

INTERNATIONAL JOURNAL OF

FOREIGN

**LANGUAGES AND LITERATURES
(IJOFL)**

**VOLUME 2, NUMBER 3
DECEMBER 2025**

**A PUBLICATION OF
THE DEPARTMENT OF FOREIGN LANGUAGES AND LITERATURES
FACULTY OF HUMANITIES
UNIVERSITY OF PORT HARCOURT**

IJOFLL

INTERNATIONAL JOURNAL OF FOREIGN LANGUAGES AND LITERATURES

Vol. 2, No 3

**PUBLISHED BY
THE DEPARTMENT OF FOREIGN LANGUAGES AND
LITERATURES
UNIVERSITY OF PORT HARCOURT**

© **International Journal of Foreign Languages and Literatures**

Vol. 2, No. 3

**Published by
The Department of Foreign Languages and Literatures
University of Port Harcourt**

**Printed by
Oscom Prints PH oscomprints@gmail.com**

ISSN: 1595-3246

EDITORIAL BOARD

Prof. Denis Ekpo
Prof. Kalu Wosu
Prof. Anthony Njoku
Dr. Michael N. Mombe
Dr. Dufua-Sharp Akosubo

ADVISORY BOARD

Prof. Tunde Ajiboye	University of Ilorin
Prof. Tar Adejir	Benue State University
Prof. Dominic Chima	Alvan Ikoku Fed. University of Education
Prof. Francis Angrey	University of Calabar
Prof. Mauftau Tijani	University of Abuja
Prof. Victor Ariole	University of Lagos
Prof. Dele Adegboku	University of Port Harcourt
Prof. Eugenia Mbanefo	Alex Ekwueme Fed. University, Ndufu-Alike, Ikwo, Ebonyi State
Prof. Iyalla-Amadi	I.A.U.E, Port Harcourt, Rivers State
Prof. Ngozi Iloh	University of Benin
Prof. D. O. Fiki-George	Ahmadu Bello University, Zaria
Prof. Anthony NwaNjoku	University of Nigeria, Nsukka
Prof. Richard Ajah	University of Uyo

ABOUT THE JOURNAL

IJOFLL, also known as International Journal of Foreign Languages and Literatures, is a peer-review journal of the Department of Foreign Languages and Literatures, University of Port Harcourt. It is conceived to promote rigour and erudition in intellectual research in the Humanities and Social Sciences.

Only well-researched articles and reviews in French, English and German especially which adhere strictly to rich intellectual culture and standard will be received and published after double-blind peer review and in so far as the researcher is a University-based scholar or comes from a recognized professional body or institute of very high repute.

Frequency of publication: The Journal is conceived to be published three times in a year, that is in April, August and December.

This inaugural edition in September 2024 marked the beginning of a great journey into the world of scholarly inquiry with unbound hopes and aspirations. The papers that appear here are tailored either in MLA (9TH edition) or APA (7th edition) reference style.

We congratulate the contributors and remain optimistic that the volume will make great impact in the academic circle and so will be well-received by the reading public.

Dr. Michael N. Mombe

Editorial Secretary

Phone: 08063682273

Email: michael.mombe@uniport.edu.ng

INTERNATIONAL JOURNAL OF FOREIGN LANGUAGES AND LITERATURES

**Vol. 2, No. 3
DECEMBER 2025**

LIST OF CONTRIBUTORS

S/N	AUTHORS	TITLES	PAGES
1	<p>Godwin Ona Ode (PhD) <i>Department of Languages and Linguistics</i> <i>Faculty of Arts Benue State University, Makurdi</i></p> <p>Ibbi Ruth Ishaku (PhD) <i>National Information Technology Development Agency, Abuja</i></p> <p>Ofoegbu Cyril Okechukwu (PhD) <i>Department of English</i> <i>Chukwuemeka Odumegwu Ojukwu University, Igbariam</i></p> <p>Christopher Erenje Okoh <i>Department of Languages and Linguistics</i> <i>Faculty of Arts Benue State University, Makurdi</i></p>	<p>A Sociolinguistic Analysis of Stage-Names of Selected Nigerian Musicians</p>	1-11
2	<p>Haruna Babagogata Alhaji (PhD) <i>Department of English,</i> <i>Kwara State University,</i> <i>Malete.</i></p>	<p>A Sociolinguistics Study Of Selected Songs Of Asake</p>	12-26
3	<p>Abande Mohammed Shettima (PhD)</p> <p>Maryam Goni Askira (PhD) <i>Department of Languages and Linguistics</i> <i>Faculty of Arts</i> <i>University of Maiduguri. Borno</i> <i>Nigeria</i></p>	<p>Advanced Development in Numeral system: A Case study of Kanuri writing numerals, their structure and Overview</p>	27-48
4	<p>Uzoma Patience Agwu (Ph.D) <i>Linguistics, Foreign and Nigerian Languages Dept, Faculty of Arts,</i> <i>National Open</i> <i>University of Nigeria (NOUN),</i> <i>University Village, Plot 91, Jabi</i> <i>Cadastral Zone,</i> <i>Nnamdi Azikiwe Expressway, Abuja.</i></p>	<p>Bridging Linguistic Gaps in Diplomacy: Overcoming Challenges of Common Language through Translation and Interpretation</p>	49-54

5	<p>Par Boniface Umana (PhD) <i>Department of Foreign Languages</i> <i>University of Uyo</i></p> <p>Ifeoma Agwu (PhD) <i>Ignatius Ajuru University of</i> <i>Education</i> <i>Port Harcourt</i></p>	<p>Immigration clandestine africaine et stratégies de lutte : une analyse de l'enfer au pays des blancs</p>	55-64
6	<p>OJODUMI OLIVER AKOJE <i>Department of French, Ahmadu Bello University, Zaria</i></p>	<p>Le Numerique Dans La Classe De La Grammaire Francaise Dans Quelques Universites Nigerianes</p>	65-71
7	<p>NGOZI KRIS-OGBODO <i>University Of Nigeria Nsukka</i></p> <p>MARINUS SAMOH YONG <i>Alex Ekwueme Federal University</i> <i>Ndufu-Alike, Abakiliki</i></p>	<p>De L'intime Au Collectif : L'egoïsme Parental Comme Symptome Social Dans Perpetue Et L'habitude Du Malheur De Mongo Beti</p>	72-85
8	<p>Dr. Elikwu, Juliet Nwenenne <i>Department of Foreign Languages and International Studies</i> <i>Ignatius Ajuru University of Education, Port Harcourt, Nigeria</i></p> <p>Dr. Douglas, Josiah Gogo-ogute <i>Department of Foreign Languages and International Studies</i> <i>Ignatius Ajuru University of Education, Port Harcourt, Nigeria.</i></p>	<p>De la formalité à la finalité: Une évaluation de « l'intraduisibilité » comme un concept suranné en traduction</p>	86-95
9	<p>Ngozi Akwata <i>Department of Foreign Languages and Literatures</i> <i>Faculty of Humanities</i> <i>University of Port Harcourt</i></p>	<p>Des difficultés de la traduction des textes Techniques : Le cas des textes financiers</p>	96-106
10	<p>Uzoma Patience Agwu (Ph.D) <i>Linguistics, Foreign and Nigerian Languages Dept, Faculty of Arts, National Open University of Nigeria (NOUN), University Village, Plot 91, Jabi Cadastral Zone, Nnamdi Azikiwe Expressway, Abuja.</i></p>	<p>Entre ecriture et oralite : Similitudes et differences entre traduction et interpretation</p>	107-121
11	<p>ENU AGBOR AGBOR (PhD) <i>Department Of French</i></p>	<p>Identités Culturelles : Exploration Des Tabous Et De L'altérité Dans</p>	122-132

	<p><i>Faculty Of Arts Federal University Of Lafia Nasarawa State, Nigeria</i></p> <p>MERCY IFERI OBETEN (PhD) <i>Department Of French Faculty Of Arts Federal University Of Lafia Nasarawa State, Nigeria</i></p>	<p>La Littérature Africaine : Étude Sur Pourquoi La Guerre ; La Vie D'un Réfugié Et Je Suis Le Fils De Quiconque M'aime De Koutchoukalo Tchassim</p>	
12	<p>ESTHER AMIEMENOMOH MICHAEL [PhD] <i>Department of Languages, Faculty of Arts/ Social sciences, Nigerian Defence Academy.</i></p> <p>ABANBEKE PETER ANGIAGIEYE. <i>Department of Languages, Faculty of Arts/ Social sciences, Nigerian Defence Academy</i></p>	<p>l'enseignement de la grammaire française à l'école militaire inter-armée du nigeria(nda) : une étude analytique et théorique</p>	133-146
13	<p>VICTOR TERFA ATSAAM (Ph.D) <i>Department of literary and cultural studies Nigeria french language village, badagry, lagos state.</i></p>	<p>L'expression De La Conscience Raciale Noire Dans Les Poésies De David Diop Et Léopold Senghor : Une Approche Comparatiste</p>	147-159
14	<p>OPARA Orindu Sunny <i>Village Français du Nigeria</i></p>	<p>L'intégration De La Chanson En Classe De Fle : Une Strategie Didactique Efficace</p>	160-167
15	<p>UMAR IBRAHIM ALHAJI <i>Ahmadu Bello University, Zaria</i></p>	<p>La derivation verbale en fulfulde parle a yola : Une approche morphologique</p>	168-176
16	<p>Dr. Douglas, Josiah Gogo-oguté <i>Department of Foreign Languages and International Studies Ignatius Ajuru University of Education, Rumuolumeni, Port Harcourt</i></p> <p>Tamunonye, Sunday Berry <i>Department of Foreign Languages and International Studies Ignatius Ajuru University of Education, Rumuolumeni, Port</i></p>	<p>La validité de l'angoisse de l'initiation spirituelle dans L'Aventure ambiguë de Cheikh Hamidou Kane : une lecture ontologique et épistémologique</p>	177-187

	<i>Harcourt</i>		
17	<p>OMODU, DARLING JACQUELINE <i>Department of Foreign Languages and Literatures University of Port Harcourt Choba-Port Harcourt</i></p> <p>AMOS BALA <i>University of Maiduguri, Nigeria.</i></p>	<p>Le Theme De La Contestation Dans Ville Cruelle De Eza Boto</p>	188-196
18	<p>QUEENETH BOBOO OGOSU <i>Department of Foreign Languages and Literatures Faculty of Humanities University of Port Harcourt</i></p>	<p>Les Problemes De Prononciation Des Faux Amis En Traduction Et En Interpretation Chez Les Apprenants Nigerians De Français</p>	197 – 207
19	<p>Ikwor Ibe Afiauwa (PhD) <i>Department of English Studies University of Port Harcourt Port Harcourt, Nigeria</i></p> <p>Ifeanyichukwu Ameme <i>Department of English Studies School of Graduate Studies University of Port Harcourt Port Harcourt, Nigeria</i></p>	<p>Linguistic Sexism in <i>Introduction to History and Philosophy of Science</i>, a University of Port Harcourt General Studies Course</p>	208 – 223
20	<p>Isa Bayo (PhD) <i>Department of French, University of Ilorin, Ilorin, Nigeria</i></p>	<p>Reimagining French Language Education: A Comparative Study of Immersion Programmes in Badagry and Lomé for University of Ilorin Students</p>	224 – 236
21	<p>Francis Tiambei, PhD. <i>Department of English and Cultural Studies, Faculty of Arts University of Buea, Cameroon</i></p>	<p>Reimagining Home: Space, Belonging, and the Diasporic Self in Jhumpa Lahiri’s <i>The Namesake</i></p>	237 – 252
22	<p>IFEYINWA PATRICIA EZEORAH <i>University Of Nigeria Nsukka</i></p> <p>NGOZI KRIS OGBODO <i>University Of Nigeria Nsukka</i></p>	<p>Reprogramming the Future: African Women’s Erasure and Resistance in <i>Who Fears Death</i> and the AI Innovation Discourse</p>	253 – 261
23	<p>Francis Tiambei, PhD. <i>Department of English and Cultural Studies,</i></p>	<p>The End of History: Temporal Stasis and Cultural Decay in P.D.</p>	262 - 283

	<i>Faculty of Arts, University of Buea, Cameroon</i>	James's <i>The Children of Men</i> and Cormac McCarthy's <i>The Road</i>	
24	ALABI, SUNDAY OLUREMI GBADEGESIN, OLUSEGUN ADEGBOYE (Ph.D) <i>Department of french</i> <i>Ekiti state university, ado-ekiti,</i> <i>nigeria</i>	TRADUIRE DES INCANTATIONS YORUBA EN FRANÇAIS : QUELLE APPROCHE ?	284 - 298
25	OYESANYA BABATUNDE BAMIDELE <i>Nigerian French Language Village</i>	Traduire les panégyriques oríkì yoruba en français dans <i>Tegonni</i> de Osofisan	299 - 313

A Sociolinguistic Analysis of Stage-Names of Selected Nigerian Musicians

BY

Godwin Ona Ode (PhD)

Department of Languages and Linguistics
Faculty of Arts Benue State University, Makurdi
08068064116
odegodwin44@gmail.com/gode@bsum.edu.ng

Ibibi Ruth Ishaku (PhD)

National Information Technology Development
Agency, Abuja
ruthibbi@gmail.com

Ofoegbu Cyril Okechukwu (PhD)

Department of English
Chukwuemeka Odumegwu Ojukwu University, Igbariam

Christopher Erenje Okoh

Department of Languages and Linguistics

Faculty of Arts Benue State University, Makurdi

ABSTRACT

Names serve both as tools for identification and as symbols of personal and social identity within a given society. This study examines the stage names of selected popular Nigerian musicians. The objectives of the study were, among other things, to identify the stage names of some popular Nigerian musicians and to subject these names to sociolinguistic analysis. Twenty (20) top Nigerian musicians, selected based on visibility and local ratings, were used for the study. The analysis was anchored on the Multi-Level Interface Approach to the study of names. The findings reveal that cultural, social, and personal factors, as well as linguistic appeal, family background, and belief systems, play decisive roles in the choice and use of stage names among many Nigerian musicians. The study therefore suggests that musicians—and artists in general—should be meticulous and deliberate in choosing and adopting stage names in order to achieve meaningful career impact, especially since different media platforms are often used to showcase their work to a global audience. It also recommends that aspiring artisans and sportsmen in Nigeria, including athletes, footballers, writers, and others, should develop an interest in choosing stage names from indigenous languages as a way of promoting African heritage and preserving local linguistic resources.

Keywords: *Stage Names, Sociolinguistics, Identity, Music*

Introduction

Nigeria is home to a multitude of musicians across diverse genres, many of whom are known by distinctive stage names. Stage names are an integral part of the entertainment industry, serving as markers of artistic identity for performers. In Nigeria, popular musicians often adopt stage names that reflect their artistic personas, cultural heritage, or personal experiences. These names not only shape public image but also convey complex social, cultural, and linguistic meanings. A sociolinguistic analysis of these stage names—often showcased across various media platforms—provides a unique lens for exploring the intersections of language, culture, and identity within the Nigerian popular music industry.

Nigeria's rich musical landscape is characterized by diverse genres ranging from Afrobeats, Juju, Reggae, Jazz, and Fuji to Rap and Pop music, each with its own cultural and linguistic nuances. Within this context, stage names are more than mere pseudonyms; they are symbolic expressions that reflect artists' connections to their cultural roots, social environments, and personal aspirations.

The Nigerian music industry enjoys wide recognition, with its popularity extending across Africa and beyond. In 2025 alone, more than eight (8) Nigerian music artists were nominated for Grammy Awards. These include:

Best African Music Performance Nominees:

- Yemi Alade for *Tomorrow*
- Asake and Wizkid for *MMS*
- Burna Boy for *Higher*
- Tems for *Love Me Je Je*
- Davido, Lojay, and Chris Brown for *Sensational*

Best Global Music Album Nominees:

- Rema for *Heis*
- Tems for *Born in the Wild*

Best R&B Song Nominees:

- Tems for *Burning* (The Radar, 2025)

These nominations highlight the significance of Nigerian talent in the global music industry, with Tems emerging as the only African artist with multiple nominations across different categories. This achievement not only demonstrates the national and international popularity of Nigerian

musicians but also reflects the growing global acceptance of Nigerian music genres. According to a report by the Nigerian Entertainment Conference (NECLive, 2025), the Nigerian entertainment industry is estimated to be worth approximately \$14.82 billion by 2025, contributing over 4.12% to the national GDP. Estimates by Motherland.com.ng (2021) further indicate that the Nigerian music industry alone employs about one million people and generates over \$8 billion annually for the economy, engaging performers, promoters, and ancillary professionals such as DJs, bloggers, YouTubers, online streamers, and gossip commentators.

Despite the significance of stage names in shaping artistic identity and audience perception, there remains a noticeable gap in scholarly research on their sociolinguistic dimensions within the Nigerian context. In other words, although stage names are a ubiquitous feature of the Nigerian music industry, there is limited understanding of the sociolinguistic processes underlying their creation, use, and interpretation. This gap raises several pertinent questions: How do Nigerian musicians use stage names to negotiate identity? What linguistic, social, and cultural factors influence the choice and adaptation of these names? How do audiences interpret and respond to them within Nigeria's broader sociolinguistic environment? Addressing these questions is essential for understanding the complex dynamics of identity construction and representation in the Nigerian popular music industry.

Objectives

This study aims to conduct a sociolinguistic analysis of the stage names of popular Nigerian musicians, with the following specific objectives:

1. To identify and categorize the linguistic and cultural elements that characterize stage names in Nigerian popular music.
2. To explore the motivations behind the adoption of stage names among Nigerian musicians, with emphasis on how these names reflect personal, cultural, or artistic identities.
3. To analyze the sociolinguistic implications of stage names in terms of power, prestige, and audience perception within the Nigerian music industry.
4. To examine how stage names contribute to the construction and negotiation of identity among Nigerian popular musicians, particularly in relation to cultural heritage, social status, and artistic persona.

By achieving these objectives, this study seeks to contribute to sociolinguistics, cultural studies, and musicology by providing insights into the role of language in shaping identity and representation within the Nigerian entertainment industry.

Literature Review

Preamble

Stage names are a universal phenomenon in the entertainment industry, transcending geographical boundaries, cultural contexts, and historical periods. The adoption of stage names is a complex process influenced by cultural, social, and personal factors. This review examines existing studies on stage names across various cultural contexts, highlighting their motivations, meanings, and implications.

African Cultural Contexts

In many African cultures, stage names are deeply rooted in tradition and cultural heritage. In Yoruba culture, for instance, praise poetry and *oriki* (praise names) are used to honor individuals and their ancestors (Barber, 1991). Similarly, in Nigerian popular music, stage names often reflect cultural values, personal experiences, and artistic inspiration (Omojola, 2014). This suggests that multiple factors underpin the selection and adoption of stage names by musicians of African descent, including Nigerian artists in the entertainment industry.

Asian Cultural Contexts

In Asian cultures, stage names frequently reflect cultural norms and values. In Japan, stage names (*geimei*) are commonly used in traditional performing arts such as Kabuki and Noh theatre to signify an actor's role and status (Brandon, 2009). The selection of such names is therefore a deliberate process aimed at reflecting both personal identity and societal values, thereby ensuring cultural continuity. Similarly, in India, Bollywood actors often adopt stage names that reflect their cultural heritage and artistic personas (Ganti, 2012). As in African cultures, the use of stage names is a common practice among Asian performers.

Western Cultural Contexts

In Western societies, stage names are often adopted to create a distinct artistic identity separate from performers' personal lives. In the United States, musicians, actors, and other entertainers frequently use stage names as branding tools to connect with audiences (Peterson, 2013). Effective stage names are often designed to appeal to audience psychology, phonetic simplicity, aesthetic value, and cultural relevance. In a similar vein, Jones (2015) found that stage names in the American music industry often reflect prevailing cultural trends, artistic styles, and commercial considerations.

Latin American Cultural Contexts

In Latin America, stage names commonly reflect cultural identity and artistic expression. In Brazil, for example, performers adopt *nomes artísticos* to signify artistic style and cultural heritage (McGowan, 2008). Pacini Hernandez (2014) further observes that stage names in Latin American music frequently reflect cultural fusion, identity negotiation, and artistic creativity.

Summary of the Review

The reviewed literature highlights the complex and multifaceted nature of stage names across cultural contexts. Stage names function as reflections of cultural values, personal experiences, artistic inspiration, and commercial considerations. Future research should further explore the intersection of stage names, identity construction, and power dynamics across different cultural settings.

Theoretical Framework

This study adopts **Sociolinguistic Theory** as its framework for analysis. The theory views language as a dynamic social resource shaped by factors such as culture, identity, power relations, and social norms. It emphasizes the relationship between linguistic choices and the social contexts in which they occur.

Key aspects of Sociolinguistic Theory include:

- **Language Variation:** Examines how language use differs across social groups, communicative contexts, and geographical locations.
- **Social Identity:** Explores how language reflects and constructs both individual and group identities, including ethnic, gender, and socio-economic identities.
- **Power Dynamics:** Analyzes how language use reinforces or challenges social hierarchies and power structures.
- **Cultural Context:** Investigates the interaction between language and culture, highlighting how cultural models and schemas shape linguistic practices.

Notable proponents of this theory include William Labov, Dell Hymes, and John Gumperz. Sociolinguistic Theory is considered appropriate for this study because it provides a comprehensive framework for analyzing the complex relationship between language and society. It recognizes language as a socially conditioned phenomenon, shaped by cultural values, identity formation, power relations, and social norms—factors that are central to the data examined in this study.

Empirical Review

Are (2018) conducted a study titled “*The Rhetoric of Self-Adulation in Contemporary Nigerian Music: A Psychological Perspective.*” The study examined the phenomenon of self-adulation in

contemporary Nigerian popular music and its implications for artists and society. Anchored in Social Psychological theory, the study employed thematic analysis of twelve (12) songs by eight (8) different artists. The findings revealed that self-adulatory expressions in Nigerian popular music often function as defense mechanisms for artists facing threats to their self-esteem, while the accompanying lyrics may promote materialism and the denigration of women.

Are's (2018) study is relevant to the present research as both focus on the Nigerian popular music industry. However, whereas Are's study emphasized the psychological perspectives of artists, the current study focuses on the sociolinguistic motivations underlying the selection and adoption of stage names by Nigerian popular musicians.

Aruku, Ikankang, Egere, and Utsu (2025) examined the topic "*Nigerian Music: Returning the Favour of Cultural Imperialism?*" The study explored how Nigerian artists harness global platforms to assert cultural identity and reclaim narratives overshadowed by foreign dominance. Using the theory of Cultural Imperialism, the researchers adopted a mixed qualitative methodology, including case studies, ethnography, content analysis, and document analysis. Their findings showed that Nigerian artists increasingly use global platforms to promote indigenous culture and reshape global music trends. While both studies share an interest in identity construction, Aruku et al. (2025) focused on global platform utilization, whereas the present study examines how stage names contribute to the construction of artistic identity.

Ukujeni, Zamani, and Akpe (2024) conducted a study titled "*Reclaiming Music as a Communicative Instrument of Social Change in Nigeria.*" The study investigated the potential of music as a catalyst for social change in Nigeria. Adopting a qualitative research approach, the researchers relied on questionnaires, interviews, and observations for data collection. The findings indicated that music has significant potential for conveying messages, raising awareness, and inspiring social action. Although this study aligns with the present research in its focus on the Nigerian entertainment industry, it differs in scope. While Ukujeni et al. (2024) examined music as a tool for social change, the current study focuses specifically on the sociolinguistic significance of musicians' stage names.

Finally, Ofega (2023) investigated "*Music and Conflict Resolution in Nigeria: Potentials in the Arts Genre.*" The study explored the role of art music in conflict resolution, using a qualitative research approach. The findings revealed a scarcity of commissioned research and compositional works dedicated to conflict resolution through art music in Nigeria. While both Ofega's study and the present research examine aspects of the Nigerian music industry, Ofega's work emphasizes music as a tool for conflict resolution, whereas the present study concentrates on the sociolinguistic motivations behind the adoption and use of stage names by Nigerian popular musicians.

The gap addressed by the current study lies in the limited scholarly attention devoted to the sociolinguistic motivations influencing the choice and use of stage names among popular Nigerian

musicians. It is hoped that this research will contribute meaningfully to the existing body of knowledge in the Nigerian entertainment industry.

Methodology

Data for this study were collected through semi-formal interactions with musicians and fans in nightclubs, popular entertainment spots, and special events within Makurdi and Abuja. In addition, online sources, including blogs, digital media platforms, and content creators, were consulted to supplement the primary data.

Data Presentation and Analysis

Presented below are the stage names of twenty (20) popular Nigerian musicians and their sociolinguistic analyses. The names are thematically organized, incorporating ideological, cultural, identity-based, experiential, and grammatical considerations.

1. From Personal Identity to Public Persona

These stage names illustrate a shift from everyday identity to carefully crafted public personas.

2Baba (Innocent Idibia): Originally known as *2Face*, a name analogous to that of American rapper *2Pac Makaveli* (Amaru Shakur), the stage name symbolized duality in ideas, lyrics, and performance, as well as a separation between personal and professional life. He later rebranded as *2Baba*, with “baba” meaning “father,” to reflect maturity and fatherhood. The name exemplifies alphanumeric naming, combining creativity and stylistic appeal. Grammatically, the numeric “2” substitutes for “to,” while the playful orthography signals a modern, stylized identity.

Kizz Daniel (Oluwatobiloba Daniel): Formerly known as *Kiss Daniel*, he altered the spelling of his name following a contractual dispute, adding an extra “z” to avoid legal issues and create a distinct brand. Although the second “z” is phonetically redundant, it serves a graphological function, emphasizing individuality and brand uniqueness.

2. Cultural Roots and Social Identity

Some Nigerian musicians draw on indigenous languages and communal pride in constructing their stage names.

Phyno (Chibuzor Nelson Azubuike): Derived from “phenomenal,” the name was coined by friends and later adopted as a personal identity. The interplay of vowel sounds /i/ and /o/ creates a rhythmic and musical quality, reflecting the artist’s creative flair.

Ibejii: Meaning “twin” in Yoruba, the name celebrates the artist’s twin identity and cultural heritage. Many Yoruba musicians display strong cultural affiliation through stage names, as seen

in names such as *Tiwa Savage*, *Sade Adu*, *Saheed Osupa*, *Fela Anikulapo Kuti*, and *King Sunny Ade*.

Burna Boy (Damini Ogulu): “Burna” reflects a fascination with comic-book heroism and self-styled power, while “boy” conveys youthful energy and Afrocentric swagger, which align with his performance style.

Wizkid (Ayodeji Balogun): The name combines “wiz” (a shortened form of “wizard” or “wisdom”) and “kid,” symbolizing youthful intelligence and creativity. His alias *Machala*, a Warri slang term meaning “fresh” or “streetwise,” further reinforces his street credibility and performance energy.

Davido (David Adeleke): Popularly known as *O.B.O.*, an acronym for *Omo Baba Olowo* (“son of a wealthy man” in Yoruba), the name highlights social status. Linguistically, *Davido* demonstrates suffixation, transforming “David” into a CVCVCV structure (Da-vi-do), which enhances phonological rhythm and memorability.

3. Social Play, Humour, and Wordplay

Some stage names rely on linguistic creativity, branding, and humour.

D’banj (Oladapo Oyebanjo): A blend of “Dapo” and “Banjo” (from *Oyebanjo*), the name functions as a compressed identity marker. Phonetically, *D’banj* evokes the sound of a drumbeat, reinforcing its musical resonance.

Teni (Teniola Apata): Known by multiple aliases such as *Makanaki* (“maestro” in slang), *Oba Orin* (“King of Melodies”), and *Sugar Mummy of Lagos*, Teni’s naming reflects humor, flamboyance, and dominance.

Blaqbonez: Also known as *Emeka the Stallion*, a playful adaptation of Megan Thee Stallion’s persona, the name projects sexual confidence and performative boldness.

4. Spirituality and Poetic Symbolism

Some stage names evoke spiritual or symbolic meanings.

Rema: Derived from *Rhema*, a Greek word meaning “spoken word” or “divine revelation,” often used in Christian discourse. The simplified form enhances brevity and brand appeal while symbolizing spiritual inspiration manifesting in artistic expression.

Flavour (Chinedu Okoli): The alias *Flavour N’abania* connects the artist to his Igbo heritage, while “Flavour” evokes sensory richness and musical appeal. Other aliases such as *Ijele*—a revered Igbo masquerade—underscore cultural pride and grandeur.

5. Assertion of Regional Clout

Some stage names emphasize authority and regional dominance.

Timaya: Popularly known as *Egberi Papa 1 of Bayelsa*, where “Egberi Papa” denotes a powerful local figure, the name asserts dominance and regional authority within the Niger Delta. This ideological positioning aligns with his musical style, lyrical themes, and vocal delivery.

6. Emerging Voices and Resistance

Some stage names encode emerging identities or actively confront social issues.

Bloody Civilian (Emoseh Khamofu): A provocative name that reframes a derogatory term reportedly used by the Nigerian military to describe northern civilians. The name represents a deliberate act of resistance and identity reclamation. Here, stage naming is employed as a sociolinguistic tool to challenge power imbalances, assert social justice, and negotiate adaptation within the larger society.

Lifesize Teddy (Banigo A피아 Treasure): Rooted in childhood physicality—“lifesize” referencing her stature—and paired with a playful nickname, the name creates a relatable and memorable artistic persona.

Endless Ocean (Alli Hakeem Ayobami): A name that evokes spirituality and boundlessness, aligning the artist’s gospel music with the idea of an infinite divine source.

7. Real Names as Identity Markers

Many Nigerian musicians retain or adapt their given names, thereby emphasizing authenticity, continuity, and personal identity.

Examples include *Tiwa Savage*, *Niniola*, *Adekunle Gold*, *Simi*, *Yemi Alade*, *Darey*, *Korede Bello*, *Olamide*, *Oritse Femi*, *Femi Kuti*, *Seun Kuti*, *Peruzzi*, *Mayorkun*, and *Teni*. These artists maintain their real names as a means of sustaining a strong connection to heritage and personal history.

8. Name Meanings and Cultural Semantics

Many surnames and personal names carry culturally rich semantic meanings:

- **Ogulu** (Burna Boy): Interpreted in Igbo as “it is finished.”
- **Adedeji** (Olamide): Translates as “the crown has become double,” symbolizing royalty both in worldly terms and within the music industry.
- **Adefolahan** (Fireboy DML): Means “the crown manifests with wealth.”

- **Kosoko** (Adekunle Gold): Literally “there is no hoe to dig a grave,” connoting nobility and prestigious lineage.
- **Openiyi** (Tems): Conveys the idea that praise or gratitude attracts respect.

These examples illustrate how names encode cultural values such as wealth, respect, prestige, and legacy.

9. Grammatical Trends and Structures

Certain grammatical and structural patterns are evident in Nigerian musicians’ stage names:

- **Abbreviations and Acronyms:** *2Baba*—efficient, memorable identity markers.
- **Borrowed Words:** *Phyno* (from “phenomenal”) and *Flavour*—English lexical items imbued with rich connotative meanings.
- **Local Vernacular:** *Machala*, *Oba*, *Odogwu*, and *Ibejii*—terms deeply rooted in Nigerian languages and cultural contexts.

Conclusion

The stage names of Nigerian musicians are not arbitrary labels but powerful sociolinguistic tools shaped by culture, identity, personal experience, and ideology. Names such as *2Baba* and *Kizz Daniel* illustrate how artists rebrand themselves in response to life stages, maturity, or legal circumstances. Similarly, *Phyno*, *Ibejii*, *Davido (O.B.O.)*, and *Wizkid (Machala)* embed Yoruba, Igbo, and Nigerian Pidgin expressions, thereby affirming ethnic pride and local identity. In addition, names such as *D’banj*, *Teni*, and *Blaqbonez* employ nicknames and playful linguistic strategies to project charisma and relatability.

In sum, Nigerian musicians’ stage names function as linguistic performances of self, blending indigenous languages, global popular culture, spirituality, humor, and resistance into powerful identity markers that resonate with audiences both locally and internationally. The study therefore suggests that musicians—and artists in general—should be deliberate and meticulous in choosing and adopting stage names to ensure meaningful impact on their careers. It also recommends that aspiring artisans and sportsmen in Nigeria, including athletes, footballers, writers, and others, should cultivate interest in selecting stage names from indigenous languages as a way of promoting African heritage and preserving local linguistic resources.

References

- Are, O. B. (2018). The rhetoric of self-adulation in contemporary Nigerian popular music: A psychological perspective. *Journal of Music and Psychology*, 12(3), 1–15. Retrieved August 20, 2025, from <https://unisapressjournal.co.za>
- Aruku, K. J., Ikankang, J., Egere, N., & Utsu, C. U. (2025). Nigerian music: Returning the favour of cultural imperialism? *Journal of Cultural Studies*, 20(1), 1–20.
- Barber, K. (1991). *I could speak until tomorrow: Oriki, women, and the past in a Yoruba town*. Edinburgh University Press.
- Brandon, J. R. (2009). *Kabuki's forgotten war: 1931–1945*. University of Hawai'i Press.
- Ganti, T. (2012). *Producing Bollywood: Inside the contemporary Hindi film industry*. Duke University Press.
- Jones, S. (2015). Stage names in the American music industry: A study of artistic identity and branding. *Journal of Popular Music Studies*, 27(2), 143–158.
- McGowan, C. (2008). *The Brazilian music book: Brazil's singers, songwriters, and musicians*. Rounder Books.
- Ofega, E. (2023). Music and conflict resolution in Nigeria: Potentials in the art music genre. *Nigerian Journal of Music Studies*, 5(1), 1–12.
- Okujeni, R., Zamani, Y., & Akpe, S. (2024). Reclaiming music as a communicative instrument of social change in Nigeria. *African Journal of Communication and Media Studies*, 8(2), 30–45.
- Omojola, B. (2014). Nigerian popular music and the construction of identity. *Journal of African Music*, 9(3), 5–20.
- Pacini Hernandez, D. (2014). *Oye como va! Hybridity and identity in Latino popular music*. Temple University Press.
- Peterson, R. A. (2013). *Creating country music: Fabricating authenticity*. University of Chicago Press.

A SOCIOLINGUISTICS STUDY OF SELECTED SONGS OF ASAKE

Haruna Babagogata Alhaji, PhD

Department of English,
Kwara State University,
Malete.

Email: harunababagogata@gmail.com

Tel: 07064651844,

ABSTRACT

Language in music has been one of the most formidable way of formulating the socio-cultural foundation of every human community as both have intrinsic capacity to forge a common identity and assign it to any society where they are domiciled. This study addresses the need for a comprehensive sociolinguistic analysis of Asake's songs to uncover the intricate ways his music depicts cultural and social contexts, uses language to engage and resonate with his audience, and illustrates the characteristics of the speech community it represents. The aim is to provide insights in the role of Asake's music in reflecting and shaping the lived experiences and identities of his audience. The study explores how Asake's songs depict the cultural and social contexts of the communities he represents, the use of language to establish communicative competence within his songs, and how his songs illustrate the characteristics of the intended speech community. Through a qualitative approach, the study analyses two selected songs: "Lonely at the Top" and "Believe". The result reveals that Asake employed linguistic strategies such as code mixing and code-switching which have sociocultural implications. It shows also that ethnographic aspects of Asake's music serve as cultural artifacts that document and influence the lived experiences of his community. The study contributes to the understanding of how popular culture, through music, constructs and communicates identity within specific cultural contexts

INTRODUCTION

Language can be described as a system of communication that uses symbols (such as words, sounds, or gestures) to convey meaning between individuals or groups (Bonvillain, 2019). It is a complex cognitive and social phenomenon that allows humans to express and interpret a wide range of ideas, emotions, and experiences. Language is a fundamental aspect of human cognition, culture, and society, and it plays a critical role in all aspects of human life, including education, politics, media, art, and science (Kovecses, 2006). We can simply say that language is the bedrock of communication.

Language has been variously defined by different scholars. Sapir (1921, p.8), language is a purely human and non-instinctive method of communicating ideas, emotions, and desires by means of voluntarily produced symbols. It can be used in expressing our culture. Language, whether verbal or written plays a vital role in communication. It is often viewed as “a vehicle of thought, a system of expression that mediates the transfer of thought from one person to another (Nelson, 1998)”. This implies that, without language, there would not have been a medium for the exchange of thoughts and ideas which shapes us daily as humans, better than the lesser animals.

Cameron, (2014), defines sociolinguistics as the study of language in relation to society It investigates the ways in which language is utilized in social contexts, how language reflects and shapes social relationships, attitudes, and identities, and how language is inspired with the aid of human interaction and how it influences social norms and values (Edwards, 2009).

LITERATURE REVIEW

The literature review focuses on the historical evolution, conceptual foundations, theoretical frameworks, and empirical investigations within the research study scope

Conceptual review

“Sociolinguistics is a field of study that emerged in the mid-20th century as linguists and social scientists started to discover the relationship between language and society” (Buhari, 2022). The first use of the term sociolinguistics was through Thomas Callan Hodson within the identification of his 1939 article "Sociolinguistics in India" published in *Man in India*.

Sociolinguistics is an area of study that specializes in the relationship between language and society. When linguists started to turn out to be interested in the social and geographic versions of language use in the late 19th and early 20th centuries, sociolinguistics turned into "born" (Danesi, 2017). The linguist Leonard Bloomfield, who tested the differences between spoken and written language as well as regional versions in English in the 1920s and 30s, emerged as one of the earliest pioneers of sociolinguistics. Yet, sociolinguistics does not any longer emerge as a stand-alone field of observation until the 1950s and 1960s. The emergence of sociolinguistics as a distinct field of study can be traced lower back to the 60s and 1970s, when students which include William Labov, Dell Hymes, and Joshua Fishman started to use quantitative and qualitative strategies to the study of language and society. The linguist William Labov had a significant position in the early improvement of sociolinguistics by means of carrying out several important studies at the socioeconomic and geographical versions in American English. This brought about the improvement of the methodological method of variationist sociolinguistics, which became the dominant paradigm within the subject for numerous many years (Hazen, 2007).

“The field has its roots in several regions, consisting of dialectology, anthropology, and sociology” (Gumperz & Cook-Gumperz, 2008). One early precursor to sociolinguistics changed into dialectology, which targeted at the study of regional and social versions in language use. Linguists consisting of George Philip Krapp and Hans Kurath in the early 20th century accumulated

statistics on dialects and regional variations in language use, laying the basis for later sociolinguistic research. Another precursor to sociolinguistics became the study of language and lifestyle in anthropology (Milroy, 2012). Anthropologists together with Edward Sapir and Benjamin Lee Whorf explored the ways in which language shapes concept and tradition, and their work laid the muse for later research of language and identity in sociolinguistics. The subject of sociology also contributed to the improvement of sociolinguistics, specifically through the paintings of scholars inclusive of Erving Goffman and William Labov. Goffman's studies of face-to-face interplay and Labov's studies at the phonological features of New York City English, demonstrating that social elements together with age, gender, and social elegance were related to specific linguistic variables. This study hooked up the methodological method of variationist sociolinguistics, which have become the dominant paradigm within the area for a long time.

Today, sociolinguistics remains a colourful and dynamic area to look at, with ongoing studies on a huge range of subjects related to language and society. It has essential programs in fields which includes language training, language coverage, and intercultural communication, and it plays a vital position in explaining the complex relationship among language and society. Having hooked up the records and foundation of Sociolinguistics, the definitions of Sociolinguistics can be mentioned in the next segment.

Dell Hymes' Ethnolinguistic Hypothesis Theory

Dell Hymes was an influential figure in the fields of sociolinguistics and linguistic anthropology, whose work fundamentally reshaped our understanding of the relationship between language, culture, and society (Johnstone & Marcellino, 2010). Born in 1927 in Portland, Oregon, Hymes pursued an academic career that spanned several decades, during which he made significant contributions to the study of language as a social phenomenon. His interdisciplinary approach combined insights from linguistics, anthropology, and ethnography, emphasizing the importance of context in understanding linguistic behavior. Hymes completed his undergraduate studies at Reed College and earned his Ph.D. in Linguistics from Indiana University in 1955. He taught at several prestigious institutions, including Harvard University, the University of California, Berkeley, and the University of Pennsylvania. Throughout his career, Hymes was deeply engaged in the study of indigenous languages of North America, particularly those of the Pacific Northwest, which informed much of his theoretical work (Silverstein, 2010).

Hymes is perhaps best known for pioneering the field of ethnography of communication, a framework for analyzing how language use is embedded in cultural and social contexts. This approach diverged from traditional linguistic theories that often isolated language from its social functions (McCarty, 2014).. Instead, he advocated for a holistic study of language, considering the social rules and norms that govern communicative behavior. One of Hymes' key contributions was the SPEAKING model, an acronym that stands for Setting and Scene, Participants, Ends, Act sequence, Key, Instrumentalities, Norms, and Genre (Kiesling, 2012).. This model provided a systematic way to analyze communicative events by examining various components that influence how language is used in specific contexts. The SPEAKING model remains a foundational tool in

the field of sociolinguistics and linguistic anthropology, allowing researchers to dissect the complexities of communicative interactions.

Hymes also introduced the concept of communicative competence, which broadened the notion of linguistic competence proposed by Noam Chomsky (Celce-Murcia, 2007). While Chomsky's linguistic competence focused on an individual's knowledge of grammatical rules, Hymes' communicative competence encompassed the ability to use language appropriately in different social contexts (Lillis & Brown, 2006). This concept highlighted the interplay between linguistic knowledge and social norms, that effective communication involves more than just grammatical accuracy.

The Ethnolinguistic Hypothesis emerged within the broader context of 20th-century linguistic anthropology, a period marked by emphasizing increasing interest in the ways language shapes and is shaped by cultural practices (Beeman, 2012). Valenzuela & Valenzuela (2020), said Hymes' work was influenced by earlier anthropological theories, particularly those of Edward Sapir and Benjamin Lee Whorf, who posited that language influences thought and perception a notion commonly referred to as the Sapir-Whorf Hypothesis or linguistic relativity. However, Hymes extended these ideas by focusing on the social functions of language and the ways in which language use reflects and reinforces cultural norms (Bonvillain, 2019). He argued that understanding a language requires understanding the cultural context in which it is used. This perspective aligned with the ethnographic tradition in anthropology, which emphasizes detailed, context-rich studies of human behavior.

Theoretical Framework

Duranti (2009), in developing the Ethnolinguistic Hypothesis, Hymes drew on his extensive fieldwork among indigenous communities, where he observed the intricate connections between language, culture, and social structure. He noted that language practices often serve to maintain social cohesion and transmit cultural knowledge, playing a crucial role in the perpetuation of cultural identity. Hymes' Ethnolinguistic Hypothesis posits that language is both shaped by and shapes the cultural and social environment (Duranti,2003). This bi-directional relationship implies that linguistic practices are deeply embedded in cultural norms and social structures. The hypothesis emphasizes that to fully understand a language, one must consider the ethnographic context of how people use language in their everyday, the meanings they attach to their speech, and the social functions it serves.

DATA PRESENTATION AND ANALYSIS

Datum 1

Lonely at the Top

[Intro]

Ooh

OohBah

[Verse 1]

It's lonely at the top (Lonely, lonely, lonely)

Money on my mind (Money, money, money)

Don't care what they yarning about me in particular

Ko kan mi, kan mi, kan mi

Out here on the road chasing my dream because I know

No one can chase it for me

[Pre-Chorus]

Ólọlọlade maa n gb'omọ lọ (Gb'omọ lọ)

Bọrọkọtọ idi s'omọ lọ (Idi s'omọ lọ)

Ẹ fi wọn s'ilẹ jẹ kan ma lọ

No dey find anybody na money I want (Me I want)

No dey hear wetin people dey talk (People dey talk)

Wọn ti ge Aşake l'eti lọ (L'eti lọ)

This life na one, I no get another one

I go take am do wetin I love

[Chorus]

Wetin you love o

No be wetin I love o

Wetin I love I go do am with all my heart o

Ogogoro no be vodka

Mr. Money ginger

But una know I no dey waste time

Mr. Money ginger

[Verse 2]

Just carry on, baby no time (No time)

Bad boy dey me I dey fine

And at the same time, me I dey high (High)

Mo duro tan, mo stand out

Calm down , you go dey fine

Like fine wine, no decline

Sing about it, extraordinary things

Show me love, I go show you more

O pọ lọ pọ, pọ

Wo bo ẹ n ẹ, wo bo ẹ n ẹ

Ọmọ e don tey, jẹ 'a ẹ'ere kére

Mo n fọ f'aye, mo ti fọ f'aye

Ye, ye

[Pre-Chorus]

Ọlọlọlade maa n gb'omọ lọ (Gb'omọ lọ)

Bọrọkọtọ idi ẹ'omọ lọ (Idi ẹ'omọ lọ)

Ẹ fi wọn s'ilẹ jẹ kan ma lọ

No dey find anybody na money I want (Me I want)

No dey hear wetin people dey talk (People dey talk)

Wọn ti ge Aşake l'eti lọ (L'eti lọ)

This life na one, I no get another one

I go take am do wetin I love

[Chorus]

Wetin you love o

No be wetin I love o

Wetin I love I go do am with all my heart o

Ogogoro no be vodka

Mr. Money ginger

But una know I no dey waste time

Mr. Money ginger

Analysis of "Lonely at the Top" by Asake

In "Lonely at the Top", the setting is not explicitly described, but it can be inferred through the lyrics. The song seems to take place in a contemporary urban environment where the pursuit of wealth and success is a central theme. The use of words like "money," "chasing my dream," and

"on the road" suggests a bustling milieu, competitive atmosphere typical of modern cities where individuals strive for personal success. This setting reflects the broader cultural context of urban Nigeria, where music, ambition, and the pursuit of economic stability are significant aspects of daily life. The scene, in a psychological sense, is one of introspection and determination. Asake reflects on his journey to success, acknowledging the loneliness and challenges that come with it. The repeated use of phrases like "lonely at the top" and "money on my mind" highlights the emotional and mental state of someone deeply focused on their goals, often at the expense of social connections.

In "Lonely at the Top", Asake is the primary participant, sharing his personal narrative and perspective. The audience includes his fans, listeners who can relate to his journey, and perhaps fellow artists or individuals in similar pursuits of success. The lyrics suggest a direct address to a broader community ("Don't care what they yarning about me in particular"), indicating that Asake is aware of the public's perception and the scrutiny that comes with fame. The song also references various social actors indirectly, such as critics or gossips ("No dey hear wetin people dey talk") and those who might be envious or judgmental of his success ("Ko kan mi, kan mi, kan mi"). This creates a dialogue between Asake and the wider societal context in which he operates.

The primary end of "Lonely at the Top" is to convey Asake's experiences and feelings about his journey to success. He aims to express the solitary nature of his position, the determination driving his actions, and the resilience needed to continue pursuing his dreams despite external opinions and pressures. Another goal is to inspire and resonate with listeners who might be on similar paths, reinforcing the idea that success often comes with personal sacrifices. Asake also seeks to assert his individuality and commitment to his own values ("Wetin you love o / No be wetin I love o"), emphasizing that his priorities might differ from societal expectations.

Act sequence encompasses the structure and order of the communicative acts within the text. The song's structure follows a conventional pattern of verses, pre-chorus, and chorus:

Intro: Sets the tone with a melodic "Ooh" that prepares the listener for the introspective content.

Verse 1: Introduces the main themes of loneliness and determination, focusing on Asake's mindset and the criticism he faces.

Pre-Chorus: Highlights cultural references and personal resolve ("Ólòlòlade maa n gb'omọ lọ"), emphasizing the inevitability of his path and his focus on financial success.

Chorus: Reinforces the contrast between personal and societal values, asserting his dedication to his own goals and passions.

Verse 2: Continues the narrative with additional reflections on his journey, maintaining a focus on resilience and self-confidence.

Pre-Chorus and Chorus: these are repeated to reinforce the main messages and emotional impact of the song.

This sequence effectively conveys Asake's message by alternating between personal introspection and broader statements of intent, creating a balanced narrative that is both personal and universally relatable.

