume de Xògbónu. Le trône d'Allada, quant à lui, fut occupé par un autre frère. Pour SAULNIER (2002:10)

*«La région de Porto-Novo est depuis plusieurs siècles un lieu de migrations. Quand vers 1725, Té Agbànlín émigre de la région d'Allada et s'impose à la population yoruba et gun de Porto-Novo, c'est une migration non de masse, mais d'un groupe relativement restreint. Sans entrer dans les détails, ce fut une migration parmi d'autres,*

*certaines venant de Tádó, en passant par Allada, d'autres de la région de Tori-Bossito<sup>9</sup> ; ces derniers s'intallèrent au nord de Porto-Novo, dans la région d'Avrankou<sup>10</sup>, Adjarra<sup>11</sup>, Missérété<sup>12</sup>, ce sont les groupes Tori, Tokpo, Adjarra, Sêto. La plupart de ces groupes ont gardé leur langue propre, le souvenir de leur origine, des relations culturelles ou autres avec leur lieu de provenance. D'autres ont adopté la langue de ceux qui occupaient déjà le terrain, ce qui serait le cas de la migration de Té Agbànlín. »*

En fait, il aurait choisi cette direction parce que sa mère serait originaire de Sèmè. Son parcours migratoire a connu beaucoup de péripéties. Il a dû remporter plusieurs luttes avant d'user de subterfuge pour arriver sur le territoire de Xògbónu, plus précisément à Akrón où, en raison de sa très grande taille et de sa ressemblance avec une antilope, il reçut le nom de Té-Agbànlín<sup>13</sup>. Sa ruse lui permit de prendre le dessus sur Atáwé, chef d'Akrón qu'il finit par tuer. Ainsi naît, le royaume gun de Xògbónu plus tard appelé Porto-Novo par le Portugais Escaritu de Campos. Il connut comme premier roi Té-Agbànlín qui réussit à agrandir quelque peu son royaume.

A sa mort, cinq de ses fils ont successivement régné. Sa descendance livra beaucoup de guerres contre les Yoruba d'Abéokuta, d'Oke-òdan, les Wěmènu, les Dànxòmènu. Dominique KOUAS (2009:75) dit à cet effet qu'

*« A Atchoupa il y a eu une guerre qui a opposé le roi Béhanzin d'Abomey au roi Tofa de Porto-Novo. Et pendant cette guerre, il y a eu pas mal de razzias d'esclaves qui étaient vendus sur la place du grand marché de Porto-Novo ».*

---

<sup>9</sup> Tòli bositó

<sup>10</sup> Avānlankú

<sup>11</sup> Ajàrá

<sup>12</sup> Mìsélété

<sup>13</sup> Désigne l'antilope en gungbè

Ce royaume connut aussi beaucoup de luttes fratricides. En témoigne le mode de succession qui se fait de frère en frère.

Le dernier grand roi que connut ce royaume est Tofá. Il se fait aider, pour accéder au trône, par le royaume de Dànxòmè. En effet, il ne devrait pas prendre le pouvoir, car il était le fils d'un souverain. Mais à cause de sa volonté de changer le mode de succession dans le royaume de Xògbónu, il réussit à accéder au trône de son père qui était destiné à l'un de ses oncles. Ce qui ne resta pas sans remous dans le rang des princes. Les séquelles de cette 'usurpation' de pouvoir restent encore visibles à Porto-Novo aujourd'hui où on distingue deux rois : l'un descendant du roi Tofá, et l'autre désigné par les autres membres de la lignée royale nostalgique du mode de succession de frère en frère.

### **1-1-2-L'aire géographique occupée par les Gùnnù**

L'espace géographique naturel des Gùnnù est l'ancien royaume de Xògbónu. C'est là que le gùngbè aurait pris corps et aurait connu son développement. Son rayonnement s'est étendu dans les zones proches de Porto-Novo. Ce qui fait que cette langue est parlée dans presque tout le département de l'Ouémé. Selon l'Atlas sociolinguistique du Bénin (2003), on note que

*« le gùngbè est parlé dans la province de l'Ouémé sur le territoire de trois districts urbains de Porto-Novo, dans le district rural des Aguégués<sup>14</sup> (sauf dans la commune rurale d'Avagbodji<sup>15</sup>), dans la commune rurale de Djrègbé<sup>16</sup> (située dans le district rural de Sèmè-kpoji), dans les villages de Ganmi, Gbèji, Blèhwan, Gome-Sota (dans la commune rurale de Katagòn), du district rural de Misserete ».*

---

<sup>14</sup> Agegé

<sup>15</sup> avàgbójí

<sup>16</sup> jèrègbé

Cette présence du gùngbè un peu partout dans le département de l’Ouémé montre clairement qu’il cohabite avec les autres langues parlées dans cette zone de notre pays, à savoir le wěmègbè, le tòlìgbè, le tòfìngbè, le fòngbè. Il faut noter, entre autres, que cette cohabitation se trouve un peu facilitée par le fait que toutes ces langues entretiennent des rapports plus ou moins étroits en raison des ressemblances lexicales, morphologiques et syntaxiques qu’elles présentent entre elles, du fait de leur appartenance au continuum dialectal gbè, avec une structure syllabique et un système tonal quasi identiques.

Avec la loi sur la décentralisation en vigueur dans notre pays, certaines terminologies relèvent du passé : la province est désormais le département ; le district est devenu la commune ; la commune est devenue l’arrondissement. En dehors du département de l’Ouémé, on note quelques poches plus ou moins isolées où on rencontre des locuteurs du gùngbè. Ainsi, selon ZOUNMENO (1988 :16), « *le gùngbè est parlé à Abomey-Calavi, entre Abomey-Calavi et Allada* ». Selon l’auteur, du point de vue historique, le gungbè semble être issu d’un métissage de l’aja avec la langue àyǐzò et même le yoruba.

Le gùngbè a acquis un caractère véhiculaire grâce au fait qu’il est utilisé à des fins commerciales. Dans ce sens, on retrouve des Gùnnù et des gunphones un peu partout sur l’étendue du territoire à cause du commerce et aussi à cause de l’exode ou de la migration pour diverses raisons. Cette langue s’est également répandue au Nigéria, et on identifie ses locuteurs notamment dans l’Etat d’Ogun (Ogun State). Dans ce sens, TCHITCHI (1990 :9) apporte l’éclairage suivant lequel

*« Le gùngbè est une langue d’intercommunication et, au-delà de ses fonctions habituelles, ce parler sert actuellement de support à la religion synchrétique dite Gbigbòwìwé (...) ; cette religion pourrait ajouter un élément important au caractère véhiculaire du*



Dans le cadre du commerce des esclaves (voir KOUAS, opcit), le royaume gun de Xògbónu a livré quelques guerres aux peuples environnants et a fait des prisonniers. Ce qui a permis au royaume et à ses dignitaires d'alimenter ce commerce et d'en tirer profit. Par ailleurs, le contact des Gùnnù avec les Yoruba venus d'Ọyọ au Nigéria leur a permis de s'initier au commerce, et depuis lors s'y adonnent jusqu'à nos jours. Ainsi, dans les marchés, et dans les rangs des vendeurs, on rencontre Yoruba et Gùnnù installés côte à côte. Il importe de rappeler que les Yoruba occupaient l'espace géographique du royaume avant l'installation de Té Agbànlín, à en croire Roberto PAZZI<sup>17</sup> (1984 :15) selon qui

*« D'Allada était parti, depuis quelques dizaines d'années, le groupe de Té-Agbànlín, qui s'établit d'abord sur le bord occidental du lac Nòkwe<sup>18</sup>, puis ensuite le traversa pour imposer sa domination sur les Anago<sup>19</sup> d'Aklòn, village auquel il donna le nom de Xògbónu ».*

Avec la colonisation, certains Gùnnù ont eu la chance d'aller à l'école. Cette situation a permis à la communauté gun, depuis ce temps, de compter parmi ses membres des instruits, des intellectuels de tous genres qu'on retrouve aussi bien dans les administrations publiques que privées. Dans la communauté gun aujourd'hui, on distingue des gens qui travaillent quasiment dans tous les secteurs d'activités, formel comme informel.

### **1-1-4-Coyances et religions des Gùnnù**

Les peuples africains, dans leur grande majorité, sont des animistes, ou l'étaient avant l'arrivée des colons blancs avec leurs religions que nous qualifions de religions importées. Les Gùnnù croyaient en un Dieu unique "Mawu" qu'ils adoraient par différents dieux intermédiaires. Ainsi, vénéraient-ils :

---

<sup>17</sup> In Peuples du Golfe du Bénin

<sup>18</sup> Nòxwe

<sup>19</sup> Nago, terme par lequel on désigne les Yoruba des environs et du Département du Plateau (Bénin)

- Le xèviòsò : le dieu de la foudre qui châtie les méchants et les jeteurs de mauvais sort. Son mode opératoire consiste à foudroyer ces méchants ou jeteurs de mauvais sorts ;
- Le sakpata : le dieu de la variole ;
- Les àhǒxòví : les jumeaux, en milieu aja-tado, sont des êtres à part qu'il faut choyer, traiter avec beaucoup d'égards. "De nombreuses cérémonies marquent leur naissance et leur décès" (ZOUNMENO, 1988 :15) ;
- Le kúvitó : âmes des ancêtres ;
- Le àyǐdóhwèdó : l'arc-en-ciel, il est le dieu des saisons et de la fortune ;
- Le gǔ, le dieu qui transmet la force ;
- Le dǎn, le dieu bienfaiteur ;
- Le màmiwatá<sup>20</sup>, la déesse des eaux ;
- Le trǎn ;
- Le zǎngbétó, le veilleur de la nuit ;
- Etc.

Le contact des Gùnnù avec d'autres peuples, notamment les arabes et les colons européens, les a conduits ou les a contraints, un tant soit peu, à s'ouvrir au monde extérieur et à se comporter autrement que par le passé, surtout sur les plans linguistique, culturel et religieux. C'est alors que des Gùnnù ont commencé par se convertir à l'Islam ou au christianisme (catholicisme ou protestantisme). Entre temps, plus précisément en septembre 1947, le christianisme céleste a fait son apparition à Porto-Novo grâce au prophète Oshofa. Cette cohabitation de plusieurs religions a favorisé au sein de la communauté gun un syncrétisme religieux qui en fait ne dérange personne. Aujourd'hui encore, les Gùnnù vivent toujours dans cette ambiance caractérisée par la présence de plusieurs religions. Il n'est pas rare d'identifier des Gùnnù

---

<sup>20</sup> Il s'agit d'un emprunt de l'anglais "mamiwater" qui signifie la maman de l'eau

dont les parents sont de différentes religions. On en distingue qui sont devenus prêtres ou pasteurs, alors que leurs parents sont de fervents animistes.

Cette présentation sommaire de la communauté gun à travers son origine, son histoire, sa situation géographique, ses activités et ses croyances nous ouvre le champ sur le statut de sa langue qu'est le gungbè.

## **1-2-Le statut du gungbè**

Après avoir situé le gungbè dans son continuum dialectal, ce paragraphe a essentiellement abordé le rappel phonologique du gungbè suivi de sa structure syllabique et de son système tonal.

### **1-2-1-Le gungbè, une langue kwa**

Le gungbè est une langue parlée au sud est du Bénin. Avec les langues comme le fongbè, l'ajagbè, le tlogbè, le kògbè, le cìgbè, le wëmègbè, le tòfingbè, le gèngbè, le àyizògbè et autres, il forme ou constitue le continuum dialectal-gbè. Les locuteurs de ces différentes langues réalisent une intercompréhension de proche en proche. Selon la classification de GREENBERG, les langues du continuum dialectal-gbè relèvent du sous-groupe Kwa qui appartient au groupe Niger-Congo. CAPO (2009) pose que les parlers gbè sont techniquement à considérer comme dialectes d'une même langue, le gbè<sup>21</sup>, en se basant sur certains travaux de comparaison publiés ou inédits qui ont pu aider à mieux cerner les rapports de parenté entre ces parlers sur la base de données lexicostatistiques, de morpho-syntaxiques, de tests d'intelligibilité et d'essais de reconstruction d'ancêtres communs.

---

<sup>21</sup> Ce "gbè" pourrait bien être l'ajagbè parlé à Tado. Le gbè n'est pas une langue à proprement parler. C'est un terme polysémique qui désigne langue, résonance, voix ; les travaux de recherche de l'ex-commission nationale de linguistique précisent les fondements historiques des termes –gbè et èdè- (cf Mini-atlas linguistique de la province de l'Ouémé 1978, p9 sq)

Le rappel phonologique qui suit nous a permis de mettre en lumière les éléments caractéristiques de cette langue.

### **1-2-2-Rappel phonologique**

Au nombre des langues kwa parlées au Bénin figurent celles du continuum dialectal -gbè. Le gùngbè est une langue du continuum dialectal-gbè. Notre rappel de son système phonologique s'est basé sur les travaux de HAZOUME (1979) sur le gùngbè. Pour y parvenir, nous avons présenté d'abord les phonèmes vocaliques, puis les phonèmes consonantiques, et enfin la structure syllabique du gùngbè qu'accompagne le système tonal.

La phonologie se définit comme étant la science qui a pour objet d'étude les sons du langage humain du point de vue de leurs fonctions dans le système de communication linguistique. La phonologie est l'étude scientifique des phonèmes. Elle se réalise, par l'ordonnancement et la hiérarchisation du donné phonétique, suivant le principe de la commutation pour l'établissement des paires minimales ; il s'agit de la phonologie linéaire. Da CRUZ (2011:6) la définit comme « *l'étude des éléments d'articulation de deuxième niveau, ou phonèmes, d'une langue donnée* ». Elle étudie comment sont agencés les phonèmes d'une langue pour former des mots. On les regroupe selon qu'ils sont des sons vocaliques ou qu'ils sont des sons consonantiques.

#### **1-2-2-1-Le système vocalique du gùngbè**

HAZOUME (1979) distingue, pour le gùngbè, douze (12) phonèmes vocaliques répartis en sept (7) voyelles orales et cinq (5) voyelles nasales. Selon TCHITCHI (1984b :13), toutes les langues du groupe kwa disposent de douze (12) voyelles dans leurs systèmes vocaliques respectifs.

L'inventaire des phonèmes vocaliques du gùngbè se présente, selon HAZOUME (1979), comme suit : les voyelles orales (i, e, ε, a, u, o, ɔ) et les voyelles nasales (in, en, an, un, on).

- **Les phonèmes vocaliques oraux**

Au nombre de sept (7), on peut les répartir en deux classes, à savoir : les phonèmes postérieurs labialisés ou arrondis (u, o, ɔ), d'un côté, et de l'autre les phonèmes antérieurs non labialisés ou non arrondis (i, e, ε) auxquels s'ajoute la voyelle centrale (a). Ces phonèmes sont réalisés selon quatre degrés d'aperture.

**Premier degré :**     i           u

**Deuxième degré :**   e           o

**Troisième degré :**  ε           ɔ

**Quatrième degré :**     a

Voyons de plus près, les traits qui caractérisent chacun de ces phonèmes. Certains exemples d'illustration proviennent de HAZOUME (1979) ; les autres proviennent de nos recherches.

**Le phonème /a/**

a/ε	bǎ (verge)	bě (bec)
	dà (cheveux)	dè (prière)
	gbà (bas-fonds)	gbè (vie)
	fé (épousseter)	fá (mouiller)
	àlà (branche)	àlè (folie)
a/o	dá (être tranchant)	dó (avoir)
	àdà (excrément)	àdò (foyer)

	àlà (branche)	àlò (cure-dents)
	sá (ramper)	só (piler)
a/ɔ	dà (préparer)	dò (dire)
	gbà (renverser)	gbò (cesser)
	agbǎ (caisse)	agbǒ (résistance)
a/e	alà (branche)	alè (bénéfice)
	asá (cuisse)	asé (chat)
	awà (bras)	awè (deux)
	dà (préparer)	dè (enlever)
a/u	asá (cuisse)	asú (mâle)
	awà (bras)	awù (chemise)

Selon HAZOUME (1979), le phonème /a/ est une voyelle centrale de grande ouverture, lâche et orale. Il apparaît en position initiale comme dérivatif thématique, et en position finale. Nous avons pu identifier que ce phonème apparaît aussi en position interconsonantique à travers les exemples que voici : awǎdá (aisselle), gbadó (maïs).

### **Le phonème /e/**

e/a cf. supra

e/i dè (enlever) dǐ (enterrer)

jè (acheter ‘dans le sens acheter de la bouillie’) jì (générer)

sé (pierre) sí (queue)

e/o sé (pierre) só (monts)

	dě (noix de palme)	dǒ (mortier)
e/ɛ	dé (réapparaître)	dé (pencher)
	sè (entendre)	sè (pousser)
	gbè (voix)	gbè (vie)
	jè (endurci)	jè (distendu)
e/en	sè (entendre)	sèn (servir, adorer)
	sé (pierre)	sén (loi)
e/an	sè (entendre)	sàn (faire le dur)

Le phonème /e/ est une voyelle orale antérieure de deuxième degré d'aperture que HAZOUME qualifie de tendue. Il apparaît en position initiale, finale et interconsonantique.

### **Le phonème /i/**

i/a	dì (enterrer)	dà (préparer)
	fí (endroit)	fá (science de divination)
	jǐ (pluie)	jǎ (friture)
i/e	cf. supra	
i/u	bí (cuire)	bú (perdre)
	kí (paille)	kú (mort)
	mǐ (matières fécales)	mǔ (moustique)
i/o	sí (queue)	só (mont)
	àlì (chemin)	àlò (cure dents)

	tì (pousser)	tò (arranger)
i/in	alì (chemin)	alìn (rein)
i/an	mǐ (matières fécales)	mǎ (légumes)
	jí (enfler)	ján (coincer)
	jǐ (pluie)	jǎn (chaise)

Le phonème /i/ est une voyelle orale antérieure fermée de premier degré d'aperture. HAZOUME (1979) la qualifie de voyelle tendue.

### **Le phonème /ɔ/**

ɔ/a	cf. supra	
ɔ/ɛ	gbǒ (mouton)	gbě (groupe)
	xò (case)	xè (oiseau)
	alò (main)	alè (folie)
ɔ/o	alò (main)	alò (cure-dents)
	tò (cours d'eau)	tò (pays)
	gbǒ (mouton)	gbǒ (ordures)
ɔ/i	jò (naître)	ji (enfanter)
	mò (voir)	mì (avalier)
	dò (dire)	dì (enterrer)
ɔ/u	dò (dire)	dù (manger)
	xò (case)	xù (mer)
	sò (stand)	sù (interdit)

ɔ/ɔn	azò (fumée)	azòn (maladie)
	sò (frire)	sòn (tamiser)
	kpò (panthère)	kpòn (hamac)
ɔ/ɛn	só (cheval)	sén (loi)
	kó (sable)	kén (grain de sable)
	lòn (tisser)	lèn (comptabiliser)
ɔ/an	tò (cours d'eau)	tàn (récit)
	kó (baver)	kán (blesser)

Pour HAZOUME, le phonème /ɔ/ est une voyelle orale postérieure, lâche, de troisième degré d'aperture. S'agissant de ses occurrences, il apparaît en position finale et interconsonantique.

### **Le phonème /u/**

u/a	cf. supra	
u/i	cf. supra	
u/e	sú (tontine)	sé (pierre)
	kú (mourir)	ké (entonner)
u/o	sú (fermer)	só (piler)
	kú (mourir)	kó (broder)
u/ɔ	cf. supra	
u/un	sù (interdit)	sùn (lune)
	kú (mourir)	kún (siffler)

u/an      dù (signe du fa)    dòn (serpent)

            sù (payer)            sán (couper)

u/ɔn      dù (signe du fa)    dòn (écureuil)

            fú (souffler)          fón (se réveiller)

Le phonème /u/ est une voyelle orale postérieure, de premier degré d'aperture, tendue, selon l'expression de HAZOUME (1979). Il se trouve en position finale et interconsonantique.

### **Le phonème /ɛ/**

ɛ/a            cf. supra

ɛ/e            cf. supra

ɛ/i            lè (laver)            li (moudre)

            mè (griller)        mì (avaler)

ɛ/ɔ            cf. supra

ɛ/u            sè (semaine)        sù (interdit)

            mè (griller)        mù (tanguer)

ɛ/o            té (cimetière)        tó (oreille)

            sé (destin)            só (mont)

            gbě (groupe)        gbǒ (ordures)

ɛ/an            té (cimetière)        tán (crachat)

            lé (se retourner)    lán (rester en surplus)

            gbè (vie)            agbàn (bagage)

ε/ɔn	gbè (vie)	gbòn (boue)
	té (étaler)	tón (sortir)
	fé (épousseter)	fón (se réveiller)
ε/in	sè (dimanche)	sìn (eau)

/ε/ est une voyelle orale antérieure de troisième degré d'aperture qui apparaît en position finale et interconsonantique.

### **Le phonème /o/**

o/a	cf. supra	
o/e	cf. supra	
o/i	cf. supra	
o/ε	cf. supra	
o/ɔ	cf. supra	
o/u	cf. supra	
o/an	tó (oreille)	tán (crachat)
	dò (trou)	dàn (serpent)
	dó (semer)	dán (se promener)
o/un	fò (disparaître)	fùn (moisir)
	sò (fusil)	sùn (lune)
o/ɛn	sò (fusil)	sèn (peinture)
	tò (pays)	tèn (place)

Le phonème /o/ est une voyelle orale postérieure tendue de deuxième degré d'aperture. C'est un dérivatif thématique facultatif, contrairement au dérivatif a-. Pour HAZOUME (1979), il apparaît en position initiale et finale. Nous avons pu relever qu'il apparaît aussi en position interconsonantique : còkòtò (caleçon, culotte...), àjotó (voleur).

- **Les phonèmes vocaliques nasals**

Les parlers gbè en distinguent cinq (5) à savoir : an, ɔn, in, ɛn, un. D'après CLEMENTS cité par MAUGER (2007), "ce sont les nasales moyennes /en/ et /on/ qui sont absentes dans ce système". Ces cinq phonèmes nasals se réalisent selon trois degrés d'aperture :

**Premier degré :**      in          un

**Deuxième degré :**    ɛn          ɔn

**Troisième degré :**         an

Il faut faire remarquer que le choix de la notation de la nasale alvéolaire /n/ à la finale des voyelles orales au lieu du tilde, relève des conclusions du séminaire régional des 21, 22 et 23 août 1975 sur l'harmonisation et la normalisation des alphabets des langues de la sous-région comprenant le Togo, le Ghana, le Niger, le Burkina Faso (ex. Haute-Volta), le Nigéria et la République du Bénin (alors République Populaire du Bénin). De ces conclusions, nous retenons en substance qu'

*« il a été admis que la nasalisation devra se réaliser selon le groupe linguistique auquel l'on aura affaire. (...) S'agissant des langues du groupe Kwa, à savoir les langues qui sont parlées dans la région méridionale et le centre de notre pays, la nasalisation sera symbolisée par 'n' postposé à la voyelle ».*

## Le phonème /an/

an/a	gbán (pencher)	gbá (construire)
	kàn (corde)	kà (méchanceté)
	tàn (histoire)	tà (tête)
an/ɔ	cf. supra	
an/e	cf. supra	
an/i	cf. supra	
an/u	cf. supra	
an/ɛ	cf. supra	
an/o	cf. supra	
an/in	fàn (mélanger)	fin (voler)
	dán (se promener)	dín (réussir)
an/en	sàn (faire le dur)	sèn (adorer, servir)
	sán (couper)	sén (fleurir)
	tàn (histoire)	tèn (place)
an/ɔn	tán (crachat)	tón (sortir)
	sàn (faire le dur)	sòn (filtrer)
	gbàn (trente)	gbòn (boue)
an/un	sán (couper)	sún (démarrer, décoller)
	zàn (natte)	zùn (forêt)

Le phonème /an/ est une voyelle nasale centrale ouverte qui apparaît en position finale et interconsonantique.

### **Le phonème /ɔn/**

ɔn/an cf. supra

ɔn/ɛn lòn (tisser) lèn (comptabiliser)

zòn (voler) zèn (faire pression sur le ventre pour chier)

ɔn/in sòn (tamiser) sìn (attacher)

lòn (tisser) lìn (nager)

ɔn/un tón (sortir) tún (détacher)

mó (écorcher) mú (se saouler)

Voyelle nasale postérieure ouverte de troisième degré d'aperture, le phonème /ɔn/ apparaît en position finale et interconsonantique.

### **Le phonème /ɛn/**

ɛn/an cf. supra

ɛn/ɔn cf. supra

ɛn/in sèn (peinture) sìn (eau)

mè (griller) mì (avalier)

ɛn/un sèn (peinture) sùn (lune)

kén (grain de sable) kún (noyau)

Le phonème /ɛn/ est une voyelle nasale antérieure ouverte de deuxième degré d'aperture. En gungbè, il est attesté en position finale et interconsonantique.

### **Le phonème /in/**

in/an          cf. supra

in/ɔn          cf. supra

in/ɛn          cf. supra

in/un          sìn (eau)                  sùn (lune)

                 fin (voler)                  fùn (moisir)

Le phonème /in/ est une voyelle nasale antérieure fermée de premier degré d'aperture. On le retrouve en position finale et interconsonantique.

### **Le phonème /un/**

un/an          cf. supra

un/ɔn          cf. supra

un/ɛn          cf. supra

un/in          cf. supra

Le phonème /un/ est une voyelle nasale postérieure fermée. Il se retrouve en position finale et interconsonantique.

### **Récapitulatif sur les voyelles**

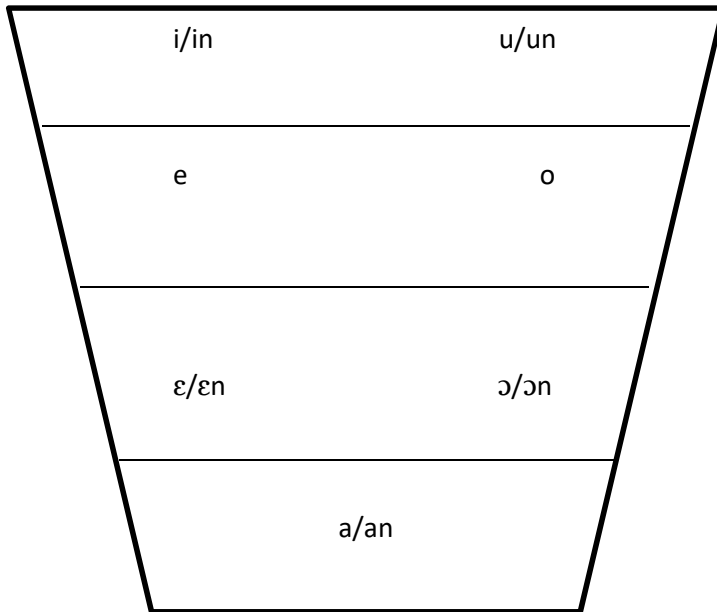
- **Les séries**

- Antérieur : i/in, e, ε/ɛn
- Postérieur : u/un, o, ɔ/ɔn
- Central : a/an

- **Les ordres**

- Premier degré d'aperture : i/in, u.un
- Deuxième degré d'aperture : e, o

- Troisième degré d'aperture : ε/ɛn, ɔ/ɔn
- Quatrième degré d'aperture : a/an



**Tableau n°1 : Tableau récapitulatif du système des phonèmes vocaliques du gungbè**

### 1-2-2-2-Le système consonantique du gungbè

#### Le phonème /f/

f/v	fɛ (couver)	vɛ (prier)
	fò (disparaître)	vò (prendre son temps)
	afò (pied)	avò (tissu)
f/t	fón (se lever)	tón (sortir)
	fèn (ongle)	tèn (place)
f/kp	fá (art de divination)	kpá (enclos)
	fàn (mélanger, malaxer)	kpàn (mettre au dos)

f/l	afò (pied)	alò (main)
	fin (voler)	lin (nager)
f/k	fún (poils)	kún (noyau)
	fú (souffler)	kú (mourir)
	fá (art de divination)	ká (calebasse)
f/z	fùn (malmener)	zùn (insulter)
	afò ()	azò (corne)
f/d	afò (pied)	adò (famine)
	fó (terminer)	dó (planter)
f/b	fú (souffler)	bú (perdre)
	fé (épousseter)	bé (commencer)
f/s	fú (souffler)	sú (payer)
	fé (épousseter)	sé (briller)

Le phonème /f/ est une fricative labiodentale réalisée sourde. Il apparaît en position initiale et intervocalique.

### **Le phonème /v/**

v/f	cf. supra	
v/b	vò (fini)	bò (mou, tendre)
	vě (varan)	bě (bec)
v/gb	vò (fini)	gbò (attention)
	vě (varan)	gbě (groupe)

v/d	vé (coûter cher)	dé (se pencher)
v/d̥	vě (lézard)	dě (langue)
v/l	võn (ver)	lõn (paradis)
	avò (tissu)	alò (main)
v/c	vé (coûter cher)	cé (monnayer)
v/kp	vò (prendre son temps)	kpò (rester)

Le phonème /v/ est une fricative labiodentale sonore. Les exemples que nous avons choisis montrent clairement qu'il apparaît en position initiale et intervocalique.

### **Le phonème /p/**

HAZOUME (1979 :10) affirme que “ dans un certain nombre de langues africaines, le phonème /p/ ne s’oppose pas au phonème /b/”. Le gungbè fait partie de ces langues dans la mesure où aucune paire minimale où /p/ entre en opposition avec /b/ n’est relevée. TCHITCHI (1984 :35), dans le même sillage, dit que ce phonème a un statut spécial dans les tádógbè et dans les langues africaines en général. En gungbè, il n’apparaît que dans des idéophones et des mots d’emprunts qui sont intégrés à la langue. On a :

Pípí : klaxon de véhicule

Pípan : sifflement de train (Pípan désigne aussi le train)

Pósù: poste

Ce phonème est une occlusive bilabiale sourde qui apparaît en position initiale et intervocalique.

## Le phonème /t/

t/f cf. supra

t/ɖ tá (allumer) dá (être tranchant)

t/d tò (pays) dò (trou)

té (étaler) dé (pencher)

tàn (histoire) dàn (serpent)

t/h tàn (histoire) hàn (chanson)

t/z tàn (histoire) zàn (natte)

tè (faire le dur) zè (fendre)

t/s tó (oreille) só (mont)

tàn (éclairer correctement) sà̀n (faire le dur)

tèn (place) sèn (peinture)

t/b té (étaler) bé (commencer)

t/gb tá (allumer) gbá (construire)

té (étaler) gbé (refuser)

t/kp tó (oreille) kpó (montée)

tò (pays) kpò (bâton)

Le phonème /t/ est une consonne définie par HAZOUME comme étant une occlusive apico-dentale sourde. Il apparaît en position initiale et intervocalique.

## Le phonème /d/

d/f cf. supra

d/v	cf. supra	
d/t	cf. supra	
d/g	dò (trou)	gò (bouteille)
	dàn (serpent)	gàn (fer)
d/z	dàn (serpent)	zàn (natte)
	dán (se promener)	zán (utiliser)
	dín (réussir)	zín (appuyer)
d/h	dàn (serpent)	hàn (chanson)
	dòn (écureuil)	hòn (boa)
d/l	dòn (écureuil)	lòn (tisser)
	dàn (serpent)	làn (viande)
d/s	dà (épouser, louer)	sà (vendre)
	dòn (tirer)	sòn (filtrer)

Ce phonème est une occlusive apico-dentale sonore non nasale. Il apparaît en position initiale et en position intervocalique.

### **Le phonème /s/**

s/f	cf. supra	
s/t	cf. supra	
s/d	cf. supra	
s/d	sá (marcher à quatre pattes)	dá (être tranchant)
	sà (vendre)	dà (préparer)

	sè (semaine)	dè (prière)
s/gb	sé (briller)	gbé (refuser)
	sè (dimanche)	gbè (vie)
	sèn (servir, adorer)	gbèn (cueillir)
s/kp	sé (esprit)	kpé (louange)
	só (mont)	kpó (montée)
s/l	sò (fusil)	lò (divinité)
	sèn (servir, adorer)	lèn (comptabiliser)

Pour HAZOUME, c'est une sifflante continue sonore. Il est attesté en position initiale et intervocalique.

### **Le phonème /z/**

z/f	cf. supra	
z/t	cf. supra	
z/d	cf. supra	
z/d	za (balayer)	dà (préparer)
	azò (fumée)	adò (racine)
z/s	zùn (forêt)	sùn (lune)
	zìn (mûrir)	sìn (attacher)
z/k	zùn (insulter)	kùn (creuser)
	zàn (natte)	kàn (fil, corde)
z/kp	azò (corne)	akpò (poche)

z/l	zàn (natte)	làn (viande)
	azò (corne)	alò (cure-dents)
z/w	zùn (forêt)	wùn (épine)
	azǒn (travail)	awǒn (pète)
z/h	zàn (natte)	hàn (chanson)
	zùn (forêt)	hùn (sang)
	azǒn (travail)	ahǒn (nombril)

Pour HAZOUME (1979), ce phonème est une sifflante, continue, sonore ; en gungbè, il est attesté en position initiale et intervocalique.

#### **Le phonème /c/**

c/j	acà (fantaisie)	ajà (cage)
	cí (éteindre)	jí (enfler)
c/s	có (clou)	só (mont)

Le phonème /c/ est une occlusive palatale sourde qui apparaît en position initiale et intervocalique.

#### **Le phonème /k/**

k/g	kú (mourir)	gú (être bête)
	kàn (corde)	gàn (fer)
k/kp	kén (grain de sable)	kpén (bale de fusil)
	ké (entonner)	kpé (rencontrer)
	kò (cou)	kpò (panthère)

k/x	kó (sable)	xó (escargot)
	kà (méchanceté)	xà (panier)
	kú (mort)	xú (os)
	kò (rire)	xò (frapper)
k/h	kòn (verser)	hòn (fuir)
	kàn (corde)	hàn (chanson)
	kó (refuser)	hó (tomber)
k/l	kàn (corde)	làn (viande)
	kán (blesser)	lán (rester en surplus)
	kò (argile)	lò (divinité)

Ce phonème est une occlusive vélaire sourde ; il apparaît en position initiale et en position intervocalique.

### **Le phonème /g/**

g/k	cf. supra	
g/gb	gǎn (câler)	gbǎn (pencher)
	gò (revenir)	gbò (respirer)
g/j	gǎn (chef)	jǎn (siège)
	gǎ (lance)	jǎ (friture)
g/h	gàn (fer)	hàn (chanson)
	gùn (maladie de peau)	hùn (sang)
g/d	cf. supra	

g/k            cf. supra

/g/ est une occlusive vélaire sonore qui est attestée en position initiale et intervocalique.

### **Le phonème /h/**

h/t            cf. supra

h/d            cf. supra

h/z            cf. supra

h/g            cf. supra

h/x            hú (rincer)                    xú (donner un coup)

h/w            hòn (fuir)                      wòn (oublier)

                  hùn (sang)                      wùn (épine)

/h/ est une vélaire fricative sonore. On le définit également comme étant une dorso-vélaire sonore. Il apparaît en position initiale et intervocalique.

### **Le phonème /x/**

x/h            cf. supra

x/k            cf. supra

x/t            xó (parole)                    tó (oreille)

x/g            xò (ventre)                    gò (bouteille)

                  xú (donner un coup)            gú (être bête)

/x/ est une fricative vélaire sourde, encore appelée dorso-vélaire sourde. On le retrouve en position initiale et intervocalique. HAZOUME dit que ce phonème

est en distribution lacunaire parce qu'il n'apparaît jamais devant une voyelle nasale.

### **Le phonème /w/**

w/z            cf. supra

w/h            cf. supra

w/g	awà (bras)	agà (haut)
	(a)wǒ (dix)	agǒ (abcès)

C'est une continue vélaire sonore. Il apparaît en position initiale et intervocalique.

### **Le phonème /l/**

l/f            cf. supra

l/v            cf. supra

l/d            cf. supra

l/s            cf. supra

l/z            cf. supra

l/k            cf. supra

l/d	lì (moudre)	dì (enterrer)
-----	-------------	---------------

l/g	làn (viande)	gàn (fer)
-----	--------------	-----------

Ce phonème est une latérale continue. Il apparaît en position initiale et intervocalique. Il est en distribution complémentaire avec le son r qui est attesté devant les phonèmes /t, d, s, z, j, ny, y/. Les deux sons r et l sont des allophones du seul et même phonème /l/.

### **Le phonème /j/**

j/c	cf. supra	
j/g	cf. supra	
j/d	jě (perle)	dě (langue)
	jì (enfanter)	dì (enterrer)
j/l	ján (coincer)	lán (rester en surplus)
	jè (être distendu)	lè (laver)
	jì (enfanter)	lì (moudre)
j/s	jè (être distendu)	sè (déplacer)
	jò (naître)	sò (frire)

Ce phonème est une consonne occlusive palatale sonore ; il est attesté en position initiale et intervocalique.

### **Le phonème /kp/**

kp/f	cf. supra
kp/v	cf. supra
kp /t	cf. supra
kp/s	cf. supra
kp/z	cf. supra
kp/k	cf. supra

Le phonème /kp/ est une occlusive labio-vélaire sourde apparaissant en position initiale et intervocalique.

### **Le phonème /gb/**

gb/v            cf. supra

gb/t            cf. supra

gb/s            cf. supra

gb/g            cf. supra

gb/f            gbò (couper)            fò (disparaître)

Le phonème /gb/ est une occlusive labio-vélaire sonore qu'on retrouve en position initiale et intervocalique.

### **Le phonème /m/**

m/t            mó (écorcher)            tón (sortir)

m/s            mò (trouver)            sòn (filtrer)

mé (être propre)            sén (fleurer)

m/l            mò (trouver)            lòn (tisser)

mè (griller)            lèn (comptabiliser)

m/w            mò (trouver)            wòn (oublier)

mă (légume)            wăn (odeur)

m/n            mě (nudité)            ně (pénis, verge)

amǒ (sorte de fromage)            anǒ (sein)

mă (partager)            nă (donner)

Ce phonème est une consonne nasale bilabiale sonore qui apparaît en position initiale et intervocalique.

### **Le phonème /n/**

n/m	cf. supra	
n/s	nò (rester)	sòn (filtrer)
n/z	nă (donner)	zăn (utiliser)
	ně (pénis)	zěn (marmite)
n/d	ně (pénis)	děn (sueur)
	nă (donner)	dăn (mélanger)

Le phonème /n/ est une consonne nasale dentale sonore ; il est attesté en position initiale et intervocalique. Pour TCHITCHI (1984), il fonctionne comme une syllabe lorsqu'il est à l'état isolé : c'est la nasale syllabique /n/ qui, à ton haut, bas ou moyen selon le contexte, représente le pronom allocutif émetteur singulier dans certains parlers du continuum dialectal -gbè.

### **Le phonème /ny/**

ny/y	nyà (lessiver)	yà (récolter)
ny/g	nyà (lessiver)	gàn (aiguiser)
	nyò (putréfier)	gòn (s'absenter)
ny/l	nyò (putréfier)	lòn (tisser)

Le phonème /ny/ est une nasale palatale sonore ; il apparaît en position initiale et intervocalique.

### **Le phonème/b/**

b/f	cf. supra
b/v	cf. supra

b/gb	bǒ (boue)	gbǒ (mouton)
	bě (ramasser)	gbě (refuser)
b/w	bà (prendre une partie)	wà (faire)
	bǒ (boue)	wǒ (pâte de maïs)
b/j	bǎ (chicotte)	jǎ (friture)
	bí (cuire)	jí (enfler)
	bǒ (boue)	jǒ (pou)

Ce phonème est une occlusive bilabiale sonore ; il est attesté en position initiale et intervocalique.

### **Le phonème /y/**

y/d	ayò (friandise)	adò (foyer)
	yà (récolter)	dà (épouser)
y/d̥	yè (silhouette)	d̥è (prière)
	yà (misère)	d̥à (cheveux)
	ayǒ (vagin)	ad̥ǒ (urine)

Ce phonème est une occlusive palatale continue attestée en position initiale et intervocalique.

### **Récapitulatif sur les consonnes**

- **Les séries**

- Sourdes : p, f, t, s, c, k, kp, x.
- Sourdes : b, v, d, d̥, z, j, g, gb, h.
- Nasales : m, n ny.

- Continues : w, l, y.
- **Les ordres**
- Bilabiales : p, b, m, w.
- Labio-dentales : f, v.
- Apicales : t, d, n, l.
- Alvéolaire : d̥.
- Sifflantes : s, z.
- Palatales : c, j, ny, y.
- Vélares : k, g.
- Labio-vélares : kp, gb.
- Fricatives : x, h.

	Bill.	Lab.- dent.	Api.	Alv.	Sif.	Pal.	Vél.	Lab.- vél.	Fric.- vél.
Sourdes	p	f	t		S	c	k	kp	x
Sonores	b	v	d	d̥	Z	j	g	gb	h
Nasales	m		n			ny			
Continues	w		l			y			

**Tableau n°2 : Tableau récapitulatif du système des phonèmes consonantiques du gùngbè**

### **1-2-3-La structure du gùngbè**

#### **1-2-3-1-Types structuraux canoniques des morphèmes monosyllabiques**

On distingue deux séries de catégories de morphèmes en gùngbè : les morphèmes monosyllabiques de type V et les morphèmes monosyllabiques de type CV

- **Type V**

Exemples : /n̥/ ‘je’

/à/ “tu”

- **Type CV**

Exemples : /mi/ “vous”

/ye/ “ils/elles”

### 1-2-3-2- Types structuraux canoniques des lexèmes monosyllabiques

Selon TCHITCHI (2008), seul le type CV est ici attesté. V peut être orale (Vo) ou nasalisée (Vn).

- Quelques exemples où V est orale

/vĩ/ “enfant”      /mì/ “avalier”

/tó/ “oreille”      /tò/ “ranger”, “entasser”

/sé/ “pierre”      /se/ “entendre”

- Quelques exemples où V est nasale ou nasalisée

/mĩ/ “caca”      /mi/ “avalier”

/sin/ “eau”      /fin/ “voler”

/sɛn/ “peinture”      /fɛn/ “briser”

### 1-2-3-3- Types structuraux canoniques des lexèmes disyllabiques

On distingue deux cas ici, à savoir : VCV, CVCV.

- **Type VCV**

Exemples : /awù/ “vêtement”      /alò/ “cure dent”

/azě/ “sorcellerie”      /acè/ “pouvoir”, “autorisation”

/oxwé/ “maison”      /ohùn/ “sang”

/ohwè/ “tatouage”      /ohĩ/ “couteau”

Avec ce corpus, on note l'existence de deux préfixes nominaux ou dérivatifs thématiques, /à/ et /ò/ à ton bas. Le gungbe fait apparaître aussi le dérivatif /ε/ avec une très faible occurrence. Le voici dans cet exemple : /εε/ "quatre".

- **Type CVCV**

Exemples : /gbadó/ "maïs" /kpánu/ "assiette"

/táfé/ "oncle paternel" /tánnyí/ "tante paternelle"

/feví/ "gombo" /hòngàn/ "clé"

/leké/ "canne à sucre" /cíví/ "cuillère"

### 1-2-3-4- Types structuraux canoniques des lexèmes trisyllabiques

- **Type VCVCV**

Exemples : /asapla/ "cuisse" /atakun/ "

/awütù/ "maladie" /adǐdò/ "paresse"

/adògò/ "ventre" /aláká/ "joue"

/avǔnví/ "chiot" /alǒtlò/ "margouillard"

- **Type CVCVCV**

Exemples : /cokòtò/ "culotte" /cákítí/ "résidus de maïs"

/zǎngbétó/ "gardien de nuit" (divinité)

/lozùnmè/ "couvent" (de la divinité "Lò")

### 1-2-4-Le système tonal du gùngbè

En gùngbè, nous distinguons cinq différents tons :

- Le ton haut noté / ' / (cíví)

- Le ton bas noté / ˘ / (adògò)
- Le ton moyen / ˊ / (àjotó) : c'est le phonème /o/ qui porte le ton moyen
- Le ton modulé haut-bas noté / ˆ / (â) : c'est une interjection qui est utilisée dans la langue pour exprimer une surprise. Il faut faire remarquer l'occurrence de ce ton est très faible.
- Le ton modulé bas-haut noté / ˇ / (ayǒ)

NB : Dans nos exemples, nous avons choisi de noter le ton moyen comme suit : / ˊ /. Il importe de signaler aussi que les dérivatifs thématiques ou les phonèmes vocaliques en position initiale portent, presque toujours le ton bas.

### **1-3-La perception du gùngbè par les Gùnnù**

Dans cette section, nous avons évoqué la représentation que se font les Gunnu de leur langue, et aussi la représentation qu'ils ont de l'usage qu'en font les autres communautés qui vivent dans la même aire avec eux.

#### **1-3-1- Le alàdàgbè, une langue de cour**

Lorsqu'on questionne l'histoire au sujet du déplacement des peuples, l'on se rend compte qu'un peu partout dans le monde, il y a eu des flux migratoires pour des raisons diverses et variées. Ceux qui ont marqué profondément l'histoire restent la déportation du peuple juif, le commerce triangulaire, les déplacements pour cause de guerres. De tous ces déplacements, on note une constante : les peuples ne se départissent pas facilement de ce qui les caractérise. Il s'agit de la culture à travers son véhicule qu'est la langue.

Le fondateur du royaume de Xògbónu, Tè-Agbànlín, un prince venu d'Alàdà, s'est installé à Xògbónu (Ajàcè ou Porto-Novo) et a essayé de maintenir, dans sa cour, les pratiques de ses ancêtres. La langue utilisée à la cour royale est le àlàdàgbè qui signifie en traduction littérale la langue d'Alàdà. Le àlàdàgbè est

donc une langue princière, une langue parlée par la classe sociale la plus élevée de la communauté gun. De ce fait, le àlàdàgbè serait le gungbè soutenu, et le gungbè ordinaire ou courant la langue parlée par le peuple.

### **1-3-2- Le gùngbè, la langue du peuple**

A en croire les informations glanées au musée Alexandre ADANDE de Porto-Novo, les Gùnnù seraient des gens des régions alentour de l'ancien royaume de Xògbónu, et précédemment installés près d'un cours d'eau du nom de "Gu"<sup>22</sup> situé dans la région d'Alàdà. Ceux-là ne seraient pas des descendants d'Ajahuto, et donc ne seraient pas venus avec Tè-Agbànlín d'Alàdà (Cf SAULNIER, opcit). Ils ne sont pas de la lignée royale, ils ne parlent pas le àlàdàgbè. Ils sont intégrés au royaume de Xògbónu. Le àlàdàgbè apparaît comme une langue de privilégiés, et le gùngbè la langue du peuple. La différence au plan lexical entre le gungbè et le àlàdàgbè ne serait pas assez marquée. Dans la hiérarchie sociale, les Gùnnù constituent la plèbe, ceux qui ne jouissent de presque aucun privilège.

Avec la perte progressive de l'influence du royaume de Xògbónu notamment avec la colonisation, le àlàdàgbè a commencé à perdre de façon conséquente de son influence. L'organisation sociale ayant été fortement troublée au travers de la colonisation et d'autres facteurs, le gùngbè a semblé prendre le pas sur le àlàdàgbè. Ainsi, le àlàdàgbè n'est plus réellement parlé, même pas par les membres des familles royales, à l'exception de quelques-uns qui continuent dans certains cercles de l'utiliser comme langue de communication.

### **1-3-3- Le gùngbè, une langue valorisante ?**

Porto-Novo, territoire élargi de l'ancien royaume de Xògbónu, est le lieu par excellence où se parle le gùngbè. Il est habité par des gens venus d'un peu partout du Bénin, de l'Afrique et du monde, qui essaient, autant que faire se

---

<sup>22</sup> Cours d'eau actuellement tari

peut, de communiquer dans la langue gun. Pour les communautés linguistiques autres que gun vivant à Porto-Novo et dans les environs, le gùngbè, au-delà du fait d'être une langue véhiculaire, apparaît comme une langue valorisante.

Le célèbre chanteur Yěḍenú Ajàxwí, originaire d'Avrankou, donc appartenant à la communauté tòlì, a, durant sa longue et brillante carrière d'artiste chanteur, égayé les populations béninoises en chantant dans la langue gun. Son enfant qui a pris sa relève chante aussi en gùngbè. L'apprenti et rival de Yěḍenú Ajàxwí en matière de musique traditionnelle *màsè gòhún*, Dòsú Lètríki, originaire, lui, d'Ájará, a également tout le temps chanté en gùngbè.