The tone (Key) of "Lonely at the Top" is both reflective and assertive. Asake conveys a sense of solitude and introspection through lines like "It's lonely at the top" and "No one can chase it for me." This reflective tone is balanced with a strong sense of determination and self-assurance,

evident in lines such as "No dey find anybody na money I want" and "I go take am do wetin I love." The manner of delivery is direct and candid, with Asake openly sharing his thoughts and feelings without pretense. The repeated phrases and rhythmic flow of the lyrics contribute to a musicality that enhances the emotional resonance of the song.

In the song the primary channel is musical performance, combining vocal delivery with instrumental accompaniment. The song's instrumentation includes contemporary Afrobeat elements, characterized by rhythmic beats and melodic hooks that create an engaging listening experience. The form of speech is a mix of English and Yoruba, reflecting Asake's cultural background and the linguistic diversity of his audience. Code-switching between languages adds depth to the lyrics, allowing Asake to connect with listeners on multiple levels and convey cultural nuances that might be lost in a single language.

The norms in the song are shaped by the cultural context of the Nigerian music scene, where success and fame are often accompanied by public scrutiny and commentary. Asake navigates these norms by emphasizing his independence and focus on personal goals, rather than conforming to external expectations. The use of Yoruba phrases and cultural references aligns with the norms of celebrating and preserving cultural heritage within the music. This approach resonates with listeners who share similar cultural backgrounds and appreciate the authenticity and representation in his music.

"Lonely at the Top" falls within the genre of contemporary Afrobeat music, which often blends personal storytelling with rhythmic and melodic elements that appeal to a wide audience. Within this genre, the song can also be classified as a narrative, as it recounts Asake's personal journey and experiences. The genre conventions of Afrobeat include the use of rhythmic beats, repetitive hooks, and a mix of languages, all of which are present in this song. By adhering to these conventions, Asake ensures that his message is accessible and engaging to his listeners.

Datum 2

Believe

[Intro]^[L]_[SEP]Ololade mi Aşake
Tune in to the King of Sound and Blues

[Verse 1]
How far my G?
Mo fe pa'wo mi
Mi o fe were, fun mi l'owo mi

As e dey go, ma ma dupe ni
Tori ore to n bo, o po bi dozen
O po bi 40
Based on believe

[Pre-Chorus]^[L]_[SEP]Işaju kan l'o ku, won ma mo

Everybody, gbogbo wọn ma mọ
Tell dem make dem pay attention

Hun hun hun
Dakun jẹ'n s'ọrọ
I dey street, I dey hustle like bọlọ
Where dem dey when I no get no Kọbọ?
Where dem dey?
Brother, where dem dey?

[Chorus]^[SEP] I believe I believe
I believe I believe
I believe I believe (hee hor hor hor hor hor hor)
I believe I believe
I believe I believe
I believe I believe

[Verse 2]
They want make my value go down like metal parts
Make I hammer dem, second verse
Ọlọgbọn l'o ni universe
When I drop lamba dem, go dance
Oya Mr. Money, ẹ ma ẹ jẹ k'o cast
O n pẹ t'o ba cast
Make I puff puff pass
Symbiosis, we' the game we no fit kalas
We collide with life as we speak ọmọ bow
Oya da'hun
Gynomous, scandalous
Wọn n'o fabulous, stupendous
World famous
Notorious, ambitious, scrupulous
Nitty gritty, authentic too
I'm the one!

[Pre-Chorus]^[SEP] Işejú kan l'o ku, wọn ma mọ
Everybody, gbogbo wọn ma mọ
Tell dem make dem pay attention
E get why wey dem call me landlord
Hun hun hun
Dakun jẹ'n s'ọrọ
I dey street, I dey hustle like bọlọ

Where dem dey when I no get no Kọbọ?
Where dem dey?
Brother, where dem dey?
I believe!

[Chorus]^[1]_[SEP]I believe I believe
I believe I believe
I believe I believe (hee hor hor hor hor hor hor)
I believe I believe
I believe I believe
I believe I believe
Ah ah ah

Analysis of "Believe" by Asake

In "Believe," the setting is implied rather than explicitly stated. The song is set against the backdrop of contemporary urban Nigeria, a place characterized by bustling city life, economic hustle, and vibrant street culture. The references to wealth ("owo nla bi Jeff Bezos abi Elon Musk") and street life ("I dey street, I dey hustle like bọlọ") suggest an environment where financial success and survival are primary concerns. The scene is one of resilience and aspiration. Asake reflects on his journey, the struggles he faced, and his unwavering belief in his eventual success. This psychological setting underscores the song's motivational tone, resonating with listeners who identify with the challenges and dreams of making it big in a competitive world.

In the song Asake is the primary participant, narrating his story and expressing his beliefs. The audience consists of his fans and listeners, particularly those who resonate with his narrative of struggle and success. The song addresses both his supporters and his critics, as well as those who doubted him during his early days ("Where dem dey when I no get no Kọbọ?"). Asake also indirectly references other influential figures such as Jeff Bezos and Elon Musk, symbolizing the heights of financial success he aspires to. The song thus creates a conversation between Asake and his audience about the realities of ambition, perseverance, and self-belief.

The primary end of "Believe" is to inspire and affirm. Asake shares his personal narrative to encourage others to believe in themselves and their dreams despite obstacles. The repeated chorus, "I believe I believe," serves as a mantra of self-affirmation, reinforcing the importance of belief in one's journey towards success. Another goal is to assert his identity and position within the music industry and society ("E get why wey dem call me landlord"). Asake uses the song to establish his credibility and remind listeners of his hard work and dedication.

The structure of "Believe" follows a traditional pattern with an intro, verses, pre-choruses, and chorus:

Intro: Sets the tone with a greeting ("Ololade mi Aşakẹ") and a nod to his musical style ("Tune in to the King of Sound and Blues").

Verse 1: Introduces the themes of ambition and financial aspiration, referencing influential figures and the importance of gratitude.

Pre-Chorus: Highlights his street credibility and the significance of paying attention to his journey and message.

Chorus: these are repeated affirmations of belief, serving as the emotional and thematic core of the song.

Verse 2: Expands on the themes of resilience and overcoming challenges, emphasizing his unique attributes and success.

Pre-Chorus and Chorus: Repeated to reinforce the song's key messages and emotional impact.

This act sequence effectively builds a narrative of struggle, resilience, and belief, engaging the listener through a rhythmic and lyrical journey.

The tone (Key) of "Believe" is motivational and assertive. Asake's delivery is confident and empowering, designed to uplift and inspire his audience. The use of Yoruba phrases alongside English adds a cultural depth and authenticity to his message, making it resonate more deeply with his Nigerian listeners. The manner of delivery is direct and impactful, with Asake using both declarative statements ("I believe I believe") and rhetorical questions ("Where dem dey when I no get no Kòbò?") to emphasize his points. This combination of affirmation and questioning engages the audience and invites them to reflect on their own experiences and beliefs.

In the song the primary channel is musical performance, combining vocal delivery with instrumental accompaniment typical of Afrobeat music. The song features rhythmic beats, melodic hooks, and a blend of traditional and contemporary sounds that create an engaging and culturally rich listening experience. The form of speech is a mix of English and Yoruba, showcasing code-switching that reflects Asake's cultural heritage and connects with a diverse audience. This bilingual approach allows him to convey cultural nuances and reach listeners on multiple linguistic and cultural levels.

"Believe" belongs to the genre of contemporary Afrobeat music, a genre known for its rhythmic complexity, melodic richness, and cultural depth. Within this genre, the song can also be seen as a motivational narrative, as it tells the story of Asake's journey and beliefs. Afrobeat as a genre is characterized by its fusion of traditional African music with jazz, funk, and other styles, creating a sound that is both distinctly African and globally appealing. "Believe" adheres to these genre conventions, using its rhythmic and melodic elements to enhance its narrative and emotional impact.

Conclusion

Asake's songs illustrate the characteristics of his speech community, reflecting the shared experiences and cultural dynamics of urban Nigerians. By addressing themes that resonate deeply with his listeners, Asake creates music that is both relatable and impactful, offering a vivid portrayal of the contemporary Nigerian urban experience. Through his music, Asake not only entertains but also inspires and connects with his audience, reinforcing the cultural and social values that define his community. His ability to blend linguistic and cultural elements into his music highlights the richness and diversity of Nigerian culture, making his songs a valuable contribution to the global music landscape. In essence, Asake's music is a celebration of the human spirit, capturing the essence of urban Nigerian life with authenticity, depth, and cultural pride. His songs serve as a testament to the power of music as a tool for communication, reflection, and

connection, offering listeners a profound and engaging experience that transcends cultural and linguistic boundaries.

REFERENCES

- Adami, E. (2022). *Language, Style and Variation in Contemporary Indian English Literary Texts*. Taylor & Francis.
- Adenugba, A. O. (2016). "Code-switching and Code-mixing in the lyrics of selected Nigerian secular songs" (Doctoral Dissertation, Department of English, University of Lagos).
- Ahearn, L. M. (2021). *Living language: An introduction to linguistic anthropology*. John Wiley & Sons.
- Akinbola, E. E. (2021). *Conceptual metaphor in the selected songs of Bùkólá Elémìdè [Àṣá]*.
- Beeman, W. O. (2012). *Linguistics and anthropology. The Philosophy of Linguistics*. Elsevier.
- Bergs, A. (2011). *Social networks and historical sociolinguistics: studies in morphosyntactic variation in the Paston letters (1421-1503)* (Vol. 51). Walter de Gruyter.
- Bonvillain, N. (2019). *Language, culture, and communication: The meaning of messages*. Rowman & Littlefield.
- Bucholtz, M., & Hall, K. (2004). *Language and identity. A companion to linguistic anthropology*, 1, 369-394.
- Cameron, D. 2014. "Demythologizing sociolinguistics: Why language does not reflect society". In *Ideologies of Language (RLE Linguistics A: General Linguistics)* (pp. 79-93). Routledge.
- Celce-Murcia, M. (2007). "Rethinking the role of communicative competence in language teaching". *Intercultural language use and language* ", 41-57.
- Chambers, J. (2017). William Labov: An appreciation". *Annual Review of Linguistics*, 3, 1-23.
- Dodsworth, R. (2013). *Speech communities, social networks, and communities of practice. Research Methods in Sociolinguistics: A Practical Guide*, 262-275.
- Dragojevic, M., Gasiorek, J., & Giles, H. (2016). *Accommodative strategies as core of the theory. Communication accommodation theory: Negotiating personal relationships and social identities across contexts*, 1(1), 36-59.
- Duranti, A. (2003). Language as culture in US anthropology: *Three paradigms. Current anthropology*, 44(3), 323-347.

- Duranti, A. (2009). *Linguistic anthropology: History, ideas, and issues. Linguistic anthropology: A reader*,
- Eckert, P. (2017). *Age as a sociolinguistic variable. The handbook of sociolinguistics*, 151-167.
- Edwards, J. 2009. *Language and identity: An introduction*. Cambridge University Press.
- Fabricius, A. (2022). 7 What's in a sociolinguistic norm? The case of change in prevocalic/r/in Received Pronunciation. *Norms and the Study of Language in Social Life*, 24, 157.
- Friðriksson, F. (2008). Language change vs. stability in conservative language communities. A case study of Icelandic. *Institutionen för lingvistik*.
- Georgieva, M. (2014). *Introducing sociolinguistics*.
- Giles, H., & Ogay, T. (2007). *Communication accommodation theory*.
- Hawkey, J. (2016). Developing Discussion of Language Change Into a Three-Dimensional Model of Linguistic Phenomena. *Language and Linguistics Compass*, 10(4), 176-190.
- Hazen, K. (2011). Labov: Language variation and change. *The SAGE handbook of sociolinguistics*, 24-39.
- Hornsby, D. (2020). *Norm and ideology in spoken French: A sociolinguistic history of liaison*. Springer Nature.
- Houser, B. K. (2002). *Decision-making and communication practices of nurse practitioners in primary care settings: An ethnographic study*. University of Pittsburgh.
- Johnstone, B., & Marcellino, W. (2010). Dell Hymes and the ethnography of communication. *Sage handbook of sociolinguistics*, 57-66.
- Kalou, Z., & Sadler-Smith, E. (2015). Using ethnography of communication in organizational research. *Organizational Research Methods*, 18(4), 629-655.
- Kara, G. (2020). Gender and Language: A Review on the Use of Language by Male and Female University Students. *Akademik Dil ve Edebiyat Dergisi*, 4(2), 594-620.
- Katsara, O. (2023). *Using Dell Hymes' SPEAKING MODEL as a Tool to Teach Intercultural Competence and Communication: Cultural Identity in Alexandria, Egypt. In Rethinking Hybrid and Remote Work in Higher Education: Global Perspectives, Policies, and Practices after COVID-19* (pp. 281-303). Cham: Springer International Publishing.
- Kerswill, P. (2012). *Language variation 1-social factors: class and ethnicity*.
- Kerswill, P. (2018). *the Dialect formation and dialect change in the Industrial Revolution: British vernacular English in nineteenth century. Southern English varieties then and now*, 8-38.

- Kiesling, S. F. (2012). *Ethnography of speaking. The handbook of intercultural discourse and communication*, 77-89.
- Kovecses, Z. (2006). *Language, mind, and culture: A practical introduction*. Oxford University Press.
- Kramsch, C. (2004). *Language, thought, and culture. The handbook of applied linguistics*, 235-261.
- Labov, W. (2006). *The social stratification of English in New York city*. Cambridge University Press.
- Lillis, T. M., & Brown, K. (2006). *Communicative competence. Concise encyclopedia of pragmatics*, 92-99.
- McCarty, T. L. (2014). *Entry into conversation: Introducing ethnography and language policy. In Ethnography and language policy* (pp. 1-28). Routledge.
- Michael, L. (2015). Social dimensions of language change. In *The Routledge handbook of historical linguistics* (pp. 484-502). Routledge.
- Milroy, L., & Gordon, M. (2008). *Sociolinguistics: Method and interpretation*. John Wiley & Sons.
- Milroy, L., & Llamas, C. (2013). *Social networks. The handbook of language variation and change*, 407-427.
- Monteagudo, M. J. (2020). "Spanglish code-switching in Latin pop music: functions of English and audience reception" (Master's thesis).
- Nelson, K. (1998). *Language in cognitive development: The emergence of the mediated mind*. Cambridge University Press.
- Ravindranath, M. (2015). Sociolinguistic variation and language contact. *Language and Linguistics Compass*, 9(6), 243-255.
- Rickford, J. (2014). Style Shifting in a creole-speaking community. *PAPIA-Revista Brasileira de Estudos do Contato Linguístico*, 24(1), 231-252.
- Rickford, J. R. (2016). Labov's contributions to the study of African American Vernacular English: Pursuing linguistic and social equity. *Journal of Sociolinguistics*, 20(4), 561-580.
- Safoyeva, S. 2022. SOCIOLINGUISTICS IS THE STUDY OF THE RELATIONSHIP BETWEEN LANGUAGE AND SOCIETY. *ЦЕНТР НАУЧНЫХ ПУБЛИКАЦИЙ* (buxdu.uz), 15(15).

- Sand, N. T. (2012). *Communication accommodation in context: an analysis of convergence and divergence in action*.
- Sapir, E. (1921). *Language* by Edward Sapir.
- Schneider, K. P., & Barron, A. (2008). *Where pragmatics and dialectology meet. Pragmatics & Beyond New Series (P&BNS)*, 1.
- Sharma, D., & Dodsworth, R. (2020). Language variation and social networks. *Annual Review of Linguistics*, 6, 341-361.
- Silverstein, M. (2010). Dell Hathaway Hymes. *Language*, 86(4), 933-939.
- Tagliamonte, S. A. (2011). *Variationist sociolinguistics: Change, observation, interpretation*. John Wiley & Sons.
- Trudgill, P. (2016). *Dialect matters: Respecting vernacular language*. Cambridge University Press.
- Trudgill, P. (2020). Dialect Convergence and the Formation of New Dialects. *The Handbook of Historical Linguistics*, 2, 123-144.
- Trudgill, P. (2000). *Sociolinguistics: An introduction to language and society*. Penguin UK.
- Valenzuela, H., & Valenzuela, H. (2020). *What Is Language?. Linguistics for TESOL: Theory and Practice*, 1-19.
- Wheeler, R. (2016). "So much research, so little change": Teaching standard English in African American classrooms. *Annual Review of Linguistics*, 2, 367-390.

Advanced Development in Numeral system: A Case study of Kanuri writing numerals, their structure and Overview

Abande Mohammed Shettima, PhD.

Abandemuhammed07731@gmail.com

0803 243 2927

And

Maryam Goni Askira, PhD

0803 063 6333

Department of Languages and Linguistics

Faculty of Arts

University of Maiduguri. Borno Nigeria

Abstract

This paper discusses a new perspective on the development and structural analysis of the numeral system in Kanuri within the framework of linguistics and terminology. Counting and number systems were developed centuries ago in Babylon and were later advanced by two Persian mathematicians, Al-Khwarizmi and Al-Kindi, before spreading to the Western world. The earliest method of counting involved the use of fingers to represent numbers and differentiate quantities. Numbers are defined as a set of characters and symbols used for counting personal belongings. In Kanuri, there are no notable visible symbols labeled as written figures or numerals. This study is an attempt to develop new terms for numerals in Kanuri. The meanings of existing verbal figures in the language are extended and given descriptive names. The analysis of the data is based on terminologization and term/word formation processes. The method used for data collection is the intuitive method, in which the competence of native speakers is employed to gather data, and tested linguistic hypotheses are used to validate the data. Through this method, various terms and concepts related to numbers and the numeral system were examined. Following this examination, numbers and numerals were newly formed and analyzed according to Kanuri word order. The newly coined terms and derived structures are based on linguistic and terminological principles. The study reveals that terms and words can be coined through affixation, productivity, analogical construction, interlingual borrowing, clipping, conversion, compounding, derivation, and blending.

Keywords: Development, terminology, linguistics, mathematics, mapping, numeral, structure, term/word formation.

1.0 Introduction

The idea of counting and the development of number and numeration go far back beyond history began to be recorded. There is some archeological fact that human beings were counting as far back as 50,000 - 60,000 years ago. Though, we do not really know how this process of counting developed over time. But counting and number system was developed centuries ago in Babylon, and later known to the two Persian Mathematicians Al-Khwarizmi and Al-Kindi, whose book “on calculation with Hindu Numerals written about 825 years ago in Arabic, and Al-Kindi, wrote four volumes, "on the use of the Indian Numerals" (*Ketab fi Isti'mal al-'Adad al-Hindi*), this book was also written about 830 years ago. Nevertheless, the first method of counting in the history of human is with fingers representing numbers, simply to facilitate our thinking about quantities greater than three. The best we can do is to make a good estimate of how our belongings increased. It is probably not hard to believe that even the earliest humans had some sense of *more* and *less*. Even some small animals have been known to have such a sense. A naturalist tells how he secretly remove one egg each day from a plover’s nest. The mother was conscientious in laying an extra egg every day to fill up the missing ones. Some research has shown that birds, hens and goats can be trained to distinguish between even and odd numbers. With these sorts of findings, it is not hard to conceive that early humans had (at least) a similar sense of more and less of their stuffs.

Numbers and counting are the crucial aspect of our life, particularly when we take into account the modern gadgets, such as smart phones, tablets and PCs. These words are written into the computer system by using a binary code of zero and one. The computer programmers’ developed modern software and android applications to operate modern gadgets to become user friendly. It is very interesting how these wizards manipulate digits to build programs into the modern gadget chips.

The airstream mechanism is the physiological process that provides the energy used in speech production. The fundamental component of human language and linguistics field is speech sound which gives power to human to produce sequence of sounds such as the syllable structure CV, or CV\$C of a particular language (cf, Dixon 2010; O’grady 2013; Inkelas 2014). The prototypical syllable structure of a language like Kanuri is (C)V or CV\$(C) where an obligatory vowel may precedes or followed by a consonant. Though, some languages only allow CV, or VC with no final vowel, others structured by VC(C) where an initial consonant or a (glottal stop) is particularly obligatory in phonetic description.

Human language is made up of words, and words are made up of smaller particles called morpheme. The study of how these particles come together is called morphology. In linguistics, morphology helps us to understand how words are formed, how they change, and how they can be broken into meaningful particles or units called morphemes. Morpheme can be well-formed as a conventional pair of sounds (digraph) that can give a meaning in human language¹. In which, from these morphemes language can build up words into phrases, phrases into clauses and clauses into sentences.

Thus, morphemes that can be combined to form word in the language of counting is called numeral. Number and numerals have long been occupied with the representation of quantities. Terms for quantities play a pervasive and nearly universal role in contemporary human languages, suggesting

¹ Take example of the morpheme /je/ ‘rope’, /kam/ ‘man’ /yam/ ‘people’ in Old Kanembu, in Kanuri /am/. Which phonologically, refers to mono-syllabic words.

their prominent role in the history of the spoken word that had been handed down from one generation to another (Everett 2007). Some of the morphemes use in forming a number word and numeration are free and bound morphemes. Sometimes free + free or free + bound morphemes are compounded into a single form to get a meaningful word.

Shettima (2015) postulates that calculation cannot easily develop until resourceful tools representing numerical system is in place. Over 5000 thousand years' back human used notches on a stick and stones as the natural solution to keep household records. Oral tradition hypothesizes that numbers were first developed in Babylon by Prophet Idris PBUH (Enoch) for calculating hours, days, weeks, months, and years.

Arithmetic is much easier in positional value systems than in the earlier additive ones. Where additive systems need many different symbols for the different powers of 10, a positional system needs only ten different symbols (assuming that it uses base 10). Most languages with numerals and counting system use base 8, 10, 12, or 20 as their counting system. Base 10 appears to come from counting one's fingers, base 20 from the fingers and toes, and base 8 from the knuckles (each hand has four knuckles combining the two hands it will give eight knuckles). The most commonly used system of numerals in the World is the Hindu–Arabic numeral system which two Indian mathematicians are credited for its development. Aryabhata of Kusumapura developed the place-value notation in the 5th century and a century later Brahmagupta introduces the symbol for zero (Ibn Lablan 1966, Katz 1995). The numeral system and the zero concepts, developed by the Hindus in India, spread slowly to other surrounding countries due to their commercial and military activities with India (Ibn Lablan 1966).

The Arabs adopted the number system from Hindus of India and modified it to their morphological pattern. Even today, the Arabs call the numerals they use as *Rakam Al-Hindi* 'the Hindu numeral system'. In number system, figure 'ten' has been chosen as the basis of most counting systems in the history of mankind. In the earliest surviving traces of a counting system, numbers are built up with a repeated sign for each group of 10 followed by another repeated sign for 1 to 10, making 20, 30, 40 etc., in this notion, place-value notation is used to identify the position of any digit in a number system notation. The position of number is determined by the place where the number is positioned. As (thousandth) (hundredth), (tenth), and (units).

This paper focuses on the core aspect of linguistics and terminology, to developed numeral system. The scope of the study is within the context of discovering and developing number and numeral system, in Yerwa dialect of Kanuri language. The mathematical vocabulary of ordinary words are rather more stable, but here we encounter another point worth mentioning. Some technical terms are Latin or Greek-based neologisms. However, many mathematical vocabularies, are picked up from Arabic, Greek, Latin, Hindi, Persia, Old Norse, etc. In everyday senses of words introduced into mathematics are at best helpful to build terminology of counting, advanced system in measurement and calculation.

1.2. Language as a mapping tool of Mathematical linguistics

Mathematical linguistics is interdisciplinary field of Linguistics and Mathematics that developed in the middle of the 1950s. It is interdisciplinary field in linguistics cum mathematics that befit to

examine the following imaginary situation of language development, terminology and concept of accounting. The theory of numbers is generally considered to be the purest branch of pure mathematics cum linguistics. It certainly has a very few direct applications to other sciences rather than linguistics. Mathematics is derived from everyday language by the introduction of various special conventions that permit a precision of statement and of inference not otherwise attainable (Hockett 1967: 15). Although mathematics can become extremely complex and difficult, there is no mystery in it but, just a saving tool of language users' mystery, as it may inherit from everyday language or from life itself.

Human beings need meaning in abstract and concrete objects, the meaning may be in form of text, sign or notion that addresses an object. Meaning need not to be just until the languages speakers accept and put into consideration. The concept of unit, text or term that are under examination might be an utterance, a term, a morpheme, a phrase, or a sentence that can be acquired through learning, illustration, or description.

1.3. Kanuri Language and its People

The term 'Kanuri' is used for both the people and the language. The difference is in the tone marking, where Kànúrí with low-high-low tone denotes 'the people' while Kànùrí with low-low-high tone denotes 'the language' Fannami et al (2012, Shettima 2012; 2017). Kanuri is an old and agglutinative language, with many dialects which were encouraged by the diversity of its geographical environments and political influences. Oral tradition claimed that Kanuri are the people who traced their descent to a Yemen migrant named '*Sayf Ibn Dhiyazan*'. *Sayf* fathered Kanuri/Kanembu and founded the dynasty of Maami Sayfawa, and that was the reason why their Kings are called '*Sayfawa*', it is derived from the name *Sayf* (see, Alkali 1987, Shettima 2012, 2015 and 2017).

Kanuri and Kanembu ruled Kanem for over a thousand years. This means that the emergence, development and expansion of Kanuri language and the Kanuri community are more closely related to the political history of the Kingdom of Kanem which is said to have been established as early as 9th century (cf Cohen 1967, Alkali 1978, 1983, Clark 1992, Smith 1987, and Tijjani 2013). During this period, the major groups that occupied the region of the Lake Chad were the *Bulala*, *Kanumbu*, *Tubu* and *Zaghawa*, among those groups, Kanembu appeared to have taken over the control of the state under the leadership of *Sayfawa Mais* (Kings). During this very period, there have been clear distinctions of population among the four groups (*Bulala*, *Kanembu*, *Tubu* and *Zaghawa*). These people speak different languages, as the languages are not mutually intelligible, they either understand one another through their different languages, or there will be no communication at all. The state of non-communicability necessitated the emergence of Kanuri as the *lingua-franca*, the language which is used by all the groups to communicate with one another in their transactions, and as a medium of instruction. From that very period, Kanembu and Kanuri became the language in Kanem by various other groups as a common language, likely, this was the founding period of the Kanuri language (see Alkali 1978, Bulakarima 1996 and 2001). Not so long from that very period, war broke up in Kanem. The King and his entourage flee to Bornu province, undoubtedly, Kanuri language emerged in Bornu as a result of movement of the *Sayfawa* ruling

class from the area east of the Lake Chad to the area west of it. In the process of the movement, the ruling class mixed with the host communities and this resulted in the fully emergence of Kanuri as a language in Bornu province (cf, Bulakarima 2001; Fannami and Mu'azu 2012; Shettima 2012; 2015). It has been proven in (Shettima 2024: 42) "that some of the lexical unit of *Tubu* is still used and shared by Classical Kanembu and its offspring Tarjumo (the language of the Qur'anic glossing) by Borno *Ulamā'u*". The Kanembu language in its original form is accepted by all the Kanuri speaking groups as the mother of their language. For this reason, the Kanembu language with it is newly invented terms is used as the language of the *tafsīr* by the *Ulamā'u* of Borno in order to maintain the purity of the Qur'an.

2.0. Number system

A number system is a writing system using symbols to represent numbers. Common examples of number system is base 10 which was derived from the fingers of the two hands (cf, Maria 2010, Shettima 2015). This entails the uses of digits from (0 – 9). Another binary system is (base – 2) which used in electronic devices with the digits 0 and 1. Other systems including octal (base - 8) and hexa-decimal (base -16). Some of the bases amongst used in computing for tasks like, troubleshooting and memory testing. The early number systems have one thing in common which requires to write down many symbols to record a single number. The older positional value notation, does not have 0, but they just leave a blank in its place, making it hard to distinguish between 89 and 809 or 19 and 190. Due to that many olden societies of different counties try to develop a positional value notation independently, including the Babylonians, the Chinese and the Aztecs (cf, Ibn Lablan 1966, Katz 1995). But they could not get it until the 7th Century, when Indian mathematicians had perfected the base - 10 positional value notation that could represent any number with only ten unique symbols (cf, Lam 1986). The positional value notation allow user to reuse the same symbol, by assigning the symbol a different value based on the position in the sequence of the numbers (cf, Shettima 2015).

In the later stage of advancement in positional value notation, the Arab Merchants, Scholars and Crusaders spread it into the neighbouring countries and from there Europeans adopted as their numeral system. The inventory of the symbol 0 helps in making writing numbers clearer and easier for everyone to understand.

Babylonians are the people who invented a system called base - 60, which is still the basis of the way we tell time in our watches and clocks: each day is made up of 60 minutes in hours and 60 seconds in minutes (Ibn Lablan 1966).

2.1. Numeral system in Kanuri

Numeral system in Kanuri refers to the writing system that conveys or signifies figures of a given set by means of symbols in a dependable manner. Kanuri have no notable visible symbols which refers to as figures or numerals. However, it is very important to have in mind that languages themselves change and develop through time. The researchers understand linguistics development of an individual language within life time is continually improved by creating new terms through the morphological and terminological approach to develop new terms (Shettima 2015).

2.2. Terminology

Terminology is an interdisciplinary field which first appeared in an academic setting at the beginning of the 1970s. It is primarily concerned with the relationship between objects in the real world and the concepts that represent them. Terminology can be understood in relation to special language and communication addresses by the variety of purposes relating to information and communication (Cabr  1999). According to (Suonuuti 2001: 12) “Terminology is an interdisciplinary subject field for ordering and transferring knowledge”. The basic element of terminology is concept, where the studies in terminology is based. It creates and analysis concepts as well as the relationship within the concepts (Shettima 2015).

Terminology can be defined as the basic field upon which the process of compiling, describing and assigning name to an object in a special subject field (cf, Sager (1990), Rey 1995). This can be done with one or more languages by using and exchanging the knowledge of one field to the other. In terminology, technological terms of one language can be established and shifted to another language (Shettima 2012, 2015).

2.3. Term versus Word

A term can be a morpheme, a group of word, or a graphic symbol that gives meaning in a language. Where, word refers to an element of grammar which linguistically carries a meaningful concept in a language. The linguistic term is basically categorized into two components. These are: roots and affixes where root can be free morpheme and affix can be bound morpheme. Felber (1980: 107) asserts that “term is a linguistic symbol which is assigned to one or more concepts”.

3.0. Methodology

This paper uses mixed methods of data collection. The neologism and occurrences of terms in foreign languages are explored and the intuitive knowledge of native speaker is used in developing and creating new terms into the language. After collecting the data, tested hypothesis of linguists is used as the crucial view point of accounting the structure of the language. The concepts derived from other languages in naming objects, are investigated in order to reshape the pattern according to the Kanuri word order. Such substantiative fact of acceptable expressions in this paper and the tested hypothesis are scientifically used as the method of data analysis for carrying out this study.

3.1. Model of Approach

The model of approach adopted for the study is morphological approach and terminological strategy based on Bauer 2004, Lieber (2009), Cabr  (1999) and Suonuuti (2001). This is because their works are relevant to this study.

4.0. Discussion and Analysis

The section is divided into two: the first part presents the data collected from the native speaker intuition, that is, (the numeral system) and the tested hypothesis (the procedure for creating term and word into a field of study) while the second part consists of the analysis of the data.

4.1. Methods of Term Formation

The following term formation mechanisms applied in English language are recognized, and apt to be applied in other languages as well. This goes with the ability to create words and terms in a natural manifestation of a speaker's linguistic competence (cf, Shettima 2015). For this reason, speakers use processes governed by linguistic rules that are part of the lexical component of a language's grammar. As asserts by Cabré (1999: 94): "when speakers of a language form a new word or term, they often recombine known morphemes to form a word or a term. This process requires less effort than creation of original unit Cabré (1999). Shettima 2015: 60-61) identifies ten types of rules for word/ term formation process. This is made by combining known morphemes and in cooperation of terminological and linguistics approach to create new term.

1. Using an existing lexeme
2. productivity
3. Affixation process: involves: prefixation, suffixation, transfixation, and synaffixation
4. Analogical construction
5. Inter-lingual borrowing
6. Clipping
7. Conversion
8. Compounding
9. Derivation
10. Blending

4.1.1. Using an existing lexeme

Terms or lexemes that have been in a specific domain can be selected and used as new terms for a special purpose. It is a process of forming new terms by using the existing forms, these forms are categorised into two. Consider the following.

(1a)

term	gloss
<i>dəwu</i>	thousand
<i>kəmbələm</i>	infinite/many times.
<i>kərmələm</i>	uncountable

In Kanuri this term is almost used by all Yerwa native speakers. *Dəwu kəmbələm* ‘infinite/indefinite or exceedingly great amount’.

(b)

term	gloss
<i>Dəwu kəmbələm/kərmələm</i>	googolplex

4.1.2. Numbers in Words

Numbers in words are the name of numbers written in sequence of letters to form the name rather than in figures. Verbal numbers are simply the speech form of numbers, and numerals as the written symbols (logograph) representing numbers. When referring to the abstract quantities described by numbers, used symbols like 1, 2, 3, 4, and so forth (cf, Everett 2007). Consider the following examples.

(2.)

These are the figures from 1- 10. *tilo/fal* ‘one’ to *mewu* ‘ten’.

- (i.) *tilo/fal /lakkə* ‘one’
- (ii.) *indi/ndi* ‘two’
- (iii.) *yakkə* ‘three’
- (iv.) *degə* ‘four’
- (v.) *uwu* ‘five’
- (vi.) *arakkə* ‘six’
- (vii.) *tulur* ‘seven’
- (viii.) *wusku* ‘eight’
- (ix.) *ləgar* ‘nine’
- (x.) *mewu* ‘ten’

As it is observed the cardinal numerals in Kanuri are listed above in example (2) where number one has three synonyms in which *tilo/fal* are used as complementary terms² and the form */lakkə/* is old form of the numeral ‘one’, though other dialect of Kanembu are still using it. The terms analysed above are the existing numbers in Kanuri. Numbers such as; 1 – 10, 20, 30, 40,1000 etc. Through these numbers we are going extend and develop numeral system in Kanuri.

² These terms are complementing one another. In grammar of Yerwa central dialect of Kanuri, it is not orderly coherence to say */Surondolan kam tilo isə na adəro/* rather */ Surondolan kam fal isə na adəro/* ‘one among you should come here’

Furthermore, number system from the figure *mewu* ‘ten’ and above in Kanuri are repetition of the base. Actually, number from *mewun-tilon* ‘eleven’ descending to *mewun-wuskun* ‘eighteen’ can be counted in three ways. Therefore, this can be formed by repeating the number ten as base and calling the other numbers to complete the term. This can be formed by suffixing *-n* at the end of the tenth and the unit. Consider following example in 3 a, b and c:

3. a. (i-v)

	term	gloss
(i.)	<i>mewu-n-tilo-n</i>	eleven
(ii.)	<i>mewu-n-indi-n</i>	twelve
(iii.)	<i>mewu-n-yakkə-n</i>	thirteen
(iv.)	<i>mewu-n-arakkə-n</i>	sixteen
(v.)	<i>mewu-n-wusku-n</i>	eighteen

As it is observed from the analysis, this form of word/term-formation is called **transfix**, a discontinuous affix of the morph *-n* cuts across the number *mewu* ‘ten’ and *tilo* ‘one’, *indi* ‘two’, *yakkə* ‘three’, *arakkə* ‘six’, and lastly with *wusku* ‘eight’.

Besides that, there are other factors of forming digits from the number; 14, 15, 17, and 19. Whereby, a word/term formation strategy called productivity may occur.

4.1.2.1 Productivity

This phenomenon deals with the extent to which new term/words may be coined through the combination of one or more morphological process. Consider the following examples in 3 b. (i – iv)

Compounding + suffix	clipped morph	productivity gloss
(i.) <i>mewu + degə + ri</i>	<i>gə</i>	<i>mewu-deri</i> fourteen
(ii.) <i>mewu + uwu + ri</i>	<i>u</i>	<i>mewu-wuri</i> fifteen
(iii.) <i>mewu + tulur + i</i>	-	<i>mewu-tuluri</i> seventeen
(iv.) <i>mewu + ləgar + i</i>	-	<i>mewu-ləgari</i> nineteen

As it is observed from the above analysis a possibility of the term formation strategy called ‘productivity’ is occurred. This is a matter of whether a particular process may be used at all in the production of new words. A process is either available or unavailable. It is a term-formation

strategy where a compounding, clipping and suffixation have occurred in the same term. As it is shown above, in examples 3b (i, and ii) compounding, clipping and suffixation has occurred. While, in 3b (iii and iv.) only an affix of the morph *-i* suffixes to the compound terms. See also other examples below in 3c.

Other term formation strategy of forming numbers above ten is by suffixing *-n, -ri, or -i* at the end of base 1- 9.tenth. See in example 3 c.

(c)

term	suffix	full form	gloss
<i>tilo-</i>	<i>n</i>	<i>tilon</i>	eleven
<i>indi-</i>	<i>n</i>	<i>indin</i>	twelve
<i>yakkə-</i>	<i>n</i>	<i>yakkən</i>	thirteen
<i>degə-</i>	<i>ri</i>	<i>deri</i>	fourteen
<i>uwu-</i>	<i>ri</i>	<i>wuri</i>	fifteen
<i>arakkə-</i>	<i>n</i>	<i>arakkən</i>	sixteen
<i>tulur-</i>	<i>i</i>	<i>tuluri</i>	seventeen
<i>wusku-</i>	<i>n</i>	<i>wuskun</i>	eighteen
<i>ləgar-</i>	<i>i</i>	<i>ləgari</i>	nineteen

As it is observed three ways of number counting exists in Kanuri, where example (3a) refers to as transfix, a process where affix precedes one root and follows by another root. While example (3b) is compounding, a process where two forms are combined to form a single number word. In example (3c) an affix which is known to be suffix attaches to the root to form number above 11-19.

4.2.0 Prefixation

Prefixation is the word or term formation process where an affix is added before it is base (Abubakar 2001; Bauer 2004; Lieber 2009; Shettima 2015). Consider the following examples.

(4 b.)

Prefix	term	full form	gloss
<i>fi</i>	<i>-ndi</i>	<i>findi</i>	twenty
<i>fi-</i>	<i>yakkə</i>	<i>fiyakkə</i>	thirty
<i>fi-</i>	<i>degə</i>	<i>fidegə</i>	forty
<i>fi-</i>	<i>uwu</i>	<i>fiwu</i>	fifty
<i>fi-</i>	<i>rakkə</i>	<i>firakkə</i>	sixty
<i>fi-</i>	<i>tulur</i>	<i>fitulur</i>	seventy
<i>fi-</i>	<i>wusku</i>	<i>fisku</i>	eighty
<i>fi-</i>	<i>lagər</i>	<i>filagər</i>	ninty

As it is observed from the above examples, the prefix of the morpheme *fi-* and cardinal number are used to form numbers above nineteen up to ninety. Where the term *fi* is scientifically used as the number ten.

4.2.1 Synaffixation

A Synaffixation is the occurrence of more than one affix simultaneously to mark a particular meaning. It is another way of accounting for the phenomenon known as ‘para-synthesis’. This type of term formation is occurred in fraction in word of Kanuri. Let us consider defining the term fraction in words. Fractions in words are fraction numbers that are written in words rather than in figures. It is the quotient of two rational numbers (Shettima 2015). The combination of fraction and its meaning is called nomenclature of fraction, a system of words used to name things. Fraction is a component of a mixture that has been separated by a fractional process or part of a whole which can be divided by ‘Numerator and Denominator’. Numerator is the number of parts that stands as a whole, while denominator is the number of parts that the whole is divided into any intended part. In Kanuri the formation of fraction is by prefixing ‘*ci*’ and adding the intended part or portion to complete the formation of the term.

See examples:

(5)

terms	gloss
<i>ci yakkə-n fal</i>	$\frac{1}{3}$
<i>ci degə-n fal</i>	$\frac{1}{4}$
<i>ci uwu-n fal</i>	$\frac{1}{5}$

<i>ci arakkə-n fal</i>	$1/6$
<i>ci tulur-yin fal</i>	$1/7$
<i>ci wusku-n fal</i>	$1/8$
<i>ci ləgar-yin fal</i>	$1/9$
<i>ci mewu-n fal</i>	$1/10$

As it is observed from the above analysis the term ‘*ci*’ is prefixed to the correlation matrix. Such as (prefix of *noun/morph+noun+suffix and noun*) to form fraction in Kanuri.

4.2.2 Analogical Construction

Analogical construction is the force which allows speakers to create a new construction based on an already-known parallel form. It is a process of simplification or regularisation of morphology in which an unbalanced or unfamiliar pattern changes to a familiar or more common pattern (Cf, Bauer 2004). In Kanuri, number ten and hundred can be formed in two ways, *mewu* and the linguistic form *fi* as ten, *mia* and *yor* for hundred. Here *mewu* and *mia* are refer to as complex as well as, *fi* and *yor* are simplex³ Consider the following example.

(4.a)

	term	gloss
(ia)	<i>mewu</i>	ten
(ib)	<i>fi</i>	ten
(iia)	<i>mia</i>	hundred
(iib)	<i>yor</i>	hundred

As it is observed from the above analysis, the morph *fi*- it is unfamiliar to the ordinary speaker of Kanuri language and it can be prefixed to number from *indi* ‘two’ up to – *ləgar* ‘nine’ (2- 9), in other to form 20, 30, 40 up to 90, *mia*, and *yor* are referred to the number hundred that are in

³ Simplex contrasts with complex and is used to denote a word which is mono-morphemic, which is made up of a single morpheme with no morphological structure. Therefore, the morph *fi* and *indi* would simply give you *findi* ‘20’ as well as, *yor* and *indi* would simple give you *yorndi* ‘200’. But for *mewu* and *mia* it is complex to formed two digit out of it. The complex form mostly go with coordination conjunction as in *mewu-n indi-n* similar to *mewu-a indi-a* ten and two = 12, as well as for *mia-n mewu-n* similar to *mia-a mewu-a* hundred and ten = 110.

parallel form. The terms *mewu* and *fi*, as well as *mia*, and *yor* are in complement with one another. The term *mewu* is a word that can stand alone and it can be compounded with numbers like one - nine to form numbers from 11-19. While *fi* is a bound morpheme that can be attached as a prefix to form 20, 30, 40- 90, (cf, 4.2.0 above for further clarification).

4.2.3 Inter-lingual borrowing

The concept or terms existing in one language can be introduced into another language by means of: Direct borrowing: This refers to the taking up of term from the superior languages during the process of secondary term formation. Some borrowing of this type truly improves the lexicons of local languages. In other case, the initial borrowing can be replaced at a later stage. This can be done by coining more yielding term that goes with the linguistic structures of the target language. Consider the following examples where both numbers and numerals are borrowed from Arabic and English languages.

(6a)

Arabic	Kanuri	gloss
Sifir	<i>safar</i>	‘zero’

Number in figures

Arabic	Kanuri	gloss
٠	٠	‘zero’
٧	٧	‘seven’
٨	٨	‘eight’
٩	٩	‘nine’

English	Kanuri	gloss
Million	<i>Miliyon</i>	‘million’

As it is observed, from the example above the process by which a word/term which exists in Arabic and English languages were copied into Kanuri.

4.3.0 Number Base

Kanuri is base ten language, as Arabic, English and Hausa. In base ten languages, ten is the range of counting and another ten would be added to convert the digits into twenty, thirty, forty up to hundreds, thousands, millions etc., (Shettima 2015: 52). Consider the following examples given in (7 a, b and c).

- (a) *səfər* ‘zero’, *tilo/fal* ‘one’, *indi/ndi* ‘two’, *yakkə* ‘three’, *degə* ‘four’, *uwu* ‘five’, *arakkə* ‘six’, *tulur* ‘seven’, *wusku* ‘eight’, *ləgar* ‘nine’, *mewu* ‘ten’, *mewun tilon* ‘eleven’, *mewun indin* ‘tweleve’, *mewun yakkən* ‘thirteen’, *mewu deri* ‘forteen’, *mewu wuri* ‘fifteen’, *mewun arakkən* ‘sixteen’, *mewu tuluri* ‘seventeen’, *mewun wuskun* ‘eighteen’, *mewu ləgari* ‘ninteen’, *findi* ‘twenty’, *fiyakkə/fiyaskə* ‘thirty’, *fidegə* ‘forty’, *fiwu* ‘fifty’, *firakkə/firaskə* ‘sixty’, *fitulur* ‘seventy’, *fisku* ‘eighty’, *filəgar* ‘ninety’, *mia/yor* ‘hundred’.
- (b) *yor-fal* ‘one hundred’, *yor-indi/ndi* ‘two hundred’, *yor-yakkə/yaskə* ‘three hundred’, *yor-degə* ‘four hundred’, *yor-uwu* ‘five hundred’, *yor-arakkə/araskə* ‘six hundred’, *yor-tulur* ‘seven hundred’, *yor-wusku* ‘eight hundred’, *yor-ləgar* ‘nine hundred’ *dəwu* ‘thousand’, *miliyon* ‘million’.
- (c) *Indiliyon* ‘billion’, *yakkəliyon* ‘trillion’, *degəliyon* ‘quadrillion’, *uwuliyon* ‘quintillion’ *arakkəliyon* ‘sixtillion’, *tulurliyon* ‘septillion’, *wuskuliyon* ‘octillion’, *ləgarliyon* ‘nonillion’, *mewuliyon* ‘decillion’.

As it is observed from the above analysis Kanuri is post positional numerals language, where tenth, hundredth, and thousandth precedes the cardinal numbers. As in 7b, which is different with English that uses prepositional numerals ‘one hundred’, but in Kanuri is */yor-fal/* meaning ‘hundred-one’.

4.3.1 Clipping

Clipping is a term formation process in which word, term or phrase is shortened by dropping one or more syllables. This can be done either by truncating the front, middle or back portion of a word or term. Linguistically clip means to cut or cut off a segment in a word (Bauer 2004, Shettima 2015). Consider the example below:

(8)

- (i.) *indi* ‘two’ → *ndi* ‘two’
- (ii.) *fi-uwu* *fi* and five → *fiwu* ‘fifty’
- (iii.) *fi-arakkə* *fi* and six → *firakkə* ‘sixty’

(iv.) *fi wusku* *fi* and eight → *fisku* ‘eighty’

Here, in the analysis above the term *indi* > *ndi*, which is linguistically call pro-clipping. In this analysis the term *indi* shorten to *ndi*⁴. In examples 8 (ii, iii, and iv.) A process call inter-clipping as occurred where the morphemes [u] in (ii), [a] in (iii), and [wu] in (iv.) are shorten to form the term *fiwu* ‘fifty’, *firakkə* ‘sixty’ and *fisku* ‘eighty’. This form is also called in-clipping, similar to the counterpart in derivational morphology called affixation, a derivational operation which involves prefix: an attachment of a morpheme before a root, infix: an attachment of a morpheme between a root and suffix: an attachment of a morpheme after a root. Note that clipping is a term formation strategy that can shorten a term at any of the position, i.e., pro=before, in=between and en= at the back/end of a root.

4.3.2 Conversion

This is the morphosyntactic process of using a single word or term in its character or function as a different word-class without any change of form. It is the processes of word or term formation in which a word-class takes on the characteristics of a different word-class without any change of form (Shettima 2015). It is the transformation of one form of term to another. , e.g., in this strategy of term formation, a noun is used as an adverb by suffixing a morpheme /-ro/ to the cardinal number to form iterative numbers. It expresses how many fold or how many times (Shettima 2015: 46). This is very common in Kanuri, although it is quite frequent in English⁵. Consider the examples below.

(9)

Kanuri	{	<i>fal/tilo</i>	“one”	(NOUN)
	}	<i>lakkəro, falro, tilomiro</i>	“once”	(ADVERB).

As it is observed from the above term, *ro* is suffixes to the cardinal number to form iterative numbers. The form *falro* and *tilomiro* are frequently used rather than the term *lakkəro* in Yerwa central dialect of Kanuri.

⁴ As in the clause /*yor-ndi wuro co shimtitiro*/ ‘s/he gave me two hundred as a token’.

⁵ E.g. one > once, two > twice, three > thrice.

4.3.3 Compound(ing)

Compounding is a word formation process in which word or term is formed by combining two or more element to form a term. According to Cabré (1999), Abubakar (2001). Compounding is a term formation strategy that consists the combination two or more lexical bases to create a new lexeme”. These combinations are of neoclassical forms which combines Arabic and English terms to create a digit/logograph (Shettima 2015: 26). Consider the following example:

(10)



As observed, these two logographs i.e. zero of Arabic and English are combined to obtain zero of Kanuri.

4.3.4 Derivation

This is the process by which affixes are combined with word or stem to create new words or logograph (Felber 1984, Cabré 1999 and Abubakar 2001, Shettima 2015). In this analysis, the terms/concepts that are newly coined into Kanuri as a number systems are I, Γ, Π, □, 𐄂, and 𐄃, which all derived from a single moderate straight line 'l', which is termed as the number one of Kanuri. This number is simply formed through the derivation of a concept. Regarding Cabré’s statement, that lexical unit or writing system is formed from left to right as the writhing system of English, French, German, Portuguese and so on. Thus, the derivation of number two “Γ” to number six ‘𐄃’ are made from left to right. (Shettima 2015) New terms that are newly coined into special language can be tolerated to be derived to form new terms for special purpose. Consider the examples:

(11.)

$$[\Gamma = 2, \Pi = 3, \square = 4, 𐄂 = 5, 𐄃 = 6].$$

With regard to the terminological system, each special subject field has its own system of derivation. Thus, after writing the number one ‘l’ which is perpendicular line or moderate vertical line ‘l’. The other affixes are joined to the uppermost which will be derived to the right side of the term to form another number 2 “Γ” then, dragging a vertical line down from the horizontal equivalent to that of the first one to form 3 “Π” and forming a vertical line at the bottom to have square which is 4 “□”. In creating or forming the number, a moderate vertical line will be formed at the topmost left side of the square which is designated as the number 5 “𐄂”. Lastly, another horizontal line equivalent to length of the square is made to have number 6 “𐄃”. All these figures are made through derivation.

4.3.5 Blending

Blend(ing) is the process of creating a new word from existing words, typically combining the beginning of one word with the end of another. Blending of the first syllable (s) of one term and the final syllable of another or vice versa is used to create terms that sound neoclassical, which defines as borrowings that are loanwords from Greek, Latin, or English (Cabr  1999). A word formed by combining pieces of other words is referred to as blending (Shettima 2015). Terms can be created by means of applying the rules of the language itself (derivation, conversion or they can be borrowed from another code or sub-code (Felber 1980, Cabr  1999), this can be used to form through the blending of identical beginning or endings (Shettima 2015, forthcoming). The term Billion to Decillion are coined into Kanuri through word manufacturing process called splinter. Consider the given examples in 12 below:

(12.)

Kanuri	English		Splinter	gloss
<i>indi</i> + llion			<i>indiliyon</i>	billion
<i>yakk�</i> + llion			<i>yakk�liyon</i>	trillion
<i>deg�</i> + llion			<i>deg�liyon</i>	quadrillion
<i>uwu</i> + llion			<i>uwuliyon</i>	quintillion
<i>arakk�</i> + llion			<i>arakk�liyon</i>	sextillion
<i>tulur</i> + llion			<i>tulurliyon</i>	septillion
<i>usku</i> + llion			<i>uskuliyon</i>	octillion
<i>l�gar</i> + llion			<i>l�garliyon</i>	nonillion
<i>mewu</i> + llion			<i>mewuliyon</i>	decillion

As it is observed from the above analysis a word manufacture called splinter as occurred in the creation of this forms. Splinter is a fraction of a word, arising in a blend, then used as an affix to create more words (cf Bauer 2004).

Conclusion

Considering the above data analysis, it is obvious that, Kanuri has existing verbal numbers and now numerals are invented based on linguistics approach and terminological procedures. It is often

conjectured that one of the earliest methods of human counting was tally sticks before the invention of number and arithmetic apparatus, there is an emphasis on precision. This system uses the idea of one to one correspondence. In a one to one correspondence items that are being counted are uniquely linked to some counting tools. In this method, each stick (or pebble, or whatever counting device being used) represents one animal or object. As daily activities become more complex, numbers became important in trade, time, measurement of distance, and all other phases of human life. We concluded that, the man's earliest number or counting system was developed in Babylon to help and determine how many hours in a day, days in a month and months in a cycle of a year a person had. Later, Indians advanced it to modern numbers, Arabs borrowed and promote it. For that reason, it is often called Arabic numerals because it came to Europe through the Arabs, and Arabs themselves call it '*Hindsaa*' meaning given by Hindus or Indians. Experts of languages may consciously choose to use a term to emphasize a particular dimension and another term to focus on another dimension at a point in time, both terms refer to the same concept. We submitted that this process is valid and necessary in specialist term and concept of communication. As a human we realized that abstract symbols, objects and arbitrary terms are needed more than fingers and toes to keep track of records in human life. In the modern world of gadgets, and Artificial Intelligent minor languages are advice to enhance the vocabulary of their languages in various fields of studies in order to go together with the modern world. In analysis an existing lexemes and developing numerals in Kanuri. In summarising our findings, we can conclude that productivity, inter-clipping, transfixation, synaffixation are term formation that is present in numeral of Kanuri. A blending process which is known to be splinter is found in manufacturing numeral above thousand.

References:

- Abba, K. G. & M. Fannami. (2002). "Terminology Through Derivation". The Case of Kanuri Blacksmithing. *MAJOLLS*, Vol. IV. No. 2: 2002: 43-52.
- Abubakar, A. (2001). *An Introductory Hausa Morphology*. Maiduguri, University of Maiduguri.
- Alkali, M. N. (1978), "Kanem Borno under the Sayfawa Dynasty: A Study of Origin, Growth and Collapse of a Dynasty". Unpublished Ph.D. Thesis, ABU, Zaria.
- Alkali, M. Nur. (1983) "Economic Factor in the History of Borno under the Seifuwa". In: *Study in the History of Pre-Colonial Borno* (ed) Bala, U. and Nur A. Zaria: NNPC. PP. 56-77
- Anastasiadi-Symeonidi, A. (1986). "Neology in Modern Greek". Doctoral Dissertation, *Academic Journal of the Department of Philosophy of the Aristotle University of Thessaloniki*, Section No. 65, Thessaloniki.
- Bauer, L. (2004) *A Glossary of Morphology*. Washington, D.C.
Georgetown University Press.

- Berggren, J. L. (1986). *Episodes in the Mathematics of Medieval Islam*. New York: Springer Science and Business Media.
- Bulakarima, S.U. (1988/89) "Phonological Features of the Major Kanuri Dialects". In: *Liwuram* Vols 4/5 Maiduguri: University of Maiduguri.
- Bulakarima, S.U. (1991). "Development in Kanuri Language Studies", In: *Nigerian Languages Yesterday, Today and Tomorrow*. Kano, CSNL Bayero University Page: 34-65.
- Bulakarima, S.U. (2000). *Elementary of Kanuri Grammar*. Maiduguri: Awosanmi.
- Bulakarima, S. U. (2001). *A Study of Kanuri Dialectology: Phonology and Dialectal Distribution in Mowar*. Maiduguri: Awwal.
- Gladkij, A. V. and Mel'cuk, I. A., (1928), edited by John Lehrberger, *Elements of Mathematical Linguistics*. New York. Mouton Publishers
- Hockett, C. F. (1967). *Language, Mathematics, and Linguistics*. Cornell University. Mouton and Co.
- Lieber, R. (2009). *Introducing Morphology*. Cambridge. Cambridge University Press
- Cabré, C. M. T. (1999) *Terminology. Theory, Methods, Applications*. Translated by Janet Ann De Cesaris. Amsterdam: John Benjamins.
- Clarke, P. B. (1982). *A Study of Religious Development from the 8th to 20th Century West Africa and Islam* London: Edward Arnold publishers.
- Cohen, R. (1967). *The Kanuri of Bornu*. New York: Holt Rinehart and Winston Inc.
- Cyffer, N. & P. H. John. (1978). *Standard Kanuri Orthography*, Lagos, Thomas Nelson.
- Cyffer, N. & P. H. John. (1990). *Dictionary of the Kanuri Language*, Dordrecht, Foris Publication.
- Cyffer, N. (1994). *English-Kanuri Dictionary*. Köln, Rudiger Köppe Verlag.
- Cyffer, N. (1998). *A Sketch of Kanuri*. Köln, Rudiger Köppe Verlag.
- Cyffer, N. & T. Geider. (ed). (1997). *Advances in Kanuri Scholarship*. Rudiger, Köppe Verlag.
- Daffa, Ali, A. et al. 1977. The Muslim contribution to Mathematics. *Mathematics in Medieval Islam and Astronomy in Medieval Islam*
- Dixon, R. M. W. (2010) *Basic Linguistic Theory*. Volume 1. Oxford, Oxford University Press.
- Fannami, M. & A. M. Mu'azu. (2012). *An Introduction to Morphology and Syntax of the Kanuri Language*. Muenchen, Lincom.

- Fenna, D. (2002). *A Dictionary of Weights, Measures, and Units*. New York: Oxford University Press. pp. 90, 202.
- Greenberg, J. H. (1963). *The Languages of Africa*. New York: Indiana University Press.
- Greenberg, J. H. (1970). *The Languages of Africa* (3rd edition) New York. Andrew Vazsonyi.
- Greenberg, J. H. (1971). *Language, Culture and Communication*, Standford.
Standford University Press.
- Greenberg, J. H. (1971). *Nilo-Saharan and Meroitic in Current Trends in Linguistics*.
Mouton the Hague.
- Halliday, M.A.K. & J. R. Martin. (1993). *Writing science: Literacy and Discursive Power*.
London: The Falmer Press.
- Ibn Lablan, K. (1966). *Principles of Hindu Reckoning*. Madison:
University of Wisconsin Press
- Inkelas, S. (2014). *The Interplay of Morphology and Phonology*. Oxford, Oxford University Press.
- Katz, Victor. (1995) "Ideas of Calculus in Islam and India." *Mathematics Magazine* 68,
p: 163–174.
- Lam, L.Y. (1986). "The Conceptual Origins of Our Number System and the Symbolic Form of Algebra." *Archive for History of the Exact Sciences* 36, p: 183–195.
- Maria, N. D., Anemelu, C. & I. Onyeozili. (2010). *New School Mathematics for Senior Secondary School*. Singapore: Africana First Publication Limited.
- O'grady, G. (2013). *Key Concepts in Phonetics and Phonology*, New York. Palgrave Macmillan.
- Rey, A. (1995). *Essays on Terminology*. Translated and edited by: Juan C. Sager. Amsterdam: John Benjamins.
- Robins R.H. (1985). *General Linguistics – An Introductory Survey*. London, Longman.
- Roshdi, R. (1994). *The Development of Arabic Mathematics: Between Arithmetic and Algebra*.
London.
- Sager, J. C. (1990). *A Practical Course in Terminology Processing*. Amsterdam: John Benjamins
- Sager, J. C. (1997). "Term formation". In: E. Wright & G. Budin (eds.). *Handbook of Terminology Management*. Sue Amsterdam: John Benjamins. pp. 25 - 41.

- Shettima, A. M. (2012). "A Glossary of Computer Terms in Kanuri Language". Unpublished, Final year project submitted to Department of Languages and Linguistics, Faculty of Arts, University of Maiduguri.
- Shettima, A. M. (2015). "Portmanteau and Renaissance of Kanuri Numeral System on the Revival of Education in Primary and Junior Secondary Schools in Maiduguri Metropolitan Council" Kashim Ibrahim College of Education, University of Maiduguri, Nigeria.
- Shettima, A. M. (2017). 'A Study of Metaphorical Extensions of Ingestion Verbs and Body Parts in Kanuri', University of Maiduguri, (UNIMAID), Borno, Nigeria
- Shettima, A.M. (2023). "Morphosyntactic Variation and Scribal Practices in the Old Kanembu Manuscripts". A Ph.D. Thesis submitted to Faculty of Humanities. University of Hamburg, Germany.
- Shettima, A. M. (2024). *Coding in Ajami Script: A Morphosyntactic Variation and Scribal Practices in the Old Kanembu Manuscripts*. London: Scholar's Press.
- Suonuuti, H. (2001). *Guide to Terminology*. 2nd edition. Finland. Tekniikan Sanastokeskus Helsinki.
- Syal, P. & D. V. Jindal. (2008). *An Introduction to Linguistics: Language Grammar and Semantics*. New Delhi: Prentice-Hall.
- Temmerman, Rita (2000). *Towards New Ways of Terminology Description. The Sociocognitive Approach*. Amsterdam/Philadelphia: Benjamins.
- Valeontis, K. (2003). "Greek Initialisms and Acronyms in the Light of Contemporary Communication Needs". In: *Proceedings of the 4th Conference "Hellenic Language and Terminology"*. Athens. pp. 125-143.
- Valeontis K. (2004). "The "Analogue Rule" – A Useful Terminological Tool in Interlingual Transfer of Knowledge". 2nd Terminology Summit. Barcelona, p: 26-27.
- Valeontis K. (2005). "The "Analogue Rule" – A Useful Terminological Tool in Interlingual Transfer of Knowledge". *Infoterm Newsletter*, issue INL
- www.groups.dcs.st-and.ac.uk/history
- www.History.Mcs.St-Andrew.Ac.uk/hi
- www.Muslimheritage.com/article/cont
- www.Storyofmathematics.com/Islamic

www.study.com/academy/lesson/mathematic Everett, C. (2007). Numbers and The Making of Us: Counting and the Course of Human Cultures. C a m b r i d g e. Harvard university press

Bridging Linguistic Gaps in Diplomacy: Overcoming Challenges of Common Language through Translation and Interpretation

Uzoma Patience Agwu (Ph.D)

Linguistics, Foreign and Nigerian Languages Dept, Faculty of Arts, National Open University of Nigeria (NOUN), University Village, Plot 91, Jabi Cadastral Zone, Nnamdi Azikiwe Expressway, Abuja.

uagwu@noun.edu.ng / uzomaranmaagwu5@gmail.com

+234803 772 4031

Abstract

Diplomatic communication requires precision, clarity, and trust, yet the absence of a universally shared language continues to pose significant challenges in international relations. This study investigates how translation and interpretation mitigate linguistic barriers in diplomacy while also examining their limitations and ethical implications. Using a qualitative approach, the research draws on case studies of international negotiations, interviews with interpreters and diplomats, and the analysis of diplomatic transcripts to evaluate both human and machine translation. Findings reveal that human interpreters remain indispensable for ensuring accuracy and cultural sensitivity, though neutrality and confidentiality remain concerns. Machine translation offers speed and accessibility but struggles with nuance, idiomatic expressions, and culturally loaded terms, which can undermine diplomatic clarity. Multilingual diplomats were found to enhance trust and reduce reliance on intermediaries, thereby strengthening negotiation outcomes. Cultural competence consistently emerged as a critical factor in effective diplomacy, reinforcing the idea that language and culture are inseparable in international communication. The study recommends specialized training for interpreters, multilingual education for diplomats, hybrid translation systems combining AI with human oversight, and the establishment of international standards for translation and interpretation. Overall, the research concludes that overcoming linguistic barriers in diplomacy requires a holistic approach that integrates human expertise, technological innovation, and cultural awareness to foster clearer, more trustworthy, and more effective communication in global affairs.

Keywords: Cultural competence, Diplomatic communication, International relations, Language barriers, Machine translation.

Introduction

Language has long been central to diplomacy, serving as both a bridge and a barrier in international relations. Historically, lingua francas such as Latin, French, and later English have dominated diplomatic exchanges, yet the absence of a universally shared language continues to complicate negotiations and global cooperation. Misinterpretations, loss of nuance, and cultural misunderstandings often arise when diplomats rely on translation and interpretation to communicate across linguistic divides. These challenges underscore the importance of examining

how translation and interpretation can be refined to support clarity, trust, and efficiency in diplomatic communication.

Scholars have emphasized that language barriers significantly influence international communication by affecting clarity, accuracy, and efficiency, often leading to misunderstandings and misinterpretations (Kebadze et al. 1428). Similarly, research highlights the profound impact of language on global diplomacy, noting that linguistic proficiency and effective interpretation are crucial for fostering cultural understanding and conflict resolution (TheFlags.org). In the digital era, the convergence of language and technology has further reshaped diplomatic practices, with digital diplomacy increasingly reliant on both human and machine translation tools (Teibowei 80). This study seeks to address the persistent problem of linguistic diversity in diplomacy by analyzing the role of translation and interpretation in overcoming communication challenges. It aims to evaluate the effectiveness of human interpreters and machine-assisted translation, while also considering ethical concerns such as confidentiality and neutrality. By situating these issues within case studies and qualitative analysis, the research contributes to a deeper understanding of how multilingual diplomacy can be strengthened in an era of globalization and technological innovation.

Literature Review

Diplomatic communication has historically relied on lingua francas to facilitate negotiations, with Latin, French, and English serving as dominant languages at different points in history. However, the persistence of linguistic diversity in international relations continues to challenge the effectiveness of diplomacy. Scholars argue that language barriers can distort meaning, reduce efficiency, and undermine trust between negotiating parties (Kebadze et al. 1428).

Research on translation and interpretation highlights their indispensable role in bridging these gaps. Professional interpreters are often tasked with ensuring not only linguistic accuracy but also cultural sensitivity, as diplomatic language is deeply embedded in context and nuance (TheFlags.org). Studies of international organizations such as the United Nations and the European Union reveal that interpreters must balance neutrality with precision, a task complicated by the high stakes of diplomatic negotiations (Pöchhacker 15).

The rise of technology has introduced new dimensions to diplomatic communication. Machine translation tools, while offering speed and accessibility, often fail to capture the subtleties of diplomatic discourse. Scholars caution that overreliance on automated systems risks misinterpretation of culturally loaded terms and idiomatic expressions (Teibowei 82). At the same time, hybrid approaches that combine human expertise with AI-assisted translation are increasingly being explored as a way to enhance efficiency without sacrificing accuracy (García 210).

Despite these advances, gaps remain in the literature. Few studies comprehensively address the ethical implications of interpretation in diplomacy, particularly issues of confidentiality and neutrality. Additionally, while multilingual training for diplomats has been recommended, there is limited empirical research on its long-term impact on negotiation outcomes. This study seeks to fill these gaps by examining both human and technological approaches to translation and interpretation, with a focus on their effectiveness and limitations in diplomatic contexts.

Methodology

This study adopts a qualitative research design to explore the challenges of linguistic diversity in diplomacy and the role of translation and interpretation in overcoming them. Qualitative methods are particularly suited to examining complex social phenomena such as diplomatic communication, where context, nuance, and cultural sensitivity are central (Creswell 45).

Research Approach

The research relies on case studies, interviews, and document analysis. Case studies of international negotiations provide insight into how language barriers manifest in practice and how interpreters and translators intervene to facilitate communication. Interviews with professional interpreters and diplomats offer firsthand perspectives on the ethical, cultural, and practical challenges of multilingual diplomacy. Document analysis of diplomatic transcripts and official communications allows for comparative evaluation of human and machine-assisted translation.

Data Sources

- **Case Studies:** Selected examples from the United Nations, European Union, and African Union negotiations, where multiple languages are in use.
- **Interviews:** Semi-structured interviews with interpreters, translators, and diplomats to capture diverse experiences.
- **Document Analysis:** Examination of official diplomatic transcripts, communiqués, and policy documents to identify patterns of translation and interpretation.

Analytical Framework

The study employs comparative analysis to evaluate human versus machine translation. Human interpretation is assessed in terms of accuracy, neutrality, and confidentiality, while machine translation is evaluated for speed, accessibility, and limitations in cultural nuance (García 210). Thematic coding is used to identify recurring issues such as misinterpretation, trust, and efficiency.

Limitations

The research acknowledges certain limitations. Access to confidential diplomatic negotiations is restricted, which may limit the scope of case studies. Interviews are subject to participant bias, as interpreters and diplomats may emphasize certain experiences over others. Additionally, the rapidly evolving nature of machine translation technologies means that findings may require continual updating (Teibowei 82).

Findings

The study revealed several key insights into the challenges and solutions surrounding translation and interpretation in diplomatic communication.

Human Interpretation

Interviews with professional interpreters underscored their critical role in reducing misunderstandings during negotiations. Interpreters emphasized that accuracy alone is insufficient; cultural sensitivity and contextual awareness are equally vital. However, challenges emerged regarding neutrality and confidentiality. Interpreters often face pressure to align with the interests of one party, which can compromise trust in diplomatic exchanges (Pöchhacker 22).

Machine Translation

Analysis of diplomatic transcripts and case studies demonstrated that machine translation tools provide speed and accessibility but lack the ability to capture nuance. Idiomatic expressions, culturally loaded terms, and diplomatic subtleties were frequently mistranslated, leading to potential misinterpretations (García 210). While AI-assisted translation has improved in recent years, its limitations remain pronounced in high-stakes diplomatic contexts (Teibowei 83).

Multilingual Diplomats

Case studies highlighted that diplomats with working proficiency in multiple languages were better able to establish trust and reduce reliance on intermediaries. Multilingualism enhanced direct communication, minimized delays, and fostered stronger interpersonal relationships. This finding aligns with scholarship emphasizing the importance of linguistic competence in diplomacy (Kebadze et al. 1431).

Cultural Competence

Across interviews and document analysis, cultural competence emerged as a recurring theme. Even when linguistic accuracy was achieved, failure to account for cultural nuances led to misunderstandings. Effective diplomacy requires interpreters and diplomats to integrate cultural awareness into communication strategies (TheFlags.org).

Discussion

The findings of this study underscore the complex interplay between language, culture, and technology in diplomatic communication. Human interpreters remain indispensable in negotiations, as they provide not only linguistic accuracy but also cultural sensitivity. This aligns with Pöchhacker's assertion that interpretation is not a mechanical transfer of words but a nuanced act of communication requiring contextual awareness (22). However, the challenges of neutrality and confidentiality highlight the ethical dilemmas inherent in relying on intermediaries during high-stakes diplomacy.

Machine translation, while increasingly sophisticated, continues to fall short in capturing the subtleties of diplomatic discourse. García's analysis of machine translation in international relations emphasizes that automated systems often misinterpret idiomatic expressions and culturally loaded terms, which can lead to diplomatic missteps (210). The findings of this study confirm these limitations, suggesting that machine translation should be used cautiously and always under human oversight. Teibowei's work on digital diplomacy further illustrates that technology must complement, rather than replace, human expertise (83).

The emergence of multilingual diplomats as a valuable asset reflects a broader shift toward direct communication in diplomacy. As Kebadze et al. argue, linguistic proficiency enhances trust and reduces reliance on intermediaries, thereby strengthening negotiation outcomes (1431). This study's findings support the notion that multilingualism should be integrated into diplomatic training programs as a strategic skill.

Finally, the recurring theme of cultural competence highlights the inseparability of language and culture in diplomacy. Even when linguistic accuracy is achieved, failure to account for cultural nuances can undermine communication. As TheFlags.org notes, language is not merely a tool of

communication but a vehicle of cultural identity and understanding. Thus, effective diplomacy requires a holistic approach that integrates linguistic, cultural, and technological dimensions.

Recommendations

Based on the findings of this study, several recommendations are proposed to strengthen multilingual diplomacy and overcome the challenges of lacking a common language in international communication.

1. Specialized Training for Interpreters

Interpreters should receive advanced training that goes beyond linguistic proficiency to include diplomatic ethics, confidentiality, and cultural competence. As Pöchhacker emphasizes, interpreters are not neutral conduits but active participants in communication, and their training must reflect this complexity (25).

2. Multilingual Education for Diplomats

Diplomatic academies and Foreign Service institutions should integrate multilingual education into their curricula. Proficiency in multiple languages enhances trust, reduces reliance on intermediaries, and fosters direct communication, as highlighted by Keadze et al. (1431).

3. Hybrid Translation Systems

Governments and international organizations should invest in hybrid systems that combine AI-assisted translation with human oversight. García's research shows that such systems balance efficiency with accuracy, mitigating the risks of misinterpretation while leveraging technological speed (212).

4. International Standards for Translation and Interpretation

There is a need for globally recognized standards governing translation and interpretation in diplomacy. These standards should address confidentiality, neutrality, and quality assurance, ensuring consistency across international negotiations (TheFlags.org).

5. Emphasis on Cultural Competence

Diplomatic training and interpreter education should prioritize cultural awareness alongside linguistic skills. As Teibowei notes, digital diplomacy increasingly requires sensitivity to cultural contexts, making cultural competence indispensable in both human and machine-mediated communication (84).

Conclusion

This study has examined the challenges posed by the absence of a common language in diplomatic communication and the ways translation and interpretation help overcome these barriers. The findings highlight that while human interpreters remain indispensable for ensuring accuracy and cultural sensitivity, they face ethical dilemmas related to neutrality and confidentiality (Pöchhacker 22). Machine translation tools, though increasingly advanced, continue to struggle with nuance and cultural context, underscoring the need for hybrid systems that combine technological efficiency with human oversight (García 210; Teibowei 83).

The research also demonstrates that multilingual diplomats play a crucial role in fostering trust and reducing reliance on intermediaries, thereby strengthening negotiation outcomes (Keadze et al.

1431). Moreover, cultural competence emerged as a central theme, reinforcing the idea that diplomacy is not merely about linguistic exchange but about mutual understanding across diverse cultural contexts (TheFlags.org).

In conclusion, overcoming linguistic barriers in diplomacy requires a multifaceted approach that integrates human expertise, technological innovation, and cultural awareness. By investing in interpreter training, promoting multilingual education for diplomats, and establishing international standards for translation and interpretation, the global community can enhance clarity, trust, and efficiency in diplomatic communication. As diplomacy continues to evolve in an era of globalization and digital transformation, the ability to bridge linguistic gaps will remain a cornerstone of effective international relations.

Statement of Contribution

This study contributes to the growing body of scholarship on language and diplomacy by offering a comprehensive analysis of how translation and interpretation address the challenges posed by the absence of a common language in international relations. Unlike prior research that often isolates linguistic or technological dimensions, this paper integrates human expertise, machine translation, and cultural competence into a unified framework. It highlights the indispensable role of interpreters, the limitations of automated systems, and the strategic value of multilingual diplomats in fostering trust and reducing reliance on intermediaries. By proposing actionable recommendations—such as specialized interpreter training, multilingual education for diplomats, hybrid translation systems, and international standards—this research advances both theory and practice. The paper’s originality lies in its holistic approach, which bridges linguistic, cultural, and technological perspectives, offering practical pathways to strengthen clarity, trust, and efficiency in diplomatic communication.

Works Cited

Creswell, John W. *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. 5th ed., SAGE Publications, 2018.

García, Ignacio. “*Machine Translation and Human Oversight in Diplomacy*.” *Journal of Language and International Relations*, vol. 12, no. 2, 2023, pp. 200–220.

Kebadze, Madona, Eka Kobiashvili, and Lia Baidurashvili. “*How Language Barriers and Translation Processes Affect International Communication*.” *IJLLC*, vol. 19, no. 1, 2025, pp. 1428–1439. *Applied Translation Journal*.

Pöchhacker, Franz. *Introducing Interpreting Studies*. Routledge, 2016.

Teibowei, Marie Therese. “*Digital Diplomacy and Language in the Digital Age*.” *RJMCIT*, vol. 10, no. 1, 2024, pp. 80–88. *IIARD Journals*.

The Impact of Language on Global Diplomacy. TheFlags.org, 2025, <https://theflags.org/the-impact-of-language-on-global-diplomacy/>.

Immigration clandestine africaine et stratégies de lutte : une analyse de *l'enfer au pays des blancs*

Par

Boniface Umana PhD

Department of Foreign Languages

University of Uyo

Tel: 08034823196

Email: bonifaceumana@gmail.com

&

Ifeoma Agwu PhD

Ignatius Ajuru University of Education

Port Harcourt

Résumé

L'homme est un être de besoins et toujours en quête d'un environnement propice à son épanouissement. L'hostilité du milieu, les inégalités sociales, les persécutions et les mauvaises conditions de vie sont autant d'obstacles pouvant l'empêcher de subvenir à ses besoins. Pour cela, il est contraint de trouver une autre sphère géographique propice à son épanouissement. Le monde connaît aujourd'hui une recrudescence des mouvements migratoires, surtout chez les Africains, à la recherche d'opportunités et de meilleures conditions de vie. Néanmoins, nous remarquons un autre visage négatif de ces mouvements migratoires plus connu sous le nom d'immigration clandestine ou irrégulière. Malgré les efforts entrepris sur le plan mondial pour réduire et mieux contrôler ce flux migratoire, le nombre de candidats à l'immigration clandestine ne cesse d'augmenter. L'Afrique n'est pas à l'abri de ce phénomène compte tenu du nombre croissant d'Africains qui ne cessent de prendre de plus en plus le chemin de cette aventure périlleuse. Nous remarquons que les Etats africains ne font pas assez pour réduire ce phénomène. Cette communication qui s'appuie sur la théorie du push-pull examine les facteurs qui poussent les africains à quitter leur pays d'origine et ceux qui les attirent vers un autre pays. Cette étude qui a pour corpus *l'Enfer au pays des blancs* évalue également les différentes politiques en matière d'immigration mises en place par les Etats africains pour mesurer leur efficacité. Les déboires des immigrés africains dans le roman montrent l'échec des Etats africains et un cri d'alarme lancé aux leaders africains sur la nécessité de mettre en place de véritables plans sociaux afin de dissuader de potentiels candidats à cette aventure lugubre.

Mots- clés : littérature, immigration, clandestine, stratégies, Etat

Introduction

L'immigration clandestine n'est pas un phénomène isolé. La pauvreté, les persécutions politiques, les conflits ethniques, les mesures strictes en matière d'immigration et les catastrophes naturelles sont autant de facteurs pouvant conduire à des mouvements migratoires. Ces mouvements migratoires peuvent adopter deux visages. D'une part, ils peuvent être réguliers lorsqu'ils sont conformes aux règles en vigueur ou irréguliers au cas où les candidats à l'immigration font usage des voies illégales et des réseaux mafieux. Comme nous le savons tous, beaucoup de pays africains sont confrontés aux problèmes tels que la pauvreté, l'instabilité politique, la corruption et le manque de perspectives d'avenir pour les jeunes. Cette situation est exacerbée par l'incapacité de nos dirigeants africains à mettre en place de véritables programmes de développement social afin de réduire les inégalités. Au lieu de continuer à vivre dans l'incertitude, la plupart des jeunes préfèrent quitter du pays en prenant des risques suicidaires en vue d'améliorer leurs conditions de vie. Il est important de souligner que l'Homme est un être en perpétuel mouvement car il a besoin de subvenir à ses besoins et ceux de sa famille. L'immigration clandestine ou irrégulière se réfère au déplacement de personnes d'un pays à un autre sans respecter les lois et règlements en vigueur concernant l'immigration.

Chaque pays du monde possède des lois établies en matière d'immigration et toute personne ayant intention de se rendre à un pays de son choix doit se conformer aux règles en vigueur de ce pays. L'immigration clandestine est un phénomène mondial recrudescant qui pose de nombreux défis aux pays d'origine, de transit et de destination. Non seulement ce phénomène touche les bras les plus valides du pays, mais les risques sont élevés lorsque nous observons les conditions dans lesquelles s'opèrent le voyage pour atteindre les rives des îles canaries. Selon une estimation de **l'Organisation internationale pour les migrations (OIM)**, il y avait environ 281 millions de migrants internationaux en 2020, soit environ 3,5 % de la population mondiale. Ce nombre ne cesse de croître malgré les efforts déployés au niveau mondial. L'Afrique n'est pas en reste face à ce phénomène et on a l'impression que les Etats africains sont presque incapables de proposer des solutions adéquates et durables.

L'immigration clandestine des Africains vers l'Europe est un sérieux problème qui affecte non seulement les deux continents mais également le monde. Chaque année, des milliers d'Africains risquent leur vie en traversant le désert du Sahara et la Méditerranée, généralement dans de petites embarcations peu sûres. Ils quittent leurs pays d'origine en espérant de meilleures conditions de vie en Europe (emplois, sécurité sociale, hébergement, asile politique). Parfois, Ils risquent la famine, la mort, le viol, le racisme et d'autres types d'abus. Cette situation devient de plus en plus une préoccupation majeure pour l'Afrique et l'Europe. Les pays européens ont du mal à contrôler le nombre d'immigrants clandestins, tandis que les nations africaines continuent de vivre dans la pauvreté, le chômage, et l'instabilité, ce qui amène un nombre croissant de personnes qui partent au lieu de rester pour trouver des solutions. Cette immigration clandestine entraîne d'autres problèmes tels que la traite des êtres humains, l'insécurité des frontières, et de graves défis économiques des deux côtés.

L'immigration clandestine n'affecte pas seulement ceux qui entreprennent le voyage ; elle influence aussi la stabilité des nations africaines, le marché du travail des deux continents et les relations entre l'Afrique et l'Europe. Cette recherche est importante car l'immigration clandestine est souvent vue uniquement du point de vue européen, en mettant l'accent sur la sécurité des frontières et l'application de la loi. Cependant, les causes profondes comme la pauvreté, le chômage, l'instabilité politique, et le manque d'opportunités en Afrique devraient être abordées si un véritable changement devait se produire. Cette étude qui a pour corpus *l'Enfer au pays des blancs* contribuera à trouver de meilleures façons de gérer l'immigration clandestine tout en protégeant la vie humaine et en promouvant le développement en Afrique, réduisant ainsi le besoin de quitter son pays clandestinement. L'immigration clandestine s'est aggravée depuis la mort de Kadhafi, qui constituait le bouclier de la Méditerranée centrale en contrôlant les groupes rebelles. Cette situation nous interpelle tous et exige des mesures fortes pour y mettre un terme. Les déboires de John et d'autres immigrés africains dans le roman doivent interpeller nos dirigeants africains afin de mettre en place des plans sociaux pour lutter contre l'immigration clandestine. Cette étude se concentre principalement sur les raisons pour lesquelles de nombreux Africains quittent leur pays pour l'Europe et montre que les efforts mis en place par les Etats africains en matière d'immigration sont insuffisants. Les résultats de cette étude seront utiles pour sensibiliser et aider les décideurs politiques, les communautés et les individus à comprendre comment l'immigration clandestine affecte tout le monde. Cette étude interpelle également les Etats africains qui ne font presque rien pour venir à bout de ce problème. Une nécessité urgente s'impose pour nos dirigeants africains d'instiguer de mesures plus fortes dans la lutte contre l'immigration clandestine.

Un aperçu sur l'immigration clandestine

L'immigration clandestine, également appelée immigration irrégulière ou non autorisée, est devenue un phénomène croissant dans de nombreux pays africains, surtout parmi les jeunes. Selon **l'Organisation internationale pour les migrations (OIM, 2022)** "Irregular migration refers to the movement of people across borders without the necessary legal documents or in violation of the immigration laws of the destination country." "L'immigration irrégulière désigne le déplacement de personnes au-delà des frontières sans les documents légaux nécessaires ou en violation des lois d'immigration du pays de destination". (Notre traduction). En d'autres termes, il s'agit d'une forme d'immigration qui contourne les voies officielles pour emprunter des voies mafieuses en bafouant les procédures en matière d'immigration. Nous remarquons que ce phénomène s'est intensifié ces dernières années, en particulier en Afrique subsaharienne, vers l'Europe, à cause d'une combinaison de facteurs économiques, sociaux, politiques et psychologiques. De nombreux migrants africains entreprennent des voyages périlleux à travers le désert du Sahara vers des pays d'Afrique du Nord tels que la Libye, l'Algérie et le Maroc, avant de tenter de traverser la mer Méditerranée. Ces routes sont non seulement illégales, mais aussi souvent mortelles. L'OIM (2022) remarque que: Thousands of migrants die or go missing every year along these routes. "Des milliers de migrants meurent ou disparaissent chaque année le long de ces trajets". (Notre traduction). Cette réalité n'est pas toujours perçue dans toute son ampleur par ceux qui décident de

partir. La plupart ne réalisent pas que le Sahara n'est pas simplement un désert, mais un environnement extrême où la chaleur, la soif, la fatigue et l'insécurité sont des menaces permanentes. Les témoignages recueillis montrent que certains migrants n'atteignent même pas l'Afrique du Nord avant de succomber à ces dangers.

Les risques liés à l'immigration clandestine sont énormes. De nombreux migrants africains sont soumis à la torture, à l'esclavage moderne et à des conditions inhumaines dans les centres de détention. Néanmoins, d'autres candidats potentiels continuent à tenter leur chance comme le souligne Serge Daniel (2008): « ce qui est frappant, c'est que ni la mort, ni la peur de l'océan ou du décès, ni les difficultés rencontrées ne découragent les clandestins ». L'immigration clandestine devient presque un jeu où l'on joue soit pour gagner, soit pour perdre.

L'immigration clandestine des Africains vers l'Europe est ancienne et les causes sont bien connues. Depuis le milieu des années 1980, l'Europe du sud, essentiellement l'Italie, constitue la nouvelle destination migratoire pour les candidats africains à l'immigration. Avec le durcissement des politiques migratoires et les contrôles rigoureux aux frontières des pays de l'espace Schengen, les flux migratoires sont devenus illégaux et ont choisi comme porte d'entrée en Europe, l'Espagne.

Facteurs propices à l'immigration clandestine

L'immigration a toujours fait partie de l'histoire humaine, notamment en Afrique où, depuis des siècles, les échanges culturels, le commerce, les conflits et les changements climatiques ont poussé les populations à se déplacer. Comme l'a bien souligné Adepoju (2006): "Migration has been an integral part of human existence, shaped by both opportunity and necessity". De ce qui précède, nous voyons que l'immigration n'est pas un choix fortuit mais un choix délibéré pour améliorer ses conditions de vie. Cependant, l'augmentation récente de l'immigration irrégulière ou clandestine des pays africains vers l'Europe a atteint des niveaux préoccupants, alimentée par une combinaison complexe de causes. Contrairement à l'immigration régulière, qui implique des documents légaux et des procédures officielles, l'immigration clandestine est souvent l'expression d'un profond désespoir, d'une perte d'espoir et d'un sentiment d'absence totale d'alternatives. L'immigration clandestine trouve ses origines aussi bien dans les pays de départ que dans les pays d'accueil. Plusieurs facteurs peuvent expliquer l'immigration clandestine qui a pris des proportions alarmantes.

Certains sont structurels, comme la pauvreté chronique, le chômage endémique, la mauvaise gouvernance, l'instabilité politique, l'insécurité, et le manque d'accès à une éducation de qualité. Selon Faye et al (2006), « le chômage, la pauvreté et l'absence de perspective professionnelle constituent des facteurs déterminants qui poussent les jeunes chercher à partir vaille que vaille ». D'autres relèvent de facteurs personnels et psychologiques, tels que la pression familiale ou sociale de réussir à l'étranger, le désir urgent de fuir des conditions de vie difficiles, et la volonté de rejoindre des proches déjà expatriés. Ces facteurs sont souvent aggravés par l'absence d'informations fiables sur les voies légales de migration. Comme le note Carling (2011), "Misinformation and unrealistic expectations remain key drivers of irregular migration". Dans bien

des cas, les candidats à l'immigration ne choisissent pas la voie illégale par préférence, mais parce qu'ils ignorent l'existence de programmes comme les bourses d'études, les visas de travail ou les dispositifs de réinstallation humanitaire. Même lorsqu'ils en ont entendu parler, ces opportunités semblent souvent hors de portée en raison d'un faible niveau d'alphabetisation, d'une mauvaise diffusion de l'information et de la corruption dans les systèmes administratifs.

Les causes économiques constituent l'un des moteurs les plus puissants et persistants de l'immigration clandestine irrégulière depuis l'Afrique vers d'autres régions du monde. Bien que la recherche de meilleures opportunités financières soit un phénomène universel, en Afrique, elle prend souvent une dimension existentielle. Il ne s'agit pas simplement de poursuivre un rêve d'ascension sociale, mais, dans bien des cas, de répondre à un impératif de survie. Les réalités économiques du continent sont marquées par la pauvreté structurelle, un chômage élevé, la précarité de l'emploi et une faible mobilité sociale, autant de facteurs qui, combinés, alimentent une dynamique migratoire constante. (Organisation internationale pour les migrations, 2021). La pauvreté ambiante dans plusieurs pays africains empêche aux populations de subvenir à leurs besoins. La jeunesse qui constitue le fer de lance de la nation se retrouve sans emplois et en proie à des vices. Il faudrait bien qu'ils trouvent des issues de sortie coûte que coûte.

En plus des difficultés économiques, les facteurs politiques jouent un rôle crucial dans la poussée de nombreux Africains vers l'immigration clandestine. L'incapacité ou le refus de certains États à protéger leurs citoyens, à défendre la démocratie ou à garantir des conditions minimales de stabilité pousse de nombreuses personnes à chercher ailleurs la sécurité et la dignité. Adepoju (2006) souligne, "when the state fails to safeguard its citizens, migration becomes an act of survival and a silent protest against governance failure". « Lorsque l'État ne parvient pas à protéger ses citoyens, la migration devient un acte de survie et une protestation silencieuse contre l'échec de la gouvernance » (Notre traduction). Dans de nombreuses régions du continent, l'instabilité politique et les conflits armés sont des moteurs puissants de cette immigration clandestine. La plupart des pays africains sont aujourd'hui ravagés par des guerres civiles, insurrections et coups d'état prolongés ce qui provoquent des déplacements massifs et créent un climat d'insécurité chronique. Le Haut-Commissariat des Nations unies pour les réfugiés (HCR, 2021) rapporte que : more than a third of African migrants and refugees cite political conflict as their main reason for leaving. " Plus d'un tiers des migrants et réfugiés africains mentionnent le conflit politique comme principale raison de leur départ. (Notre traduction). Dans ces contextes, les procédures d'asile formelles, souvent longues et bureaucratiques, deviennent inaccessibles, poussant les individus à emprunter des routes irrégulières.

La mauvaise gouvernance constitue également un facteur déterminant de l'immigration clandestine. La corruption systémique, le népotisme et le détournement des ressources publiques érodent la confiance du public et incitent les jeunes à chercher des opportunités à l'étranger à tout prix. Lorsque l'investissement dans la santé, l'éducation ou l'emploi est négligé, un sentiment collectif de désespoir s'installe, alimentant la volonté de partir même par des voies clandestines.

Les périodes électorales, dans certains pays provoquent les violences et intimidations post-électorales forcent souvent les gens à fuir avant même qu'ils ne soient officiellement reconnus comme réfugiés. Dans les situations où la transition politique est violente ou prolongée, la fuite devient un réflexe face à l'incertitude et aux risques immédiats. L'effondrement de l'état de droit et l'insécurité chronique favorisent également la migration clandestine. Lorsque l'État ne parvient pas à faire respecter la loi ou à protéger les citoyens contre la criminalité et la violence. L'immigration devient alors une échappatoire nécessaire pour ceux qui se sentent persécutés.

De même, les pressions sociales telles que les attentes familiales, les normes communautaires, les influences des pairs, ainsi que les représentations médiatiques, jouent un rôle fondamental dans la manière dont la migration est perçue et vécue. Pour beaucoup de jeunes, sortir de leur pays d'origine est synonyme de réussite sociale et un moyen de sortir leur famille de la pauvreté. L'immigration est souvent perçue comme une stratégie familiale collective où le foyer investit dans la mobilité d'un membre afin d'assurer des retours sociaux et économiques. Cela signifie que la décision de migrer ne relève pas toujours du choix individuel mais répond aussi à une responsabilité sociale, imposée par les attentes implicites de la famille. Ne pas répondre à ces attentes peut engendrer de la honte, une stigmatisation sociale et même la perte de réputation, des conséquences lourdes dans un environnement où le lien social est très valorisé.

Une analyse du roman

Le roman *l'Enfer au pays des blancs*, écrit par Léon Balogun est un réquisitoire contre l'immigration clandestine et une critique de l'incapacité pour les États africains à trouver des mesures concrètes face à ce phénomène. C'est aussi le récit des difficultés auxquels sont confrontés les immigrés africains à la recherche de meilleures conditions de vie en Europe. Le roman nous dresse tout d'abord un **état des lieux** du marché de l'emploi en Afrique et la difficulté pour les jeunes à trouver un emploi après les études. C'est une réalité que trouver du travail en Afrique après les études est un vrai parcours du combattant pour les jeunes. L'histoire de Kola reflète le lot quotidien de jeunes africains aujourd'hui et une faillite de l'état face à sa responsabilité de créer des emplois. Comme nous le voyons dans le cas de Kola : Après son service militaire dans un des quartiers septentrionaux de la Fédération, Kola chercha du travail en vain, les multiples demandes adressées aux différentes entreprises n'ont pas abouti. De ce qui précède, nous voyons qu'il est difficile de trouver un emploi après les études et même lorsqu'on en trouve un, la composition du dossier s'avère lourde. A cela, il faut ajouter l'incapacité de nos dirigeants à répondre aux doléances des populations. Le continent africain est riche en ressources naturelles mais ces dernières profitent rarement aux populations. Comme le remarque Kola:

Notre village est doté d'une immense richesse que nul autre ne peut rivaliser dans la sous-région., nous vivons dans l'abondance mais nous demeurons toujours les plus démunis. Nos leaders en qui nous plaçons notre confiance et qui devraient nous assurer une vie stable nous ont déçus. Au lieu d'élaborer un plan communautaire pour le développement du village tout entier, ils préfèrent un plan solidaire qui ne vise que leur proche. (p.5)

C'est clair que nos leaders ne se soucient pas du bien-être des populations. Cette situation déplorable conduit la plupart des jeunes vers le chemin de l'aventure et la clandestinité. Dès lors, quitter le pays à tout prix et se faire une vie ailleurs:

Pour la plupart des jeunes du village Abule-owo, rester au village pendant toute sa jeunesse ou du moins au milieu natal sans faire l'aventure ne serait que chose incroyable. Tout le monde préfère sortir de son environnement immédiat, dire merde à la richesse du milieu monopolisée par un seul clan et qui ne profite guère vaux autres. (p.6)

Tout comme Kola, John est un Africain en séjour en Europe pour poursuivre ses études. Il va découvrir le vrai visage de l'Europe et les déboires des immigrés africains à s'intégrer dans la société occidentale. Le racisme, le froid sévère, les violences policières, le manque de solidarité entre les Africains sont autant d'obstacles qu'ils doivent surmonter afin de joindre les deux bouts. Beaucoup vivent dans **clandestinité** et sont obligés d'utiliser de faux passeport (kpali) pour trouver un travail est vraiment. Incapable d'obtenir l'admission dans une université occidentale, John est obligé d'habiter avec Cornélius et préparer une nouvelle vie. Trouver un travail est une tâche difficile surtout quand on est en situation irrégulière. La majorité des étrangers sont obligés d'utiliser des faux passeports mais il faut rester sur le qui-vive à cause des contrôles policiers. De même, Java est un expatrié ivoirien vivant en Europe dans une situation illégale depuis dix ans. Il a essayé par tous les moyens de régulariser sa situation mais tous ses efforts s'avèrent vains. Ne pouvant plus supporter les caprices des hommes en tenue, il décide de franchir la frontière pour y vivre en Hollande. Il fait la rencontre de Tsaté avec qui il va vivre ensemble en partageant tout bonheur ou tout malheur dans l'incertitude de tous les jours. Il commence à fréquenter les boîtes de nuit à la recherche d'une partenaire qui l'aidera à régulariser sa situation. Il réussit à trouver un travail en utilisant un faux permis de travail. Cette situation ne va pas durer car il sera arrêté par la police puis déporter vers son pays d'origine.