Dans un autre registre, Anice Pepe, artiste chanteur originaire de la vallée de l'Ouémé a, dans l'une de ses chansons, "utilisé" le rythme àjògàn connu pour être gun, et plus précisément un rythme de la cour royale de Xògbónu. L'exemple le plus actuel qui semble aller dans le sens de nos propos est celui de l'artiste chanteur surnommé l'homme orchestre en raison non seulement de son savoir-faire, mais surtout à cause de sa talentueuse polyvalence musicale. Il s'agit de Sagbohan Danialou, originaire d'Ekpè, et ayant pour langue le xlwà. La plupart de ses productions musicales réalisées en langues nationales sont en gùngbè.

Dans une certaine mesure, ces artistes chanteurs utilisent le gùngbè certainement pour élargir la base de leurs auditeurs. Mais il n'est pas à occulter le fait que le gùngbè leur offre un quelconque prestige. Chanter en gùngbè revêt donc un caractère valorisant.

### **1-3-4- Le gùngbè et le français**

Les relations qu'entretiennent le gùngbè et le français sont des relations du colonisé et du colonisateur, ou de l'ex-colonisé et de l'ex-colonisateur. Les langues africaines de façon générale sont dans ce registre vis-à-vis du français et des autres langues européennes introduites en Afrique à la faveur de la

colonisation. Dans la mémoire collective des Africains, en général, et des Gùnnù en particulier, parler le français est un acte valorisant. Celui qui ne parle que sa langue maternelle est vu comme inférieur à celui qui parle le français en plus de sa langue maternelle. C'est le français qui est la langue officielle du Bénin, pays dont sont originaires les Gùnnù. Ce statut du français lui confère une certaine ascendance sur les langues nationales béninoises. Cette situation a maintenu les langues nationales dans une léthargie qui n'a pas favorisé leur éclosion, leur développement : elles sont utilisées dans des situations de communication individualisées ; elles n'ont pas connu de supports écrits, il y a quelques années encore.

Avec le programme d'introduction des langues nationales dans le système éducatif formel, le gùngbè comme d'autres langues béninoises connaît un regain d'intérêt, toute chose pouvant favoriser son évolution. Cependant, le français reste une langue d'ouverture sur le monde pour beaucoup de gunphones en particulier, et de Béninois en général, même si on commence à noter une certaine désaffection de la langue française au profit de l'anglais dans notre monde d'aujourd'hui qui se veut globalisé ou globalisant.

Au total, le rappel phonologique de la langue nous a permis d'identifier, à la suite de HAZOUME, douze (12) phonèmes vocaliques et vingt trois (23) phonèmes consonantiques. Grâce aux paires minimales réalisées dans le cadre de la phonologie linéaire nous avons pu mettre en évidence les différentes distributions de chacun des phonèmes. Le gùngbè est une langue à syllabation ouverte dont le système tonal distingue les tons bas, moyen, haut, les tons modulés bas-haut et haut-bas. Son histoire est liée à celle des Ajatádónù, mais a commencé à se particulariser depuis la fondation du royaume de Xògbónu par Té-Agbànlín. On note par ailleurs que les Gùnnù ont un regard mélioratif sur leur langue, le gùngbè dans leur milieu naturel et au contact des autres langues.

Les Gùnnù sont en contact permanent avec d'autres communautés linguistiques relevant de l'aire culturelle ajátádó avec lesquelles ils partagent certaines réalités culturelles ; c'est pourquoi, avant l'interprétation des signes chez les Gùnnù, nous avons exploré la façon dont le signe est perçu dans cette aire culturelle.

## **Chapitre 2 : La perception du signe dans l'aire culturelle ajatado**

Dans ce chapitre, nous avons abordé la question du signe dans l'aire culturelle ajatádó. Le signe est au cœur de la vie sociale. La vie s'organise et/ou se fait autour du signe. En d'autres termes, c'est le signe qui fait mouvoir la vie. Cet aperçu sur le signe dans l'aire culturelle ajatádó que recouvre l'espace géographique allant de la côte est du Bénin jusqu'à la côte ouest du Ghana, depuis le plateau d'Abomey jusqu'à la côte océanique au sud, est traité dans une démarche que nous avons empruntée à ZOUNMENO et qui distingue trois moments à savoir :

- La symbolique humaine ;
- La symbolique animale ;
- La symbolique astrale.

A cela, nous ajoutons le fá qui est un système de signes présents dans le quotidien des Ajatádónù. Les peuples se réclamant de cette aire culturelle sont ceux qui parlent les langues du continuum dialectal-gbè, c'est-à-dire celles dont l'intercompréhension se réalise de proche en proche selon TCHITCHI (1990 :7). En respect aux trois moments que nous avons distingués, nous abordons en premier lieu la symbolique humaine.

## **2-1- La symbolique humaine**

Nous mettons dans la symbolique humaine tous les signes qui ont directement trait à l'homme. Nous en avons retenu un certain nombre à savoir viđetón, avizénlí, osù, osìn, ohwè, ayisùn, circoncision, azòn, avösisá, teđudu, akòmímálán, jě, azànmàkàn, alòkpálátà, kpolìjìjè, asén, atínkpàvĩ, alòđógbà. A ce niveau, nous sommes amené à utiliser des signifiants différents à signifiés identiques dans l'environnement dialectal.

## **2-1-1-Viđetón, kónú ou la cérémonie de sortie d'un nouveau-né**

Dans l'aire culturelle ajatádó, comme un peu partout ailleurs dans le monde, le signe extra-linguistique revêt un caractère particulier : un enfant qui naît représente pour ses parents et leurs proches le signe de quelque chose. De même, la cérémonie de sa sortie est le signe de son intégration sociale, le nom attribué à cet enfant est un signe qui souvent traduit soit les circonstances de sa naissance, soit les différentes difficultés qui ont jalonné la vie de ses parents depuis sa conception jusqu'à sa naissance. Ces signes sont d'autant plus particuliers que tout ce qui est cérémonie et qui l'entoure est fait suivant des étapes qu'il importe de respecter. A ce sujet, COUTHON (1998 :17) affirme que

*« Dans la tradition, ces cérémonies sont organisées par étapes. C'est le jour de sortie même que les rites les plus importants sont exécutés. Le choix du nom de naissance est l'une des étapes les plus marquantes des cérémonies ».*

L'observance de ces rites pour l'enfant par ses parents, notamment sa mère fait de lui un membre à part entière de la famille et du groupe social auquel appartient son père. Ces cérémonies sont spéciales dans la mesure où ce sont elles qui consacrent l'entrée officielle de l'enfant dans sa famille. A ce niveau, on peut se permettre d'établir un certain parallélisme entre ce rite et le baptême chrétien qui, lui aussi, fait entrer le néo-baptisé dans la grande famille des croyants. L'acceptation de ce rite traduit l'acceptation de sa filiation vis-à-vis de cette famille. Ce qui octroie des droits et impose des devoirs.

Le caractère important et spécial de cette cérémonie se lit aussi à travers l'obligation qui est faite à l'enfant né à l'étranger de se conformer à ces rites dès son retour au bercail, dans le giron familial. Tout ceci a une signification profonde : il s'agit de la solidarité des individus vis-à-vis des obligations

sociales, la reconnaissance de l'appartenance à la famille et au groupe social. Ces cérémonies entrent en ligne de compte pour la détermination de l'identité culturelle de l'individu, car il arrive de constater que des gens volontairement ou involontairement soustraits à ces rites se sentent obligés de les solliciter dans l'unique optique de retrouver leurs repères et de donner un sens à leur existence.

Dans l'administration de ces cérémonies, la "tányino" (prêtresse des cérémonies) ou la "Daa nyõnù" (le père femelle) tient une place centrale ou joue un rôle de premier plan. Avant la cérémonie de sortie appelée en gun/fõn vibétõn/viđetõn, intervient la veille au soir, le "sùnkùnkùn" (le sifflement de la lune). A ce sujet, AZALOU-TINGBE (2015 :43) écrit que

*« Le sùnkùnkùn est le processus rituel qui consiste à présenter l'enfant aux astres de la nuit et à la lune ».*

Dans certains milieux, c'est l'apparition de la lune qui donne le top de cette cérémonie. Si chez les Gun elle impose un comportement (un internement de 7 ou 9 jours selon le sexe) à la mère du bébé avec une restriction alimentaire afin d'éviter à son enfant des malheurs, dans l'aire culturelle ajatádó en général, elle impose à la mère de ne pas voir la nouvelle lune, sinon la cérémonie serait reportée pour le mois suivant, c'est-à-dire à l'apparition d'une nouvelle lune.

L'autre signe important dans ce processus de la cérémonie de sortie de l'enfant en milieu ajatado est l'attribution du nom. Le nom a une fonction sociale, et sa portée spirituelle est telle qu'on peut nuire à l'individu à partir de son nom. Il a une signification, et ne doit donc pas s'attribuer n'importe comment. Car il existe selon chaque milieu des principes et des facteurs à respecter. Dans ce sens, Calame-Griaule (1965 : 345) affirme que

*« Le nom peut être considéré comme une sorte de définition sociale de l'individu, un instrument par lequel la personne est appréhendée par la société. »*

Dans le même ordre d'idées, GUEDOU G. (1976 : 609) dit que « *Le nom définit l'individu ; il crée et lui donne le statut social* ».

TCHITCHI (2002 :313) soutient que

*« Le nyĩkɔ, c'est-à-dire le nom, constitue une régénérescence de l'être qui s'approprie son environnement socioculturel ».*

Et YEBOU (2013 :72) d'affirmer que

*« Le nom ne s'attribue jamais à un enfant de façon arbitraire. Les circonstances de la naissance sont analysées au départ, et l'oracle fá consulté pour connaître le jòt<sup>23</sup> de l'enfant ».*

Ces différents avis au sujet du nom nous autorisent à dire que le choix d'un nom pour un enfant ne saurait être un fait banal. C'est pourquoi COUTHON Didier (1988 : 28) a avancé que

*« Le nom justifie la puissance du verbe dans l'univers culturel des Gun et souligne l'aspect dynamique de celui qui le porte.»*

On en conclut que tout ceci a une signification profonde pour la communauté des Ajatádónù, une valeur culturelle qui permet la reconnaissance identitaire. Cette valeur culturelle transparâit aussi dans le signe avizénlí que nous abordons dans le paragraphe suivant.

## **2-1-2- Le avizénlí**

Au nombre des nombreux signes qui renseignent sur la mort de quelqu'un, on peut distinguer le avizénlí, un rythme musical dont se servent les Fònnù pour pleurer leurs morts. A cet effet, ADOUKONOU (1979 :125) avance ceci :

---

<sup>23</sup> C'est la personne qui serait réincarnée (ou qui serait revenue sous une autre forme) à travers cet enfant. Seule la consultation du fá révèle l'identité de cette personne.

*« Parmi les chants funèbres, il en est sept qui font strictement partie du rituel d'enterrement traditionnel. (...). Tous les autres chants funèbres ne sont plus de prescription ; ils font plutôt partie de ce que l'on peut appeler une philosophie de la mort ».*

On comprend alors que le rituel de l'enterrement d'un mort chez les Fɔn respecte un certain nombre d'étapes dans le but de se conformer à l'esprit ou à la vision du monde des Fònnù.

Selon nos informations, le zènlí est un rythme musical lié à la mort. Ainsi, jouer le zènlí témoigne de ce qu'il y a un décès. La cérémonie du "avizénlí" est, par conséquent, une cérémonie destinée à pleurer le décès d'un membre du groupe social, décès qui, naturellement plonge les membres de la famille dans la douleur. Ce sont donc des larmes qu'on verse lors de cette cérémonie assimilable à l'annonce officielle du décès qui ont conduit à donner le nom avizénlí, un nominal composé d'unités significatives à savoir "avĩ" (pleurs) et "zèñ" (jarre) et "lí" (forme de trou) et qui désigne un rythme musical exécuté à l'occasion d'une cérémonie mortuaire.

Au cours de cette cérémonie, les éplorés s'asseyent sur une natte et pleurent le mort, pendant que les zènlíxótó (les joueurs du zènlí) exécutent leur tâche. Ces éplorés ne sont pas tenus de verser des larmes ; ils dansent à tour de rôle en mémoire du disparu, c'est-à-dire qu'ils pleurent le disparu à travers le rythme zènlí, et récompensent les artistes de l'heure en leur donnant de l'argent. L'argent donné sur place aux artistes n'est pas à confondre avec les dons (argent et boissons) qui ont servi à les inviter pour animer la cérémonie. Avec l'évolution et la modernité, les choses changent petit à petit. Mais il est à retenir que le caractère funèbre du zènlí est resté, et par ailleurs, la société ajatádó reste attachée à certains interdits dans son quotidien.

### **2-1-3-Osù, èsù, èkò ou les interdits**

La vie en communauté exige une certaine réglementation pour permettre à chacun de jouir de ses droits et de respecter ceux des autres. Les interdits fonctionnent comme des garde-fous ou des barrières qui permettent de limiter les excès dans les comportements et tempèrent les ardeurs. Le monde, pour ne pas dire la nature, constitue un ordre, une harmonie dont le bouleversement crée ou occasionne un désordre, une disharmonie. Dans l'aire culturelle ajatado, plusieurs interdits réglementent la vie communautaire. Ils sont de divers ordres. Nous distinguons des interdits d'ordre religieux, des interdits d'ordre initiatique, des interdits relatifs aux codes sociaux, et autres.

Comme interdits nous retenons, entre autres :

- L'interdiction faite aux femmes et aux non-initiés de voir le zangbétó la nuit ;
- L'interdiction faite aux femmes et aux non-initiés de voir le òrò ;
- L'interdiction faite aux plus jeunes de tendre la main aux plus âgés (code social) ;
- L'interdiction de siffloter la nuit (savoir endogène) ;

Les interdits frappent selon la catégorie à laquelle l'on appartient. Ainsi, les femmes et les non-initiés qui voient le Zàngbétó (gardien de la nuit) sont contraints à des sacrifices et au paiement d'amende. Pour ce qui concerne le oro, la punition est très souvent tragique pour les femmes, car elles sont condamnées à mort. La raison de cette sentence serait essentiellement liée au caractère volage de la femme qui fait d'elle un être très peu capable de secret. Les hommes non-initiés sont souvent battus (sérvices corporels) et contraints aux cérémonies d'initiation accompagnées parfois du paiement d'une amende.

Les plus jeunes lors des échanges de salutations, ne doivent pas tendre la main en première position aux aînés, il s'agit là d'un code social exprimé en gun/fon en ces termes :

Yè mà nò ná alò mèxó, mèxó wè nò ná alò yòkpó

/on/nég./verbant./donner/main/personne âgée/ personne âgée/assertif/verbant/  
donner/main/enfant/

“On ne tend pas main en premier à une personne âgée, C'est l'aîné qui tend la main au plus jeune.”

Un autre code social dispose que lors des repas en commun entre personnes âgées et jeunes dans une même assiette, il n'est pas bienséant que les jeunes prennent ou coupent en premier du poisson ; le faire est un signe de manque de respect ou d'une mauvaise éducation. L'interdiction de siffloter la nuit est, quant à elle, établie pour ne pas s'attirer des malheurs. Selon nos investigations, cette interdiction serait liée au fait que le sifflement la nuit attirerait les serpents dont la morsure est souvent fatale. Cette interdiction apparaît comme le fruit de l'expérience et serait guidée par l'instinct de protection des membres du groupe social. Les interdits sont donc utiles pour la facilitation de la vie communautaire. C'est dans ce sens que ZOUNMENO (1988 :99) souligne que

*« Dans l'univers gun, tout est signe, du végétal à l'humain en passant par l'animal. Toutes ces correspondances sont liées à des interdits dont la violation bouleverse la vie toute entière, pollue l'existence de l'individu et exige des sacrifices pour l'expiation. C'est cette conception qui régit l'existence de l'homme en milieu gun ».*

De la même manière que les interdits réglementent la vie en communauté, l'eau reste chargée d'un certain nombre de valeurs symboliques chez les Ajatádónù.

## 2-1-4-Osìn, èsì, èshì ou l'eau

Dans l'aire culturelle ajatádó, et certainement un peu partout au Bénin, en Afrique et dans le monde, lorsqu'on a la visite d'un hôte ou tout simplement lorsqu'on reçoit un étranger, la première chose qu'on lui offre, c'est de l'eau, comme pour lui souhaiter la bienvenue, comme pour lui demander de se désaltérer avant d'aborder le sujet de sa visite. L'eau a donc une valeur symbolique pour les citoyens du monde.

Un autre geste symbolique courant dans cette aire culturelle consiste à donner un peu d'eau au poulet avant de l'immoler. Cette réalité est traduite par l'énoncé suivant :

Yè nò kpé sìn ná kòkólò hwěkpó dó nò hù

/on/verban hab./donner/eau/à/poulet/avant de/verban hab./tuer/

‘‘On donne de l'eau au poulet avant de le tuer.’’

Cet énoncé qui révèle une pratique courante dans ce milieu est également codifié comme étant un proverbe. Et là, lorsqu'il est prononcé, il prend le sens selon lequel même quand on veut accuser ou punir quelqu'un, on se donne la peine de l'écouter d'abord.

L'énoncé que voici met en exergue une autre symbolique de l'eau :

Yè mà nò tẹ̀ (o)sìn (o)mẹ̀

/on/nég./verban hab./priver/eau/individu/

‘‘On ne prive pas d'eau une personne.’’

Lorsque quelqu'un se trouve dans le besoin d'eau, il ne faut pas s'empêcher de lui en donner. Dans ce sens, on a pu voir devant certaines maisons dans ce milieu la présence d'une jarre contenant de l'eau ; ce qui permet au passant de se

désaltérer au besoin sans même solliciter une quelconque autorisation ou permission de son propriétaire. Cette valeur symbolique de l'eau apparaît aussi à travers l'eau que l'on verse par terre à diverses occasions et dans laquelle il faut marcher : il s'agit par exemple de l'accueil d'un hôte, du retour de l'hôpital d'une nouvelle parturiente ou d'un malade, de l'accueil des àgbànnátó lors d'une cérémonie de "Agbànníná" (dot). Ce signe, tout en traduisant la bienvenue revêt une valeur de paix.

Quelles valeurs culturelles revêtent les cicatrices faciales chez les Ajatádónù ?

### **2-1-5-Ohwè, ehwèn, ehwè ou les cicatrices faciales**

Ce sont des signes faciaux distinctifs. Grâce à ces cicatrices, on peut facilement reconnaître les membres de certaines familles de l'aire culturelle. Ainsi, les Xwèdànu s'identifient par leurs cicatrices (affectueusement appelées) deux(02) fois cinq(05) :

- Une paire au front ;
- Une paire sur chaque tempe ;
- Une paire sur chaque joue.

De même, les Hùntònjí, sur le plateau d'Abomey, sont reconnaissables par leurs cicatrices : une paire sur chaque tempe.

Beaucoup d'autres familles de cette aire culturelle se distinguent aussi par des cicatrices faciales. On en distingue avec une ou deux sur chaque joue, ou sur une seule joue. Dans le même temps, et de façon indifférenciée, on trouve sur certains visages des cicatrices non identitaires qui sont plutôt des signes de maladies, ou recommandées par les prêtres du fa suite à des cérémonies ou à des désenvoûtements. Par ailleurs, dans certains milieux de l'aire culturelle, les Abíkú sont marqués par des cicatrices qui trahissent leur nature. Au sujet des "abikú", GUEDOU (1985 :355, sq) écrit que

*« Le terme abi kú est d'origine nago. Les fɔn l'emploient pour désigner les enfants qui succèdent à des frères et sœurs morts en bas âge. Bien que ce terme ne soit pas fɔn, il subit en ce moment un phénomène de récupération. Ainsi, plusieurs (...) l'expliquent comme formé de abi 'est-ce que, ou bien, n'est-ce pas' et de kú 'mourir'. Abiku signifierait donc : 'ou bien-mourir?', c'est-à-dire : 'cet enfant va-t-il encore mourir comme ses prédécesseurs ? »*

Dans certains milieux ajatádó, un culte est voué aux morts à travers la pratique de la crânotapie<sup>24</sup> ; c'est-à-dire l'extraction et la vénération du crâne d'un humain défunt.

### **2-1-6- Le ayisun ou la crânotapie**

Le culte de la mort a un caractère particulier en milieu traditionnel ajatado. Dans le monde entier, lorsque quelqu'un décède, soit on l'enterre, soit on l'incinère ; puis on fait le deuil. L'enterrement consiste en principe à l'enfouissement total du corps sous terre. Contrairement à ce principe, l'enterrement du roi de Tado se fait de façon particulière. Une tradition, recueillie à Tado en décembre 1931 par Léo Nativel<sup>25</sup>, Administrateur des colonies alors en tournée dans la région, rapporte qu'

*« Après sa mort, le Mahoufia [anyigbafio] n'est pas enterré de la même façon que les autres indigènes. Son corps, au lieu d'être allongé au fond de la fosse, est placé verticalement, de façon qu'une fois la terre ramenée, sa tête reste dégagée. Au bout de trois ou quatre mois, lorsque la tête s'est détachée du tronc et a perdu toutes ses*

---

<sup>24</sup> C'est un terme emprunté à GAYIBOR 2012. Il désigne une sorte de culte voué aux morts qui consiste à ouvrir la tombe du défunt après un temps bien défini selon les collectivités pour en extraire le crâne, puis l'exposer et le vénérer.

<sup>25</sup> In GAYIBOR (2012)

*chairs, le crâne est recueilli et soigneusement lavé ; dans chaque orbite, des perles sont placées et, enfin, au cours d'une cérémonie secrète, il est déposé dans la jarre aux abeilles ».*

En remontant un peu le fil de l'histoire pour expliquer l'origine de la crânotapie, GAYIBOR (2012) signale la disparition mystérieuse du souverain aja Togbui-Anyi sous terre dans sa case, laissant les attributs de la royauté. Ce lieu était devenu un sanctuaire baptisé Togbwixwé, c'est-à-dire la demeure de l'ancêtre, et vénéré par les Aja à Tado. A côté de ce lieu, se trouve une jarre dans laquelle furent déposés les armes et les habits de l'ancêtre. BERTHO, cité par GAYIBOR (2012 :8) rapporte par la suite que les Aja pratiquaient la crânotapie, les crânes des souverains décédés étaient conservés dans cette jarre.

Le rituel de la crânotapie s'est également pratiqué un peu partout dans l'espace culturel ajatádó. Dans certains milieux tòfin d'Adjara et gun de Porto-Novo, on a pu identifier des familles dans lesquelles ce culte se pratique, même si aujourd'hui cela est de moins en moins fréquent, et aussi de forme différente. Qu'en est-il de l'initiation et de la circoncision ?

### **2-1-7- L'initiation et la circoncision**

La circoncision intervient chez le garçon à une étape de la vie où il est en train de passer de l'âge de l'enfance à l'âge de l'adolescence. C'est en général à un âge où l'enfant commence progressivement à disparaître au profit de l'homme. Un garçon circoncis ne vit plus dans la même case que sa mère. Il a sa case à part, ou bien vit ensemble avec d'autres garçons de son âge dans la même case.

S'agissant de l'initiation, elle intervient pratiquement à la même étape dans la vie du garçon. L'enfant est initié à certains secrets concernant certaines divinités telles que le "orò" importé du pays yoruba, le zǎngbétó, gardien de la nuit. Les femmes ne sont ni circoncises (elles sont plutôt excisées), ni initiées à ces

secrets, sauf dans certains cas particuliers (Iyăłóde pour le orò, par exemple). Avec l'initiation, l'individu devient une nouvelle personne et prend une nouvelle identité.

Pour YEBOU (2013 :73),

*« la personne initiée devient toute neuve, car l'entrée en initiation est vécue comme une "mort" et la sortie comme une résurrection, un peu comme au baptême chrétien ».*

Sa vie doit donc changer aux yeux des autres membres de sa communauté linguistique et culturelle. L'initiation ouvre les portes d'une nouvelle vie qui voit votre vision du monde changer. C'est ce que dit en filigrane De La TORRE (1991 :50) :

*« Certaines personnes sont appelées au cours de leur vie à séjourner dans un couvent, afin d'y être initiées ; ces "élus" (car ils ont été choisis par les divinités) commencent alors une nouvelle vie. L'initiation transforme l'être qui, naturellement, devra changer de nom ».*

La circoncision et l'initiation apparaissent comme des signes de grandeur, de maturité et d'un certain pouvoir ou d'une certaine ascendance de l'homme sur la femme. Pour ce qui concerne la maladie, elle est aussi perçue comme un signe, mais elle ne fait pas de différence entre l'homme et la femme.

### **2-1-8-Azòn, awũtu, èdò, la maladie ou le signe d'une anomalie**

Même si l'on reconnaît ou admet que la maladie peut être naturelle, c'est-à-dire être la conséquence logique d'une mauvaise conduite sur le plan de la santé, chez les Ajatádónù, la maladie est souvent vue du côté surnaturel ou comme un fait provoqué par la méchanceté de l'homme. Dans ce sens, KPATCHAVI (2011 :110) affirme que

*« La question du sens de la maladie occupe une place de choix dans la pensée fon et waci, mais elle n'occulte pas celle du comment. (...) La maladie est par essence une œuvre divine, un événement de la vie ou de la nature et enfin un phénomène qui peut être provoqué par l'homme. »*

Ainsi, l'apparition de la maladie suscite souvent des questions de sens, et la quête de ce sens ou de ces sens passe par le retour à l'histoire de l'individu et aux relations qu'il entretient avec son environnement social. La maladie apparaît alors comme un signe pouvant conduire à l'identification de l'individu malade, mieux à une meilleure connaissance du malade afin de lui appliquer la thérapie nécessaire. C'est à ce niveau qu'intervient le devin ou le prêtre guérisseur. Selon KPATCHAVI (2011 :91),

*« La gestion de cet aspect de la maladie revient au devin. Ainsi, en cas de toute maladie récidive ou prenant un caractère bizarre, on fait souvent appel au devin, qui dans la plupart des cas dispose de compétences pour en situer l'origine et déterminer le choix thérapeutique ou les sacrifices à faire. Le devin est d'abord un spécialiste de l'art divinatoire. Cet art lui permet de poser le diagnostic et de déterminer les causes des maladies. Mais généralement, en ce qui concerne le traitement, soit il offre des sacrifices ou des offrandes aux esprits pour apaiser leur colère ou solliciter leur grâce, soit il envoie le malade auprès du prêtre guérisseur. »*

Ici intervient le plus souvent le avõsísá ou le sacrifice.

## **2-1-9-Le avṣísá, le sacrifice ou le signe d'une expiation ou d'une conjuration de sort**

Le nominal avṣísá dérive du sá (faire) et du nominal avṣ (sacrifice). Sá est une base verbale monosyllabique ouverte de type CV à expansion nécessaire qui a subi une reduplication partielle dans la formation du nom pour donner avṣísá que nous traduisons par ‘sacrifice’.

Tout événement, tout fait ou toute maladie qui intrigue amène souvent à consulter le prêtre du fa (le bókónò, ou le àwònò, ou le fákántó...). Celui-ci, sur la base de son chapelet, àkpèlèkàn, interprète les signes, suite aux propos secrets du patient sur le chapelet, et lui révèle ses jeteurs de sort, c'est-à-dire ceux qui lui en veulent et qui sont à l'origine de son mal, de son malheur ou de sa maladie. Comme thérapie la plupart du temps, le bókónò prescrit des sacrifices ou avṣísá qui nécessitent soit des animaux (souvent des poulets dont la couleur du plumage est indiquée par le prêtre) ou des mixtures qu'on doit verser aux carrefours après le rituel conseillé, en signe d'expiation du mal décelé, ou de conjuration du mauvais sort révélé par l'interprétation des signes du fá.

Ce signe avṣísá a une valeur culturelle quelque peu religieuse dans l'aire àjatádó où à beaucoup de carrefours sont souvent déposées ces mixtures, ou des Calebasses de mélanges, traduisant ainsi la réalisation d'un sacrifice en vue de l'obtention de quelque chose (guérison, purification, satisfaction et autres). Selon KPATCHAVI (2011 :92), le prêtre guérisseur est

*« l'une des figures qui incarne l'autorité morale et sociale et qui joue un rôle très important dans le domaine de la maladie (...). De par sa fonction religieuse, le prêtre est garant de la paix sociale. Il essaie de maintenir l'harmonie entre les hommes et les puissances surnaturelles. A ce titre, il constitue un recours en cas de malheurs et plus précisément en cas de maladie. (...) Le*

*recours au prêtre-guérisseur en cas de maladie dépend de plusieurs facteurs : la nature de la maladie, la manière dont elle est apparue, la persistance après plusieurs recours, la croyance, etc. »*

Le avõsisá intervient aussi dans l'attribution de certains noms. GUEDOU (1985 :370) explique à ce propos que le sens du nom fá hú bõ (fá-dépasser-amulette) montre que l'enfant qui porte ce nom n'a vu le jour que suite à un võsisá demandé par le prêtre du fá. Cela vient confirmer le fait que l'observance des sacrifices prescrits par le fá aide à conjurer un mauvais sort dans le but d'en connaître un meilleur : ici la joie d'avoir un enfant.

De la même manière que le avõsisá contribue à la guérison de certaines maladies en milieu ajãtádó, le non respect de certaines traditions comme le tèdùdù peut conduire à l'apparition d'une maladie ou d'un malheur.

### **2-1-10-Le tèdùdù ou la fête de l'igname**

dù est un lexème verbal monosyllabique ouvert de type CV à expansion nécessaire. Dans tèdùdù, cette expansion est "(o)tè" ou "(è)tè". On y remarque une reduplication totale du verbal "'dù". Tèdùdù est donc un nominal dérivé de l'association du lexème nominal "(o)tè" ou "(è)tè" (igname) et du lexème verbal "'dù" (manger) totalement redupliqué. Tèdùdù est le fait de "'dù" le "'otè". Ici, il consiste à s'empêcher de manger les prémices de tubercules d'igname sans les avoir présentés au dieu de l'univers en signe de respect et de reconnaissance. En effet, le respect de la tradition est comme le respect des signes qui organisent la vie en communauté et déterminent les comportements des uns et des autres dans la société. Dans ce sens, de Ouidah à Savalou et un peu partout dans l'aire culturelle ajatado, on offre au Vodun gbeji, divinité de l'univers les premiers tubercules d'igname pour honorer le dieu donateur qui a béni les semences et a permis cette récolte. ZINZINDOHOUE (1984 :230) dit à ce sujet que

*« Le ‘Vodun gbeji’, ‘dieu de l’univers’ ou divinité ‘univers’ est honoré par la présentation des prémices d’igname, non pas qu’il ait joué un rôle spécial dans la croissance de la semence, tout simplement parce que le jour de la présentation générale, cette divinité se trouve dans ses moments de grande gloire. En effet, l’idée qu’avaient nos ancêtres de l’étendue du monde ne dépassait pas tellement leur milieu de vie et les régions environnantes. Ainsi, pour eux, il n’y avait aucune hésitation à penser qu’une manifestation qui recouvrait Ouidah et ses environs jusqu’à Abomey, était un fait universel. N’est-ce pas alors religieusement requis de poser un acte de reconnaissance envers Gbeji qui permet aux hommes de ce monde ‘entier’ de se réjouir ? Et un tel acte est source de bénédiction ».*

De là, on perçoit que tout part de la divinité et tout revient à elle. La vie en communauté impose ce respect dont l’inobservance peut être source de représailles notamment la maladie ou le malheur. Cette vie en communauté fait de chaque individu un membre d’un akò, c’est-à-dire un clan qui contribue à la détermination de son identité.

### **2-1-11-Le àkòmímálán, àkòmálánmálán, àkòpopo, ɔkòtáxìxo, les louanges ou le signe d’appartenance à un akò**

Akòmímálán est une production nominale. Elle est constituée d’une base verbale dissyllabique ouverte de type CVCV “málán<sup>26</sup>” et d’un lexème nominal dissyllabique ouvert de type VCV “akò” (ici expansion nécessaire). Pour constituer cette production nominale, le lexème verbal dissyllabique a subi une reduplication partielle pour donner “mímálán”. C’est cette reduplication postposée au nominal expansion “akò” qui donne akòmímálán.

---

<sup>26</sup> Málán en discours soutenu devient mlá en discours spontané.

Selon AKOHA (1998), les panégyriques royaux, dans la culture fɔn, pourraient être définis comme

*“ un genre littéraire qui traite exclusivement du nom dont il organise un déploiement, sous forme de syntagmes ou d'énoncés juxtaposés...à la manière d'un poème lyrique ou d'une litanie...ce sont des actes langagiers endogènes de socialisation et de valorisation régis par des normes esthétiques spécifiques”.*

Les panégyriques de chaque àkò renseignent sur les hauts faits des ancêtres de ce àkò, lesquels faits doivent constituer une source d'inspiration pour les membres de ce àkò, et guider, voire orienter leur existence. Tout nouveau-né appartient à un àkò. Sa mère qui est “étrangère” à ce àkò doit apprendre et maîtriser les panégyriques de son mari afin de les lui réciter par exemple dans ses moments de colère, et surtout les réciter à son enfant lorsque celui-ci se met à pleurer ou à boudier à tort ou à raison. Le àkòmímálán fonctionne là comme une thérapie pour calmer la colère ou la douleur. Mais il témoigne principalement de l'appartenance de celui dont les panégyriques sont récités à un àkò ou à une lignée familiale. C'est pourquoi KPATINDE (2006 :11) soutient que

*« la litanie est conçue comme le raccourci par lequel l'on identifie et distingue chaque membre de la communauté, notamment les femmes mariées sont identifiées et appelées désormais par le nom désignant leur litanie (Akɔnyi) ».*

Ce sont des signes qui, au-delà de leur valeur culturelle, apparaissent comme le ciment qui relie l'individu à sa famille, lui permet d'exister et de s'identifier à ses ancêtres.

A titre illustratif, voici une partie<sup>27</sup> du àkòmímálán des Vitényí Sàlàkó de Affàmè, commune de Bònù<sup>28</sup> :

Axóví, à gálá sàdà (sè àdà)<sup>29</sup>

/roi+enfant/toi/téméraire/déplacer/côte/

“Prince courageux qui oses bouger”

Agbò wà kú nú ma kú

/béliér/faire/mort/chose/nég./mourir/

“Béliér qui mérite la mort, mais qui a survécu”

E wà kú nú bò gbè có è

/il/faire/mort/chose/et/vie/protéger/lui/

“Il mérite la mort, mais la nature l’a protégé”

Tó kóló kóló kpà

/oreille/entièrement/entièrement/couper/

“Oreille entièrement coupée”

E kpà tó tà bálá wǔ

/il/couper/oreille/tête/attacher/corps/

“Il s’est coupé l’oreille et sa tête fait pitié”

**NB** : Il faut signaler que certaines expressions, de même que certains énoncés des panégyriques ne se laissent pas facilement comprendre.

---

<sup>27</sup> Le reste du àkòmímálán se trouve en annexe.

<sup>28</sup> Bònù (Bonou) est une commune du département de l’Ouémé dans le sud du Bénin

<sup>29</sup> sè àdà a donné sàdà ; il s’agit là d’une assimilation progressive.

## **2-1-12-Le jě, le jònú, le jěnú, la perle ou le signe de beauté et de séduction**

La beauté n'est l'apanage d'aucun peuple. La relativité de la beauté fait que ce qui est beau ici peut ne pas l'être ailleurs, ou ce qui est beau pour X ne le sera pas forcément pour Y. Le jě, c'est-à-dire les perles arbore(ent) une valeur non seulement religieuse, mais également esthétique chez les différents peuples de l'aire culturelle ajatado. Ainsi, au cou des prêtres du Vodun, des têtes couronnées, des dignitaires des religions endogènes, des vodunsi et autres, on trouve souvent des colliers en perles de différentes tailles et de différentes couleurs. Cela témoigne de leur appartenance ou de leur intégration aux réalités religieuses auxquelles ils sont affiliés.

Au-delà de cette valeur religieuse, les perles sont le signe de la beauté et de la séduction. A cet effet, elles sont portées à cause de leur valeur esthétique. Il n'est pas rare de retrouver des colliers en perles au cou des Ajatádonu n'ayant aucun lien direct avec une religion endogène, mais simplement par pur plaisir et pour plaire. La valeur 'séductive' du jě se note lorsque les filles et les dames ressortissantes de cette aire culturelle le portent à la taille dans le but de charmer ; là alors, le jě apparaît comme un signe de séduction. A la taille des bébés, le jě est aussi l'élément dont se servent les parents pour mesurer la croissance ou non de leurs enfants.

En dehors du jě comme signe intervenant dans l'identification des dignitaires des religions endogènes, des vodunsi, on distingue d'autres signes tels que le àzànmàkàn qui apparaît dans les différents cultes ou rites de ces religions.

## **2-1-13-Le àzànmàkàn, le děžàn, le rameau ou le signe d'un événement**

Dans azanmakan, on distingue trois lexèmes nominaux. Leur association constitue le nominal composé azanmakan dont la traduction donne rameau, ainsi qu'il suit :

Azànmàkàn (azàn + amà + okàn)

/cime/feuille/corde/

‘‘Rameau’’

Un autre terme désigne la même réalité dans la langue gun. Il s'agit de :

Děžàn (dě + azàn)<sup>30</sup>

/palmier/cime/

‘‘Rameau’’

Pour les peuples se réclamant de l'aire culturelle ajatádó, le àzànmàkàn, c'est-à-dire les rameaux, intervient dans un certain nombre de manifestations qui font penser que ce signe a pour eux une valeur culturelle. En effet, pour les adeptes du vodún, les rameaux sont utilisés dans les différents rites d'initiation, ils sont utilisés lors de la cérémonie de sortie des nouveaux adeptes du Vòdún ou Vòdúnsì (Gilbert ROUGET, 2001), ils sont utilisés lors de certaines invocations, ils sont utilisés lors des cérémonies annuelles faites en l'honneur des différentes divinités. Même au niveau des sacrifices ou avǒsísá, les rameaux sont parfois utilisés. Ils interviennent également comme pour signaler la présence d'un cadavre dans un véhicule lorsque ce dernier doit servir de corbillard exceptionnel pour déplacer le cadavre d'un lieu à un autre. Les rameaux entrent aussi en ligne de compte dans la cérémonie du viđetón (cérémonie de sortie d'un

---

<sup>30</sup> En réalité, c'est dètínzàn. Mais l'économie de la langue a fait adopter děžàn

nouveau-né) chez les fɔn d'Abomey. Selon GUEDOU (1985 :369), « *ils sont à l'entrée de la case pour conjurer les mauvais esprits* ».

Dans la Bible, les rameaux rappellent l'entrée de Jésus à Jérusalem. Quel que soit le sens de leur symbolisme, ils apparaissent comme un signe transculturel. S'agissant du signe àlòkpálátà, quels sens les Ajatádónù lui accordent-ils ?

## **2-1-14-Le àlòkpálátà, les mains sur la tête ou le signe d'un malheur**

Alòkpálátà

/main/accrocher/tête/

‘‘Mains posées sur la tête’’

Alòkpálátà est un nominal dérivé de kpálá àlò tà (/accrocher/main/tête/) qui signifie ‘‘poser les mains sur la tête’’. Kpálá est un lexème verbal à expansion nécessaire. Toutes les sociétés au monde connaissent des moments de bonheur et des moments de malheur. Chaque peuple exprime son bonheur ou son malheur d'une certaine façon qui peut le distinguer des autres. Un phénomène ou un signe traduit très souvent ici le malheur. Lorsqu'un enfant, par mégarde, ou dans son inconscience ou insouciance, pose ses deux mains sur la tête, on lui enjoint de revoir son comportement, en lui demandant s'il vit un ‘‘malheur’’. Le àlòkpálátà a donc un sens bien déterminé ; c'est une position ou une attitude à ne pas adopter sans raisons valables, car il renseigne les voisins et les proches sur l'avènement d'un malheur. Le àlòkpálátà est interprété comme le signe d'un décès, d'un accident ou de toute autre mauvaise nouvelle.

A présent, que peut-on retenir du kpòlìjìjè ?

## **2-1-15-Le kpòlijjè, le dòfifèyì, la genuflexion ou le signe de respect et de soumission**

jè kpòli

/tomber/genou/

“Se mettre à genoux”

Dans la formation du nom, le verbal monosyllabique ouvert de type CV “jè” à expansion nécessaire subit une reduplication partielle et donne jijè que nous observons dans le nominal kpòlijjè ; l’expansion étant kpòli, un lexème nimal dissyllabique ouvert de type CVCV.

Au niveau de :

fè yì dò

/s’abaisser/aller/bas/

“S’abaisser”

Le même phénomène s’observe avec le verbal fè qui donne fifè tel que nous pouvons le voir dans dòfifèyì.

Toutes les sociétés, de par le monde, accordent du prix au respect de l’aîné, de l’ancien ou du sage ; et chaque société a sa façon plus ou moins spécifique de le manifester. Dans l’aire culturelle ajatádó, les signes ostensibles de ce respect voué aux âgés sont multiples. Mais ceux qui retiennent notre attention ici sont le kpòlijjè (kòlijjè), c’est-à-dire la genuflexion ou le fait de se mettre à genou pour saluer, et le dòfifèyì, c’est-à-dire le fait de s’accroupir ou la flexion du buste. Ces signes matérialisent ou traduisent la reconnaissance par son auteur de sa position d’inférieur ou de plus jeune. Ces signes s’observent souvent lors des échanges de salutations entre des individus tels que présenté plus haut. De façon un peu plus particulière, le kpòlijjè intervient souvent entre membres de la même famille et beaucoup plus vis-à-vis d’un oncle ou d’une tante paternel(le). A travers cet acte, on peut lire une sorte de soumission aux règles et aux

principes de sa famille. Ce signe, comme les autres, a une valeur culturelle d'intégration dans son corps social.

Par ailleurs, il intervient comme un signe de sanction dans cette aire. Ainsi, quelqu'un qui est sur ses genoux peut être vu comme étant en train de purger une sanction. L'intégration au corps social se manifeste aussi par la place que les Ajatádónù réservent aux àsén dans leurs différentes collectivités.

## **2-1-16-Les àsén ou le signe de la présence des défunts**

Dans les collectivités qui ont gardé un lien avec les pratiques traditionnelles, on retrouve les àsén. Ces àsén sont comme des autels où on offre à manger aux défunts de la collectivité. A travers ces signes, les Ajatádónù manifestent leur communion avec leurs morts qui, pour eux, ne sont pas morts ; en d'autres termes, ils estiment que les esprits des disparus sont toujours avec eux. GUEDOU (1985 :280) écrit que

*« Les àsén sont des objets d'art en métal qui représentent des défunts d'une collectivité familiale. Ils sont en général parés de pendentifs et surmontés de symboles rappelant les faits et paroles des défunts qu'ils représentent. Utilisés comme outils portatifs sur lesquels on offre à manger aux morts, ils sont sortis et déposés la nuit d'àhandóxò<sup>31</sup>. Un àsén ne peut être dédié qu'à un seul défunt, mais plusieurs àsén peuvent être dédiés à un seul mort. Les àsén sont aussi appelés 'sìn nu ká', ce qui signifie 'alebasse servant à boire de l'eau' ».*

Les àsén constituent une preuve palpable de la présence des ancêtres décédés parmi les vivants. Une autre forme de la présence des défunts parmi les vivants est matérialisée par le àtínkpàvĩ.

---

<sup>31</sup> C'est une cérémonie de libation dédiée aux défunts

## **2-1-17-Le àtínkpàvĩ, représentation en bois du jumeau disparu**

Atín kpà vĩ

/bois/tailler/enfant/

‘‘Enfant en bois taillé’’

Il est communément accepté dans l’espace culturel àjatádó l’idée selon laquelle un jumeau qui meurt à bas âge n’est pas mort : il est allé dans la brousse. Ce refus d’acceptation de la mort d’un jumeau est matérialisé par sa représentation en bois (àtínkpàvĩ) que le jumeau vivant garde sur lui dans ses déplacements. On raconte que la non observance de ces déplacements communs fait en sorte que le jumeau vivant rencontre souvent des difficultés dans l’atteinte de ses objectifs. Le àtínkpàvĩ apparaît là comme un vade me cum qui marque la communion du jumeau vivant avec son second mort, comme pour signifier que le fait de partager le sein maternel ensemble est un lien fort que même la mort ne peut rompre.

Un autre signe qui témoigne de l’intégration au corps social chez les Ajatádónù est le àlòdògbà.

## **2-1-18-Le àlòdògbà, al̀l̀èctónú, la main au menton ou à la tempe, ou le signe d’un souci**

àlòdògbà

/main/être/tempe/

‘‘Avoir la main à la tempe’’

Pour traduire un certain état d’âme caractérisé par l’esprit chargé d’un souci, on retrouve souvent des Ajatádónù, femmes comme hommes, dans une position qui ne reste pas sans intérêt. Il s’agit du àlòdògbà. Ce signe-comportement est révélateur d’un souci qui peut être d’ordre moral, spirituel, matériel ou autre. La frontière entre ces différents ordres de préoccupation n’étant pas étanche, le

àlòdògbà peut traduire un manque ou un besoin financier, une mévente, des ennuis de santé ; il peut être le signe de préoccupations liées aux enfants ou à un membre de sa famille ; il peut aussi être le signe d'un manque affectif. Il est aussi la manifestation ostentatoire d'un décès, ce que traduit cette chanson 'alòdìyè xwè tónú', in TCHITCHI 2011<sup>32</sup>.

Au total, à travers la symbolique humaine, nous avons relevé que les signes revêtent un caractère culturel d'intégration sociale ou un caractère religieux qui permettent de mieux connaître les Ajatádónù, notamment en ce qui concerne leur vision du monde. A présent, nous allons aborder la symbolique animale en passant en revue trois signes à savoir le chant du coq, les pleurs et aboiements du chien, les chants d'oiseaux.

## **2-2- La symbolique animale**

Geneviève CALAME GRIAULE (1965 :106) dit ceci au sujet de l'analyse des signes :

*« Dans l'univers ainsi créé, tout est 'signe' et rien n'est gratuit, c'est-à-dire que chaque parcelle de matière renferme un message destiné à l'homme. La création humaine est en situation dans un univers à son image, dont tous les éléments sont en rapport avec une certaine vision qu'elle a d'elle-même et de ses problèmes... ».*

Ainsi, la nature constitue un réservoir de signifiants et la relation de l'homme avec cette nature est telle qu'il perçoit et décode les messages qu'elle lui envoie. Un non averti ou un non initié prendrait ces signifiants comme de la superstition, en oubliant qu'en réalité ils nous renseignent non seulement sur ce que nous sommes, mais aussi sur ce que nous devons faire, ce que nous devons être pour garder ou préserver cette harmonie naturelle que nos actes souvent imprudents,

---

<sup>32</sup> Soshi hashinò kú, Ablòdè, Cotonou, 2011, 142p.

et parfois prétentieux, tendent à mettre en cause. Pour ZOUNMENO (1988 :99)

*« ... lorsqu'un phénomène qui sort de l'ordinaire se produit, le Gùnnù reçoit des messages qu'il doit s'efforcer de décoder, de déchiffrer, de comprendre et au besoin faire des sacrifices ».*

Quoique naturel, le chant du coq à certaines heures apparaît comme un phénomène extra-ordinaire.

### **2-2-1- Le chant du coq, kokólò sín (o)hàn**

Avant l'avènement de l'horloge, la gestion du temps se faisait à partir de l'interprétation de certains phénomènes ou signes naturels au nombre desquels on peut citer le chant du coq. Ainsi au chant du coq très tôt le matin, on se savait proche, sinon très proche du lever du jour. Alors, les femmes devaient se lever pour commencer le ménage, les hommes pour se préparer à aller au champ. On se servait du signe que constitue ce chant pour se mettre en route quand on doit voyager ou aller en consultation chez un bokónò, c'est-dire un prêtre du fá.

Cependant, lorsque le coq chante à une heure indue, notamment entre vingt et une heures et une heure du matin, cela s'interprète comme un signe de maléfice. Dans ce cas, selon ZOUNMENO (1988), il faut le tuer et le manger. De même, un coq destiné à la vente qui chante au marché doit être tué en sacrifice au "Lεgba" qui protège ce marché, ce chant étant anormal, car pour WILSON (1984 :146) Lεgba est

*« une Divinité symbole de l'intelligence, intermédiaire entre Dieu et les hommes, générateur de la puissance et de la virilité »,*

et pour AGUESSY (1984 :239)

*« le legba est le gardien du patrimoine de Mawu-Lisa. C'est l'intermédiaire irremplaçable entre le vodun et les hommes ».*

Après le chant du coq, nous nous intéressons aux pleurs et aux aboiements du chien.