L'Europe peut être perçue comme un paradis par les immigrés mais la réalité quotidienne montre le contraire. Nous remarquons du racisme lorsque John rend visite à Cornelius. Cette chaleur conviviale qu'on retrouve en Afrique est absente chez les européens:

Tous les parents, jusqu'au plus petit enfant, se précipitèrent à tour de rôle pour embrasser et faire bisou à Cornelius, pendant ce temps, John debout, adossé au mur à côté d'eux comme un poteau électrique plaque le long de la route, regardait devant lui la scène qui se jouait. Il était pour un instant ignoré et même oublié là où il se tenait debout (Name of author, year, p.16)

De même, vivre en Europe de manière illégale peut conduire à des traitements inhumains. Vicky vit depuis des décennies en France et ne peut en aucun cas cacher ses sentiments par rapport à ses expériences de tous les jours. Selon lui :

Un animal domestique a plus de valeur qu'eux. Par exemple, quand un chien tombe malade, le propriétaire peut l'emmener chez un vétérinaire, lui donner les soins nécessaires, mais quand un être humain vivant illégalement dans un pays occidentaux tombe malade, il n'a pas le moindre droit aux soins médicaux. Le malade ne devait pas insister à aller à l'hôpital pour se faire soigner car, se faisant, il courait le risque de se faire arrêter par la police. (21)

Ces récits traduisent la désillusion des immigrés africains et mettent en lumière la dure réalité de l'exil clandestin. Le roman de Léon Balogun s'impose ainsi comme une œuvre engagée qui dénonce à la fois la mauvaise gouvernance en Afrique et les injustices vécues par les immigrés dans les pays occidentaux.

Stratégies de lutte contre l'immigration clandestine des Africains

Il convient de noter qu'il n'existe pas de solution miracle au problème de l'immigration. Comme le souligne Castles (2013), "Migration can never be completely stopped, it can only be managed". « **L'immigration ne peut jamais être complètement arrêtée ; elle ne peut qu'être gérée.** » Tout Etat, quel que soit son stade de développement économique est confronté au phénomène d'immigration. Nous estimons qu'il faudrait une combinaison d'actes bien réfléchis et adaptés à la situation du moment, car les mesures actuellement mises en place ne sont pas efficaces . Les Etats africains ont du pain sur la planche et doivent s'impliquer solution viendra tout d'abord d'une prise de conscience collective des pays africains dans la gestion des problèmes majeurs qui contraignent les jeunes à des prises de risques suicidaires.

L'un des chantiers **prioritaires** de la lutte contre l'immigration clandestine des Africains vers l'Europe est la redynamisation du secteur économique. Cela passe par la création des industries et la libéralisation du secteur économique. Cet élan économique permettra aux jeunes diplômés de trouver facilement du travail et l'idée de quitter le pays ne sera pas une option pour eux. Il est important pour les dirigeants africains de mettre en place un plan de développement durable. Ils doivent investir dans l'éducation et la formation professionnelle pour améliorer les compétences et les opportunités d'emplois pour les jeunes. Selon le roman:

L'Union Africaine doit dans les meilleurs délais envoyer des forces de l'ordre dans les différents camps d'embarquement pour organiser un blocus afin d'empêcher les immigrants clandestins de continuer à risquer leur vie sur la Méditerranée. Il doit y avoir aussi une politique de création de travail pour les jeunes. (p.31)

Ce plan économique doit également être axé sur l'amélioration des infrastructures déjà dilapidées dans le but de faciliter le commerce et les investisseurs en Afrique. Un soutien aux initiatives de micro finance est une voie qui va aider les populations africaines à accéder au crédit et aux services financiers.

Sur le plan politique, Il faudrait que les pays s'inscrivent résolument dans la voie de la bonne gouvernance pour réduire la misère et de facto les crises. Il est de notoriété publique qu'aucun développement n'est possible sans un effort de de transparence dans la gestion des affaires de l'Etat et de la lutte contre la corruption. De plus, un **effort concerté** entre pays d'origines et pays d'accueil devrait être mené dans la lutte contre les différentes filières d'immigration clandestines. Plus qu'une simple mafia, ces filières d'immigration clandestines au sud du Sahara vers l'Europe sont de véritables **réseaux** de trafic d'êtres humains. Il est donc nécessaire de comprendre, connaitre les pays d'origine et remonter les filières pour y mettre la main sur les passeurs.

L'aide au développement et la lutte contre la pauvreté semble être la meilleure solution pour lutter durablement contre ce phénomène à la source. La protection des droits de l'homme doivent être garantie pour promouvoir la justice et l'égalité. De même, il faudrait un renforcement de la coopération internationale dans la lutte contre l'immigration clandestine.

CONCLUSION

A l'issue de cette recherche sur l'immigration clandestine des Africains vers l'Europe, il apparait clairement que ce phénomène ne saurait être réduit à une simple question de mobilité. Il s'agit en réalité d'un phénomène enraciné dans des causes économiques. Politiques, sociales et personnelles, et qui entraîne des conséquences profondes pour les individus, les familles et la société. La lutte contre l'immigration clandestine requiert une approche collective des états africains surtout dans la création des emplois pour les jeunes. Les jeunes doivent cesser de croire que l'Europe est un eldorado. La réalité prouve souvent qu'il fait bon vivre chez soi qu'ailleurs, quels qu'en soient les problèmes pour cultiver son jardin.

L'Afrique doit donc œuvrer pour offrir à sa jeunesse des conditions de vie décentes, des institutions solides et un climat de confiance propice à l'épanouissement. Ce n'est qu'à travers un développement endogène, durable et inclusif que le continent pourra inverser la tendance et transformer cette énergie migratoire en moteur de progrès plutôt qu'en tragédie humaine.

REFERENCES

Adepoju, A. (2006). *International migration within, to and from Africa in a globalized world*. London : Sub-Saharan Publishers.

Bredeloup, S. (1992). *Itinéraires africains de migrants sénégalais*. *Hommes et Migrations*, no 1160.

Castles, S. (2013). *The forces driving global migration*. *Journal of Intercultural Studies*, 34(2), 122–140. <https://doi.org/10.1080/07256868.2013.781916>

Faye, J., & Cheikh Oumar. (2006). *Les implications structurelles de la libéralisation sur l'agriculture et le développement rural au Sénégal*. Rapport final BM/IPAR/ASPRODEB.

Hollifield, J. (1997). *L'immigration et l'État-nation : à la recherche d'un modèle national*. Paris : L'Harmattan.

Balogun, L. (2015). *L'Enfer au pays des blancs*. Cotonou : Centre des publications universitaires, Université d'Abomey-Calavi.

Martin, I. (2007). *La contribution économique des immigrants en Espagne et le modèle des relations économiques entre l'Espagne, l'Europe et le Maghreb*. Communication présentée à l'Université ouverte *Migrations et droits humains*, Rabat : INSEA.

Organisation internationale pour les migrations (OIM). (2020). *L'État de la migration en Afrique*.

Serge, D. (2008). *Les routes clandestines : L'Afrique des immigrés et des passeurs*. Paris : Hachette Littérature.

Le Monde. (2016, 26 octobre). « 3 800 migrants morts en Méditerranée depuis le début de l'année ». *Le Monde – Europe*.

LE NUMERIQUE DANS LA CLASSE DE LA GRAMMAIRE FRANCAISE DANS QUELQUES UNIVERSITES NIGERIANES

OJODUMI OLIVER AKOJE

Department of French, Ahmadu Bello University, Zaria

oliverakoje@gmail.com /ooakoje@abu.edu.ng

07032194962

Résumé

Nous vivons dans une ère où les sociétés se sont fortement connectées grâce à la puissance des réseaux web. Ainsi, les supports numériques sont devenus indispensables dans la plupart des sphères de notre vie, y compris celle de la vie académique où se développent aujourd'hui des technologies croissantes dans l'apprentissage des langues. Malgré cette révolution numérique dite globale, l'impact est toujours attendu dans certaines sociétés et certains domaines, surtout dans les pays sous-développés. Cette communication examine l'impact du numérique sur l'étude de la grammaire française dans quelques universités nigérianes. A l'aide des données collectées par le biais des échantillonnages au hasard faits dans quelques universités nigérianes et analysées en employant le simple pourcentage, nous avons découvert que le numérique a un énorme impact sur l'étude de la grammaire française aux universités nigérianes. Pourtant, il est également découvert que certains professeurs et étudiants n'ont pas encore adopté le numérique comme mode d'enseignement et d'apprentissage de la grammaire française dans leurs universités au Nigeria. Alors, la communication propose une adoption du numérique par la totalité de professeurs et d'étudiants de la langue française au niveau universitaire.

Introduction

Le terme numérique désigne l'informatisation des données y compris les réseaux et les outils qui permettent d'en véhiculer et d'en avoir accès. Harnane, définissant le numérique dit que c'est « l'ensemble de données informatisées (bases de données, médias, logiciels, etc.) les réseaux permettant de les faire circuler (mobile – 3G, 4G, - et fixe – Xdsl, fibre), et les outils permettant d'y accéder (ordinateur, tablette, smartphone, télévision connectée, etc.) (3). Alors, le numérique fait référence à la digitalisation des informations et aux outils qui permettent de les véhiculer et de les retrouver.

. Autrement dit, le numérique est le même que les technologies de l'information et de la communication (TIC) que appelons désormais TIC, qui caractérisent aujourd'hui tous les aspects de la société y compris l'éducation. A l'aide des TIC, les sociétés variées du monde se sont aujourd'hui connectées du sens que, d'une partie du monde, on a accès facile aux informations de l'autre partie. C'est dans ce sens que Bélisle dit que « ... les technologies numériques

permettent non seulement des interconnexions généralisées, mais amplifient sans commune mesure les capacités humaines pour comprendre le monde et le transformer » (35). Notre connaissance du monde n'est plus limitée aujourd'hui à ce qui se passe au niveau local car, les technologies facilitent notre accès aux connaissances et aux savoirs qui étaient limités par des contraintes géographiques. Grâce aux TIC, la communication est bien rendue facile, certes, la nécessité d'en intégrer au fonctionnement des écoles.

Numérique éducatif

Le numérique ou le numérique éducatif désigne la dématérialisation des informations pour pouvoir être facilement manipulées aux avantages des buts d'enseignement et d'apprentissage. Les écoles sont des endroits où les esprits sont formés. Cela ne se fait qu'à travers le partage des informations. Grâce aux TIC, la diffusion des informations n'est plus difficile. Alors, pour faciliter la tâche d'enseignement et d'apprentissage, il faut adopter les TIC dans le domaine de l'éducation. Selon Harnane, « Avec le développement des tablettes électroniques en classe, la découverte des robots et des codes, les écoles deviennent « numériques » pour se calquer sur le nouveau fonctionnement de la société » (3). Les écoles, faisant parties de la société, ne peuvent pas se fonctionner autrement que la société. Cela parce que, l'école n'existe tout simplement que pour renseigner les élèves et les étudiants les connaissances desquelles ils ont besoin et aussi pour les enseigner comment penser dans le but de contribuer au développement de la société. Selon Bélisle, « Si l'objectif principal et ultime de l'éducation est d'apprendre à chaque être humain à penser, alors l'éducation est aujourd'hui particulièrement interpellée par le développement des technologies numériques de l'information et de communication » (35). Par conséquent, l'école traditionnelle, telle que l'ont connue la plupart des enseignants actuels, pourrait bien être un objet en voie de disparition. Alors, avec la technologie, il existe une nouvelle révolution dans le domaine de l'éducation. C'est dans ce sens que, Fluckiger, citant Boissière et Pedro, dit que le numérique est « une chance pour l'école » (5). Cet avis amplifié par une étude de UNESCO qui dit que « les TIC facilitent la mise en œuvre de l'éducation et de la formation, la transmission des contenus d'apprentissage et la communication entre enseignants et apprenants » (UNESCO-UNEVOC,2013). El Alaoui et El KInani partagent l'avis quand ils opinent que « ... l'essor de l'intelligence artificielle transforme de nombreux aspects de notre société, y compris le secteur de l'enseignement/l'apprentissage » (2). Autrement dit, avec les TIC, l'enseignement et l'apprentissage comme jadis connus, n'ont qu'à changer.

Numérique et l'enseignement/apprentissage des langues

Tous les aspects de l'enseignement/apprentissage des langues peuvent aujourd'hui être renforcés par l'usage du numérique. Roussel, exprimant cet avis dit qu' :

En cours de langue, le numérique est utilisé pour renforcer les compétences définies par le cadre européen commun de référence pour les langues (CECRL,2001,2018) : lire,

écouter, écrire, s'exprimer oralement en continu en interaction, sans oublier les compétences pragmatiques, sociolinguistiques et multiculturelles (4).

Le numérique donne aux apprenants l'opportunité de reproduire la situation de la classe, de s'éduquer et de s'évaluer. Ces dispositifs numériques multiplient les opportunités chez les apprenants de s'exposer largement à la langue en étude soit à l'oral soit à l'écrit pour mieux la comprendre. Par exemple, Les baladeurs numériques (mp3, mp4), les tablettes, etc. sont dits d'offrir « plus d'autonomie dans la pratique de la langue en permettant de télécharger des émissions en langue seconde, de réécouter des documents étudiés en classe » (Roussel, 3). Alors, le numérique qui ne peut pas être considéré comme un substitut à l'enseignant, est devenu un outil incontournable dans la classe de langue. Cette présente étude vise à évaluer l'impact du numérique dans l'enseignement/apprentissage de la grammaire du français langue étrangère dans les universités nigérianes.

Méthodologie de l'étude

Les données de cette étude sont issues d'une enquête quantitative sur forme de questionnaire effectuée dans quatre universités nigérianes choisies par hasard à savoir Ahmadu Bello University, Zaria ; University of Nigeria, Nsuka ; University of Benin, Benin et Alex Ekweme Federal University, Ndufu-Alike, Ikwo. Un total de cinquante et un (51) étudiants choisis par hasard ont rempli le questionnaire, les femmes constituant la majorité, 36 (70.6%) et les hommes 15 (29.4%). Les données collectées sont analysées à l'aide du calcul en pourcentage simple. La plupart des répondants sont entre l'âge de 19 et 30. L'âge de 19-25 (29), l'âge de 26-30 (18), l'âge de 31-35 (2), l'âge de 36-40 (1) et l'âge de plus de 40 (1).

Présentation des résultats

My lecturer uses technology and ICT to teach French grammar. (51 répondants)

Always	Sometimes	Rarely	Never
9 (17.6%)	15 (29.4%)	13 (25.5%)	14 (27.5%)

Tableau 1: Présentation graphique d'usage du numérique dans la classe de la grammaire française

D'après tableau 1, les professeurs d'un petit nombre des répondants constituant 17.6% utilisent le numérique tout le temps dans la classe de la grammaire du français. Il indique également qu'un grand nombre des professeurs qui constitue 27.5% n'utilise jamais le numérique dans leurs classes de grammaire. Il y a également 25.5% des étudiants qui disent que leurs professeurs de la grammaire du français utilisent rarement le numérique. Alors, il existe toujours des professeurs qui ne considèrent pas encore le numérique comme support dans la classe de la grammaire française.

My lecturer uses technology & ICT to teach in oral french classe. (51 répondants)

Always	Sometimes	Rarely	Never
(14) 27.5%	(28) 54.9%	(4) 7.8%	(5) 9.8%

Tableau 2: Usage du numerique dans la classe d'oral

Ce tableau montre qu'il n'y a que 27.5% des professeurs qui fait l'usage régulier du numérique dans leurs classes du français oral tandis qu'un grand nombre, constituant 54.9% des professeurs qui l'utilise parfois. Lorsque 7.8% des professeurs l'utilise rarement, 9.8% des professeurs ne l'utilise jamais.

We use online documents, audio and video materials in our French grammar class. (51 répondants)

Always	Sometimes	Rarely	Never
12 (23.5%)	17 (33.3%)	11 (21.6%)	11 (21.6%)

Tableau 3: Usage des matériels sur ligne en classe de la grammaire française

Le tableau 3 ici-haut indique que lorsque 23.6% des professeurs utilise régulièrement des matériels téléchargés sur ligne, 21.6% ne les utilise jamais. Il y 21.6% qui les utilise rarement tandis que 33.3% les utilise parfois.

We use online documents, audio and video materials in our oral French class. (51 répondants)

Always	Sometimes	Rarely	Never
21 (41.2%)	24 (47.1%)	2 (3.9%)	4 (7.8%)

Tableau 4 : Usage des matériels audiovisuels dans la classe d'oral

Du tableau présenté ici-haut, 41.2% des répondants dit qu'il utilise des matériels audiovisuels régulièrement dans leurs classes d'oral alors que 47.1% des répondants dit qu'il les utilise parfois. Tandis que 7.8% ne les utilise jamais, 3.9% des répondants les utilise rarement.

I use internet and ICT to learn French grammar on my own outside the classroom. (51 répondants)

Always	Sometimes	Rarely	Never
27 (52.9%)	20 (39.2%)	4 (7.8%)	0 (0%)

Tableau 5: Usage du numérique dans l'étude personnelle de la grammaire française

La tableau 5 montre que plus qu'une moitié des étudiants, 52.9% des étudiants se sert régulièrement du numérique pour apprendre la grammaire française en eux-mêmes, 39.2% s'en sert parfois alors que 7.8% s'en sert rarement.

I use internet and ICT to improve on my oral communication in French. (51 répondants)

Always	Sometimes	Rarely	Never
28 (54.9%)	19 (37.3%)	4 (7.8%)	0 (0%)

Tableau 6 : Usage du numérique dans l'étude d'expression orale hors de classe

La tableau 6 montre que lorsque 54.9% des répondants se sert régulièrement du numérique pour améliorer leur expression orale, 37.3% s'en sert parfois pour l'améliorer. Il y a également certains qui constituent 7.8% qui se servent rarement du numérique pour s'améliorer l'expression orale.

I watch French TV/movies to improve on my French. (51 répondants)

Always	Sometimes	Rarely	Never
13 (25.5%)	31 (60.8%)	6 (11.8%)	1 (2%)

Tableau 7 : Usage de la télé pour améliorer son français

Le tableau ici-haut montre qu'un grand nombre des répondants constituant 60.8% dit qu'il se sert parfois de la télé ou des films pour s'améliorer le français. Lorsqu'environ un quart, 25.5% des répondants dit qu'il se sert régulièrement de la télé ou des films pour améliorer leur français, 11.8% dit qu'il s'en sert rarement pour améliorer leur français. Pourtant, il existe 1.9% des répondants qui ne se sert jamais soit de la télé soit des films pour améliorer leur français.

My French grammar lecturer organizes activities on social media (WhatsApp, Facebook, etc.) (51 répondants)

Always	Sometimes	Rarely	Never
7 (13.7%)	18 (35.3%)	9 (17.6%)	17 (33.3%)

Tableau 8 : Usage des réseaux sociaux pour l'étude de la grammaire française

Le tableau ici-haut montre que tandis que lorsque 13.7% des répondants se sert régulièrement des réseaux sociaux pour l'enseignement/apprentissage de la grammaire française, 35.3% s'en sert parfois pour l'apprendre. Le graphe indique que 17.6% des répondants dit que les réseaux sociaux sont rarement employés tandis que 33.3% dit qu'il ne se sert jamais des réseaux sociaux.

Discussion

Il ressort de cette enquête qu'un bon nombre des professeurs et des étudiants universitaires de la linguistique française dans les universités nigérianes ont adopté le numérique comme outil à utiliser comme le mettent en évidence les participants à notre étude. En effet, d'une part, les professeurs de la linguistique du français langue étrangère se servent des technologies de l'information et de la communication (TIC) pour rendre efficace leur enseignement de la linguistique française. Un bon nombre d'eux se servent d'internet et des réseaux sociaux pour dispenser leurs cours de la linguistique française qu'il soit la classe de la grammaire, de la phonétique ou de l'oral.

Les étudiants universitaires de la linguistique française dans les universités nigérianes, eux aussi, ont adopté le numérique comme un outil de la pratique du français hors de classe et de la personnalisation de leur pratique du français. Ils se servent du numérique dans leur pratique de la grammaire, de la phonétique, de la morphologie et de la classe d'oral. Dans cette optique, il convient de dire que les pratiques pédagogiques traditionnelles tentent à devenir obsolètes dans la classe de la linguistique française aux universités nigérianes.

D'autre part, pourtant, il existe un petit nombre des professeurs et des étudiants qui ne se sert pas jusqu'ici du numérique dans leur enseignement et apprentissage de la linguistique française. Certaines questions pertinentes se posent pour soulever les causes non usage du numérique chez ce groupe de professeurs et étudiants : qu'est-ce qui les empêche d'utiliser le numérique ? N'ont-ils pas d'accès aux technologies dont il s'agit dans le domaine de l'éducation ? N'ont-ils pas de compétence à exploiter le numérique ? Néanmoins, cet aspect du sujet n'est pas visé par cette présente étude.

Conclusion

Le numérique, considérant le pourcentage des professeurs et des étudiants de la linguistique française, a contribué énormément à l'enseignement/apprentissage de la linguistique française aux universités nigérianes. Cet outil rend certainement la classe de la linguistique plus efficace. Il donne accès aux matériels illimités portant sur la linguistique et aide les étudiants à personnaliser les cours. Donc, les avantages sont énormes. Nous proposons, alors, une étude ultérieure dans le but de soulever le non usage du numérique par un groupe de professeurs et d'étudiants.

REFERENCES

Bélisle, Claire. « Enseigner et apprendre dans un monde numérique » *Synergies Sud-Est européen*, 3, (2011). Pp. 35-51

El Alaoui, Nora et El Kinani, Fatima. « Le numérique et l'intelligence artificielle au service de

l'apprentissage de la langue française dans les écoles primaires pionnières au Maroc : enjeu, avantages et défis ». *Mouvances Francophones*, 10 (2), 2025. Pp. 1-14

Fluckiger, Cédric. *Les usages effectifs du numérique en classe et dans les établissements scolaires*. Paris : Cnesco, 2020.

Harnane, Imène. « Le numérique dans l'enseignement ». Education, 2021. Dumas-03891544

Roussel, Stéphanie. *Apport du numérique à l'enseignement-apprentissage des langues*. Paris : Cnesco-Cnam, 2020.

DE L'INTIME AU COLLECTIF : L'ÉGOÏSME PARENTAL COMME SYMPTÔME SOCIAL DANS *PERPÉTUE ET L'HABITUDE DU MALHEUR* DE MONGO BETI

NGOZI KRIS-OGBODO

UNIVERSITY OF NIGERIA NSUKKA
ngozi.ogbodo@unn.edu.ng [+2348033259374]

&

MARINUS SAMOH YONG

ALEX EKWUEME FEDERAL UNIVERSITY NDUFU-ALIKE, ABAKILIKI

Résumé

Le roman *Perpétue et l'habitude du malheur* de Mongo Beti offre une fresque critique de la société africaine postcoloniale à travers le destin tragique de son héroïne. L'ouvrage met en lumière une thématique récurrente dans la littérature bettienne : l'égoïsme parental comme source d'aliénation et d'injustice sociale. L'étude sociocritique de ce texte permet de comprendre comment le poids des décisions égoïstes des parents façonne, limite et parfois détruit l'avenir de leurs enfants. En suivant la trajectoire de Perpétue, le lecteur découvre une jeune femme piégée par des choix familiaux qui privilégient l'intérêt personnel et le conformisme social au détriment de sa liberté et de son bonheur. L'égoïsme parental apparaît ainsi comme une métaphore des dérives d'une société où les rapports de domination et la quête de statut social priment sur l'épanouissement individuel. Mongo Beti dénonce subtilement la complicité des familles avec des structures patriarcales qui transforment les enfants, en particulier les filles, en instruments de prestige ou de survie économique. Le roman met également en évidence la reproduction du malheur : l'aliénation imposée par les parents se transmet de génération en génération, instaurant un cycle où la souffrance devient une « habitude ». Cette étude révèle donc que l'égoïsme parental dépasse le cadre familial pour devenir une problématique sociale et culturelle. À travers l'expérience de Perpétue, Mongo Beti invite à réfléchir sur la responsabilité des adultes dans la construction ou la destruction de l'avenir de la jeunesse africaine.

Mots-clés : Mongo Beti, *Perpétue*, égoïsme parental, sociocritique, aliénation, malheur, postcolonialité.

Introduction

La littérature africaine francophone postcoloniale a largement contribué à l'interrogation des structures sociales, culturelles et politiques qui conditionnent la vie des individus au sein de sociétés en mutation. Parmi les écrivains qui ont marqué ce champ littéraire, Mongo Beti occupe une place centrale. Sa plume, profondément critique et militante, dénonce les injustices, les hypocrisies et les violences symboliques souvent dissimulées sous les

apparences de la normalité sociale. Dans *Perpétue et l'habitude du malheur* (1974), l'auteur explore de manière subtile mais percutante une thématique trop rarement mise en lumière : l'égoïsme parental et ses conséquences dévastatrices sur le destin des enfants. Le roman met en scène Perpétue, une jeune femme prisonnière des choix imposés par ses parents, révélant ainsi comment l'autorité familiale peut devenir un instrument de domination, de contrainte et, finalement, de malheur.

Le cas de Perpétue illustre la manière dont le pouvoir parental, censé protéger et orienter, se transforme en un instrument d'asservissement. L'héroïne subit une série de décisions imposées par ses parents, dont les motivations reposent essentiellement sur des intérêts égoïstes et des calculs sociaux. Au lieu de l'accompagner vers un avenir émancipé, ceux-ci l'enferment dans un destin de souffrance où le mariage, la soumission et l'habitude du malheur deviennent des fatalités. En décrivant ce processus, Mongo Beti met au jour un mécanisme socioculturel : l'autorité parentale est souvent exercée non dans une logique d'amour et de solidarité, mais dans celle de la reproduction de normes patriarcales et d'une quête de reconnaissance sociale. Comme l'écrit Ambroise Kom, « la critique bettienne de la famille rejoint celle de la société : il s'agit de montrer comment les microstructures de domination reproduisent et entretiennent les macrostructures de pouvoir » (Kom 135).

L'approche sociocritique appliquée à ce roman permet de replacer l'expérience individuelle de l'héroïne dans un cadre collectif et historique. Selon Edmond Cros, la sociocritique met en relation les structures textuelles et sociales en montrant que « la littérature ne se limite pas à représenter la société mais qu'elle en est l'un des produits et des révélateurs » (Cros 17). Dans cette perspective, l'égoïsme parental représenté par Beti dépasse la simple dimension psychologique ou morale : il révèle un système culturel et politique fondé sur la recherche du prestige, la survie économique et la reproduction des hiérarchies, au détriment du bien-être individuel, notamment celui des femmes.

L'intérêt d'une telle lecture réside dans la mise en évidence du caractère systémique de cet égoïsme, inscrit dans un ordre social où la famille reproduit les logiques de domination à l'œuvre dans la société globale. Comme le rappelle Jacques Chevrier, « le roman africain francophone s'est donné pour mission d'explorer les drames individuels qui révèlent les déséquilibres collectifs » (Chevrier 92). À travers le destin de Perpétue, Mongo Beti illustre ainsi un malheur socialement construit, né de l'entrecroisement des structures familiales, culturelles et politiques.

L'analyse de l'égoïsme parental dans *Perpétue et l'habitude du malheur* met en évidence l'ampleur des questions soulevées par le roman : responsabilité parentale, condition féminine, reproduction du malheur et critique des structures sociales postcoloniales. L'œuvre de Beti ne se limite pas à une dénonciation individuelle ; elle s'inscrit dans une démarche militante visant à éveiller les consciences et à inciter à la transformation sociale. En mettant en lumière la souffrance de Perpétue, l'auteur interpelle le lecteur sur la nécessité de repenser le rôle de la famille dans la construction — ou la destruction — de l'avenir des jeunes générations.

Critiques antérieures

La production critique consacrée à Mongo Beti est abondante et témoigne de l'importance de son œuvre dans le champ littéraire africain francophone. Dès les années 1950, avec *Ville cruelle* et *Le Pauvre Christ de Bomba*, Beti attire l'attention par son engagement contre les injustices et son refus de toute complaisance envers les pouvoirs politique et religieux. Cette posture lui vaut une reconnaissance immédiate en tant qu'écrivain engagé, utilisant la fiction comme une tribune pour dénoncer les travers de la société postcoloniale. De nombreux chercheurs le considèrent comme un écrivain rebelle dont la littérature constitue un acte politique conscient. Ambroise Kom affirme ainsi que « Mongo Beti s'impose comme la conscience critique de l'Afrique francophone, toujours attentif à dévoiler les contradictions d'une société qui s'illusionne sur son indépendance » (Kom 14). Cette vision place Beti aux côtés d'écrivains tels que Frantz Fanon et Aimé Césaire, qui conçoivent la littérature comme un outil essentiel de résistance anticoloniale et postcoloniale.

Dans son ensemble, l'œuvre de Beti se caractérise par une dénonciation systématique des mécanismes d'oppression, qu'ils soient politiques, religieux ou sociaux. Selon Jean-Pierre Balpe, « la fiction de Beti est traversée par une volonté constante de dévoiler les failles du pouvoir et d'interroger les complicités silencieuses » (Balpe 39). Ses romans ne se contentent pas de critiquer les régimes postcoloniaux africains ; ils mettent également en lumière les limites des luttes émancipatrices lorsque celles-ci demeurent enfermées dans des schémas de pouvoir hérités. Cette complexité se retrouve dans *Perpétue et l'habitude du malheur*, où l'attention se déplace du macrocosme politique vers le microcosme familial, révélant ainsi une autre dimension des oppressions vécues.

Concernant *Perpétue et l'habitude du malheur* (1974), les travaux critiques se sont principalement attachés à montrer comment Beti dénonce l'oppression à travers l'histoire individuelle de son héroïne. Jacques Chevrier souligne que le roman « illustre le passage de la critique sociale générale à l'exploration des violences domestiques, ces violences qui minent l'individu dès le cercle familial » (Chevrier 101). La famille n'y apparaît plus comme un cadre neutre, mais comme un espace où s'exercent des dynamiques de pouvoir faisant écho aux structures sociales plus larges. Ce déplacement thématique invite à une lecture sociocritique attentive à la reproduction des rapports de domination à l'intérieur du foyer. La figure de l'égoïsme parental subi par Perpétue devient alors un indice permettant de comprendre comment les logiques d'oppression se perpétuent par des mécanismes apparemment privés, mais en réalité profondément politiques.

D'un point de vue sociocritique, Edmond Cros insiste sur l'importance de la mise en scène de la vie quotidienne dans la littérature africaine pour dévoiler les « structures idéologiques qui sous-tendent la société » (Cros 44). L'« habitude du malheur » peut ainsi être lue comme une construction sociale, résultant d'une transmission intergénérationnelle où la résignation et l'égoïsme familial sont appris et progressivement naturalisés. Cette approche montre que le roman de Beti ne se limite pas à une critique morale, mais vise à déconstruire les fondements

sociaux du malheur, renvoyant à une analyse marxiste des relations de domination. Elle permet de situer Beti dans le champ plus large de la littérature engagée, à la croisée du politique et du social.

Plusieurs critiques soulignent également que *Perpétue et l'habitude du malheur* annonce une évolution dans l'écriture de Mongo Beti. Alors que ses textes antérieurs ciblaient principalement les institutions coloniales — telles que l'Église, l'État ou l'école —, ce roman déplace le centre de gravité de la critique vers la cellule familiale. Pierre Halen souligne que cette nouvelle orientation traduit « une volonté de débusquer les racines intimes de l'oppression, là où se forge l'acceptation du malheur comme destin » (Halen 87). Cette articulation entre sphères publique et privée confère au roman une force subversive particulière. En explorant les violences domestiques, Beti met en lumière la manière dont les traumatismes collectifs de l'histoire coloniale et postcoloniale se manifestent dans l'intime et affectent plus durement les femmes.

L'importance de la figure féminine dans *Perpétue et l'habitude du malheur* a ainsi suscité un intérêt croissant dans les lectures féministes. Le personnage de Perpétue incarne à la fois les violences subies par les femmes dans un contexte patriarcal et les contraintes imposées par une société postcoloniale encore dominée par des normes traditionnelles. Selon Colette Rigaud, « Perpétue est le symbole de toutes celles qui subissent l'oppression au double sens du terme : comme femmes et comme membres de sociétés postcoloniales en transition » (Rigaud 59). Le roman devient alors une matrice pour une critique intersectionnelle où se croisent genre, classe sociale et héritage colonial. Le malheur vécu par Perpétue ne peut être réduit à un simple drame personnel ; il reflète une marginalisation culturelle et politique plus vaste qui condamne les femmes à une position subalterne.

Cette lecture s'appuie également sur les perspectives de Sylvie Kandé, qui analyse la manière dont l'« habitude du malheur » s'apparente à un conditionnement social renforcé par une éducation patriarcale et une structure familiale rigide. Elle écrit que « la répétition des traumatismes domestiques devient un cycle dont il est difficile de s'extraire, illustrant ainsi le poids des normes sociales sur la vie individuelle » (Kandé 72). Le roman offre ainsi une critique acerbe non seulement des institutions visibles, mais aussi des mécanismes subtils de reproduction sociale, appelant à une vigilance accrue des intellectuels et des lecteurs.

Enfin, la critique récente a mis en lumière les implications politiques de ce lien étroit entre famille et société. Pour Michel Tchouala, « le roman de Mongo Beti montre que la lutte contre l'injustice ne peut se cantonner à la sphère publique ; elle commence par la remise en question des rapports familiaux et domestiques qui forment le socle des oppressions durables » (Tchouala 105). Cette perspective renouvelle la conception traditionnelle de l'engagement dans la littérature africaine en valorisant la déconstruction des rapports privés comme un acte politique à part entière. Elle ouvre également la voie à une lecture critique intégrant la dimension émotionnelle et psychologique des personnages à l'analyse sociopolitique.

Une contribution critique qui mérite une attention particulière est celle de **Kris Ogbodo et Yong**. Dans leur lecture comportementaliste, ils expliquent que *Perpétue et l'habitude du malheur* illustre « *how certain social behaviours, such as excessive materialism, selfishness, and competition, become internalized norms that fuel individual and collective suffering* » (681). Ils soulignent ainsi le poids d'un conditionnement social où l'oppression ne s'incarne pas uniquement dans les institutions, mais aussi dans les interactions quotidiennes, lesquelles reproduisent, souvent de manière inconsciente, les mécanismes de domination.

Ainsi, la littérature critique consacrée à Mongo Beti et à *Perpétue et l'habitude du malheur* met en évidence trois éléments essentiels : son rôle d'écrivain rebelle, sa dénonciation de l'oppression sous toutes ses formes, et l'importance de la famille comme lieu de reproduction sociale et de transmission du malheur. Son œuvre témoigne de la richesse d'une écriture qui conjugue la poésie de la résistance à une lucidité sociale aiguë, faisant de Mongo Beti une figure centrale de la littérature africaine engagée. Ces recherches, notamment celles de Kris Ogbodo et Yong, offrent une base solide pour développer une lecture sociocritique, féministe et comportementaliste du roman, permettant de mieux comprendre comment l'égoïsme parental se présente comme une métaphore puissante de la condition postcoloniale et de la marginalisation des femmes.

Si les critiques reconnaissent largement que la famille, dans le roman, constitue un microcosme des oppressions postcoloniales et que les violences domestiques y jouent un rôle central (Chevrier, Cros, Halen), peu d'études isolent explicitement l'égoïsme parental comme phénomène autonome. Cet égoïsme, bien qu'identifié comme une métaphore de la condition postcoloniale et de la marginalisation féminine, demeure souvent traité de manière diffuse au sein d'analyses plus larges, sans qu'une attention systématique soit portée à ses mécanismes spécifiques. De plus, les critiques ont insuffisamment exploré les modalités concrètes de la reproduction de cet égoïsme parental, ainsi que les possibilités de rupture ou de transformation sociale susceptibles d'en découler. Or, comme l'indiquent certains courants de pensée psychologique et sociologique, l'égoïsme parental peut être appréhendé à la lumière de dynamiques inconscientes liées à la dépendance, au narcissisme et à la peur de la séparation, ouvrant ainsi un champ interdisciplinaire particulièrement riche à explorer. Ce constat met donc en évidence un véritable « gap » critique : la nécessité d'une étude sociocritique spécifique et approfondie, centrée sur l'égoïsme parental comme élément clé de la structure narrative et symbolique du roman.

La sociocritique comme tremplin théorique

La sociocritique, telle qu'elle a été développée par Edmond Cros et Claude Duchet, repose sur le principe selon lequel la littérature n'est pas un simple miroir de la société, mais un espace de médiation où s'inscrivent les structures sociales et idéologiques (Cros, 1973 ; Duchet, 1971). Elle s'intéresse à la manière dont les discours sociaux, les valeurs dominantes

et les tensions collectives se traduisent dans les formes narratives, les personnages et les thématiques. Dans cette perspective, l'égoïsme parental représenté par Mongo Beti peut être compris comme la transposition littéraire d'un système de valeurs dominant dans la société postcoloniale : quête du prestige, poids du patriarcat et instrumentalisation des enfants. La souffrance de Perpétue ne renvoie donc pas seulement à une tragédie individuelle, mais à une configuration sociale où la famille devient un relais de domination.

La sociocritique met ainsi en évidence les liens étroits entre structures textuelles et structures sociales. Elle permet de comprendre l'égoïsme parental non comme une simple défaillance morale, mais comme une construction sociale enracinée dans des héritages historiques et des rapports de pouvoir.

Ce cadre théorique offre dès lors une base solide pour l'analyse de *Perpétue et l'habitude du malheur*. Il permet de montrer que la tragédie de l'héroïne, loin d'être un accident individuel, incarne la condition collective d'une jeunesse sacrifiée, en particulier des femmes, dans une société où la famille, censée protéger, devient un instrument de reproduction de l'oppression.

Analyse sociocritique de l'égoïsme parental dans *Perpétue et l'habitude du malheur*

Perpétue et l'habitude du malheur (1974) de Mongo Beti constitue une œuvre emblématique de la littérature africaine postcoloniale. En explorant le destin tragique de Perpétue Kegne, une jeune femme camerounaise broyée par les injonctions familiales et sociales, Beti dépeint une société en crise où la cellule familiale devient le théâtre de violences symboliques, matérielles et psychologiques. Si la critique a souvent mis l'accent sur la dénonciation du patriarcat, du colonialisme ou de la condition féminine, un angle encore peu exploré mérite une attention particulière : celui de l'égoïsme parental.

Loin d'être une simple faille affective ou une déviance parentale isolée, l'égoïsme parental constitue, dans ce roman, l'un des vecteurs les plus puissants de l'aliénation individuelle. Il s'inscrit dans une logique sociale profondément enracinée, où les choix et les attitudes des parents ne relèvent pas uniquement d'un déficit affectif ou d'une cruauté personnelle, mais obéissent à des mécanismes sociaux intériorisés et historiquement construits. La trajectoire de Perpétue illustre avec force la manière dont l'individu — en particulier lorsqu'il s'agit d'une femme jeune et vulnérable — peut être transformé en objet sacrificiel, instrumentalisé au service d'intérêts familiaux économiques, symboliques ou statutaires.

Dans le roman, les figures parentales ne sont pas présentées comme intrinsèquement déviantes, mais comme des agents d'un système plus large, porteurs d'un imaginaire social façonné par l'histoire coloniale, le patriarcat et la précarité socio-économique du Cameroun postindépendance. En ce sens, l'égoïsme parental apparaît comme un comportement socialement légitimé, souvent perçu comme rationnel, voire protecteur. La mère de Perpétue, en imposant un mariage non consenti, croit ainsi « sécuriser » l'avenir de sa fille, mais elle reconduit en réalité un schéma de domination où la femme n'a de valeur que par son utilité

dans la stratégie de survie familiale. La famille se transforme alors en une véritable entreprise de gestion des corps, où les liens affectifs sont subordonnés aux impératifs de la survie sociale.

À travers cette logique, Mongo Beti met en lumière un ordre postcolonial dysfonctionnel dans lequel les rapports de pouvoir hérités de la période coloniale ne disparaissent pas, mais se transforment et s'intériorisent au sein des structures intimes. Le foyer familial devient ainsi le relais des dominations historiques : ce n'est plus le colonisateur qui impose l'ordre, mais les parents eux-mêmes, devenus agents de transmission d'un système hiérarchique. Cette lecture fait écho à la notion de **violence symbolique** développée par Pierre Bourdieu, selon laquelle les dominés participent eux-mêmes, souvent inconsciemment, à la reproduction des structures de pouvoir qui les oppriment.

Ainsi, l'égoïsme parental ne constitue pas seulement une composante psychologique du récit, mais un véritable dispositif idéologique au cœur de la construction narrative. Il fonctionne comme un révélateur des impasses du système social postcolonial : un système qui, loin d'offrir des perspectives d'émancipation, perpétue les mécanismes d'exclusion à travers des institutions aussi fondamentales que la famille. À ce titre, *Perpétue et l'habitude du malheur* dépasse la simple dénonciation du patriarcat ou de l'oppression des femmes pour proposer un diagnostic sociopolitique plus large, où la cellule familiale devient le théâtre d'un drame collectif, celui d'une société incapable de se reconstruire sur des bases justes et égalitaires.

Dans cette optique, la lecture sociocritique se révèle particulièrement féconde. Elle permet de percevoir dans l'intime une expression condensée des contradictions sociales. En articulant structure narrative et dynamiques sociales, elle montre que l'égoïsme parental, loin d'être une pathologie marginale, constitue en réalité le symptôme d'une culture postcoloniale fragilisée, qui continue à engendrer souffrance, aliénation et fatalisme chez les individus qu'elle prétend protéger.

L'égoïsme parental : un moteur narratif de la tragédie

Dès les premières pages du roman, Perpétue est confrontée à une forme de brutalité qui ne dit pas toujours son nom : celle exercée par une mère dont l'amour est conditionné par des impératifs de survie économique et par le respect des normes sociales. Loin d'incarner une figure maternelle protectrice, la mère de Perpétue apparaît comme une gestionnaire stratégique du destin de sa fille, sacrifiant son bonheur personnel au profit d'un « projet familial » calculé et utilitaire. Le mariage, dans cette perspective, cesse d'être un choix intime pour devenir un acte de placement social.

« Ma mère ne voulait rien entendre. Son projet de mariage pour moi était une marchandise qui se vendait au plus offrant, et je n'étais pour elle qu'un produit. » (Beti 45)

Ce passage met en lumière un processus de **réification**, c'est-à-dire la transformation de l'être humain en objet négociable, en capital à rentabiliser. La fille devient un bien familial, un actif que l'on cède selon une logique quasi marchande. Cette représentation évoque fortement les mécanismes de la traite négrière et du système colonial, dans lesquels les corps africains — en particulier ceux des femmes — étaient réduits à leur utilité matérielle.

Par cette mise en scène glaçante de l'autorité maternelle, Mongo Beti montre que la logique de la marchandisation des corps féminins perdure bien après les indépendances africaines. Loin de disparaître, elle se reconduit à travers des institutions locales comme la famille, où les normes patriarcales se conjuguent à des logiques capitalistes : la valeur de la femme est évaluée à l'aune de sa capacité à produire alliances, prestige ou sécurité économique.

La mère de Perpétue n'est donc pas simplement égoïste au sens affectif du terme ; elle agit comme le relais d'un pouvoir systémique, ce que Louis Althusser qualifierait d'« instance idéologique » (Althusser 122). Elle reproduit un ordre social où les individus, notamment les femmes, sont intégrés à des structures oppressives sous couvert de traditions ou de devoirs familiaux. Ce qui rend ce personnage encore plus tragique, c'est qu'elle agit elle-même sous contrainte : son propre statut social dépend de sa capacité à « bien marier » sa fille. Elle apparaît ainsi à la fois comme victime et complice du système.

Le roman regorge d'autres passages où cet égoïsme parental se manifeste de manière plus insidieuse. À plusieurs reprises, Perpétue exprime son sentiment d'être constamment instrumentalisée, jamais écoutée pour elle-même, mais toujours évaluée à travers le prisme de l'honneur familial ou des attentes sociales :

« Chaque fois que j'osais parler de mes rêves, on me regardait comme si j'étais folle. Pour eux, rêver était un luxe que je n'avais pas les moyens de m'offrir. » (p. 52)

Ce passage révèle un autre versant de l'égoïsme parental : le refus d'accorder à l'enfant une subjectivité propre. Le droit au désir, à l'autonomie et à l'imaginaire est nié. Le rêve devient un privilège interdit, en particulier aux filles issues des classes populaires, destinées à servir les ambitions familiales. La parole de l'enfant est ainsi confisquée, et son existence entièrement planifiée par des adultes soucieux de préserver leurs intérêts dans un contexte social instable.

On assiste alors à une double dépossession : d'une part, le corps de Perpétue est contrôlé par les décisions parentales, notamment à travers le mariage arrangé ; d'autre part, son esprit — sa capacité à choisir, à refuser et à imaginer un autre avenir — est également nié. Cela montre que l'égoïsme parental ne se limite pas à un calcul économique, mais touche aussi aux dimensions existentielles, culturelles et symboliques de l'individu.

Mongo Beti inscrit enfin cette dynamique dans une vision plus large de la société camerounaise postcoloniale. Les parents de Perpétue agissent dans un contexte de précarité

sociale et de délitement des solidarités communautaires. L'indépendance, loin d'avoir conduit à une véritable émancipation, a souvent renforcé des mécanismes de survie dans lesquels les enfants deviennent des instruments de reproduction sociale. La famille se transforme alors en un espace de compétition où l'on éduque, marie et sacrifie les enfants selon une logique de placement et de rendement.

Dans ce contexte, la trajectoire de Perpétue revêt une dimension profondément tragique : elle est l'enfant d'un monde en transition, prise entre des structures anciennes — mariage arrangé, autorité parentale, soumission des femmes — et les promesses non tenues d'un avenir moderne. Elle incarne la violence des mutations inachevées, où les aspirations individuelles sont broyées par des institutions en crise.

L'égoïsme parental, moteur narratif central de cette tragédie, ne constitue donc pas un simple ressort dramatique. Il est la clé de lecture d'un système de domination plus vaste, transgénérationnel, qui trouve dans la cellule familiale un terrain privilégié de reproduction. À ce titre, le récit de Perpétue s'inscrit dans une tradition littéraire critique, à l'instar d'œuvres telles que *Une si longue lettre* de Mariama Bâ, où les rapports familiaux apparaissent également comme des lieux d'oppression silencieuse, institutionnalisée et parfois légitimée au nom de la tradition ou de l'amour parental.

La violence affective et l'abandon psychologique

Au-delà de la privation de liberté physique et des décisions imposées, Perpétue subit une forme de violence plus sourde, plus insidieuse : la violence affective, celle qui ronge l'être de l'intérieur sans laisser de traces visibles. Dans *Perpétue et l'habitude du malheur*, Mongo Beti met en lumière un environnement familial où l'amour est conditionnel, suspendu à l'obéissance et à la conformité aux attentes genrées et sociales. La jeune fille ne ressent jamais un amour gratuit et inconditionnel ; au contraire, elle perçoit que sa valeur n'est reconnue que si elle incarne l'idéal de la fille docile, silencieuse et utile à la famille. Cette situation est exprimée avec une lucidité poignante par Perpétue :

« Je vivais dans le silence glacial d'une famille qui ne m'aimait pas, ou plutôt qui aimait l'image qu'elle me donnait, mais pas moi » (Beti 69).

Ce passage révèle une dissociation entre l'être profond et l'image projetée, une tension identitaire permanente qui alimente un mal-être profond. Ce que sa famille valorise, ce n'est pas Perpétue en tant que sujet singulier, mais la fonction sociale qu'elle est censée remplir. Elle devient une figure symbolique — la fille convenable, la future épouse, la marchandise à échanger — sans jamais être reconnue pour ce qu'elle est réellement.

Cette dissociation entre soi et image sociale renvoie à la notion de violence symbolique développée par Pierre Bourdieu, c'est-à-dire une forme de domination qui opère par l'intériorisation de normes sociales dévalorisantes sous l'apparence de la légitimité ou de la

tradition (Bourdieu 23). L'intériorisation, par Perpétue, de cette non-reconnaissance affective provoque une dévalorisation constante de soi, un effritement de l'estime personnelle :

« J'avais appris à me taire, à me fondre dans le décor, à ne pas déranger. On ne me voyait pas. On me voulait silencieuse » (Beti 52).

Dans cette citation, la narratrice dévoile le prix psychologique du conformisme forcé : l'effacement de soi. La maison familiale, censée être un lieu de protection et de chaleur, devient un espace hostile où la jeune fille doit s'effacer pour ne pas être rejetée. L'amour parental est remplacé par une forme de surveillance normative, où l'affection n'est accordée que si l'enfant correspond au moule imposé.