## **2-2-2- Les pleurs et les aboiements du chien, avĩ kpódó gbĩgbó avũn tɔn kpó**

Lorsqu'un chien aboie, que ce soit le jour ou la nuit, cela ne surprend personne. Certainement qu'il a vu soit un étranger entrer dans la maison où il assure la garde, soit quelque chose qui est étranger à son quotidien. De toutes les façons, le cri naturel du chien est d'aboyer. Mais dès qu'il se met à pleurer, et surtout la nuit, c'est qu'il a perçu un malheur à venir. En milieu ajatádó, les pleurs d'un chien sont un signe d'une mort à venir, souvent celle du propriétaire de la maison.

Ici, on peut se permettre d'établir un parallèle entre cette interprétation des pleurs du chien dans l'espace ajatádó et ce que pensent les Bakiga, peuples du Kénya au sujet de l'entrée d'un serpent dans une maison. Pour BAMUNOBA (1979 :34)

*« Les Bakiga sont à l'affût des signes qui pourraient annoncer la mort de l'un d'entre eux. Il y a de mauvais présages que l'on s'accorde à considérer comme annonceurs d'un décès imminent dans une famille. Par exemple, si un gros serpent entre dans une maison, il présage (okushura) la mort d'une des personnes qui y habitent. Mais si le serpent monte sur le toit et pénètre dans la maison en traversant le chaume, il présage la mort du chef de famille ».*

Le décodage et/ou l'interprétation de ces signes, associé à leur réalisation dénote de la force du monde invisible, laquelle force transparaît en filigrane dans les chants d'oiseaux.

### **2-2-3- Les chants d'oiseaux, oxè sín (o)hàn**

De la même manière que les chants de coq et les pleurs des chiens sont sujets à interprétation, les chants d'oiseaux font aussi l'objet d'analyse sémiologique. Ainsi, les chants de certains oiseaux sont perçus comme annonciateurs de la pluie. Ces chants-signes sont souvent guettés par les paysans dans le but d'apprêter leurs champs pour le labour. On a pu identifier des chants d'oiseaux qui sont signes de présence de certains animaux dans les parages, de la même manière que la présence des pique-bœufs est signe de présence d'un troupeau de bœufs dans l'environnement immédiat.

Certains chants d'oiseaux sont aussi perçus comme annonciateurs de mauvais augures. C'est sans doute cette situation qui aurait contribué à codifier l'expression d'usage plus ou moins courante en français à savoir : "oiseaux de mauvais augures".

Avec la symbolique animale, nous pouvons retenir que dans l'univers des signes au sein de l'espace ajatádó, certains faits ou gestes d'animaux sont objets d'interprétations qui trahissent le mode de pensée ou la vision du monde des Ajatádónù. Qu'en est-il de la symbolique astrale ?

### **2-3- La symbolique astrale**

Dans ce paragraphe, les astres dont tient compte notre analyse sont le soleil, la lune, les étoiles et l'arc-en-ciel. De façon générale, l'apparition de l'un quelconque de ces astres dans des circonstances particulières est signe de la survenance, de la production d'un événement. Commençons par le signe soleil.

### **2-3-1- Le soleil, ohwè, ohwèlívó, ohwèsìvó, dònkúsú**

Le soleil est l'un des astres constamment présents dans la vie quotidienne des Ajatádónù. Ils fondent certainement, comme beaucoup d'autres peuples dans le monde, la gestion de leur quotidien autour de la position du soleil dans l'espace. Ainsi,

Zǎnzǎn - hwèmè - gbàdànu (ou hwèlékò) : en fòngbè

afónnù - hwèmè - hwèjèàyi : en gùngbè

ḡdékénmè - dònkúsúmè - wètrómè : en gèngbè

matin – midi – soir : en français, correspondent chacun à une position du soleil dans le ciel. Toutes les activités qui se font sont rythmées par la position du soleil, ou en d'autres termes, se déterminent par la position du soleil.

Dans l'aire culturelle ajatado, il est communément accepté l'idée selon laquelle lorsque le soleil se met à briller en pleine pluie, c'est la panthère qui est en train de mettre bas. Cela n'est pas scientifiquement prouvé, mais reste plus ou moins ancré dans la mémoire collective des ressortissants de ce milieu linguistico-culturel.

Selon GUEDOU (1985), en milieu fòn, les salutations s'échangent en fonction, entre autres, des moments de la journée. Ainsi, la position du soleil dans le ciel est un signe qui non seulement oriente les activités des uns et des autres, mais aussi détermine les paroles de salutations à adresser à son vis-à-vis. Ainsi, pour saluer en fòn, on dit entre autres,

-Kú dó le hwe nu

/meurs/jeter/pareil/moment/pendant/

‘‘Meurs pour ce temps où nous sommes’’

-Kú dó gbàdà

/meurs/jeter/soir/

‘‘Meurs pour la soirée’’

L’interprétation faite par GUEDOU de ces unités linguistiques l’a conduit à poser l’hypothèse selon laquelle les Fònnù se souhaiteraient la mort en se saluant. TCHITCHI (1997) décèle à travers cette hypothèse une erreur qui est soit le fait d’une mauvaise segmentation ayant conduit à une mauvaise interprétation au plan sémantique, soit celui d’une malheureuse identification des catégories grammaticales. Il montre dans son argumentation que le linguiste GUEDOU est tombé dans ce piège en prenant pour vraies les analyses issues des spéculations philosophiques de Issiaka LALEYE (1970), reprises par Basile KOSSOU (1983). Pour ces philosophes en effet, lorsque les Fònnu se saluent, ils se souhaitent la mort. La démonstration faite par TCHITHI (1997) a permis de comprendre que le verbo-nominal *kú*, dans les formules de salutations, fonctionne plutôt comme un coordinatif. Cela se vérifie dans les exemples suivants où *kú* ne signifie ni mort, ni mourir, mais plutôt avec :

-kú abò : ‘‘Bonne arrivée’’

-kúdó ayísínsín : ‘‘Bonne assise’’

Kúdó n’est donc pas une entité sécable, tel que l’a souligné GUEDOU dans ses exemples. En effet, TCHITCHI (1997), dans son analyse, a abouti à une structure de base en établissant des correspondances phonétiques entre *kó*, *kú* ; *kpo* à travers les occurrences de *kódó* et de *kúdó* dans les formules de salutations en gungbè/fongbè et ajagbè/gengbè. Une ressemblance morphologique s’observe entre *kpó* et *kpódó* en gungbè/fongbè, *kódó* en ajagbè et *kúdó* en gengbè. La mort /kú/ n’aurait rien à voir dans une telle situation de communication, aux dires de TCHITCHI (op.cit)), dans la mesure où, pour lui, on aurait non pas ‘*kú*

*dó gbada*”, mais plutôt “*kúdó gbàdà*” qui signifie “toi et la soirée”. C’est justement dans la soirée et dans la nuit qu’apparaît dans le ciel la lune.

### **2-3-2- La lune, osùn**

Comme nous avons eu à le signaler un peu plus haut, beaucoup de cérémonies dans l’aire ajatado se réalisent en tenant compte de la nouvelle lune. Tout d’abord, à l’apparition de la nouvelle lune, on forme des vœux, car si la disparition de cet astre est assimilée à la fin d’un cycle, son apparition nouvelle est vue comme le début d’un autre. C’est d’ailleurs pour cette raison que les cérémonies de sortie d’enfants, *viḡetòn* se réalisent à l’apparition de la nouvelle lune.

La position de la nouvelle lune dans l’espace est sujette à interprétation. Ainsi, la position du croissant lunaire avec la pointe gauche plus élevée que la pointe droite est traduite comme annonciatrice d’une période favorable dans les activités de façon générale. En milieu *gun*, cette situation est verbalisée ainsi qu’il suit : *gũlo wè osùn ló zé dó agà*

*/gu+main/c’est/lune/en question/prendre/à/haut/*

“C’est la main de Gu que la lune a mise en haut”, c’est-à-dire que c’est la pointe gauche du croissant lunaire qui est en position haute.

Cette position lunaire a imprimé un comportement dans la vie quotidienne des *Gunnu*. Pour féliciter le réalisateur d’un exploit, on soulève la main gauche en lui disant :

*ń zé gũlo ná wè*

*/je/prendre/gu+main/pour/toi/*

“Je te félicite”

On établit là un rapprochement de sens entre le *gulo* et la pointe gauche du croissant lunaire pour signifier le bonheur. En réalité, “*Gulo*” est la main gauche, main de la divinité *Gu* qui, selon ROUGET (2001 :21) *transmet la force*. Faudrait-il voir aussi un lien entre ce phénomène et la main gauche en milieu français qui symbolise la main du cœur ? Le locuteur aja dira *àsí d̀ù vojú nú bé ye d̀è emyòlò ti lè m̀è*, c’est-à-dire “Le chat ayant contracté un pacte avec le vodun déclare : je retire ma main gauche...”.

Dans le même ciel où on peut observer la lune, on observe aussi, à des moments donnés, l’arc-en-ciel.

### **2-3-3- L’arc-en-ciel, ayĩdòhwèdó, danvodún, vojúdàn**

Dans l’espace culturel ajatádó, l’arc-en-ciel est perçu comme le symbole de la richesse, de la prospérité. A ce propos, IROKO, dans l’un de ses articles<sup>33</sup> affirme que

*« Les ewe du Ghana et du Togo méridionaux ainsi que les groupes socio-culturels apparentés considèrent Ayĩdòhwèdó, symbolisé par l’arc-en-ciel le Grand serpent, comme la divinité et des perles et des cauris, bref comme l’une des grandes divinités de la richesse ».*

En ajagbè, l’arc-en-ciel est désigné par :

Vojúdàn

/vodun/serpent/

“Le vodun serpent”

En fongbè/gungbè, il est désigné soit par *dànvodún*, c’est-à-dire “le vodun serpent”, soit par *ayĩdòhwèdó*. A l’étape actuelle de nos investigations, nous

---

<sup>33</sup> Article consulté en ligne <https://civilisations.revues.org/1700>, le 22/06/2016 à 15h.

n'avons pas encore pu identifier exactement le sens de ce syntagme. Cependant nous posons l'hypothèse selon laquelle l'arc-en-ciel se faisant observer dans l'espace, ayíqóhwèdó serait :

Ayí dó hwè dó

/terre/stabiliser/soleil/stabiliser/

“La terre s'est stabilisée et le soleil s'est stabilisé”

Donc l'arc-en-ciel que nous percevons dans l'espace serait le résultat de cette stabilisation synchronisée de la terre et du soleil. De toutes les façons, le dan ayíqóhwèdó correspondant à l'arc-en-ciel en français est considéré comme un dieu bienfaiteur qui peut combler de biens matériels les gens selon leur cœur. Dans ce sens, on entend souvent dire :

Dàn dó ná mì

/serpent/charger/pour/moi/

“La chance m'a souri”.

Un autre signe qui régleme la vie des Ajatádónù est le fá.

## **2-4- Le fá**

Ensemble de signes non linguistiques, le fá est un système de divination importé du pays yoruba (Nigéria), plus précisément d'Ifè. AGUESSY (1984 :237) fait observer que l'

*« On signale chez les Aja, les Ewe aussi bien que chez les Yoruba, l'utilisation du fá (ifa yoruba), afa (éwé), système de géomancie (divination par la terre). Il est vraisemblable que ce système était appliqué à Tado avant la fragmentation et la*

*ramification des Aja dans des directions  
diverses et divergentes »,*

et pour GUEDOU (1985 :136) «...le fa est la science de divination importée du pays yoruba au Dahomey » ; il l'identifie au gbè, ‘voix’, ‘langue’, ‘parole’ et estime que la plupart des signes du fa et leurs interprétations admettent le terme /gbè/ comme substitut du fa, lien entre le visible et l'invisible (Dieu) canal par lequel les dieux transmettent leurs volontés aux vivants. AZALOU-TINGBE (2015 :118) soutient que

*« D'origine yoruba, ifa, mais suffisamment  
intégré à la culture aja-fon, le fa est parfois  
assimilé à Dieu (...). Le /fa/ est une  
puissance au service des hommes pour  
interpréter le passé et sonder l'avenir en vue  
du bien-être individuel et social ».*

Certaines sources nous permettent de dire qu'il a fait irruption dans l'aire culturelle ajatádó en raison des relations tumultueuses qu'entretenait le royaume yoruba d'Ōyo (voire aussi celui de Kétou) avec le royaume fon du Dànxòmè. D'autres sources non moins plausibles disent que les peuples yoruba étant déjà présents sur l'aire géographique qu'occupe aujourd'hui les migrants originaires de Tado avant même l'arrivée de ces derniers.

De toutes les façons, pour KAKPO (2006:51) le fá dù :

*«...est un signe non linguistique, arbitraire  
et conventionnel. C'est en réalité une parole.  
Une parole à la fois sacrée et littéraire ».*

Le fá est présent dans la vie, sinon occupe la vie des Tádónù. Malgré l'évolution apparente des religions chrétiennes et de l'islam, la consultation du fá fait partie du quotidien des Tádónù, et fait de presque tous des synchrétistes religieux.

A l'occasion des meetings électoraux et des matches de football dans la partie méridionale du Bénin, notamment des matches internationaux, il n'est pas rare

de voir des supporters parés en habits de bokónò et scandant des paroles incantatoires comme pour appeler la victoire de leurs candidats ou de leur équipe. Ces attitudes, peut-on croire, sont certainement dictées par le fá consulté avant ces différentes rencontres à enjeu, pouvant donc décider du sort d'un parti politique ou de toute une nation qui se veut présente à l'international.

Avant KAKPO, GUEDOU (1985 :140) avait déjà opiné sur la question du fá ; il souligne au sujet du signe divinatoire gbè méji que

*« Ce signe est maître partout où il se trouve. Aucun signe ne peut l'effacer, sauf ye ku qui est le signe de la mort car rien ne peut faire échec à la vie gbe méji sinon la mort ye ku...(...) Le fá est considéré par les fón eux-mêmes comme une voix, une lumière, un moyen d'approche de leur destin (fá : gbè lî / fá : chemin vie), il paraît inutile de chercher si fá est un vòdún ou non... ».*

Le fá apparaît ainsi comme un système de signes présents dans la vie des Ajatádónù. La volonté de veiller sur son destin, de protéger son destin ou de conjurer un mauvais sort fait souvent consulter le fá chez un Bòkónò en vue de sacrifices. C'est pour cette raison qu'il n'est pas rare de constater que des mixtures sont versées nuitamment à des carrefours (croisées des chemins) ou déposées au pied de grands arbres : iroko, baobab ou fromager, etc.

Au total, cet aperçu sur la problématique du signe dans l'espace ajatádó nous a permis de faire ressortir la valeur du signe dans ce milieu. Le signe revêt une valeur culturelle, une valeur religieuse, une valeur identitaire et distinctive qui détermine les peuples se réclamant de l'origine commune Tádó. Alors, le signe ne serait-il pas un élément qui oriente, régleme ou organise la vie communautaire ? Dans cette perspective, quels sont les différents sens que revêtent les signes que nous avons retenus pour notre analyse ? Quelles peuvent

être les interprétations ou la signification de chacun de ces trois signes pour les Gùnnù et les communautés linguistiques apparentées ?

## **Chapitre 3 : Ovĩ – l'enfant chez les Gùnnù**

Ce chapitre est consacré à l'interprétation du signe enfant. Cette interprétation s'est basée, d'une part, sur des énoncés liés à ce signe et repertoriés pour la cause, et d'autre part, sur des chansons évoquant ce signe et sélectionnées pour la même cause. Nous retenons avec Cathérine KERBRAT-ORECCHIONI que l'interprétation est tributaire du principe d'incertitude et de diversité. En d'autres termes, tout texte a le droit de jouir d'une lecture plurielle.

Quelles sont les différentes lectures que nous permet de faire le signe enfant à travers les énoncés et les chansons qui en rendent compte ?

Nous ne saurions parler de l'enfant dans cette étude en occultant la place des parents, notamment des géniteurs, dans sa naissance, dans son éducation, dans ses relations avec son milieu, etc. Il n'existe pas ex nihilo, et tout ce qu'il représente ou symbolise est relatif à ses parents.

- **La typologie de l'enfant**

De façon générale, nous déterminons cinq types d'enfants :

- Le àjimèví, l'enfant propre ou le fruit des entrailles
- Le òvĩ ou l'enfant avec la relation de sang ou le lien de famille (neveu ou nièce)
- Le vř̀òmegón, enfant confié maladroitement appelé "enfant placé". Il peut être l'enfant d'un ami ou enfant originaire du même village que le "parent"
- L'enfant adopté : aucun lien particulier n'est identifié, cependant il est traité comme un àjimèví.
- Le disciple : avec la relation maître-élève ou de maître-serviteur.

On pourrait identifier un sixième type d'enfant qu'on appellera filleuil, dans le cadre religieux, dans les marketings de réseau ou encore en politique ; il s'agit de l'enfant dont on est le parrain. Pour notre analyse, après avoir interprété le

signe ‘‘enfant’’ à travers le comportement linguistique y afférent, nous avons pris en compte ce signe à travers quelques chansons gun.

### **3-1- Le comportement linguistique lié à l’enfant**

Les énoncés que nous avons retenus ici sont relatifs à ceux utilisés pour saluer une nouvelle parturiente, dès qu’on lui rend visite. Après avoir présenté les différents énoncés que nous avons répertoriés et qui sont liés à l’enfant dans le discours ordinaire des Gùnnù, nous avons procédé à leur analyse en fonction des idées auxquelles ils peuvent renvoyer.

#### **3-1-1 Présentation des énoncés**

E1-Kúdo tà d̀agb̀e

*/avec/tête/bonne/*

‘‘Merci d’avoir été chanceux’’.

E2-Kú ewu

*/avec/risque/*

‘‘Merci d’être sorti indemne du risque’’.

E3-d̀ùd̀ù kpó ǹùǹùmit̀on kpó ma na kpòc̀e

*/nourriture/et/boisson+votre/et/nég./verban fut./tarir/*

‘‘Vous ne manquerez pas du minimum vital’’

E4-M̀awu ní xiá è d̀ogó mi

*/Dieu/que/compter/lui/en plus de /nous/*

‘‘Que Dieu lui accorde une longue vie’’

E5-Tà étòn ní hèn fífá wá hwèndòlómè

/tête/sien/que/garder/paix/venir/foyer+en question+dans/

“Que sa venue soit pacifique pour le foyer”

E6-é ná ví àńǒ bo ví òsìn

/il/verbant fut./pleurer/sein/et /pleurer/l'eau/

“Il réclamera la nourriture et l'eau en pleurant”

E7-Ovǐ, àvǐ wè

/enfant/pleurs/c'est/

“L'enfant est source de larmes”.

E8-Ovǐ wè nyí mètó

/enfant/c'est/être/individu+père/

“L'enfant est le père de l'homme”.

E9-Ovǐ dọ tùkalá

/enfant/posséder/souffrance/

“L'enfant est source de souffrances”

E10-Ovǐ nọ dó àlè mè

/enfant/verbant hab./planter/folie/individu/

“L'enfant vous fait perdre la tête”

E11-Ovǐ wè nyí gbè

/enfant/c'est/être/vie/

“L'enfant est la raison d'être de l'homme”.

Quelles sont les interprétations que ces différents énoncés nous permettent de faire du signe enfant ?

### **3-1-2 L'enfant comme un risque**

Le risque est perçu comme un danger, un inconvénient plus ou moins probable auquel on est exposé. Voici les énoncés du répertoire qui renvoient au risque.

E2-Kú ewu

/avec/risque/

‘‘Merci d’être sorti indemne du risque’’.

E1-Kúdo tà ògbè

/avec/tête/bonne/

‘‘Merci d’avoir été chanceux’’.

- **Ajìdònú ou le risque de la vie**

Avec GUEDOU (1985), ‘‘ewu’’ renvoie à quelque chose qu’on est en train de réaliser. Ainsi, dire ‘‘ku ewu’’ à l’endroit de quelqu’un vient comme pour lui souhaiter un bon travail. Mais à y voir de près, le ‘‘kú ewu’’ qui est dit à la nouvelle parturiente à laquelle l’on rend visite apparaît plus comme l’expression par excellence du degré du risque pris par elle sur la table d’accouchement. En effet, dans l’environnement dialectal du gùngbè (et du fòngbè), on retrouve le yoruba qui, nous l’avons signalé plus haut, est la langue parlée par ceux qui occupaient l’espace géographique avant la grande migration des Ajatádónù. Dans la langue yoruba, le ‘‘ewu’’ traduit le risque. ‘‘ku ewu’’ semble alors être une expression d’emprunt pour signifier (en fòngbè et/ou en gùngbè) le risque encouru par les femmes dans leur volonté de transmettre la vie. Nombreuses sont les femmes qui ‘‘abandonnent’’ la vie en donnant la vie. Bien que le monde ait évolué et qu’on assiste à l’amélioration du plateau technique en matière

d'accouchement, on continue d'enregistrer des décès en couche. Dans cette perspective, le "kú ewu" prend tout son sens. Une femme qui accepte de donner la vie est perçue comme celle-là qui accepte le risque suprême, celui qui fera d'elle une femme accomplie. Une femme qui n'a jamais été à "àjìdònu", c'est-à-dire sur la table d'accouchement, est comme une femme non accomplie ; et donc mal vue par sa belle famille, pas très considérée dans sa propre famille, et tout simplement difficilement acceptée par la société. En d'autres termes, la femme doit risquer sa vie pour donner la vie comme pour corroborer le dicton populaire selon lequel "qui ne risque rien n'a rien".

### **3-1-3 L'enfant comme source de souffrances ou de tribulations**

Les tribulations constituent une suite d'aventures plus ou moins désagréables. Par ce terme, on peut entendre difficulté ou mésaventure. Dans notre contexte ici, il faut comprendre par tribulations les différentes peines que les parents, notamment la génitrice, endurent depuis la conception jusqu'à l'âge majeur (moment de sa propre prise en charge).

E7-Ovĩ, àvĩ wè

/enfant/pleurs/c'est/

"L'enfant est une source de larmes."

E9-Ovĩ dọ tùkalá

/enfant/posséder/peines/

"L'enfant est source de peines."

E10-Ovĩ nọ dó àlè mè

/enfant/verbe hab./planter/folie/individu/

"L'enfant vous fait perdre la tête."

- **L'enfant ou la mésaventure positive**

Une femme mariée qui ne conçoit pas après un certain temps vit au quotidien des souffrances liées à sa situation. Dès qu'elle conçoit, commence pour elle une période relative de neuf mois jalonnée de peines, de gênes, de malaises quelques fois difficiles à décrire. Une fois l'enfant né, les parents "sont tenus" de faire face à ses différentes sollicitations conscientes ou inconscientes : sa protection, son intégrité physique et autres. Lors de son apprentissage de la locomotion, l'enfant est exposé à divers dangers et a besoin d'être sous contrôle ou sous surveillance des parents. Sa curiosité trop poussée amène le parent à être tout le temps sur le qui vive pour lui éviter des dommages. Tout ceci constitue une source de souffrances que corrobore l'expression 'ovĩ, àvĩ wè'.

Lorsque l'enfant tombe malade et les parents n'ont pas les moyens de le soigner correctement, cela constitue une source de souffrance ; lorsqu'ils ont les moyens et la maladie ne guérit pas, c'est aussi une source de souffrance, de pleurs et de lamentations, surtout de la part de la génitrice.

L'expression "tùkálá" peut être assimilée à "àlè" dans la mesure où les deux traduisent, à peu de choses près, la même réalité à savoir que la première désigne la gêne, la difficulté, le manque de repos, un dérangement qui oblige à aller dans tous les sens ; et la seconde renvoie au fait d'agir sans but fixe, parce que sujet à un dérèglement mental. Tùkálá et àlè causés par un enfant à ses parents sont acceptés et compris par la société, nous dirons même qu'ils sont jugés de positifs en ce sens que dans la mémoire collective, avoir un enfant est positif, ne pas l'avoir est négatif.

Il importe de ne pas prendre àlè dans son sens propre à savoir la folie, la démence. Il faut le considérer dans son sens figuré, car en fait, il est question d'une folie par comparaison. Le comportement du parent que l'enfant malmène

par son agir frise la démence. C'est ce qui justifie l'expression "ovĩ nõ dó àlè mè".

### **3-1-4 L'enfant comme l'être à éduquer**

L'éducation consiste à former, à instruire quelqu'un. On la définit aussi par la façon de mettre en œuvre cette formation. L'éducation équivaut donc à la formation et à l'instruction. Elle peut s'assimiler à la culture. Dans ce sens, on la définirait comme l'ensemble des connaissances intellectuelles, des acquisitions morales de quelqu'un.

Lorsqu'on dit d'un enfant ou de quelqu'un qu'il manque d'éducation, c'est dire qu'il manque de savoir-vivre ou qu'il fait preuve d'impolitesse. Ainsi, l'éducation correspond aux connaissances et pratiques des bons usages de la société. L'éducation apparaît donc comme une œuvre non seulement nécessaire, mais salubre, vitale pour la société, pour la société qui veut voir se pérenniser ses valeurs intrinsèques.

A qui incombe en premier le devoir d'éducation d'un enfant ?

E9-Ovĩ dọ tükálá

/enfant/posséder/peines/

"L'enfant est source de peines".

- **L'enfant ou la nécessité de son éducation**

E12-ovi jì ma kpónlón

/enfant/naître/nég./éduquer/

"Enfant non éduqué ou mal éduqué"

E13-ovi jì ma yí kpónlón

/enfant/naître/nég./accepter/éduquer/

“Enfant imperméable à l’éducation”

E14-kpónlón ma se

/éducation/nég./écouter/

“Enfant réfractaire à l’éducation”

La mission éducative des enfants est d’abord et avant tout celle des parents. L’éducation commence à être donnée par les parents au sein de la cellule familiale, laquelle cellule est le noyau de la société. Dans cette mission, les enseignants prennent le relais dès que l’enfant commence l’école. Parents et enseignants sont donc les principaux responsables de l’éducation de l’enfant, par conséquent de l’éducation de la société.

L’éducation d’un enfant est une mission tellement importante qu’elle nécessite de la part des responsables beaucoup de “tùkálá”. C’est ce que cache cette expression “oví dọ tùkálá”. Ce tùkálá est absolument nécessaire et utile pour la préservation des valeurs de la société. Cela est d’autant plus vrai que lorsqu’un enfant témoigne de son manque d’éducation, il est traité de “ovi jì ma kpónlón, de “ovi jì ma yí kpónlón”, ou de “kpónlón ma se”

Avec la première expression E12 (ovi jì ma kpónlón), les responsables de l’éducation sont beaucoup plus visés, notamment les parents qui sont indexés comme étant fautifs, ou ayant failli à leur mission. Avec les deux autres expressions, E13 (ovi jì ma yí kpónlón), et E14 (kpónlón ma se), c’est l’enfant lui-même qui est mis devant sa volonté de se soustraire à l’éducation que lui proposent ses parents. Traiter un enfant de “ovi jì ma kplón”, c’est dire avec des mots à peine voilés que les parents n’ont pas joué ou n’ont pas bien joué leur

rôle, qu'ils ont échoué dans leur mission, qu'ils n'ont pas été à la hauteur de ce que la nature leur a confié comme tâche.

### **3-1-5 L'enfant comme pérennisation de l'espèce humaine**

La pérennisation, c'est l'action de pérenniser ; et pérenniser, c'est rendre durable, perpétuel. La pérennisation de l'espèce humaine consiste donc à faire en sorte que la race des hommes ne s'estompe pas sur la terre. Il faut que les humains oeuvrent pour leur multiplication.

E4-mǎwu ní xiá è dógó mǐ

/Dieu/que/compter/lui/en plus de/nous/

“Que Dieu le préserve de la mort précoce”

E6-é ná ví ànǎ bo ná ví òsìn

/il/verbant fut./réclamer/sein/et/verbant fut./réclamer/eau/

“Il va réclamer la nourriture et l'eau en pleurant”

- **L'enfant, maillon essentiel dans la pérennisation de l'espèce humaine**

Lorsqu'on rend visite à une nouvelle parturiente, et qu'en dehors de toutes expressions de félicitations, on dit : “mǎwu ní xiá è dógó mǐ”, ou “é ná ví ànǎ bo ná ví òsìn”, on est en train d'adresser tout simplement une prière à Dieu afin qu'il favorise la pérennisation de l'espèce humaine. En effet, à travers E5, on voit transparaître cette idée de pérennisation. Demander à Dieu de le compter parmi nous, c'est lui demander d'accorder à cet enfant une longue vie. E6, c'est pour traduire l'idée selon laquelle ses pleurs ne seront que l'expression de sa volonté de se nourrir (prendre le lait et boire de l'eau) en vue de sa croissance, et non pour une autre raison. En plus de cela, apparaît l'idée de pérennisation. Il est donc nécessaire pour une société qui veut se pérenniser d'œuvrer pour la survie de ses enfants. A ce sujet, un adage africain nous enseigne qu'

*« une famille qui ne laisse pas d'enfants est une famille qui s'éteint ; une société qui ne se renouvelle pas par sa jeunesse est condamnée à périr ».*

### **3-1-6 L'enfant comme prospérité**

Pour mieux cerner la notion de prospérité, il nous paraît utile de passer par son antonyme "marasme". Le marasme c'est le ralentissement important de l'activité économique ou commerciale. On le définit aussi comme affaiblissement des forces morales. De cette définition, on peut alors dire que la prospérité est la bonne marche des affaires. En d'autres termes, la prospérité désigne l'abondance ou la richesse.

E15-*dùdù kpó nùnù mitòn kpó ma na kpò cé*

*/le manger/et/le boire/votre/et/nég./verban fut./manquer/*

"Vous ne manquerez ni de nourriture ni de boisson".

E16-*tà étòn ní hèn fifá wá hwèndolómè*

*/tête/de lui/que/apporter/paix/venir/foyer+en question+dans/*

"Que sa venue soit bénéfique pour le foyer"

- **L'enfant ou la prospérité annoncée**

A la naissance d'un enfant, on entend souvent dire, dans la communauté gun, des propos comme ceux-ci tenus à l'endroit notamment des parents de l'enfant : "*dùdù kpó nùnù mitòn kpó ma na kpòcé*", "*tà étòn ní hèn fifá wá hwèndolómè*".

Que cachent ces propos ?

Le premier (E15) est une prière pour que la famille ne soit en rupture de nourriture quotidienne. Le second (E16) est une prière pour que règne au sein de la cellule familiale le nécessaire climat favorable à la prospérité.

Dans la société, l'enfant était perçu comme un indice de prospérité parce qu'il représentait une potentielle main d'œuvre pour ses parents, notamment son père qui pouvait l'utiliser pour développer ses terres, et donc ses récoltes. Ainsi, la richesse d'un homme se mesurait entre autres au nombre d'enfants que ce dernier avait. AZALOU-TINGBE (2015 :35) souligne à ce titre que

*« Le but fondamental du mariage est traditionnellement la procréation. Les raisons d'une telle conception sont d'ordre multiple : du point de vue économique, avoir un grand nombre d'enfants est signe de réussite et de richesse. Au fait, l'activité économique est de tendance fondamentalement agricole. Le mode de production y est généralement familial et communautaire. Les paysans et fermiers ne bénéficient guère d'encadrement technique moderne adéquat. Afin d'étendre davantage ses surfaces cultivables, en l'occurrence un nombre considérable de bras valides ».*

Aujourd'hui, les choses ont un peu changé. Cependant, l'idée de prospérité que cache la naissance d'un enfant n'a pas totalement disparu. Avec E15, on peut penser que disposer du minimum vital, c'est disposer de l'essentiel : c'est le point de départ de la prospérité. E16 nous le permet davantage surtout que la paix (fifá) est la condition sine qua non de l'avènement de toute prospérité. Une famille prospère est une famille qui connaît la joie que procure la naissance d'un enfant. Au total, la naissance d'un enfant, hier comme aujourd'hui, est le signe d'une prospérité annoncée.

### **3-1-7 L'enfant comme responsabilité**

Par responsabilité, il faut retenir que c'est la capacité de prendre une décision sans en référer à une autorité supérieure. Une personne responsable est une personne qui doit répondre de ses actes ou de ceux des personnes dont il a la charge ; c'est une personne qui est auteur de quelque chose ; c'est une personne qui exerce un pouvoir de décision.

E17-Ovǐ wè nyí mètó

/enfant/c'est/être/gens+père/

“L'enfant est le père de l'homme”

E18-Ovǐ wè nyí gbè

/enfant/c'est/être/vie/

“L'enfant est la raison d'être de l'homme”

- **L'enfant ou la responsabilité parentale**

La responsabilité des parents vis-à-vis de l'enfant qu'ils mettent au monde est grande. Un phénomène retient notre attention dans cette question de responsabilité :

→ Un adulte qui n'a pas de progéniture est souvent traité d'irresponsable.

→ Un adulte qui a un ou plusieurs enfants dont il ne s'occupe pas est aussi traité d'irresponsable.

On peut alors dire que la responsabilité a non seulement des degrés, mais aussi des variantes. Elle implique de la part de l'homme responsable, l'identification de ses obligations et leur prise en compte dans la gestion quotidienne de sa vie. Ainsi, un parent responsable est celui-là qui s'acquie de ses devoirs vis-à-vis de ses enfants. Cette responsabilité n'est pas négociable dans la mesure où l'enfant

n'a pas choisi de naître. Le parent est comme l'auteur de l'enfant. Ce dernier devient pour son géniteur objet de respect, de vénération, d'obligation. C'est ce que laisse entrevoir l'énoncé "ovĩ wè nyí mètó" : le géniteur doit être au service de sa progéniture, comme l'enfant doit l'être pour son père.

Au-delà de cette analyse au premier plan, il faut voir à travers cet énoncé que la raison d'être d'un parent, c'est son enfant : il vit pour lui, et c'est là toute sa responsabilité. Il répond de lui en toute circonstance et doit prendre en main son éducation dans toutes les acceptions du mot. Il décide de ce que l'enfant doit faire ou être avant l'âge majeur. Le parent est responsable de son enfant parce que c'est lui qui le dirige, le guide, l'oriente dans la bonne direction pour qu'il puisse témoigner d'une bonne éducation. C'est dans cette logique qu'il faut comprendre aussi l'énoncé "ovĩ wè nyí gbè"

- **L'enfant ou un autre soi-même**

L'enfant que l'on met au monde est une sorte de prolongement de soi-même. On voit à travers sa personne soi-même ou tout au moins une partie de soi-même. L'enfant est perçu comme une révélation de ses géniteurs au monde.

L'énoncé "ovĩ wè nyí mètó" nous permet de dire que l'enfant est le projeté de ses parents, c'est-à-dire que les parents se voient à travers leurs progénitures par lesquelles on les identifie.

Les divers énoncés que nous venons d'analyser nous ont permis de lire le signe "enfant" sous plusieurs angles. C'est certainement dans le même sens que les énoncés extraits des chansons suivantes nous conduisent aussi.

## **3-2- L'enfant à travers quelques chansons gun**

### **3-2-1- Présentation des chansons**

Le signe enfant est objet principal de certaines chansons gun dont trois (03) ont été sélectionnées pour notre analyse. Il s'agit de :

- Chanson n°1 : dè wε milε biyɔ de SAGBOHAN Danialou ;
- Chanson n°2 : àjìmèví de SAGBOHAN Danialou ;
- Chanson n°3 : vícè de RADAMA Z. (voir Annexe B)

De ces trois chansons, des extraits d'énoncés ont été faits pour servir de base à notre commentaire sémiologique.

### **3-2-2- L'enfant comme bonheur suprême**

Par bonheur, nous comprenons l'état de complète satisfaction, de plénitude. Le bonheur, c'est la joie, le plaisir, la félicité. Il traduit une situation de plein accomplissement. En situation de bonheur, on est comme euphorique, dégageant un contentement intérieur. Le bonheur est donc cet état de contentement intérieur supérieur ou suprême, état le plus élevé que rien ne peut dépasser.

Quel est le degré de bonheur que la naissance d'un enfant apporte dans la vie d'un parent ? C'est ce que va nous permettre de mettre en exergue l'énoncé suivant extrait de la chanson "vi nyɔ" de Sagbohan Danialou.

-Ajìmèví wè nyí d̀axó éé, vi nyɔ (Sagbohan)

/entrailles+dans+enfant/foc./être/grand/onomatopée/enfant/bon/

''Le fruit des entrailles est le plus grand bonheur.''

- **L'enfant ou le bonheur suprême**

Pour bien comprendre la philosophie que cache la chanson de Sagbohan, il importe, en tout premier lieu, de décortiquer l'expression ou le syntagme nominal "àjìmèví".

Intéressons-nous à sa composition

Ajì mè ví

/entrailles/dans/enfant/

En traduction littérale, cela donne "l'enfant des entrailles", en traduction littéraire, on a "le fruit des entrailles". Selon toute vraisemblance, "àjìmèví" contraste avec "òvǐ". On se demande alors pourquoi "àjìmèví" et non pas "òvǐ" ?

Ovǐ → enfant

Ajìmèví → enfant (fruit) des entrailles

Ovǐ, bien que signifiant enfant, peut être l'enfant d'autrui, ou l'enfant d'adoption. Avec àjìmèví, l'artiste parle de l'enfant engendré par soi-même, son propre enfant, le fruit de son amour avec un homme (mari) ou une femme (épouse).

Sagbohan Danialou véhicule à travers sa chanson le message selon lequel rien ne dépasse l'enfant issu des entrailles. Avoir un ajimevi, c'est le plus grand bonheur qu'un homme puisse espérer ; car l'enfant est tout. Ta richesse n'a aucune valeur si tu n'as pas de ajimevi pour la faire prospérer après ta mort. Que deviendra ton nom après ta mort si tu n'as pas de descendance ? A quoi servira ta richesse après ta mort si tu n'as pas de àjìmèví ? A quoi bon se démener pour amasser une grande fortune si on n'a pas de àjìmèví ? Ajìmèví est perçu comme le bonheur sublime. En d'autres termes, la plus grande richesse de l'homme sur

la terre, c'est l'enfant, fruit des entrailles. Celui qui en a est un être accompli, qui ne vivra pas inutilement, qui a accompli une mission essentielle, une mission vitale pour son existence.

Ayikpémi kpògè, une artiste fɔn du plateau d'Abomey (de la même aire culturelle que Sagbohan) est dans la même logique que ce dernier avec sa chanson "A wǎ gbè ma jì d̀òkpó".

*/tu/venir/monde/nég./enfanter/un/*

"Si tu nais et tu n'as pas d'enfant"

Pour elle, l'enfant est un indice de bonheur derrière lequel il faut courir sans arrêt, tant qu'on ne l'a pas encore eu, et que cela reste possible. Dans ce même sillage, nous recourons à Stan TOHON qui a chanté :

é té wè nyí lè, ovǐ wè nyí lè

*/ce/quoi/c'est/être/bénéfice/enfant/c'est/être/bénéfice/*

"Qu'est-ce que le bénéfice ? L'enfant est le bénéfice", pour signifier que l'enfant est au-dessus de tout ce qu'on peut gagner dans cette vie.

Il n'y a donc pas de bonheur sans enfant chez les Gun et les communautés linguistiques assimilées. L'enfant apparaît comme une quête perpétuelle, surtout si on ne l'a encore jamais eu. En d'autres termes, il ne faut pas se fatiguer de chercher à avoir un enfant ; car rien ne peut combler l'existence d'un homme autant que l'enfant issu de ses entrailles.

### **3-2-3 L'enfant comme relais**

Dire d'une personne qu'elle est un relais, c'est dire qu'elle est continuatrice de l'œuvre de son prédécesseur. Telle est l'idée qui ressort de l'énoncé suivant extrait de la même chanson de Sagbohan.

E20-kàn tòwè xóxó, òvǐ ná gbèn yǒyó dó énu (dénu)

/corde/tien/ancien/enfant/verbant fut./tisser/nouveau/à+son+bout/

‘‘L’enfant tissera une nouvelle au bout ta vieille corde’’.

**NB** : Il faut faire remarquer que ‘‘dénu’’ est en discours relâché ou rapide, alors que ‘‘dó énu’’ intervient en discours soutenu.

- **L’enfant, la nouvelle corde à tisser au bout de l’ancienne**

Lorsqu’on lit avec intérêt ‘‘*Les tresseurs de cordes*’’ du Béninois feu Jean PLIYA, on retient que la succession des générations est une réalité normale, et l’ancienne doit tendre la main à la jeune génération qui a l’obligation de l’accepter. Elles doivent travailler en symbiose pour la continuation de la vie sociale de l’humanité. Les différentes œuvres des pères doivent être continuées ou poursuivies par les fils qui, à leur tour, les laissent à leurs progénitures. L’existence humaine est donc une chaîne que nous pouvons dénommer la chaîne de la vie.

A travers sa chanson, Sagbohan ne nous fait pas voir autre chose que cette réalité. Clairement, l’enfant est perçu comme un relais, c’est-à-dire celui qui doit continuer l’œuvre de ses parents.

Quand on considère les extraits suivants :

E21-‘‘é wá jè gbèngbè, òvǐ ná yí tènèmè’’

E22-‘‘kàn towe xóxó, òvǐ ná gbèn yǒyó dénu’’, on déduit que pour Sagbohan, au jour de la mort du parent, c’est l’enfant qui doit prendre le relais, tisser la nouvelle corde au bout de l’ancienne et hisser haut le nom de la famille afin qu’elle ne s’éteigne point. Il est donc nécessaire de faire des enfants pour ne pas rompre la chaîne de la vie. Pour que tout se passe comme il se doit, il est



endurée pour lui par ses parents, qui apprécie à sa juste valeur les larmes versées pour son éducation, qui accepte et respecte la loi de la nature.

En l'honneur d'un enfant du genre, Sagbohan dit (E23) "vile ní gbòn fí bo wá yi". Ce qui laisse entendre que la société juge positivement son acte. Cet acte est qualifié de juste, de positif. C'est comme une bénédiction invoquée sur cet enfant qui visiblement force l'admiration et impose le respect. C'est ici que cette chanson prend tout son sens, sens évoqué par le titre :

E24 - "dè wè mǐlè byó".

Que faut-il comprendre par "dè" prière ?

Pour GUEDOU (1985:423),

*« le substantif dè désigne un ensemble de paroles destinées à établir une communication avec les forces surnaturelles et spirituelles, que le fɔn appelle "nú dò yèsuí mè" "choses étant dans l'ombre". En général cette communication est établie dans le but d'obtenir quelque chose. Lorsqu'elle est correctement assurée, le bienfait attendu est obtenu. Mais si les formules utilisées ne sont pas prononcées dans leur intégralité, cela expose souvent à de sanctions qui frapperont non seulement le récitant mais aussi toutes les personnes qui sont impliquées dans l'activité religieuse considérée. C'est pourquoi on ne confie pas la récitation de ces paroles à n'importe qui, mais à des spécialistes formés pour cela et qui doivent être d'un certain âge. Ce sont les dèxotó "les personnes qui font résonner les prières". En réalité, ils n'inventent rien, ils ont appris les textes des formules, les moments de leur récitation et les gestes précis qui les accompagnent. La réponse de la puissance visée au message qui est contenu dans la parole de prière dépend de*

*son énoncé, du récitant et des conditions de récitation ».*

Quel parent peut ne pas souhaiter que son enfant lui soit reconnaissant ? Aucun, sauf s'il y en a qui n'ont pas été reconnaissants eux aussi à leurs géniteurs. En effet, c'est à travers la reconnaissance que le parent se rend compte de la valeur de son action de père. C'est là qu'il a été utile dans la vie de son enfant.

Le "jìnkún d̀̀gbe", c'est le bon fruit. La prière faite pour avoir un jìnkún d̀̀gbe est celle de tout parent soucieux de son propre avenir :

Le "jìnkún d̀̀gbe", c'est le signe d'une bonne éducation ;

Le "jìnkún d̀̀gbe", c'est le témoignage de la réussite de la mission éducative des parents ;

Le "jìnkún d̀̀gbe", c'est la fierté des parents ;

Le "jìnkún d̀̀gbe", c'est l'honneur des parents ;

Le "jìnkún d̀̀gbe", c'est l'assurance d'un lendemain meilleur ;

Le "jìnkún d̀̀gbe", c'est la pérennisation de la famille ;

Le "jìnkún d̀̀gbe", c'est la perpétuation des valeurs ;

Le "jìnkún d̀̀gbe", c'est la relève de qualité.

### **3-2-5 L'enfant comme un homme averti**

Avertir quelqu'un, c'est le mettre en garde, c'est le prévenir contre un danger à venir, c'est lui demander de faire attention pour ne pas tomber dans un piège qui peut lui être préjudiciable. C'est donc l'inviter à la prudence, à la méfiance. Les énoncés suivants extraits de la chanson de Radama Z vont dans ce sens :

E25 -òvìcè, nyǎ̀ d̀̀ gbèm̀̀ fí d̀̀ bú

/enfant+mon/savoir/que/monde+dans/ici/faire/peur/

‘‘Mon fils, sache qu’il y a de quoi avoir peur ici bas’’

E26 -Nukúntowe ní ma sù bólò

/œil+ton/que/nég./fermer/pas/

‘‘Ne baisse pas la garde’’

E27 -nyó ògbě dó

/savoir/ami/faire/

‘‘Sache aussi choisir tes amis’’

E28 -cò dẹwe dó gbètó gò

/contrôler/toi-même/vis-à-vis/homme/corps/

‘‘Méfie-toi de l’homme’’

- **L’enfant ou le prévenu**

Dans sa chanson, Radama Z invite l’enfant à la prudence. L’énoncé (E25) ‘‘ovicè, nyòè dẹ gbèmè fí dó bǔ’’, nous fait dire que cette invite est nécessaire, car le monde fait peur ; quand on a peur, on perd ses sens et on n’agit plus avec sérénité. Il importe que l’enfant soit mis en garde contre ces travers, et puisse grandir et agir sereinement. La peur donne la trouille. Pour éviter cette trouille à l’enfant, adulte en devenir, l’artiste ajoute : (E26) ‘‘nukúntowe ní ma sù bólò’’.

L’enfant doit garder la veille pour vite appréhender les différents pièges qui le guettent et pouvoir les contourner. Ne pas rester éveillé, c’est alors se faire surprendre par ces dangers ; et les éviter serait quasi impossible. La peur dont parle l’artiste est souvent le fait de l’homme. Dans ce sens, il dit : (E27) ‘‘nyó ògbě dó’’. Ainsi, il ne demande pas à l’enfant de ne pas se faire ami avec n’importe qui, mais d’être prudent dans le choix de l’homme avec lequel

s'associer ; car il peut être à l'origine de son malheur. Cette idée trouve son appui aussi dans l'énoncé E28 à savoir "cò dǽwè dǒ gbètò gò".

### **3-2-6 L'enfant comme préparation à la vie**

E29 -ni a hwén, bo yóló yèdèè dǒ nǚjònǚ

/si/tu/grandir/alors/appeler/toi-même/comme/chose+bien+chose/

"Prends-toi au sérieux lorsque tu seras grand"

E30 -nǚdè ma nyí nyè wè sò lǚ

/chose+quelconque/nég./être/moi/c'est/être capable de/ceci/

"Il ne sert à rien de faire le paon"

E31 -ní yá ná wè kpláún à ní zé yèdèè hwè

/que/aller vite/pour/toi/rapidement/tu/que/prendre/toi-même/petit/

"Il faut que tu sois humble"

On pourrait dire de ces différents énoncés qu'ils font percevoir l'enfant comme un être à éduquer. Ce qui n'est pas faux. Mais au-delà de cette éducation, qui est d'ailleurs une obligation pour les parents, nous y percevons une certaine préparation à la vie. D'aucuns diront qu'éducation et préparation à la vie, c'est identique. Avec l'énoncé E29 "ni a hwén, bo yóló dǽwè dǒ nǚjònǚ", Radama Z invite l'enfant à la prise de conscience non seulement de ce qu'il est, mais aussi de ce qu'il doit être quelqu'un de bien, quelqu'un d'apprécié, quelqu'un d'utile à sa communauté. Être un "nǚjònu", c'est forcément se rendre utile à sa communauté.

Se préparer à la vie, c'est se préparer à vivre les difficultés de la vie. Pour y parvenir, il faut absolument être discret et humble. C'est ce que veut signifier l'artiste lorsqu'il ajoute : E30 "nǚdè ma nyí nyè wè sò lǚ" ; Car, avec ce

comportement, l'enfant peut se retrouver en face d'une situation difficile et ne trouvera personne comme recours. Ce comportement constitue ainsi pour lui un handicap. D'où la nécessité de se faire petit, d'être humble. Ce que traduit l'énoncé E31 'ní yá ná wè kpláún a ní zé yedê hwè'.

Ici, une injonction est faite à l'enfant pour qu'il corrige ce mauvais comportement. Pour réussir sa vie, il faut savoir se comporter ; autrement dit, il faut y être préparé.

### **3-2-7 L'enfant comme paradis manqué des parents**

Nous prenons paradis pour une vie rose, au cours de laquelle l'existence est plaisante, enchantante ; une vie qui tant bien que mal comble vos rêves.

E32 -ovíce, yà dǎ ñ jì, à ma tò nǎ jì

/enfant+mon/souffrance/que/je/endurer/tu/nég./verbant fut./endurer/

'Mon fils, tu ne connaîtras pas le même sort que moi'

E33 -nǔ dẹ ñ ma dọ, a ná dọ

/chose/que/je/nég./avoir/tu/verbant fut./avoir/

'Tout ce que je n'ai pas pu avoir, tu l'auras'

- **L'enfant ou le rêve inassouvi des parents**

Nous l'avons dit plus haut, l'on cherche à s'identifier à son enfant, à se voir à travers lui. Cette attitude, certainement naturelle, fait du parent conscient de son rôle, de sa mission, un homme attentif à la vie de son enfant. Ce parent cherche à entourer l'enfant de tous les soins dont il n'a pas bénéficié, lui, de la part de ses parents. Dans ce sens, on entend souvent certains parents dire comme Radama Z dans sa chanson (E32) 'ovíce, yà dǎ ñ jì, à ma tò nǎ jì'. C'est dire que la vie rose que le parent a désirée ou souhaité avoir et qu'il n'a pas eue, il

est prêt à l'offrir à son enfant. En d'autres termes, le parent n'est pas prêt à supporter que son enfant endure ou vive les mêmes misères que lui.

On peut se permettre de lire à travers cet énoncé une prière du parent afin que la vie soit rose pour son enfant. En effet, cet énoncé auquel on peut associer le suivant E33 "nũ ɖe ñ ma ɖó, à ná ɖó", nous permet de lire en filigrane la présence de Dieu. Les unités linguistiques en présence ne révèlent pas un lexème qu'on peut traduire par Dieu. Cependant, on note sa présence. Nous sommes en présence d'une sorte d'ellipse. Une prière s'adresse à Dieu ou à un être supérieur. Cette prière du parent ici consiste en ce que Dieu accorde à son enfant ce que la vie ne lui a pas offert.

Au total, à travers ce chapitre, nous avons montré que le signe "ovĩ" (enfant), offre un éventail d'interprétations. Dans ce sens, il a pu être perçu comme un risque, une source de souffrances, une responsabilité, une pérennisation de l'espèce humaine, une prospérité, une identification de soi, un bonheur suprême, un relais, une dette vis-à-vis des parents, un individu averti ou encore comme le rêve inassouvi des parents. De ces différentes significations de "ovĩ", on note qu'il a une valeur déterminante dans ce milieu et oriente la vie de ses parents. Comme tout enfant qui naît est destiné à mourir un jour ou l'autre, il nous plaît, à présent, de procéder à l'analyse du signe "òkú" (mort) pour voir les différentes lectures qu'il offre.

## **Chapitre 4 : Okú – la mort chez les Gùnnù**

De la même façon qu'on ne peut étudier l'enfant sans évoquer ses parents, de cette même façon, on ne peut parler de la mort sans parler implicitement (tout au moins) de la vie ; car un individu qui meurt perd la vie.

Lorsque quelqu'un décède dans une famille, les autres membres de cette famille et les proches, pour exprimer leur douleur et pour se remonter le moral, tiennent un certain nombre de propos que nous appelons discours linguistique en situation de deuil. Ici, nous avons répertorié certains de ces propos, puis avons procédé à leur analyse. Mais avant, arrêtons-nous un instant sur la question de la mort.

- **Au sujet de ‘òkú’**

Parlant de la mort, Abdou TIDJANI SERPOS (1998 :67) écrit qu’

*« En mythologie dahoméenne, la mort est un personnage trapu de sexe masculin, rude et omni présent, qui tue tout, détruit hommes et bêtes, plantes et ferrailles, et avale les cours d'eau. La terre est son grand auxiliaire pour faire disparaître les dépouilles ».*

La mort est donc perçue comme un phénomène tout-puissant auquel rien ne résiste. Parlant du mystère de l'inconnu, TIDJANI SERPOS pousse sa réflexion plus loin et affirme (id:70) que

*« La Mort, en effet, nous environne partout et terriblement : si pour ceux qui sont sur la terre, la Naissance est une joie, la Vie un mélange de beaux et de mauvais jours, la Mort, elle, représente la douleur, la peine ».*

On comprend alors que la mort provoque la souffrance et laisse les éplorés dans le désarroi total.

- **Typologie de “òkú”**

On peut déterminer deux types de mort : la nature de la mort et la qualité de l’individu mort.

- ✓ **La nature de la mort**

- La mort par maladie ou (òkú) àzònkú ;
- La mort par le feu ou (òkú) minyókú ;
- La mort par accident de la route ou òkú dógbòn àlyòjí sín àkóbá gò ;
- La mort par envoutement ou òkú nǔdrándómèkú/ nǔdónámèkú ;
- La mort par empoisonnement ou òkú nǔdónǔdùdùmènámèkú ;
- La mort par accident de travail ou òkú dógbòn àzòn sín àkóbá dé gò ;
- La mort au combat (par un fusil, une arme blanche...) ou òkú àhwànkú ;
- La mort par manque de respect des interdits sociaux ou òkú òsùdùdùkú ;
- Etc.

- ✓ **La qualité de l’individu mort**

- La mort du chef (le roi, le président, le guide spirituel...) ou ògǎn sín kú (àxólú, togán, sìn sèn sín nùkòngán) ;
- La mort d’un individu quelconque ou mèkpààdé sín kú ;
- La mort de la femme en couche ou àjídònu sín kú ;
- La mort d’une personne du troisième âge ou nyǒxónò sín kú ;
- La mort dans la fleur de l’âge ou dèkpè sín kú ;
- La mort de l’enfant ou òvǐ sín kú ;
- La mort des jumeaux ou àhǒòví sín kú ;
- Etc.

L’aspect de la mort qu’aborde ce travail ne considère pas une nature particulière de la mort. S’agissant de la qualité de l’individu mort, il s’est beaucoup plus accentué sur la mort d’un individu quelconque.

- **Que dire de lǔtù, c'est-à-dire du deuil ?**

Le mot "deuil" peut être pris comme l'affliction éprouvée à la suite du décès de quelqu'un. C'est aussi l'ensemble des signes extérieurs liés à la mort d'un proche et consacrés par l'usage, en particulier, le port de vêtements noirs ou sombres. TCHITCHI (2002) a signalé que c'est le phénomène de mimétisme qui a conduit les Africains à utiliser le noir pour symboliser le deuil. Le deuil est, en d'autres termes, la situation dans laquelle on se retrouve ou qu'on vit lorsqu'on perd un parent ou un proche. Par extension, tout un pays peut vivre le deuil lorsqu'il perd son président par exemple.

Marie-Frédérique BACQUE et Michel HANUS (2000) définissent le deuil ainsi qu'il suit :

*« Le deuil est un état affectif douloureux provoqué par la mort d'un être aimé. Il désigne aussi une période de douleur et de chagrin qui suit cette disparition ».*

De leur commentaire, on retient qu'être en deuil pour quelqu'un ou lui faire le deuil signifie l'avoir perdu et lui devoir un certain nombre d'actions, d'attitudes ou de comportements.

Si la langue est comme non seulement le véhicule du savoir, des connaissances de tout un peuple, mais aussi le véhicule de la culture de ce peuple, on peut alors comprendre l'intérêt du linguiste dont le champ d'investigation ne saurait se limiter rien qu'à la description pure et simple de la langue.

Le deuil peut se manifester de différentes manières :

- soit par le comportement linguistique à travers le discours ;
- soit par un autre comportement visible, la coiffure ou le vêtement, par exemple.

Après cet aperçu sur la notion de la ‘mort’, nous procédons à l’analyse du discours y afférent.

## **4-1 Le comportement linguistique en situation de deuil**

En situation de deuil, trois grands groupes de discours peuvent être utilisés. On distingue le discours qui sert à annoncer le décès, celui qui sert à reconforter les éplorés ou à leur remonter le moral, et celui que les éplorés eux-mêmes peuvent utiliser pour exprimer leur désarroi.

### **4-1-1 Le discours d’annonce de décès**

Diverses expressions sont utilisées par les Gùnnù pour annoncer le passage de la vie à la mort :

E34 -é ma só tìn bà

/il/nég./encore/exister(être)/plus/

‘‘Il ne vit plus’’.

E35 -é bàyí màtìntó

/il/faire/nég.+exister+morph.de désignation/

‘‘Il ne vit plus, il est mort’’.

E36 -é ma só tò fí bà

/il/nég./encore/être/ici/plus/

‘‘Il n’est plus de ce monde, il est mort’’.

E37 -é dè àlò

/il/avancer (lever, enlever)/bras/

‘‘Il a tiré sa révérence’’.

E38 -é zìn àlò dó àfínmè.

/il/taper/main/sur/cendre+dans/

‘‘Il a tiré sa révérence’’.

E39 -é jó gbè dó.

/il/laisser/vie/

‘‘Il est mort’’.

E40 -é bàyí mǎ.

/il/faire/ainsi/

‘‘Il est décédé, il a trépassé’’.

E41 -é yì xwé.

/il/partir/maison/

‘‘Il est rentré (dans le repos éternel)’’.

E42 -é yì mawumè.

/il/partir/Dieu+dans/

‘‘Il est allé dans le royaume de Dieu’’.

E43 -é kú.

/il/mourir/

‘‘Il est mort, il est décédé’’.

E44 -Cyò kú.

/cadavre/mourir/

‘‘Il y a eu mort d’homme’’.

Tout d'abord, le constat que ce répertoire nous permet de faire est que, dans cette circonstance douloureuse pour tout être humain, le Gùnnù cherche à éviter l'utilisation du verbo-nominal « kù » qui signifie « la mort ». En effet, sur onze (11) propos répertoriés, le verbo-nominal « kù » n'apparaît que dans deux (02), soit 18,18%. A travers cette statistique, on peut comprendre que les Gùnnù éprouvent une réserve par rapport à la mort ; autrement dit, ils redoutent ce phénomène naturel, surtout quand il frappe un proche. Ces propos apparaissent aussi comme des euphémismes pour atténuer le choc que ressentiraient ceux à qui ils sont adressés.

Dans la recherche de ces euphémismes, les Gùnnù, comme beaucoup d'autres communautés linguistiques du Bénin et d'ailleurs, ont fait et font preuve de beaucoup d'imagination, dans la mesure où ils réussissent à trouver des expressions pour éviter autant que possible, l'utilisation du verbo-nominal « kù ».

Les énoncés dans lesquels « kù » n'apparaît pas peuvent être répartis en trois (03) groupes.

### **Premier groupe**

E34 -é ma só tîn bà

E35 -é bayí màtíntó

E39 -é jó gbè dó

E42 -é yì mǎwǔ mè

Dans ce groupe, l'énoncé se laisse comprendre, même en dehors du contexte de souffrance engendrée par la disparition d'une personne. En d'autres termes, avec ces énoncés, on comprend tout de suite qu'on parle de la mort de quelqu'un.

### **Deuxième groupe**

E36 -é ma só tò fí bà

E40 -é bayí mǎ

E41 -é yì xwé

Il nous paraît utile de mettre un accent particulier sur les deux derniers énoncés de ce groupe. Selon certains de nos informateurs, E41 (é yì xwé) est presque toujours utilisé pour annoncer la mort d'une personne très âgée.

Mais pourquoi cette expression ?

Dans la mémoire collective des Gùnnù, une personne très âgée qui meurt ne saurait provoquer un grand choc : elle a fait sa vie ; et si la nature lui a offert la chance de vivre aussi longtemps, il est normal qu'elle retourne d'où elle est venue. Puisque c'est Dieu qui donne la vie et qui la reprend, é yì xwé signifie donc qu'il a regagné sa maison de départ, qu'il a rejoint Dieu.

E41 (é yì xwé) qui signifie "il est rentré dans le repos éternel" se rapproche sémantiquement de E42 (é yì mǎwǔ mè) que nous avons traduit par "il est allé dans le royaume de Dieu". En se rapportant à ce qui est dit plus haut, on voit que ces deux énoncés sont sémantiquement proches. Quant à E40 (é bayí mǎ), il est plus utilisé pour annoncer la mort des enfants ou des personnes très jeunes, des personnes qui sont passées de la vie à la mort dans la fleur de l'âge, si nous nous en tenons aux propos de nos informateurs.

Dans ce groupe, avant de décoder le message, il faut bien se trouver dans le contexte. Pour être plus clair, ces énoncés ne se comprennent comme annonçant la mort de quelqu'un que lorsque le contexte s'y prête. Autrement, ils donneraient d'autres informations que celles liées à la disparition d'un être vivant.

### **Troisième groupe**

E37 -é dè àlò

E38 -é zìn àlò dó àfìn mè

La première remarque qui saute à l'œil est l'occurrence de « àlò » dans les deux énoncés. Cela cache-t-il une certaine relation avec « kú » qui signifie mourir, mort ? On est bien tenté de le croire, dans la mesure où ces énoncés sont tenus pour annoncer la mort.

Analysons-les l'un après l'autre :

E dè àlò

/il/avancer/maison/

« dè » qui signifie aussi “enlever” en gùngbè, est un lexème verbal à expansion nécessaire. Dans cet énoncé, cette expansion est “alò”. Les lexèmes verbaux impriment un sens particulier à l'expression verbale qu'ils forment avec leurs expansions respectives.

Observons le lexème verbal dè dans les énoncés suivants :

Zĩnsú dè àwù bo yì lè àwǔ.

/Zinsou/enlever/habit, chemise/et/partir/laver/corps/

“Zinsou s'est déshabillé et est allé se laver”.

dè àfò ná mǐ ní yì.

/avancer/pied/morph.de synd./nous/verbant/partir/

“Dépêche-toi (avance vite) pour qu'on y aille”.

Babace dè àlò.

/père+mon/enlever/bras/

“Mon père est décédé”.

Du premier énoncé au troisième, on voit que le lexème verbal “dè” a été respectivement traduit par enlever, avancer et mourir. On peut alors conclure

que la base verbale “dè” a subi un glissement sémantique, en d’autres termes, l’expansion verbale a modifié la valeur sémantique initiale de la base verbale “dè”.

Quelle analyse peut-on faire du second énoncé du troisième groupe ?

E38 -é zìn àlò dó àfinmè

/il/taper/main/sur/cendre+dans/

Ici aussi, nous sommes en présence d’un lexème verbal à expansion nécessaire ; il s’agit de “zìn” avec pour expansion “àlò”.

Le décodage de ces propos comme annonçant la disparition chez les Gùnnù, nécessite-t-il la compréhension du gùngbè à un degré élevé ? Peut-être. Mais on y relève une certaine métaphore allégorique.

#### **4-1-2 Le discours de réconfort**

Ici aussi, on peut répertorier des propos divers et variés.

E45 -Mì kúdó dǎ wá (é)xé

/vous/avec/ce qui/arriver/ceci/

“Mes condoléances”.

E46 -Mì kúdó àdǎn gbò mè

/vous/avec/difficulté/couper/quelqu’un/

“Mes condoléances”.

E47 -Mì kúdó nǔ wà mè

/vous/avec/chose/faire/personne/

“Mes condoléances”.

E48 -Mì kúdó sùurù.

/vous/avec/patience/

“Soyez patients (merci d’être, d’avoir été patients)”.

E49 -Mì jó àvǐ dó

/vous/laisser/pleurs/

“Cessez de pleurer, soyez forts”.

E50 -Kú bayí jògbènú

/mort/être/naître+jour+chose/

“La mort est naturelle”.

E51 -Ayímiton ní nò fidòkpó

/esprit+votre/que/rester/endroit+unique/

“Soyez calmes, tranquilles”.

E52 -Mì gbó àdò dó mǎwǔ gò.

/vous/avoir+confiance/à/Dieu/corps/

“Confiez-vous à Dieu”.

E53 -éxe maná nyí àjǒ ná hwèndoló

/ceci/nég.+verbant fut./être/commerce/pour/famille+en question/

“Cet événement ne sera pas répétitif pour la famille”.

E54 -Mǎwǔ maná òkèè ná mǐ ní só mò éxènkòton.

/Dieu/nég.+verbant fut./autoriser/que/nous/que/encore/voir/ceci+pareil/

“Dieu ne nous soumettra plus à un événement pareil”.

E55 -Gǒdòétòn ná nyó

/Derrière+de lui/verbant fut./être bon/

‘‘Sa disparition sera bénéfique’’.

E56 -Mǎwǔ ná zèè dọ tèn dągbèmè.

/Dieu/verbant fut./mettre+le/place/bon+dans/

‘‘Dieu va lui accorder le paradis’’.

L’analyse de ces énoncés sera faite selon quatre paliers à savoir :

- la mort, un phénomène naturel ;
- le Gùnnù et la mort ;
- le réconfort en situation de deuil ;
- le recours à Dieu ;

- **La mort comme un phénomène naturel**

Comme nous l’avons signifié plus haut, la mort est un phénomène naturel, et tout être humain vivant sur terre devra mourir un jour, car c’est le destin. L’on fait l’expérience de la mort à travers la mort du prochain.

En situation de deuil, on invite les uns et les autres, notamment les éplorés, à se souvenir de ce que la mort est une réalité qui nous côtoie tous les jours. C’est ce que nous autorisent à dire les énoncés suivants :

E50 -Okú bàyí jògbènú

E57 -Jò jén é konọ jò

/se passer/morph. d’insistance/il/verbant.passé+verbant.hab./se passer/

‘‘C’est un phénomène naturel’’.

Ici “kú” est un nominal en fonction de sujet. Jògbènú est un nominal composé de trois unités significatives, comme nous l’avons montré dans la traduction juxtalinéaire.

A travers les énoncés E50 et E57, on perçoit l’idée selon laquelle les Gùnnù se rappellent, chaque fois que l’occasion se présente, que tant qu’ils vont continuer à vivre, ils feront l’expérience de la mort à travers la mort d’autrui, comme pour se préparer à leur mort certaine.

- **Le Gùnnù et òkú (la mort)**

En milieu gun et partout ailleurs, dès que la mort frappe une maison, les proches (parents, amis, voisins, collègues, etc.), promptement, vont dans la maison mortuaire pour reconforter les éplorés. Cela passe par des salutations d’usage. Ces formules de salutations, quelles sont-elles ?

E45 -Mì kúdó deé wa (é)xe

E46 -Mì kúdó àdǎn gbò m̀è

E47 -Mì kúdó nǔ wà m̀è

E53 -éxe ma ná nyí àjǒ ná hwèndoló

Quel est le statut de “kudo” dans ces énoncés ? En nous référant à TCHITCHI (1987, cité supra, cf. chapitre 2, p128), nous affirmons qu’il est un morphème de coordination.

Y-a-t-il une contrainte dans cette démarche de salutation ?

Apparemment oui, dans la mesure où tout autre comportement de leur part peut être objet de suspicion. La société gun, telle qu’elle est constituée, oblige les uns et les autres à se conformer à ces principes, non seulement pour marquer leur solidarité envers les éplorés, mais également pour faire montre de leur intégration au tissu social, à la communauté. En fait, ces formules de salutation traduisent la compassion de ceux qui les utilisent vis-à-vis des éplorés.

- **Le réconfort en situation de deuil**

Dans cette situation douloureuse, les éplorés ont besoin d'être réconfortés. Les propos souvent utilisés pour ce faire sont les suivants :

E48 -Mì kúdó sùurù

E49 -Mì jó àvĩ dó

E51 -Ayìmitòn ní nò fìḍokpó

E55 -Gǒdòétòn ná nyó

Dans ce groupe d'énoncés, mis à part le premier (E48) qui est marginal, les trois autres sont des énoncés simples. Mais un élément retient notre attention dans l'énoncé E49, il s'agit de la série verbale jo...do.

Soient les énoncés suivants :

1-Jo dó : laisse

2-Jo xó dó : laisse parole (laisse tomber, laisse affaire, ne t'en préoccupe plus).

3-Jo akwé dó : laisse l'argent

4-Jo mi dó : laisse-moi

Quand on les observe, on constate que le nominal qui complète le verbe (la série verbale) se positionne entre les deux lexèmes verbaux qui constituent la série verbale. On en conclut que c'est une série verbale discontinue qui fait disparaître la discontinuité lorsqu'elle est employée sans complément ou expansion, comme en témoigne l'énoncé 'jo dó'.

A travers les différents énoncés de ce groupe (E48, E49, E51 et E55), le réconfort « apporté » par les proches se lit clairement quand on se réfère à leurs significations respectives. Ce réconfort est perçu comme une invite au courage et au calme. Une lecture en filigrane de ces énoncés laisse transparaître aussi

l'idée développée plus haut et selon laquelle on ne saurait échapper à la mort quand elle nous ouvre la porte.

- **Le recours à Dieu**

E52 -Mì gbó àdò dó mǎwǔ gò

E54 -Mǎwǔ ma ná òkèè ná mǐ ní só mò éxe òkòtò

E56 -Mǎwǔ ná zèè dọ tèn ògbèmè

On note l'utilisation récurrente de "mǎwǔ" qui signifie "Dieu". Ce lexème nominal apparaît dans ces énoncés dans deux positions différentes. Dans E52, ce nominal prend le statut d'un nominal objet, alors que dans les deux autres, E54 et E56, il apparaît en position de nominal sujet.

Le recours à Dieu pour reconforter les éplorés joue un grand rôle. Si ce recours à Dieu est réalisé, c'est premièrement pour que les éplorés se convainquent que si cette disparition n'était pas naturelle, le maître de la vie ne saurait laisser le ou les fautifs impunis. Deuxièmement, c'est pour leur montrer que s'ils font vraiment confiance en Dieu, ils seront épargnés de certains malheurs. Et enfin, c'est pour leur signifier que Dieu, dans toute sa puissance et dans toute sa bonté, ne peut laisser l'âme du disparu errer indéfiniment.

Au total, on peut retenir que les quatre paliers que nous avons identifiés ici ne l'ont été que pour faciliter l'analyse. En réalité, tous les énoncés répertoriés se rejoignent et visent tous le même objectif : reconforter les éplorés. Mais quel discours les éplorés eux-mêmes tiennent-ils ?

#### **4-1-3 Le discours des éplorés**

Dans cette sous-section, nous allons identifier quatre rubriques :

- ✓ La perte d'un parent ;
- ✓ La perte d'un enfant ;
- ✓ La perte de son conjoint ou de sa conjointe ;

✓ La perte d'un frère ou d'une sœur.

- **La perte d'un parent**

E58 -Ojelò, na wè ò ná bayí dọ

/juron de désespoir/comment/c'est/je/verban fut./faire/pdm/

“Comment vais-je me comporter ?”

Ojelò est un terme utilisé dans la langue pour exprimer une certaine émotion.

E59 -Fíté ò ná gbòn

/ici+quel/je/verban fut./passer/

“Par où vais-je passer ?”

E60 -Měnu wè à jó mì dó ná

/qui/c'est/tu/laisser/moi/à/

“A qui m'as-tu confié ?”

E61 -Měnu wè ná kpénùkún dó gòè

/qui/c'est/verban fut./s'occuper/de/corps+moi/

“Qui va veiller sur moi ?”

E62 -nè ma só dọ mède bà.

/je/nég./encore/avoir/personne+quelconque/plus/

“Je n'ai plus personne”

Ces énoncés sont tous des énoncés simples. Intéressons-nous au dernier à savoir E62 “nè ma só dọ mède bà”. Il présente un amalgame : l'énoncé en lui-même signifie “je n'ai plus personne”. Mais le contexte dans lequel il est produit ici

ne nous permet pas de dire qu'il prend forcément et uniquement ce sens. Il traduit, comme les autres énoncés du paragraphe, le désarroi des éplorés.

Il est important de noter ici que les plaintes sont souvent de divers ordres, même si les énoncés qui les rendent effectives sont identiques.

Prenons par exemple l'énoncé E59 "Fíté ò ná gbòn"

Fíte est l'association de fi qui signifie "ici" assumant la fonction de circonstant, et de té traduit par "quel" un morphème interrogatif. La nasale syllabique ò est un nominal en position de sujet. Ná est un verband marquant le futur. Gbòn est un lexème verbal assumant la fonction de prédicat. Les unités en présence sont significatives. Au plan sémantique, cet énoncé traduit un certain état d'âme. S'il s'agit d'un fils plus ou moins jeune, conscient que l'absence de son père ou de sa mère peut lui causer d'énormes dégâts, sa plainte peut être qualifiée de légitime, sincère, et traduire son état d'âme. Mais s'il s'agit d'un fils adulte, sa plainte peut ne pas être basée sur le manque affectif que va causer cette disparition, mais peut être relative à l'argent à réunir pour organiser dignement les obsèques.

Mais pourquoi la quasi-totalité de ces énoncés est à la forme interrogative ? Cette question trouve sa réponse en ceci que les parents sont comme l'arbre dont l'ombre doit couvrir et protéger les enfants jusqu'à la majorité tout au moins. Ainsi, la disparition d'un parent devient forcément source d'angoisse pour sa progéniture.

Voyons, à présent, la situation lorsqu'on perd son enfant.

- **La perte d'un enfant**

Pour exprimer son état d'âme lorsqu'on perd un enfant, les expressions suivantes sont souvent utilisées en milieu gun :

E63 -é syén gbè.

/il/être dur/parole/

“C’est une situation difficile”

E64 -Vĩ wè nò ḍì tó/nò, ṃěnu wè ná dó kó j̣hè

/enfant/c’est/verbant de l’hab./enterrer/père(mère),/qui/c’est/verbant/mettre  
/sable/sur/moi/

“C’est l’enfant qui enterre le père (la mère), qui va m’enterrer ?”

E65 -Vĩce bàsí màṭiintó.

/enfant+mon/ faire/nég.+exister+morph.de désignation/

“Mon enfant mort”

E66 -Heelú, été dódó ḍj̣è wá gbò mì tò gbè éxemè è (ḍj̣è)

/morph./ce quel/morph.d’insistance/voici/venir/couper/moi/dans/vie/cette + dans  
/voici/

“Que m’arrive-t-il au juste dans cette vie ?”

E67 -Ṃěnu wè ná hèn mì tò kp̣ìkpomè

/qui/c’est/verbant fut./garder/moi/vieillir+dans/

“Qui va s’occuper de moi pendant la vieillesse ?”

Voyons de près les relations sémiotiques que tissent entre eux les différents éléments de l’énoncé E67 : Ṃěnu wè ná hèn mì tò kp̣ìkpomè.

Ṃěnu traduit par “qui”, est un nominal assumant la fonction sujet ; wè est morphème assertif ; ná est un verbant marquant le futur ; hèn qui signifie “s’occuper de” est un lexème verbal assumant la fonction de prédicat ; mì est un lexème nominal, pronom objet assumant la fonction d’expansion du verbal

hèn ; tò est une particule dicto-modal ; kpikpomè est un syntagme nominal assumant la fonction de circonstant circonstant.

Kpikpomè est formé à partir du lexème verbal “kpo” (“vieillir”) qui a subi une réduplication pour donner kpikpo (vieillissement, action de vieillir) et du morphème “mè” (dont le sens est “dans”). Dans les parlers gbè, -mè associé comme suffixe au lexème verbal rédupliqué traduit une idée de qualité.

Tous les énoncés de ce répertoire cachent à peine la douleur des parents qui ne savent plus à quel saint se vouer. Selon nos informateurs, cette situation provoque beaucoup de pleurs et de lamentations de la part des géniteurs qui sont inconsolables. La mère, dans sa douleur, évoque les souffrances de l’enfantement, toutes les peines qu’elle s’est donné pour l’éducation de l’enfant défunt, et bien d’autres aspects de sa vie, toute chose contribuant davantage à sa souffrance morale. Quant au père, il se lamente aussi, mais reste moins volubile que son épouse.

Nous allons nous baser sur deux énoncés de ce répertoire.

E64 -Vĩ wè nò ò tó, mǎnu wè ná dó kó jǐè

E67 -Mǎnu wè ná hèn mì to kpikpomè

Le premier est un énoncé complexe. Son analyse nous permet de constater la présence d’une asyndète, dans la mesure où les deux propositions sont juxtaposées. En d’autres termes, on n’y relève aucun morphème de syndèse, malgré la présence de deux lexèmes verbaux distincts assumant chacun la fonction de prédicat. Le second énoncé, c’est-à-dire E67, est un énoncé simple, car il ne comprend qu’un seul lexème verbal qui est “hèn”.

Ces deux énoncés nous permettent de retenir tout d’abord que les progénitures ne devraient pas trépasser avant leurs géniteurs. Dans le cas échéant, cela devient un coup dur pour les parents. Ensuite, les enfants sont appelés à s’occuper d’eux durant leurs vieux jours pendant lesquels ils ne sont plus actifs.

Enfin, ils traduisent en quelque sorte leur grand désespoir dans la mesure où les parents fondent leurs espoirs sur leurs descendants. Ce désespoir peut conduire certains parents, dans les cas extrêmes, soit à la démence, soit au suicide.

Qu'en est-il lorsqu'on perd son mari ou sa femme ?

- **La perte de son conjoint ou de sa conjointe**

En milieu gun, les expressions suivantes sont régulièrement utilisées par un mari ou une femme qui perd sa conjointe ou son conjoint :

E68 -Asúce (asíce) bàyí màtíntó.

/mari(femme)+mon/faire/nég.+exister+morph.de désignation/

“Mon mari (ma femme) est décédé(e)”.

E69 -Adãndaxó gbò mì.

/problème+grand/couper/moi/

“Je vis une énorme difficulté”.

E70 -A wà mǎ bo jó mì dó.

/tu/faire/ainsi/et/laisser/moi/

“Tu es mort en me laissant.”

E71 -Měnu wè à kà jó vīe dó ná

/qui/c'est/tu/verbant/laisser/enfants+les/à/

“A qui as-tu confié les enfants ?”

E72 -Měnu wè ná kpón vīe xá mì

/qui/c'est/verbant fut./regarder/enfants+les/avec/moi/

“Qui va s'occuper des enfants avec moi ?”

E73 -Azõn mēàwètõn lézùn mēđokpótõn.

/travail/personne+deux+poss./devenir/personne+un+poss./

“La tâche de deux personnes revient désormais à une seule personne.”

Les énoncés de ce répertoire peuvent être répartis en deux groupes :

### **Premier groupe**

E67 -Asúce bàyí m̀t̀ínt̀ó.

E69 -Adãđaxó gbò mì.

E70 -A wà m̃ bo jo mì dó.

Sur le plan morphologique, m̀t̀ínt̀ó est constitué de trois unités linguistiques significatives : m̀ (verbe de négation), t̀ín (lexème verbal assumant la fonction de prédicat), t̀ó (morphème, suffixe de qualité désignant l’agent). Pour BOLE-RICHARD (1983 :178), t̀ó est un dérivatif d’agent. A partir d’un lexème verbal suffixé du dérivatif /-t̀ó/, on forme une base nominale à valeur d’agent : “celui qui”. Telle est ce qu’on observe avec m̀t̀ínt̀ó qui signifie “celui qui n’existe pas” ; c’est pour désigner l’individu mort.

De façon générale, ils traduisent la douleur créée par la séparation plus ou moins brutale. En effet, la disparition de celui ou celle avec qui on partage sa vie ne saurait laisser indifférent. Quoi qu’on dise, c’est une partie de vous qui meurt en ce moment. D’où l’intensité de la souffrance qui, parfois, en fonction du degré d’amour qui les unissait, peut conduire à la dépression.

### **Deuxième groupe**

E71 -Měnu wè à jó ṽl̃é dó ná

E72 -Měnu wè ná kpón ṽl̃é xá mì

E73 -Azõn mēàwètõn lézùn mēđokpótõn.

Měnu est un lexème interrogatif qui assume ici la fonction de nominal sujet. Dans E71 et E72, en discours rapide ou spontané, měnu peut être remplacé par ‘’mě’’ , sans que le sens de l’énoncé ne change. On aura alors ‘’mě wè à jó vīle dó ná’’ en lieu et place de E71, et ‘’mě wè ná kpón vīle xá mì’’ pour E72. L’interrogatif měnu occure dans le discours soutenu, et ‘’mě’’ dans le discours rapide.

Attention : l’interrogatif ‘’mě’’ ne doit pas être confondu avec le ‘’mè’’ de mènàwètòn dans E73. Ici, mè n’a pas une valeur interrogative, c’est plutôt un lexème nominal. L’expression ‘’mėnuàwètòn’’ n’est pas attestée en gungbè.

Ces énoncés nous permettent de dire que le mari ou la femme éploré(e) en milieu gun, en dehors de la grande souffrance dans laquelle il ou elle se trouve plongé(e), projette sa pensée vers l’avenir ; non pas forcément son avenir à lui (elle), mais celui des enfants dorénavant orphelins.

Si c’est le mari qui décède, la femme pense à la scolarité des enfants, à l’autorité qu’il représente en matière d’éducation, à leur encadrement et autres, surtout si elle est une femme au foyer, sans activité génératrice de revenus. Si c’est la femme qui décède, le mari pense beaucoup plus à l’éducation de ses enfants, à leur souffrance en manque d’affection maternelle.

Quelle est la situation lorsqu’on perd un frère ou une sœur ?

- **La perte d’un frère ou d’une sœur**

Lorsqu’un Gunnu se retrouve dans cette situation, il exprime sa douleur souvent avec des expressions que voici :

E74 -Nòvícé kú bó jó mì dó.

/frère+mon/mourir/et/laisser/moi/

‘’Le décès de mon frère me laisse tout seul.’’

E75 -n ma só dǒ dǒxátódé bà.

/je/nég./encore/avoir/dire+avec+morph.de désignation+quelconque/plus/

“Je n’ai plus de confident.”

A ce niveau, intéressons-nous à dǒxátódé.

dǒxátódé : ceci est un syntagme nominal. Il est l’association de “dǒxátó” et de “dé” qui est un morphème de détermination, c’est un déterminant indéfini. dǒxátó est un nominal composé de trois unités linguistiques significatives : dǒ qui veut dire “dire”, xá qui signifie “avec” et tó qui est un morphème (suffixe) de qualité désignant l’agent. Sa traduction littérale donne ceci : la personne qui va dire avec moi. Il est utilisé pour désigner le confident, l’homme de confiance.

E76 -Mǎnu wè ná nò tǎntowemè bo nánǒ tò xá mì

/qui/c’est/verbant/rester/place+tien+dans/et/verbant/arranger/ avec/moi/

“Qui peut occuper ta place et être mon homme de confiance ?”

Les deux /ná/ en présence ici ont la même valeur : ce sont des verbants du futur. Le second /ná/ entre en combinaison avec /nǒ/ qui est aussi un verbant, ce qui donne /nánǒ/.

E77 -Olǎn ná fá ná wè.

/pays des morts/verbant fut./être frais/pour/toi/

“L’au-delà te sera paisible.”

Ici, le premier /ná/ est un verbant du futur, tandis que le second est une particule dicto-modale.

E78 -Mǎxe ò nǒ mò tò gǒdò díè kú è (díè)

/personne+que/je/verbant/voir/à/derrière/voici/mourir/voici/

“Voici que la personne qui me soutient dans des situations difficiles est décédée.”

Pour le commentaire de ces énoncés, nous allons considérer plusieurs cas de figures : le frère qui pleure son autre frère défunt peut être ou non orphelin de père et/ou de mère ; il peut ou non se retrouver avec cette disparition, désormais unique enfant, orphelin. Mais ce qui nous paraît important, c’est le fait que les énoncés en présence dans ce répertoire, dégagent en filigrane le lien affectif qui existe entre le défunt et son frère.

Voyons cela de près à travers trois de ces énoncés : E75, E76 et E78.

E75 -*n̄ ma só d̄ó d̄oxátódé bà.*

Je n’ai plus de confident, une personne avec qui je peux discuter de choses sérieuses. Cet énoncé nous montre que le lien qui unit le défunt à son frère dépasse le lien de fraternité. Pour lui, plus qu’un frère, c’est un ami, un confident qu’il a perdu. Alors, prononcer cet énoncé quand on a perdu un frère est un signe de grand attachement envers le disparu. C’est aussi cet aspect que nous permet de dégager les deux autres énoncés :

E76 -*M̄enu wè ná n̄ò t̄entowem̄è bo n̄án̄ò tò xá mì*

E78 -*M̄exe ñ n̄ò mò tò ḡödò d̄j̄è kú è (d̄j̄è).*

Le premier (E76), au-delà des différents aspects dégagés, illustre le caractère quasi irremplaçable du défunt dans le cœur de son frère, dans la mesure où si la réponse à la question allait de soi, la question cesserait d’être pertinente. Le second (E78) met l’accent sur la solitude dans laquelle cette disparition plonge désormais le frère.

Par ailleurs, tous ces énoncés peuvent être révélateurs de tout autre chose : si le défunt était un bon samaritain, un homme généreux qui n’hésite pas à voler

financièrement au secours de ses frères, les larmes versées peuvent se rapporter au déficit financier que la disparition va provoquer à leur niveau.

Voilà ce que nous permettent de dire les énoncés relatifs à la mort que nous avons répertoriés. Ils entrent en ligne de compte en ce qui concerne le signe linguistique. A travers les lignes qui vont suivre, nous avons évoqué les signes non linguistiques liés à la mort, notamment la coiffure et le comportement vestimentaire.

## **4-2-Du port du deuil en milieu gun**

En situation de deuil, les signes produits par les éplorés et leurs proches ne sont pas que linguistiques, ils sont aussi sémiologiques. C'est ainsi que pour vivre ou porter le deuil, les membres de la communauté gun se comportent d'une certaine façon, par exemple en ce qui concerne la coiffure, le comportement ou le mode vestimentaire qui sont des signes non linguistiques dignes d'analyse sémiologique.

### **4-2-1- Les signes non linguistiques**

Nous en retenons deux à savoir :

- ✓ La coiffure ;
- ✓ Le comportement vestimentaire.
- **La coiffure en situation de deuil**
  - **Présentation des coiffures liées au deuil**

En situation de deuil, deux types de coiffures sont répertoriés et se réalisent de façon consécutive : il s'agit du Tàxwíxwélé et d'àkànyà.



Image n°1 : Tàxwíxwélé : Tête rasée<sup>34</sup>



Image n°2 : d̀akànyà : cheveux ébouriffés chez la femme<sup>35</sup>



Image n°3 : d̀akànyà : Cheveux ébouriffés chez l'homme<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> Image prise par Aristide KOUNOUHO

<sup>35</sup> Idem

<sup>36</sup> Idem

De façon générale, on se rase la tête dès qu'on est endeuillé. On parle de tàxwiwxlé. Une fois que cette coiffure est faite, d'autres prescriptions suivent en fonction de votre statut dans la famille. Dans certaines familles, on ne se rase pas la tête, mais on laisse les cheveux en désordre, ils sont hirsutes, ébouriffés (dàkànyà). Cela suffit pour symboliser le deuil. Se raser la tête dans ces familles symbolise l'enlèvement de deuil.

Selon la tradition, lorsque le mari perd sa femme, il ne doit pas se baigner durant sept jours et ne doit pas toucher aux cheveux, c'est-à-dire les peigner. Ces prescriptions sont un peu plus contraignantes pour la femme qui perd son mari. Elle non plus ne doit se peigner après s'être rasé la tête ; elle doit se couvrir la tête avec un foulard noir. Elle doit respecter ces consignes pendant une période allant de trois mois à un an.

Le principe de ne pas toucher aux cheveux est valable pour les autres membres de la famille, même s'ils gardent une relative liberté par rapport à cela. Pour enlever le deuil, on va au marigot pour se laver et se raser la tête une nouvelle fois, surtout pour la femme.

#### ○ **Le sens de ces coiffures**

Selon nos informateurs, c'est essentiellement pour marquer son affection à la personne disparue, c'est un signe qui montre qu'on est éploré. A en croire certains de nos informateurs, lorsqu'à l'enlèvement de deuil on se coupe les cheveux ou qu'on se rase la tête à nouveau, c'est pour se débarrasser de l'esprit du mort.

Avec l'évolution du monde, ces différentes pratiques changent petit à petit, elles ne sont contraignantes que dans quelques rares familles.

- **Le comportement vestimentaire**
  - **Présentation du mode vestimentaire**

Il s'agit en substance ici de la couverture de la tête et de la couleur des habits portés.



Image n°4 : tàbibálá kpódó avòyùyù kpó : Tête couverte d'un foulard noir<sup>37</sup>



Image n°5 : avò yùyùdidó : Port d'une tenue sombre<sup>38</sup>

Ces deux images à savoir n°4 et n°5 symbolisent le port du deuil (lutùdíó)

Chez les Gun et un peu partout d'ailleurs, c'est le noir qu'on porte pour manifester le deuil. Le mari qui perd sa femme porte une chemise noire ou sombre, ou bien colle un insigne noir sur la poche de sa chemise. S'agissant de la femme, elle porte du noir durant une période allant de trois mois à un an. Elle ne doit pas s'endimancher ni trop changer de tenues. Elle met les boucles d'oreilles noires et des chaussures noires. Les orphelins aussi portent un tissu noir pour les cérémonies d'enterrement de leurs parents. La tenue noire est

---

<sup>37</sup> Image prise par Aristide KOUNOUHO

<sup>38</sup> Idem

exigée pour les cérémonies traditionnelles funèbres. On ne porte rien qui puisse être interprété comme signe de joie.

Ici aussi, l'évolution du monde a commencé à avoir raison de ces pratiques.

- **Le sens de ce comportement vestimentaire**

La couleur noire ou sombre est conventionnellement utilisée pour marquer une séparation douloureuse ou tout événement malheureux. Le noir symbolise le deuil. Le lutùdíó, c'est le fait de porter le noir comme signe de deuil.

TCHITCHI (2002 :199) a relevé qu'avant la rencontre avec l'Occident, les Africains noirs ne portaient pas le noir pour symboliser le deuil, mais utilisaient d'autres signes. Le phénomène d'imitation a favorisé la copie de certaines habitudes. Du point de vue pratique, dit-il, la couleur noire est le symbole de la tristesse chez tous les peuples en général ; elle traduit, comme la couleur sombre, l'absence de gaieté ; c'est peut-être l'une des raisons pour lesquelles "luto" s'est parfaitement intégré à la structure des parlers du continuum dialectal -gbè ; la problématique de la couleur noire associée au port du deuil a son implication même dans la symbolique du noir.

#### **4-2-2-Analyse des signes en présence**

En sémiologie, les signes et les systèmes de signes répondent à un certain nombre de caractéristiques à savoir : forme et substance ; codification ; motivation ; monosémie et polysémie ; ambiguïté et incompréhension ; dénotation et connotation ; homologie et analogie...

Dans cette partie, nous avons essayé, après une brève définition de chaque caractéristique, de voir comment chacune d'elles s'applique aux signes en présence.

- **Forme et Substance**

Les substances sont des valeurs absolues des signes tandis que les formes constituent leurs valeurs relatives, c'est-à-dire les valeurs particulières associées aux signes. Selon Ferdinand de SAUSSURE (1979), *“la langue est une forme et non une structure”*, car la langue ne fonctionne qu'avec des valeurs relatives.

Chaque signe est l'association d'un signifiant et d'un signifié. BAYLON et FABRE (2001 :35) ajoutent que ces entités ont, elles-mêmes, deux faces chacune : une forme et une substance. Voyons à travers les tableaux suivants, les formes et substances de *tàxwíxwélé* (tête rasée), de *ɔ̀àkànyà* (cheveux ébouriffés) et de *lutù dídó* (port de deuil).

#### Tàxwíxwélé

	Substance	Forme
Sa	Crâne rasé ( <i>taxwíxwélé</i> )	-Etat de la tonsure ( <i>tàxwíxwéléló sín nìnòmè</i> ) -Absence totale ou partielle de cheveux ( <i>ɔ̀à ma tò tà</i> )
Se	-Port de deuil ( <i>lutù mè nìnò, lutù dídó</i> ) -Enlèvement de deuil ( <i>lutù ɔ̀ìɔ̀</i> )	-Port/enlèvement de deuil ( <i>lutù dídó/lutù ɔ̀ìɔ̀</i> ) -Plaisir ( <i>nǔjólómè</i> ) -Maladie ( <i>azòn, awǔtu</i> ) -Sacrifice prescrit par un bokɔ̀nɔ̀ ( <i>avǔsísá</i> )

**Tableau n°3 : Tableau présentant la substance et la forme du *tàxwíxwélé***

## dàkànyà

	Substance	Forme
Sa	Cheveux hirsutes, ébouriffés, non peignés (dàkànyà, dàmavún mavún)	-Densité des cheveux (kpósusu dâló tòn) -Présence de cheveux sur la tête (dà tìn to tà)
Se	Port du deuil (lǔtù dídó)	-Port du deuil (lǔtù dídó) -Rasta (dàjódótà hannya xè yè nò yóló dè lasta) -Folie (àlè) -Maladie (àwǔtu)

**Tableau n°4 : Tableau présentant la substance et la forme du dàkànyà**

## Lǔtù

	Substance	Forme
Sa	Le port du noir : habit, pagne, foulard, insigne, chaussures (nǔ yuyu dídó : àwù, àvò, tàbàlà, wùntùn, àfòkpà)	-Eclat de la couleur noire (sìn yuyuló sìn sísé) -Autres couleurs sombres (nǔ yuyu dǔvòléè)
Se	Le port du deuil (lǔtù dídó)	-Le port du deuil (lǔtù dídó) -La mode nǔyoyò xe tón bò tò tò jí) -Un sacrifice (àvòsísá) -Une initiation (mèdèdòàlixò dè jí)

**Tableau n°5 : Tableau présentant la substance et la forme du lǔtù**

- **Codification**

La codification consiste à rendre un système rationnel, organisé. En d'autres termes, elle consiste à rendre conventionnel un système de signes ou de symboles. La codification résulte donc d'une convention, d'un accord. C'est un accord, un *modus vivendi* entre les utilisateurs de signes qui reconnaissent la relation entre le signifiant et le signifié et qui respectent cette relation dans l'emploi du signe. Une codification peut être très restreinte ou très large ; elle peut être très contraignante ou souple ; elle peut être implicite ou explicite.

Le *tàxwíxwélé* et le *dàkànyà* sont tous deux des signes codifiés dans la mesure où les *Gùnnù* qui les utilisent en situation de deuil reconnaissent et respectent la relation qu'il y a entre le signifiant et le signifié de ces différents signes. La codification dont il est question ici est plus ou moins large et plus ou moins contraignante ; elle est très contraignante pour la veuve.

De même, le port du deuil à travers le *lütù dídó* est une codification qui obéit aux mêmes prescriptions que les coiffures, c'est-à-dire qu'il est plus ou moins large et plus ou moins contraignante aussi. En milieu *gun*, comme un peu partout dans l'aire culturelle *ajatado*, elle est très contraignante pour la veuve.

En termes clairs, le *taxwíxwélé*, le *dàkànyà* et le *lütù dídó* renvoient à des réalités précises chez les *Gun* qui en font usage pour communiquer et se communiquer ; par conséquent, ce sont des codes.

- **Motivation**

Elle renvoie au caractère arbitraire ou non du signe. Un signe est arbitraire lorsqu'il n'est pas motivé. La motivation est le rapport d'expressivité qui existe entre les traits physiques du signe et le concept auquel il renvoie. F. de SAUSSURE (1979 :100) dit à ce sujet que

*« Le lien unissant le signifiant au signifié est arbitraire, ou encore, puisque nous entendons par signe le total résultant de l'association d'un signifiant à un signifié, nous pouvons dire plus simplement : le signe linguistique est arbitraire ».*

En sémiologie, tous les signes ne sont pas motivés. Si on considère que le fait de se laver et de se peigner est un signe de joie, ne pas le faire devient donc un signe de tristesse, d'absence de joie. Lorsqu'on vit une situation de deuil, on n'est pas en joie. Ainsi, dākànyà est un signe motivé, c'est-à-dire non arbitraire. Il en est de même pour le tãxwixwélé qui symbolise l'enlèvement de deuil. En effet, se raser la tête, c'est laisser derrière soi la situation qu'on a vécue auparavant.