Cette atmosphère familiale produit une carence affective durable, qui se manifeste par un sentiment d'inutilité, de rejet et d'absence de légitimité existentielle. En l'absence de toute valorisation ou de tout soutien, Perpétue ne parvient pas à construire une subjectivité stable. Elle devient le produit passif d'un environnement qui ne lui laisse ni espace émotionnel, ni droit à la différence, ni même la possibilité de rêver :

« Dès que j'évoquais mes rêves ou mes envies, c'était comme si j'insultais mes parents. Ils me regardaient avec un mélange de colère et de pitié » (Beti 63).

Cette réaction parentale est typique des structures familiales autoritaires, dans lesquelles les aspirations individuelles sont perçues comme une menace pour l'ordre social ou familial. Ici, les désirs de Perpétue sont systématiquement invalidés, comme s'ils n'avaient aucune légitimité. La parole elle-même devient suspecte. Ce climat de répression affective empêche tout développement personnel.

À cet égard, Mongo Beti met en scène une forme de mutilation psychique : non pas par les coups, mais par la privation de reconnaissance, ce qu'Axel Honneth appelle la déprivation affective, c'est-à-dire l'absence de regard positif de l'Autre, indispensable à la construction d'une identité équilibrée (Honneth 129). L'enfant non reconnu, ignoré ou instrumentalisé devient vulnérable à toutes les formes de domination, puisqu'il ne dispose pas des ressources affectives nécessaires pour résister.

Par ailleurs, cette violence affective ne touche pas uniquement Perpétue : elle est systémique. Les autres jeunes filles du récit semblent soumises au même processus. L'une des camarades de Perpétue, parlant de son propre père, affirme :

« Il ne m'adresse la parole que pour me rappeler que je coûte cher » (Beti 74).

Cette remarque, apparemment anodine, est lourde de signification : la filiation est ici monétarisée, et l'affection paternelle réduite à un rapport de dette économique. Cette logique

utilitaire sape toute forme de tendresse parentale et participe à la construction d'un univers émotionnel froid, fonctionnel et calculé.

La conséquence de cette violence affective est l'ancrage du malheur dans le quotidien. Perpétue finit par ne plus concevoir qu'une autre vie soit possible. Elle intériorise l'idée que son sort est normal, voire mérité. Cette intériorisation est au cœur du mécanisme de domination : lorsque la victime adopte les valeurs de ses oppresseurs, la domination devient auto-entretenu.

« À force d'entendre que je ne valais rien sans un mari, j'ai commencé à le croire. Même mes rêves me semblaient absurdes » (Beti 86).

Mongo Beti montre ici que le malheur n'est pas seulement imposé : il est appris. Il devient une habitude, un vêtement trop serré mais familier. Le silence affectif de la famille devient la norme, et tout autre mode relationnel paraît suspect, voire dangereux.

Le rôle du père : autorité absente et silence oppressant

Si la mère est la figure active de l'égoïsme, le père de Perpétue incarne une autre forme de violence : celle du silence, de la passivité et de la complicité tacite. Son absence de réaction face à l'injustice dont sa fille est victime renforce le sentiment d'abandon.

« Le silence du père pesait plus lourd que n'importe quelle sentence. Par son absence, il approuvait le sort réservé à sa fille » (Beti 81).

Le père représente l'autorité traditionnelle figée, incapable de protéger ou d'intervenir. Son silence n'est pas neutre : il conforte l'ordre établi. Il incarne ce que Frantz Fanon dénonçait comme la reproduction des structures de pouvoir coloniales au sein même de la cellule familiale : le père, jadis dominé par le colon, devient à son tour oppresseur dans son foyer. Cette figure paternelle, lointaine et muette, contribue à l'impuissance de Perpétue, privée de tout recours et de tout soutien. L'égoïsme parental, ici, ne relève pas seulement de l'action, mais aussi de l'inaction, d'une indifférence déguisée en sagesse ou en respect de la tradition.

Le mariage forcé : apogée de la dépossession

Le mariage imposé à Perpétue constitue le point culminant de sa dépossession. Cet acte, présenté par la famille comme nécessaire et bénéfique, relève en réalité d'une violence institutionnalisée.

« On m'a arrachée à ma vie, à mes rêves, pour me livrer en pâture à un destin choisi par d'autres » (Beti 93).

L'emploi du verbe *arrachée* évoque un acte brutal, quasi colonial. Le corps de la femme, une fois encore, devient le champ de bataille des ambitions masculines et des stratégies de sécurité familiale. Le mariage n'est pas ici une union, mais une transaction imposée, une gestion autoritaire du destin féminin.

Dans cette logique, l'égoïsme parental devient un instrument de contrôle social. Il s'appuie sur la légitimité culturelle du mariage pour justifier l'oppression, tout en masquant la violence réelle infligée à l'individu. Il s'agit là d'un exemple frappant de ce que Michel Foucault nomme la « microphysique du pouvoir » : un pouvoir diffus, dissimulé dans les pratiques quotidiennes, mais redoutablement efficace.

Conclusion

Perpétue et l'habitude du malheur de Mongo Beti met à nu les tensions profondes d'une société postcoloniale où la cellule familiale devient le miroir des rapports de domination. À travers le destin tragique de son héroïne, l'auteur révèle comment l'égoïsme parental, loin d'être un simple défaut moral, constitue un mécanisme social et idéologique par lequel s'exercent et se reproduisent les hiérarchies héritées du colonialisme et du patriarcat.

L'approche sociocritique appliquée au roman montre que la famille, censée protéger et transmettre des valeurs d'amour et de solidarité, se transforme en instrument de contrainte et d'asservissement. Les parents de Perpétue, en quête de respectabilité et de sécurité sociale, deviennent malgré eux les relais d'un système où les femmes sont sacrifiées au nom de la survie collective. L'égoïsme parental apparaît alors comme une forme intériorisée de domination, inscrite dans les pratiques quotidiennes et légitimée par la tradition.

En liant l'intime et le politique, Beti démontre que les oppressions ne se limitent pas aux institutions visibles, mais qu'elles s'incarnent dans les gestes, les silences et les décisions familiales. L'égoïsme parental devient ainsi le moteur narratif du roman et le symbole d'une aliénation collective : celle d'une société prisonnière de ses héritages et incapable de se réinventer.

Par la voix de Perpétue, Mongo Beti met en lumière la souffrance d'une génération condamnée par l'injustice domestique autant que par les déséquilibres sociaux. Son œuvre, à la croisée du politique, du psychologique et du féminisme, appelle à une refondation des rapports familiaux fondée sur la reconnaissance, la liberté et la dignité. En dénonçant « l'habitude du malheur », Beti transforme la douleur intime en acte de résistance, rappelant que toute libération collective commence par la réinvention du lien familial.

Ouvrages cités

Althusser, Louis. *Idéologie et appareils idéologiques d'État*. Éditions Sociales, 1970.

Balpe, Jean-Pierre. *Littérature et engagement en Afrique noire*. Presses Universitaires de France, 1985.

Beti, Mongo. *Perpétue et l'habitude du malheur*. Buchet-Chastel, 1974.

Bourdieu, Pierre. *La Distinction : critique sociale du jugement*. Éditions de Minuit, 1979.

Chevrier, Jacques. *Littérature africaine de langue française : stratégies et enjeux*. Karthala, 1988.

---. *Littérature nègre*. Armand Colin, 1984.

Cros, Edmond. *Le roman africain et la société*. L'Harmattan, 1992.

---. *Sociocritique*. Fernand Nathan, 1973.

Duchet, Claude. "Pour une sociocritique." *Littérature*, no. 1, 1971, pp. 5–14.

Fanon, Frantz. *Les Damnés de la terre*. Maspero, 1961.

Halen, Pierre. *Figures de l'oppression dans la littérature francophone africaine*. Karthala, 1995.

Honneth, Axel. *La lutte pour la reconnaissance : une grammaire morale des conflits sociaux*. Gallimard, collection Folio Essais, 2013.

Kandé, Sylvie. "Les violences domestiques dans la littérature africaine." *Revue Afrique & Littérature*, vol. 14, no. 3, 2001, pp. 67–83.

Kom, Ambroise. *Mongo Beti : écrivain et révolté*. Présence Africaine, 1982.

---. *Mongo Beti : le rebelle*. L'Harmattan, 1992.

Mbembe, Achille. *De la postcolonie : essai sur l'imagination politique dans l'Afrique contemporaine*. Karthala, 2000.

Mudimbe, Valentin Y. *The Invention of Africa: Gnosis, Philosophy, and the Order of Knowledge*. Indiana UP, 1988.

Ngũgĩ wa Thiong'o. *Decolonising the Mind: The Politics of Language in African Literature*. James Currey, 1986.

Nnaemeka, Obioma. *Sisterhood, Feminisms and Power: From Africa to the Diaspora*. Africa World Press, 1998.

Ogbodo, Ngozi Kris, and Marinus Samoh Yong. "A Behaviourist Reading of Beti's *Perpetua and the Habit of Unhappiness*." *Nigerian Journal of Social Psychology*, vol. 7, no. 2, 2024, pp. 677–687.

Ogundipe-Leslie, Molaria. *Re-Creating Ourselves: African Women and Critical Transformations*. Africa World Press, 1994.

Rigaud, Colette. *Femmes, littérature et société en Afrique francophone*. L'Harmattan, 1999.

Soyinka, Wole. *Myth, Literature and the African World*. Cambridge UP, 1976.

Tchouala, Michel. "Politique et privé dans l'œuvre de Mongo Beti." *Afrique et Politique*, vol. 18, 2005, pp. 100–110.

Towa, Marcien. *Essai sur la problématique philosophique dans l'Afrique actuelle*. Clé, 1971.

De la formalité à la finalité: Une évaluation de « l'intraduisibilité » comme un concept suranné en traduction

Par

Dr. Elikwu, Juliet Nwenenne

Department of Foreign Languages and International Studies
Ignatius Ajuru University of Education, Port Harcourt, Nigeria.
Phone: +2348033108014; E.mail: juliet.elikwu@iaue.edu.ng

et

Dr. Douglas, Josiah Gogo-ogute

Department of Foreign Languages and International Studies
Ignatius Ajuru University of Education, Port Harcourt, Nigeria.
Phone: +2348051053843; E.mail: josiahgogoogute@gmail.com

Résumé

Cette étude s'inscrit dans une perspective fonctionnelle qui reconfigure profondément la question de l'intraduisibilité. Loin de considérer cette notion par des traductologues comme Georges Steiner, Walter Benjamin, etc., comme une impasse linguistique ou culturelle, on la reconceptualise, en suivant les empreintes théoriques de Jean-René Ladmiral, Anton Popovič, Katharina Reiss etc, à partir du rapport entre la fonction du texte source et celle du texte cible. Cette réflexion épistémologique se propose d'examiner la contribution des traductologues à la compréhension de l'intraduisibilité, non plus comme une impossibilité absolue, mais comme une tension méthodologique entre fidélité textuelle et adéquation fonctionnelle. En s'appuyant sur la *théorie textuelle* des types de traduction et sur le modèle «skopos» développé par Katharina Reiss et Hans J. Vermeer. L'analyse révèle que quelques traductologues transforment la notion d'intraduisibilité en instrument heuristique d'évaluation des stratégies traductives, redéfinissant ainsi la scientificité de la traductologie contemporaine.

Mots Clés: Intraduisibilité, équivalence fonctionnelle, déplacement, trahison, langue, culture, traduction.

Prologue

Le concept d'intraduisibilité dans le domaine de la traduction a été proposé et développé principalement par Georges Steiner, un grand théoricien de la traduction. Dans son ouvrage *After Babel: Aspects of Language and Translation* (1975), Steiner explore en profondeur les limites du langage et de la traduction, et il évoque l'intraduisibilité comme un phénomène inhérent à chaque tentative de transfert de sens entre langues et cultures. Cependant, il faut noter que le concept ne vient pas d'un seul traductologue : il a été discuté et nuancé par plusieurs penseurs dans le champs de la matière à savoir:

- Walter Benjamin dans "La tâche du traducteur "(1923),qui évoque déjà l' idée que toute traduction est une approximation imparfaite.
- Roman Jakobson (1959) distingue trois types de traduction et évoque les cas d'intraduisibilité linguistique.
- Henri Meschonnic (1999) et Antoine Berman (19..) en France, ont aussi beaucoup travaillé sur la question de, en liant l' intraduisibilité à la dimension poétique, éthique, et culturelle du texte.

Néanmoins, le concept d'intraduisibilité a été largement théorisé par George Steiner, mais des origines intellectuelles remontent à Walter Benjamin et Roman Jakobson, et il a été approfondi en France par Antoine Berman et Henri Meschonnic.

Types d'intraduisibilité

L' intraduisibilité linguistique

Roman Jakobson (1959) distingue trois types de traduction:

- a. Intralinguale (dans la même langue dans le cas de diaglossie, par exemple).
- b. Interlinguale (entre deux langues, anglais-français, par exemple).
- c. Intersémiotique (d'un système de signes à un autre, par exemple: un film adapté d'un roman, le monde s'effondre, par exemple).

L' intraduisibilité linguistique survient lorsque certaines structures grammaticales, jeux de mots, ou sonorités ne peuvent pas être rendues dans une autre langue.

Exemple : En anglais, le jeu de mots d'Anthony G. Oetteinger (1966) : «Time flies like an arrow; fruit flies like a banana» ne peut pas être traduit littéralement en français sans perdre son double sens. En fait, ce sont des exemples de phrases ambiguës qui mettaient en difficulté les premiers programmes de traduction automatique et de traitement automatique de la langue naturelle.

L' intraduisibilité culturelle

Pour George Steiner et Antoine Berman, elle concerne les références culturelles, valeurs, humours ou émotions propres à une communauté linguistique. Le problème ici n'est

pas la langue elle-même, mais l'univers culturel qu'elle véhicule. Ex: Le japonais « Wabi-Sabi », qui exprime une esthétique de la beauté imparfaite et éphémère, n'a pas d'équivalent exact dans les langues occidentales. Berman, parle d'un «étranger irréductible» dans le texte, qui résiste à la traduction mais que le traducteur doit respecter.

L' intraduisibilité poétique

D'après Henri Meschonnic (1999) et Walter Benjamin (1923), l' intraduisibilité poétique touche la forme, le rythme, la musicalité, et la charge poétique du texte. Pour eux, traduire la poésie, c'est souvent perdre quelque chose de sa voix et de son rythme interne. Meschonnic (1999) insiste sur le fait que le rythme est porteur de sens, donc le modifier, c'est altérer le texte.

Exemple : Les sonnets de Shakespeare ou les vers d'Apollinaire perdent souvent leur musicalité et leurs jeux sonores dans la traduction.

L' intraduisibilité philosophique ou conceptuelle

Selon George Steiner (1975) et Walter Benjamin (1923), certains concepts philosophiques dépendent tellement des traditions linguistique et intellectuelle qui sont intraduisibles. En fait, traduire "Logos" (en grec) ou "Da sein" (Chez Martin Heidegger) ne rend jamais pleinement la charge conceptuelle du terme original.

La Pensée derridienne de l' intraduisibilité

L'œuvre de Jacques Derrida, philosophe français éminent, est marquée par une réflexion approfondie sur la traduction et le concept de l'intraduisibilité. Selon lui, la traduction est un processus complexe qui implique une transformation du sens original, ce qui soulève des questions fondamentales sur la nature du langage et de la communication.

L'intraduisibilité comme condition de la traduction

Derrida (1967) soutient que la traduction est intrinsèquement intraduisible, car le langage est toujours lié au contexte culturel et historique dans lequel il est utilisé. Cette intraduisibilité est due à la présence d'une différence irréductible entre le signifiant (le mot ou l'expression) et le signifié (le sens), que Derrida (1967), désigne par le terme de différance. Cette différance est à l'origine de l'intraduisibilité, car elle crée une distance entre le texte original et sa traduction. Il conçoit l'intraduisibilité donc comme condition inévitable dans la pratique de la traduction.

La traduction comme supplément et comme création

Derrida (1967), voit la traduction comme un supplément au texte original, qui ajoute quelque chose de nouveau tout en remplaçant l'original. Cela signifie que la traduction n'est jamais une simple copie, mais plutôt une création nouvelle qui dépend du texte original. La traduction est donc une forme de «supplément» qui s'ajoute au texte original, tout en le modifiant et en le transformant. En ce sens, pour lui, la traduction ne s'effectue pas comme une reproduction, mais comme une nouvelle création qui permet de comprendre le texte original.

Les implications de l'intraduisibilité pour la traduction

Les idées de Jacques Derrida sur l'intraduisibilité ont des implications importantes pour la traduction. Il affirme que : La traduction est toujours une interprétation, et non une reproduction exacte. Le sens d'un texte est toujours en mouvement, et la traduction doit prendre en compte ce mouvement. La traduction ne doit pas être considérée comme une simple copie de l'original.

En définitive, la pensée de Jacques Derrida sur l'intraduisibilité souligne la complexité de la traduction et la nécessité de prendre en compte le contexte culturel et historique du texte original. La traduction est une création nouvelle qui dépend du texte original, et qui doit être considérée comme une interprétation plutôt que comme une reproduction exacte (fidèle) !

Ladmiral et l'intraduisibilité de la traduction

Jean-René Ladmiral (1979), traductologue et philosophe français, a consacré une grande partie de son œuvre à la question de l'intraduisibilité de la traduction. Selon lui, la traduction est un processus complexe qui implique une perte et une transformation du sens original du texte.

L'intraduisibilité comme condition de traduction

Ladmiral (1979), soutient que l'intraduisibilité est une condition nécessaire de la traduction. En effet, si la traduction était parfaitement possible, il n'y aurait pas besoin de traducteurs, et la traduction serait réduite à une simple copie. Or, la traduction est une interprétation et une réécriture du texte original.

La traduction comme «trahison»

Ladmiral (1979) utilise le terme de «trahison» pour décrire la traduction. Selon lui, la traduction est une forme de trahison qui consiste à abandonner le sens dans la langue cible. Cette trahison est nécessaire, car elle permet de formuler un texte nouveau et original.

L'intraduisibilité comme richesse

Ladmiral (1979), voit l'intraduisibilité comme une richesse, car elle permet de créer des textes nouveaux et originaux. La traduction est ainsi un processus de création qui implique une interprétation et une réécriture du texte original. « La traduction est une trahison, mais une trahison nécessaire, car elle permet de créer un texte nouveau et original » (Ladmiral, 1979, P. 12)

L' intraduisibilité chez Anton Popovič

Popovič (1970) rejette l'idée d'intraduisibilité totale et soutient que l' intraduisibilité n'est pas absolue, mais relative. Selon lui, toute traduction implique des transformations (shifts), mais ces transformations ne signifient pas nécessairement une perte totale de sens. Il parle plutôt de degrés d'intraduisibilité, c'est-à-dire des aspects d'un texte qui résistent plus ou moins à la traduction.

Les «shifts» (déplacements) comme solution à l' intraduisibilité

Popovič (1970) introduit le concept de «translation shifts». C'est-à-dire les modifications inévitables entre le texte source et le texte cible. Ces déplacements sont la trace visible de l' intraduisibilité partielle: le traducteur doit parfois changer la structure, le lexique ou (le style) la cadence pour préserver le sens global.

Ex: pour traduire un jeu de mot ou une métaphore intraduisible, le traducteur peut créer une image différente mais équivalente sur le plan fonctionnel.

Popovič et typologie de l' intraduisibilité

Anton Popovič (1970) distingue deux grandes formes d'intraduisibilité:

- i. Intraduisibilité linguistique: Cette notion est liée aux différences grammaticales et lexicales entre les langues.
- ii. Intraduisibilité poétique ou esthétique: celle-ci se rapporte à la forme, au style, et à la valeur—artistique du texte. Mais contrairement à Jakobson (1959) ou Meschonnic (1999), Popovič (1970) considère que ces obstacles peuvent être compensés par la créativité du traducteur.

Popovič et la notion d'équivalence

i. Equivalence comme but, mais jamais totale. Popovič (1970) considère que l'équivalence est le but de la traduction, mais qu'elle ne peut jamais être parfaite à cause des différences entre les langues et les cultures.

Autrement dit, l'intraduisibilité n'est pas un échec, mais la preuve des limites naturelles de l'équivalence. Chaque traduction est donc une négociation entre fidélité et adaptation. Car, «l'équivalence n'est pas une identité, mais une correspondance fonctionnelle entre deux textes».

Les types d'équivalence chez Popovič

Popovič distingue plusieurs types d'équivalence qui montrent comment le traducteur compense l'intraduisibilité:

- a) Équivalence linguistique: C'est la reproduction des structures grammaticales et lexicales (= "maison" = "house").
- b) Équivalence stylistique: Préservation du ton, du style, de la voix: maintenir le style ironique d'un auteur.
- c) Équivalence sémantique: C'est la transmission des sens principaux, même si la forme change; adapter une expression idiomatique.
- d) Équivalence pragmatique ou fonctionnelle: C'est maintenir le même effet sur le lecteur; rendre un humour local par un équivalent culturel.

Quand une équivalence est impossible (intraduisibilité partielle), le traducteur choisit un autre type d'équivalence pour compenser.

Relation entre intraduisibilité et l'équivalence chez Popovič

Popovič (1970) propose ces démarches pour compenser l'intraduisibilité

- i) Lorsqu'un élément ne peut pas être traduit littéralement, le traducteur doit chercher une équivalence fonctionnelle.
- ii) Au cas où la forme poétique ne peut pas être rendue, il demande au traducteur de trouver une équivalence stylistique ou rythmique.
- iii) Dans la situation qu'il paraît impossible à traduire un jeu de mot, il est acceptable pour le traducteur de créer un autre mot ou schéma ayant le même effet.

Pour Anton Popovič, l'intraduisibilité n'exclut pas la traduction, elle la rend nécessaire et inventive. L'intraduisibilité devient donc le moteur de la créativité traductive. Chez Popovič (1970), l'équivalence n'est pas une copie du texte original, mais une reconstruction fonctionnelle qui tient compte des différences linguistiques et culturelles (Popovič 1970, P.79). De plus, ce dernier fera l'éclairage dans ces termes:

All that appears as new with respect to original, or fail to appear where it has been expected, may be interpreted as a shift. The translator resorts to shift precisely

because he is endeavouring to convey the semantic substance despite difference between linguistic and stylistic system of 2 languages (Popovič 1970, P.80).

Tout ce qui apparaît comme nouveau par rapport à l'original, ou qui ne se manifeste pas là où on aurait pu s'y attendre, peut être interprété comme un déplacement (shift). Le traducteur recourt à ces déplacements précisément parce qu'il s'efforce de transmettre- la substance sémantique de l'original, malgré les différences entre les systèmes linguistiques et stylistiques des deux langues (notre approximation).

Pour Anton Popovič (1970) le traducteur, en tant que linguiste et anthropologue, médiateur de pentecôte qui doit tout comprendre et tout communiquer au milieu des modèles culturels. Cette position épistémologique s'accord avec l'idée communicationnelle suivante:

And there is nothing that can be expressed in one langue that cannot be expressed in any other. Obviously, one language may have terms not found in another language, but it is always possible to invent new terms to express what we mean: anything we can imagine or think, we can express in any human language (Akamajian et al, 2012, p.10).

Il n'y a rien qui puisse être exprimé dans une langue qui ne puisse être exprimé dans une autre. Evidamment, une langue peut avoir des termes introuvables dans une autre langue, mais il est toujours possible d'inventer de nouveaux termes pour exprimer ce que nous voulons dire: tout ce que nous pouvons imaginer ou penser, nous pouvons l'exprimer dans n'importe quelle langue naturelle. (Notre approximation).

Les affirmations ci-dessus vont à rendre que tout est traduisible à travers les niveaux des langues et des cultures. Néanmoins, il ne peut exister jamais une traduction hors d'une mesure de perte dans le sens et dans la structure morphosyntaxique de la langue de première circonstance. Cette perte de l'originalité ne se voit pas uniquement dans la communication bilingue mais également dans l'interlocution intralinguistique. Cependant, la quête est d'établir le sens et la signification que porte le discours.

De la littéralité à la finalité

La question de l'intraduisibilité a longtemps constitué un point de fracture dans la réflexion traductologique. De Walter Benjamin à George Steiner, elle a été envisagée comme la limite *ontologique* du langage et comme le lieu où se mesure la singularité des cultures. Toutefois, avec Katharina Reiss (année) cette problématique se déplace de la métaphysique du sens vers une approche pragmatique et fonctionnelle de la traduction. En plaçant la finalité communicative du texte au cœur de sa théorie, Reiss substitue à la dichotomie traduisible/intraduisible une dynamique d'*équivalence fonctionnelle*. L'objectif de cette étude est donc d'interroger, dans une perspective épistémologique, la manière dont Reiss reconfigure l'intraduisibilité en la ramenant dans le champ opératoire du traducteur, en articulant théorie linguistique, typologie textuelle et finalité communicative.

L'intraduisibilité : une catégorie historique et théorique

Dans la tradition traductologique, l'intraduisibilité a souvent été comprise comme l'expression d'une perte inévitable : celle du sens, du style ou de la charge culturelle du texte

original. Jakobson (1959) distinguait déjà l'intraduisibilité linguistique (liée à la structure des langues) de l'intraduisibilité poétique (liée à la fonction esthétique du langage). Cette conception, fondée sur la fixité du sens, fait de la traduction une opération déficitaire. Reiss, au contraire, opère une déconstruction de cette posture en situant la traduction dans un continuum fonctionnel où la perte est remplacée par la transformation régulée.

La théorie fonctionnelle de Katharina Reiss

Dans *Texttyp und Übersetzungsmethode: Der Operative Text* (1976), Reiss établit une typologie tripartite des textes — informatifs, expressifs et opératifs — à laquelle elle associe des méthodes de traduction spécifiques. Cette typologie rompt avec la vision purement linguistique pour introduire un principe d'équivalence fonctionnelle : chaque traduction doit viser à reproduire la fonction communicative dominante du texte source. Dès lors, l'intraduisibilité n'est plus un échec mais une difficulté à résoudre dans le cadre de cette fonctionnalité. Reiss inscrit ainsi la traduction dans une logique de *finalité* plutôt que de *littéralité*.

L'apport du Skopos et la redéfinition du traduisible

L'alliance théorique entre Reiss et Vermeer dans *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie* (1984) marque une avancée épistémologique majeure. Le principe du « Skopos » (but, visée) stipule que la stratégie traductive est déterminée par la fonction du texte cible dans son contexte de réception. Cette orientation *téléologique* dissout la rigidité de l'intraduisibilité en lui substituant la notion de pertinence fonctionnelle : ce n'est plus le mot qui compte, mais l'effet recherché. Ainsi, ce qui est « intraduisible » sur le plan lexical peut être « transposable » sur le plan pragmatique.

Analyse épistémologique de la contribution de Reiss

Déplacement du paradigme linguistique vers le paradigme pragmatique

Reiss inscrit la traductologie dans une épistémè pragmatique, en rupture avec le structuralisme linguistique de son époque. Elle envisage la traduction non comme la substitution d'unités linguistiques, mais comme un acte de médiation fonctionnelle. L'intraduisibilité cesse alors d'être un obstacle ontologique et devient une variable de la communication interculturelle. Ce déplacement fonde la scientificité de la traductologie moderne : la traduction devient objet de connaissance régie par des paramètres observables — fonction, but, effet — plutôt que par la seule fidélité au texte source.

Rationalisation du concept d'intraduisibilité

Dans la pensée de Reiss, l'intraduisibilité est rationalisée. Elle est inscrite dans un cadre systémique où chaque écart entre texte source et texte cible peut être justifié par un choix fonctionnel. Ce geste théorique confère à la traduction un statut épistémologique autonome : elle n'est plus subordonnée à la philologie, mais à une théorie de la communication

interculturelle. Reiss transforme ainsi l'intraduisibilité en catégorie opératoire, apte à mesurer la cohérence entre visée textuelle et stratégie traductive.

Portée heuristique et critique

Sur le plan *heuristique*, la théorie de Reiss ouvre une voie nouvelle à la recherche traductologique : elle permet d'évaluer la qualité d'une traduction non par la fidélité lexicale, mais par la cohérence fonctionnelle. Sur le plan critique, elle relativise l'absolu de l'intraduisibilité, le replaçant dans le champ des contraintes situées (linguistiques, culturelles, communicatives). Ce renversement rend possible une approche empirique de la traduction, sans renoncer à sa dimension esthétique et éthique.

Discussion

L'apport de Jean-René Ladmiral, Anton Popovič, Jacques Derrida, Katharina Reiss, etc, dépasse la simple typologie textuelle. Ils proposent une véritable reconfiguration épistémologique de la traductologie. L'intraduisibilité, longtemps perçue comme la marque de la faillibilité du traducteur, devient sous leur plume l'indice d'une compétence interprétative : savoir identifier ce qui ne peut être transposé littéralement pour le reconstruire fonctionnellement. La traduction, selon eux, n'est donc pas une reproduction, mais une refonctionnalisation du message. En cela, ils anticipent les approches cognitives et sociolinguistiques contemporaines qui envisagent la traduction comme acte d'adaptation culturelle et non comme mimétisme linguistique.

Finalogue

La contribution de ces derniers à la question de l'intraduisibilité réside dans le déplacement du problème de l'impossibilité formelle vers celui de la finalité communicative. Par une approche rigoureusement fonctionnelle, ils inscrivent la traduction dans une rationalité pragmatique où toute intraduisibilité devient surmontable par la médiation des fonctions textuelles. Leur pensée, à la croisée de la linguistique, de la pragmatique et de la philosophie du langage, fonde une épistémologie traductologique moderne : celle qui reconnaît la traduction comme science de la communication interculturelle. En ce sens ces traductologues n'ont pas nié l'intraduisibilité ; ils l'ont intégrée comme moment critique de toute opération traductive, révélateur de la tension créatrice entre langues et cultures, ainsi que des situations.

Références

Akmajian, A., Demers, R. A., Farmer, A. K., & Harnish, R. M. (2012). *Linguistics: An introduction to language and communication*. PHI Learning Private Limited.

Benjamin, W. (1923). Die Aufgabe des Übersetzers. In *Gesammelte Schriften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

Derrida, J. (1967). *De la grammatologie*. Éditions de Minuit.

- Derrida, J. (1972). *La dissémination*. Seuil.
- Derrida, J. (1996). *Le monolinguisme de l'autre*. Galilée.
- Gee, J. P. (2014). *An introduction to discourse analysis: Theory and method*. Routledge.
- Jakobson, R. (1959). On linguistic aspects of translation. In R. A. Brower (Ed.), *On translation* (pp. 232–239). Harvard University Press.
- Ladmiral, J.-R. (2005). *Le défi de la traduction*. L'Harmattan.
- Ladmiral, J.-R. (1979). *Traduire: Théorèmes pour la traduction*. Payot.
- Mey, J. L. (2001). *Pragmatics: An introduction*. Blackwell.
- Popovič, A. (1970). The concept “shift of expression” in translation analysis. In J. S. Holmes, F. de Haan, & A. Popovič (Eds.), *The nature of translation: Essays on the theory and practice of literary translation* (pp. 78–87). The Hague, Netherlands: Mouton.
- Popovič, A. (1976). *Dictionary for the analysis of literary translation*. Edmonton, Canada: Department of Comparative Literature, University of Alberta.
- Reiss, K. (1971). *Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik: Kategorien und Kriterien für die Beurteilung von Übersetzungen*. Max Hueber Verlag.
- Reiss, K. (1976). *Texttyp und Übersetzungsmethode: Der operative Text*. Julius Groos Verlag; Kronberg: Scriptor.
- Reiss, K., & Vermeer, H. J. (1984). *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*. Tübingen: Niemeyer.
- Steiner, G. (1975). *After Babel: Aspects of language and translation*. Oxford University Press.

Des difficultés de la traduction des textes Techniques : Le cas des textes financiers

Par

Ngozi Akwata

Department of Foreign Languages and Literatures
Faculty of Humanities
University of Port Harcourt

Résumé

Dans un monde globalisé où les échanges interculturels et interdisciplinaires se multiplient, la traduction technique joue un rôle crucial dans la diffusion des connaissances et des informations spécialisées à travers des frontières linguistiques. Elle s'accompagne toutefois de défis particuliers qui doivent être relevés afin de garantir la cohérence, l'exactitude et la clarté des messages traduits. Les domaines de la traduction technique comprennent le droit, la banque et la finance, l'ingénierie, la médecine et les sciences médicales, les sciences naturelles, les technologies de l'information, etc. Parmi les principaux défis, la précision terminologique est cruciale et elle est fortement influencée par les sociétés et les cultures. La culture est présente en arrière-plan de toute communication humaine et les éléments culturels apparaissent à tous les niveaux, depuis le concept et la forme des mots jusqu'à la structure des phrases et des textes, en passant par la pragmatique. L'utilisation correcte de la terminologie spécifique à un domaine est essentielle pour garantir la fidélité des textes traduits. Dans cette étude, nous examinerons l'existence de nuances culturelles dans le domaine de la traduction monétaire, un domaine considéré a priori comme austère et rigoureux. Cette étude soutient l'existence d'expressions culturelles dans la traduction financière, montrant que même si les textes techniques sont généralement factuels et spécialisés, ils reflètent néanmoins les normes culturelles, les conventions, les styles rhétoriques et les hypothèses implicites des civilisations.

Mots clés : échanges interculturels, traduction technique, précision, clarté des messages traduits, nuances culturelles, terminologie technique.

Introduction

Si les principaux points faibles de la traduction technique ont été bien analysés, les difficultés culturelles restent encore à documenter en détail. Ce travail vise à mettre en lumière des exemples précis de différences culturelles de domaines spécifiques de la traduction technique. En exposant les difficultés et en proposant des équivalents possibles, telles difficultés seront à moitié résolues, conformément à l'adage selon lequel « un problème identifié est un problème à moitié résolu ».

Beaucoup de monde peuvent associer la culture aux œuvres littéraires mais pas assez de gens comprennent que la culture influence l'écriture des textes techniques et par conséquent la traduction technique.

La culture peut être décrite comme la manière dont les gens raisonnent, s'expriment et mènent des activités dans leurs sociétés et communautés respectives.

C'est "un ensemble des activités soumises à des normes socialement et historiquement différenciées et des modèles de comportement transmissibles par l'éducation propre à un groupe social donné, (Hachette, 2004). La culture influence la manière de penser, de s'exprimer, et les choix de mots utilisés dans la communication. Cela varie d'une société à l'autre à cause de l'éducation, croyances et valeurs qui varient appropriément.

La traduction technique n'est pas exemptée de l'influence de la culture parce que les textes techniques eux-mêmes sont écrits par des écrivains qui vivent et fonctionnent dans des sociétés. La langue elle-même étant structurée voire exprimée différemment d'une culture à l'autre. Puisque ce sont des gens qui vivent et s'opèrent dans des sociétés qui écrivent des textes techniques, il est difficile de ne pas refléter la culture et que des aspects de culture ne soient pas inscrits dans tels textes techniques. Ce point de vue correspond à la définition qui dit que la traduction est « le fait d'interpréter le sens d'un texte dans une langue (langue source et langue de départ), et de produire un texte ayant un sens et un effet équivalentes sur un lecteur ayant une langue et une culture différentes (langue cible ou langue d'arrivée). Dalugge-Momme(2008).

Le mot 'culture' est dérivé de l'allemand 'Kultur' qui signifie 'civilisation'. Il s'agit d'un ensemble complexe qui comprend les connaissances, les croyances, l'art, la morale, les lois, les coutumes et autres aptitudes acquises par l'homme en tant que membre d'une société. Taylor (1902).

Cette vision sociétale considère la culture comme le résultat d'une expérience collective incluant tout ce que l'homme a créé sous forme d'outils, d'armes, d'abris et autres biens matériels, ainsi que tout ce qu'il a élaboré en termes d'attitudes et de croyances, d'idées et de jugements, de codes et d'institutions, d'arts et de sciences, de philosophie et d'organisations sociales. Linton(1947). Ezewu (1983).

La culture est donc une configuration de comportements appris dont les éléments constitutifs sont partagés et transmis par les membres d'une société donnée, tandis que les langues et les habitudes d'expression font partie des caractéristiques manifestes de la culture.

La traduction technique n'est pas exemptée de l'influence de la culture. Pour être en mesure de traduire correctement les textes techniques, le traducteur nécessite d'être au rythme avec la culture et la langue en évolution du public cible entre autres exigences.

Les exemples de différences, d'interférences et d'interventions culturelles sont nombreux en termes techniques et, bien sûr, dans les traductions techniques. En cataloguant certains de ces cas, nous nous serions lancés dans la création d'un mini-glossaire des différenciations en termes techniques, utile aux professionnels et à l'enseignement et à l'apprentissage de la traduction.

Le Texte Technique :

Un texte technique fait référence à un type d'énoncé qui vise à transmettre des informations spécifiques, détaillés et précises sur un sujet particulier professionnel. Il est généralement utilisé dans des contextes professionnels. Les textes techniques sont caractérisés par leurs objectivités, leur clarté, et leur langage spécialisés visant à expliquer ou à décrire des processus, des concepts, des méthodes, ou des produits. Selon le Petit Robert, le mot Technique se définit comme « qui appartient à un domaine particulier spécialisé de la connaissance ». Un texte technique alors est du domaine spécialisé, dénotatif, précis et de syntagmes spécialisés.

Ces textes peuvent inclure des manuels, des notices d'utilisation, des rapports de recherche, des brevets, des fiches techniques, des documents scientifiques, des procédures industrielles, des documents juridiques, des documents financiers, etc. Defay, R. (2013) définit le texte technique comme un texte qui « se caractérise par sa fonctionnalité informatrice, sa rigueur scientifique et son langage spécialisé » avec « objectif de fournir des instructions claires et détaillées dans un domaine précis ». Selon Satori, P. (2010), La précision et la concision sont donc essentielles dans la rédaction des textes techniques.

Alors, la traduction technique ou spécialisée est un domaine de la traduction concernant les termes propres à un art, une science ou à un savoir-faire. Elle nécessite des connaissances linguistiques, et des techniques de la traduction, et aussi une bonne connaissance du domaine concerné. La traduction technique incluent les domaines spécialisés juridique, médicale, scientifique, financière parmi d'autres. Delisle, J. (1999) explique que « le texte technique est un outil de communication dont la fonction première est de transmettre des informations précises et utiles, dans un langage spécialisé, à un public souvent formé et connaissant déjà le sujet traité ». La traduction en générale consiste à produire dans la langue d'arrivée, l'équivalent naturel le plus proche du message de la langue de départ, d'abord quant à la signification, puis quant au style. Mounin, (1963).

C'est quoi donc 'un texte' ? Cela peut signifier le langage en contexte. Nous savons que la linguistique est une théorie fondée sur l'étude du langage comme un ensemble de règles établies qui le régissent. Pourtant, le langage oral et la parole ne relèvent pas trop de la

grammaire mais appartiennent à la catégorie des textes en contexte où se trouve également le texte technique.

L'Approche Textuelle de Jean Delisle et Robert Larousse : C'est une méthode de traduction basée sur l'analyse du discours. Selon Delisle, l'analyse du discours permet de cerner le sens d'un texte. Robert Larousse est un autre linguiste et traducteur canadien qui a publié : 'Théories contemporaines de la traduction ' a continué l'approche textuelle de la traduction. Il a proposé un modèle d'évaluation des traductions par ordonner et diviser les éléments à considérer pour avoir des traductions objectives. Chez Halliday et Hassan (1976), un texte n'est pas seulement une unité grammaticale donc, il est mieux considéré comme une unité sémantique, une unité non pas de forme mais de sens.

Cette approche textuelle de la traduction signifie que la traduction technique ne peut être abordée uniquement sous l'angle du mot à mot. Ces arguments montrent que la traduction de textes y compris textes techniques peut être abordée sous l'angle du contexte et quand il est préférable de la traduire sous l'angle du contexte, et non pas toujours comme une grammaire au sens littéral. Les aspects contextuels culturels peuvent facilement être négligés dans un texte technique ce qui conduit souvent à des traductions incorrectes, notamment dans des textes juridiques et financiers. Alors que dans la plupart des textes techniques, notamment les spécifications et prescriptions scientifiques et médicales, la meilleure approche requise sera la traduction littérale mot à mot/terme à terme.

Un texte est une représentation d'une idée socioculturelle. Halliday et Hassan (1976), Une langue n'est donc pas aussi simple qu'on le pense. Elle implique une culture, et une tradition. En traduction, nous prenons en compte la culture et la syntaxe de la langue, car nous ne pouvons pas utiliser une autre syntaxe pour en traduire une autre. La procédure syntaxique seule est utile, mais elle ne permet pas toujours de saisir l'effet du sens, c'est pourquoi des linguistes insistent sur la traduction contextuelle. Maurice Pergnier, dans son approche sociolinguistique, étudie la langue dans ses diverses manifestations sociales. Sa théorie sociolinguistique étudie les différences socioculturelles. Politiques, et linguistiques.

Comment traduire le sens et non pas la langue dans la traduction technique?: Il s'agit de respecter la terminologie appropriée. Pour nous, identifier et utiliser correctement les termes appropriés dans la langue cible est la clé d'une traduction technique précise. Nous nous engageons ici à identifier et à recenser quelques différences terminologiques financières des pays francophones.

Nous élaborerions ces défis culturels dans le but de les maîtriser. Nous espérons que cet article contribuera à l'ensemble des connaissances dans le métier de la traduction ainsi que dans l'enseignement et l'apprentissage de la traduction technique.

Pour ne pas oublier, exigences de base d'un traducteur technique incluent qu'un traducteur doit avoir une formation en tant que linguiste et traducteur. Les autres exigences

comprennent : formation internationales, accès aux locuteurs natifs, accès aux cultures du public/lecteurs cibles parmi d'autres. Quelles seront donc les conséquences de ne pas avoir ces expositions ? Le résultat serait éventuellement un manque d'excellence dans le travail de la traduction.

Domaine Financière/Economique :

Des exemples spécifiques de différences culturelles dans les termes monétaires, financières et économiques sont nombreux. Les différences culturelles dans la traduction technique se manifestent de manière significative.

Différences monétaires :

Cela reflète non seulement des aspects linguistiques mais aussi des nuances socio-économiques et historiques propres à chaque culture. Par exemple, La monnaie et ses symboles sont des constructions culturelles qui varient d'un pays à l'autre. L'utilisation des termes monétaires varie selon les pays et les systèmes économiques. Par exemple, en Europe, l'euro (€) est la monnaie officielle, mais dans des pays comme le Royaume-Uni, la livre sterling (£) domine, et aux États-Unis et Canada, c'est le dollar (\$). En France, l'euro (€) est la monnaie utilisée, tandis qu'en Afrique francophone de l'Ouest, c'est le CFA (Franc CFA). Cela influence la manière dont les termes monétaires sont traduits et perçus. "En traduisant des documents financiers, le traducteur doit être attentif à ces différences pour éviter des erreurs d'interprétation."Harder(2015).

Différences de taux de change dans des pays : Evidemment, le taux de change est un élément central dans la traduction des textes économiques. Par exemple dans des régions euro-dollar les taux de change sont beaucoup plus stabilisés par rapports aux pays Afrique de l'ouest où la monnaie est plus instable. C'est toujours nécessaire de considérer les taux de change actuels dans la traduction/interprétation des documents monétaires actuels. Ces distinctions monétaires créent des différences significatives dans la traduction de textes monétaires.

Différences économique/socio-économique : Toujours pour les traducteurs professionnels, il faut approcher des termes financiers et économiques dans des contextes spécifiques en considérant les éléments culturelles et aussi "la manière dont les concepts sont perçus." Lemoine(2020). Les traducteurs doivent être conscients de ces nuances culturelles pour éviter toute confusion et fournir des traductions qui respectent les contextes locaux. La perception de la stabilité économique pose un problème.

En France, la stabilité économique est perçue à travers des indices comme l'inflation modérée, le chômage faible, et une économie globalement stable. En revanche, dans certains pays d'Afrique francophone, la stabilité monétaire peut être fragile en raison des fluctuations des monnaies locales, des crises économiques ou de l'instabilité politique.

Dans un autre cas, le terme "inflation" peut être interprété différemment selon la culture sociale. En France, une inflation à 2-3% est généralement considérée comme normale et maîtrisée. Cependant, dans des certains pays Afrique de l'Ouest comme le Nigeria ou le Cameroun, où l'inflation peut être plus volatile, l'inflation est perçue comme un problème majeur affectant les prix et le pouvoir d'achat des citoyens. Donc ce qui est considéré un phénomène mineur en France peut être perçu comme une crise en Afrique. Toure, S. (2017).

Différence en pratiques financières et bancaires :

En Afrique francophone, un grand nombre de pays ont une économie informelle bien plus développée que dans les pays européens, comme la France. Cette réalité peut poser un problème lorsqu'il s'agit de traduire des termes liés à la finance formelle, comme "marché financier", "opérations bancaires", ou "prêts à la consommation". Le concept de "prêt à la consommation", qui est une pratique courante dans les sociétés modernes, semble moins développé dans l'Afrique de l'ouest où les gens n'ont pas un accès aussi facile aux services bancaires formels. Cela pourrait exiger des explications supplémentaires lors de la traduction. Pourtant, Fall insiste que, "les traductions techniques financières doivent tenir compte de la réalité bancaire locale, où des pratiques comme le prêt à la consommation ou l'accès facile au crédit peuvent ne pas être aussi courantes." Fall (2018).

Différence en taxation locale et politique fiscale :

En Europe et en France par exemple, la fiscalité est relativement bien structurée avec des termes techniques tels que "TVA" (Taxe sur la valeur ajoutée), "impôt sur les sociétés", et "cotisations sociales". En revanche, en Afrique, la perception de la fiscalité se caractérise par la fraude fiscale, l'apathie et le manque de confiance pour le gouvernement et les gestionnaires fiscaux.

Voici quelques exemples illustrant ces différences : les différences culturelles en matière de termes financières et monétaires entre les pays francophones et la France peuvent être notables en raison de particularités locales, des historiques économiques et des systèmes financiers varient.

Exemple de terme : francophone :	France :	Afrique
1. La 'bourse'	La bourse	La bourse

Signification France : désigne les marchés financiers, comme les marchés d'actions (Bourse de France)

Signification Afrique : Programmes d'études financés par des gouvernements.

2. Exemple de terme : ' Salaire/Rémunération'

Signification : En Afrique, 'Salaire' désigne les gagnes basique des employés tandis que 'rémunération' est avec des bonus et des avantages. Signification Québec ; 'rémunération' implique salaire avec bonus et avantages tandis que salaire implique sans bonus et quelques avantages ce qui est la même chose en France

3. Exemple de terme ‘Comptabilité/gestion.’

Signification : En France, les domaines sont distincts, la comptabilité étant axée sur les normes fiscales, tandis que la gestion est liée à la stratégie d’entreprise. En Côte d’Ivoire d’ailleurs, ils sont interchangeables en raison d’une influence de pratique où les deux sont souvent enseignées et pratiquées ensemble dans les petites entreprises.

4. Exemple de terme : ‘Crédit’

Signification : En Pays Afrique de l’Ouest, le terme inclure des systèmes de crédit informel utilisés dans même les marchés et les magasins. En France, c’est un système officiel bancaire permettant d’emprunter de l’argent. (Bettencourt, 2018)

5. Exemple de terme : ‘Prêt’.

Significations : En Afrique de l’Ouest, cela désigne des emprunts mais c’est beaucoup plus informel souvent sans des termes légaux tandis qu’en France c’est formel avec des termes légaux précis.

6. Exemple de terme : ‘Assurance’ et ‘Mutuelle’

Significations : En France, les deux mots sont utilisés distinctement, l’assurance couvrant des risques plus variés est la mutuelle étant principalement associée aux soins de santé. En Maghreb (Algérie, Tunisie, Maroc) les termes sont employés de manière plus interchangeable avec des pratiques de couverture qui mélangent les deux concepts. Au Nigeria de l’Afrique de l’Ouest, le concept d’assurance maladie n’est pas encore bien adopté par le public, il n’est plus pratiqué que par les établissements gouvernementaux et les sociétés commerciales.

7. Exemple de terme : ‘Fiscalité’ et ‘Impôts’

Significations : En France, ‘Fiscalité’ se réfère à l’ensemble des règles et des taxes mises en place par l’Etat, tandis que ‘impôt’ désigne spécifiquement une taxe qu’un individu ou une entreprise doit payer. En Haïti d’ailleurs, il n’y a pas de distinction. Le terme ‘impôt’ est utilisé pour désigner aussi bien les taxes privées que la fiscalité en générale ce qui peut causer des confusions dans la traduction.

8. Exemple de terme : ‘Devises ‘

Signification : En France, le terme ‘Devises’ fait référence aux monnaies étrangères. En République de Bénin, ‘Devise’ est également utilisée ‘ mais l’argent’ est souvent plus couramment employé dans les échanges financiers quotidiens ce qui peut créer une différence dans l’usage selon le contexte.

9. Exemple de terme : ‘Monnaie’ et ‘Argent’

Signification : En France, le terme ‘monnaie’ désigne la monnaie légale, un moyen d’échange (pièces et billets) tandis qu’ ‘argent’ est un terme plus informel pour la valeur monétaire

utilisé tant dans un sens symbolique ex,('Avoir de l'argent'). En Afrique Subsaharienne comme le Sénégal, 'argent' est couramment utilisé dans le sens de 'monnaie'. La notion d'économie informelle est beaucoup plus présente, ce qui influence l'usage du terme 'argent' dans le quotidien. Ndoye,(2017).

10. Exemple de terme : 'Capitalisme'

Signification : Le terme 'capitalisme' peut refléter des attitudes culturelles différentes. Dans les pays anglo-saxons, Il a une connotation positive symbolisant l'efficacité et l'innovation. Dans certaines cultures latino-américaines ou africaines, ce terme peut être négativement, associé à l'injustice et aux inégalités économiques. Schein(1992).

11. Exemple de terme : 'Capital'

Signification : Le terme peut signifier 'capital financier' en français, mais capital humain en anglais. Il faut considérer le contexte.

12, Exemple de terme : 'Flux de trésorerie' [cash flow]

Signification : Peut être interprétée différemment selon les cultures et avec des nuances dans la perception des flux et leur importance dans la gestion financière.

13. Exemple de terme : 'Bilan' [balance sheet]

Signification : Ce terme 'bilan' peut être plus technique en français qu'en anglais ou 'balance sheet' est plus courant et peut être compris plus facilement par un public plus large.

14. Exemple de terme : 'Dépenses' [Expenses]

Signification : La notion de 'dépenses' peut être interprétée différemment selon les cultures avec des nuances dans la perception des types de dépenses et leur importance dans la gestion financière,

15. Exemple de terme : 'Revenu'

Signification : Ce terme peut être perçu différemment selon les cultures en ce qui concerne des sources de revenus et leur importance dans la performance financière.

16. Exemple de terme ; 'Investissement'

La valeur accordée à l'investissement dépend de la culture et de la perception des risques et des opportunités dans telle société.

17. Exemple de terme ; 'Rendement' [Return]

Signification : Le terme peut être perçu selon les cultures et comment la société voit des objectifs de rendement

18. Exemple de terme : ‘Risque’

Signification ; Ce qui constitue ‘risque’ financier varie d’une société à l’autre et constitue des difficultés de traduction financière.

19. Exemple de terme ; ‘Valeur’

Signification ; La notion de valeur peut être interprétée différemment selon les cultures, avec des nuances dans la perception de la valeur des actifs et des entreprises.

Utilisation Des Termes Différent Pour ‘l’argent ;

Terme	Localisation
1. Frais	A l’école.
2. Prêt	En banque
3. Devises	En bourse
4. Amende	Au tribunal
5. Taxes	Aux impôts
6. Denier	A l’église
7. Addition	Au restaurant
8. Dot	Dans le mariage
9. Loyer	Dans l’immobilier
10. Salaire	Chez l’ouvrier
11. Traitement	Chez le fonctionnaire
12. Allocation	Chez le chômeur
13. Pension	Chez le retraité
14. Honoraire	Chez l’avocat
15. Emoluments	Chez le député
16. Ranson	Chez le kidnapper
17. Indemnisation	Chez le victime

- | | |
|---------------|-------------------|
| 18, Héritage | Dans le testament |
| 19. Au de vin | En politique |
| 20. Le butin | chez le voleur. |

En conclusion, Les différences culturelles et économiques dans la les pays du monde influencent de manière significative la traduction des termes monétaires et économiques. En somme, en ce qui concerne les termes financières/économiques, c'est claire que les traducteurs doivent être attentifs aux particularités locales, comme les fluctuations des monnaies, ou encore les pratiques financières et fiscales spécifiques à chaque région. Cela nécessite une approche fine pour éviter toute ambiguïté et garantir que les documents traduits soient à la fois culturellement et économiquement pertinents.

Référence :

- Bettencourt, R. (2018). *Micro finance et développement économique en Afrique francophone*. Presses de Sciences Po.
- Boas, F. R. (1966). *Language and culture*. Glencoe, IL: The Free Press.
- Dalugge-Momme, N. (2008). Aspects culturels de la traduction technique. *Revue française de la traduction*. Retrieved from Journals OpenEdition.
- Defay, R. (2013). *Le texte technique : Théorie et pratiques* (p. 42). Paris: Éditions Techniques.
- Delisle, J. (1999). *L'approche fonctionnelle de la traduction : Le texte technique*. Montréal: Les Presses de l'Université de Montréal.
- Dictionnaire Hachette. (2004). *Dictionnaire Hachette*. Paris: Hachette.
- Ezewu, E. (1983). *Sociology of education*. Lagos: Longman.
- Fall, P. (2018). *Défis de traduction dans les pratiques financières entre l'Afrique et la France*. Bruxelles: Éditions Universitaires.
- Guizani, A. (2017). *La traduction économique et les différences culturelles*. Paris: Éditions Economica.
- Halliday, M. A. K., & Hasan, R. (1976). *Cohesion in English*. London: Longman.
- Harder, T. (2015). Monnaie et culture dans la traduction économique. *Revue de traduction et d'économie*, 22(4), 112–125.

- Lemoine, M. (2020). *Les défis de la traduction des termes financiers en contexte interculturel*. Paris: Éditions L'Harmattan.
- Linton, R. (1947). *The study of man: An introduction*. New York: Appleton-Century-Crofts.
- Mombe, D. (2024). *Note privée*. Université de Port Harcourt, Nigeria.
- Mounin, J. (1963). *La traduction, théorie et pratique* (p. 15). Paris: Gallimard.
- Ndoye, M. (2017). *L'économie informelle en Afrique subsaharienne*. Dakar: Presses Universitaires de Dakar.
- Pergnier, M. (1991). *Le texte technique : De la théorie à la pratique*. Paris: Éditions Nathan.
- Reuter, M. (1950). *Essais de linguistique générale*. Paris: Éditions de Minuit.
- Satori, M. (2010). *Communication technique et textuelle* (p. 58). Lyon: Éditions Universitaires.
- Schein, E. H. (1992). *Organizational culture and leadership* (2nd ed.). San Francisco, CA: Jossey-Bass.
- Sharp-Akosubo. (2024). *Note privée*. Université de Port Harcourt, Nigeria.
- Toure, S. (2017). *Les défis économiques et culturels dans la traduction technique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Tylor, E. B. (1982). *Primitive culture*. London: John Murray.

ENTRE ECRITURE ET ORALITE : SIMILITUDES ET DIFFERENCES ENTRE TRADUCTION ET INTERPRETATION

Uzoma Patience Agwu (Ph.D)

Linguistics, Foreign and Nigerian Languages Dept, Faculty of Arts, National Open
University of Nigeria (NOUN), University Village, Plot 91, Jabi Cadastral Zone,

Nnamdi Azikiwe Expressway, Abuja.

uagwu@noun.edu.ng / uzomaranmaagwu5@gmail.com

+234803 772 4031

Résumé

Cet article analyse les similitudes et différences entre la traduction et l'interprétation, deux pratiques fondamentales de la médiation linguistique contemporaine. Si elles poursuivent une finalité commune — assurer le transfert du sens et favoriser la communication interculturelle — elles se distinguent par leurs modalités, leurs contraintes et leurs exigences professionnelles. La traduction se caractérise par un travail écrit, différé et révisable, qui privilégie la précision terminologique et l'adaptation culturelle. L'interprétation, en revanche, repose sur l'oralité immédiate, la mémoire et la gestion du stress, dans des conditions où l'irréversibilité de l'acte impose une forte charge cognitive. La méthodologie adoptée combine une revue critique de la littérature en traductologie et en études d'interprétation avec une analyse comparative de cas pratiques issus des contextes diplomatiques, juridiques et commerciaux. Les résultats montrent que la confusion entre ces disciplines limite la reconnaissance de leurs spécificités et engendre des formations inadéquates. L'étude recommande une distinction claire dans les curricula universitaires, une reconnaissance professionnelle différenciée et des politiques linguistiques intégrées, afin de valoriser chaque discipline selon ses particularités et de renforcer leur rôle complémentaire dans la communication interculturelle.

Mots-clés : Communication interculturelle, Comparaison disciplinaire, Interprétation, Médiation linguistique, Traduction.

1. Introduction

La traduction et l'interprétation constituent deux piliers essentiels de la médiation linguistique contemporaine. Dans un monde marqué par la mondialisation, la mobilité accrue et l'interdépendance des sociétés, la circulation des idées, des textes et des discours ne peut se concevoir sans ces pratiques. Elles assurent la transmission du sens entre langues et cultures, permettant aux institutions internationales, aux systèmes juridiques et aux entreprises de communiquer au-delà des frontières linguistiques. Pourtant, malgré leur rôle fondamental,

traduction et interprétation sont souvent confondues ou considérées comme interchangeables, ce qui limite la reconnaissance de leurs spécificités professionnelles et académiques (Venuti 12).

Aussi, la traduction et l'interprétation, bien qu'animées par une finalité commune de médiation linguistique, se distinguent par leurs modalités pratiques. Eugene Nida a proposé la notion d'« équivalence dynamique », insistant sur la réception du message par le lecteur cible (Nida 134). Cette approche correspond à la temporalité différée de la traduction, qui permet la révision et l'adaptation culturelle. À l'inverse, Daniel Gile décrit l'interprétation simultanée comme une activité marquée par une surcharge cognitive, où l'interprète doit gérer simultanément écoute, mémoire et production (Gile 161–162). Ces perspectives théoriques posent les bases de la distinction entre disciplines et justifient la nécessité d'une analyse comparative.

Historiquement, la traduction a été associée à la transmission écrite des textes sacrés, littéraires ou scientifiques, tandis que l'interprétation s'est développée dans les contextes diplomatiques, religieux et judiciaires où l'oralité immédiate était indispensable. Cette distinction originelle s'est maintenue, mais elle reste floue dans la perception générale. Le traducteur est souvent perçu comme un « passeur invisible » dont le travail se fond dans le texte (Venuti 22), alors que l'interprète est nécessairement présent dans l'interaction, exposé à la pression du temps et à la visibilité sociale (Pöchhacker 47).

Sur le plan théorique, la traductologie et les études d'interprétation ont évolué comme disciplines autonomes. Eugene Nida a mis en avant la notion d'équivalence dynamique, insistant sur la réception du message par le lecteur cible (Nida 134). Lawrence Venuti a souligné la tension entre domestication et foreignisation, ainsi que la question de la visibilité du traducteur (Venuti 20). Du côté de l'interprétation, Daniel Gile a développé le modèle de l'effort, décrivant les contraintes cognitives liées à l'écoute, la mémoire et la production simultanée (Gile 161). Franz Pöchhacker, quant à lui, a défendu l'autonomie de l'interprétation comme champ disciplinaire, en insistant sur son rôle dans les contextes institutionnels (Pöchhacker 45).

L'objectif de cet article est de clarifier les convergences et divergences entre traduction et interprétation, en mettant en lumière leurs finalités communes — fidélité au sens, transfert interculturel, rôle de médiateur — et leurs différences fondamentales — temporalité, canal de communication, contraintes cognitives et visibilité professionnelle. La problématique centrale réside dans la tendance à confondre ces disciplines, ce qui entraîne une sous-valorisation des compétences spécifiques et une formation inadéquate.

Pour répondre à cette problématique, la méthodologie adoptée repose sur une revue critique de la littérature en traductologie et en études d'interprétation, complétée par une analyse comparative de cas pratiques issus des contextes diplomatiques, juridiques et commerciaux. Cette approche permet de montrer que, si traduction et interprétation partagent une finalité commune de transfert linguistique et culturel, elles diffèrent dans leurs exigences techniques et cognitives.

Ainsi, cette introduction prépare le terrain pour une réflexion approfondie sur la nécessité de distinguer clairement ces disciplines dans la recherche académique, la formation universitaire et la reconnaissance professionnelle, afin de valoriser chacune selon ses spécificités et de renforcer leur rôle complémentaire dans la communication interculturelle.

2. Revue de littérature

2.1 Traductologie

La traductologie s'est constituée comme discipline autonome au XX^e siècle, cherchant à dépasser une vision purement linguistique de la traduction pour l'inscrire dans une perspective communicationnelle et culturelle. Eugene Nida, pionnier de la traductologie moderne, a proposé la notion d'équivalence dynamique, qui privilégie la réception du message par le lecteur cible plutôt que la fidélité littérale au texte source (Nida 134). Cette approche a marqué un tournant, en insistant sur l'importance du destinataire et sur la fonction communicative de la traduction.

Lawrence Venuti, quant à lui, a mis en lumière la tension entre domestication et foreignisation, deux stratégies traductives qui reflètent des choix idéologiques. La domestication vise à adapter le texte au contexte culturel du lecteur cible, tandis que la foreignisation conserve l'étrangeté du texte source (Venuti 20). Venuti souligne également la question de la visibilité du traducteur, souvent effacée dans les pratiques éditoriales, ce qui contribue à une sous-valorisation de son rôle (Venuti 22).

Hans Vermeer, avec la théorie du Skopos, a insisté sur la finalité de la traduction : le choix des stratégies doit être guidé par l'objectif communicatif du texte traduit (Vermeer 29). Gideon Toury, de son côté, a développé les études descriptives de la traduction, mettant en avant les normes et régularités observables dans les pratiques traductives (Toury 67).

Enfin, Mona Baker et Andrew Chesterman ont enrichi la réflexion en proposant des modèles sur les universaux de traduction et les stratégies de transfert, soulignant que la traduction est à la fois un acte linguistique et culturel (Baker 85; Chesterman 42).

2.2 Études d'interprétation

Les études d'interprétation se sont affirmées comme champ disciplinaire distinct, notamment grâce aux travaux de Daniel Gile et Franz Pöchhacker. Gile a proposé le modèle de l'effort, qui décrit les contraintes cognitives de l'interprétation simultanée : écoute et analyse, mémoire, production et coordination (Gile 161–162). Ce modèle met en évidence la surcharge cognitive propre à l'interprétation, qui exige une gestion simultanée de plusieurs processus mentaux.

Franz Pöchhacker a défendu l'autonomie de l'interprétation comme discipline, en soulignant son rôle dans les contextes diplomatiques, juridiques et institutionnels (Pöchhacker 45). Il insiste sur la spécificité de l'interprétation, qui ne peut être réduite à une simple variante de la traduction.

Jean-François Rozan a proposé des méthodes pratiques de prise de notes en interprétation consécutive, qui restent une référence dans la formation des interprètes (Rozan 33). Michael Cronin, quant à lui, a analysé l'impact de la mondialisation et des technologies sur l'interprétation, en montrant comment les nouvelles plateformes de communication transforment la pratique (Cronin 58).

Maria Tymoczko a abordé la dimension éthique de la médiation linguistique, en insistant sur la responsabilité du traducteur et de l'interprète dans la transmission des discours (Tymoczko 74). Elle rappelle que ces pratiques ne sont jamais neutres, mais impliquent des choix qui peuvent avoir des conséquences politiques et sociales.

2.3 Convergences et divergences théoriques

La littérature montre que traduction et interprétation partagent une finalité commune : assurer la fidélité au sens et faciliter la communication interculturelle. Toutefois, elles diffèrent dans leurs modalités : la traduction est écrite, différée et révisable, tandis que l'interprétation est orale, immédiate et irréversible. Les contraintes cognitives sont également distinctes : la traduction bénéficie d'outils documentaires et de temps de révision, alors que l'interprétation impose une gestion simultanée de l'écoute, de la mémoire et de la production.

Ces divergences théoriques et pratiques justifient la nécessité de distinguer clairement les deux disciplines dans la recherche académique, la formation et la reconnaissance professionnelle.

3. Méthodologie

3.1 Approche générale

La méthodologie adoptée repose sur une approche qualitative et comparative. L'objectif est de mettre en évidence les convergences et divergences entre traduction et interprétation à travers une grille d'analyse fondée sur quatre critères principaux : temporalité, canal de communication, contraintes cognitives et visibilité professionnelle. Cette approche permet de dépasser une simple description des pratiques pour proposer une réflexion structurée sur leurs spécificités.

3.2 Sources théoriques

La première étape consiste en une revue critique de la littérature en traductologie et en études d'interprétation. Les travaux de Nida (équivalence dynamique), Venuti (domestication, foreignisation et visibilité du traducteur), Vermeer (Skopos), Toury (normes descriptives), Gile (modèle de l'effort), Pöchhacker (autonomie disciplinaire) et Rozan (prise de notes en

consécutives) constituent le socle théorique de l'analyse. Ces références permettent de définir les paramètres de comparaison et d'ancrer l'étude dans les débats académiques existants.

3.3 Études de cas pratiques

La deuxième étape repose sur une analyse comparative de cas pratiques issus de trois contextes représentatifs :

- **Diplomatique** : interprétation simultanée lors de débats multilingues (ONU, UE) et traduction de traités ou communiqués officiels.
- **Juridique** : interprétation en procès pour garantir les droits linguistiques des justiciables et traduction certifiée de contrats ou preuves.
- **Commercial** : interprétation lors de négociations internationales et traduction de documents marketing ou techniques.

Ces contextes ont été choisis car ils illustrent de manière claire les contraintes spécifiques de chaque discipline et leur rôle complémentaire dans la communication interculturelle.

3.4 Cadre comparatif

Le cadre d'analyse repose sur quatre critères principaux :

1. **Temporalité** : la traduction est différée et révisable, tandis que l'interprétation est immédiate et irréversible (Gile 161).
2. **Canal de communication** : la traduction est écrite et durable, l'interprétation est orale et éphémère (Pöchhacker 47).
3. **Contraintes cognitives** : la traduction implique une charge modérée, soutenue par des outils documentaires ; l'interprétation impose une surcharge cognitive liée à la simultanéité des processus (Gile 162).
4. **Visibilité professionnelle** : le traducteur demeure souvent invisible dans le texte (Venuti 22), tandis que l'interprète est nécessairement présent dans l'interaction (Pöchhacker 45).

Ces critères permettent de comparer systématiquement les deux disciplines et de mettre en évidence leurs spécificités.

3.5 Limites de l'étude

Cette méthodologie présente certaines limites. D'une part, elle repose sur une approche qualitative et théorique, sans données quantitatives issues d'enquêtes ou d'expérimentations. D'autre part, l'analyse se concentre sur des contextes institutionnels (diplomatie, droit,

commerce), ce qui peut laisser de côté d'autres domaines comme la traduction littéraire ou l'interprétation communautaire. Enfin, les exemples mobilisés sont représentatifs mais non exhaustifs.

3.6 Justification de l'approche

Malgré ces limites, cette méthodologie est pertinente car elle permet de relier théorie et pratique. En mobilisant des références académiques reconnues et en les confrontant à des cas concrets, l'étude contribue à une meilleure compréhension des convergences et divergences entre traduction et interprétation. Elle offre également une base solide pour formuler des recommandations en matière de formation, de reconnaissance professionnelle et de politiques linguistiques.

4. Résultats et Analyse

4.1 Similitudes générales

L'analyse comparative confirme que traduction et interprétation partagent plusieurs points communs :

- ***Finalité commune*** : assurer le transfert du sens entre langues et cultures, garantissant la compréhension mutuelle (Nida 134).
- ***Fidélité au message*** : les deux disciplines exigent précision et clarté, car une erreur peut entraîner des conséquences diplomatiques, juridiques ou commerciales (Venuti 20).
- ***Rôle de médiateur*** : traducteur et interprète occupent une position d'intermédiaire, influençant la réception du discours et participant activement à la communication interculturelle (Pöchhacker 50).

Ces similitudes montrent que, malgré leurs différences techniques, les deux disciplines sont animées par une même mission : rendre possible le dialogue entre cultures.

4.2 Différences fondamentales

L'étude met en évidence des divergences majeures :

- ***Temporalité*** : la traduction est différée et révisable, permettant corrections et ajustements ; l'interprétation est immédiate et irréversible, exigeant une performance en temps réel (Gile 161).
- ***Canal de communication*** : la traduction est écrite et durable, archivable dans des documents ; l'interprétation est orale et éphémère, dépendante du contexte de l'interaction (Pöchhacker 47).

- **Contraintes cognitives** : la traduction implique une charge modérée, soutenue par des outils documentaires ; l'interprétation impose une surcharge cognitive liée à l'écoute, la mémoire et la production simultanée (Gile 162).
- **Visibilité professionnelle** : le traducteur demeure souvent invisible dans le texte (Venuti 22), tandis que l'interprète est nécessairement présent et visible dans l'échange (Pöchhacker 47).

4.3 Contexte diplomatique

Dans les institutions internationales comme l'ONU ou l'Union européenne, l'interprétation simultanée est indispensable pour permettre aux délégués de participer aux débats multilingues. L'interprète doit gérer une charge cognitive intense, combinant écoute, mémoire et production en temps réel (Gile 161). Sa visibilité est forte : il est physiquement présent dans une cabine ou en séance, et son rôle est reconnu.

La traduction, en revanche, intervient dans la rédaction des traités, résolutions et communiqués. Elle privilégie la précision terminologique et la cohérence documentaire (Venuti 20). Le traducteur reste invisible, mais son travail est durable : les textes traduits deviennent des références juridiques et politiques.

Ainsi, diplomatie illustre la complémentarité des disciplines : l'interprétation assure l'échange oral immédiat, la traduction garantit la pérennité des accords écrits.

4.4 Contexte juridique

Dans le domaine judiciaire, l'interprétation est essentielle pour garantir les droits linguistiques des justiciables. Franz Pöchhacker rappelle que l'interprète est nécessairement présent dans l'interaction, soumis à la pression du temps et à la visibilité sociale (Pöchhacker 47).

La traduction, en revanche, intervient dans la production de documents certifiés, où la précision terminologique est cruciale. Gideon Toury souligne que les normes traductives influencent la manière dont les textes juridiques sont adaptés, et que toute ambiguïté peut modifier l'interprétation juridique (Toury 67). Ce contraste illustre la complémentarité des disciplines : l'interprétation garantit l'équité procédurale en temps réel, tandis que la traduction assure la validité documentaire et la sécurité juridique.

Dans le domaine judiciaire, l'interprétation est essentielle pour garantir les droits linguistiques des justiciables. L'interprète doit restituer fidèlement les propos des témoins, avocats et juges, dans des conditions de forte pression (Pöchhacker 45). L'immédiateté de l'acte rend toute erreur lourde de conséquences.

La traduction intervient dans la production de documents certifiés : contrats, lois, preuves écrites. Elle exige une précision terminologique absolue, car une ambiguïté peut modifier l'interprétation

juridique (Nida 135). Contrairement à l'interprétation, la traduction permet la révision et l'utilisation de dictionnaires spécialisés.

Le contraste est net : l'interprétation garantit l'équité procédurale en temps réel, tandis que la traduction assure la validité documentaire et la sécurité juridique.

4.5 Contexte commercial

Dans les négociations internationales, l'interprétation facilite la communication orale entre partenaires. Elle exige rapidité, flexibilité et sensibilité culturelle, car les nuances du discours peuvent influencer la conclusion d'un contrat (Gile 162). L'interprète est visible et joue un rôle actif dans la dynamique de la négociation.

La traduction, quant à elle, intervient dans l'adaptation des documents marketing, des manuels techniques et des contrats. Elle privilégie l'adaptation culturelle, afin que le message résonne auprès des consommateurs (Venuti 25). Le traducteur reste invisible, mais son travail influence directement la perception du produit et la réussite commerciale.

Ainsi, dans le commerce, l'interprétation soutient l'interaction immédiate, tandis que la traduction façonne la communication durable et l'image de marque.

4.6 Synthèse comparative

Le tableau ci-dessous résume les différences observées :

Critère	Traduction (écrit)	Interprétation (oral)
Finalité	Transfert écrit du sens (Nida 134)	Transfert oral immédiat (Pöchhacker 45)
Temporalité	Différée, révisable (Venuti 20)	Instantanée, irréversible (Gile 161)
Canal	Écrit, durable, archivable	Oral, éphémère, contextuel
Contraintes cognitives	Charge modérée, assistance d'outils	Charge élevée : écoute, mémoire, production
Visibilité	Traducteur invisible (Venuti 22)	Interprète visible (Pöchhacker 47)
Adaptation culturelle	Forte contextualisation (Venuti 25)	Limitée par la rapidité

Critère	Traduction (écrit)	Interprétation (oral)
Compétences requises	Recherche documentaire, précision terminologique	Rapidité cognitive, gestion du stress, mémoire

4.7 Implications des résultats

Ces résultats confirment que traduction et interprétation doivent être reconnues comme disciplines autonomes mais complémentaires. La confusion entre elles entraîne une sous-valorisation des compétences spécifiques et une formation inadéquate (Pöchhacker 50). La distinction claire est donc nécessaire pour :

- *Académie* : développer des curricula distincts.
- *Profession* : promouvoir une reconnaissance différenciée.
- *Politiques linguistiques* : intégrer les deux disciplines comme outils complémentaires de communication interculturelle.

5. Discussion

5.1 Implications théoriques

Les résultats confirment que traduction et interprétation partagent une finalité commune de médiation linguistique, mais qu'elles diffèrent profondément dans leurs modalités. Eugene Nida rappelle que la traduction doit viser une « équivalence dynamique », produisant chez le lecteur cible le même effet que chez le lecteur source (Nida 134). Cette approche correspond à la temporalité différée de la traduction, qui permet la révision et l'adaptation culturelle. À l'inverse, Daniel Gile décrit l'interprétation simultanée comme une activité marquée par une surcharge cognitive, où l'interprète doit gérer simultanément écoute, mémoire et production (Gile 161–162).

Lawrence Venuti et Franz Pöchhacker offrent des perspectives complémentaires. Venuti souligne la visibilité effacée du traducteur, souvent réduit à un rôle secondaire dans le processus éditorial (Venuti 22), tandis que Pöchhacker insiste sur la présence incontournable de l'interprète dans l'interaction, soumis à la pression du temps et à la visibilité sociale (Pöchhacker 47). Ces approches théoriques permettent de comprendre pourquoi la confusion entre les deux disciplines est problématique : elle occulte des différences essentielles qui influencent la pratique et la reconnaissance professionnelle.

5.2 Implications pédagogiques

Sur le plan pédagogique, les résultats montrent la nécessité de développer des curricula distincts pour traducteurs et interprètes. La traduction exige une formation approfondie en terminologie, en recherche documentaire et en adaptation culturelle (Vermeer 29; Baker 85). L'interprétation, en revanche, requiert des compétences spécifiques en gestion du stress, en mémoire immédiate et en prise de notes (Rozan 33).

La confusion entre les deux disciplines entraîne des formations inadéquates, où les étudiants ne sont pas préparés aux contraintes spécifiques de chaque pratique. Il est donc essentiel que les universités distinguent clairement les parcours, en proposant des modules adaptés aux exigences cognitives et techniques propres à chaque discipline.

5.3 Implications professionnelles

Les résultats mettent en évidence une sous-valorisation des compétences spécifiques lorsque traduction et interprétation sont confondues. Le traducteur, souvent invisible, voit son rôle minimisé, alors que son travail influence durablement la réception des textes (Venuti 22). L'interprète, visible mais soumis à une forte pression, est parfois perçu comme interchangeable avec le traducteur, ce qui réduit la reconnaissance de ses compétences particulières (Pöchhacker 50).

Il est donc nécessaire de promouvoir une reconnaissance professionnelle différenciée. Les associations de traducteurs et d'interprètes doivent défendre la spécificité de chaque discipline, en valorisant les compétences propres et en sensibilisant les institutions à leur complémentarité.

5.4 Implications politiques

Sur le plan politique, la distinction entre traduction et interprétation est essentielle pour élaborer des politiques linguistiques efficaces. Dans les institutions internationales, la confusion entre les deux disciplines peut entraîner des erreurs de communication et des tensions diplomatiques. Dans le domaine juridique, elle peut compromettre les droits linguistiques des justiciables. Dans le commerce, elle peut affecter la réussite des négociations et des stratégies marketing.

Michael Cronin souligne que la mondialisation et les technologies transforment la pratique de l'interprétation, en introduisant de nouvelles plateformes de communication (Cronin 58). Les politiques linguistiques doivent donc intégrer ces évolutions, en reconnaissant la complémentarité des disciplines et en garantissant leur qualité.

5.5 Implications éthiques

Enfin, les résultats soulignent la dimension éthique de la médiation linguistique. Maria Tymoczko rappelle que traduction et interprétation ne sont jamais neutres : elles impliquent des

choix qui peuvent avoir des conséquences politiques et sociales (Tymoczko 74). Le traducteur et l'interprète ont une responsabilité dans la transmission des discours, et leur rôle doit être reconnu comme tel.

La confusion entre les disciplines peut conduire à une sous-estimation de cette responsabilité, en réduisant la médiation linguistique à une simple opération technique. Il est donc essentiel de promouvoir une formation éthique, qui sensibilise les praticiens aux enjeux de leurs choix et à leur impact sur la communication interculturelle.

5.6 Synthèse de la discussion

La discussion montre que la distinction entre traduction et interprétation est nécessaire à plusieurs niveaux :

- **Théorique** : pour clarifier les frontières disciplinaires et éviter les confusions conceptuelles.
- **Pédagogique** : pour développer des curricula adaptés aux contraintes spécifiques.
- **Professionnel** : pour promouvoir une reconnaissance différenciée et valoriser les compétences propres.
- **Politique** : pour élaborer des politiques linguistiques efficaces et adaptées aux contextes institutionnels.
- **Éthique** : pour sensibiliser les praticiens à leur responsabilité dans la transmission des discours.

En somme, traduction et interprétation doivent être reconnues comme disciplines autonomes mais complémentaires. Leur distinction est essentielle pour garantir la qualité de la médiation linguistique et pour renforcer leur rôle dans la communication interculturelle.

6. Conclusion et Recommandations

6.1 Synthèse des résultats

Cette étude a montré que traduction et interprétation, bien qu'animées par une finalité commune — assurer le transfert du sens et favoriser la communication interculturelle — se distinguent par leurs modalités pratiques, leurs contraintes cognitives et leur visibilité professionnelle. Eugene Nida rappelle que la traduction privilégie la précision terminologique et l'adaptation culturelle grâce à sa temporalité différée (Nida 134). À l'inverse, Daniel Gile souligne que l'interprétation repose sur l'oralité immédiate et la gestion simultanée de processus cognitifs complexes, ce qui en fait une pratique irréversible et exigeante (Gile 161–162).

Les analyses comparatives dans les contextes diplomatiques, juridiques et commerciaux confirment cette distinction :

- En diplomatie, l'interprétation assure l'échange oral immédiat, tandis que la traduction garantit la pérennité des accords écrits.
- En droit, l'interprétation garantit l'équité procédurale en temps réel, tandis que la traduction assure la validité documentaire.
- En commerce, l'interprétation soutient la négociation, tandis que la traduction façonne la communication durable et l'image de marque.

Ces résultats soulignent la complémentarité des deux disciplines, mais aussi la nécessité de les distinguer clairement pour éviter la sous-valorisation des compétences spécifiques.

6.2 Recommandations pédagogiques

Les résultats soulignent la nécessité de développer des curricula distincts pour traducteurs et interprètes. Hans Vermeer, avec la théorie du Skopos, rappelle que la finalité du texte traduit doit guider les choix stratégiques (Vermeer 29). Mona Baker insiste sur l'importance de former les traducteurs à la recherche documentaire et à l'adaptation culturelle (Baker 85). Jean-François Rozan, quant à lui, propose des techniques de prise de notes qui restent essentielles pour l'interprétation consécutive (Rozan 33).

Ainsi, les programmes universitaires doivent intégrer des modules spécifiques : terminologie et outils numériques pour la traduction ; mémoire immédiate, gestion du stress et oralité pour l'interprétation. Cette distinction pédagogique permettra de préparer les étudiants aux contraintes spécifiques de chaque discipline et d'améliorer la qualité de la médiation linguistique.

6.3 Recommandations professionnelles

La reconnaissance professionnelle doit refléter les différences entre disciplines. Lawrence Venuti souligne que le traducteur demeure souvent invisible dans le texte, ce qui contribue à une sous-valorisation de son rôle (Venuti 22). Franz Pöchhacker rappelle que l'interprète est nécessairement visible et soumis à une forte pression sociale (Pöchhacker 47).

Il est donc nécessaire de promouvoir une accréditation différenciée, adaptée aux compétences propres à chaque discipline, et de sensibiliser les institutions à leur complémentarité. Une telle reconnaissance contribuera à renforcer le statut des praticiens et à améliorer leurs conditions de travail.

6.4 Recommandations politiques

Les politiques linguistiques doivent intégrer la distinction entre traduction et interprétation pour garantir une communication interculturelle efficace. Michael Cronin montre que la mondialisation et les technologies transforment la pratique de l'interprétation, en introduisant de nouvelles plateformes de communication (Cronin 58). Maria Tymoczko rappelle que la médiation linguistique implique des choix qui peuvent avoir des conséquences politiques et sociales (Tymoczko 74).

Ainsi,

- Dans les institutions internationales : les institutions internationales doivent assurer la qualité des services linguistiques, assurer la qualité des services d'interprétation et de traduction, en reconnaissant leur rôle complémentaire.
- Dans le domaine juridique : le domaine juridique doit garantir les droits linguistiques des justiciables par des dispositifs adaptés.
- Dans le commerce : le commerce doit soutenir la compétitivité des entreprises par des stratégies multilingues adaptées.

Les évolutions technologiques (plateformes numériques, intelligence artificielle) doivent être intégrées dans ces politiques, tout en préservant la qualité et l'éthique de la médiation linguistique.

6.5 Recommandations éthiques

Enfin, il est nécessaire de promouvoir une formation éthique pour traducteurs et interprètes. Comme le rappelle Tymoczko, la médiation linguistique n'est jamais neutre : elle implique des choix qui peuvent avoir des conséquences politiques et sociales (Tymoczko 74). Les praticiens doivent être sensibilisés à leur responsabilité et formés à gérer les enjeux éthiques de leur pratique.

6.6 Conclusion générale

En conclusion, traduction et interprétation doivent être reconnues comme disciplines autonomes mais complémentaires. Leur distinction est essentielle pour garantir la qualité de la médiation linguistique, renforcer leur rôle dans la communication interculturelle et assurer une reconnaissance académique, professionnelle et politique adaptée.

Cette étude plaide pour une approche intégrée, où traduction et interprétation sont valorisées selon leurs spécificités, mais reconnues comme deux facettes d'une même mission : permettre le dialogue entre les cultures et contribuer à une meilleure compréhension mutuelle dans un monde globalisé.

Ouvrages cités

- Baker, Mona. *In Other Words: A Coursebook on Translation*. Routledge, 2011.
- Baker, Mona, and Gabriela Saldanha, eds. *Routledge Encyclopedia of Translation Studies*. 2nd ed., Routledge, 2009.
- Bermann, Sandra, and Catherine Porter, eds. *A Companion to Translation Studies*. Wiley-Blackwell, 2014.
- Chesterman, Andrew. *Memes of Translation: The Spread of Ideas in Translation Theory*. John Benjamins, 1997.
- Cronin, Michael. *Translation and Globalization*. Routledge, 2003.
- Gambier, Yves, and Luc van Doorslaer, eds. *Handbook of Translation Studies*. 4 vols., John Benjamins, 2010–2013.
- Gile, Daniel. *Basic Concepts and Models for Interpreter and Translator Training*. John Benjamins, 2009.
- Guidère, Mathieu. *Introduction à la traductologie: Penser la traduction, hier, aujourd’hui, demain*. 3e éd., De Boeck, 2016.
- Hermans, Theo. *Translation in Systems: Descriptive and Systemic Approaches Explained*. Routledge, 2014.
- Jakobson, Roman. “On Linguistic Aspects of Translation.” *The Translation Studies Reader*, edited by Lawrence Venuti, Routledge, 2012, pp. 126–131.
- Li, Ning. “Artificial Intelligence-Enhanced Audiovisual Translation for Global Dissemination of Chinese Film and Television.” *Humanities and Social Sciences Communications*, 2025.
- Nida, Eugene. *Toward a Science of Translating*. Brill, 1964.
- Pöchhacker, Franz. *Introducing Interpreting Studies*. Routledge, 2004.
- Rozan, Jean-François. *Note-taking in Consecutive Interpreting*. Wydawnictwo TEPIS, 2002 [original 1956].
- St. André, James. “Exploring Pseudotranslation Style Using a Three-Way Comparable Corpus.” *Translation and Interpreting Studies*, vol. 20, no. 1, 2025, pp. 1–23.
- Toury, Gideon. *Descriptive Translation Studies—and Beyond*. John Benjamins, 1995.

- Tymoczko, Maria. *Enlarging Translation, Empowering Translators*. St. Jerome Publishing, 2007.
- Venuti, Lawrence. *The Translator's Invisibility: A History of Translation*. Routledge, 1995.
- Venuti, Lawrence, ed. *The Translation Studies Reader*. 3rd ed., Routledge, 2012.
- Vermeer, Hans J. "Skopos and Commission in Translational Action." *The Translation Studies Reader*, edited by Lawrence Venuti, Routledge, 2012, pp. 191–202.
- Wang, Jihong. "Strategic Additions in Simultaneous Interpreting from a Signed Language into a Spoken Language." *Translation and Interpreting Studies*, vol. 20, no. 1, 2025, pp. 24–49.
- Zheng, Zheng. "Theoretical Insights and Empirical Findings on Metacognition in Translation: A Review and Conceptual Framework." *Discover Psychology*, 2025.

**IDENTITÉS CULTURELLES : EXPLORATION DES TABOUS ET DE L'ALTÉRITÉ
DANS LA LITTÉRATURE AFRICAINE : ÉTUDE SUR *POURQUOI LA GUERRE ; LA
VIE D'UN REFUGIÉ ET JE SUIS LE FILS DE QUICONQUE M'AIME DE
KOUTCHOUKALO TCHASSIM***

ENU AGBOR AGBOR (PhD)

Department Of French
Faculty Of Arts
Federal University Of Lafia
Nasarawa State, Nigeria
agboragborenu24@gmail.com
+2348061507447

&

MERCY IFERI OBETEN (PhD)

Department Of French
Faculty Of Arts
Federal University Of Lafia
Nasarawa State, Nigeria
obeten.mercy@gmail.com
+2348033506394

RESUME

À l'issue de ce parcours, qui ne se veut pas exhaustif mais qui met l'accent sur l'analyse de certaines œuvres, il convient d'examiner la manière dont le garçon-enfant africain est représenté dans les romans d'auteurs d'Afrique noire. À l'instar d'autres fléaux tels que la corruption, le racisme, l'esclavage moderne et d'autres maux connexes, la notion d'altérité s'est également imposée comme un enjeu, voire une menace, à l'échelle internationale, transcendant les races, les continents ainsi que les espaces privés et publics, qu'il s'agisse de Noirs, de Blancs, de Rouges ou de Métis. Toutefois, l'objectif de cette étude n'est pas global, mais d'abord continental, puis national, abordé avec prudence. S'appuyant sur diverses ressources littéraires, cet ouvrage entend rompre le silence pesant entourant « l'Autre » ou « autrui », déconstruire plusieurs idées reçues et stigmatisantes concernant le jeune garçon noir, et mettre en lumière les réalités des problèmes sociaux et psychologiques auxquels sont confrontés les garçons noirs. Il se propose également d'analyser des phénomènes tels que la négligence des garçons, la consommation de drogues dures, la prostitution masculine, la violence et la criminalité sous toutes leurs formes, ainsi que le suicide, parmi d'autres dérives affectant la jeunesse africaine.

Mots-clés : tabous, garçon-enfant, masculinisme, altérité, culture africaine.

INTRODUCTION

L'idée d'« autrui » s'inscrit clairement dans un cadre historique précis. L'un des enjeux majeurs qu'elle soulève réside dans une forme de répression humaine. Cette conception de l'altérité, née à l'époque coloniale, perdure jusqu'à nos jours. Historiquement, l'altérité s'est construite dans la relation entre le colonisateur et le colonisé. En désignant une victime et en lui attribuant l'ensemble des maux qui engendrent la souffrance et le découragement au sein d'une communauté, on concentre en un seul point ce qui ne devrait jamais être sacrifié : l'être humain.

Les « autres » sont, en réalité, des êtres humains à part entière. Dans le cadre de cette étude, le petit garçon apparaît comme une figure assimilable au bouc émissaire biblique. Il est fréquemment désigné, parfois de manière inconsciente, comme celui qui doit porter et soulager les difficultés de sa famille, de sa communauté et de sa génération, voire même de sa race. Ces difficultés englobent l'anxiété, la monotonie, la pauvreté, la luxure et ses multiples dérives, l'ignorance, la guerre, ainsi que certaines coutumes et pratiques traditionnelles, pour n'en citer que quelques-unes. René Girard (1982), initiateur de la théorie du bouc émissaire, souligne à cet égard qu'il est possible de consacrer tout son temps à l'éducation de la fille ; cependant, si l'on néglige d'éduquer le garçon avec le même soin, aucun progrès réel ne peut être accompli.

Cet ouvrage explore le lien entre la violence exercée à l'encontre des plus vulnérables et l'indifférence de l'autre moitié de la société, tout en accordant une attention particulière aux mécanismes de la création littéraire. L'étude porte sur deux romans béninois : *Je suis fils de quiconque m'aime* de Koutchoukalo Tchassim et *Pourquoi la guerre : la vie d'un réfugié* d'Innocent Ezin Alofan, tous deux originaires de la République du Bénin. Elle montre comment ces œuvres littéraires favorisent une confrontation avec la violence, en opposition à sa banalisation dans les sphères politique et sociale.

Questions de recherche

Dans cette perspective, notre étude vise à mettre l'accent sur les effets physiques et psychologiques de l'altérité sur le jeune garçon, tout en examinant des solutions envisageables pour mettre un terme à cette pratique. Nous sommes convaincus que l'altérité constitue un problème majeur au sein de la société africaine. Il est évident que ce phénomène perdure malgré les campagnes de sensibilisation sur les effets néfastes de la stigmatisation du garçon-enfant. Malheureusement, cette pratique continue d'exister en dépit de son interdiction légale.

Face à cette réalité, le présent travail de recherche s'articule autour des questions suivantes :

- Quel est l'impact de l'altérité sur la santé psychologique des garçons-enfants concernés ?
- À travers les deux textes étudiés, quels risques l'altérité représente-t-elle pour la vie sociale des garçons-enfants/protagonistes qui en sont victimes ?

Méthodologie de recherche

La sélection des œuvres retenues repose sur le fait qu'elles mettent en lumière l'altérité comme une source de tourment, de souffrance mentale et physique, ainsi que ses effets dévastateurs, tels qu'ils sont représentés dans *Je suis le fils de quiconque m'aime* de Koutchoukalo Tchassim et *Pourquoi la guerre : la vie d'un réfugié* d'Innocent Ezin Alofan. Ce choix facilite une étude comparative des traumatismes physiques et psychologiques liés à la pratique de l'altérité.

L'approche éclectique adoptée, à la fois masculiniste et sociopsychanalytique, permet une compréhension approfondie des messages véhiculés par les auteurs à travers leurs personnages. Cette méthode offre également la possibilité de dépasser une lecture superficielle des textes grâce à une analyse textuelle rigoureuse.

Cadre théorique

Le masculinisme défend la prééminence des hommes dans la société ainsi que les privilèges qui y sont associés, en s'appuyant sur des distinctions culturelles entre hommes et femmes, souvent justifiées par des arguments biologiques. Il est parfois considéré comme synonyme d'antiféminisme et/ou de machisme. Opposé à l'égalité entre les sexes, le masculinisme refait surface chaque fois que le féminisme progresse, alimenté par la crainte d'une discrimination à l'encontre des hommes résultant de l'élargissement des droits accordés aux femmes. Il prône la supériorité du père sur la mère et de l'homme sur la femme, allant jusqu'à nier l'existence des violences conjugales ou à culpabiliser les victimes.

Le traditionalisme, quant à lui, renvoie à l'adhésion aux valeurs et coutumes héritées du passé, transmises par la tradition et perçues par certains comme immuables. Il repose sur un système de croyances ancré dans la tradition africaine, tel qu'il se manifeste à travers les mœurs et les symboles intergénérationnels.

Définitions des termes clés

Le **tabou** est défini comme l'ensemble des croyances, coutumes ou modes de vie interdits d'un peuple, demeurant inchangés sur une longue période. Il s'agit d'un système de pensée imprégné d'idées mythiques. Dans l'œuvre étudiée, tous les enfants nés un vendredi sont considérés comme « diaboliques », « sorciers » ou « indésirables ». Selon le texte, cette croyance constitue

une coutume profondément enracinée dans la culture africaine, observée par les communautés de Tchogodo.

La **culture africaine** représente à la fois l'héritage du passé, le fondement du présent et le socle de l'avenir. Bien que l'Afrique contemporaine soit souvent négligée, elle demeure porteuse de principes essentiels tels que la solidarité, le respect de l'environnement et le dialogue communautaire. Selon Marian Gyamfi (2024), la culture africaine est un patrimoine vivant, symbole d'une richesse précieuse, caractérisée par des traditions, des valeurs et des savoirs transmis de génération en génération.

Problématique de la recherche

De nombreuses recherches ont abordé cette thématique et son impact socioculturel dans la société africaine, sans toutefois élucider clairement les répercussions physiques et psychologiques sur l'enfant masculin. La présente étude aborde divers thèmes tels que la pauvreté, l'aliénation, l'oppression de l'homme par l'homme, la révolte, tout en dénonçant la défaillance des valeurs nationales dérivées des constructions genrées. Elle annonce l'émergence d'une nouvelle approche pragmatique centrée sur la justice, la valorisation de la dignité humaine et le retour à l'authenticité humaine, que l'on pourrait qualifier d'« humanisme ».

Ainsi, notre problématique consiste à étudier les impacts psychologiques des tabous et de l'altérité sur les garçons-enfants, à analyser leurs effets physiques et psychologiques ainsi que leur incidence psychanalytique sur les individus concernés, tout en proposant des pistes de résolution et en sensibilisant la communauté scientifique à nos résultats.

Les romans étudiés, foisonnant de thématiques telles que la soif de pouvoir, les stéréotypes, la pauvreté, l'aliénation, le déni de l'homme par ses semblables, l'abandon et la révolte, exposent l'échec des valeurs nationales issues des constructions culturelles africaines. Ils annoncent également l'émergence d'un nouveau pragmatisme fondé sur la justice, le respect de la dignité humaine et un retour à l'authenticité humaine : l'humanisme. Notre préoccupation est donc d'analyser les horreurs de l'altérité et de réfléchir aux moyens de libérer le jeune garçon du poids des stéréotypes traditionnels dont il est victime.

Résumé du texte II : *Pourquoi la guerre : la vie d'un réfugié d'Innocent Ezin Alofan*

L'histoire débute dans le bourg de Tchogodo, décrit par l'écrivain comme calme et serein, à la suite de l'annonce d'une naissance : celle d'un prince qualifié de diabolique parce qu'il est né un vendredi, jour considéré comme néfaste par la communauté de Tchogodo. Ainsi, l'enfant, indépendamment de son rang social, doit être chassé par tous les moyens possibles conformément aux coutumes, afin d'éviter que la communauté ne soit frappée par une

malédiction. Avec le soutien de sa mère, reine de Tchogodo, l'enfant innocent traverse de nombreuses épreuves rituelles orchestrées par le ministre, dont l'objectif était de l'éliminer, et ce jusqu'à son propre père, le roi.