Le port de vêtements noirs est aussi un signe plus ou moins motivé dans la mesure où le noir symbolise (Tchitchi 2002, opcit) une séparation douloureuse, un événement malheureux.

- **Monosémie et Polysémie**

La monosémie est la propriété d'un mot qui n'a qu'un seul sens. Ainsi, on comprend qu'elle est la correspondance univoque entre un seul signifiant (sa) et un seul signifié (se). Dans une communication simple et normale, on doit pouvoir faire correspondre à un seul signifiant un seul signifié.

Par contre, la polysémie est prise comme la propriété d'un mot qui présente plusieurs sens. La polysémie fait donc correspondre un signifiant à plusieurs signifiés : c'est le cas des homonymes, on peut donc parler de polysémie homonymique. Elle peut faire correspondre plusieurs signifiants à un seul signifié : c'est le cas des synonymes, on peut parler de polysémie synonymique.

Les coiffures en question et le comportement vestimentaire peuvent être analysés comme étant des monosémies. Mais ils apparaissent tous comme étant

polysémiques. En effet, pour le tàxwixwélé, on peut le faire par plaisir en dehors de toute situation de deuil, on peut le faire sur une prescription du bòkónò en vue d'un sacrifice ou pour cause de maladie. La même analyse s'applique au d̀àkànyà. Pour ce qui concerne le lutù didó, aujourd'hui avec la mode, beaucoup de personnes choisissent de porter le noir en dehors de toute situation liée au deuil ; on est donc en plein dans la polysémie.

- **Ambiguïté et Incompréhension**

L'ambiguïté est le caractère de ce qui n'est pas précis, qui laisse dans le doute, dans l'incertitude volontairement ou non. Dans le système sémiologique, il y a ambiguïté quand le récepteur n'arrive pas à savoir quel signifié choisir lorsque le signifiant renvoie à plusieurs signifiés. L'incompréhension résulte du fait que le récepteur n'attribue aucun signifié au signifiant. Le contexte peut contribuer à lever l'ambiguïté alors que l'incompréhension a besoin d'une métalangue (explication) ou d'un métasystème (un second système pour détecter le signifiant).

Etant donné que les coiffures en question et le comportement vestimentaire peuvent apparaître comme étant polysémiques, on en conclut qu'il peut y avoir ambiguïté. Mais si le récepteur se réfère au contexte, cette ambiguïté se dissipe. Ce qui veut dire que ces signes ne peuvent être interprétés que comme signes ou symboles de port et/ou enlèvement de deuil.

Par ailleurs, on ne saurait parler d'incompréhension en ce qui concerne les signes en présence, tout simplement parce que le récepteur ne peut pas ne pas attribuer au moins un signifié quelconque à chaque signifiant.

- **Dénotation et Connotation**

Les notions de dénotation et de connotation sont liées au signifié, c'est-à-dire au concept auquel renvoie le signe. La dénotation correspond sens premier d'un mot. Pour Alain CANU (1992 :135), « *la dénotation correspond à la stricte définition du mot telle que la donnent les dictionnaires* ». Dans ce sens, la dénotation est constituée par le signifié conçu objectivement et substantiellement. Elle relève donc de la valeur absolue du signe. Les connotations sont constituées par les valeurs subjectives attachées au signifié. En d'autres termes, la connotation est le sens particulier que prend un signe dans une situation ou dans un contexte donné. Elle relève de la valeur relative ou de la forme du signe. Le même auteur (id : 136) dit à ce propos qu'

*''Il se développe autour de la dénotation un réseau d'association d'idées plus ou moins conscientes selon qu'elles sont liées à l'héritage culturel ou aux exigences de chacun.''*

Les signes en présence ici relèvent tous de la connotation. Les faits identiques peuvent être diversement interprétés en fonction des cultures et des peuples. Cependant, le port du noir peut avoir un sens dénoté en ce sens que la couleur noire (ou sombre) est quasi universellement (pour la grande majorité des peuples du monde) utilisée pour porter le deuil (op.cit).

- **Analogie et Homologie**

Ces deux notions renvoient à la motivation, c'est-à-dire au caractère non arbitraire du signe. Deux signes sont dits homologues, lorsqu'ils correspondent l'un à l'autre, lorsqu'ils jouent le même rôle dans des systèmes différents. Ainsi, lorsqu'il y a ressemblance ou correspondance au niveau des formes du signifiant et du signifié, on parle d'homologie. Il s'agit d'une ressemblance structurelle qui

n'est pas perceptible dans tous les cas par les sens. Elle se découvre souvent par analyse.

Le même document définit l'analogie comme étant le rapport de ressemblance que présentent plusieurs signes. Dans ce sens, l'analogie est alors la ressemblance ou la correspondance entre la substance du signifiant et celle du signifié. Cette ressemblance est souvent perceptible.

En fonction de ces définitions, on ne peut parler ici que d'homologie. En effet, les ressemblances ou correspondances établies au niveau des formes ne le sont qu'après analyse, et ne sont même pas très perceptibles. Ces lignes nous ont permis de mettre en lumière ce que les Gunnu perçoivent à travers ces signes non linguistiques, notamment le taxwíxwélé, le ðakànyà et le lütùdíó. Nous allons à présent poursuivre notre analyse en nous basant sur quelques chansons, pour davantage mettre en lumière la perception que les Gùnnù ont de la mort.

### **4-3 La philosophie de la mort dans les chansons funéraires en pays gun**

Dans l'aire culturelle ajatádó en général et chez les Gùnnù en particulier, beaucoup de chansons ont comme thème principal la mort.

#### **4-3-1 Présentation des chansons sélectionnées**

Le signe mort est objet principal de certaines chansons gun dont deux ont été sélectionnées pour notre analyse. Il s'agit de :

- Chanson n°1 : zùnmè tìn gbó de SAGBOHAN Danialou ;
- Chanson n°2 : ìkú nì a ba n'sí de SAGBOHAN Danialou. (Voir Annexe C)

## **Au sujet de la chanson n°1**

Pour signifier (ou annoncer) le décès d'une personne importante dans la société, l'expression " zùnmè tìn gbó ɖaxó mù" est utilisée par l'artiste chanteur Sagbohan

Avec la traduction proposée, on note que zùnmè est la combinaison de "zùn" qui signifie "forêt" et de "mè" qui signifie "dans"

(a)tín → arbre

gbó → grand, géant, immense

ɖaxó → grand, géant

mù → tanguer, tomber, s'écrouler

Cette idée est renforcée par la portion de phrase "ozǎn dó kú" qui donne en traduction littérale "la nuit étant morte", et en traduction littéraire "la nuit étant tombée". La mort d'une illustre personnalité est comparée à la tombée de la nuit ou la fin du jour.

Pendant qu'il fait jour, tout est éclairé, on dispose de la lumière naturelle. Dès que la nuit tombe, tout devient noir. La lumière naturelle cède la place à l'obscurité. Tout devient flou, plus rien n'est clair. On comprend alors que celui qui décède est comme une lumière pour sa famille, ou pour sa collectivité ou pour son peuple. La métaphore utilisée nous renseigne sur la place du disparu dans la vie, dans le quotidien de ceux qui le pleurent.

Intéressons-nous aux deux énoncés suivants :

N°1 : zùnmètín gbó ɖaxó mù

N°2 : atín mù ɖó zùn gbó nu

Dans l'énoncé numéro 1, le qualificatif "gbó" est associé au lexème nominal "atín", pour traduire le caractère important du décès. Une petite remarque ici : nous voyons "tín" au lieu de "atín". En effet, il y a une relation de complémentation qu'on peut observer dans le terme "zùnmètín". Cette relation est ici immédiate. Si elle était médiante, on aurait "zùnmè sín atín gbó daxó mù". Le dérivatif thématique "a" de "atín" apparaîtrait. L'énoncé a le même sens dans un cas comme dans l'autre. Ce genre de relation de complémentation s'observe dans d'autres langues –gbè à savoir, le fongbè, le gengbè, etc.

Dans l'énoncé numéro 2, le lexème "atín" n'a pas subi de modification ; le qualificatif gbó, plutôt que d'être associé à ce lexème, se trouve être associé à un autre lexème : zùn. Or en réalité, dans l'intelligence de l'énoncé, ce qualificatif ne saurait être associé au lexème "zùn", mais plutôt à "atín" comme dans l'énoncé numéro 1. On est tenté de croire que, pour la beauté de son texte, l'artiste a fait usage de la figure de rhétorique dénommée l'hypallage. Cela traduit la maîtrise de la langue par l'artiste qui se manifeste par l'aisance dont il fait montre dans son maniement. Cela dit, nous avons abordé les différentes lectures qu'ont permis de faire ces chansons au sujet de la mort.

#### **4-3-2 La mort comme être méchant**

L'on dit de quelqu'un qu'il est méchant lorsqu'il fait du mal en toute conscience. Etre méchant, c'est être cruel, malveillant. Ainsi, la méchanceté consiste à faire du mal. Comment peut-on concevoir que la mort soit perçue comme un être méchant ?

La définition que propose TIDJANI SERPOS (opcit) de la mort rend possible cette conception dans la mesure où pour lui,

*"(...) la mort est un personnage trapu de sexe masculin, rude et omni présent, qui tue tout, détruit hommes et bêtes, plantes et ferrailles, et avale les cours d'eau. (...)"*

Voici quelques expressions allant dans ce sens que nous avons extraites de la chanson n°1 :

E79 -kú, à nɔ wà nǔ dídá

/la mort/tu/verbant hab./faire/chose/terrible/

‘‘Oh mort, tu fais des choses terribles ‘‘

E80 -à nɔ zé mɛ̀ dó aluwɛ̀mɛ̀

/tu/verbant hab./prendre/individu/dans/tristesse+dans/

‘‘Tu mets les gens dans des situations douloureuses’’

- **Kú ou la méchanceté incarnée**

La mort ne se voit pas, mais ses effets sont perceptibles. Elle correspond à la fin de la vie. La personnification de la mort fait d'elle un être méchant, donc un être à craindre. C'est ce que nous laisse croire Sagbohan à travers l'énoncé E79 kú, à nɔ wà nǔ dídá. Au moyen d'une double figure de rhétorique, une personnification doublée d'une apostrophe, l'auteur nous montre que la mort est à l'origine de ‘‘choses terribles’’, en d'autres termes, qu'elle est l'instigatrice de méchancetés. Dès lors, elle apparaît comme l'incarnation de la méchanceté. Les humains ont raison de craindre la mort à cause de cette représentation qu'ils en ont.

Le mal est toujours difficile à supporter. Si ‘‘kú’’ fait ‘‘nǔ dídá’’ dans une famille, toute la famille en ressent la douleur. Telle est l'idée contenue dans l'énoncé E80 : à nɔ zé mɛ̀ dó alwɛ̀mɛ̀. Ce qui signifie que son intervention dans une maison affecte toute la maisonnée et la plonge dans la tristesse, dans le deuil, dans le désarroi. Le simple fait d'y penser inspire la crainte. Cette crainte est encore plus grande lorsqu'on a un membre de sa famille malade qui tarde à guérir ou dont la maladie se complique.

### 4-3-3-La mort comme spectre de la disparition

A travers l'expression "spectre", on voit la représentation effrayante d'une idée, d'un événement menaçant. La mort, quoi qu'on dise est un événement redoutable. Elle constitue pour les humains un spectre. C'est un sort implacable que l'on cherche désespérément à conjurer.

E81 -atín mù tò zùngbónu ozǎn dó kú

/arbre/tomber/à/forêt+massive+bout/nuit/étant/mourir/

"Un grand arbre est tombé au seuil de la forêt, il a fait nuit."

E82 -mèdé ma só jà mèxe kú tònǎ dé mò gbé

/individu+quelconque/nég./encore/venir/celui+qui/mourir/chose+quelconque  
/guère/

"Personne ne verra plus jamais le disparu."

- **Kú ou l'inévitable disparition**

Nous l'avons déjà dit, la mort symbolise la fin de la vie. Du point de vue physique, on ne peut plus voir un individu qui est mort et enterré. Il a terminé son pèlerinage terrestre et mis dans sa dernière demeure, c'est l'expression communément utilisée. Cette perception de la mort est partagée aussi par les Gùnnù. L'énoncé suivant nous oriente dans cette direction :

→ mèdé ma só jà mèxe kú tònǎ dé mò gbé

Il a disparu à jamais, ne serait-ce que physiquement.

Cependant, Birago DIOP (1960) n'a-t-il pas dit dans l'un de ses poèmes intitulé "Souffles" que :

*"Ceux qui sont morts ne sont jamais partis*

*Ils sont dans l'Ombre qui s'éclaire  
Et dans l'ombre qui s'épaissit,  
Les morts ne sont pas sous terre  
Ils sont dans l'Arbre qui frémit,  
Ils sont dans le Bois qui gémit,  
Ils sont dans l'Eau qui coule,  
Ils sont dans l'Eau qui dort,  
Ils sont dans la Case, ils sont dans la Foule  
Les Morts ne sont pas morts.''*

Il évoque par là le caractère immortel de l'esprit humain. Le corps est donc mortel, mais l'âme, l'esprit, non. Les Gùnnù croient en la réincarnation, doctrine selon laquelle un individu qui décède peut revenir dans un autre corps. Ainsi dans la communauté gun, on entend souvent dire : tel enfant est la réincarnation de son grand-père ou de son oncle. L'expression qui le manifeste est le suivant :

mèlě wè jòè

/individu+tel/c'est/naître+lui/

‘‘Il est la réincarnation de telle personne.’’

Ce phénomène de la réincarnation est désigné sous le vocable de jòtó et est répandu un peu partout dans l'aire culturelle ajatádó. A ce sujet, GUEDOU (1985 :371, sq) souligne que

*« trois mois après la naissance d'un enfant, on demande à fá lequel des ancêtres du clan l'a envoyé dans ce monde : quel est son jòtó ?(...) ‘‘Le jòtó est l'ancêtre qui a aidé le créateur dans la fabrication du corps d'un individu.’’ Aussi, demande-t-on à fá qui est le jòtó de l'enfant. L'identification de cet*

*ancêtre est très importante car la croyance populaire dit que le nouveau-né représente son jòtó, c'est lui-même qui est revenu à travers cet enfant car tout nouveau-né est un mort revenu sur terre. Le fá permet donc de savoir quel est cet aïeul. »*

Que la réincarnation soit une réalité scientifique ou non, celui qui est mort a disparu pour toujours. Il importe néanmoins d'évoquer ici un fait : dans les communautés linguistiques ayant en commun le gbè, on entend aussi dire que certains rencontrent et échangent avec des gens dont ils n'ont pas encore appris la mort, phénomène scientifiquement inexpliqué jusque-là et désigné chez les Gùnnù par l'expression :

‘kúwádé’

/mort+venir+réapparaître/

Le mort est réapparu.

#### **4-3-4 La mort comme le dieu à adorer**

De la chanson n°2 de Sagbohan que nous avons choisie, nous retenons les expressions suivantes :

E83 -gbètólẹ̀ yì kàn fá, lo bo sá avǒ, (...) có bọ̀ kú fón bo tò mè hù wẹ̀

/humains+les/aller/consulter/fá/et/puis/aller/faire/sacrifice/(...)/et/pourtant/la mort/se lever/et/en train de/individu/tuer/assertif/

‘‘Les humains ont consulté le fá et ont fait des sacrifices, et pourtant la mort continue d'emporter les gens.’’

E84 -lẹ̀gbà tò àgbǒjí có bọ̀ kú fón bo tò mè hù wẹ̀

/lẹ̀gbà protecteur/être/portail/sur/et/pourtant/mort/se lever/et/en train de /personne/tuer/assertif/

‘‘Il y a la présence du Legba protecteur au seuil de la maison, et pourtant la mort continue d’emporter des gens.’’

E85 -kú wè mǐ ná sèn bo jó yèwhé vòdún dó ná vòdúnnò

/mort/assertif/nous/verbant/adorer/et/laisser/esprit/vodoun/laisser/pour/prêtre du vodoun/

‘‘C’est la mort que nous devons adorer et laisser le vodoun au prêtre du vodoun.’’

- **Kú ou dieu sur terre**

L’instinct de survie est naturel. Même si l’on rencontre des gens qui choisissent de se donner la mort, parce que accablés de problèmes de toutes sortes et n’ayant plus aucun espoir, c’est la volonté de vivre, de survivre, de solutionner ses problèmes qui caractérise la grande majorité des hommes. Chez les Gùnnù et les communautés linguistiques apparentées, cette volonté se manifeste entre autres par la consultation du fâ en vue des sacrifices à faire pour espérer un soulagement. C’est ce que Sagbohan nous dit à travers une portion de E83 : gbètóle yì kàn fá, lo bo sá àvǒ. Mais ils se rendent compte que ces sacrifices n’arrivent pas à empêcher la mort de continuer son œuvre naturelle, mais destructrice aux yeux des humains. C’est ce qui justifie ce que dit Sagbohan dans le reste de l’énoncé E83 : có b̀ kú f̀n bo tò mè h̀ ẁ.

Cette volonté de survie les a conduits à installer un dieu protecteur au seuil de la maison pour empêcher la mort d’y entrer. Mais cette dernière se fraie toujours un chemin. Telle est l’idée que traduit E84 : legba tò àgbǒjí có b̀ kú f̀n bo tò mè h̀ ẁ.

Au regard de cette impuissance de l’homme en face de la mort, Sagbohan conclut dans E85 que : kú wè mi ná sèn bo jó yèhwè vòdún dó ná vòdúnnò, tout simplement parce que le vòdún est impuissant face à la mort ou incapable de

l'empêcher. S'il faut adorer le vòdún et ne pas bénéficier de sa protection, il ne sert à rien de continuer à l'adorer. Il vaut mieux s'en remettre à ce qui est plus fort que soi. Il faut alors vénérer la mort qui du coup apparaît comme dieu sur terre. Elle est plus puissante et c'est elle qui a le dernier mot.

Elle n'épargne personne ; quelle que soit votre qualité, dès que votre heure sonnera, elle vous prendra et vous n'y pouvez rien :

E86 -kú nɔ̀ hù mɔ̀pê, bo nɔ̀ hù lemamù, bo nɔ̀ hù bokónò.

/mort/verbant hab./tuer/de moi père/et/verbant hab./tuer/imam/et/verbant hab.  
/tuer/prêtre du vodoun/

La mort n'épargne ni le prêtre, ni l'imam, ni le prêtre du vodoun''

#### **4-3-5 La mort comme saisie du temps présent**

E87 -a mò nǔdè hǔn dǔ, a mò nǔdè hǔn wà

/tu/voir/chose+quelconque/alors/manger/tu/voir/chose+quelconque/alors/ faire/

''Si tu trouves à manger, ne t'en prive pas, si tu trouves à faire, agis.''

E88 -dǔ kú àmè é yì nà

/manger/avec/individu/qui/aller/

''On meurt avec ce que l'on a consommé''

E89 -dǔ a dǔ ló wè nyí towe

/ce que/tu/manger/en question/c'est/être/tien/

''C'est ce que tu as consommé qui t'appartient.''

- **Kú ou le carpe diem**

Tout naturelle qu'elle est, la mort ne prévient pas avant "d'arracher l'individu à la vie". Elle ne considère ni l'âge, ni la qualité de celui qu'elle vient prendre. Dans ces conditions, comment mener sa vie pour être prêt au jour de la mort ?

Les Gùnnù semblent avoir trouvé la formule. Avec l'énoncé E87 "a mò nǔdé hǔn qù, a mò nǔdé hǔn wà", ils semblent donner comme conseil aux humains de vivre au quotidien et de ne rien laisser pour le lendemain. Car vivre de cette façon, c'est être prêt à mourir à tout moment, et donc réduire un tant soit peu le caractère imprévisible de la mort.

Si tout le monde vivait dans cette logique ou en respectant cette ligne de conduite proposée, dès que la mort interviendra, le choc qu'elle va provoquer serait moindre, on la craindrait moins, la représentation qu'on en a, à défaut de disparaître, serait moins effrayante. Vivre sa vie au quotidien, c'est l'idée que traduit aussi l'énoncé E88 "qù kú àmè é yì nà", un énoncé gen ; cela révèle le caractère polyglotte de l'artiste. Nous vivons avec la mort. Elle nous suit telle notre queue et on ne peut s'en débarrasser ; c'est pourquoi il faut vivre chaque instant comme si c'était le dernier. Dans ce sens, à quoi bon accumuler les richesses, les biens pour un futur incertain, un futur auquel on n'est pas sûr de participer, un futur qui ne nous appartient pas !

La leçon que Sagbohan nous propose à cet effet se lit à travers l'énoncé E90 "dě à qù ló wè nyí towe, ekonomilòsú ma nyí towe." La première interprétation qu'on peut faire de cet énoncé est qu'il faut vivre sans penser à demain, c'est-à-dire sans rien réserver. Cependant vivre selon la lettre de cet énoncé serait totalement irresponsable. La seconde interprétation qu'il faut en avoir se conforme à l'esprit de l'énoncé. L'invitation qui est faite nous oriente dans la logique selon laquelle "à chaque jour suffit sa peine". Il faut vivre pleinement l'instant présent. Car, à force de thésauriser, on ne va pas "vivre". Au jour de la

mort, toute la fortune épargnée profitera à d'autres qui certainement n'en mesurent pas ou n'en mesureront pas la valeur.

#### **4-3-6 La mort comme silence éternel**

E91-é wa jè gbènègbè mèdǎvo úwè ná lè àwǔ ná wè

/ça/arriver/se poser /ce jour-là/individu+autre/c'est/verbant fut./laver/corps/pour  
/toi/

“Lorsque viendra ce jour fatidique, tu seras toiletté par un tiers.”

Avec “lè àwǔ”, nous avons deux unités linguistiques significatives. En discours spontané, ces deux unités se combinent pour donner [lǎwǔ]. On assiste là à la disparition du phonème vocalique au niveau du lexème verbal lè. Ce phénomène linguistique s'apparente à une assimilation régressive, en ce sens que le premier phonème de la seconde unité l'emporte sur le dernier phonème de la première unité, en lui imprimant ses caractéristiques.

E92 -jε ma só ná mò dò ná nǔxe tò jǐjò tò hwèénènùdé

/toi/nég./encore/verbant fut./voir/le fond/à/chose+que/en train de/se passer/ à/  
moment+ce+quelconque/

“Tu ne comprendras plus ce qui se passe en ce moment-là.”

E93 -mèdé ma só jà mǎxe kú tòn dé mò gbé

/individu+quelconque/nég./encore/venir/celui+qui/mourir/chose+quelconque  
/guère/

“Personne ne verra plus jamais le disparu.”

- **Kú ou le silence éternel**

La mort fait du mort un être sans vie, sans voix. Elle le plonge dans un silence irréversible. Ce silence n'est rien d'autre que la conséquence logique de sa disparition physique. Une fois mort, l'individu ne sait plus rien, ne fait plus rien. C'est ce que traduit l'énoncé E91 "é wá jè gbèḅgbè mèdḅvo uwè ná lè àwũ ná wè". L'inaction du mort fait qu'il ne peut plus se laver lui-même et son ignorance fait qu'il ne peut identifier celui qui le toilette.

Avec E92 "je ma só ná mò dò ná nḅxe tò jḅḅ tò hwèénenuḅé", le silence du mort peut être interprété comme un silence/absence. Même si selon certaines croyances, l'esprit est vivant et présent, l'individu ordinaire et profane ne peut se rendre compte de sa présence, ni communiquer avec lui. Sagbohan est resté dans cette même logique dans ses chansons qui évoque la mort. Ainsi, de l'autre, nous relevons E93 "mèḅé ma só jà mèxe kú tòn ḅé mò gbé" qui nous autorise à penser que le mort est plongé dans un silence total et irréversible, c'est-à-dire éternel.

#### **4-3-7 La mort comme la tombée de la nuit**

E94 -atín mù tò zùḅbónu ozǎn dó kú

/arbre/tomber/à/forêt+massif+bout/nuit/étant/mourir/

"Un grand arbre est tombé au seuil de la forêt, il a fait nuit."

- **Kú ou la fin du jour**

La vie de l'homme est comme le jour dont la lumière ne s'éteint pas, tant que le souffle est encore "là". L'instinct de survie conduit chacun à maintenir la flamme de sa vie allumée, à tout faire pour entretenir cette flamme le plus longtemps possible. Cette façon de concevoir la vie est suggérée par des

expressions gun que nous avons extraites des chansons, notamment celles de Sagbohan Danialou.

Si la vie est considérée comme le jour, logiquement, la mort sera vue comme la nuit. Le jour fait place à la nuit ; la vie fait place à la mort. C'est cette métaphore que présente l'énoncé E94 "atín mù tò zùngbónu ozǎn dó kú". De cette expression, on comprend que l'homme vivant est aussi considéré comme un arbre debout. Un arbre qui tombe symbolise sa mort, sa fin et donc correspond à la tombée de la nuit.

Il n'est pas rare d'entendre, dans la communauté gun et dans les communautés linguistiques apparentées, à l'occasion de la mort d'un individu (surtout en plein jour), des gens s'exprimer en des termes suivants :

zǎn kú kélé

/nuit/mourir/jour/

"Il fait nuit en plein jour"

Cette expression à l'origine, traduit en fait l'éclipse solaire qui couvre d'obscurité toute la terre lorsqu'elle est totale, ou une partie de la terre lorsqu'elle est partielle. Cette image empruntée à une réalité scientifique pour traduire une autre ne fait que corroborer l'analyse initiale que nous avons tentée et qui considère la vie comme le jour, et la mort comme la fin du jour. Dans ce contexte, "zǎn kú" traduit la mort d'un individu, et "zǎn kú kélé" complète cette idée en montrant que cette mort intervient en plein jour.

Le signe "okú" (la mort) a été vu comme un phénomène naturel qui fait souvent recourir à Dieu chez les Gùnnù ; il est aussi vu comme un être méchant, le spectre de la disparition, l'éternel silence, le dieu à adorer, la saisie du temps présent ou encore la tombée de la nuit. L'analyse de ce signe a donné lieu à l'analyse de deux comportements non linguistiques y afférents : il s'agit de la

coiffure et du port du deuil qui revêtent un caractère particulier lorsqu'ils témoignent de la mort d'un membre de la communauté. Nous retenons que la mort est crainte ; elle n'épargne ni riche, ni pauvre, car c'est le destin commun de tous les êtres vivants. Mais alors, comment la richesse et la pauvreté sont-elles perçues dans la communauté linguistique gun et les communautés linguistiques apparentées ? C'est cela que nous avons essayé de voir dans le chapitre suivant.

## **Chapitre 5 : Adòkùn – la richesse et Ohě̀n (Oyà) – la pauvreté chez les Gùnnù**

La pauvreté se définit comme étant le manque d'argent, de ressources. C'est l'état d'une personne pauvre, qui vit dans le dénuement, dans l'indigence. Du sommet mondial sur le développement social tenu en mars 1995 à Copenhague, on retient que la pauvreté

*''se manifeste sous diverses formes : absence de revenus et de ressources productives suffisantes pour assurer des moyens d'existence viable ; faim et malnutrition, mauvaise santé, morbidité et mortalité accrues du fait des maladies ; environnement insalubre ; discrimination et exclusion''.*

Selon Sophie DION-LOYE (1997 :23),

*« Pour avoir une perception aussi précise que possible de la pauvreté, il faut la comparer à des situations proches mais cependant distinctes (...vagabondage, chômage, exclusion, travail, mendicité...) pour ensuite tenter d'en donner une définition ».*

Plus loin (1997 :34), elle ajoute que

*« La pauvreté, c'est d'abord le manque d'argent. Cette impression première et commune permet de dire que l'insuffisance de ressources est l'élément apparent de la pauvreté ».*

La pauvreté peut se définir aussi comme un état de privation du bien-être jugé inadéquat pour vivre décemment. L'homme pauvre se caractérise donc par son incapacité à subvenir convenablement aux cinq besoins fondamentaux.

Toutes ces définitions se basent sur l'homme ; c'est dans ce sens que nous avons abondé dans ce chapitre, même s'il est utile de faire remarquer que la pauvreté peut se définir également par rapport aux ressources d'un pays, à la qualité d'un sol ou encore à la qualité d'un repas.

Qu'en est-il de la richesse ?

La richesse est l'antonyme de la pauvreté ; qui comprend pauvreté doit pouvoir comprendre richesse. La richesse, c'est l'abondance de biens. Elle se caractérise par l'opulence ou le luxe matérialisés par les terres, les enfants, un logement confortable, la santé, une alimentation correcte, un habillement distingué, l'accès à l'eau et à l'électricité, etc.

Nous pouvons retenir de la richesse qu'elle est la possession d'un capital en nature ou en argent dont l'individu peut disposer à sa guise selon ses préférences individuelles et les valeurs de sa société. Ainsi, une personne riche pourra utiliser son capital et le rendement de ce capital pour s'offrir un niveau de vie élevé.

Comment se traduisent la pauvreté et la richesse à travers le discours des Gùnnù au quotidien ? Après avoir exposé la perception des Gùnnù de la pauvreté, nous avons montré ce qui en est de la richesse.

## **5-1 Le comportement linguistique lié à la pauvreté**

Pour traduire la pauvreté à travers le discours, les Gùnnù se servent de beaucoup d'expressions dont voici quelques-unes.

### **5-1-1 Présentation des énoncés**

E95 -Dòsú yànò ma dǜ kó

/Dosu/souffrance+agent/nég./manger/sable/

‘‘Dosu le pauvre ne peut consommer du sable’’

E96 -Nǚxe wǎnvú ná dǜ, à mà gò ètè

/ce que/ver/verbant fut./manger/feuille/sur/être/

‘‘Ce que le ver va manger est sur la feuille’’

E97 -Yàndé ma nò kú àdò kú

/souffrance+agent+quelconque/nég./verbant hab./mourir/faim/mourir/

‘‘Aucun pauvre ne meurt de faim.’’

E98 -Nǔdé dónùkún kpóntè hugan nǔdé ma dónùkún

/chose+quelconque/avoir+œil/être mieux/plus que/ chose+quelconque/ nég/  
avoir+œil/

‘‘Il vaut mieux espérer quelque chose que de ne rien espérer.’’

E99 -nyè ma dọ mèdẹ, jẹsù jàlẹ wǎ sẹ dẹ ce

/moi/nég/avoir/individu+quelconque/Jésus/pardon/viens/entendre/prière/ma/

‘‘Je n’ai personne, pardon Jésus, daigne exaucer ma prière.’’

E100 -é ma wà nǔdé, mǎwu ná bò àcídí

/ça/nég/faire/chose+quelconque/Dieu/verbant fut/couvrir/dessous/

‘‘Ce n’est rien, Dieu empêchera la honte.’’

E101 -mǎwu ma wòn mèdẹ

/Dieu/nég./oublier/individu+quelconque/

‘‘Dieu n’a oublié personne.’’

E102 -àkwébató yà kpé

/argent+chercher+agent/souffrance/suffire/

‘‘Celui qui cherche l’argent est accablé de souffrance.’’

E103 -tó kú yà gbé

/père/mourir/souffrance/refuser/

‘‘La mort du père augmente la souffrance.’’

E104 -ná gbòjé wè dòn ma gbòjé wá

/verbant fut./se reposer/c’est/tirer/nég./se reposer/arriver/

‘‘C’est la volonté de mieux vivre qui a entraîné le manque de repos.’’

Chacun de ces énoncés donnent lieu à diverses interprétations.

### **5-1-2 La pauvreté comme espoir/espérance**

Espoir et espérance sont deux termes de la même famille formés à partir du verbe espérer qui signifie : considérer ce qu’on désire comme capable de se réaliser, attendre avec confiance. Si espoir est compris comme : fait d’espérer, état d’attente confiante, espérance elle, est prise pour le sentiment qui porte à considérer ce que l’on désire comme réalisable. Même si l’un peut être retenu comme synonyme de l’autre, espérance semble prendre un sens particulier sur le plan religieux, notamment dans le Christianisme. Elle est une vertu théologique par laquelle on espère avec confiance la grâce de Dieu.

Alors, dans ce sens, la pauvreté est-elle seulement un signe d’espoir ou aussi d’espérance ? C’est ce que nous avons essayé de voir à travers les énoncés suivants :

E95 -Dòsú yànò ma d̀ù kó

/Dosu/souffrance+agent/nég./manger/sable/

‘‘Dosu le pauvre ne peut consommer du sable.’’

E96 -Nǔxe wǎnvú ná dǔ, à mà gò ètè

/ce que/ver/verbant fut./manger/feuille/sur/être/

‘‘Ce que le ver va manger est sur la feuille.’’

E97 -Yànòdè ma nò kú àdò kú

/souffrance+agent+quelconque/nég./verbant hab./mourir/faim/mourir/

‘‘Aucun pauvre ne meurt de faim.’’

E98 -Nǔdè dǒnùkún kpóntè hugan nǔdè ma dǒnùkún

/chose+quelconque/avoir+œil/être mieux/plus que/ chose+quelconque/ nég/  
avoir+œil/

‘‘Il vaut mieux espérer quelque chose que de ne rien espérer.’’

- **La pauvreté ou l’assurance de la pitance quotidienne**

Toutes les expressions repertoriées dans cette rubrique évoquent d’une manière ou d’une autre l’idée selon laquelle la pauvreté, pour ne pas dire la misère, ne fait pas manquer du pain quotidien. Pour nous, ces énoncés apparaissent comme des propos d’espoir ou d’espérance, traduisant l’assurance que la nourriture de chaque jour ne manquera pas. En effet, avec E95 ‘‘Dòsú yànò ma dǔ kó’’, on comprend que la souffrance ne fait pas manger du sable. On a beau souffrir comme les plus malheureux de la terre, on ne peut consommer du sable. Le sable n’est pas une nourriture pour les humains.

Cette idée est appuyée par l’énoncé E96 ‘‘nǔxe wǎnvú ná dǔ, à mà gò ètè’’. Ce qui sous entend que le ver ne mangera que ce qui lui est mangeable, et sa nourriture est assurée par la nature. L’homme aussi ne mangera que ce qui lui est mangeable, et ce grâce à la nature. En poursuivant l’analyse plus loin, on peut affirmer que si la nourriture venait à manquer totalement à cause de la misère

intense, l'homme peut en mourir, mais il ne mangera pas du sable. Cette expression sous entend aussi l'idée selon laquelle manger pour l'homme va de soi, comme le fait de voler l'est pour l'oiseau ; ce qui fait penser à une certaine assurance du pain quotidien pour les hommes.

Avec l'énoncé E97 'yà̀nò dè ma nò kú à̀dò kú', l'idée d'une certaine assurance de la nourriture quotidienne se trouve corroborée. En effet, 'kú à̀dò kú', c'est mourir de faim. Dans cette assertion, on découvre que la pauvreté ou la misère ne font pas mourir de faim.

**NB** : on peut comprendre ici qu'il ne s'agit pas encore de l'extrême pauvreté. Car dans certains cas, ou en fonction du degré qu'elle a atteint dans une société ou dans une communauté, la pauvreté peut conduire à la mort à cause du manque de nourriture.

### **5-1-3 La pauvreté comme recours à Dieu**

Toutes les religions reconnaissent l'existence d'un Dieu, être suprême, créateur de toutes choses. Cet être suprême est considéré comme le principe du salut pour l'humanité, dans les religions monothéistes. Dieu est désigné par des termes ou des qualificatifs les plus mélioratifs. Il n'est pas rare d'entendre des expressions comme Dieu bon, Dieu saint, Dieux merveilleux, ou encore le Chemin, la vérité, la Vie (chez les chrétiens). Si dans la mémoire collective des humains en général et celle des Gùnnù en particulier, Dieu correspond à tout ce qu'on en dit, comment peut-on ne pas recourir à lui, surtout lorsqu'on se trouve dans une situation difficile ?

E99 -nyè ma dọ̀ m̀dèdè, j̀sù j̀lè wǎ sè d̀è ce

/moi/nég/avoir/individu+quelconque/Jésus/pardon/viens/entendre/prière/ma

'Je n'ai personne, pardon Jésus, daigne exaucer ma prière.'

E100 -é ma wà nǔǔǔ, mǎwu ná bò àcǐǐ

/ça/nég/faire/chose+quelconque/Dieu/verban fut/couvrir/dessous/

“Ce n’est rien, Dieu empêchera la honte.”

E101 -mǎwu ma wòn mǔǔǔ

/Dieu/nég./oublier/individu+quelconque/

“Dieu n’a oublié personne.”

- **La pauvreté ou l’omniprésence de Dieu**

En situation ou en contexte de pauvreté, les Gùnnù semblent avoir un recours constant au créateur. Lorsqu’on tente tout et qu’on voit ses forces faiblir, on n’a plus d’autre choix que de s’en remettre à Dieu. C’est l’interprétation que nous autorise à faire l’énoncé E100 “é ma wà nǔǔǔ, mǎwu ná bò àcǐǐ”. Ce recours à Dieu apparaît non seulement comme une consolation, mais aussi comme l’espoir que Dieu, le consolateur agira et vous couvrira de son manteau afin que vous ne deveniez pas la risée de tout le monde. Cette idée est d’autant plus vraie que si “àcǐǐ towe tún”, c’est que ton “anus” est à découvert. Ce qui va constituer un poids supplémentaire à celui qui représente déjà la pauvreté pour celui qui la vit.

Non loin de cette idée, E101 “Mǎwu ma wòn mǔǔǔ” témoigne de ce que Dieu existe pour tout le monde et ne saurait abandonner certains, notamment les pauvres. En effet, lorsqu’on vit la pauvreté ou la misère, on a tendance à croire que Dieu n’existe pas pour soi, qu’il n’exite que pour les riches. Cet énoncé, comme celle qui précède, traduit entre autres, l’idée d’espoir, mieux l’idée d’espérance fondée en Dieu, l’espoir que quand Dieu le voudra ou le décidera, il transformera votre pauvreté en richesse.

L’énoncé E99 “Nyè ma dǒ mǔǔǔ, jǔsù jǎle wǎ sè dè cè” montre avec les deux précédents que la pauvreté rend vulnérable, affaiblit, isole, au point que celui qui

la vit se voit (se croit) pratiquement seul au monde, sans recours humain. C'est pourquoi il s'en remet à Dieu à travers son fils Jésus (selon les Chrétiens) qu'il appelle au secours. Cet appel est considéré comme un cri de cœur, un cri de désespoir qui en fait est un cri d'espérance. Le pauvre ici s'abandonne totalement à Dieu.

On conclut, avec ces trois énoncés, que la pauvreté rend Dieu omniprésent dans la vie du pauvre qui le voit comme son ultime recours.

### **5-1-4 La pauvreté comme souffrance**

La souffrance traduit en quelque sorte la douleur physique et/ou morale que quelqu'un subit dans un contexte ou dans une situation donnée. Souffrir, c'est supporter, endurer, subir quelque chose de pénible. Dire de quelqu'un qu'il souffre, c'est dire de lui qu'il vit une situation difficile, une situation dure à vivre.

E102 -àkwébató yà kpé

/argent+chercher+agent/souffrance/suffire/

“Celui qui cherche l'argent est accablé de souffrance.”

E103 -tó kú yà gbé

/père/mourir/souffrance/refuser/

“La mort du père augmente la souffrance.”

NB : il nous faut signaler ici que dans l'énoncé E103, la présence du nominal “tó” peut faire penser que l'énoncé est fɔn. La frontière entre le fɔngbe et le gungbe n'étant pas étanche, il n'est pas exclu que l'on se retrouve en face d'une situation du genre ; sinon, en lieu et place de “tó”, on devrait avoir le nominal “baba”.

E104 -ná gbòjé wè dòn ma gbòjé wá

/verbant fut./se reposer/c'est/tirer/nég./se reposer/arriver/

“C’est la volonté de mieux vivre qui a entraîné le manque de repos.”

- **La pauvreté, l’autre nom de la souffrance**

La souffrance est le corollaire de la pauvreté. Le pauvre ne peut pas ne pas souffrir. C’est ce que cachent à peine les énoncés répertoriés ici.

En effet, avec E103 “Tó kú yà gbé”, la souffrance n’est pas uniquement liée à la pauvreté, mais aussi à la mort du parent (père). Cette mort peut désespérer l’individu en question. Il perd sa boussole. Financièrement, il peut être perdu, donc il faut voir en filigrane que cette souffrance est liée à la pauvreté dans la mesure où la disparition du père peut être à l’origine de la situation de pauvreté dans laquelle se trouve plongé l’individu en question.

L’on ne peut pas vivre sans argent. L’argent ne se trouve pas ou ne se gagne pas sans travail ou sans effort. Cette réalité est traduite par E102 “Akwébátó yà kpé” C’est à cet effort qu’on assimile le “yà”. Dans ce sens, tout travailleur est supposé souffrir. Mais l’effort ou le “yà” prend un sens particulier. L’homme riche ou plus ou moins aisé semble gagner son argent sans trop souffrir ou sans souffrir apparemment, contrairement au moins nanti qui étale toute sa souffrance au grand jour avant de gagner de quoi gérer difficilement le quotidien. C’est cette situation qui est mise en exergue à travers cet énoncé. Le pauvre doit souffrir pour vivre.

A bien lire E104 “ Ná gbòjé wè dòn ma gbòjé wá”, on se rend compte que pour le Gùnnù, la recherche du repos entraîne le manque de repos. C’est-à-dire que la quête du bien-être social, du bonheur, de l’argent vous oblige à vous démener, à aller dans tous les sens pour que l’objectif soit atteint. C’est là que se cache l’idée de souffrance. Cela rejoint une autre expression utilisée en gun à savoir :

E105 -Yà wè ye nɔ jì hwè kpó dó nɔ d̀ gbè

/souffrance/c'est/on/subir/avant/que/de/verb.fut/manger/vie/

“Il faut souffrir d’abord avant d’en jouir.”

### **5-1-5 La pauvreté comme abandon par les autres**

Abandonner quelqu’un, c’est l’oublier, ne plus cheminer avec lui, l’isoler, le laisser à son sort. Par abandon, nous comprenons qu’il s’agit d’une situation de solitude ou d’isolement dans laquelle peut se retrouver facilement l’individu pauvre.

E99 -nyè ma d̀ m̀d̀é, j̀s̀ j̀l̀ě wǎ s̀ d̀ě ce

/moi/nég/avoir/individu+quelconque/Jésus/pardon/viens/entendre/prière/ma

“Je n’ai personne, pardon Jésus, daigne exaucer ma prière.”

E103 -t́ kú yà gbé

/père/mourir/souffrance/refuser/

“La mort du père augmente la souffrance.”

- **La pauvreté, l’autre nom de la solitude**

Lorsqu’on considère l’énoncé E104 “nyè ma d̀ m̀d̀é, j̀s̀ j̀l̀ě wǎ s̀ d̀ě ce”, on perçoit non seulement le recours à Dieu évoqué plus haut, mais aussi la situation de solitude dans laquelle se trouve plongé le pauvre, volontairement ou à son corps défendant. En effet, la portion “nyè ma d̀ m̀d̀é” qui signifie “je n’ai personne” révèle la solitude du pauvre. Il se trouve sans recours immédiat, autrement dit sans proches, sans amis avec qui partager ses peines. C’est ce qui justifie son recours à Dieu à travers la seconde portion “j̀s̀ j̀l̀ě wǎ s̀ d̀ě ce”. Cet isolement apparaît comme une auto-stigmatisation, en ce sens que même si les supposés riches abandonnent le pauvre à son sort, il lui appartient de

tendre la main, de chercher à ne pas se laisser isoler ou même à s'isoler. Car on dit en gùngbè :

E106 “mèxe tò nǔ dín sín àlò wè nò dǐgà”.

/celui+qui/être en train de/chose/chercher/connectif/main/c'est/verbant hab./long/

“C'est celui qui est dans le besoin qui tend la main.”

Ce qui veut dire que celui qui se trouve en position de faiblesse doit reconnaître sa situation et chercher à aller vers l'autre, mais pas à n'importe quel prix. A ce sujet, Sophie DION-LOYE (1997) dit qu'

*« Il y a un lien inévitable entre pauvreté et exclusion. L'exclusion est cause ou conséquence de la pauvreté ; la pauvreté comporte toujours un élément objectif, l'insuffisance de ressources associée à un élément subjectif, l'exclusion ».*

E103 “tò kú yà gbé” laisse transparaître l'idée de solitude du pauvre. Ici, la situation du pauvre est celle engendrée par la mort du parent (père). On comprend donc qu'avant la mort du parent, l'individu dont il est question n'était pas encore pauvre (pour dire que sa pauvreté n'était pas encore apparente). Avec cet énoncé, on voit que la disparition du parent a mis l'individu dans un vide où il est non seulement sans repère, mais aussi sans personne pour lui venir en aide. Il doit alors se battre tout seul.

### **5-1-6 La pauvreté comme résignation**

La résignation est l'autre nom du fatalisme, doctrine qui consiste à considérer tous les événements comme irrévocablement fixés d'avance par une cause unique et surnaturelle. On comprend alors que la résignation, c'est le

renoncement sans lutte, c'est l'acceptation de son sort. Se résigner, c'est se soumettre sans protestation à quelque chose de pénible, de désagréable.

E100 -é ma wà nǔǔǔ, mǎwu ná bò àcǐǐ

/ça/nég/faire/chose+quelconque/Dieu/verbant fut/couvrir/dessous/

“Ce n'est rien, Dieu empêchera la honte.”

- **La pauvreté ou l'acceptation du destin**

On entend souvent dire dans la communauté gun :

E105 -nǔxe mǎwu kàn dǒ gbètó gò ma nyí nǔxe nǒ gblé dǔ

/chose+que/Dieu/écrire/sur/homme/corps/nég./être/ce+que/verbant hab./ se gâter/quelconque/

“Si Dieu te destine à quelque chose, tu ne peux t'y soustraire.”

Ou encore :

E108 -xǔxe tò àlòkpá xòmè ma nyí nǔxe nǒ súnún dǔ

/trace+qui/se trouver/main+paume/intérieur+dans/nég./être/ce+qui/verbant hab. /effacer/quelconque/

“Si Dieu te destine à quelque chose, tu ne peux t'y soustraire.”

C'est pour signifier que si la vie te destine un sort, quoique tu fasses, tu ne pourras pas l'éviter. Tu seras contraint de le vivre, que cela te plaise ou non. C'est cette idée de résignation ou d'impuissance face au sort que laisse transparaître entre autres, l'énoncé E100 “é ma wà nǔǔǔ, mǎwu ná bò àcǐǐ”. Il peut n'avoir aucun lien sémantique avec la résignation si l'on n'est pas dans le contexte de pauvreté. Il peut tout simplement rendre compte d'un fait isolé ou passager, puisqu'il est traduit par “cela ne fait rien”. Nous sommes là dans son

sens dénoté. L'énoncé prendra toute une autre connotation en contexte de pauvreté. Ici alors on perçoit l'idée de résignation, d'impuissance du pauvre face à un sort auquel il ne peut échapper. "é ma wà nǔdè" est un énoncé qui peut être prononcé par un individu qui a tout tenté pour l'atteinte d'un objectif, à savoir l'amélioration de ses conditions de vie, et qui visiblement a échoué. Il n'a plus d'autre choix que de se résigner.

"é hwèdǔ gbè wè nǒ gó" traduit lui aussi de la part de l'individu pauvre l'acceptation de son sort. Le pauvre s'en remet à la nature pour "combler le vide", pour "boucher le trou" ou encore pour remplir la bouteille ou le récipient à moitié plein. Ce comportement que nous pouvons interpréter comme étant un recours à Dieu (Dieu étant le maître, le créateur de la nature) renseigne sur l'impuissance de l'individu en face d'une situation qui le submerge et qui est sans alternative.

Voilà présentée l'analyse que nous avons faite du comportement linguistique du Gùnnù au sujet de la pauvreté. Que pouvons-nous dire maintenant du comportement linguistique lié à la richesse ?

## **5-2 Le comportement linguistique lié à la richesse**

Dans le discours des Gùnnù par rapport à la richesse, on peut identifier les expressions que nous présentons ci-dessous.

### **5-2-1 Présentation des énoncés**

E109 -é tò gbè étǎn dǔ

/il/être en train de/vie/sienne/manger/

"Il est en train de faire sa vie."

E110 -úwə wè tò mǎ nyí

/lui/c'est/être en train de/ça/être/

“C’est lui qui fait feu de tout bois.”

E111 -é tò vǎàn nâ

/il/être en train de/vaan/donner/

“Il est en train de jouer au fierrot (il joue au petit malin).”

E112 -hwè étɔn tò kíkôn

/soleil/sien/être en train de /briller/

“Son soleil est en train de briller.”