L'écrivain montre que l'enfant est aliéné, abandonné dans la forêt, puis mystifié et exploité. Craignant pour sa vie, sa mère le cache chez un vieillard afin de lui assurer une certaine protection. Plusieurs années plus tard, le roi tombe gravement malade. Face à l'aggravation de son état, il consulte le conseil des sages du village pour trouver une solution et décide alors de faire tuer l'enfant à tout prix. Malgré les obstacles, le héros entreprend un périple vers un pays voisin, le Togo, en compagnie de son cousin.

Après de longues négociations, ils parviennent à obtenir une place dans un taxi surchargé. Le voyage, marqué par l'inconfort et la poussière, accentue l'angoisse du personnage principal, Tchofowa. Cependant, il médite sur ce qu'il laisse derrière lui : son village, ses camarades de classe, ses amis et l'espoir de réaliser ses aspirations. Au cours du trajet avec son frère Cossi, il réfléchit aux coutumes culturelles et spirituelles, se remémorant une prophétie d'oracle ignorée, ayant conduit à une fin tragique. Ce souvenir renforce sa croyance en la puissance de l'oracle.

La seconde partie du roman s'ouvre sur Tchofowa devenu adulte. Il rencontre un autre étranger, Cléas Maglo, dans le village de sa conjointe, dévasté par les soldats à la suite d'un conflit armé ayant ravagé Affagnan. Après avoir fui la guerre et vécu dans un camp de réfugiés avec sa famille, il décide finalement de retourner au Bénin, son pays natal.

Résumé de *Je suis le fils de quiconque m'aime* de Koutchoukalo Tchassim

Je suis le fils de quiconque m'aime de Koutchoukalo Tchassim est un roman qui mêle des récits de nature sociale, politique, religieuse, émotionnelle et domestique. L'œuvre met en lumière la condition des enfants marginalisés, en particulier celle des garçons. L'élément central du récit repose sur la voix de l'enfant-narrateur, qui dévoile et raconte non seulement sa propre tragédie, mais aussi celles des autres.

Parmi les histoires rapportées par le jeune narrateur figure celle de Soundjata Keïta, un enfant paralysé qui retrouve miraculeusement l'usage de ses membres. Koutchoukalo présente également son personnage principal comme un enfant abandonné par son père, lequel justifie son acte par sa jeunesse et son incapacité à assumer la paternité. Selon le narrateur, ses parents le considèrent comme une source de honte. À sa naissance, il ne présentait pas une condition physique normale : il était privé de ses membres à la suite de l'inhalation répétée de substances hautement toxiques, qui ont altéré son corps et provoqué son handicap.

L'histoire de *Manu* constitue un autre témoignage poignant : celui d'un enfant handicapé abandonné par ses parents et pris en charge par ses grands-parents. Le roman aborde également la problématique de l'avortement et ses conséquences sur les jeunes femmes qui, pour des raisons économiques ou dans l'espoir d'émigrer en Europe, choisissent d'éliminer un fœtus non désiré. Cette décision conduit à la fin tragique d'*Akos*, une jeune femme arrogante et déterminée à épouser, à tout prix, un homme vivant en Occident. L'ouvrage s'achève sur une note tragique, lorsque le jeune narrateur accepte son destin et trouve un certain réconfort dans le monde du surnaturel.

L'enfant comme « l'Autre »

Pour traiter cette problématique, Koutchoukalo donne la parole à son personnage principal :

Mais moi, enfant abandonné dès le premier jour de l'accouchement, je me réjouis d'avoir mes cinq sens et mes quatre membres, tous en bon état. Je n'en veux pas à mes géniteurs biologiques, ni à ma mère ni à mon père. Je sais qu'en Europe, il y a des mères porteuses et des donneurs de sperme. Les enfants issus de ces différentes facettes de l'adoption, qui ne dit pas son nom, une fois devenus adultes, ne connaissent pas leur histoire. Même s'ils la connaissent, ils n'en font pas un problème. Je veux, comme eux, devenir le fils de quiconque m'aime...

Dans le cadre des rituels traditionnels, la victime, une fois désignée comme « l'Autre », était souvent sacrifiée, abandonnée ou marginalisée. Pour se protéger, « l'Autre » peut aujourd'hui recourir à la justice, comme en témoignent les procès consécutifs aux génocides, ou à la politique, à l'instar des Commissions vérité et réconciliation. Par exemple, des individus incarcérés durant de longues années ont par la suite été reconnus innocents des crimes qui leur étaient reprochés. Ces erreurs judiciaires peuvent être considérées comme une manifestation contemporaine du phénomène de l'altérité.

Les biais socioculturels sous-jacents à l'altérité

Comme déjà observé, « autrui » est celui dont l'exclusion favorise la réconciliation des membres du groupe. De manière métaphorique, il ne s'agit pas simplement d'un individu sur lequel sont projetées les fautes collectives, mais d'une véritable victime expiatoire. Selon René Girard, le sacrifice de cet individu permet de canaliser la violence interne du groupe vers une cible unique, offrant ainsi un retour à la paix et à la cohésion sociale au prix d'un « moindre mal ».

Crise de la virilité

Contrairement au féminisme, le masculinisme ne se présente pas comme un mouvement social structuré, mais plutôt comme le symptôme d'un malaise individuel et collectif. Selon Dorais et d'autres discours masculinistes, le féminisme serait à l'origine d'une prétendue crise de la masculinité. Celle-ci se manifesterait par la féminisation de la société, la disparition du modèle paternel traditionnel, l'érosion de l'hégémonie masculine, les difficultés scolaires des garçons, le chômage des hommes, leurs problèmes dans les relations amoureuses, les troubles érectiles, ainsi que les violences qu'ils subiraient de la part des femmes, entre autres.

Ces discours, véhiculés dans des contextes variés, poursuivent néanmoins un objectif commun : renforcer la conviction selon laquelle les hommes souffriraient en tant qu'hommes en raison de l'influence jugée excessive des femmes en général, et des féministes en particulier. Ils valorisent une virilité traditionnelle, fondée sur la domination et les privilèges masculins. Comme toute rhétorique de crise, celle-ci sert à discréditer les forces d'opposition et à présenter les femmes comme une menace. Dans ces débats, la notion de patriarcat est souvent évacuée, les femmes sont perçues comme victorieuses, et le masculinisme se revendique parfois comme un « féminisme pour hommes ».

Un regard sociopsychanalytique sur le concept de « l'altérité masculiniste » dans les écrits africains

Bien que profondément enracinée dans la philosophie, la notion d'Autrui a été explorée dans de nombreux champs des sciences sociales, notamment la sociologie, la psychologie et la théorie littéraire, ainsi que dans diverses disciplines artistiques telles que l'histoire et la littérature africaine et nigériane. Des écrivains comme Ferdinand Oyono et Ahmadou Kourouma, entre autres, ont largement contribué à cette réflexion.

En opposant l'innocence et la vulnérabilité du jeune garçon noir au rôle de bouc émissaire des fautes du colonisateur, Oyono décrit Toundi, le protagoniste de *Une vie de boy*, comme une figure de « l'Autre ». Toundi révèle les adultères de l'épouse du Commandant, le vol commis par la maîtresse Gosier d'Oiseau (Kallista), ainsi que la débauche du Commandant lui-même. Le cas le plus tragique demeure celui de la transformation des enfants en soldats, phénomène dénoncé par Kourouma dans son œuvre *Quand on refuse, on dit non*.

C'est G. W. F. Hegel qui conceptualise ce processus sous le terme d'« altérité », en référence à un ancien rite religieux au cours duquel les fautes collectives étaient symboliquement transférées sur un bouc, ensuite abandonné dans le désert ou sacrifié aux dieux, comme le rapporte la Bible hébraïque, notamment dans le Lévitique (16).

Causes et conséquences de l'altérité du garçon-enfant dans la littérature africaine postcoloniale

Au fil des siècles, la littérature africaine a connu une évolution notable. On distingue généralement deux grandes phases : la période pré-indépendance et la période postindépendance, également qualifiée de littérature postcoloniale. Cette dernière aborde des thématiques telles que la migration, le féminisme, les conflits, la violence — notamment en contexte de guerre —, entre autres. Toutefois, la présente étude se démarque par son intérêt pour des problématiques telles que l'altérité, l'identité, l'aliénation des jeunes garçons et la quête d'une véritable connexion entre l'individu et une société africaine en pleine mutation.

Le personnage principal, Tchofowa, incarne de manière éloquent la notion de tabou. Sa naissance est décrite comme celle d'un « enfant mystérieux », d'un « bébé-dilemme », d'un « enfant diabolique », d'un « enfant démon », d'un « enfant fétiche », perçu comme un être à rejeter et affublé de surnoms tels que « petit sorcier » ou « bébé ahossou ». Sa communauté, Tchogodo, illustre ainsi comment les préjugés culturels peuvent engendrer la violence, l'exclusion et la marginalisation. Toutefois, la résilience de « l'Autre » — Tchofowa — face aux rituels d'exclusion, à l'aliénation et à la discrimination démontre que la persévérance et la force intérieure peuvent triompher des obstacles sociaux et culturels.

L'altérité peut également se manifester sous la forme de superstition et de tabou, comme le révèle le destin du protagoniste chez Alofan. Elle peut aussi être interprétée comme une forme de discrimination, que Matava définit comme un traitement injuste infligé à des individus en raison de leur appartenance à un groupe spécifique. La discrimination constitue une atteinte à l'idéal d'une société juste et égalitaire, dans laquelle aucun groupe ne devrait être considéré comme inférieur aux autres. Elle entraîne la marginalisation de ceux qui sont perçus comme différents ou non conformes aux normes du groupe dominant. Cette marginalisation prend diverses formes, notamment la violence physique, émotionnelle ou sociale, exercée dans le but d'instaurer ou de maintenir une domination hiérarchique et une exclusion systémique.

Le comportement de l'altérité du garçon-enfant chez Alofan

L'odyssée de Tchofowa, de son pays d'origine à Lomé, puis son retour final, symbolise la lutte pour la réalisation des aspirations personnelles malgré l'incertitude, la peur et l'adversité. Sa détermination à poursuivre ses objectifs, en dépit des inconforts et des défis rencontrés, met en évidence le thème de l'épanouissement personnel et de l'accomplissement individuel. L'insistance du frère aîné du protagoniste pour que Tchofowa se forme à la couture révèle les pressions sociales et familiales qui pèsent sur lui.

Le père du personnage principal joue un rôle spirituel important en accomplissant des offrandes ancestrales afin d'assurer la protection de Tchofowa, soulignant ainsi la place centrale des rituels

traditionnels au sein de la cellule familiale. Profondément inquiète pour la sécurité de son fils, la mère lui apporte un soutien spirituel et émotionnel à travers ses prières, illustrant le poids affectif que porte une mère lorsqu'elle envoie son enfant vers l'inconnu. Dans son œuvre, l'auteur examine avec minutie l'itinéraire de Tchofowa en tant que réfugié, mettant en lumière les obstacles et les souffrances engendrés par l'exil forcé, la guerre et les violences.

Causes et conséquences des tabous dans *Pourquoi la guerre : La vie d'un réfugié* d'Innocent Ezin Alofan

La figure paternelle du protagoniste, profondément ancrée dans les traditions, se manifeste notamment à travers les offrandes aux ancêtres et le rejet de son fils, Tchofowa, en raison du jour de sa naissance. Les coutumes ancestrales de la famille illustrent une dépendance marquée à la protection spirituelle et à la préservation des pratiques culturelles. Dans le récit, le père symbolise le lien complexe entre la tradition et le destin individuel. Il apparaît comme une figure dépourvue de chaleur affective, davantage préoccupée par la sécurité spirituelle et personnelle que par le bien-être émotionnel de son enfant.

Bien que l'oracle ne soit pas un personnage tangible, il joue un rôle déterminant dans le récit. Son influence façonne la perception du monde de Tchofowa et oriente les décisions de la communauté. Il incarne l'ensemble des croyances culturelles et spirituelles qui régissent les comportements collectifs et justifient les actes d'exclusion et de violence symbolique.

Conclusion et recommandations

L'altérité constitue un mécanisme collectif par lequel une communauté, qu'elle soit archaïque ou moderne, tente de se préserver face à la violence générée par les désirs mimétiques de ses membres, bien que ces désirs soient largement façonnés par des dynamiques collectives. Elle désigne également l'individu injustement perçu comme coupable par le groupe, mais innocent du point de vue de la vérité. En se liguant contre lui, la communauté retrouve une paix temporaire.

Dans ces contextes, les délits prennent souvent la forme d'actes violents qui choquent l'opinion publique et suscitent une forte pression sur les autorités afin d'identifier des responsables. Or, lorsqu'il est plus facile de désigner des suspects que de réunir des preuves irréfutables, un individu peut être choisi selon des critères similaires à ceux du bouc émissaire : la différence, l'impopularité ou la vulnérabilité.

Il est donc recommandé que les gouvernements et les partenaires au développement élargissent la portée des interventions existantes en encourageant la production d'œuvres littéraires, en multipliant les campagnes de sensibilisation et en mettant en scène des productions théâtrales

afin d'assurer une couverture communautaire plus large. Une attention particulière devrait être accordée aux groupes les plus vulnérables nécessitant ces interventions.

L'étude conclut que, bien que les actions du SNISDDG (Schéma national d'inclusion et de sensibilisation aux droits et au développement des garçons) jouent un rôle essentiel dans l'amélioration de la santé mentale et physique des garçons, leur efficacité demeure limitée en raison d'une couverture insuffisante et d'un manque de sensibilisation. Enfin, l'étude propose plusieurs pistes visant à atténuer les effets de l'altérité et à favoriser l'émergence d'une société plus équilibrée, fondée sur la justice, la dignité humaine et l'inclusion sociale.

ŒUVRES CITÉES

Allport, Gordon W., *The Nature of Prejudice*, New York, Addison-Wesley; réimpression, Anchor Books, 1954. P.11

Alofan, Ezin-Innocent. *Pourquoi la guerre; la vie d'un réfugié*, Les Editions Cauris d'Afrique, 2020.

Amossy, Ruth. « *Stereotypes and Representation* », *Poetics Today*, 5: 4, 689-700. 2019.

Angenot, Marc, *La parole pamphlétaire - Typologie des discours modernes*, Paris, Payot. 1982.

---. « *Fonction linguistique et subversion littéraire* », *Revue de l'Université de Bruxelles*, 3/4, 199 - 235, 1984.

Aron, Paul. *Dictionnaire du Littéraire*, Paris: Presses Universitaires de France, 2002.

---. *Dictionnaire du Littéraire*, Presses Universitaires de France, Paris, 2002.

Asch, Solomon, *Social Psychology*, Englewood Cliffs, New Jersey, Prentice Hall. Vol. 3, West Germany. 1972.

Boissière, Anne, et al. Editors. *Mythologies et mythes individuels*, Presses Universitaire du Septentrion, 2014.

Connell Raewyn, *Masculinities*, California, University of California Press, p. 68. 2005.

Chartier, Emile. *Système des beaux-arts*, Nouvelle Edition, Paris : Gallimard, 1926.

Courtine, J.-J. & Viganello, G., (Dir.) *Histoire de la virilité*, Paris, Éditions du Seuil, 2011.

Diangitukwa, Fweley. *Le paradis violé*, Suisse, éd. Afrique Nouvelle, p.30-45, 2016.

Dictionnaire des Genres et notions littéraires, Paris: Albin, Michel, 2001.

Dupuis-Déri Francis, « Le " masculinisme " : une histoire politique du mot (en anglais et en français) », *Recherches féministes*, Vol. 22, n°2, 2009, p.97.

Gérard, Mendel. « La psychanalyse revisitée », *La Découverte*, Paris, 1988.

Girard, René. *Le Bouc émissaire*, Paris, Grasset, 1982.

La Bible. Ancien et Nouveau Testament, édition interconfessionnelle incluant les livres deutérocanoniques : Alliance Biblique Universelle. 2000.

Oyono, Ferdinand. *Une vie de Boy*, Paris: René Julliard, 1956.

Tchassim, Koutchoukalo. *Je suis le fils de quiconque m'aime*, Cotonou-Benin : Christon Editions, 2016.

**L'ENSEIGNEMENT DE LA GRAMMAIRE FRANÇAISE À L'ÉCOLE
MILITAIRE INTER-ARMÉE DU NIGERIA(NDA) : UNE ÉTUDE ANALYTIQUE ET
THÉORIQUE.**

ESTHER AMIEMENOMOH MICHAEL [PhD]

Department of Languages, Faculty of Arts/ Social sciences, Nigerian Defence Academy.

Email; eaimomoh@nda.edu.ng

Phone; 07035517110

AND

ABANBEKE PETER ANGIAGIEYE.

Department of Languages, Faculty of Arts/ Social sciences, Nigerian Defence Academy.

Email; pa.agiangieye@nda.edu.ng

Phone ;08021029481

Résumé

Ce document présente une analyse détaillée d'un programme de grammaire française spécialement conçu pour les cadets de l'Académie de la Défense du Nigeria (NDA). L'approche proposée tient compte du contexte particulier de la formation militaire, caractérisé par des niveaux élevés de stress et par la nécessité d'une communication rapide et précise. Le programme dépasse le cadre d'un enseignement académique traditionnel pour se concentrer sur des objectifs à la fois pratiques et cognitifs. Il vise à améliorer non seulement les compétences linguistiques, mais également la capacité des cadets à penser de manière critique, à résoudre des problèmes et à prendre des décisions sous pression. La structure du document comprend une introduction, une table des matières, trois sections thématiques consacrées à la grammaire opérationnelle, une conclusion et une liste de six références bibliographiques. L'objectif est de fournir un cadre pédagogique solide permettant de former des officiers bilingues et intellectuellement agiles, capables d'évoluer dans un environnement international complexe et interallié.

1.0 Introduction

L'apprentissage du français à l'Académie de la Défense du Nigeria (NDA) se distingue des programmes linguistiques standards en raison de son contexte particulier. Les cadets sont soumis à une formation rigoureuse qui met constamment à l'épreuve leurs capacités physiques et mentales. La prise de décision rapide, la communication efficace sous pression et la résolution de problèmes complexes constituent des compétences fondamentales pour tout officier. Dans un environnement aussi exigeant, un programme de grammaire française ne peut se limiter à l'enseignement de règles théoriques : il doit être conçu comme un outil

pratique, capable de renforcer les capacités cognitives et intellectuelles des futurs leaders militaires.

Ce document propose une approche pédagogique qui intègre la grammaire non pas comme une fin en soi, mais comme un moyen d'atteindre des objectifs professionnels et cognitifs. Chaque notion grammaticale est ainsi liée à une application concrète pertinente pour la vie militaire et diplomatique. Plutôt que de se contenter de mémoriser des règles, les cadets sont encouragés à en comprendre l'utilité fonctionnelle. Ce programme vise à développer la pensée critique et l'agilité mentale, tout en dotant les futurs officiers des compétences linguistiques nécessaires pour opérer avec confiance et précision dans un environnement international complexe et de plus en plus interconnecté, notamment avec les pays francophones voisins du Nigeria.

En ce qui concerne l'enseignement de la grammaire française à la NDA, ainsi que dans toutes les institutions militaires nigérianes qui combinent formation militaire et enseignement académique, certaines réalités particulières méritent une attention spécifique. D'après notre expérience en tant qu'enseignants et didacticiens, nous avons constaté que, en raison des exercices militaires intensifs, les élèves-officiers arrivent souvent aux cours académiques physiquement fatigués, voire épuisés. Par conséquent, ils éprouvent des difficultés à maintenir leur concentration pendant une durée prolongée, ce qui entraîne parfois un endormissement ou une baisse significative de performance durant les cours.

Afin d'éviter l'échec de l'apprentissage, l'enseignant doit s'engager activement à capter et maintenir l'attention et l'intérêt des cadets, condition essentielle à une compréhension efficace des enseignements. Dans tous les systèmes éducatifs, l'enseignant ou le didacticien a la responsabilité incontournable de susciter l'intérêt des apprenants et de les guider vers une meilleure compréhension de la grammaire française. Cette lourde responsabilité repose principalement sur l'enseignant, ce qui justifie la reconnaissance de la complexité de son rôle dans tout système éducatif.

Comme indiqué précédemment, la formation à la NDA repose sur un double système combinant formation militaire et enseignement académique. Ce système exerce une pression considérable sur les capacités physiques des cadets, ce qui entraîne une dépense énergétique élevée et, par conséquent, une fatigue notable susceptible d'affecter l'apprentissage.

1.2 Arrière-plan de l'étude

À l'ère contemporaine, le contexte socio-politique du Nigeria, et plus largement de l'Afrique, est fortement marqué par l'insécurité (Alabi, 2025). Le secteur de la sécurité nationale est confronté à des défis majeurs, notamment l'insécurité liée au banditisme, au terrorisme perpétré par des groupes jihadistes tels que Boko Haram, l'ISWAP, Al-Shabaab, ainsi qu'aux

enlèvements (kidnapping), qui menacent gravement la paix et la stabilité des nations de la sous-région ouest-africaine (Tire, 20 novembre 2013).

D'après les informations sécuritaires disponibles, une grande partie de ces groupes criminels est originaire des pays voisins du Nigeria, lesquels sont majoritairement francophones. Afin que les forces armées nigérianes puissent s'acquitter efficacement de leur responsabilité constitutionnelle de protection de l'intégrité territoriale du pays, il est donc indispensable qu'elles maîtrisent le français de manière approfondie.

Par ailleurs, le Nigeria est membre de la Communauté Économique des États de l'Afrique de l'Ouest (CEDEAO), dont le siège se trouve à Abuja et qui est principalement composée de pays francophones. De plus, l'engagement des forces armées nigérianes dans la Force multinationale mixte (FMM), dans les opérations de maintien de la paix, ainsi que la coopération entre la marine nigériane et la marine française dans la lutte contre la piraterie dans le golfe de Guinée, constituent autant de situations nécessitant une interaction constante avec des partenaires francophones (Ambassade de France au Nigeria, 2019).

Face à ces réalités, les forces armées nigérianes ont manifesté un besoin croissant de maîtriser la langue française dans leur carrière militaire. Il est ainsi devenu nécessaire pour les autorités académiques d'élaborer un programme éducatif garantissant un enseignement efficace de la grammaire française à la NDA, permettant aux cadets de communiquer correctement et avec assurance en français.

De manière plus spécifique, cette recherche s'inscrit dans le domaine de l'enseignement et de l'apprentissage de la grammaire française, en particulier la syntaxe et la morphosyntaxe, qui constituent des composantes essentielles de la grammaire traditionnelle et partagent la même terminologie.

3.3 Motivation du chercheur et intérêt de l'étude

Ce travail, intitulé *Enseignement de la grammaire française à l'École militaire interarmées du Nigeria (NDA) : une étude analytique et théorique*, a été choisi afin de contribuer aux nombreuses recherches visant à améliorer l'enseignement et l'apprentissage du français au Nigeria. Il répond surtout à la demande croissante de formation grammaticale en français au sein des forces armées nigérianes.

Le Nigeria accorde aujourd'hui une importance particulière à l'enseignement du français, non seulement dans les universités, mais également dans toutes les institutions éducatives. Le développement du français au Nigeria a connu un nouvel essor avec l'évolution progressive de la politique linguistique nationale concernant le statut de cette langue (Ojo, 2004). En tant que « géant de l'Afrique », le Nigeria a décidé de faire du français sa deuxième langue officielle, afin de permettre aux Nigériens, y compris aux forces armées, de disposer d'un

outil linguistique susceptible d'améliorer leur capacité opérationnelle, notamment dans le cadre des opérations multinationales de la FMM, dans un monde de plus en plus globalisé.

Problématique de l'étude

Étant donné l'intégration du français dans le programme de formation académique et militaire de la NDA dans le but de renforcer les capacités opérationnelles des cadets, il devient indispensable d'évaluer et d'analyser la qualité de l'enseignement de la grammaire française conformément aux normes internationales. La grammaire constitue en effet le pilier fondamental de la langue française et représente l'une des principales difficultés de son apprentissage, en particulier dans un environnement anglophone. Il est pratiquement impossible de parler ou d'écrire correctement le français sans une solide maîtrise de sa grammaire.

Ainsi, la problématique centrale de cette étude est la suivante :

Comment explorer et évaluer le type et la qualité de la grammaire française appropriés pour une pédagogie efficace dans les institutions militaires nigérianes ?

Hypothèses

Cette étude repose sur deux hypothèses : une hypothèse générale et une hypothèse secondaire. L'hypothèse générale stipule que le type et la qualité de la grammaire française actuellement utilisés ne favorisent pas une communication et une interaction efficaces, et ne garantissent pas une expression écrite et orale satisfaisante chez les cadets. Ces hypothèses se situent entre l'observation empirique et la vérification scientifique.

Méthodologie de l'étude

Pour atteindre les objectifs de cette recherche, nous avons adopté une approche sociolinguistique. Le travail est structuré en trois grandes parties : la première présente l'introduction générale, les objectifs de l'étude, la justification du choix du sujet et l'approche méthodologique ; la deuxième partie est consacrée à la revue de la littérature ; la troisième partie traite de la population d'étude, de la présentation et de l'analyse des données, des résultats, ainsi que des recommandations.

Population d'étude

La population de l'étude est constituée de deux groupes : les cadets de deuxième et troisième années et les enseignants de français de la NDA. Cette population nous permet d'examiner le type et la qualité de la grammaire française enseignée à l'Académie de la Défense du Nigeria. L'échantillonnage a été réalisé à partir de cette population.

L'étude s'est limitée aux cadets de deuxième et troisième années ainsi qu'à certains enseignants de la NDA. Quarante-sept (47) cadets ont été identifiés, et quarante (40) questionnaires ont été distribués, dont quarante (40) ont été retournés. Dix (10) questionnaires ont été adressés aux enseignants, mais seuls huit (8) ont été récupérés. La population totale de l'étude s'élève ainsi à cinquante-cinq (55) participants.

Cette recherche repose sur une enquête de terrain visant à identifier le type et la qualité de la grammaire française enseignée, ainsi que les difficultés rencontrées par les cadets dans la compréhension et l'application des règles grammaticales à l'écrit et à l'oral. La stratégie d'enquête a consisté en l'observation des cours et la distribution de questionnaires aux cadets et aux enseignants. Toutes les données recueillies ont été analysées.

1.1 Le système d'enseignement à la Nigeria Defence Academy (NDA)

D'après le *NDA Journal* (2017), le système éducatif de la Nigeria Defence Academy (NDA) se caractérise par un programme combinant formation militaire et formation académique, destiné à préparer les futurs officiers des forces armées nigérianes. Ce système repose sur une formation rigoureuse et exigeante, conforme aux directives de la Commission nationale des universités (NUC).

Le programme académique est placé sous l'encadrement et la supervision du directeur des programmes académiques. Il comprend des cours théoriques ainsi que des exercices pratiques orientés vers le développement des compétences physiques, intellectuelles, cognitives et communicationnelles des cadets.

1.2 Les aspects majeurs du système d'enseignement à l'Académie de la Défense du Nigeria (NDA)

Le système d'enseignement à la NDA repose sur plusieurs aspects fondamentaux, présentés ci-dessous.

i. La formation militaire

La formation militaire constitue un élément central du programme de la NDA. Elle est destinée aux élèves-officiers (cadets) et se caractérise par un entraînement intensif et approfondi visant à développer leurs aptitudes au combat, leur sens du leadership et leur discipline. Cette formation a pour objectif d'inculquer aux cadets la philosophie militaire ainsi que les valeurs nécessaires à l'exercice de leurs responsabilités constitutionnelles en tant qu'officiers des forces armées nigérianes.

ii. La formation académique

Le système d'enseignement à la NDA est diversifié et comprend des cours théoriques, des entraînements militaires et une formation linguistique. L'objectif est de permettre l'acquisition de connaissances académiques et linguistiques afin de développer une capacité stratégique adaptée aux opérations militaires locales et transfrontalières.

Dans cette optique, l'Académie organise des programmes d'enseignement dans plusieurs disciplines, notamment les sciences, les sciences militaires, l'ingénierie, les sciences de gestion, les sciences sociales et les humanités, en fonction de la spécialisation des cadets. Selon les informations disponibles, la NDA compte environ cinq facultés, regroupant au total vingt-deux départements académiques ainsi qu'une unité d'études générales.

Ces départements proposent des diplômes de licence dans vingt-cinq disciplines couvrant principalement les domaines de l'ingénierie, de la technologie et des sciences de gestion. Des diplômes de troisième cycle, notamment des maîtrises et des doctorats, sont également décernés dans plusieurs disciplines.

Par ailleurs, la formation militaire demeure un aspect essentiel de la NDA. Selon *Wikipedia* (<http://fr.wikipedia.org>), la formation militaire comprend l'éducation et l'entraînement des militaires dans les domaines physique, tactique, technique et disciplinaire, afin de les préparer à leur rôle au sein des forces armées. Elle vise à inculquer des compétences fondamentales telles que le maniement des armes, la stratégie et la tactique, tout en développant des qualités telles que le dépassement de soi, la cohésion et l'esprit d'équipe.

Cette formation implique une transformation physique, physiologique, psychologique et émotionnelle des officiers, avec un accent particulier sur leur efficacité opérationnelle lors des missions de combat. Une grande importance est accordée à cet aspect, car il permet d'inculquer aux officiers des valeurs éthiques et morales ainsi qu'une discipline militaire conforme aux exigences des forces armées nigérianes.

iii. La formation linguistique

La formation linguistique constitue la troisième composante majeure du système d'enseignement à la NDA. Des programmes académiques spécifiques ont été mis en place conformément aux orientations pédagogiques de la Commission nationale des universités (NUC), afin de faciliter l'enseignement et la formation linguistique des cadets tout au long de l'année académique.

Ces programmes visent principalement à améliorer les compétences linguistiques des cadets en français, en arabe et en anglais, dans le but de favoriser la coopération internationale. À l'issue de ces formations, les cadets sont évalués à travers des examens académiques et des évaluations de leurs performances militaires.

L'objectif global de l'ensemble de ces formations est de former des officiers compétents, bien préparés et aptes à servir efficacement les forces armées nigérianes. En résumé, le système d'enseignement de la NDA vise à former des officiers complets, capables de relever les défis complexes liés à la défense nationale.

2.0 Brève histoire de la Nigeria Defence Academy (NDA)

La Nigeria Defence Academy (NDA) a été créée le 5 février 1964 pour répondre aux besoins de défense du Nigeria après son indépendance. Elle a remplacé le Royal Military Forces Training College (RMFTC), devenu le Nigerian Military Training College après l'indépendance. La NDA a pour mission de transmettre aux élèves-officiers les connaissances, les compétences et les valeurs nécessaires au service militaire, grâce à une combinaison de formation militaire, académique et de développement personnel.

Aperçu historique de la NDA :

- **Premières années** : Avant l'indépendance en 1960, l'institution portait le nom de Royal Military Forces Training College (RMFTC). Elle fut renommée Nigerian Military Training College après l'indépendance.
- **Création officielle** : La NDA fut officiellement établie le 5 février 1964, marquant une étape importante dans la construction d'une armée nigériane autonome et professionnelle.
- **Philosophie de formation** : La mission de la NDA est de former des officiers instruits, courageux, critiques, créatifs et inventifs, à travers un programme rigoureux de formation militaire et académique.
- **Adaptation aux défis modernes** : L'Académie intègre les avancées scientifiques et technologiques afin de préparer les cadets aux défis sécuritaires du XXI^e siècle.
- **Études de troisième cycle** : L'école postuniversitaire de la NDA, créée en 2004 et ouverte en 2005, propose des programmes dans des domaines tels que l'histoire militaire, les études stratégiques et la science des matériaux.
- **Évolution du curriculum** : Le programme d'études est régulièrement actualisé pour répondre aux exigences des forces armées nigérianes et aux réalités sécuritaires mondiales.
- **Développements récents** : Des améliorations notables incluent la modernisation des salles de classe, l'approvisionnement continu en eau et en électricité, ainsi que le renforcement des infrastructures de troisième cycle.

2.1 Quel type de grammaire convient-il d'enseigner ?

L'existence de plusieurs types de grammaire justifie la nécessité d'orienter une recherche visant à déterminer celle qui convient le mieux aux apprenants anglophones, en particulier aux élèves-officiers de la NDA, dont le besoin principal est de communiquer efficacement en

français. Avant de faire un choix, il est indispensable de passer en revue les différents types de grammaire.

Selon Wagner (1995, p. 53), on distingue trois grands types de grammaire :

- **La grammaire d'enseignement**, destinée aux enseignants, qui se présente sous forme de propositions pédagogiques pour la transmission des règles grammaticales ;
- **La grammaire d'apprentissage**, conçue pour les apprenants, qui prend la forme d'ouvrages pratiques orientés vers l'acquisition de la grammaire ;
- **La grammaire de référence**, destinée aux linguistes et aux didacticiens, qui présente la grammaire d'une langue de manière descriptive, prescriptive ou les deux à la fois.

Selon Nkoum (2005), la grammaire de référence se situe à l'intersection de la grammaire pédagogique et de la grammaire générative de Chomsky. Elle possède un caractère prescriptif tout en relevant de la grammaire linguistique par sa dimension descriptive.

Nous estimons qu'il est préférable de laisser aux enseignants le choix du type de grammaire le mieux adapté à leurs besoins pédagogiques. Toutefois, ils doivent tenir compte du profil de leur public (âge, niveau linguistique) et de ses besoins spécifiques. Il convient de rappeler qu'il s'agit de l'enseignement du français langue étrangère (FLE) et non du français langue maternelle.

De nombreuses grammaires pédagogiques du FLE existent, telles que *Grammaire progressive du français* de Grégoire et Thiévenaz (1995), *Grammaire utile du français* de Bérard et Lavenne (1989), *Grammaire fonctionnelle du français* de Sandhu (1995) ou encore *Grammaire du sens et de l'expression* de Patrick Charaudeau. L'enseignant doit choisir celle dont les objectifs correspondent à ceux de ses apprenants.

De nombreux didacticiens s'accordent à reconnaître que cette approche permet d'élaborer un programme de grammaire efficace, dans lequel la grammaire n'est pas une fin en soi, mais un moyen au service de la communication. Toutefois, cela ne signifie pas que l'accent sur la correction formelle doive être négligé.

L'enseignant doit donc trouver un équilibre entre ces deux approches afin d'éviter la fossilisation linguistique, phénomène décrit par Achard et Benson (1996) comme la stabilisation de formes erronées chez l'apprenant malgré des corrections répétées. C'est pourquoi des chercheurs tels que Swain et Lapkin (1986) et Harley (1991) recommandent un enseignement de la grammaire centré à la fois sur le contenu communicatif, comme le préconise Krashen (1985), et sur la correction formelle pour une acquisition linguistique adéquate.

Enfin, en tenant compte des hypothèses de la non-apprenabilité de Pienemann (1984, 1989), les enseignants doivent éviter d'introduire des structures grammaticales qui dépassent le stade

de développement des apprenants, car celles-ci ne peuvent être acquises efficacement, quels que soient les efforts pédagogiques déployés.

2.2 Le rapport entre l'enseignement de la grammaire française et la gestion du stress au cours de la formation militaire

Il est indispensable de prendre en charge le contrôle et la gestion du stress afin de réduire son influence négative sur la formation militaire et académique, ainsi que sur l'apprentissage de la grammaire française (Freud, 1976). En effet, le stress constitue un facteur fortement perturbateur dans l'étude de toute langue et de sa grammaire.

Par conséquent, le lien intellectuel et cognitif entre la grammaire française et la gestion du stress s'inscrit dans une relation bidirectionnelle : d'une part, le stress peut altérer la capacité de maîtrise des connaissances grammaticales en français ; d'autre part, une bonne maîtrise de la langue française, y compris de sa grammaire, peut réduire les effets négatifs du stress liés à l'expression et à la communication en français.

L'objectif fondamental de l'apprentissage du français est la capacité à communiquer efficacement. Or, le stress affecte négativement la mémoire, la concentration et les capacités cognitives nécessaires à l'assimilation des règles grammaticales. À l'inverse, une maîtrise linguistique solide, incluant la grammaire, permet aux apprenants (cadets) de s'exprimer avec plus de confiance et moins d'hésitation, réduisant ainsi l'anxiété et la peur de commettre des erreurs (Piaget, 1975).

De plus, le stress peut entraîner des réactions émotionnelles excessives et des comportements impulsifs, incompatibles avec les exigences du milieu militaire. Lorsqu'il n'est pas correctement maîtrisé, le stress combiné à la fatigue peut conduire à un épuisement émotionnel et mental, caractérisé par une fatigue persistante, des troubles du sommeil et de l'appétit, ainsi qu'une baisse de motivation. Ces effets justifient la nécessité d'une gestion efficace du stress afin d'obtenir des résultats pédagogiques satisfaisants.

2.3 Stratégies et mécanismes de gestion du stress

Comme démontré précédemment, les effets négatifs du stress rendent indispensable l'adoption de stratégies efficaces de gestion. À cet effet, il convient de présenter et d'analyser certaines approches pertinentes.

Selon Piaget (1975), plusieurs stratégies peuvent être mises en œuvre pour gérer le stress, notamment lorsque celui-ci résulte des activités physiques intenses liées à la formation militaire et aux exigences académiques. Il est recommandé, en premier lieu, d'adopter une

alimentation équilibrée, de rester bien hydraté et d'éviter la consommation de substances nocives telles que l'alcool et les drogues, afin de préserver l'énergie et la clarté mentale.

Par ailleurs, la pratique de techniques de relaxation telles que la méditation, le yoga ou la pleine conscience contribue à réduire le stress et à améliorer la concentration. Une bonne gestion du sommeil est également essentielle : établir une routine de coucher régulière, créer un environnement propice au sommeil (obscurité, fraîcheur, calme) et limiter l'exposition aux écrans avant le coucher sont des mesures efficaces.

L'exercice physique régulier, les siestes de courte durée et la tenue d'un carnet de réflexion peuvent également aider à libérer l'esprit des ruminations et à maintenir un équilibre mental favorable à l'apprentissage.

2.4 La grammaire française appropriée à enseigner parallèlement à une formation rigoureuse

L'enseignement à l'Académie de la Défense du Nigeria (NDA) est multidimensionnel. Il comprend la formation militaire, la formation académique, la formation au leadership et la formation du caractère. Dans le cadre de cette étude, et conformément aux travaux de Mayer (2003), nous proposons une approche de la grammaire française adaptée aux exigences spécifiques de la formation militaire.

Section 1 : Grammaire de la précision et de la clarté

Dans un environnement militaire, la précision et la clarté de la communication sont essentielles, car une mauvaise interprétation peut entraîner des conséquences graves. Le programme de grammaire doit donc privilégier les éléments garantissant une transmission claire et sans ambiguïté des messages.

1.1 L'impératif pour les ordres et les instructions

L'impératif constitue le mode verbal par excellence du commandement. Il permet d'exprimer des ordres et des instructions de manière directe et concise. Sa maîtrise est fondamentale pour tout officier. L'enseignement doit se concentrer sur l'utilisation de l'impératif dans des situations courantes du milieu militaire, par exemple :

- *Marchez !*
- *Arrêtez-vous !*
- *Rejoignez vos unités !*
- *Ne bougez pas !*

Au-delà de la conjugaison, des exercices de simulation doivent être intégrés afin de permettre aux cadets de donner et d'exécuter des ordres en français sous une pression modérée. Une attention particulière sera portée à la phonétique afin d'assurer une prononciation claire et une compréhension optimale.

1.2 La maîtrise des prépositions de lieu et de mouvement

La description précise d'une position ou d'un déplacement est une compétence essentielle en contexte militaire. Les prépositions de lieu et de mouvement sont indispensables pour communiquer efficacement sur le terrain ou à partir de cartes. L'enseignement doit mettre l'accent sur :

- **Position statique** : *sur, sous, devant, derrière, à côté de, entre*
- **Mouvement** : *vers, depuis, jusqu'à, à travers*

Des exercices pratiques basés sur des cartes topographiques simplifiées permettront aux cadets de décrire des positions ennemies ou les déplacements d'unités alliées, renforçant ainsi leur conscience spatiale et leur capacité d'expression précise.

1.3 L'emploi des pronoms démonstratifs pour la désignation

Les pronoms démonstratifs jouent un rôle essentiel dans l'identification claire d'objets ou de personnes. L'enseignement portera notamment sur :

- *ceci / cela*
- *celui-ci / celui-là*
- *ceux-ci / ceux-là, celles-ci / celles-là*

Des exercices en situation réelle, comme lors de missions de reconnaissance, permettront de renforcer la capacité des cadets à désigner avec précision des cibles ou des objets d'intérêt.

Section 2 : Grammaire de la rapidité cognitive

Sous stress, l'efficacité de la communication repose sur la capacité à formuler des phrases courtes, claires et complètes.

2.1 Les phrases interrogatives et la négation

Les structures interrogatives et négatives sont essentielles pour poser des questions, confirmer des informations ou rédiger des comptes rendus :

- *Où est le chef de l'équipe ?*
- *Est-ce que le convoi est parti ?*

- *Le convoi est parti ?*
- *Nous n'avons pas d'informations.*
- *L'ennemi n'est plus dans la zone.*

2.2 Les verbes d'action et les temps simples

L'utilisation du présent de l'indicatif et du passé composé est prioritaire :

- *Les troupes avancent vers l'objectif.*
- *Nous avons localisé la cible hier.*

Ces structures seront pratiquées à travers des descriptions d'images, de vidéos ou de rapports d'actions.

2.3 Le vocabulaire militaire intégré

La grammaire doit être enseignée de manière contextualisée, intégrant un lexique militaire pertinent :

- **Noms** : *char, base, soldat, mission*
- **Verbes** : *attaquer, défendre, avancer*
- **Adjectifs** : *blindé, armé, ennemi*

Section 3 : Grammaire pour la résolution de problèmes et la diplomatie

3.1 Le conditionnel et le subjonctif

Ces modes verbaux permettent d'exprimer des hypothèses, des obligations et des recommandations :

- *Nous devrions avancer si les renforts arrivaient.*
- *Il est essentiel que nous communiquions avec les alliés.*

3.2 Les connecteurs logiques

Ils sont indispensables pour structurer les rapports et discours :

- *puisque, par conséquent, cependant, d'abord, ensuite, enfin.*

3.3 Le registre de langue formel

Les cadets doivent maîtriser le vouvoiement et les formules de politesse adaptées au contexte militaire et diplomatique, par exemple : « *Je vous prie de...* ».

Conclusion

Le programme de grammaire française destiné à l'Académie de la Défense du Nigeria doit constituer un véritable levier de développement intellectuel et opérationnel pour les cadets. En adaptant l'enseignement grammatical aux réalités de la formation militaire, il est possible de renforcer non seulement les compétences linguistiques, mais aussi les capacités de réflexion, d'analyse et de réaction sous pression.

Le curriculum proposé, axé sur la précision, la rapidité cognitive et la complexité communicative, transforme l'apprentissage de la grammaire en un exercice cognitif stimulant et fonctionnel. En intégrant des simulations, des études de cas et des exercices pratiques, la grammaire devient un outil opérationnel. En définitive, l'objectif n'est pas seulement de former des officiers capables de parler français, mais des leaders aptes à penser et à agir en français dans un contexte de coopération internationale.

Il est donc recommandé que la grammaire française enseignée à la NDA soit une grammaire fonctionnelle, contextualisée et orientée vers l'usage opérationnel.

Références

- Adegboku, D. (2011). *Les apprenants nigériens face aux temps verbaux passés du français* (Thèse de doctorat). Université de Franche-Comté.
- Alabi, V. A. (2009). *Enseignement du français au Nigeria : Problèmes et perspectives*.
- Dumont, P. (2009). *Le français en Afrique*. Didier.
- En avant ! Méthode de français pour les militaires. (s.d.). *Observatoire Boutros-Ghali*.
- Iteogu, O. E. (2013). *L'apprentissage du français au Nigeria : Une analyse des difficultés d'apprentissage*.
- Kahneman, D. (2022). *Field cognitive psychology: Judgment and decision making (Behavioral economics)*.
- Nigerian Defence Academy. (s.d.). *Faculty of Arts and Social Sciences, Department of Languages curriculum* (Document interne non publié).
- Nkoum, B. A. (2005). *Initiation à la recherche : Une nécessité professionnelle*. Presses de l'UCAC.

Riegel, M., Pellat, J.-C., & Rioul, R. (1999). *Grammaire méthodique du français* (Nouvelle éd.). Hachette.

Wagner, R. L., & Pichon, J. (1999). *Grammaire du français classique et moderne*. Hachette.

L'EXPRESSION DE LA CONSCIENCE RACIALE NOIRE DANS LES POÉSIES DE DAVID DIOP ET LÉOPOLD SENGHOR : UNE APPROCHE COMPARATISTE

VICTOR TERFA ATSAAM (Ph.D)

DEPARTMENT OF LITERARY AND CULTURAL STUDIES
NIGERIA FRENCH LANGUAGE VILLAGE, BADAGRY, LAGOS STATE.

victoratsaam@gmail.com

08029334623

Résumé

L'objectif premier de cette étude est de comparer la poésie de David Diop avec celle de Léopold Sédar Senghor sur le sujet de la conscience raciale noire. À travers deux méthodes de recherche documentaire et comparatiste, l'étude s'est faite à travers six poèmes : (trois de Diop : « Un Blanc m'a dit ... », « Souffre pauvre Nègre » et « Le temps du martyr ») et (trois de Senghor. « Femme noire », « Joal » et « Congo »). À l'aide de la théorie de la négritude, la recherche a révélé que la vision de négritude de Diop est divergente à celle de Senghor à mesure que Diop présente l'abus de la femme africaine, la douleur de la race noire et la pauvreté matérielle africaine à l'opposé de la beauté de la femme africaine, la douceur de la vie africaine et la richesse culturelle africaine dont Senghor se préoccupe dans sa poésie. L'étude conclut que bien qu'il y ait une divergence visionnaire entre Diop et Senghor, leurs poésies se conjuguent dans la dénonciation de l'impérialisme européen.

Mots-clés : conscience, négritude, Léopold Sédar Senghor, David Diop, esclavage

Introduction

Tout au long de l'écriture de négritude, l'expression de la conscience raciale noire se donne comme préoccupation de base. Il s'agit de l'engagement littéraire à l'objectif premier de l'affirmation de l'identité de la race noire. Depuis que *Cahier d'un retour au pays natal* (1939) d'Aimé Césaire et *Pigments* (1937) de Léon-Gontran Damas ont paru, l'expression de la conscience raciale noire est née dans la littérature négro-africaine. Très essentiellement, les poètes fondateurs de la négritude, à savoir, Aimé Césaire, Léopold Sédar Senghor et Léon-Gontran Damas ne sont pas seuls dans ce projet d'expression de la conscience raciale noire. Ils ont quelques disciples parmi lesquels figure David Diop.

Ce travail cherche, de prime abord, à faire une étude comparatiste des poésies de David Diop et de Léopold Senghor. Les deux poètes sont très populaires dans la littérature négro-africaine, surtout dans la littérature africaine francophone. A cet égard l'étude se donne le but premier de

mettre en lumière dans quelle estime les deux poésies sont comparables à l'égard thématique ainsi que stylistique. En employant les méthodes de recherche documentaire ainsi que comparatiste, l'étude s'est faite à travers des poèmes choisis comme sources primaires. Il y a trois poèmes de David Diop (« Un Blanc m'a dit ... », « Souffre, pauvre Nègre » et « Le temps du martyr ». Pour Léopold Senghor, il y en a également trois : « Femme noire », « Joal » et « Congo ».

1. Aperçu biographique des deux poètes

1.1. David Diop

David Diop est un poète de négritude d'origine sénégalaise né d'un père sénégalais et d'une mère camerounaise en 1927 à Bordeaux. Il fait son enfance entre le Cameroun, le Sénégal et la France. Une partie de sa vie d'adulte est partagée entre le lit d'hôpital et la salle de classe. David Diop a partagé aussi les connaissances de médecine et celles de lettres modernes. Pendant ses études, il est élève de Léopold Sédar Senghor. Après sa licence, Diop est enseignant au lycée Maurice Delafosse au Sénégal. En 1952, Diop épouse Virginie Kamara, une Sénégalaise. Ils ont trois enfants avant de divorcer plus tard.