E113 -àkwé jén é ná dǔ

/argent/ne...que/il/verbant fut./manger/

“Ça ne peut que faire dépenser de l’argent.”

Quelles interprétations peut-on faire de ces expressions ?

### **5-2-2 La richesse comme enflure**

E111 -é tò vǎàn nâ

/il/être en train de/vaan/donner/

“Il est en train de jouer au fierrot (il joue au petit malin).”

E112 -hwè étɔn tò kíkôn

/soleil/sien/être en train de /briller/

“Son soleil est en train de briller.”

E112 -úwɔ wè tò mǎ nyí

/lui/c'est/être en train de/ça/être/

‘‘C’est lui qui fait feu de tout bois.’’

- **Le riche ou le m’as-tu vu**

La richesse ou l’argent fait pousser des ailes au riche et lui fait adopter un comportement qu’on peut qualifier à juste titre de m’as-tu vu. En effet, ce comportement amène ceux avec qui il est ou son entourage à adopter un comportement linguistique y afférent. E111 ‘‘é tò vǎn nâ’’ insinue l’idée selon laquelle l’intéressé montre à son entourage que c’est lui qui est à ‘‘la page’’, c’est-à-dire le monde tourne autour de sa personne.

Avec E112 ‘‘hwè étɔn tò kíkón’’, on n’est pas loin de cette idée. Ici, on est en présence d’une image : le comportement de l’intéressé est comparé au soleil qui brille. Visiblement, pour lui, les rayons de ce soleil ne s’éteindront pas. Ainsi, de son comportement, on ne note pas une quelconque volonté de prudence pour montrer qu’il ne sait de quoi le jour suivant sera fait. Son soleil brille et ‘‘il se la joue’’.

E110 ‘‘úwɔ wè tò mǎ nyí’’, quant à lui, révèle clairement que l’intéressé joue au malin et cherche à impressionner. L’argent grise l’homme et lui fait adopter des comportements qui ne sont pas forcément des comportements naturels. Ceci fait penser à ‘‘aɖuvɔ’’ que nous aborderons un plus loin et qui fait cas de la réalité selon laquelle, lorsqu’on manque de prudence dans la gestion de son argent et il finit, on redevient comme avant.

### **5-2-3 La richesse comme mépris du pauvre**

E113 -àkwé jén é ná dǔ

/argent/ne...que/il/verbant fut./manger/

‘‘Ça ne peut que faire dépenser de l’argent.’’

- **Le riche ou le suffisant**

Comme nous l’avons évoqué plus haut, l’argent ou la fortune grise l’individu, et on le ressent dans son comportement. Le riche en arrive à mépriser le pauvre qu’il traite de moins que rien, de marche-pied. Son comportement linguistique trahit cet état d’esprit.

A travers E113 ‘‘àkwé jén é ná d̀ù’’, on note dénote une certaine suffisance de la part de l’individu riche qui semble être imbu de sa personne. Le moins nanti apparaît à ses yeux comme un moins que rien, quelqu’un qui ne peut jamais lui faire perdre la face. Il compte sur son argent pour débloquent toute situation qui pourrait le mettre en difficulté en face du pauvre. Avec ce comportement, le riche est vu comme un corrupteur. E113 montre que pour l’individu nanti, l’argent est la mesure de tout ; avec l’argent, on peut ouvrir toutes les portes fermées ; avec l’argent, on peut avoir raison. Cela traduit de la plus simple des manières le mépris dont fait preuve le nanti vis-à-vis du pauvre.

#### **5-2-4 La richesse comme abandon de Dieu**

L’interprétation que nous nous autorisons ici se base essentiellement sur l’opposition entre richesse et pauvreté. Plus haut, nous avons analysé la pauvreté comme étant entre autres un recours à Dieu. A travers le comportement linguistique du pauvre, on relève l’utilisation assez abondante de l’expression ‘‘mawu’’ qu’on ne retrouve pas toujours chez l’individu aisé. Cette opposition ou ce contraste nous fait penser à un probable abandon de Dieu. Si dans le dénuement, on met Dieu au cœur de sa vie, dans l’opulence, on a tendance à le remplacer par son argent. Ce qui naturellement fait sortir progressivement Dieu de sa vie.

On peut retenir que la richesse est un état de satisfaction dans lequel on se trouve et qui donne, si l'on n'y prend pas garde, le sentiment que l'on est au dessus de tout. Dans l'état de pauvreté, l'individu se voit "tout petit" et réfléchit beaucoup sur son sort. Les chansons que nous avons choisies au sujet des signes pauvreté et richesse, en donnent-elles la même image ?

## **5-3 La richesse et la pauvreté à travers quelques chansons gun**

### **5-3-1 Présentation des chansons sélectionnées**

Les signes richesse et pauvreté ont été objets principaux de certaines chansons gun dont trois (03) ont été sélectionnées pour notre analyse. Il s'agit de :

- Chanson n° 1 : "Akwe jè xá gbètó" de Dosu Letriki ;
- Chanson n° 2 : "E nyó ná wè" de Dosu Letriki ;
- Chanson n° 3 : "Aqùvò" des frères Totin. (Voir Annexe D).

De ces trois chansons, des extraits d'énoncés ont été faits pour servir de base à notre commentaire sémiologique.

### **5-3-2 La richesse comme générosité**

La générosité est une qualité. Elle s'applique souvent aux Hommes. On dit de quelqu'un qu'il est généreux lorsqu'il donne avec largesse et de façon désintéressée. Faire preuve de générosité, c'est alors montrer qu'on sait donner sans réfléchir, sans calculer ; c'est ne pas être pingre.

E114 -yě byó nǔdékpékpé nyè nò zéjò

/ils/demander/chose+quelconque/moi/verbant hab./remettre/

"Quel que soit ce qu'ils demandent, je donne."

- **Le riche ou le papa bonheur**

Le riche attire les gens grâce à sa richesse. On peut déjà se baser sur cette réalité pour dire que le riche est généreux. Mais attention. On peut être riche sans être généreux. La générosité est une qualité que tous les riches n'ont pas. Ceux d'entre eux qui sont sensibles aux propos élogieux et flatteurs dits à leur endroit se laissent griser et "cassent leur tirelire". Jean de la FONTAINE n'a-t-il pas dit dans son poème intitulé "*Le corbeau et le Renard*" (*in Fables*) ce qui suit : «*Apprenez que tout flatteur vit au dépens de celui qui l'écoute* » ?

Les traces de cette leçon se trouvent dans E114 "yě byó nǔdékpékpé nyè nò zéjò". A travers ceci, on perçoit que le geste de donation se fait très facilement et sans réflexion. L'individu riche apparaît comme le "papa bonheur" qui agit ou réagit favorablement à toute demande à lui adressée ; "papa bonheur" parce qu'apparemment, il ne juge pas de l'opportunité de ce qui lui est demandé avant de répondre.

### **5-3-3 La richesse comme égoïsme**

C'est un comportement contraire au comportement d'un homme généreux. L'individu égoïste est préoccupé exclusivement par son propre intérêt ; il se soucie peu ou pas des autres. Ce comportement transparait parfois dans le comportement des riches.

E115 -kpèdè jè àsíwè à nò jè àwà glá jí

/argent/un peu/tomber/main+toi/tu/verbant hab./commencer/bras/secouer/ sur/

“Dès que tu as un peu de sous, tu commences à faire le paon.”

- **Le riche ou l'égoïste**

L'individu riche, lorsqu'il n'est pas généreux peut être ou paraître égoïste. Le riche égoïste est celui-là qui pense ou croit qu'il peut être heureux tout seul, parce qu'il n'est préoccupé que de son intérêt. Avec E115 "kpèdè jè àsíwè à nò jè àwà glá jí", on lit que ce comportement qui est qualifié de négatif transparait dans le comportement de l'individu riche ou de celui qui se croit riche. La fortune contribue à modifier le comportement de l'homme.

### **5-3-4 La richesse comme miel qui attire**

On ne peut pas parler du miel sans évoquer les abeilles. En effet, il est produit par les abeilles à partir du nectar des fleurs et est une substance sucrée. Le miel attire non seulement à cause de sa saveur sucrée, mais aussi à cause de son parfum. Les hommes qui en sont attirés comme certains animaux, oiseaux et insectes, l'utilisent à diverses fins.

E116 -à tò gbèmè é vívì yě ná dù xá wè

/tu/être/vie+dans/ça/être doux/ils/verbant fut./manger/avec/toi/

“Si tout va bien pour toi, ils seront avec toi.”

E117 -mi ma mò dĕ gbètó sù gbòn

/vous/nég./voir/comment/homme/être nombreux/comment/

“Ne voyez-vous pas comment les gens sont venus nombreux ?”

E118 -àkwé wè zón dìn bò gbètó dó nyó wè

/argent/c'est/à cause de/maintenant/que/homme//connaître/toi/

“C'est grâce à ton argent que tu es connu.”

- **Le riche, détenteur du miel**

La richesse, comme nous l'avons signifié plus haut, se caractérise entre autres par l'avoir, la possession, la fortune, les biens, l'argent. Cet argent peut, dans une certaine mesure, être assimilé au miel qui est naturellement sucré et attirant. L'homme riche se voit entouré de courtisans de toutes sortes. L'objectif de leur présence à son côté, c'est de pouvoir goûter de temps en temps au miel dont il est détenteur. En d'autres termes, ils cherchent à profiter de sa fortune autant que cela leur est possible. C'est ce que nous dit Dòsú Lètríkì à travers E116 "à tò gbèmè é víví yě ná dù xá wè".

Le miel est sucré et attirant. Si tu vis dans des conditions telles que ta vie attire, tu auras beaucoup de courtisans. Ils vont jouir de ta fortune avec toi parce que tu as le miel ou que tu es le miel. Un autre aspect de cette réalité réside en ceci que lorsque le nanti organise une fête, il réussit, surtout si en plus de sa fortune, il fait montre d'un bon comportement. Cette fête s'apparente donc à une réjouissance populaire. Le même Dòsú Lètríkì nous fait comprendre avec E117 "mi ma mò dẹ gbètó sù gbòn" et E118 "ákwé wè zón dìn bọ gbètó dó nyó wè".

L'argent, la fortune fait rayonner son possesseur, le rend public et populaire. Le riche et ses courtisans sont comparables à un essain d'abeilles dont le dépeuplement peut commencer à se faire contater s'il commence à connaître les difficultés financières. Telle est l'idée que véhicule :

E119 -gbètowe jẹ gbigbélé yě kpó ná lé

/vie+tienne/commencer à/se gêter/ils/tous/verbant fut./se retourner/

"Dès que ça commence à mal se passer, ils vont tous t'abandonner."

Le risque est donc grand de se retrouver seul lorsqu'il n'y a plus ou pas assez de "miel".

### 5-3-5 La richesse comme nécessité de la prudence

Etre prudent, c'est faire attention, contrôler son action, pour ne pas regretter au point de s'en mordre les doigts. La prudence est l'attitude qui consiste à analyser tout acte que l'on a envie de poser afin de déceler les probables risques qu'il comporte et de les éviter. En quoi être riche peut-il être interprété comme nécessité de la prudence ?

E120 -à d̀v̀ v̀ c̀ǹẁún a ná cí ỳèn d̀ẁún

/tu/manger/finir/jamais/tu/verbant/être/moi/comme/

“Si tu gaspilles ton bien, tu seras comme moi.”

E121 -ǹl̀l̀ wá j̀è gbigbélé ỳě kpó ná lé

/chose+en question/venir/commencer/se gâter/ils/tous/verbant fut./ se retourner/

“Dès que ça commence à mal se passer, ils vont tous t'abandonner.”

E122 -à̀yixà̀towe nyínyóló ní ǹè xá ẁè

/esprit+tien/bon+en question/que/rester/avec/toi/

“Il ne faut pas manquer de bon sens.”

- **Le riche ou l'individu prévoyant**

La mauvaise gestion ou la dilapidation des biens fait revenir à la case départ. Tel l'enfant prodige dont a parlé la Bible, le riche d'aujourd'hui peut devenir le pauvre de demain ; s'il ne sait pas se comporter avec son avoir, il risque de le perdre. Les frères Totin nous le disent avec insistance à travers cet extrait E120 “à d̀v̀ v̀ c̀ǹẁún à ná cí ỳèn d̀ẁun”. C'est donc une mise en garde, une invite à la personne que font les auteurs de ce texte. En effet, la vie du riche devenu pauvre est plus dure que celle du pauvre lui-même. On devrait alors avoir

comme expression ce qui suit : “à d̀ù v̀ò c̀énẁún, towe ná nylá húgán ce”. Car, psychologiquement, moralement et même physiquement, il se sentira abattu. Ce qui pourra le plonger dans un état de souci ou de dépression susceptible de dégénérer, s’il n’y prend garde. C’est en cela qu’il faut juger de la valeur de cette mise en garde ou de la nécessaire prudence dont le riche doit faire preuve dans la gestion de ses biens.

Dòsú Lètríkì l’a aussi souligné lorsqu’il dit dans E121 “ǹùl̀ó wá j̀è gbigbélé ỳě kpó ná l̀é” ; ce qui veut dire que pendant que le riche est assimilé au miel et attire des courtisans, il doit non seulement veiller à ce que le miel ne tarisse pas, mais aussi identifier parmi ses courtisans-là ceux qui sont uniquement intéressés par sa fortune ou ses largesses, et ceux qui sont réellement avec lui. Car c’est cette dernière catégorie seule qui pourra l’épauler au besoin. Un adage ne dit-il pas que « *la prudence est la mère de la sûreté* » ?

C’est pourquoi les frères Totin ajoutent que “à̀yìxà̀towe nyínyóló ní ǹò xá ẁè” (E122).

### **5-3-6 La pauvreté comme bêtise**

La bêtise se comprend comme un manque d’intelligence, un manque de prudence. Etre bête, c’est adopter un comportement dénué d’intelligence, c’est faire preuve d’imprudence, d’idiotie, de peu de dextérité.

Pourquoi peut-on penser que la pauvreté est une bêtise ?

E123 -gbèmè xó dá, mi mà mò kwé ján dó mò sò xe ja kpáli nó

/vie+dans/parole/terrible/vous/nég./voir/argent/pour/voir/demain/qui/venir/  
jamais/

“La vie a des travers, ne pensez pas que votre argent est intarissable.”

E120 -à d̀v̀ c̀ǹẁún à ná cí nyε d̀ẁun

/tu/manger/finir/jamais/tu/verbant/être/moi/comme/

“Si tu gaspilles ton bien, tu seras comme moi.”

- **Le pauvre ou l’idiot**

Avec l’expression E120, ‘à d̀v̀ c̀ǹẁún à ná cí nyε d̀ẁun’, on perçoit l’idée selon laquelle il y a un risque de redevenir tel qu’on était avant ; ce risque dérive du fait du manque d’intelligence de l’individu en question. En effet, si Dieu lui fait la grâce de le rendre riche ou aisé, il peut toujours devenir pauvre, s’il manque de doigté, de dextérité dans la gestion de son bien. Cette expression est donc une mise en garde adressée à l’individu aisé par un autre qui ne l’est pas. Car la vie d’un individu aisé qui a tout perdu est parfois plus dure à vivre, ne serait-ce que moralement, que celle d’un pauvre naturel ou endurci.

C’est pourquoi la chanson commence d’ailleurs par ‘gbèmè xó dá’, pensons-nous. Les facettes de la vie sont multiples. Il faut donc respecter la vie en ne faisant pas de bêtises. Cette chanson est une invite à la prudence et à l’intelligence dans la gestion quotidienne de sa vie. Personne ne sait l’avenir, ce que traduit E123 ‘mi mà mò kwé ján dó mò sò xe ja kpáli nó’

### **5-3-7 La pauvreté comme indécence**

Pour mieux cerner la notion de l’indécence, nous nous proposons de passer par son synonyme qu’est l’inconvenance. Par inconvenance, il faut comprendre ce qui ne convient pas, ce qui ne sied pas.

Où peut se trouver l’indécence dans le fait d’être pauvre ?

E124 -àkwé jè xá gbètó lóo

/argent/seoir/à/homme/en tout cas/

‘‘L’argent convient à l’homme.’’

E118 -àkwé wè zón dìn bọ gbètó dó nyó wè

/argent/c’est/à cause de/maintenant/que/homme//connaître/toi/

‘‘C’est grâce à ton argent que tu es connu.’’

E125 -mǎwũ ní ná yensú ni dọ gǎnkwé gá bó

/Dieu/que/donner/moi-même/que/avoir/fer+argent/aussi/enfin/

‘‘Que Dieu fasse en sorte que j’aie aussi de l’argent.’’

- **Le pauvre ou le marginalisé**

On lit à travers E124 ‘‘ àkwé jè xá gbètó lóo’’ que l’argent convient ou sied à l’homme. De là, une réflexion mécanique nous permet d’affirmer que son absence chez l’homme ne lui sied pas. La disponibilité de l’argent chez un homme et son utilisation fréquente et ostensible font penser qu’il est riche. Cela fait de lui un homme connu, populaire et même fréquenté.

E118 ‘‘ àkwé wè zón dìn bọ gbètó dó nyó wè’’ vient corroborer cette affirmation. Ce qui veut dire que cet individu serait un parfait inconnu, pour ne pas dire ignoré, s’il n’était pas riche. La pauvreté est alors une indécence, une inconvenance, un mauvais sort qu’il faut essayer de conjurer. C’est dans ce sens que nous avons E125 ‘‘mǎwu ní ná nyèsú ni dọ gǎn kwé gá’’. Nous avons dit un peu plus haut que l’expression ‘‘mǎwu’’ est fréquente dans le discours du pauvre. Cette expression que nous retrouvons ici émane une fois encore du discours du pauvre et traduit sa prière à Dieu afin qu’il puisse lui jeter un regard bienveillant. Car c’est vilain d’être pauvre.

Comment la richesse et la pauvreté sont-elles perçues à travers le comportement non linguistique ?

## 5-4 La richesse et la pauvreté à travers le comportement non linguistique

### 5-4-1- Eléments de comparaison entre riche et pauvre

	Riche	Pauvre
Argent (akwé)	Disponible (é nò tîn)	Pas souvent ou pas assez disponible. Fruit de vrais efforts (é ma nò tîn ò mǎ ò dé. Yà wè yè nò jì tàwùn hwè kpò dò nò mǎ)
Matériel (nǔ zízán)	Disponible (é nò tîn)	Pas vraiment disponible (é ma nò tîn ò mǎ ò dé)
Habillement (nǔsísó)	De grande qualité, souvent cher (nǔxe xò kwé léè wè yě sáà nò zán)	De basse qualité. Lorsqu'il est cher, il est acquis au prix grands sacrifices (nǔxe sín okwé kpò léè wè ye nò mǎ tò yě sí)
Maison (oxwé)	Bien construite et bien meublée. S'il s'agit de la location, elle est très souvent d'un standing assez élevé (oxwé jò xwé gbígbá oxò kwènvénu xíxáya)	Maison de fortune ou modeste. Location prolongée (oxwé ma ò xwé gbígbá kàbǐ xòxáyamè nino trán)
Moyen de déplacement (kèké kpódó móto kpó)	Moto et voiture avec la possibilité de les changer	Absence de moyens de déplacement, ou leur

	souvent et au besoin (zòkèké kpódó mótò kpó, ye nò tò dídya, dọ okwé tìn)	présence après de réels efforts, accompagnés d'une utilisation assez prudente (zòkèké kpódó mótò kpó ma nò tìn dọ mǎ dẹ. ye nò jì yà tàwùn hwè kpó dọ nò dọ)
Loisirs (ayìdìdèdọ àyí)	Hotels, restaurants, boîtes de nuit de classe. (gbòjètèn, nǔdùtèn, wèdùtèn zǎnmètòn lèè)	Milieus souvent modestes et publics (fixè sìn okwé kpóntè lèè wè yě nò zán dọ)
Femme (nyǒnù)	Souvent nombreuses, concurrence pour gagner une place. (yě nò sùkpó bo nò tò tèn mè hwlén)	Parfois nombreuses, malgré les moyens limités. (ye nò sùkpó ná mèdéléè)

**Tableau n°6 : Tableau de comparaison entre riche et pauvre**

### 5-4-2 Analyse des deux signes pauvreté et richesse

- **Forme et substance**

#### **La richesse (àdòkùn)**

	Substance : valeur absolue	Forme : valeurs relatives
<u>Sa</u>	Satisfaction	- Générosité (nǔnámè maxokpón) - Condescendance (mèkpónsón àgà)
<u>Se</u>	Abondance d'argent (àkwé tìn)	- Puissance (ogǎn dídọ) - Bonheur (nyǒná)

		<ul style="list-style-type: none"> <li>- Joie (àwǎjìjè)</li> <li>- Importance (akwéxìxò)</li> <li>- Admiration</li> </ul>
--	--	---

**Tableau n°7 : Tableau présentant la substance et la forme de adòkùn**

### **La pauvreté (òhěń / òyà)**

	Substance : valeur absolue	Forme : valeurs relatives
Sa	Besoin (hùdó)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Indigence (òyà kpàtàkì)</li> <li>- Nécessité (hùdó kpàtàkì)</li> </ul>
Se	Manque d'argent (àkwé sín hùdó)	<ul style="list-style-type: none"> <li>- Impuissance (àwàkànmè kúkú)</li> <li>- Faiblesse (xúhlón ma dọ)</li> <li>- Malheur (manyóná)</li> <li>- Honte (owìnyá)</li> <li>- Misère (oyà)</li> </ul>

**Tableau n°8 : Tableau présentant la substance et la forme de ohěń (oyà)**

- **Motivation**

Les signes richesse et pauvreté ne peuvent être arbitraires, mais motivés. On peut naître riche ou le devenir par le fruit de ses efforts. De même, on peut naître pauvre ou le rester, malgré sa volonté de devenir riche ou aisé, si l'opportunité de le devenir ne s'est pas présentée, ou si l'on ne travaille pas assez pour le devenir ; ou encore l'on peut devenir pauvre parce qu'on n'a pas su gérer sa richesse pour rester riche.

- **Monosémie et polysémie**

Les deux signes en présence ici sont polysémiques, dans la mesure où ce n'est pas seulement l'abondance ou le manque d'argent qui caractérise le riche ou le pauvre. En effet, on peut être riche ou pauvre intellectuellement, spirituellement, matériellement et autres.

Cependant, ces signes, tel que nous les avons traités jusque-là, sont pris dans leur acception matérielle.

- **Ambiguïté et incompréhension**

On peut être amené à penser qu'il pourrait y avoir ambiguïté, vu le caractère polysémique des signes en question ; mais le contexte va permettre de lever cette probable ambiguïté. Si l'on considère le sens dans lequel ces signes ont été traités, on ne saurait alors parler d'ambiguïté.

La pauvreté et la richesse sont des signes identifiables dans toutes les communautés linguistiques, donc dans toutes les cultures. Alors, il ne peut pas y avoir incompréhension.

- **Dénotation et connotation**

En fonction de l'orientation que nous avons donnée à ces deux signes, nous disons qu'ils relèvent plus de la dénotation. Dans ce sens, nous avons mis au cœur de la richesse et de la pauvreté "l'argent" ou "le matériel". Pris dans un autre contexte, ces signes pourront relever de la connotation.

En somme, à travers ce chapitre, le couple de signes pauvreté/richesse a été analysé. La pauvreté a été vue comme un espoir, un recours à Dieu, une souffrance, une source de solitude, une résignation, une bêtise ou encore comme une indécence ; et la richesse a été prise comme une enflure, le mépris du pauvre, l'égoïsme, l'abandon de Dieu, la générosité, le miel qui attire et comme

la nécessité de la prudence. La pauvreté peut paraître comme une fatalité et la richesse comme un coup du sort.

Les énoncés ayant servi de base aux différentes interprétations que nous avons pu faire des signes enfant, mort et richesse/pauvreté nous offrent l'opportunité d'une analyse linguistique que nous avons voulue morpho et sémio-syntaxique des énoncés, des propositions et des séquences de propositions générés par les données collectées.

## **Chapitre 6 : Analyse linguistique des données**

L'analyse que nous avons présentée ici aborde la morphosyntaxe et la sémio-syntaxe des séquences de propositions qui constituent deux des trois paliers de la description linguistique, selon la démarche méthodologique tracée par HOUIS et reprise par TCHITCHI (2002, 2008). La plupart des exemples cités ici sont tirés des trois chapitres précédents.

## **6-1- La morphosyntaxe**

Comme nous l'avons déjà signalé, la morphosyntaxe est un palier de la description linguistique du point de vue de Maurice HOUIS. Selon TCHITCHI (1984 :138),

*« Elle repose sur l'identification et l'inventaire des schèmes d'énoncés qui fonctionnent sur la base des termes nécessaires ou nexus, des termes annexes ou expansions, ainsi que les classes de constituants nominaux ou verbaux. Elle a pour objet la réduction des énoncés à un nombre fini de schèmes syntaxiques. »*

Avant de procéder à notre analyse proprement dite qui a pris en compte les énoncés verbaux et les énoncés marginaux<sup>39</sup>, nous avons retenu ce qu'il faut entendre par énoncé et par schème.

### **6-1-1-L'énoncé**

Selon TCHITCHI (1984 :138) l'énoncé est

*« une séquence de termes syntaxiques doués de signification, c'est-à-dire sémantiquement valables pour les deux protagonistes de l'acte de communication. En reprenant HOUIS (1977), il souligne que l'énoncé est le lieu des actualisations de la langue susceptible d'être limité dans sa manifestation par deux pauses absolues, réductible en un schème qui rend compte de l'organisation de sa cohérence sémantique,*

---

<sup>39</sup> S'agissant des énoncés nominaux, TCHITCHI (2002, 2008) les a exclus de la terminologie de HOUIS.

*sous la condition qu'il est reconnu  
sémantiquement valable pour les usagers ».*

En termes plus simples, l'énoncé est une séquence de paroles émises par un locuteur, délimitée par des silences ou par des interventions d'un autre locuteur.

Qu'en est-il du schème de l'énoncé ?

### **6-1-2-Le schème**

Nous retenons avec BOLE-RICHARD (1983) que le schème est

*« une présentation graphique qui vise à donner une double information sur les constituants syntaxiques de l'énoncé, d'une part, sur la classe à laquelle ils appartiennent, d'autre part, sur la fonction syntaxique qu'ils assument ».*

En d'autres termes, le schème est une représentation schématique d'un énoncé.

Une fois les notions d'énoncé et de schème retenues nous allons aborder notre analyse par les énoncés verbaux.

### **6-1-3- Les énoncés verbaux**

Les énoncés verbaux sont ceux où le prédicat est assumé par un constituant verbal. Au niveau des schèmes d'énoncés verbaux, HAZOUME (1979:74) distingue ceux de la série statique de ceux de la série dynamique. S'agissant de la série statique, il affirme que l'action est envisagée quant à son résultat alors que dans la série dynamique, l'action est envisagée dans sa phase de déroulement où l'on retrouve la forme progressive de la langue anglaise ou les expressions françaises "être sur le point de ...", "être en train de ..."

#### **6-1-3-1- La série statique (Nexus simple)**

Voici le schème fondamental

**NS [vt]LVP (NX)**

<u>N</u>	[vt]	<u>LV</u>	<u>(N)</u>
S		P	(X)

- **Nexus simple à deux termes**

### NS [vt]LVP (NX)

[vt]= na, ni, ø qui sont des verbaux positifs :

Ø = verbaux zéro ;

Na = verbaux du futur ;

Ni = verbaux de l'injonctif.

Exemples :

E43 -é kú.

/il/mourir/

“Il est mort.”

E44 -Cyò kú.

/cadavre/mourir/

“Il y a (eu) mort d'homme.”

Dans les exemples E43 et E44, nous avons seulement la présence du NS et LVP.

E35 -é basi màtíntó

/il/devenir/inexistant/

“Il ne vit plus.”

E37 -é dè àlò

/il/avancer/bras/

‘‘Il a tiré sa révérence.’’

E41 -é yì xwé.

/il/partir/maison/

‘‘Il est rentré (pour dire qu’il est décédé).’’

Dans les exemples E 35, E37 et E41, en plus des deux éléments fondamentaux, on voit la présence du NX.

E51 -Ayimitòn ni nò fìdòkpó

/cœur+votre/que/rester/endroit+unique/

‘‘Soyez calmes, tranquilles.’’

E55 -Godoétòn ná nyó

/Derrière+lui/verbant fut./être bon/

‘‘Son absence va engendrer de bonnes choses.’’

Avec les exemples E51 et E55, on note, en plus des deux éléments fondamentaux (NS et LVP), l’intervention d’un verbant (vt) et la présence ou non du NX

De la même manière qu’on distingue des verbants positifs, on distingue aussi des verbants négatifs :

Ma ... ø → ne...pas, dans l’exemple E95.

Ma ... ba → ne...plus, dans l’exemple E34.

Dans les énoncés injonctifs à la forme négative, on constate l’intervention du pdm ‘‘bolo’’. Ainsi, on a :

Ma ... bolo → ne...pas, dans l’exemple E126.

Ma ... ba bolo → ne...plus, comme on peut le voir dans l’exemple suivant :

‘‘ma sò wa ba bolo’’.

Avec l'occurrence de ces verbants négatifs, on aura comme schème ce qui suit :

**NS [vt] [vt] LVP (NX) pdm**

<u>N</u>	[vt]	[vt]	<u>LV</u>	<u>(N)</u>	pdm
S			P	(X)	

Les verbants sont préfixés au lexème verbal

Exemples :

E34 -é ma sò tìn bà.

/il/nég./morph.ins./exister/pdm/

‘‘Il ne vit plus.’’

E62 -nè ma só dọ mède bà.

/je/nég./moph.ins./avoir/personne/quelconque/pdm/

‘‘Je n’ai plus personne.’’

- **Nexus simple à deux termes avec sélection du NS**

Les énoncés de ce type correspondent en français à la 1<sup>ère</sup> et à la 2<sup>ème</sup> personnes du pluriel du mode impératif. La fonction sujet est assumée par le récepteur pluriel. C’est un sujet sélectionné.

**NS [vt] [vt] LVP (NX)**

...

<b>N</b>	<b>[vt]</b>	<b>[vt]</b>	<b>LV</b>	<b>(N)</b>
<u>...</u> <b>S</b>			<u>P</u>	<u>(X)</u>

Exemple :

E126 -Mi ma só lènkpón bólò

/vous/nég./morph.ins./penser/pdm/

‘‘N’y pensez pas.’’

- **Nexus simple à un terme**

**[vt] LVP (NX)**

<b>[vt]</b>	<b>LV</b>	<b>(N)</b>
	<u>P</u>	<u>(X)</u>

Avec l’absence du nominal sujet, nous avons ce qui suit :

**Ø [vt] LVP (NX)**

Exemple :

E127 -Ní wá

/que/arriver/

‘‘Qu’il arrive.’’

Avec l’occurrence des verbants négatifs, on a :

**[vt] [vt] LVP NX pdm**

Exemple :

E128 -ma só wá bólò

/nég./morph.ins./arriver/pdm/

‘‘N’arrive plus.’’

- **La mise en emphase**

- ✓ **La mise en emphase du sujet**

**NS .wɛ/. PrS vt LVP NX**

<u>N</u>	.wɛ/.	<u>Pr</u>	[vt]	<u>LV</u>	<u>N</u>
S		S		P	X

- ✓ **Le sujet mis en relief est repris par un pronom sélectionné**

Exemples :

E79 -okú, a nò wà nǔ dídá

/mort/tu/verb./faire/chose/terrible/

‘‘Oh mort, tu es terrible.’’

E129 -jɛ kú, a nò wà nǔ dídá

/toi/mort/tu/verb.hab./faire/chose/terrible/

‘‘Toi mort, tu es terrible.’’

- ✓ **La mise en emphase de l’expansion**

**NX .wɛ/. NS [vt] LVP**

<b>N</b>	<b>./wɛ/.</b>	<b>N</b>	<b>[vt]</b>	<b>LV</b>
<hr/>		<hr/>		<hr/>
<b>X</b>		<b>S</b>		<b>P</b>

Exemples :

E84 -kú wè mǐ ná sèn

/mort/c'est/nous/verb.fut./adorer/

“C’est la mort que nous devons adorer.”

E130 -avǒ wè yě sá

/sacrifice/c'est/ils/faire/

“C’est le sacrifice qu’ils ont fait.”

Voilà brièvement présentée notre analyse au sujet de la série statique. Abordons à présent celle liée à la série dynamique.

**6-1-3-2- La série dynamique (nexus complexe)**

Schème fondamental

**NS [vt]./to/. NX LVP (NX) (pdm)**

<b>N</b>	<b>[vt]</b>	<b>./to/.</b>	<b>N</b>	<b>LV</b>	<b>(N)</b>	<b>(pdm)</b>
<hr/>			<hr/>	<hr/>	<hr/>	
<b>S</b>			<b>X</b>	<b>P</b>	<b>(X)</b>	

Exemples :

E131 -Tòvílɛɛ tò yěɖɛ hù

/pays+enfants+les/en train de/eux-mêmes/tuer/

“Les citoyens d’un même pays s’entretuent.”

E132 -A tò xó éxe dótó

/tu/en train de/parole/ceci/écouter/

“Tu es en train d’écouter ceci.”

- **La mise en relief : Emphase de LV avec et sans expansion**

- ✓ **La mise emphase de LV sans expansion**

Exemple :

E133 -Zĩnsú tò yìyì wè

/Zinsou/en train de/partir/c’est/

“Zinsou est en train de partir.”

- ✓ **La mise en emphase de LV avec expansion**

Exemple :

E82 -Kú tò mè hù wè.

/mort/en train de/individu/tuer/c’est/

“La mort est en train de tuer des individus.”

### **6-1-4- Les énoncés marginaux**

Ce sont des énoncés qui ne peuvent être représentés schématiquement.

Exemples

E45 -Mi kúdó sùurù.

/vous/avec/patience/

“Merci d’être patients.”

E134 -mi kúdó tùkálá

/vous/avec/dérangement/

“Merci pour le dérangement.”

E135 -mi kúdó akwě

/vous/avec/argent/

“Merci pour avoir dépensé de l’argent.”

**NB :** Les exemples dont nous nous sommes servi comme illustrations au niveau des énoncés verbaux présentent parfois des particules. Il nous paraît alors utile d'évoquer ici la notion de particule.

### **6-1-5- Les particules**

Selon Maurice HOUIS, cité par TCHITCHI (1984 : 400),

*« une particule est un morphème précis. Il est défini par les propriétés qui ressortent de la typologie corrélatrice des morphèmes : morphème marqueur associé à une proposition ou à l'un de ses constituants ».*

*« Une particule dicto-modale est un morphème qui s'associe à la proposition entière, et qui se situe souvent en position finale. Elle sert à exprimer une négation, une interrogation ou une affirmation ».*

Qu'en est-il en gungbè ?

#### **→Les particules marquant la négation**

E136 -Mi ma ví avĩ bólò

/vous/nég./couler/larmes/pdm/

“Ne pleurez pas.”

E137 -Mi ma ví avĩ bà bólò

/vous/nég./couler/larmes/pdm/pdm/

“Ne pleurez plus.”

“Bà” et “bólò” sont des particules servant à marquer la négation en gungbè. Ils se placent en position finale. Il faut remarquer que “ma” exprime aussi la négation, mais il est plutôt un verbe de la négation.

#### **→Les particules marquant l'interrogation**

E138 -bé a ná wà mǎ yà

/est-ce que/tu/verb.fut./faire/ainsi/pdm/

“Est-ce que tu vas agir ainsi ”

E139 -bé a ná jó mi dó wè (yà)

/est-ce que/tu/verb.fut./laisser/moi/laisser/pdm/pdm/

‘‘Est-ce que tu vas me laisser’’

‘‘yà’’, ‘‘wè’’ et ‘‘wè yà’’ sont des particules qui marquent l’interrogation dans la langue gun. Comme celles qui marquent la négation, elles se positionnent en fin d’énoncé. Il est possible de marquer l’interrogation en gùngbè sans que ne soient utilisées ces particules ; comme on peut le voir à travers l’exemple suivant :

E140 - bé a ná wà mɔ

/est-ce que/tu/verb.fut./faire/ainsi/

‘‘Est-ce que tu vas agir ainsi’’

→**Les particules marquant l’affirmation**

A la question : « é kú wè yà » (Est-il mort ?), on peut répondre de deux façons :

Première façon : « ɛn, é kú » (Oui, il est mort)

Deuxième façon : « ɛn, é kú wè » (Oui, il est mort).

On peut voir clairement que la particule ‘‘wè’’ sert à marquer l’affirmation.

## **6-2- Eléments de sémio-syntaxe**

Comme la morphosyntaxe, la sémio-syntaxe est l’un des trois paliers de la description linguistique. La sémio-syntaxe est l’ensemble des relations tactiques qui sont sous-jacentes à la formation des énoncés. Pour TCHITCHI (1984), « *la sémio-syntaxe est le palier où la relation des schèmes à la langue manifestée est envisagée* ».

Si notre analyse prend en compte cet aspect, c’est parce que notre corpus présente aussi des énoncés à prédicat complexe. Dans cette section, nous nous sommes préoccupé de la sémio-syntaxe des séquences de propositions, puis de la détermination de la valeur sémantique des morphèmes de syndèse.

### **6-2-1- La sémio-syntaxe des séquences de propositions**

La sémio-syntaxe des séquences de propositions envisagées au plan syntagmatique comme le souligne HAZOUME (1979:246) concerne « *toutes les possibilités d’association des propositions, soit les types de relations qui*

*peuvent exister entre elles* ». Il se situe dans l'optique de HOUIS (1977:59) pour qui

*« une séquence de propositions est un énoncé complexe réductible lui-même à certains types de structures syntagmatiques ».*

Notre analyse sémio-syntaxique prend en compte l'asyndète et la syndèse.

### **6-2-1-1- L'asyndète**

Elle se caractérise par l'absence de syndèse. On parle de propositions asyndétiques lorsque les propositions ne sont pas marquées par un morphème de syndèse. Ainsi ces propositions asyndétiques sont désignées en grammaire traditionnelle comme étant des propositions indépendantes juxtaposées. On note une absence totale de conjonction de coordination appelée ici morphème de syndèse. Avec les propositions asyndétiques, on se trouve en présence de propositions indépendantes juxtaposées.

Selon TCHITCHI (1984:410), on retrouve les propositions asyndétiques « à un niveau de construction paratactique », c'est-à-dire par juxtaposition, sans qu'un mot de liaison indique la nature du rapport entre elles.

Notre corpus présente des exemples d'asyndète dont voici quelques-uns :

E64 -Vĩ wè nò dî tó, mǎnu wè ná dó kó ji è

/enfant/c'est/verb.hab./enterrer/père/qui/c'est/verb.fut./mettre/sable/sur+moi/

‘‘C'est l'enfant qui enterre le père, qui va m'enterrer ?’’

Voici le schème qui en résulte :

**NS./wɛ/. [vt] LVP NX, NS./wɛ/. [vt] LVP NX pdm NX**

<u>N</u> <b>./wε/. [vt]</b>	<u>LV</u> <u>N</u> , <u>N</u> <b>./wε/. [vt]</b>	<u>LV</u> <u>N</u> <b>pdm</b>	<u>N</u>
<b>S</b>	<b>P</b> <b>X</b> <b>S</b>	<b>P</b> <b>X</b>	<b>X</b>

E141 -Azòn wè nyí kèntómètòn, okú bàsi jògbenú.

/maladie/c'est/être/ennemi+individu+pour/mort/être/naturel+chose/

‘‘C’est la maladie qui est l’ennemi de l’homme, la mort est naturelle.’’

Son schème est le suivant :

**NS./wε/. LVP NX, NS LVP NX**

Dans chacun de ces deux exemples, on voit deux lexèmes verbaux prédicats ayant chacun son nominal sujet. Ainsi on distingue dans chaque exemple deux propositions placées l’une à côté de l’autre. Ce qui différencie le premier exemple du second est la présence dans le premier d’un verband noté [vt] dans le schème. De ces deux exemples, nous pouvons dégager le schème récapitulatif suivant :

**NS ./wε/.([vt])LVP NX, NS (./wε/.) ([vt])LVP NX (pdm)  
(NX)**

<u>N</u> <b>./wε/. ([vt])</b>	<u>LV</u> <u>N</u> , <u>N</u> <b>(./wε/.) ([vt])</b>	<u>LV</u> <u>N</u> <b>(pdm)</b>	<u>(N)</u>
<b>S</b>	<b>P</b> <b>X</b> <b>S</b>	<b>P</b> <b>X</b>	<b>(X)</b>

## 6-2-1-2- La syndèse

Contrairement à l'asyndète, on parle de propositions syndétiques lorsqu'il y a la présence d'un morphème de syndèse qui marque une ou des propositions. Selon Maurice HOUIS cité par TCHITCHI (1984), il y a syndèse ou hypotaxe lorsque la dépendance de la proposition P' par rapport à P est prouvée. Et là-dessus, il faut distinguer la syndèse additive de la syndèse intégrée.

- **La syndèse additive**

La syndèse additive est le type de séquence de propositions telle que la proposition P' est en relation avec la totalité de la proposition P et non avec l'un de ses constituants nominaux. Avec cette définition, on voit que les propositions P' et P sont indépendantes mais reliées par une conjonction de coordination. Les deux propositions P' et P peuvent avoir le même nominal sujet ou des nominaux sujets indifférents.

- ✓ **La syndèse additive à sujet commun**

Ici, P' doit avoir le même nominal sujet que P. Le morphème de syndèse intervenant a donc le trait : sujet commun. Voyons ce qui en est à travers les exemples suivants :

E74 -Nòvíce kú bo jó mi dó.

/frère+mon/mourir/et/laisser/moi/laisser/

“Mon frère est décédé et m'a laissé.”

Cela donne le schème qui suit :

**NS LVP Synd. LVP NX LVP**

E70 -A wà mǒ bo jó mi dó.

/tu/faire/ainsi/et/laisser/moi/laisser/

“Tu es mort en me laissant.”

Voici son schème :

## **NS LVP NX Synd. LVP NX LVP**

...

E76 -Měnu wè ná nò tèntowemè bo nánò tò xá mi.

/qui/c'est/verb.fut./rester/place+ta+dans/et/verb+verb.hab./arranger/avec+ moi/

Qui restera à ta place et sera mon confident ?

## **NS ./wɛ/. [vt] LVP NX Synd. [vt][vt] LVP NX**

Dans l'exemple E74, nous sommes en présence de deux éléments dans la proposition P : il s'agit du nominal sujet nòvice et du lexème verbal prédicat kú. Bo est le morphème de syndèse. Dans la deuxième proposition P', nous avons une série verbale "jo...do" représentée dans le schème : LVP...LVP qui encadre le nominal en fonction d'expansion NX. En fait, nous n'avons pas deux verbes, mais un seul verbe discontinu formant la série verbale.

Les deux LVP ont le même sujet nòvice. En d'autres termes, le nominal sujet nòvice est sujet commun du lexème verbal ku et de la série verbale jo...do. C'est ce qui justifie la syndèse additive à sujet commun.

Dans l'exemple E70, nous avons quasiment dans la même situation que dans E74 ; à la différence que le nominal qui joue le rôle de sujet commun est un pronom sélectionné "a". Il est aussi bien sujet du lexème verbal "wa" dans P que de la série verbale "jo...do" dans P'.

Dans l'exemple E76, nous avons un verband "ná" dans la proposition P, et un autre "nánò" (qui est la combinaison de ná + nò) dans la proposition P', cette fois-ci sans série verbale. Dans la proposition P, le sujet du lexème verbal "nò" est sujet du lexème verbal "to" dans P'. Ici aussi, on parlera de syndèse additive à sujet commun. Avec les trois exemples E70, E74 et E76, nous pouvons retenir comme schème représentatif ce qui suit :

## **NS (./wɛ/.) [vt] LVP (NX) Synd. ([vt]([vt]) LVP NX (LVP)**

<b>N</b> (./wε/.) [vt]	<b>LV</b> ( <b>N</b> )	<b>Synd.</b> ([vt]) ([vt])	<b>LV</b>	<b>N</b>	<b>(LV)</b>
<b>S</b>	<b>P</b>	<b>(X)</b>	<b>P</b>	<b>X</b>	<b>(P)</b>

Après la syndèse additive à sujet commun, voyons ce qui en est de la syndèse additive à sujet indifférent.

✓ **La syndèse additive à sujet indifférent**

Dans cette séquence de propositions, le sujet de la proposition P' est différent du sujet de la proposition P ; le morphème de syndèse qui intervient a le trait : sujet indifférent.

Voyons ce type de syndèse à travers les exemples suivants :

E142 -Iyatowe jì yà bò a dó nyí gbèmèfíwátó.

/maman+ta/endurer/souffrance/synd./tu/verb./être/arrivant dans le monde/

‘‘Ta mère a souffert pour que tu naisses.’’

Son schème est le suivant :

**NS LVP NX Synd. NS LVP LVP NX**

...

E143 -Nükiko tónsón nukúnlejí bò é kpò aví.

/sourire/sortir+de/visage/et/il/rester/pleurs/

‘‘Il n’y a plus de sourire sur les visages, il n’y a que des pleurs.’’

Cet exemple présente le schème que voici :

**NS LVP NX Synd. NS LVP NX**

Avec les exemples E142 et E143, le nominal sujet de la proposition P est différent de celui de la proposition P'. Ainsi, dans E142, le nominal sujet "iyatowe" est différent du nominal sujet "a" (pronom personnel de la deuxième personne du singulier). C'est le même phénomène qu'on observe dans E143 où le nominal sujet de P, "nũkiko", est différent du nominal sujet de P', "é" (pronom neutre de la troisième personne du singulier). Le morphème de syndèse "b̀̀" a, par conséquent, le trait sujet indifférent. Avec ces deux exemples, nous pouvons dégager ce schème :

**NS LVP (NX) Synd. NS ([vt]) LVP NX**

Voilà ce que notre corpus nous a permis de dire au sujet de la syndèse additive. Abordons, à présent, la syndèse intégrée.

- **La syndèse intégrée**

La syndèse intégrée renvoie à un type de séquence où la proposition marquée P' est intégrée syntaxiquement dans la proposition non marquée P. Dans ce cas, la proposition P' assume, soit une fonction primaire de P, soit une fonction secondaire en détermination d'un constituant nominal de P. La proposition P' est donc parallèle, elle ne lui est pas identique, donc ne remplit pas la même fonction que P. Les syndèses qui introduisent ces types de propositions sont organisées en deux groupes : la syndèse intégrée en fonction primaire et la syndèse intégrée en fonction secondaire.

- ✓ **La syndèse intégrée en fonction primaire**

A ce niveau, la proposition P' est soit le sujet de P, ou soit l'expansion de P.

**Le premier cas :** la proposition P' est sujet de la proposition P.

Aucun des énoncés de nos différents corpus ne révèle ce type de syndèse.

**Le deuxième cas :** la proposition P' est l'expansion de la proposition P.

Certains énoncés révèlent ce type de syndèse :

E54 -Măwũ ma ná ðikéè ná mĩ ní só mò éxe nkòtòn.

/Dieu/nég./verb.fut./permettre/que/vous/verb./morph.ins./voir/ceci/pareil

“Dieu ne va pas permettre que nous voyions encore un tel événement”

Nous en dégageons le schème suivant :

**NS [vt] LVP Synd. NS [vt] NX**

E144 -n̄ mò d̄ò n̄ nyí súnnù.

/je/voir/que/je/être.garçon/

“J’ai su que j’étais un homme.”

Voici son schème :

**NS LVP Synd. NS LVP NX**

Au niveau de E54, la proposition P’ “nà m̄ ní só mò éxe nkòtòn” est expansion de la proposition P “Măwũ ma ná d̄ikée”. Le morphème de syndèse ici est “ná” que nous traduisons par “que”. Il en est de même dans E144 où P’ “d̄ò n̄ nyí súnnù” est expansion de P “n̄ mò”, avec pour morphème de syndèse “d̄ò” que nous traduisons aussi par “que”. Au niveau de E54, nous remarquons la présence d’un verbe aussi bien dans P’ que dans P ; alors que dans E144, on ne remarque la présence d’aucun verbe. De ces deux exemples, nous dégageons le schème qui suit :

**NS ([vt]) LVP Synd. NS ([vt]) LVP NX**

✓ **La syndèse intégrée en fonction secondaire**

Il faut distinguer deux ensembles de schèmes syntagmatiques selon que la syndèse est marquée par un pronom relatif, ou une particule adnominale de syndèse.

○ **Les séquences de propositions réalisées avec un pronom relatif**

Deux cas de figure sont identifiés : le sujet de P’ peut renvoyer au sujet de P, ou renvoyer à l’expansion de P.

→Le sujet de P' renvoie au sujet de P

E108 -xù xè tò àlòkpáxòmè ma nò súnsún.

/trace/qui/être/paume de mains/nég./verb.hab./s'effacer/

“La trace qui est dans la paume des mains ne s’efface pas.”

Voici son schème :

**NS pr LVP [vt][vt] LVP**

P = xù ma nò súnsún → **NS [vt][vt] LVP**

P' = xè tò àlòkpáxòmè → **pr LVP NX**

Le pronom relatif “xè” traduit ici par “qui” assume la fonction de nominal sujet dans P'. Il remplace dans cette proposition son antécédent “xù” qui, lui aussi, assume la fonction de nominal sujet dans la proposition P. Le pronom “xè” fonctionne alors comme un morphème de syndèse. En gùngbè, “xè” qui est attesté dans le discours soutenu, peut y être remplacé par “dǽ”, ou par “è” dans le discours spontané, rapide ou relâché. Ainsi, dans l'exemple E108', on aurait : xù è tò àlòkpáxòmè (ou bien xù *dǽ* tò àlòkpáxòmè) ma nò súnsún.

→Le sujet de P' renvoie à l'expansion de P

E145 -Kpón mè xè tò xó dǽ ná we.

/regarder/celui qui/verb./parole/dire/verb./toi/

“Regarde celui qui te parle.”

Voici son schème : **LVP NX pr [vt] NX LVP [vt] NX**

P = kpón mè → **LVP NX**

P' = xè tò xó dǽ ná we → **pr [vt] NX LVP [vt] NX**

Dans cet exemple aussi “xè” est traduit par “qui” et assume dans P' la fonction de nominal sujet. Mais ce qui le distingue de l'exemple précédent, est qu'ici, il ne renvoie pas au sujet de P, mais plutôt à son expansion “mè”.

Dans P, nous n'avons pas de NS exprimé. En effet, il s'agit d'un énoncé à fonction injonctive. Comme dans l'exemple précédent, “xè” assume la fonction

de nominal sujet dans P' en même temps qu'il fonctionne comme un morphème de syndèse.

○ **Les séquences de propositions liées par un morphème de syndèse**

E146 -Ogbègbè azǎn wá kpé gbè wa hwenlén mèdòkpó

/moment/jour/arriver/suffire/vie/arriver/sauver/individu+un/

“Au moment où le jour arriva la vie arriva à sauver un individu.”

**Synd. NS LVP LVP NS LVP LVP NX**

Le schème de E146 nous permet de constater que dans P comme dans P', on a deux LVP. Dans les deux propositions, le premier LVP est le même. Il s'agit de “wá” qui fonctionne dans cet exemple comme un auxiliaire, même s'il existe en tant que verbe autonome en gungbè.

E147 -Kú ma nyó mèdéképéképé tò wěkémè dọ yě ko dù atínsínsén

/mort/nég/connaître/individu+quelconque/dans/univers+dans/car/ils/verbant acc./manger/fruit de l'arbre/

“La mort n'épargne personne parce qu'ils ont mangé du fruit défendu.”

**NS LVP NX NX Synd. NS [vt] LVP NX**

E83 -Avǒ wè yě sá cóbò kú kpò tò mè hù

/sacrifice/c'est/ils/faire/pourtant/mort/continuer/de/gens/tuer/

“Bien qu'ils aient consenti au sacrifice, la mort continue d'emporter les gens.”

**NX ./wɛ/. NS LVP Synd. NS LVP NX LVP**

Dans chacun des exemples E146, E147 et E83, on note que la proposition P' est reliée à la proposition P par l'intermédiaire d'un morphème de syndèse

marquant une relation de circonstance. Il s'agit de "ogbegbe" dans E146, de "dó" dans E147 et de "cobò" dans E83. Il faut remarquer qu'au niveau de E146, la phrase commence par la proposition P', ce qui fait que le morphème de syndèse se retrouve au début de l'exemple. Le morphème de syndèse "cobò" est une combinaison de morphèmes. Ici, l'étude de la valeur sémantique des morphèmes de syndèse s'impose. Elle nous permettra de voir si la circonstance exprimée peut expliquer cette remarque ou non.

### **6-2-3- Valeur sémantique des morphèmes de syndèse**

Nous nous sommes appuyé essentiellement sur les énoncés ayant servi de corpus pour cette analyse. Cependant, nous ne nous sommes pas empêché de regarder du côté de la langue elle-même pour choisir des exemples, lorsque le corpus ne nous permet pas d'illustrer nos propos.

#### **6-2-3-1- La syndèse additive et les morphèmes de syndèse**

Notre corpus révèle les morphèmes de syndèse additive que voici :

Bo → "et" ; bò → "et", "et puis", "afin que", "pour que".

Dans les exemples E70 (à wà mǎ bo jó mi dó) et E74 (nòvíce kú bo jó mi dó), le morphème "bo" a une valeur associative ou additionnelle. Il est traduit simplement par "et".

Les exemples E103 (tó kú (bò) yà gbé), E142 (Iyatowe jì yà bò a dó nyí gbèmèfíwátó) et E143 (nǔkiko tónsón nukúnlejì bò é kpò avĩ) mettent en exergue le morphème de syndèse additive "bò" qui a non seulement une valeur associative, mais également une valeur finale. Nous avons la valeur associative ou additionnelle (et, et puis) dans les trois exemples ; mais dans E142, ce morphème prend aussi une valeur particulière : il s'agit de la valeur finale ; c'est-à-dire qu'il marque le but. En effet, dans E142, "bò" peut être traduit par "afin que" ou "pour que".

### 6-2-3-2- La syndèse intégrée et les morphèmes de syndèse

Au niveau des morphèmes de syndèse intégrée, on identifie la valeur relative et les valeurs circonstances telles que causale, consécutive, temporelle, oppositive ou concessive, comparative et conditionnelle.

- **La valeur relative**

Comme morphème de syndèse ayant une valeur relative, nous avons relevé :

Xè → ‘‘qui’’, ‘‘que’’.

C’est en réalité un pronom relatif qui remplace le nominal (sujet, objet ou circonstant) antécédent. ‘‘Xè’’ est toujours postposé au nominal qu’il remplace dans la proposition P’. Ainsi, la proposition P’ ne peut pas se placer avant la proposition P dans la chaîne du discours. Dans ce sens, l’énoncé suivant est agrammatical :

xè tò xó dḡ ná wè kpḡn mè.

/qui/en train de/parole/dire/à/toi/regarder/celui/

Qui est en train de te parler regarde celui.

On doit plutôt avoir ce qui suit :

E145 -kpḡn mè xè tò xó dḡ ná wè.

/regarder/celui/qui/en train de/parole/dire/à/toi/

Regarde celui qui est en train de te parler.

- **La valeur causale et consécutive**

Nous avons pu relever les morphèmes suivants comme exprimant la cause et/la conséquence : tolí (parce que), dḡ (car, parce que) et (énè)wútu (raison pour laquelle, c’est à cause de cela que).

Le morphème de syndèse mis en évidence dans notre corpus est “dó” dans E147 -kú ma nyó mæðékpékpé tò wěkémè dó yě ko d̀̀ atínsínsén.

/mort/nég/connaître/individu+quelconque/dans/univers+dans/car/ils/verbant  
acc./manger/fruit de l’arbre/

“La mort n’épargne personne parce qu’ils ont mangé du fruit défendu.”

Dans cet énoncé, “dó” peut être remplacé par “tolí”, mais pas par “wútu” car “wútu met en évidence la conséquence. Si on doit procéder à ce remplacement, on doit faire passer P dans P’, et P’ dans P, comme on peut le voir dans l’exemple suivant :

E147’ -Yě ko d̀̀ atínsínsén, (énè) wútu kú ma nyó mæðékpékpé...

NB : il nous paraît important de signaler que dans le discours spontané, rapide ou relâché, le “énè” (dans éne wútu) devient “é”. On a alors “é wútu”.

Il arrive que le morphème de syndèse “dó” soit associé à “wútu” et donne : “...dó...wútu”. L’explication qu’on peut en donner a priori est que la cause et la conséquence sont comme les deux faces d’une même pièce ; elles sont indissociables. Ainsi, l’énoncé E147 peut être dit tel qu’il suit :

E147’’ -Kú ma nyó mæðékpékpé tò wěkémè dó yě ko d̀̀ atínsínsén wútu.

/mort/nég/connaître/individu+quelconque/dans/univers+dans/car/ils/verbant  
acc./manger/fruit/à cause de/

“La mort n’épargne personne parce qu’ils ont mangé du fruit défendu.”

A voir de près, on se rend compte que dans P, on a la conséquence et dans P’, on a la cause. Le morphème “wútu” qui est attesté ici en position finale dans P’ joue un rôle focalisateur sur la cause dans P’ pour rappeler la conséquence dans P.

- **La valeur temporelle**

Notre corpus nous a permis d'identifier le morphème "ogbègbè (le jour où) exprimant la valeur temporelle, auquel nous avons ajouté les morphèmes suivants pour les besoins de l'analyse : "hwènu" (au moment où, quand, lorsque), "hwěkpó (dó)" (avant que, avant de) et "gǒdo" (après, après que).

E146 -Ogbègbè azǎn wá kpé, gbè wá hwènlén mè dǒkpó

/moment/jour/arriver/suffire/vie/arriver/sauver/individu/un/

"Lorsque vint le jour J, la vie préserva un individu."

Avec la valeur temporelle, la proposition P' se retrouve souvent en tête de l'énoncé, tel que nous l'avons dans l'exemple précédent (E146). Lorsqu'elle se retrouve postposée à P, la phrase ne pose aucun problème de sens ; c'est-à-dire que son sens ne change pas. Ainsi, on peut avoir :

E146' : "gbè wá hwènlén mèdǒkpó gbègbè (hwènu) azǎn wá kpé"

/vie/arriver/sauver/individu/un/moment/jour/arriver/suffire/

"La vie préserva un individu lorsque vint le jour J."

Les morphèmes établissant un rapport de temps entre P et P' peuvent marquer l'antériorité, la postériorité ou encore la simultanéité de P par rapport à P'.

Voyons cela à travers les exemples suivants :

E148 -Zĩnsú dǔ nǔ hwěkpó gǎn étǎn dó wá (antériorité)

/Zinsou/manger/chose/avant que/patron/son/pdm/arriver/

"Zinsou a mangé avant que son patron n'arrive."

E149 -Hwènu gǎn étǎn wá gǒdo wè Zĩnsú dǔ nǔ (postériorité)

/quand/patron/son/arriver/après/c'est/Zinsou/manger/chose/

"Zinsou a mangé après que son patron est arrivé."

Dans E148, on voit que l'action exprimée par le lexème verbal de P vient avant celle exprimée par le lexème verbal de P'. On retient qu'il y a antériorité de P

par rapport à P'. C'est exactement la situation contraire que nous observons dans E149 où il y a postériorité de P par rapport à P'. E149 nous permet de dire aussi que c'est le morphème "gódo" qui apporte l'aspect de postériorité à "hwènu" qui, utilisé seul, traduit beaucoup plus la simultanéité, comme nous pouvons l'observer à travers l'exemple E150.

E150 -Dòsú yì Zĩnsú dè hwènù úwò tò nǔ dũ

/Dosu/aller/Zinsu/chez/au moment où/celui-ci/en train de/nourriture/manger/

"Dosu est allé chez Zinsu au moment où celui-ci mangeait."

On peut voir que l'action de P se produit concomitamment avec celle de P'.

- **La valeur oppositive et/ou concessive**

Nous avons identifié dans notre corpus le morphème "cobò" (et pourtant) exprimant la concession. A cela, nous avons ajouté deux autres marquant aussi la même valeur. Il s'agit de "amǒ" qui signifie "mais" et de "cógàncó" qui signifie "pourtant", "cependant".

Soit l'exemple E84 extrait de notre corpus, et les exemples E151 et E152 pris hors du corpus :

E84 -Lěgbà tò agbǒjí cóbò kú tò mè hù wè

/lęba/être/portail+sur/pourtant/mort/en train de/gens/tuer/pdm/

"Bien que le dieu protecteur soit au seuil de la maison, la mort continue d'emporter des gens."

E151 -Amòlòn tò sisà mì, amǒ ù ma sigǎn dó

/sommeil/en train de/tourmenter/moi/mais/je/ne/pouvoir/dormir/

"Bien que j'aie sommeil, je ne peux dormir."

E152 -Azǒn tò asiyè cógàncó ùn ma sigǎn wà

/travail/être/avec moi/pourtant/je/nég./pouvoir/faire/

"Bien que j'aie du travail, je ne peux le faire."

Le morphème “amǎ” marque une opposition simple, tandis que “cóbò” et “cógàncó” marquent une opposition concessive. “Cógàncó” est plus insistant sur la concession que “cóbò”. Il faut remarquer que le morphème “cóbò” est l’association du morphème “có” (pourtant) qui marque la concession et du morphème “bò” (et) qui marque l’addition (voir plus haut). Có et cóbò ont la même valeur sémantique ; on peut utiliser l’un à la place de l’autre. Có et bò sont sémantiquement distincts ; par conséquent, ils ne sont pas interchangeables. Il en est de même pour “bò” et “cobò” qui ont des sens différents. S’agissant de cógàncó, dans sa composition, on distingue deux fois le morphème có intercallés par le morphème gàn, qui, ici, est un morphème d’insistance. Il faut signaler que la valeur oppositive ou concessive peut être exprimée par l’asyndète : “Amlò tò sisà mi, ò ma sigǎn dó”.

- **La valeur comparative**

Notre corpus ne permet pas de mettre en évidence les morphèmes de syndèse marquant la valeur comparative. Cependant, nous en parlons ici pour que l’analyse de la valeur sémantique des morphèmes de syndèse soit plus complète. Ainsi, les morphèmes suivants sont attestés en gungbè pour marquer la comparaison : kpódì, ò, qui signifie : comme ; tayí ò, qui signifie : comme, tel que.

kpódì, ò et tayí ò ont la même valeur sémantique. Dans les exemples suivants, ces trois morphèmes sont interchangeables.

E153 -Azǎnví éne tò xó ò kpódì gǎn yětòn

/apprenti/cela/en train de/parole/dire/comme/patron/leur/

“Cet apprenti-là parle comme leur patron.”

E154 -xòxáyàtó éxe nò wà nǔ ò xwétó étòn

/locataire/ceci/verb. hab./faire/chose/comme/propriétaire/de lui/

“Ce locataire-ci agit comme son propriétaire.”

Comme on peut le voir, la comparaison établit un rapport de ressemblance ou de dissemblance, de supériorité, d'infériorité ou d'égalité entre deux choses ou deux personnes.

- **La valeur conditionnelle**

Notre corpus nous a permis de relever le morphème ‘ní’ (si) comme exprimant la valeur conditionnelle. Voyons-le à travers l'exemple suivant :

E120 -(ní) a d̀̀ v̀̀ c̀̀nwún a ná cí nyè d̀̀ẁ̀n

/si/tu/manger/finir/jamais/tu/verb.fut./rester/moi/comme/

‘Si jamais tu dilapides ton bien, tu seras comme moi.’

Avec P' en tête de l'énoncé, la présence du morphème de syndèse ‘ni’ n'est pas absolument nécessaire. C'est ce que traduisent les parenthèses au niveau de l'exemple. En d'autres termes, son absence n'influence nullement le sens de l'énoncé. Mais si c'est la proposition P qui est en tête de l'énoncé, l'utilisation du morphème de syndèse ‘ni’ devient nécessaire. On aura alors :

E120' -A ná cí nyè d̀̀ẁ̀n ní a d̀̀ v̀̀ c̀̀nwún.

/tu/verb.fut./rester/moi/comme/si/tu/manger/finir/jamais/

‘Tu seras comme moi si jamais tu dilapides ton bien.’

- **La valeur conditionnelle et comparative**

Elle est exprimée par ‘(kpó)d̀̀ d̀̀’ qui signifie ‘comme si’

Pour exprimer l'idée de comparaison et de condition en même temps avec le morphème kpođi d̀̀, il est nécessaire d'ajouter ‘̀̀nkò’ à l'énoncé (ce morphème est placé à la fin de l'énoncé). Aucun énoncé de notre corpus ne met en évidence ce morphème. Cependant, on peut le voir à travers l'exemple suivant :

E155 -E tò nũ wà (kpó)d̀̀ d̀̀ úwò wè nyí gǎn ỳ̀t̀̀n nkò

/il/en train de/chose/faire/comme si/lui/c'est/être/patron/eux/pareil/

‘‘Il agit comme s’il était leur patron.’’

Cette analyse morpho et sémio-syntaxique que nous avons esquissée sur la base de notre corpus, nous a permis de dégager dans la partie morphosyntaxique des schèmes représentatifs des énoncés liés aux différents signes auxquels nous nous sommes intéressés dans notre étude. Au cours de l’identification de ces schèmes, nous avons réussi à voir de près les cas particuliers que présente notre corpus. La partie sémio-syntaxique nous a permis de constater que les différents signes que nous avons étudiés sont mis en exergue au moyen de propositions asyndétiques et/ou syndétiques. Avec les propositions syndétiques, la détermination de la valeur sémantique de chaque morphème de syndèse s’est révélée utile pour une meilleure compréhension des énoncés.

## **Conclusion générale**

Au terme de nos analyses, nous pouvons retenir que *“Signes et signification en milieu gun : essai d’interprétation sémiologique”* nous a permis de sonder aussi bien le terrain de la linguistique que celui de la sémiologie. Réalisée en six chapitres, elle a été pour nous l’occasion de revisiter sommairement l’histoire de la communauté linguistique gun, de rappeler la phonologie du gungbè, de dégager la perception du signe dans l’aire culturelle ajatado, d’interpréter les signes en contexte à partir des énoncés qui les manifestent et enfin, de procéder à l’analyse morpho et sémio-syntaxique de ces énoncés.

*“La communauté linguistique gun et le gùngbè”* nous a donné l’opportunité, dans un premier temps, de revoir de façon sommaire l’histoire du peuple gun. A ce niveau, nous avons rappelé le lien entre cette communauté et les autres qui remontent vers Ajahùtó. Dans un second temps, nous avons pu signaler que les Gùnnù ont un regard mélioratif sur leur langue. En nous fondant sur les travaux de HAZOUME (1979), notre rappel phonologique du gùngbè nous a permis d’identifier douze (12) phonèmes vocaliques et vingt-trois (23) phonèmes consonantiques. Ce rappel réalisé dans le cadre de la phonologie linéaire nous a conduit à identifier des paires minimales en vue de la mise en évidence des différentes distributions de chacun des phonèmes. Le gungbè est une langue à syllabation ouverte avec pour types structuraux canoniques des morphèmes monosyllabiques (V, CV), des lexèmes monosyllabiques (CV), des lexèmes disyllabiques (VCV, CVCV) et des lexèmes trisyllabiques (VCVCV, CVCVCV). Dans le système tonal du gungbè, nous avons pu identifier les tons bas, moyen, haut, et deux tons modulés bas-haut et haut-bas.

Avec *“La perception du signe dans l’aire culturelle ajatádó”*, nous avons étudié la façon dont le signe est perçu dans cette aire qui occupe essentiellement le sud Bénin et le sud Togo. Les peuples ajatádó sont des peuples frères parlant les langues-gbè dont l’intercompréhension se réalise de proche en proche. De façon générale, ces différents peuples en apparence n’ont pas vraiment des

différences culturelles assez marquées, la variation linguistique ne conduisant pas forcément à une variation culturelle. L'étude que nous avons réalisée ici s'est inscrite dans une démarche qui distingue trois moments à savoir, la symbolique humaine, la symbolique animale et la symbolique astrale auxquels nous avons ajouté le fá. Nous retenons au final que dans cette aire, le signe est perçu comme un élément essentiel qui gouverne le quotidien des individus, au vu des différentes interprétations qu'ils en font. De façon générale, on peut retenir que pour eux, les signes ont une valeur religieuse, culturelle, voire identitaire et distinctive.

L'étude des signes à savoir, l'enfant, la mort, et le binôme richesse/pauvreté, a été faite dans la perspective théorique de Roland BARTHES. L'enfant, pris comme un signe, a permis de mettre en lumière la perception que les Gùnnù en ont. Ainsi nous avons pu voir d'une part que l'enfant est pris comme le bonheur dans la vie de ses géniteurs, le relais, le retour de l'ascenseur, l'identification de soi, le paradis manqué des parents, la prospérité et d'autre part, comme un risque, une source de tribulations, une responsabilité, la pérennisation de l'espèce, la mise en garde ou encore la préparation à la vie. De ces différentes significations de "òvĩ", on note qu'il a une valeur déterminante dans ce milieu et oriente la vie et/ou le comportement de ses parents.

S'agissant de la mort, elle est traitée comme un signe dont l'interprétation donne lieu à des considérations telles que la mort comme un être méchant, le spectre de la disparition, le silence éternel, le Dieu à adorer, la saisie du temps présent ou encore la tombée de la nuit. Ces différentes perceptions de la mort nous sont révélées à partir des énoncés que nous avons répertoriés, puis à partir de quelques chansons gun qui évoquent cette réalité. L'analyse de ce signe a donné lieu à l'interprétation de deux comportements non linguistiques y afférents ; il s'agit de la coiffure et du port du deuil qui peuvent revêtir un caractère particulier lorsqu'ils témoignent de la mort d'un membre de la communauté.

L'étude du binôme pauvreté/richeesse nous a permis de voir que la pauvreté est perçue comme l'espoir ou l'espérance, le recours à Dieu, la souffrance, l'abandon par les autres, la résignation, la bêtise, l'indécence, tandis que la richeesse est vue comme une enflure, le mépris du pauvre, l'abandon de Dieu, la générosité, l'égoïsme, le miel qui attire, la nécessité de la prudence. La pauvreté peut paraître comme une fatalité et la richeesse comme un coup du sort.

Nous retenons que pour les Gùnnù et les communautés linguistiques apparentées, ces signes revêtent diverses acceptions, selon leur contexte de perception. Les énoncés qui ont révélé ces différentes acceptions relèvent du quotidien des Gùnnù, de même que les chansons sur lesquelles cette étude s'est fondée. Ce qui signifie que les différentes façons de percevoir ces signes sont tout aussi naturelles que le sont les signes eux-mêmes. Ces différents signes que nous avons analysés sont des signes remarquables dans toutes les communautés de part le monde. Les interprétations que nous en avons faites peuvent se rapprocher ou peuvent différer de celles qu'il est possible de faire dans d'autres communautés linguistiques.

L'analyse linguistique des données s'est penchée sur la morpho et la sémio-syntaxe des énoncés, des propositions et séquences de propositions. S'agissant de l'analyse morphosyntaxique, elle a été le lieu de l'identification des schèmes représentatifs des énoncés en contexte. A la suite de HAZOUME (1979), nous avons mis en lumière les schèmes d'énoncés de la série statique et ceux de la série dynamique. L'analyse sémio-syntaxique a fait ressortir les propositions asyndétiques et les propositions syndétiques au moyen desquelles les signes étudiés ont été manifestés. Au niveau des propositions syndétiques, nous avons distingué additive, c'est-à-dire le type de séquence de propositions telle que P' est en relation avec la totalité de la proposition P ; et la syndèse intégrée, c'est-à-dire le type de séquence où la proposition marquée P' est intégrée syntaxiquement dans la proposition non marquée P. La détermination de la

valeur sémantique des morphèmes de syndèse attestés dans les propositions et les séquences de propositions s'est imposée comme devant faciliter la compréhension des énoncés.

Au total, cette étude qui nous a conduit à révéler un tant soit peu la perception des signes en milieu gun offre d'autres perspectives de recherches. Si, comme nous l'avons souligné, les différences ne sont pas assez marquées entre les pratiques culturelles des Gùnnù et celles des communautés linguistiques apparentées, à savoir les Tádónù, en serait-il aussi ainsi avec les communautés linguistiques relevant du continuum -èdè et avec lesquelles les Gùnnù se trouvent en contact ? Quelles influences les communautés linguistiques étrangères vivant au Bénin ont-elles sur la façon dont les Gùnnù perçoivent les signes ? Seules les études postérieures à celle-ci pourront aider à en savoir plus.

## Bibliographie

- ABOH, E. O. -*Théorie syntaxique et syntaxe du gun*, 1993, 68p.
- AGBLEMAGNON, F. N. -*Sociologie des sociétés orales d'Afrique noire, Les Eve du Sud-Togo*, Mouton, Paris, 1969, 216p.
- AGBOHOUNNOU, A. N. -*Etude sociolinguistique des tabous en milieu gun de Porto-Novo et environs*, UAC, 2002, 68p.
- AGBOTON, G. A. M. -*Culture des peuples du Bénin*, Présence Africaine, 1997, 192p.
- AKOHA, A. B. -*Parole de griot, parole proferée chez les Fɔn : Les panégyriques du roi Agɔnglo*, in *Le Griot*, Ghana, Université de Kumassi, Département des langues, 1998, pp55-76.
- AZALOU-TINGBE, A. -*Le nom individuel chez les Aja-Fɔn, une sociologie de l'antronymie*, Les éditions Ablɔdè, UAC, Cotonou, 2015, 344p.
- BACQUE, Marie-Frédérique et Michel HANUS, -*Le deuil, Que sais-je ?* PUF, Paris 2009, 128p.
- BAYLON, C. et FABRE, P. -*Initiation à la linguistique : Cours et Applications Corrigés*, Nathan/VUEF, 2001, 255p.
- BAMUNOBA, Y. K. et ADUKONOU, B. -*La Mort dans la vie Africaine*, Présence africaine, Paris, 1979, 325p.
- BEAUD, M. -*L'art de la thèse*, Editions de la Découverte, Paris. 2001, 201p.
- BENEVENISTE, E. -*Problèmes de linguistique générale*, 1, Gallimard, 1966, 356p.
- BENOIST, L. -*Signes, Symboles et Mythes*, PUF, Paris, 2009, 127p.
- BOLE-RICHARD, R. -*Systématique phonologique et grammaticale d'un parler ewe : le gen-mina du Sud-Togo et Sud-Bénin*, Edition L'harmattan, Paris, 1983, 343p.

- CALAME-GRIAULE, G. -*Ethnologie et langage, la parole chez les Dogon*, Gallimard, 1965,
- CALAME-GRIAULE, G. -*Langue et Cultures africaines. Essais d'ethnolinguistique*, François Maspero, Paris, 1977, 365p.
- CANU, A. -*Rhétorique et communication*, Les Editions d'Organisation, Paris, 1992, 175p.
- CENALA. -*Atlas et études sociolinguistiques du Bénin*, Cotonou, 2003.
- Commission Nationale de Linguistique. -*Eléments du mini atlas linguistique de la province de l'Ouémé*, Porto-Novo, 1978, in *Atlas linguistique de la République Populaire du Bénin*, p1-10.
- COUTHON, D. -*Les rites de sortie de l'enfant (Vibeton) en milieu gun : Etude sémiologie*, UNB, 1998.
- *Culture et talents du Bénin, Itinéraire et rencontres*, SONOGY, Editions d'Art, Paris 2009, 240p.
- DANTZER, R. -*Les émotions, Que sais-je ?* Paris 2005, 126p.
- DE LATORRE, I. -*Le vodu en Afrique de l'Ouest : Rites et traditions*, L'Harmattan, Paris, 1991, 176p.
- DIKI-KIDIRI, M. -*“La terminologie culturelle : points de repère” in Langues, Cultures et Développement*, Karthala, Paris 2008, 308p.
- DION-LOYE, Sophie, -*Les pauvres et le droit, Que sais-je ?* PUF, Paris 1997, 127p.
- DIOP, B. -*Leurres et leurs*, éd. Présence Africaine, 1960.
- DOSSOU, D. M. C. -*Essai de didactisation des panégyriques royaux : cas de la cour royale d'Abomey*, UAC, 2014, 81p.
- DUBOIS, J. -*Dictionnaire de linguistique*, Librairie Larousse, Paris, 1973, 516p.
- ECO, U. -*Le signe*, Le livre de poche, Editions Labor, Milan, 1980, 257p.
- FAVRET-SAADA, J. -*Les mots, les morts et les sorts*, Gallimard, 1985.

- FOLLY, M. -*Morphosyntaxe comparée de l'ajagbè et du fongbè*, Thèse de Doctorat Unique, UAC, 2015, 321p.
- De la FONTAINE, J. -« *Le corbeau et le renard* », in *Les fables*, Recueil de poèmes.
- FRANCES, R. -*La perception*, Que sais-je ? PUF 1963, 128p.
- GALMICHE, M. -*Sémantique linguistique et logique : un exemple de : la théorie de R. Montague*, PUF,
- GAYIBOR, T. N. -*Esquisse d'une histoire du royaume de Tado (XIIe-XIXe siècle)*, Presses de l'Université de Lomé, Lomé, Juillet 2002, 64p.
- GUEDOU, G. -*Xó et Gbè, Langage et Culture chez les fɔn (Bénin)*, Paris, 1985, 524p.
- GUEDOU, G. -*Le gbèdomè, Formules de salutation et Conception de la mort chez les Fɔn*, CNPU, Cotonou, Décembre 1979, 47p.
- GUIRAUD, P. -*La sémiologie* « Que sais-je ? » n°1421, PUF, 2<sup>ème</sup> édition, Paris, 1973, 122p.
- HAZOUME, Marc-Laurent. -*Etude descriptive du gungbè (Phonologie et Grammaire), suivi d'un essai sur la segmentation*, Thèse de Doctorat du troisième cycle, Paris, 1979, 280p.
- HERAULT, A. -*Histoire de la sémiotique*, Que sais-je ? PUF 1992, 127p.
- HJELMSLEV, L. -*Les prolégomènes à une théorie du langage*, 1968.
- HOUIS, M. -*Afrique et Langage N°2*, Edition l'Harmattan, Paris, Deuxième semestre 1974.
- HOUIS, M. -*Afrique et Langage N°7*, Edition l'Harmattan, Paris, 1977.
- HOUNTONDJI, P. -*Combats pour le sens, un itinéraire africain*, Les éditions du Flamboyant, Cotonou, 1997, 300p.
- INALA. -*Alphabet des langues nationales béninoises*, 8<sup>ème</sup> édition, décembre 2016, 48p.
- KAKPO, M. -*Introduction à une poétique du Fa*, Essai, Les Editions des Diasporas, Cotonou, 2006, 176p.

- KAKPO, M. -*Les épouses du Fa, Récits de la parole du Bénin*, L'Harmattan, Paris, 2007, 101p.
- KAKPO, M. -*Yeku-Menji : une théologie de la mort dans les œuvres de fa, Essai d'herméneutique littéraire*, Les Editions des DIASPORAS, Cotonou, 2012, 169p.
- KERBRAT-ORECCHIONI, C. -*L'énonciation de la subjectivité dans le langage*, Armand Colin, Paris, 1980, 290p.
- KERBRAT-ORECCHIONI, C. -*L'implicite*, Armand Colin, Paris, 1986, 404p.
- KERBRAT-ORECCHIONI, C. (Sous la direction de) -*Analyse sémiotique des textes*, Presses Universitaires de Lyon, 1988, 208p.
- KOSSOU, B. T. -*Se et Gbè, Dynamique de l'existence chez les Fɔn*, La pensée universelle, Paris, 1983, 312p.
- KOUAS, D. -*Culture et talents du Bénin, Itinéraire et rencontres*, SOMOGY, Editions d'Art, Paris 2009, 240p.
- KOUNOUHO, Aristide B. D. -*Aspects linguistiques et sémiologiques des manifestations du deuil chez les Gun de Porto-Novo*, Mémoire de DEA, UAC, 2013, 88p.
- KPATCHAVI, A. C. -*Savoirs, maladie et thérapie en Afrique de l'Ouest : pour une anthropologie du paludisme chez les Fɔn et les Waci du Bénin*, Editions Ablòdè, UAC, Cotonou 2011, 355p.
- KPATINDE, T. C. F. -*Les litanies (Akɔmlamla) dans la communauté maxi de Savalou : Approche sociologique*, UAC, 2006, 69p.
- LINTON. -*Le fondement culturel de la personnalité*, Dunod, 1999.
- MAISONNEUVE, J. -*La psychologie sociale*, Que sais-je ? PUF, Paris 2003, 126p.
- MARTIN, R. -*Pour une logique du sens*, PUF, Paris, 1983, 268p.
- de MEDEIROS, F. -*Peuples du Golfe du Bénin (Aja-Ewé) (Etudes réunies et présentées par)*, Ed. KARTHALA, Paris, 1984.

- MERLEAU-PONTY, M. -*Phénoménologie de la perception*, Editions Gallimard, 1945.
- MORRIS, C. -*Signs, Language and Behavior*, New-York, Prentice Hall, 1946.
- MOUNIN, G. -*Introduction à la sémiologie*, Edition Minuit, Paris, 1970, 241p.
- NEKPO, C. -*L'enfant dans la vie des humains et dans la Civilisation planétaire contemporaine* in *Le Courrier de l'UNESCO*
- NORET, J. -*Deuil et funérailles dans le Bénin Méridional : Enterrer à tout prix*, Ed. de l'Université de Bruxelles, 2010, 204p.
- PLIYA, J. -*Les tresseurs de corde*, Roman, Edition Hatier international, Paris, 2002, 240p.
- POTTIER, B. -*Sémantique générale*, PUF, 1992, 237p.
- ROUGET, G. -*Initiatique Vòdoun*, Editions Sépia, 2001, 107p.
- RUSS, J. -*Les chemins de la pensée, Philosophie*, BORDAS, 1999, 560p.
- SAULNIER, P. -*Noms de naissance : Conception du monde et système des valeurs chez les Gun au Sud-Bénin*, Mémoire pour l'obtention du diplôme des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1976, 250p.
- SAUSSURE, F. -*Cours de linguistique générale*, 1979, 509p.
- SOME, Penou-Achille. -*Signifiant et société : le cas du dagara du Burkina Faso*, L'Harmattan, 1992, 272p.
- TCHITCHI, T. Y. -*Systématique de l'ajagbè, thèse de doctorat de troisième cycle*, Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III, Paris, 1984, 441p.
- TCHITCHI, T. Y. -*Typologie de l'énoncé nominal dans quatre parlers gbè*, in *Etude comparative des parlers –gbè du Bénin*, CENALA, avec l'appui du centre de recherches pour le développement international, OTTAWA – CANADA, Cotonou, 1990, 48p.

- TCHITCHI, T. Y. -*Aspects du foodo et du gbè, Esquisse phonologique et occurrences du kú*, Les éditions du Flamboyant, Cotonou, 1997, 123p.
- TCHITCHI, T. Y. -« *Le port du deuil et ses implications culturelles : survivances culturelles de l'Amérique latine et des Caraïbes en Afrique* », Cultures africaines, Paris, 1983, pp 294-306, Textes à l'appui de Préoccupations et exigences de la linguistique en Afrique, Thèse d'Etat sur travaux, pour l'obtention du titre de Docteur d'Etat ès-Lettres et Sciences humaines, UAC, pp189-208, 2002,
- TCHITCHI, T. Y. -*Préoccupations et exigences de la linguistique en Afrique, thèse de doctorat d'Etat sur travaux*, UAC, Calavi, 2002, 610p.
- TCHITCHI, T. Y. -« *Portée sociolinguistique des formules de salutation en Afrique noire* », in Revue Ouest-Africaine des Enseignants de Langues, Littérature et Linguistique (ROADEL), Cotonou, 2004, pp 55-69.
- TCHITCHI, T. Y. -« *Abikú, gbótemi et gbesi : de l'énoncé au syntagme nominal lexicalisé, une problématique énonciative* », in Actes du 1<sup>er</sup> Colloque de l'UAC des Sciences, Cultures et Technologies, Linguistique : p.343-354 ; 2007.
- TCHITCHI, T. Y. -*Le parler ci du continuum dialectal gbè (phonologie, éléments de morphosyntaxe et de lexique thématique)*, LABO GBE (Int.), Garomè, 2008, 114p.
- TCHITCHI, T. Y. -*Termes de parenté et Titres de noblesse dans l'aire culturelle Ajatado*, in Langage et Devenir N° 18 : p. 1-17 ; Juillet 2011.
- TCHITCHI, T. Y. - *Soshi hashinò kú*, Editions Ablòdè, Cotonou, 2011, 142p.
- TIDJANI-SERPOS, A. -*Contribution à la connaissance des aspects anthropologiques, historiques et culturels du Bénin*, Tome I, Editions Nouvelles du Sud, Yaoundé, 1998, 107p.
- TODOROV, T. et DUCROT, O. -*Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*, Seuil, Paris, 1972, 453p.

- TOWANOU, G. B. -*Les proverbes dans les chansons de Yédénou ADJAHOUÏ*, UAC, 2010-2011, 162p.
- YEBOU, E. -*Des noms et des hommes : aspects anthrologique et linguistique du nom dans l'aire culturelle ajatado*, Thèse de Doctorat Unique, UAC, 2013, 404p.
- ZOUMENOU, V. M. -*Les manifestations du sens en gungbè*, UNB, 1988, 137p.

## **Webographie**

- [www.kartable.fr/terminale/la perception 785](http://www.kartable.fr/terminale/la%20perception%20785), consulté le jeudi 16 octobre 2014 à 18h18.
- [www.la sémiologie.com](http://www.la%20s%C3%A9miologie.com), consulté le 24 juillet 2015 à 17h02.
- [www.la perception.com](http://www.la%20perception.com), consulté le le 23 juin 2015 à 20h39.
- [www.le signe.com](http://www.le%20signe.com), consulté le 05 aout 2015 à 20h17.
- <https://Civilisations.revues.org/1700>, consulté le 22/06/2016 à 15h00.

# Annexes

NB :

- 1- Le texte du “akòmímálán” de la collectivité des Vitényí Sàlàkó a été recueilli et transcrit et traduit par nous. La traduction de certains termes ne nous a pas été facile.
- 2- Les différentes chansons qui figurent en annexes ont été aussi transcrites et traduites par nous.

## Annexe A

Ici se trouve le akòmímálán de la Collectivité des Vitényí Sàlàkó d’Afàmè, Commune de Bonù.dans le Département de l’Ouémé au Bénin.

Axóví, à gálá sàdà (sè àdà)<sup>40</sup>

/roi+enfant/toi/téméraire/déplacer/côte/

‘‘Prince courageux qui oses bouger’’

Agbò wà kú nú ma kú

/bélier/faire/mort/chose/nég./mourir/

‘‘Bélier qui mérite la mort, mais qui a survécu’’

E wà kú nú bọ gbè có è

/il/faire/mort/chose/et/vie/protéger/lui/

‘‘Il mérite la mort, mais la nature l’a protégé’’

Tó kóló kóló kpà

/oreille/entièrement/entièrement/couper/

‘‘Oreille entièrement coupée’’

E kpà tó tà bálá wǔ

/il/couper/oreille/tête/attacher/corps/

‘‘Il s’est coupé l’oreille et sa tête fait pitié’’

Dĩn cùkù zàxlà wǔ

---

<sup>40</sup> sè adà a donné sàdà ; il s’agit là d’une assimilation progressive.

Kpàlyá gádá sú

/kpàlyá/gádá/époux/

‘‘Epoux de Kàlyá gádá’’

Súnnù dọ zàn ma dọ zàn jí

/homme/étendre/natte/nég./dormir/natte/sur/

‘‘Homme frivole’’

Abèsúví dàgbà nù

/Abèsú/enfant/Dàgbà/originaire/

‘‘Fils de Abèsú, originaire de Dàgbà’’

E gbé zètè glì gbé zòn

/il/refuser/zètè/court/refuser/marche/

‘‘Il raccourcit le chemin pour faire de longues distances’’

Adăn gànlan gànlan ma nyó

/Bruit/excès/excès/ nég./être bon/

‘‘Ce n’est pas bon d’être trop bouillant’’

Xèsì gànlan gànlan ma nyó

/peur/excès/excès/nég./être bon/

‘‘Ni d’être trop peureux’’

Adăn kpèdè xèsì kpèdè

/bruit/peu/peur/peu/

Il faut être un peu bouillant et un peu peureux

Ayì hón mèxòmè ma hón

/terre/s'éclairer/intérieur de l'homme/nég./s'éclairer/

“Individu rancunier”

Mèxòmè gőkùn gőkùn

/intérieur de l'homme/sombre/sombre/

“L'intérieur de l'homme est insondable”

Avũn dũ mè dọ nũ xóxó nu

/chien/mordre/individu/pour/chose/ancienne/bout/

“Chien qui prend sa revanche”

Kòkólò kàn nũ ma kàn tò

/poulet/fouiller/chose/nég./fouiller/cours d'eau/

“Il est impossible à un poulet de fouiller dans un cours d'eau”

Tò kàn tèn v à kpédé kpédé

/cours d'eau/fouiller/place/queue/totalement mouillée/

“A s'y risquer, il se noie”

Ahũn xò sè ma dọ sè jí

/rosée/tomber sur/paille/nég./dormir/paille/sur/

“Le chien aboie, la caravane passe”

Kú ànyă ví kú sìn mè nù

/toi et/ anya/enfant/toi et/eau/dans/originaire/

“Toi, enfant de la vallée, né aisé”

Akú dọ gálá gálá sìn ma hán dọ ànyă mè

/sécheresse/se pointer/durement/durement/eau/nég./manquer/dans/anya/dans/

“Quelle que soit la dureté de la situation, on a toujours un recours”

Nũ kpèn tó vǐ wà

/chose/impossible/père/enfant/faire/

“Enfant surpassant son géniteur dans les réalisations”

**NB** : Il faut signaler que certains énoncés des panégyriques ne se laissent pas facilement comprendre.

## Annexe B

Ici figurent les chansons liées au signe “enfant” retenues pour notre analyse au niveau du chapitre trois. C’est de ces chansons que des énoncés ont été extraits pour servir de base aux différentes interprétations.

**Chanson n° 1** : dɛ wɛ mɪlɛ byɔ de SAGBOHAN Danialou

oɔɛ wɛ mɪlɛ byɔ

/prière/c’est/nous/demander/

“Nous faisons une prière”

oɔɛ wɛ mɪlɛ byɔ

/prière/c’est/nous/demander/

“Nous faisons une prière”

kpɔn dɛ wɛ mɪlɛ byɔ

/regarder/prière/c’est/nous/demander/

“Voyez-vous, nous faisons une prière”

mǎwu ní ná jinukún dǎgbè

/Dieu/que/donner/récolte/bon/

“Que Dieu accorde de bons fruits”

gbètó ní jì dọ ajìvìlemè

/homme/que /enfanter/dans/entrailles+enfant+les+dans/

“A l’homme parmi les fruits de ses entrailles”

ahoo, dè wè mǐlɛ byó

/en tout cas/prière/c'est/nous/demander/

“De toutes les façons, nous faisons une prière”

ná mǎwu ní ná jinukún gbogbo ènikéni

/que/Dieu/que/donner/récolte/tout/chacun/

“Que Dieu accorde à tout un chacun de bons fruits”

ní jì dọ ajìvìlémè

/que/enfanter/dans/entrailles+enfant+les+dans/

“Parmi les fruits de ses entrailles”

dè wè mǐlɛ byó

/prière/c'est/nous/demander/

“Nous faisons une prière”

ná mǎwu ní ná jinukún gbogbo ènikéni

/que/Dieu/que/donner/récolte/tout/chacun/

“Que Dieu accorde à tout un chacun de bons fruits”

ní jì dọ ajìvìlémè

/que/enfanter/dans/entrailles+enfant+les+dans/

“Parmi les fruits de ses entrailles”

vìlɛ wè dì iyayětòn tò gbèhwenu

/enfants+les/c'est/enterrer/mère+leur/pendant/vie+moment/

“Les enfants qui se sont occupés de leur mère de son vivant”

bo só ḍì tò kúzángbè

/et/encore/enterrer/pendant/mort+jour/

“Et qui l’ont enterrée dignement”

vĩle ní gbòn fĩ bo wáyì

/enfants+les/que/passer/ici/et/s’en aller/

“Qu’ils soient bénis”

vĩle ḍì bàbàyětòn tò gbèhwenu

/enfants+les/c’est/enterrer/père+leur/pendant/vie+moment/

“Les enfants qui se sont occupés de leur père de son vivant”

bo só ḍì tò kúzángbè

/et/encore/enterrer/pendant/mort+jour/

“Et qui l’ont enterré dignement”

vĩle ní gbòn fĩ bo wáyì

/enfants+les/que/passer/ici/et/s’en aller/

“Qu’ils soient bénis”

àjìmèví ná wà ná mi

/entrailles+dans+enfant/verbant fut./faire/pour/vous/

“Le fruit de vos entrailles vous le rendra”

mi sè yà

/vous/entendre/est-ce que/

“M’entendez-vous ?”

mǎwu m̀è sé ná kpón mi

/Dieu/individu/esprit protecteur/verban fut./regarder/vous/

“Dieu le protecteur veillera sur vous”

mi s̀è yà

/vous/entendre/est-ce que/

“M’entendez-vous ?”

**Chanson n° 2** : ajimevi de SAGBOHAN Danialou

àjìmèví ẁè nyí d̀àxó éé

/entrailles+dans+enfant/c’est/être/grand/onomatopée/

“Le fruit des entrailles est le plus grand bonheur.”

éé ṽ nyó, ṽ nyó, ṽ nyó, ṽ nyó lá

/onomatopée/enfant/être bon/enfant/être bon/enfant/être bon/onomat./

“C’est un bonheur d’avoir un enfant.”

òje, àjìmèví ẁè nyí d̀àxó éé

/entrailles+dans+enfant/c’est/être/grand/onomatopée/

“Le fruit des entrailles est le plus grand bonheur.”

éé ṽ nyó, ṽ nyó, ṽ nyó, ṽ nyó lá

/onomatopée/enfant/être bon/enfant/être bon/enfant/être bon/onomat./

“C’est un bonheur d’avoir un enfant.”

A tè dọ nǔdéképékpe,

/tu/même si/avoir/chose+quelconque/

“Quel que soit ce que tu as (ta richesse)”

òvǐ jén ná nyòè xá wè

/enfant/ne...que/verban fut./savoir/avec/toi/

“Il n’y a que l’enfant qui doit le savoir.”

à dọ xódéképékpe,

/tu/avoir/parole+quelconque/

“Quel que soit ton problème,”

òvǐ jén ná dọ xá wè

/enfant/ne...que/verban fut./dire/avec/toi/

“Ce n’est qu’avec l’enfant que tu vas en discuter.”

à tè só dọ nǔdèkèpèkpe,

/tu/même si/avoir/chose+quelconque/

“Quel que soit ce que tu as (ta richesse)”

òvǐ jén ná nyòè xá wè

/enfant/ne...que/verban fut./savoir/avec/toi/

“Il n’y a que l’enfant qui doit le savoir.”

òká kpódó gò kpó,

/calebasse/et/bouteille/et/

“Des objets de valeur”

òvǐ jén ná nyòè xá wè

/enfant/ne...que/verbant fut./savoir/avec/toi/

“Il n’y a que l’enfant qui doit le savoir.”

àgbǎn kpódó gàn kpó,

/assiette en verre/et/fer/et/

“Des objets de valeur,”

òvǐ jén ná dǒ xá wè

/enfant/ne...que/verbant fut./dire/avec/toi/

“Ce n’est qu’avec l’enfant que tu vas en discuter.”

dó òkú ma dǒ àzǎn ná mè,

/car/la mort/nég./fixer/jour/à/quelqu’un/

“Car la mort n’a fixé de rendez-vous à personne”

é ná wá zé wè sóyì

/elle/verbant fut./venir/prendre/toi/partir/

“Elle va t’emporter.”

## Refrain

.....

Hũn vǐ nyó, vǐ nyó lá

/onomatopée/enfant/être bon,/enfant/être bon/onomatopée/

“C’est un bonheur d’avoir un enfant”

Ovǐ nyó, òvǐ nyó, òvǐ nyó, òvǐ nyó lá

/enfant/être bon,/enfant/être bon/ enfant/être bon,/enfant/être bon/onomat/

“C’est un bonheur d’avoir un enfant”

E jì lòkpódé,

/il faut/engendrer/un+quelconque/

“Il faut en avoir ne serait-ce qu’un,”

vǐ nyó lá

/enfant/être bon/morphème d’insistance/

“C’est un bonheur d’avoir un enfant”

mèxe ma jì lòkpó

/celui+qui/nég./engendrer/un/

“Celui qui n’en a pas”

ní jì dẹ̀ dọ̀ gbèmè...

/qu’il/engendrer/un quelconque/à/vie+dans/

“Qu’il engendre un dans la vie”

vǐ nyó lá

/enfant/être bon/onomatopée/

“C’est un bonheur d’avoir un enfant”

c’est bon, vǐ nyó lá

/c’est/bon,/enfant/être bon/onomatopée/

“C’est un bonheur d’avoir un enfant”

òvĩ nyó, vĩ nyó, vĩ nyó, vĩ nyó lá

/enfant/être bon,/enfant/être bon/ enfant/être bon,/enfant/être bon/onomat/

“C’est un bonheur d’avoir un enfant”

## Refrain

.....

à dọ xóđékpékpé,

/tu/avoir/parole+quelconque/

“Quel que soit ton problème,”

vĩ jén ná dọ xá wè

/enfant/ne...que/verbant fut./dire/avec/toi/

“Ce n’est qu’avec l’enfant que tu vas en discuter.”

à tè só dọ nǔđékpékpé,

/tu/même si/avoir/chose+quelconque/

“Quel que soit ce que tu as (ta richesse)”

vĩ jén ná nyóè xá wè

/enfant/ne...que/verbant fut./savoir/avec/toi/

“Il n’y a que l’enfant qui doit le savoir.”

dọ òkú ma dọ àzǎn ná mè,

/car/la mort/nég./fixer/jour/à/quelqu’un/

“Car la mort n’a fixé de rendez-vous à personne”

é ná wá zé wè só yì

/elle/verbant fut./venir/prendre/toi/partir/

“Elle va t’emporter.”

àbàdàxwé jèsú ma dọ àzǎn ná mè,

/la mort/nég./fixer/jour/à/quelqu’un/

“Car la mort n’a fixé de rendez-vous à personne”

é ná wá zé wè só yì

/elle/verbant fut./venir/prendre/toi/partir/

“Elle va t’emporter.”

é wá jè gbènegbè,

/il/arriver/tomber/ce jour-là/

“Dès que viendra ce moment”

òvǐ ná yí tèn mè

/enfant/verbant fut./prendre/place+dans/

“L’enfant occupera la place (prendra le relais).”

kàn tòwè xóxó,

/corde/tien/ancien/

“Ta vieille corde”

òvǐ ná gbèn yǒyó dènu

/enfant/verbant fut./tisser/nouveau/à+son+bout/

“L’enfant tissera une nouvelle à son bout”

### **Chanson n° 3 : Vĩcè de RADAMA Z**

#### **Couplet n° 1**

Ovĩcè ! nyǒè dọ gbèmè fĩ dó bũ

/enfant+mon/savoir/que/monde+dans/ici/faire/peur/

“Mon fils, sache qu’il y a de quoi avoir peur ici bas”

Nukúntowe ní ma sù bolo

/œil+ton/que/nég./fermer/pas/

“Ne baisse pas la garde”

Ní nò hunhun

/que/rester/ouvert/

“Reste éveillé”

Ovĩcè ! nyǒ fidě à ná zé àfó dọ

/enfant+mon/savoir/endroit+quelconque/tu/verbant fut./prendre/pied/sur/

“Mon fils, sache où poser le pas”

Ovĩcè! bo nyó ògbě dó

/enfant+mon/et/savoir/ami/faire/

“Mon fils, sache aussi choisir tes amis”

Babatowe wè tò éxe dọ ná wè

/père+ton/c’est/en train de/ceci/dire/pour/toi/

“C’est ton géniteur qui te prévient”

có dǽwè dó gbètó gò

/contrôler/toi-même/vis-à-vis/homme/corps/

“Méfie-toi de l’homme”

òvìcè! Nǔxe tò kíkón lèkpó

/enfant+mon/ce qui/en train de/briller/tous/

“Mon fils, tout ce qui brille”

ma nyí nǔjònǔ

/nég./être/chose+bonne/

“N’est pas de l’or”

ní a hwén

/si/tu/grandir/

“Lorsque tu seras grand”

bo yló yèdèè dǽ nǔjònǔ

/alors/appeler/toi-même/comme/chose+bien+chose/

“Prends-toi au sérieux”

ovìcè! Hwènu gbèzántowe ná wá dǽ

/enfant+mon/lorsque/vie+ta/verbant fut./venir/changer/

“Mon fils, lorsque ta vie s’améliorera”

mèxe ònǔtowe nánǽ vé ná lè

/gens+que/chose+ta/verbants fut.+hab/faire mal/les/

“Les jaloux”

ná sùkpó xú mèxe jló òàgbètowe lê

/verbant fut./être nombreux/que/gens+qui/vouloir/bien+de toi/les/

“Seront plus nombreux que ceux qui te souhaitent le bien”

òvìcè! nǔdè ma nyí

/enfant+mon/chose+quelconque/nég./être/

“Il ne sert à rien”

nyε wè sò lě, nyε wè sò lě

/moi/c'est/être capable de/ceci/moi/c'est/être capable de/ceci/

“De faire le paon”

ní yá ná wè kpláún à ní zé yèdèe hwè

/que/aller vite/pour/toi/rapidement/tu/que/prendre/toi-même/petit/

“Il faut que tu sois humble”

mèdèle yì tón tò fìdè yě ma len

/individu+quelconque+les/aller/trouver/à/lieu+quelconque/ils/nég./penser/

“Certains se retrouvent à des endroits insoupçonnables”

tòli àdòyětòn wútu

/parce que/ventre+leur/à cause de/

“En raison de leur gourmandise”

òvìcè ! ma jló nǔ blo

/enfant+mon/nég./vouloir/chose/pas/

“Mon fils, ne sois pas envieux”

towekpèdéló ní kpé wè

/le tien+un peu+en question/que/suffire/toi/

“Contente-toi de ce que tu as”

àkónkpikpàn, kànvíván ní nyí towè

/courage/abnégation/que/être/tien/

“Sois courageux et persévérant”

àvĩ, nũkiko, ú wè nyí gbè dǐmè mĩ tẹ

/pleurs/rires/ça/c'est/être/monde/lequel+dans/nous/être/

“Le monde dans lequel nous vivons est fait de moments de pénibles et joyeux”

zààn dǐ yì, zààn dǐ nò wá

/tantôt/quelque chose/partir/tantôt/quelque chose/verbant hab./venir/

“Les choses bougent dans un sens comme dans l'autre”

sùúrù ú wè ùn byó ná wè

/patience/ça/c'est/je/demander/pour/toi/

“C'est la patience que je te recommande”

àwũtu, xwlékpón, à ma tò nǎ mò kpón gbèdè gbèdè

/maladie/tentation/tu/nég./en train de/verbant fut./voir/regarder/jamais/ jamais/

“Tu ne connaîtras jamais ni la maladie, ni la tentation”

òvìcè! Yà dǐ ùn jì, à ma tò nǎ jì

/enfant+mon/souffrance/que/je/endurer/tu/nég./en train de/verbant fut./endurer/

“Mon fils, tu ne connaîtras pas le même sort que moi”

Nǔ ɔ̀ ̀n ma ɔ̀, ̀ n ̀ ɔ̀

/chose/que/je/nég./avoir/tu/verban fut./avoir/

“Tout ce que je n’ai pas pu avoir, tu l’auras”

ní nùkònyìyì gló

/si/devant+le fait d’aller/être impossible/

“S’il t’est impossible d’avancer”

òvǐcè, ma wòn gǒdò blo

/enfant+mon/nég./oublier/derrière/pas/

“Mon fils, souviens-toi d’où tu viens”

mèxe sín vǐ ̀ nyí ní ma wòn

/celui+dont/connectif/enfant/tu/être/que/nég./oublier/

“Que celui dont tu es l’enfant ne s’efface”

són tàmè ná we blo ̀ sè

/de/tête+dans/pour/toi/pas/tu/entendre/

“Pas de ta tête, compris ?”

ma wòn ɔ̀ wàmamòndè vǐ ̀ wè wè kplé

/nég./oublier/que/pauvre/enfant/deux/c’est/réunir/

“N’oublie pas que ce sont des enfants de pauvres qui se sont unis”

bò jì émi blo, ̀ sè

/et/enfanter/toi/pas/tu/entendre/

“Et t’ont mis au monde, compris ?”

## Refrain

Ovìcè ! ùn dọ má zé hànéxe dọ tòmè ná wè, à sè

/enfant+mon/je/dire/verbant/prendre/chanson+cette/sur/oreille/dans/pour/toi/  
tu/entendre/

“Mon fils, j’ai voulu te souffler cette chanson, compris ?”

hwènù à tò éxe dótó

/lorsque/tu/en train de/ceci/écouter/

“Quand viendra pour toi le moment d’écouter ceci”

bóyá ùn ma só ná tò fí bà

/peut-être/je/nég./encore/verbant fut./être/ici/plus/

“Peut-être que je ne serai plus de ce monde”

náko tón sòn mìmè

/verbant fut.+verbant acc./sortir/de/vous+dans/

“Je serai déjà mort”

àgbàsàcè náko yì òkó gló

/corps+mon/verbant fut.+verbant acc./partir/sable/sous/

“Je serai déjà enterré”

òwǎnle náko dù mì

/vers de terre+les/verbant fut.+verbant acc./manger/moi/

“Les vers m’auront déjà détruit”

náko lézùn kó

/verbant fut.+verbant acc./devenir/sable/

“Je serai déjà transformé en sable”

òvìcè, òvìcè, òvìcè.....

/enfant+mon/enfant+mon/enfant+mon/.....

“Mon fils, mon fils, mon fils.....”

## **Couplet n° 2**

òvìcè! gbègbè ùn dó òxòtòwe ú wè

/enfant+mon/le jour où/je/planter/grossesse+ta/ça/c'est/

“Mon fils, c'est le jour où tu as été conçu”

ùn mò dḡ ùn nyí súnnù

/je/voir/que/je/être/garçon/

“Que j'ai su que j'étais devenu un responsable”

íyàtòwe, ma wòn yà dḡ é jì

/maman+ta/nég./oublier/souffrance/que/elle/endurer/

“N'oublie toutes les peines que ta mère s'est données”

bò à dó nyí gbè fí wíwátó blô

/et/tu/devoir/être/monde/ici/arrivant/pas/

“Pour ta venue au monde”

kàbĩ yà dḡ nyε kpó è kpó jì

/ou bien/souffrance/que/moi/et/elle/endurer/

‘‘Ni les peines qu’elle et moi nous nous sommes données’’

bò mǐ tǐndó tójú wè káká wá fí

/et/nous/devoir/s’occuper/toi/jusqu’à/venir/ici/

‘‘Pour ton éducation’’

gigo ná wǐwátòwe

/gloire/pour/venue+ta/

‘‘Gloire (hommage) à ta venue’’

òvǐcè! ma yí nyanya dó sú nyanya kpón gbèdè blô

/enfant+mon/nég./prendre/le mal/pour/payer/le mal/regarder/jamais/pas/

‘‘Mon fils, ne rends jamais le mal pour le mal’’

yǐ dǎgbè dó sú nyanya

/prendre/le bien/pour/payer/le mal/

‘‘Rends le bien pour le mal’’

sí mè bo hùn gbìgbòtòwe

/respecter/individus/et/ouvrir/esprit+ton/

‘‘Sois respectueux et ouvert d’esprit’’

jlǎ tà...bò kpón mèxe tò òxó dè ná we

/redresser/tête/et/regarder/celui+qui/être en train de/parole/dire/à/toi/

‘‘Redresse la tête et regarde celui qui te parle’’

òvǐcè, òvǐcè, òvǐcè!

/enfant+mon/enfant+mon/enfant+mon/

‘‘Mon fils, mon fils, mon fils’’

ma ðìkê òzǎn ní nò kú dówe tò hòntò blô

/nég./permettre/nuit/que/verbant hab./mourir/pour+toi/à/dehors/pas/

‘‘Ne t’habitue pas à rester dehors tard dans la nuit’’

àhàn sínsyén, sìgǎ, àzò ylànkàn, àjò, nò lǎ ná

/boisson/forte/cigarette/fumée/dangereuse/vol/rester/éloigné/de/

‘‘Reste loin des boissons fortes, de la cigarette, de la drogue et du vol’’

òvìcè! tòlí ùn ma jì wè ná a ná wá nyí zèkpètè blo

/enfant+mon/parce que/je/nég./enfanter/toi/pour que/tu/verbant/arriver /être/ cas  
/pas/

‘‘Mon fils, je ne t’ai pas mis au monde pour que tu deviennes un cas pour la société’’

òvìcè! ma ðó jìðìðè dó mèðégò blo

/enfant+mon/nég./avoir/confiance/pour/individu+quelconque+corps/pas/

‘‘Mon fils, ne te fie à personne’’

àfidò dó yèðéègò

/sauf/à/toi-même+corps/

‘‘Sauf à toi-même’’

**Refrain**

.....

### Couplet n° 3

òvìcè! òvìcè! òvìcè! dḡ ná mi

/enfant+mon/enfant+mon/enfant+mon/dire/à/moi/

“Dis moi, mon fils”

hwlà nḡbí, é xúgǎn hwlátòn,

/fois/combien/ça/dépasser/fois+tois/

“Cela ne fait-il pas plus de trois fois”

à wá gbòmídó, bḡ ùn tò àvǐ vǐ?

/tu/venir/surprendre+moi+.../et/je/en train de/pleurs/pleurer/

“Que tu m’as surpris en train de pleurer ?”

é ma nyí nḡdḡ,

/ça/nég./être/chose+quelconque/

“Ce n’est rien”

tùklá dḡé tò tè kpón wè ú wè ùn tò kpíkpon

/ennui/qui/en train de/être debout/regarder /toi/ça/c’est/je/en train de /regarder/

“C’est l’ennui qui t’attend que j’entrevois”

nyì kḡ bo kpón gbèlómè gǎnjí

/lancer/cou/et/regarder/monde+en question+dans/bien/

“Jette un regard sur le monde”

nḡkiko tón sḡn nḡkúnle jí

/le rire/sortir/de/yeux+les/sur/

‘‘Pas de sourire sur les visages’’

bò é kpò àvĩ

/et/ça/rester/pleurs/

‘‘Il n’y a plus que des pleurs’’

tòvíle tò yěde hù

/pays+enfants+les/en train de/eux-mêmes/tuer/

‘‘Les concitoyens s’entretuent’’

àwũtu tèn mè tèn mè

/maladie/varinée/varinée/

‘‘Diverses sortes de maladies’’

wǎnnyí ná nɔzo jó tèn mè dó ná nukúnken

/amour/pour/autrui/laisser/place/laisser/pour/convoitise/

‘‘L’amour du prochain a laissé la place à la convoitise’’

## Annexe C

Nous retrouvons ici les chansons que nous avons retenues et qui traitent du signe ‘‘okú’’ (la mort).

**Chanson numero 1** : zùnme tìn gbó de Sagbohan Danialou

### Refrain

zùnme tìn gbó daxó mù lò

/forêt+dans/arbre/massif/grand/tomber/ø/

‘‘Un grand arbre de la forêt est tombé.’’

atín mù dọ zùn gbó nu,

/arbre/tomber/à/forêt/massif/bout/

‘‘Un arbre est tombé au seuil de la forêt,’’

oḍã ná dọ,

/situation/verbant fut./se stabiliser/

‘‘Tout sera terminé’’

meḍé ma só ja mexe kú tònḍé mò gbé

/individu+quelconque/nég./encore/venir/celui+qui/mourir/chose+quelconque/guère/

‘‘Personne ne verra plus jamais le disparu’’

é nyí tò lixò o lo mǎè dè

/si/c'est/marigot/chemin/tu/verbant hab./voir+le/à/

“Si votre point de rencontre était le chemin du marigot,”

a yi jè tólónu”

/tu/aller/tomber/marigot+en question/chemin/

“Arrivé à l’endroit en question”

ozǎn dó kú,

/nuit/étant/mourir/

“La nuit étant tombée”

medé ma só jà mexe kú tòndé mò gbé

/individu+quelconque/nég./encore/venir/celui+qui/mourir/chose+quelconque/gu  
ère/

“Personne ne verra plus jamais le disparu”

é nyí axì lixò o ló mǎè dè

/si/c’est/marché/chemin/tu/verbant hab./voir+le/à/

“Si votre point de rencontre était le chemin du marché,”

à yi jè axilónu

/tu/aller/tomber/marché+en question/chemin/

“Arrivé à l’endroit en question”

o zǎn dó kú,

/nuit/étant/mourir/

“La nuit étant tombée”

mẹ́dẹ́ ma só ja mẹxe kú tònḍẹ́ mọ̀ gbé

/individu+quelconque/nég./encore/venir/celui+qui/mourir/chose+quelconque/gu  
ère/

“Personne ne verra plus jamais le disparu”

### **Couplet 1**

Kú kọ́ azọ̀n kọ́ zùn xóntọ̀n

/mort/et/maladie/et/devenir/amis/

“La mort et la maladie se font amis”

Xá gbẹ̀mẹ̀ ayíhón

/avec/vie+dans/univers/

“Avec tout l’univers”

Ogbẹ̀gbẹ̀ azǎn wá kọ́

/moment/jour/arriver/suffire/

“Au jour de la mort”

gbẹ̀ wá hwénlén mẹ̀ dọ̀kọ́

/vie/arriver/sauver/individu/un/

“La vie préserva l’une des deux”

ogbẹ̀gbẹ̀ azǎn wá kọ́ aée

/moment/jour/arriver/suffire/ø/

“Au jour de la mort”

ogbè wá hwénlén mè d̀òkpó

/vie/arriver/sauver/individu/un/

“La vie préserva l’une des deux”

kú zán wá sògbè hwèd́énu

/mort/jour/arriver/être prêt/à un moment donné/

“Quand viendra le jour de la mort”

kú wá f̀ò mè són gbètó sí

/mort/arriver/prendre/individu/de/homme/chez/

“La mort vient arracher des gens”

az̀òn wè nyí k̀éntó m̀ètòn

/maladie/c’est/être/ennemi/individu+de/

“La maladie est l’ennemi de l’homme”

okú basí j̀ògbènú

/mort/être/naître+jour+chose/

“La mort est naturelle”

az̀òn d́je basí k̀éntó m̀ètòn

/maladie/voici/être/ennemi/individu+de/

“La maladie est l’ennemi de l’homme”

okú basí j̀ògbènú

/mort/être/naître+jour+chose/

“La mort est naturelle”

okú ma nyó yì ná ye ní gò

/mort/nég/bon/aller/pour/on/que/revenir/

“On ne peut faire l’expérience de la mort”

wè kú è sín hwè ma dó hwén

/c’est pourquoi/mort/de/raison/nég/juste/

“C’est pourquoi la mort n’a pas raison”

kú ma nyó yì ná ye ní gò

/mort/nég/bon/aller/pour/on/que/revenir/

“On ne peut faire l’expérience de la mort”

kú wè mi ná fùn hwè d̀àgbè ná

/mort/c’est/nous/verb.fut./combat/accusation/bonne/pdm/

“C’est la mort qui a raison”

okú ma nyó yì ná ye ní gò

/mort/nég/bon/aller/pour/on/que/revenir/

“On ne peut faire l’expérience de la mort”

wè kú è sín hwè ma dó hwén

/c’est pourquoi/mort/de/raison/nég/juste/

“C’est pourquoi la mort n’a pas raison”

## Couplet 2

abàdàxwé jèsú hwè dè wè é nyí a

/mort/faute/quelconque/c'est/il/être/nég/

“Ce n'est pas la faute de la mort”

atínsínsén xèná gbètó dù dọ jàden mè dọ hwènénu

/fruit/que/homme/manger/au/jardin/dans/en/ce moment-là/

“Le fruit consommé au jardin d'Eden par l'homme”

wè só hèn kú xó wá

/c'est/encore/garder/mort/parole/venir/

“est à l'origine de la mort”

kú ma nyó mèdèkpékpé dọ wèkémè

/mort/nég/connaître/individu+quelconque/dans/univers+dans/

“La mort n'épargne personne”

okú nọ hù majisyèn, bo nọ hù mizisyèn, bo nọ hù fizisyèn

/mort/verbant hab./tuer/magicien/et/verbant hab./tuer/musicien/et/verbant

hab./tuer/physicien/

“La mort n'épargne ni magicien, ni musicien, ni physicien”

dọ yě ko dù atínsínsén

/car/ils/verbant acc./manger/fruit/

“parce qu'ils ont mangé du fruit défendu”

kú ma nyɔ mɛdɛkpɛkpɛ dɔ wɛkɛmɛ

/mort/nég./connaître/individu+quelconque/dans/univers+dans/

“La mort n’épargne personne”

okú nɔ hù mason, nɔ hù meniziè, bo sɔ nɔ hù pɛntà

/mort/verbant hab./tuer/maçon/verbant hab./tuer/menuisier/et/verbant hab./tuer/  
charpentier/

“La mort n’épargne ni maçon, ni menuisier, ni charpentier”

dó yě ko dɔ atɛnsɛn

/car/ils/verbant acc./manger/fruit/

“parce qu’ils ont mangé du fruit défendu”

n dɔ kú ma nyɔ mɛdɛ dɔ famidɛmɛ

/je/dire/mort/nég./connaître/individu+quelconque/dans/famille+quelconque+dans/

“La mort n’épargne personne dans aucune famille”

okú nɔ hù táfɛ, bo nɔ hù nyinè, bo sɔ nɔ hù tánti

/mort/verbant hab./tuer/oncle paternel/et/verbant hab./tuer/oncle maternel/  
et/verbant hab./tuer/tante/

“La mort n’épargne ni oncle paternel, ni oncle maternel, ni tante”

dó yě ko dɔ atɛnsɛn

/car/ils/verbant acc./manger/fruit/

“parce qu’ils ont mangé du fruit défendu”

kú ma nyó sinsennòdé dọ wěkémè

/mort/nég./connaître/croyant+quelconque/dans/univers+dans/

“La mort n’épargne aucun croyant”

okú nọ hù mọpẹ, bo nọ hù lẹmamù, bo nọ hù vòdúnnò

/mort/verbant hab./tuer/prêtre/et/verbant hab./tuer/imam/et/verbant hab. /tuer/  
prêtre du vodoun/

“La mort n’épargne ni le prêtre, ni l’imam, ni le prêtre du vodoun”

dọ yě ko dọ atínsínsén

/car/ils/verbant acc./manger/fruit/

“parce qu’ils ont mangé du fruit défendu”

wútu wè, (+refrain)

**Chanson numero 2 : ikú ni à bà n’si de Sagbohan Danialou**

**Refrain**

ikú ni à bànsi la bàfi Orishà si lẹe oye

/mort/c’est/nous/vénération/et/laisser/Orisha/sur/terre/onomatopée/

“Nous devons adorer la mort et abandonner Orisha.”

igbàti ikú kpà ni kini Orishà únwò

/lorsque/mort/tuer/qu’est-ce que/Orisha/regarder/

“Car au moment où la mort emportait les gens, que faisait le Vodoun Orisha.”

## Couplet 1

okú a nò wà nǔ dídá;

/la mort/tu/verbant hab./faire/chose/terrible/

“Oh mort, tu es terrible”

A nò zé mè dó alwèmè

/tu/verbant hab./prendre/individu/dans/tristesse+dans/

“Tu mets les gens dans des situations douloureuses”

jè kú a nò wà nǔ dídá

/toi/mort/tu/verbant hab./faire/chose/terrible/

“Toi mort, tu es terrible”

a nò zé mè dó alwèmè

/tu/verbant hab./prendre/individu/dans/tristesse/dans/

“Tu mets les gens dans des situations douloureuses”

gbètólée yì kàn fá lo bo yì sá avǔ ɔ

/humains+les/aller/consulter/fá/et/puis/aller/faire/sacrifice/

“Les humains ont consulté la divinité fá et ont fait des sacrifices”

avǔ wè yě sá e

/sacrifice/assertitif/ils/faire/ø/

“Ils ont fait le sacrifice”

có bò okú fón bò tò mè hù wè

/et/pourtant/la mort/se lever/et/en train de/individu/tuer/assertif/

‘‘Et pourtant la mort continue d’emporter les gens’’

Yě yì kàn fá lò bò yì sá avǒ

/ils/aller/consulter/fa/et/puis/aller/faire/sacrifice/

‘‘Ils ont consulté le fa et ont fait des sacrifices’’

avǒ wè gbètó sá

/sacrifice/assertif/humain/faire/

‘‘Ils ont fait le sacrifice’’

có bò kú fón bo do mè hù wè

/et/pourtant/mort/se lever/et/en train de/personne/tuer/assertif/

‘‘Et pourtant la mort continue d’emporter les gens’’

yě yì mò bokónò,

/ils/aller/voir/féticheur/

‘‘Ils ont consulté le féticheur’’

bo dǒ yě ná yi zé adimú

/et/dire/ils/verbant fut./aller/prendre/adimu/

‘‘En vue de prendre le fétiche Adimu’’

hwènù è adimú zán kpò sò

/moment/que/adimu/jour/rester/demain/

‘‘A la veille du jour de la prise de «Adimu»’’

yě sè dǒ bokónò yi hungantó

/ils/entendre/que/féticheur/aller/tam-tam+géant+au bord de/

‘‘Ils apprennent que le féticheur est décédé’’

bò n kànbíó dọ́ été wè tò jìjọ́ wè

/et/je/demander/dire/quoi/assertif/en train de/se passer/assertif/

‘‘Et j’ai cherché à savoir ce qui se passe’’

bò yě dọ́ bokónò yì sàvà tò mè

/et/ils/dire/féticheur/aller/mort/pays+dans/

‘‘Et ils ont dit que le féticheur est allé dans l’au-delà’’

yě yì mò mèxóle bo dọ́:

/ils/aller/voir/grands/les/et/dire/

‘‘Ils sont allés voir les sages et leur ont demandé’’

na yěwule ná wà dọ́ tò gbè éxe mè?

/comment/eux/verbant/faire/dans/vie/cette/dans/

‘‘Comment doivent-ils se comporter dans cette vie ?’’

bò mèxóle kà dọ́:

/et/grands+les/verbant/dire/

‘‘Et les sages ont répondu’’

gardien gardien gardien adònnò wè yě ná dọ́

/gardien/gardien/gardien/gourmand/c’est/ils/verb.fut./dire/

‘‘Ils diront que c’est un gardien gourmand’’

lěgbà tò agbọ́jí

/lęba (fétiche protecteur)/être/portail/sur

“Il y a la présence du fétiche protecteur Legba au seuil de la maison,”

có bọ kú fón bọ tọ mề hù wề

/et/pourtant/mort/se lever/et/en train de/personne/tuer/assertif/

“Et pourtant la mort continue d’emporter des gens”

lẹgbà tọ agbọnu

/legba (fétiche protecteur)/être/portail/sur/

“Il y a la présence du fétiche protecteur Legba au seuil de la maison,”

có bọ kú fón bọ tọ mề hù wề

/et/pourtant/mort/se lever/et/en train de/personne/tuer/assertif/

“Et pourtant la mort continue d’emporter des gens”

kú nọ gbọn àdusí,

/mort/verbant/passer/droite,/

“La mort est présente à droite”

bọ nọ gbọn amyò,

/et/verbant/passer/gauche,/

“Et à gauche”

bọ fón bọ tọ mề fọ dọ tọ xwégbè e

/et/se lever/et/en train de/individu/prendre/manger/dans maison/ø/

“Et ne cesse d’emporter des gens”

lẹgbà tọ agbọjí

/legba (fétiche protecteur)/être/portail/sur/

‘‘Il y a la présence du fétiche protecteur Lεgba est au seuil de la maison,’’

có b0 kú f0n b0 t0 m0 hù w0 ε

et/pourtant/mort/se lever/et/en train de/personne/tuer/assertif/

‘‘Et pourtant la mort continue d’emporter des gens’’

kú n0 h0n l0triki,

/mort/verbant hab./garder/lumière,/

‘‘La mort garde la lumière’’,

l0 bo n0 tá t0ci,

/et/verbant hab./allumer/torche,/

‘‘Et allume la torche’’

bo f0n bo t0 m0 f0dù t0 xwé gbè e

/et/se lever/ et/en train de/personne/prendre/manger/dans/maison/

‘‘et continue d’emporter les gens’’

l0gbà t0 àgb0ji

/lεgba/être/portail+sur/

‘‘Le vodun Lεgbà veille au portail’’

có b0 kú f0n bo t0 m0 hù w0 ε

/et/pourtant/mort/se lever/et/en train de/personne/tuer/assertif/

‘‘et pourtant la mort continue d’emporter des gens’’

hummm.....ehe e

/onomatopée/onomatopée/

éné wutu wè, totoyito eeeeeee, tótóyító óóóóó

/cela/à cause de/assertif,/onomatopée/onmatopée,/onomatopée/

“C’est à cause de cela”

alo alo.....totoyito eeeeeee, tototyito oooooo

/onomatopée/onomatopée/onomatopée/

alo alo.....totoyito eeeeeee, tototyito oooooo

totoyito eeeeeee, totoyito oooooo

/onomatopée/onomatopée

totoyito eeeeeee, totoyito oooooo

kú wè mina sèn bo jó yèhwè vodún dó ná vodúnnè ééé

/mort/assertif/nous/verbant/adorer/et/laisser/esprit/vodoun/laisser/pour/prêtre du vodoun/onomatopée/

“C’est la mort que nous devons adorer et laisser le vodoun au prêtre du vodoun”

kú wè miná sèn bo jó yèhwè vòdún ló dó o

/mort/assertif/nous/verbant/adorer/et/laisser/esprit/vodoun/en question/laisser

“C’est la mort que nous devons adorer et laisser le vodoun”

àbàdàxwé jèsú wè mi ná sèn

/mort/c’est/nous/verbant fut./adorer/

“C’est la mort que nous devons adorer”

bo jó yèhwè vodún dó ná vòdúnnò éé lo o

/mort/assertif/nous/verbant/adorer/et/laisser/esprit/vodoun/laisser/pour/ prêtre du vodoun/onomatopée/

“et laisser le vodoun au prêtre du vodoun”

kú wè mi ná sèn bo jó yèhwè vòdún ló dó o

/mort/assertif/nous/verbant/adorer/et/laisser/esprit/vodoun/en question/laisser

“C’est la mort que nous devons adorer et laisser le vodoun”

bò jèsú wè gbètó ná sèn bo jó yèhwè vòdún dó ná vòdúnnò éé

/et/mort/assertif/humain/verbant/adorer/et/laisser/esprit/vodoun/laisser/ pour/prêtre du vodoun/onomatopée/

“C’est la mort que nous devons adorer et laisser le vodoun au prêtre du vodoun”

àbàdàxwé jèsú wè gbètó ná sèn bo jó yèhwè vòdún dó ná vòdúnnò éé

/mort/assertif/nous/verbant/adorer/et/laisser/esprit/vodoun/laisser/pour/prêtre du vodoun/onomatopée/

“C’est la mort que nous devons adorer et laisser le vodoun au prêtre du vodoun”

nyè kà dè kú wè mi ná sèn bo jó yèhwè vòdún dó ná vòdúnnò éé

/moi/verbant/dire/mort/assertif/nous/verbant/adorer/et/laisser/esprit/vodoun/laisser/pour/prêtre du vodoun/onomatopée/

“Moi je dis que c’est la mort que nous devons adorer et laisser le vodoun au prêtre du vodoun”



“L’argent convient à l’homme”

àkwé nò ná gígò gbètó

/argent/verbant hab./donner/gloire/homme/

“L’agent valorise l’homme”

mi ma mò dǽè gbètó sù gbòn

/vous/nég./voir/comment/homme/être nombreux/comment/

“Ne voyez-vous pas comment les gens sont venus nombreux ?”

àkwé wè zón dìn bò gbètó dó nyó wè

/argent/c’est/à cause de/maintenant/que/homme//connaître/toi/

“C’est grâce à ton argent que tu es connu”

## **Couplet**

mèxe dó kwé bo dó wà dǽgbè dógó

/celui+qui/avoir/argent/et/avoir/comportement/bon/en plus/

“Celui qui possède de l’argent et fait montre d’un comportement exemplaire”

é tò nǔ ná wa hwedǽnu gbètó nò sù

/il/vouloir/chose/verbant fut./faire/à un moment donné/homme/verbant hab./être nombreux/

“Lorsqu’il organise une manifestation, il y a du monde autour de lui”

ùn dǽ mèxe dó kwé bo dó wà dǽgbè dógó

/je/dire/celui+qui/avoir/argent/et/avoir/comportement/bon/en plus/

“Celui qui possède de l’argent et fait montre d’un comportement exemplaire”

é tò nǔ ná wà hweḍénu gbètó nò sù

/il/vouloir/chose/verbant fut./faire/à un moment donné/homme/verbant hab./être nombreux/

“Lorsqu’il organise une manifestation, il y a du monde autour de lui”

mi ma mò ḍěè gbètó sùkpó ḍó

/vous/nég./voir/comment/homme/être nombreux/comment/

“Ne voyez-vous pas comment les gens sont venus nombreux ?”

wà ḍàgbè ḍé wè à só ḍó

/comportement/bon/quelconque/c’est/tu/encore/avoir/

“C’est parce que tu fais montre d’un comportement exemplaire”

mi ma mò ḍěè gbètó sùkpó ḍó

/vous/nég./voir/comment/homme/être nombreux/comment/

“Ne voyez-vous pas comment les gens sont venus nombreux ?”

wà ḍàgbè ḍé wè à só ḍó

/comportement/bon/quelconque/c’est/tu/encore/avoir/

“C’est parce que tu fais montre d’un comportement exemplaire”

wè zón b̀ gbètóle ḍó jè gbě towe

/c’est/raison/que/hommes+les/se mettre/recherche/toi/

“Que les gens sont nombreux autour de toi”

**Chanson n° 2 : é nyó ná wè (extrait) Dossou Lètriki**

**Refrain**

E nyó ná wè

/s'il/être bon/pour/toi/

“Si la vie est rose pour toi”

Yě ná dù xá wè

/ils/verbant fut./manger/avec/toi/

“Ils seront avec toi”

nũló wá jè gbigbélé

/chose+en question/venir/commencer/se gêter/

“Dès que ça commence à mal se passer”

yě kpó ná lé

/ils/tous/verbant fut./se retourner/

“Ils vont tous t’abandonner”

à tò gbèmè é víví

/tu/être/vie+dans/ça/être doux/

“Si tout va bien pour toi”

yě ná dù xá wè

/ils/verbant fut./manger/avec/toi/

“Ils seront avec toi”

gbètowe jè gbigbé

/vie+tienne/commencer à/se gêter/

“Dès que ça commence à mal se passer”

yě kpó ná lé

/ils/tous/verbant fut./se retourner/

“Ils vont tous t’abandonner”

### **Chanson n° 3 : Aḍùvò des frères Totin (extrait)**

gbèmè xó dá, wěké gbèmè xó dá

/vie+dans/parole/terrible/univers/vie+dans/terrible/

“Les paroles de la vie sont terribles, les paroles de l’univers sont terribles”

gbèmè xó dá, wěké gbémé xó dá

/vie+dans/parole/terrible/univers/vie+dans/terrible/

“Les paroles de la vie sont terribles, les paroles de l’univers sont terribles”

mi ma mō kwé ján dó mò sò xè jà kpálí nō

/vous/nég./voir/argent/pour/voir/demain/qui/venir/jamais/

“Ne pensez pas que votre argent est intarissable”

gbèmè xó dá

/vie+dans/parole/terrible

“Les paroles de la vie sont terribles”

mi ma mɔ kwé ján dó mò sò xè jà kpáí nɔ

/vous/nég./voir/argent//pour/voir/demain/qui/venir/jamais/

“Ne pensez pas que votre argent est intarissable”

xwé nɔ nyó ná mè tò àfónnu

/maison/verbant hab./être bon/pour/individu/pendant/matin/

“Tout peut bien marcher le matin”

bo nɔ wá gbélé tò gbàdànu

/et/verbant hab./venir/se gâter/pendant/soir/

“Et se gâte le soir”

měfà nɔ tò kpó tò xwégbè

/femme/verbant hab./être/nombreux/à/maison/

“Les femmes peuvent être à ta disposition”

bo nɔ wá gbélé tò gbàdànu

/et/verbant hab./venir/se gâter/pendant/soir/

“Et se gâte le soir”

àjivíle nɔ tò kpó tò xwégbè

/entrailles+enfants+les/verbant hab./être/nombreux/à/maison/

“Tu peux avoir une descendance nombreuse”

bo nɔ wá gbélé tò gbàdànu

/et/verbant hab./venir/se gâter/pendant/soir/

“Et se gâte le soir”

zò mǎtò nò tò kpó tò xwégbè

/feu/voiture/verbant hab./être/nombreux/à/maison/

“Les moyens de déplacement sont à ta disposition”

bo nò wá gbélé tò gbàdànu

/et/verbant hab./venir/se gêter/pendant/soir/

“Et se gête le soir” autrement dit, “Et après tout peut changer”

### **Refrain**

à d̀ù vò cénwún à ná cí nyè d̀òwún a se ma

/tu/manger/finir/jamais/tu/verbant/être/moi/comme/tu/entendre/ ?/

“Si tu gaspilles ton bien, tu seras comme moi, m’entends-tu ?”

à d̀ù vò cénwún à ná cí nyè d̀òwún

/tu/manger/finir/jamais/tu/verbant/être/moi/comme/

“Si tu gaspilles ton bien, tu seras comme moi”

kwé kpèdè jè àsíwè à nò jè àwà glá jí

/argent/un peu/tomber/main+toi/tu/verbant hab./commencer/bras/courber/ sur/

“Dès que tu as un peu de sous, tu commences à faire le paon”

hǎgbéle d̀ò nũ dó wè

/camarades+les/dire/chose/à /toi/

“Les camarades te saluent”

kwé kpèdè jè à síwè à nò jè àwà húnhún jí

/argent/un peu/tomber/main+toi/tu/verbant hab./commencer/bras/secouer/ sur/

“Dès que tu as un peu de sous, tu commences à faire le paon”

hăgbéle dè nǔ dó wè

/camarades+les/dire/chose/à /toi/

“Les camarades te saluent”

àyìxàtowe nyínyóló ní nò xá wè à sè ma

/esprit+de toi/bon+en question/que/rester/avec/toi/tu/entendre/ ?/

“Il ne faut pas manquer de bon sens, m’entends-tu ?”

kàbǐ yè ma sè à

/ou bien/toi/nég./entendre/ ?/

“Ne m’entends-tu pas ?”

# Table des matières

<b>Sommaire.....</b>	<b>2</b>
<b>Dédicace.....</b>	<b>3</b>
<b>Remerciements.....</b>	<b>4</b>
<b>Sigles et abréviations.....</b>	<b>5</b>
<b>Liste des carte, tableaux et images.....</b>	<b>6</b>
<b>Résumés (français, anglais, gun).....</b>	<b>7</b>
<b>Introduction générale .....</b>	<b>9</b>
0.1. Cadre théorique.....	11
0.1.1. Justification du choix du sujet.....	11
0.1.1.1. Intérêt d'ordre politique.....	12
0.1.1.2. Intérêt d'ordre social.....	12
0.1.1.3. Intérêt d'ordre scientifique.....	13
0.1.2. Clarification conceptuelle.....	13
0.1.2.1. Notion de perception.....	14
0.1.2.2. Notion de signe.....	23
0.1.2.3. Notion de sémiologie.....	30
0.1.3. Revue critique de littérature.....	34
0.1.3.1. Point des travaux réalisés sur le gungbè.....	34
0.1.3.2. Lecture croisée de quelques auteurs.....	37
0.1.4. Problématique.....	45
0.1.4.1. Problème principal.....	45
0.1.4.2. Problèmes spécifiques.....	45
0.1.5. Thèse.....	47
0.1.6. Hypothèses.....	47
0.1.6.1. Hypothèse principale.....	47
0.1.6.2. Hypothèses secondaires.....	47
0.1.7. Objectifs de la recherche.....	48

0.1.7.1. Objectif principal.....	48
0.1.7.2. Objectifs spécifiques.....	48
0.1.8. Cadre de référence théorique.....	49
0.2. Cadre méthodologique.....	51
0.2.1. Terrain de recherche.....	52
0.2.2. Méthodologie d'enquête.....	52
0.2.2. Méthodes d'analyse.....	53
<b>Chapitre 1 : La communauté gun et le gùngbè.....</b>	<b>55</b>
1.1. La communauté gun.....	56
1.1.1. Origine et histoire.....	56
1.1.2. L'aire géographique des Gùnnù.....	59
1.1.3. Activités des Gùnnù.....	61
1.1.4. Croyances et religions des Gùnnù.....	62
1.2. Le statut du gùngbè.....	64
1.2.1. Le gùngbè, une langue kwa.....	64
1.2.2. Rappel phonologique.....	65
1.2.2.1. Le système vocalique du gùngbè.....	65
1.2.2.2. Le système consonantique du gùngbè.....	77
1.2.3. La structure du gùngbè.....	91
1.2.3.1. Types structuraux canoniques des morphèmes monosyllabiques.....	91
1.2.3.2. Types structuraux canoniques des lexèmes monosyllabiques.....	92
1.2.3.3. Types structuraux canoniques des lexèmes dysyllabiques.....	92
1.2.3.4. Types structuraux canoniques des lexèmes trisyllabiques.....	93
1.2.4. Le système tonal du gùngbè.....	93
1.3. La perception du gùngbè par les Gùnnù.....	94
1.3.1. Le alàdàgbè, une langue de cour.....	94
1.3.2. Le gùngbè, la langue du peuple.....	95
1.3.3. Le gùngbè, une langue valorisante ?.....	95
1.3.4. Le gùngbè et le français .....	96

## **Chapitre 2 : La perception du signe dans l'aire culturelle ajatado.....99**

2.1. La symbolique humaine.....	100
2.1.1. Viḡeton, Kònú ou la cérémonie de sortie d'un nouveau-né.....	101
2.1.2. Le avizénlí.. ..	103
2.1.3. Osù, èsù, èkò ou les interdits.....	105
2.1.4. Osìn, èsì, èshì ou l'eau.....	107
2.1.5. Ohwè, èhwèn, ehwè ou les cicatrices faciales.....	108
2.1.6. Le ayisùn ou la crânotapie.....	109
2.1.7. L'initiation et la circoncision.....	110
2.1.8. Azòn, awũtu, èdò, la maladie ou le signe d'une anomalie.....	111
2.1.9. Le avòsísá, le sacrifice ou le signe d'une expiation ou d'une conjuration de sort.....	113
2.1.10. Le tèḡḡu, la fête de l'igname, ou le signe de respect et de reconnaissance au dieu donateur.....	114
2.1.11. Le akòmímálán, akòmálánmálán, akòpòpò, òkòtáxìxo, les louanges ou le signe d'appartenance à un akò.....	115
2.1.12. Le jě, jonú, jěnú, la perle ou le signe de beauté et de séduction.....	118
2.1.13. Le azànmàkan, děžàn, le rameau ou le signe d'un événement.....	119
2.1.14. Le alòḡklátà, ou le signe d'un malheur.....	120
2.1.15. Le kpòlijjè, dòfifèyì, la genuflexion, ou le signe de respect et de soumission.....	121
2.1.16. Les asén ou le signe de la présence des défunts parmi nous.....	122
2.1.17. Le atínkpàvi, représentation en bois du jumeau disparu .....	123
2.1.18. Le alòḡḡgbà, alòlèòtónú, la main au menton ou le signe d'un souci.....	123
2.2. La symbolique animale.....	124
2.2.1. Le chant du coq, kòkólò sín ohàn.....	125
2.2.2. Les pleurs et aboiements du chien, avĩ kpódó gbĩbó avũn tòn kpó.....	126
2.2.3. Les chants d'oiseaux, oxèlê sín ohàn.....	127

2.3. La symbolique astrale.....	127
2.3.1. Le soleil, ohwè.....	128
2.3.2. La lune, osùn.....	130
2.3.3. L’arc-en-ciel, ayidóhwèdó.....	131
2.4. Le fá.....	132

**Chapitre 3 : Ovĩ - l’enfant chez les Gùnnù .....136**

3.1. Le comportement linguistique lié à l’enfant.....	138
3.1.1. Présentation des énoncés.....	138
3.1.2. L’enfant comme un risque.....	140
3.1.3. L’enfant comme source de souffrances ou de tribulations.....	141
3.1.4. L’enfant comme l’être à éduquer.....	143
3.1.5. L’enfant comme pérennisation de l’espèce humaine.....	145
3.1.6. L’enfant comme prospérité.....	146
3.1.7. L’enfant comme responsabilité.....	148
3.2. L’enfant à travers quelques chansons gun.....	150
3.2.1. Présentation des chansons.....	150
3.2.2. L’enfant comme bonheur suprême.....	150
3.2.3. L’enfant comme relais.....	152
3.2.4. L’enfant comme débiteur vis-à-vis des parents.....	154
3.2.5. L’enfant comme homme averti.....	156
3.2.6. L’enfant comme préparation à la vie.....	158
3.2.7. L’enfant comme paradis manqué des parents.....	159

**Chapitre 4 : Okú - la mort chez les Gùnnù.....161**

4.1. Le comportement linguistique en situation de deuil.....	165
4.1.1. Le discours d’annonce de décès.....	165
4.1.2. Le discours de réconfort.....	170
4.1.3. Le discours des éplorés.....	175
4.2. Du port du deuil en milieu gun.....	185

4.2.1. Les signes non linguistiques.....	185
4.2.2. Analyse des signes en présence.....	189
4.3. La philosophie de la mort dans les chansons funéraires en pays gun.....	196
4.3.1. Présentation des chansons sélectionnées.....	196
4.3.2. La mort comme être méchant.....	198
4.3.3. La mort comme spectre de la disparition.....	200
4.3.4. La mort comme le dieu à adorer.....	202
4.3.5. La mort comme saisie du temps présent.....	204
4.3.6. La mort comme silence éternel.....	206
4.3.7. La mort comme tombée de la nuit.....	207
<b>Chapitre 5 : Adòkùn - la richesse et ohě/oyà – la pauvreté chez les Gùnnù.....</b>	<b>210</b>
5.1. Le comportement linguistique lié à la pauvreté.....	212
5.1.1. Présentation des énoncés.....	212
5.1.2. La pauvreté comme espoir/espérance.....	214
5.1.3. La pauvreté comme recours à Dieu.....	216
5.1.4. La pauvreté comme souffrance.....	218
5.1.5. La pauvreté comme abandon par les autres.....	220
5.1.6. La pauvreté comme résignation.....	221
5.2. Le comportement linguistique lié à la richesse.....	223
5.2.1. Présentation des énoncés.....	223
5.2.2. La richesse comme enflure.....	224
5.2.3. La richesse comme mépris du pauvre.....	225
5.2.4. La richesse comme abandon de Dieu.....	226
5.3. La richesse et la pauvreté à travers quelques chansons gun.....	227
5.3.1. Présentation des chansons sélectionnées.....	227
5.3.2. La richesse comme générosité.....	227
5.3.3. La richesse comme égoïsme.....	228
5.3.4. La richesse comme miel qui attire.....	229

5.3.5. La richesse comme nécessité de la prudence.....	231
5.3.6. La pauvreté comme bêtise.....	232
5.3.7. La pauvreté comme indécence.....	233
5.4. La richesse et la pauvreté à travers le comportement non linguistique.....	235
5.4.1. Eléments de comparaison entre riche et pauvre.....	235
5.4.2. Analyse des deux signes richesse et pauvreté.....	236
<b>Chapitre 6 : Analyse linguistique des données .....</b>	<b>240</b>
6.1. La morphosyntaxe.....	241
6.1.1. L'énoncé.....	241
6.1.2. Le schème.....	242
6.1.3. Les énoncés verbaux.....	242
6.1.3.1. La série statique.....	242
6.1.3.2. La série dynamique.....	248
6.1.4. Les énoncés marginaux.....	249
6.1.5. Les particules.....	250
6.2. Eléments de sémio-syntaxe .....	251
6.2.1. La sémio-syntaxe des séquences de propositions.....	251
6.2.1.1. L'asyndète.....	252
6.2.1.2. La syndèse.....	254
6.2.2. Valeur sémantique des morphèmes de syndèse.....	261
6.2.2.1. La syndèse additive et les morphèmes de syndèse.....	261
6.2.2.2. La syndèse intégrée et les morphèmes de syndèse.....	262
<b>Conclusion générale.....</b>	<b>269</b>
<b>Bibliographie.....</b>	<b>274</b>
<b>Webographie.....</b>	<b>280</b>
<b>Annexes.....</b>	<b>281</b>
<b>Table des matières.....</b>	<b>329</b>