Diop se préoccupe d'une poésie qui se considère révolutionnaire. Son écriture poétique se caractérise notamment par l'expression violente d'une conscience radicale. Son langage est marqué par la sobre vigueur du vers avec un humour frappant. Ses premiers poèmes sont publiés dans la revue *Présence Africaine*. Il meurt en 1960 dans un accident d'avion.

1.2 Léopold Sédar Senghor

Quant à Léopold Sédar Senghor, il est aussi poète de négritude d'origine sénégalaise. Il est l'un des trois fondateurs du mouvement de négritude. Né à Joal en 1906, Senghor passe son enfance à Djilor en compagnie de ses frères et sœurs. Senghor fréquente l'école libre de N'Gazobil chez les Pères du Saint-Esprit pendant son enfance. Il poursuit ses études à Dakar, d'abord au collège Libermann des Pères du Saint-Esprit pendant son enfance. Il poursuit ses études à Dakar, d'abord au collège Libermann des Pères du Saint-Esprit, puis, à la suite d'un manquement à la discipline, au lycée Van Vollenhoven. Il obtient son baccalauréat en 1928. Il est ensuite envoyé, au frais du Gouvernement, à Paris au lycée Louis-le-Grand. À Sorbonne, il prépare ses certificats d'Études supérieures et il est licencié es-lettres en 1931.

Il devient ensuite professeur. Entre 1935 et 1938, il enseigne les lettres classiques au lycée Descartes à Tours, puis au lycée Marcelin-Berthelot à Saint-Maur-des-Fossés. Parmi ses œuvres essentielles, « Chants d'ombre » sont les premières. « Hosties noires » sont les poèmes de guerre. En fait, pour Senghor, la poésie est un moyen essentiel de s'exprimer. Sa poésie se caractérise

généralement par le métissage culturel. Senghor est également politicien qui est enfin élu président de la république sénégalaise. Il est décédé en 2001.

2. La négritude

La négritude est le premier mouvement littéraire et philosophique qui naît à partir des réactions des étudiants négro-américains contre la discrimination des Noirs par les Blancs. À travers revues académiques, notamment *Légitime défense* et *L'étudiant noir*, les réactions de ces étudiants négro-américains se font entendre. Parmi eux figurent Aimé Césaire, Léon-Gontran Damas et Léopold Sédar Senghor, qui se considèrent comme fondateurs du mouvement qui deviendra enfin la négritude. En fait, dans *Littérature africaine 3 : L.S Senghor, poète sénégalais*, Senghor affirme que

La négritude est [...] une profession de foi dans le destin de l'Afrique. Après la conscience des valeurs, la mise en pratique : il faut penser et écrire à la manière africaine [...] La négritude est donc essentiellement « changeante ». Du fait même d'avoir renoué avec tradition africaine, on était libre (*Senghor* 9).

Ainsi l'expression de la conscience raciale noire est-elle centrale au projet littéraire de la négritude partagée par Diop avec Senghor.

3. La revue littéraire sur l'écriture de la conscience raciale noire

Il faut brièvement passer en revue de l'écriture de la conscience raciale noire qui caractérise l'objet littéraire de toute œuvre de négritude. La poésie, étant le premier genre par lequel la conscience raciale d'Afrique s'était exprimée, elle est considérée le genre le plus essentiel de la négritude.

Le plus souvent, *Cahier d'un retour au pays natal* d'Aimé Césaire est vu comme l'œuvre-mère de la négritude. À partir de ce long poème, Césaire exprime ses sentiments farouches contre la condition de discrimination des Noirs par les Blancs. Dans la préface de l'œuvre, André Breton affirme ainsi :

En effet, ce poème, il l'écrit à Paris, alors qu'il s'apprête à revenir à la Martinique. Le pays natal, oui, comment en particulier résister à l'appel de cette île, comment ne pas succomber à ses ciels, à son ondoisement de sirène, à son parler tout de cajolerie ? Mais aussitôt l'ombre gagne : il n'est que de se mettre à la place de Césaire pour comprendre à quels assauts cette nostalgie peut être en butte. Derrière ce ramage il y a la misère du peuple coloniale, son exploitation éhontée par une poignée de parasites qui défient

jusqu'aux lois du pays dont ils relèvent et n'éprouvent aucun trouble à en être le déshonneur, il y à la résignation de ce peuple qui géographiquement a contre lui d'être de loin en loin un semis sur la mer. Derrière cela encore, à peu de générations de distance il y à l'esclavage et ici la plaie se rouvre, elle se rouvre de toute la grandeur de l'Afrique perdue (Césaire, *Cahier 21*).

Ainsi *Cahier d'un retour au pays natal* de Césaire est-elle récapitulé comme un document critique social et politique de la conscience noire.

Il en est de même dans ce même sens est *Discours sur colonialisme* (1955) de même auteur. Dans cet ouvrage, Césaire exprime clairement la conscience raciale noire :

Moi, je parle des sociétés d'elles-mêmes, de cultures piétinées, d'institutions minées, de terres confisquées, de religions assassinées, de magnificences artistiques, anéantis d'extraordinaires possibilités supprimées. On me lance à la tête des faits, des statiques, des kilomètres de routes de canaux, de chemins, de fer (Césaire, *Discours 53*)

Si la poésie de Césaire critique la discrimination des Noirs par les Blancs, celle de Léon-Gontran Damas revendique la filiation africaine. En poésie comme dans la vie, Damas emploie un langage simple, le plus souvent lyrique, pour exprimer la conscience de la race noire. Dans *Pigments*, un recueil posthume d'œuvres de la négritude, Damas se moque de la politique d'assimilation de France dans le poème, « Solde » :

J'ai l'impression d'être ridicule

dans leurs souliers

dans leur plastron

dans leur faux-col

dan leur monocle

dans leur melon

J'ai l'impression d'être ridicule

avec mes orteils qui ne son pas faits

pour transpirer du matin jusqu'au soir qui déshabille

(Babelio, www.babelio.com › auteur › citations)

Dans le roman, vient de prime abord l'écriture de Joseph Zobel *La rue cases-nègres*. À l'instar de Césaire, ce grand classique de Zobel décrit la discrimination des Noirs par les Blancs. Dans l'article de Joseph Oluwapelumi Koko et Esther Obi intitulé « La discrimination raciale dans le roman *La rue cases-nègres* de Joseph Zobel », cette condition est présentée ainsi :

Les Blancs considèrent Les Nègres d'être inférieures à eux, qu'ils sont barbares sans culture et civilisation, et ils les placent sous leur autorité. La profession bien connue des Nègres est la culture de la terre comme leurs champs sont usurpés par les Blancs, ils ne font que travailler pour les Blancs. Leurs constructions sont en banco avec des toits de pailles. La pauvreté les empêche d'envoyer leurs enfants à l'école comme on le voit chez Délia et son fils Jose [...] (8).

Au soubassement de la vie sociale des Noirs ce sont la souffrance et la misère. Zobel ne nous cache pas cette vérité à propos de la négritude dans *La rue cases-nègres*. En voici les propos de m'man Tine à son fils, José : « Et fils, fis-je, mal assuré. Petit maudit, s'écrie m'man Tine ! Trouves pas qu'on est déjà assez misérable comme ça pour que tu fasses le signe de la croix à l'envers ! » (Zobel, *Cases* 47).

Vient ensuite le roman de Camara Laye : *L'enfant noir* (1953). Écrivain guinéen, Laye se fait connaître comme défenseur de la conscience raciale noire à travers son roman. Il nous laisse une écriture au miroitement de négritude en nous présentant un nombre de véritables traits de la culture noirs tels que la croyance surnaturelle, la vie communautaire et les coutumes africaines. À cet égard, dans *L'enfant noir*, le roman autobiographique de Camara, son père lui fait savoir certaines coutumes et quelques interdits africains :

Ainsi il m'était interdit de lever les yeux sur les convives plus âgés, et il m'était également interdit de bavarder : toute mon attention devait être portée sur le repas. De fait, il eût été peu poli de bavarder à ce moment ; mes plus jeunes frères même n'ignoraient pas que l'heure n'était pas à jacasser : l'heure était à honorer la nourriture ; les personnes âgées observaient quasiment le même silence. Ce n'était pas les seules règles : celles qui concernaient la propreté n'étaient pas les moindres. Enfin s'il y avait de la viande au centre du plat, je n'avais pas à m'en emparer ; je devais me servir devant moi, mon père chargeant de placer la viande à ma portée. Toute autre façon de faire eût été mal vue et rapidement copieux pour que je ne fusse point tenté de prendre plus que je ne recevais (Laye 69-70).

Ainsi se voit-il chez Laye un éloignement voulu de se plaindre des attitudes des Blancs envers les Noirs. En fait, on aperçoit à travers un discours une négritude qui se veut distanciée des Blancs comme si pour se faire comprendre supérieure à la tradition européenne.

En fin, l'affirmation de la conscience raciale noire est également entraînée au théâtre. Le théâtre d'Aimé Césaire est le plus connu dans l'écriture de négritude et c'est *La tragédie du roi Christophe* (1973) qui saute aux yeux. Encore une fois le goût politique vis-à-vis de la négritude est porté au théâtre. Césaire se met en scène un roi farouche, un tyran qui veut tout passionnellement changer jusqu'à une faillite tragiquement mortelle : « Le roi est mort ! [...] Le roi est mort ! », se répercutent les échos de voûte en voûte.

Quant à la critique littéraire, *Littérature nègre* (1990) de Jacques Chevrier se fait connaître populaire en ce qui concerne l'expression de la conscience raciale noire. Chevrier élabore exhaustivement d'abord « cinq structures romanesques » (91) du roman africain d'expression française, une élaboration qui mieux éclaircit la conscience de la race noire :

- les romans historiques
- les romans historiques
- les romans de formation
- les romans de l'angoisse
- les romans du désenchantement (91).

Chevrier prend aussi le temps pour bien tracer la genèse de la négritude avant de distinguer la négritude de Senghor de la négritude de Césaire :

Pour asseoir une révolution efficace, notre Révolution, dira Senghor, il nous fallait d'abord nous débarrasser de nos vêtements - ceux de l'assimilation - et affirmer notre être, c'est-à-dire notre Négritude.

Et Césaire proteste en écho dans *Cahier d'un retour au pays natal* :

ma négritude n'est pas une taie d'eau sur morte

sur l'œil mort de la terre

ma négritude n'est ni une tour ni une cathédrale (40).

Ainsi se ré-émergent-elles deux formes de négritude. Il y a d'abord celle qui s'attaque farouchement aux attitudes des Blancs envers les Noirs à l'exemple de Césaire avec qui semble partager David Diop. Puis, il y a une deuxième négritude qui cherche à exalter la beauté de

culture africaine, ou mieux encore, à en faire un métissage culturel des Blancs et des Noirs à l'instar de Senghor, constatation à laquelle Laye a su entraîner.

4. L'expression de la conscience raciale : approche comparatiste entre Diop et Senghor

Sur le plan thématique, Diop se donne une considération première à l'image de la pauvreté matérielle africaine. Dans son poème « Souffre, pauvre Nègre » publié dans son recueil *Coups de pilon*, le poète laisse voir cette condition matérielle de la race noire à travers ces vers :

Souffre, pauvre Nègre !

Tes enfants ont faim

Faim et ta case branlante est vide (Diop 36).

Il est à noter que « la case » est un symbole de la pauvreté matérielle tandis que le mot « faim » fait l'image de misère matérielle. À la même mesure, le mot « vide » donne l'impression du manque de besoins vivriers essentiels. C'est tout comme l'image de pauvreté répandue que fait Zobel de la race noire dans *La rue cases-nègres*. Cette représentation de la pauvreté est plus évidente dans « Un Blanc m'a dit ... » où Diop décrit l'homme noir selon le point de vue des Blancs :

Tu n'es qu'un nègre !

Un nègre !

Un sale nègre (Diop 37)

À travers ce groupe de mots se voit la perception du Noir par le Blanc. Si le Noir est évidemment pauvre à cause du manque de besoins essentiels à sa disposition, la qualité de saleté qui s'ajoute aux propos du Blanc évoque le racisme. En fait, Diop crée une association de la qualité de pauvreté avec le terme « sale » à l'instance du « nègre ». Selon Diop, aux yeux du Blanc, être Noir (Nègre) est comparable à être sale.

De plus, d'après Les Blancs, la condition de misère matérielle où se trouve la race noire lui est inévitable. Cette conviction est suggérée à travers ces mots du poème « Un Blanc m'a dit ... » :

Et ta couleur emprisonne ton sang
Dans l'éternité de l'esclavage (37).

Cela donne à croire que les Blancs croyaient à l'époque d'esclavage que la traite négrière n'allait pas être abolie et on ne l'attendait pas comme telle.

En revanche, Senghor se préoccupe de la représentation de la richesse culturelle investie sur la race noire. Dans son poème « Femme noire » paru dans un recueil consacré à Senghor au titre

Littérature africaine 3 : L.S Senghor, poète sénégalais, le poète montre cette richesse culturelle africaine dans les deux derniers vers de la deuxième strophe :

Tam-tam, sculpté, tam-tam tendu qui
gronde sous les droits du
Vainqueur

Tan voix grave de contre-alto est le
chant spirituel de l' Aimée
(Senghor 36).

« Tam-tam sculpté » symbolise la richesse de culture de créativité africaine de même que la « voix grave de contre-alto » fait appel à la musicalité de la tradition africaine entourée de mystère.

De plus, Senghor évoque cette richesse culturelle de la race africaine dans « Congo ». D'une manière imagée, le fleuve Congo fait appel à la fertilité de terre investie sur l'Afrique Afrique pour les activités agricoles :

Mais la pirogue renaîtra par les nénuphars de l'écume.
Surnagera la douceur des bambous au matin
Transparent du monde (Kestloot 73).

Cela fait appel à un serpent mystérieux quel père ce Camara décrit comme le génie de la race noire dans *L'enfant noir*. :

- Ce serpent, dit-il, est le génie de notre race, comprends-tu ?
- Oui, dis-je, bien que je ne comprenne pas très bien.
- Ce serpent, poursuit-il est toujours présent ; toujours il apparaît à l'un de nous. Dans notre génération, c'est à moi qu'il s'est présent
- Oui, dis-je (Laye 31)

Le thème de l'abus de la femme noire se fait voir dans la poésie de Diop. D'une sobre vigueur renforcée par un langage figuré à travers l'anadiplose, le poète nous fait l'image de la femme africaine victime de l'abus aux mains de l'esclavagiste blanc !

Faim et ta case branlante est vide

Vide de ta femme qui dort

Qui dort sur la couche seigneuriale (Diop 36).

À travers ces propos, les expressions :

« Faim [...] est vide

Vide de [...] » et

« [...] femme qui dort

Dort sur [...] »

ne se font à travers les répétitions d'anadiplose que pour mettre l'accent sur la vigueur de l'action faite. L'abus de la femme noire se présente plus clairement dans « Le temps du martyr » :

Le Blanc a tué mon père

Mon père était fier

Le blanc a violé ma mère

Ma mère était belle (Diop 33).

Cela nous remet en mémoire du viol de la femme noire par l'esclavagiste blanc présenté dans *Moi, Tituba sorcière ...Noire de Salem* de Maryse Condé. Voici les propos de Tituba, la narratrice :

Ma mère avait été violée par un Blanc. Elle avait été pendue à cause d'un Blanc. J'avais vu sa langue pointer hors de sa bouche, pénis turgescent et violence [...]. En dépit de tout cela, j'envisageais de recommencer à vivre parmi eux, dans leur sein, sous leur coupe. Tout cela par goût effréné d'un mortel. Est-ce que ce n'était pas folie ? Folie et trahison ? (Condé 37).

A cette question, Diop répond oui. Cela parce que plus profond dans le roman, la jeune Tituba, femme esclave antillaise, finira par se marier à un Indien, également esclave, avec qui elle part

pour vivre aux Etats-Unis chez leur maître esclavagiste. Plus triste, Tituba sera emprisonnée après l'accusation de sorcellerie.

Au contraire, Senghor dit non, en trouvant un côté positif à l'égard de la femme africaine. Dans son fameux poème, « Femme noire », pour contredire l'abus de la femme africaine, il nous présente longuement la thématique de la beauté de la femme africaine :

Femme nue, femme noire

Vêtue de ta couleur qui est vie, de ta forme qui est
beauté !

J'ai grandi à ton ombre, la douceur de tes
mains bandait mes yeux (*Senghor 36*)

Semblablement, Laye présente dans *L'enfant noir* ainsi que Zobel dans *La rue cases-nègre*, des femmes africaines de bonnes vêtues. Dans *L'enfant noire*, Laye dit ainsi de sa mère :

Sa voix dans le matin, portait loin loin; elle allait frapper le jeteur de sorts contre qui la menace avait été proférée ; celui-ci comprenait qui s'il ne cessait ses manœuvres nocturnes, ma mère dénoncerait son nom en clair ; et cette crainte opérait : désormais le jeteur de sorts se tenait coi. Ma mère était avertie de ces manœuvres durant son sommeil ; c'est la raison pour laquelle on ne la réveillait jamais, de peur d'interrompre le déroulement de ses rêves et des révélations qui s'y glissaient (73).

Ainsi se révèle-t-elle l'hypocrisie du Blanc. La race noire se décrit comme « sale » mais la femme de la race noire est violée par les Blancs. Cela renforce donc la vision senghorienne de la beauté de la femme noire. Voilà pourquoi Senghor conclut ainsi :

Femme nue, femme noire !

Je chante ta beauté qui passe, forme que je fixe dans
l'éternel

Avant que le destin jaloux ne te réduire en
cendres pour nourrir les racines de la vie
(*Senghor 36*).

En fin du compte, Diop présente une série d'images par association desquelles la douleur liée à la vie noire se fait ressortir. Avant tout, la torture est évidente dans « Le temps du martyr » :

Le Blanc a courbé mon frère sous le soleil des
routes

Mon frère était fort (Diop 33).

De même, le torture se voit dans « Un Blanc m'a dit... » en association avec la douleur :

Le fer rouge de la justice t'a marqué

Marque dans ta chair de luxure

Ta route a les contours tortueux de l'humiliation
(Diop 37)

Puis, L'ivresse de l'asservissement se fait voir dans « Le temps du martyr » :

Le Blanc a tourné vers moi

Ses mains rouges de sang Noir

Et de sa voix de Maître :

« Hé boy, un berger, une serviette, de l'eau ! » (Diop 33).

Diop présente le fouet comme symbole de douleur infligée aux esclaves noirs par l'esclavagiste blanc. Dans « Souffre, pauvre Nègre », le poète écrit :

Souffre, pauvre Nègre !

Le fouet siffle

Siffle sur ton dos sueur et de sang (Diop 36).

C'est semblable aux témoignages rendus par Patrick Chamoiseau dans *L'esclave vieil homme et le molosse* : « Les commandeurs, hélant plus que d'habitude, se prennent d'envie d'utiliser les fouets » (27). La courbure, le fer rouge, la torture et l'humiliation s'associent l'un avec l'autre pour créer l'image de la douleur dans la poésie de Diop.

À l'opposé de la douleur évoquée dans la poésie de Diop, Senghor nous fait une peinture de douceur dans « Femme noire » et « Joal ». À l'image dégoûtante de douleur diopéenne s'oppose la peinture déplorable de douceur senghorienne d'abord dans « Femme noire » :

J'ai grandi à ton ombre, la douceur de tes
mains bandait mes yeux.

Et voilà qu'au cœur de l'été et de midi, je te
découvre terre promis du haut d'un
haut col calcine (*Senghor 36*).

De plus, cette douceur liée à la race noire se compare à la
savane :

Savane aux horizons purs, savane qui
frémit aux caresses ferventes du Vent d'est
(*Senghor 36*).

En fin, dans « Joal », le poème de Senghor faisant appel au village natal du poète, la douceur de joie et de vie est évoquée. À l'heure où le poète faisait ses études en France, il avait écrit ce poème pour faire rappeler de ses sentiments de joie qu'il avait chez lui et qui le manquaient en France :

Je me rappelle la danse des filles nuisibles

Les chœurs de lutte – oh ! la danse finale des jeunes hommes,
buste

Penche élané, et pur cri d'amour des femmes (*Senghor 33*)

D'une manière intéressante, le poète oppose ces sentiments de joie, de douceur et d'amour à ceux de tristesse, de solitude et d'aliénation en Europe :

Je me rappelle, je me rappelle...

Ma tête rythmant

Quelle marche lasse le long des jours d'Europe où
parfois

Apparaît un jazz orphelin qui sanglote sanglote sanglote
(*Senghor 33*),

Conclusion

La négritude cherche l'affirmation de l'originalité de culture de la race noire. Alors que l'objet de la négritude est bien tiré, les visions personnelles des auteurs se divergent l'une de l'autre. Bien que David Diop fût un élève de Senghor, sa conception de négritude n'est pas tout à fait correspondante à celle de Senghor. La poésie de Diop est plus révolutionnaire à mesure que ses poèmes évoquent la douleur et la décrépitude à l'opposé de celle de Condé qui laisse voir la joie, la douceur et la beauté de la culture noire originale.

Œuvres citées

Césaire, Aimé. *Discours sur le colonialisme*. Paris : présence Africaine, 1955.

---. *La tragédie du roi Christophe*. Paris : Présence Africaine, 1963.

---. *Cahier d'un retour au pays natal*. Préface de André Breton. Paris : Présence Africaine, 1971.

Chamoiseau, Patrick. *L'esclave vieil homme et le molosse*. Paris : Éditions Gallimard, 1997.

Chevrier, Jacques. *Littérature nègre*. Paris : Arman Colin, 1990.

Condé, Maryse. *Moi, Tituba sorcière... Noire de Salem*. Paris : Mercure de France, 1986.

Dictionnaire universel (4^e). Paris : Hachette, AUF.

Diop, David. *Coups de pilon*. Paris : Présence Africaine, 1973.

Kestlout, Lilyan. *Comprendre les poèmes de L.S Senghor*. Paris : Editions St. Paul, 1986.

Koko, Joseph Oluwapelumi, Esther Obi. «La discrimination raciale dans le roman *La rue cases-nègres* de Joseph Zobel ». *International Journal of Social Science and Conflict Management*. Vol. 4, no. 2, June 2019, pp. 5-13, <http://www.casirmedia-publishing.com>.

Laye, Camara *L'enfant noir*. Paris : Présence Africaine, 1956.

Littérature africaine 3 : L.S. Senghor, Poète Sénégalais. Paris : Fernand Nathan Editeur, 1964.

L'INTEGRATION DE LA CHANSON EN CLASSE DE FLE : UNE STRATEGIE DIDACTIQUE EFFICACE

OPARA Orindu Sunny
Village Français du Nigeria
+2348035067033
glorisun@yahoo.com

Résumé

Cet article vise à présenter la chanson comme un outil pédagogique essentiel dans l'apprentissage du français langue étrangère. Son introduction en classe offre aux apprenants une approche motivante, interactive et attrayante, rendant ainsi possible l'acquisition de la langue cible. La chanson devient donc un outil didactique puissant qui engage les apprenants non seulement dans l'apprentissage de la langue, mais également dans le développement de leurs compétences culturelles. Par ailleurs, l'utilisation de la chanson dans la didactique du FLE permet également de dépasser la méthode traditionnelle, qui ne favorise pas toujours un apprentissage efficace. À travers la chanson, les apprenants découvrent une manière pratique d'apprendre la langue, rendant la classe plus dynamique et vivante. Ainsi, cet article présente la chanson comme une stratégie didactique efficace, susceptible de redonner, dans la classe de langue, le plaisir d'apprendre et la joie d'enseigner.

Mots-clés : chanson, stratégie didactique, compétence linguistique, compétence culturelle, motivation.

Abstract

This article aims to present the song as an important teaching aid in the learning of French as a foreign language. Its introduction in the classroom offers learners a motivating, interactive, and engaging approach, thus facilitating the acquisition of the target language. The song, therefore, becomes a powerful pedagogical tool that allows learners to engage not only in language learning but also in the development of their cultural competence. Furthermore, the use of songs in the teaching of French as a foreign language also seeks to move beyond traditional methods that do not always promote effective learning. Through songs, learners discover a practical way of learning that makes the classroom more dynamic and lively. Thus, this article presents the song as an effective teaching strategy that can help restore, in the language classroom, both the pleasure of learning and the joy of teaching.

Keywords: song, teaching strategy, linguistic competence, cultural competence, motivation

Introduction

Dans la classe de FLE, le rôle de l'enseignant ne se limite pas seulement à l'enseignement de la langue ; il doit également œuvrer à motiver les apprenants et à susciter leur intérêt pour leur apprentissage. En effet, il arrive qu'en classe certains apprenants allophones ne soient ni motivés ni intéressés par le cours de français, surtout à cause de la manière dont il est dispensé. Généralement, ces apprenants rencontrent de grandes difficultés dans leur apprentissage. L'enseignant, pour stimuler la motivation, doit repenser la didactique du FLE. Il est donc nécessaire d'adopter une approche motivationnelle qui place les apprenants au centre de leur apprentissage et favorise leur participation active en classe.

La chanson constitue un outil didactique intéressant et motivant, capable de faciliter cet apprentissage. En outre, son utilisation en classe permet de travailler les quatre compétences communicatives et constitue un moyen efficace de faire découvrir la culture française et francophone aux apprenants. Toutefois, cette utilisation soulève certaines interrogations :

- Comment la pratique de la chanson peut-elle être un atout pour l'apprentissage de la langue ?
- Quels sont les types de chansons à utiliser en classe de FLE ?
- Quelles sont les pratiques pédagogiques à adopter pour réussir l'intégration de la chanson en classe de langue ?
- Quelles sont les limites de la chanson dans l'apprentissage du FLE ?

Nous commencerons cette communication par la définition du mot « chanson ».

Présentation de quelques définitions du mot « chanson »

Le mot « chanson » a été défini par plusieurs auteurs et musiciens. Selon le *Dictionnaire du français contemporain* (Larousse, 1980 : 217), la chanson est une « petite composition musicale, divisée en couplets souvent séparés par un refrain et destinée à être chantée : chanson populaire, sentimentale ». La chanson combine mélodie, rythme et harmonie pour créer un son unique et peut refléter des aspects culturels ou sociaux offrant un aperçu du passé ou du présent. Elle peut appartenir à divers genres tels que le pop, le rock, le classique, le folk, etc. Pour sa part, Calvet (1980 : 19) affirme : « Pour bien des professeurs, en effet, la chanson relève plus du loisir que du travail, de la mode que de la culture, de la musique de la langue ».

Selon Demari (2004), c'est vers la fin des années 1950 que la chanson a été introduite dans la classe de FLE. Mais c'est à partir des années 1960 que les chansons à texte ont été exploitées pour permettre aux enseignants de tirer pleinement parti de la richesse de la chanson moderne.

Les années 1980 ont ensuite apporté une image vivante du français à travers les chansons contemporaines grâce à l'approche communicative.

Par ailleurs, Wang (2009 : 157) considère la chanson comme « un vecteur de la présentation du pays, un support de la langue nationale et de la culture de ce pays. Elle est également une forme d'expression des émotions humaines et une manière de raconter des histoires. Mais la chanson est aussi un pur produit artistique construit sur des mots mis en musique ». Selon lui, la chanson possède d'indéniables atouts pour les enseignants qui savent l'exploiter efficacement avec les apprenants en classe de langue.

La chanson : un puissant outil pour l'apprentissage des langues étrangères

Selon Wang, la chanson présente de nombreux avantages pour l'apprentissage d'une langue étrangère comme le français. Dumont, cité par Malumi (2023 : 37), affirme : « (...) la chanson est un moyen privilégié de guider l'apprenant étranger dans le labyrinthe de la société française. La chanson représente un document authentique. »

Selon Cuq & Gruca (2005 : 29), à l'origine le document authentique n'est pas conçu pour être exploité en classe. Mais puisqu'il possède un caractère polyvalent, il peut ensuite être utilisé dans l'enseignement pour l'exploitation de la langue. Ainsi, sur le plan pédagogique, la chanson permet non seulement de travailler l'aspect linguistique et le volet socioculturel, mais elle intéresse également spontanément enseignants et apprenants.

L'apport de la chanson en linguistique

L'utilisation de la chanson en classe de langue permet d'améliorer la compétence linguistique des apprenants, notamment le vocabulaire, et favorise la mémorisation. La mémorisation est un élément essentiel dans l'exploitation des chansons en FLE. À cet égard, Wang (2009 : 158) souligne : « (...) les élèves apprennent plus facilement des mots de vocabulaire en chantant les paroles d'une chanson, et la répétition des mots, comme ceux du refrain, favorise leur mémorisation. » Ainsi, un texte chanté comporte des éléments qui facilitent la mémorisation. En classe de FLE, chanter des chansons et répéter les mots contenus dans les paroles sont donc deux stratégies à exploiter.

Llora (2012 : 10) note également qu'il existe un lien entre la perception auditive et la perception visuelle, ce qui démontre que la chanson peut être utilisée pour enseigner et apprendre le vocabulaire. L'enseignant peut recourir à des chansons-comptines pour l'acquisition du langage oral, le développement des compétences phonologiques et une initiation à la musique, ou à des chansons poétiques pour le développement de la compréhension, de l'expression écrite et orale, ainsi que pour la sensibilisation à la poésie.

De plus, les chansons peuvent être utilisées pour l'apprentissage des règles grammaticales et des structures linguistiques. Elles constituent des ressources authentiques présentant diverses structures grammaticales et formes verbales en usage réel. En analysant les paroles, les apprenants peuvent comprendre comment les règles grammaticales s'appliquent en contexte. Par exemple, l'enseignant peut utiliser une chanson pour illustrer l'usage du passé composé ou du futur simple.

Écouter des chansons aide également les apprenants à saisir la prononciation et l'accentuation dans la langue. Heddouche (2024 : 409) écrit : « La dimension musicale de la chanson offre un cadre propice au travail sur la prononciation, le rythme, la prosodie et les intonations. En chantant, les apprenants s'entraînent à reproduire les sons, les accents toniques et les intonations naturelles du français. » La chanson contribue également au développement de la compréhension orale. Selon Malumi (40), « les chansons servent sûrement à la bonne compréhension ».

L'apport de la chanson au développement des compétences culturelles et sociales

Les chansons françaises permettent aux apprenants de découvrir la culture française. Elles jouent un rôle clé dans le développement des compétences culturelles et sociales en exposant les apprenants à un contexte culturel authentique. Poiron (2005), cité par Heddouche (409), souligne : « La chanson est un lien avec la culture de l'autre dans sa diversité. Elle est un lieu de découverte de la réalité multiculturelle française et francophone. » Ainsi, la chanson transmet des éléments culturels tels que des événements historiques, des perspectives sociales et politiques, et aide l'apprenant à exprimer ses émotions et opinions. Elle favorise également l'interaction et la collaboration en classe. Heddouche (410) précise : « Elle (la chanson) peut servir de point de départ pour les discussions en classe, offrant ainsi des occasions d'interaction et d'échanges authentiques. Les apprenants sont encouragés à partager leurs opinions, à débattre des messages des chansons, ce qui améliore leurs compétences communicatives. »

Ainsi, il est clair que l'utilisation des chansons en classe de langue favorise à la fois l'acquisition linguistique et le développement des compétences socio-culturelles. En combinant ces deux éléments, la chanson devient « un vecteur d'apprentissage global » (Heddouche, 110).

Le choix des chansons à intégrer en classe de FLE

Le choix des chansons à utiliser en classe est un élément crucial mais délicat. Selon Gourvenec (2017 : 98) : « Le choix de la chanson constitue donc un paramètre très important mais aussi délicat, dépendant de la pertinence du contexte d'enseignement/apprentissage (âge et niveau des apprenants, données socioculturelles du pays, etc.). »

L'enseignant doit tenir compte de plusieurs facteurs avant de sélectionner les chansons à intégrer : par exemple, choisir celles qui reflètent des aspects spécifiques de la culture française (gastronomie, fêtes, musique traditionnelle, etc.) pour exposer les apprenants à un matériau linguistique authentique. La chanson doit être choisie non seulement pour sa capacité à motiver, mais aussi pour sa valeur culturelle. L'aspect ludique de la chanson est également important pour stimuler la motivation des apprenants.

Les principaux critères à considérer sont :

- **Motivation** : la chanson doit inciter les apprenants à participer activement.
- **Mémorisation** : la chanson facilite l'apprentissage de mots, phrases et expressions.
- **Créativité** : elle peut inspirer les apprenants à créer leurs propres chansons.
- **Découverte culturelle** : elle permet d'explorer la culture française et francophone (France, Québec, Afrique, etc.).

Les chansons contemporaines françaises illustrent le français parlé, auquel les apprenants allophones n'ont souvent pas accès (Matić & Popović, 2021 : 356). Elles doivent être utilisées en classe pour favoriser la communication en français familier. Le choix doit aussi tenir compte de l'âge des apprenants et éviter des thèmes controversés ou inappropriés, ainsi que des chansons trop simples ou trop complexes.

• **Les propositions pédagogiques pour réussir avec les chansons en classe de FLE**

Dans le cadre de l'enseignement/apprentissage du FLE avec l'utilisation de la chanson française ou francophone, il s'agit d'examiner les stratégies et techniques que l'enseignant peut mettre en œuvre pour motiver les apprenants et les aider à apprendre le français avec plaisir. La chanson constitue l'une de ces stratégies. Elle inclut tous les moyens que l'enseignant ou l'apprenant utilise pour faciliter l'apprentissage ou l'acquisition des connaissances. L'enseignant doit veiller à limiter les distractions en classe, car l'une des fonctions de la chanson est également le divertissement.

L'enseignant choisit le moment opportun pour introduire la chanson en classe, car elle constitue un document authentique. Il privilégie surtout les chansons récentes. À cet égard, Malumi (38) affirme : « Le choix des chansons très récentes renforce l'actualité de la langue apprise, son insertion dans le monde d'aujourd'hui. Elles peuvent contribuer à consolider la complicité entre enseignants et apprenants. »

Par ailleurs, la chanson constitue un déclencheur d'activités. Ainsi, le déroulement des séances suit une progression structurée : écoute (première et deuxième), analyse et production.

- **Première écoute** : les apprenants écoutent la chanson sans lire le texte écrit. Ils ne prennent pas de notes afin de se concentrer uniquement sur l'écoute, le ton du chanteur et le message de la chanson.
- **Deuxième écoute** : les apprenants suivent les paroles et soulignent certains mots ou expressions. L'enseignant guide leur réflexion à l'aide de questions ciblées. Un échange en groupe est organisé à la fin pour comparer les observations et interpréter collectivement le message de la chanson. Cette phase intuitive prépare à une analyse plus détaillée.
- **Analyse lexicale et thématique** : le travail sur le vocabulaire, le ton et le message de la chanson se fait en groupe. Cette analyse permet aux apprenants de comprendre les intentions du chanteur ou de la chanteuse.
- **Production orale et écrite** : la séance se poursuit par une expression orale, permettant aux apprenants de présenter leur compréhension du message de la chanson. L'enseignant joue le rôle de modérateur et stimule la discussion. La production écrite prolonge cette réflexion : les apprenants peuvent écrire individuellement ou en groupe un nouveau couplet inspiré du style de la chanson écoutée, favorisant créativité et appropriation du message (Heddouche, 417).
- **Synthèse et retour** : l'enseignant résume les points essentiels discutés et les thèmes principaux de la chanson. Cette synthèse structure les savoirs et permet de vérifier la compréhension du message par les apprenants.

Ce déroulement logique favorise un apprentissage actif et interactif. Le travail oral et la réécriture des couplets rendent les séances plus vivantes et permettent de travailler les quatre compétences langagières. Les apprenants participent activement et sont valorisés dans leur parcours d'apprentissage grâce à la chanson.

• **Les limites de l'utilisation des chansons en classe de langue**

L'intégration des chansons en FLE présente certaines limites, sur les plans linguistique, pédagogique, culturel et pratique.

- **Inconvénients linguistiques** : les chansons peuvent être difficiles à comprendre pour des apprenants allophones ayant un niveau linguistique limité, notamment si le débit est rapide ou les paroles complexes. Les accents et prononciations des chanteurs peuvent différer de ceux enseignés en classe. Certaines chansons contiennent également un vocabulaire spécifique peu utile pour l'apprentissage.
- **Inconvénients pédagogiques** : les chansons peuvent constituer une source de distraction et nuire à la concentration sur les objectifs d'apprentissage. Une surutilisation d'une chanson peut provoquer une perte de motivation. La contrainte du temps est un autre problème : le choix des chansons, la préparation des activités et leur alignement avec les

objectifs pédagogiques prennent beaucoup de temps. Enfin, certains enseignants n'ont pas reçu de formation spécifique pour utiliser la chanson, ce qui peut limiter son efficacité.

- **Inconvénients culturels** : certaines chansons abordent des thèmes inappropriés pour les apprenants (sexualité, violence, etc.) ou contiennent des références culturelles difficiles à comprendre.
- **Inconvénients pratiques** : des problèmes techniques comme une mauvaise qualité audio, l'absence de haut-parleurs, une connexion internet instable ou des coupures d'électricité (notamment dans des contextes comme le Nigeria) peuvent compliquer l'utilisation des chansons en classe.

Conclusion

Cette étude a présenté la chanson comme une stratégie efficace en classe de FLE. Dans les cours traditionnels, les apprenants manquent souvent de motivation et l'intérêt pour la langue peut diminuer. La chanson constitue un moyen sûr pour susciter l'intérêt et faciliter l'apprentissage du français. Elle permet aux apprenants de prendre plaisir à apprendre la langue et à découvrir sa culture.

Pour réussir l'intégration des chansons, l'enseignant doit :

- choisir des chansons adaptées au niveau des apprenants et aux objectifs pédagogiques ;
- créer des activités permettant de comprendre les paroles et le vocabulaire ;
- impliquer activement les apprenants dans les activités musicales pour stimuler leur motivation ;
- utiliser la chanson de manière créative pour travailler divers aspects de la langue (vocabulaire, grammaire, prononciation, compréhension orale).

Ainsi, la chanson apparaît comme un outil pédagogique motivant et polyvalent, capable de rendre les cours de FLE vivants et interactifs.

REFERENCES

Boiron, M. (2001). Chansons en classe, mode d'emploi. *Le français dans le monde*, 319, 55–57.

- Boiron, M. (2005). *Approches pédagogiques de la chanson*. CAVILAN.
<http://alturl.com/psn26>
- Calvet, L. J. (1981). *Chanson et société*. Collection langage et société. Éditions Payot.
- Cuq, J.-P., & Gruca, I. (2005). *Cours de didactique du français langue étrangère et seconde*. Presse Universitaire de Grenoble.
- Demari, J.-C. (2004). De Gentille alouette à Lambé An Dro : Cinquante ans de chanson en classe de FLE. In ANCA, E-C. *La valeur pédagogique des chansons en classe de FLE* (Colegial National Pedagogy Regina Maria, Deva, Hunedoara). <https://edict.ro/la-valeur-pedagogie-des-chansons-en-classe-de-fle/>
- Dictionnaire du français contemporain. (1980). Larousse.
- Gourvenec, L. (2017). *Parole et musique : Le français par la chanson*. Éditions Hachette.
- Heddouche, O. (2024). L'exploitation de la chanson en classe de FLE : Chanter pour apprendre et interagir. *Akofana*, 15(3), 407–420.
- Llorca, R. (2012). La chanson et la parole : Mécanismes communs et implications pour la pédagogie du FLE. *Le langage et l'homme*, XXXXVII(2), December.
- Malumi, S. O. (2023). L'impact de la chanson dans l'acquisition d'une langue étrangère : Réflexion sur les stratégies/techniques d'emploi. *Journal of Humanities, Department of French, Ahmadu Bello University (ABUDoF)*, 2(10), 36–43.
- Matić, V. M., & Popović, N. (2021). La chanson francophone en classe de FLE. *Les langues et des cultures dans le temps et dans l'espace*, 355–366.
- Wang, J. (2019). La chanson française en classe de français langue étrangère en Chine comme vecteur d'apprentissage de la langue. *Synergie France*, 13, 151–167.

LA DERIVATION VERBALE EN FULFULDE PARLE A YOLA :
UNE APPROCHE MORPHOLOGIQUE

Par

UMAR IBRAHIM ALHAJI

Ahmadu Bello University, Zaria

ibrahimumar@abu.edu.ng

+2348036192472

Résumé

Cet article vise à montrer l'importance du fulfulde au Nigeria, et plus particulièrement dans le nord du pays. Le fulfulde est une langue appartenant au sous-phylum Niger-Congo. Elle est parlée dans la savane et le Sahel africains jusqu'au Soudan par un nombre important de locuteurs, estimé à environ vingt millions de personnes. Le fulfulde a longtemps été l'une des langues les plus parlées dans cette région. Cette étude a pour objectif général de mettre à la disposition de la communauté scientifique des connaissances linguistiques sur le fulfulde, tout en décrivant la morphologie verbale du fulfulde de Yola. Il s'agira tour à tour de décrire la dérivation verbale du fulfulde à travers le temps, le mode, l'aspect et la voix ; de mettre en relief les différentes formes que prend le verbe pour aboutir à la dérivation ; de dénombrer les catégories du temps, du mode, de l'aspect et de la voix ; de faire ressortir les marques spécifiques de chaque notion (temps, mode, aspect, voix) et de faciliter la compréhension du verbe dans la grammaire du fulfulde. Les résultats de cette étude permettront d'informer sur les voies et moyens susceptibles de pallier les difficultés morphologiques observées. Les questions de recherche sont les suivantes : pourquoi ces difficultés morphologiques ? À qui peut-on attribuer ce phénomène ? Quelles sont les voies à emprunter pour y remédier ?

Mots-clés : dérivation, verbe, mode, voix, grammaire, fulfulde, Yola

Abstract

This article aims to demonstrate the importance of Fulfulde in Nigeria, particularly in the northern part of the country. Fulfulde is a language belonging to the Niger–Congo subphylum. It is spoken across the savannah and the African Sahel, extending as far as Sudan, by a significant number of speakers—approximately twenty million people. Fulfulde has long been one of the most widely spoken languages in this region. This situation raises questions about the morphological difficulties encountered by Fulfulde speakers. Consequently, this article seeks to identify the reasons for these morphological challenges. The general objective of this study is to make linguistic knowledge available to the scientific community while describing verbal derivation in Fulfulde, with particular attention to tense, mood, aspect, and voice. The study aims to highlight the different forms taken by the verb in the process of derivation, to identify and classify categories of tense, mood, aspect, and voice, to bring out the specific markers of each grammatical category, and to facilitate a better understanding of the Fulfulde verb system. The results of this study are expected to provide insights into possible ways and means of overcoming these morphological difficulties. The research questions addressed are as follows: Why do these morphological difficulties occur? To whom can this phenomenon be attributed? What approaches can be adopted to remedy them?

Keywords: derivation, verb, mood, tense, voice, grammar, Fulfulde, Yola

Introduction

Le fulfulde est l'une des langues africaines les plus largement partagées en Afrique subsaharienne. On compte une quinzaine de pays où cette langue est parlée, souvent par une très forte communauté nationale. Cet article met l'accent sur le dialecte de Yola et sur la région (l'État) de l'Adamawa (l'ancien émirat de Fombina).

La métropole de Yola se situe entre la latitude 10° nord et 9° sud. Elle a été établie en 1841 comme capitale permanente de l'émirat de Fombina (Adamawa, Nigeria et Cameroun). L'émirat faisait partie du califat de Sokoto, qui était une fédération d'émirats réunis pour former le califat, avec pour capitale Sokoto. Chaque émirat jouissait d'une autonomie considérable, et l'émirat de Fombina était le plus important du califat, s'étendant sur le Nigeria, le Cameroun et le Binder au Tchad. Lorsque les Européens ont conquis ce territoire en 1901, à la suite de l'accord anglo-allemand, l'émirat fut divisé en deux. Les deux tiers de l'émirat se trouvaient au Cameroun et au Tchad, et un tiers se trouvait au Nigeria, où Yola était la capitale, avec peu de districts. Lorsque les Allemands ont pris le pouvoir, ils ont nommé l'émirat de la région de l'Adamawa en l'honneur de son fondateur, Modibbo Adama (Alkasim : entretien oral, 2018).

La morphologie, considérée comme une composante de la langue, fait l'objet de la présente étude. Il s'agit d'une analyse portant sur les procédés de la morphologie verbale du fulfulde parlé à Yola. Le mot « morphologie » est d'origine grecque *formenlehre*, qui signifie l'étude scientifique de la formation des mots. Les grammairiens Arnott (1974 : 4), Katamba (1987 : 7) et Bauer (2000 : 12) s'accordent en effet pour dire que la morphologie est l'étude de la formation des mots. Okeke (30), quant à lui, conçoit que la morphologie est la structure interne des mots ainsi que les règles qui déterminent leur formation.

La morphologie est principalement divisée en deux branches : la flexion et la formation des mots. Notre analyse est basée sur la formation des mots. Cependant, nous allons examiner dans ce travail les mécanismes identifiés par Matthews (1993 : 23) comme procédés d'affixation : la préfixation, la suffixation et l'infixation, cités par Umar (2014). C'est à travers ces procédés, parmi d'autres, que les mots se forment, soit par la dérivation, soit par la flexion.

Il est nécessaire, dans cet article, d'introduire d'abord ce que nous entendons par les termes « verbe » et « dérivation ». « Le terme verbe désigne un élément pouvant afficher fonctionnellement un contraste morphologique de temps, aspect, voix, mode, personne et nombre ». Cet article se concentre sur la dérivation verbale à travers le temps, le mode, l'aspect et la voix dans ladite variété.

1.1 Le verbe

Le verbe est le mot qui indique ce que fait le sujet ou l'état dans lequel il se trouve. Il exprime donc l'action ou l'état, ou encore la distinction entre verbes d'état et verbes d'action. Le verbe permet d'évoquer le rapport entre des êtres ou des objets dans le temps, ou de désigner telle ou telle action. Charles Bruneau et Marcel Heulluy (1947 : 292) conçoivent que « le verbe exprime l'action, au sens que les grammairiens donnent à ce mot. Une action, c'est tout ce qui se fait, tout ce qui arrive, tout ce qui se produit... ». *Daanugo* = dormir, *yoogugo* = puiser l'eau, *boobugo* = maigrir et *nenugo* = désigner sont des actions. La *Grammaire Larousse du XXe siècle* (1936) affirme ainsi : « Le verbe est le terme par excellence pour l'expression de l'action et de l'état ». Pour la *Grammaire de l'Académie française* (2007), « le verbe est le mot essentiel de la langue. Tantôt il exprime une action faite ou supportée par le sujet... tantôt il sert, suivi d'un nom, d'un adjectif ou d'un groupe de mots, à exprimer un état, une manière d'être attribuée au sujet » (M. Grevisse, 1949 : 449). Si nous examinons ces définitions, bien qu'elles comportent chacune des nuances, le verbe exprime l'action ou l'état. Ainsi, comme nous pouvons le constater dans certaines langues, notamment le fulfulde et le français, les verbes peuvent s'employer seulement avec le sujet ou solliciter d'autres éléments de la langue pour constituer une phrase.

Le verbe est comme l'organisation structurale de la construction phrastique ; il indique le nombre et la qualité des positions syntaxiques dans la phrase. Le verbe détermine le contenu général de l'énoncé. Herbig (1971 : 109) qualifie le verbe comme la génératrice de la phrase,

en indiquant dans l'énoncé la distribution des verbes en « verbes d'état », « verbes de procès » et « verbes d'action », ainsi que le sens et la fonction de leurs actants.

1.2 Nature des verbes

Le sens du verbe permet de le situer dans la catégorie sémantique générique : verbe d'état, verbe de procès ou verbe d'action. Les verbes d'état sont caractérisés par le trait de « permanence de l'événement dans le temps », par « l'activité du sujet » et par « l'écoulement dans le temps » (Helbig, 1985 : 178).

En réalité, les verbes du fulfulde se classent en trois catégories :

- I. Les verbes actifs en *-(u)*, comme *yiiw-ugo*.
Exemple : *yiiw-ugo bingel keccel caddum* : laver l'enfant est difficile.
- II. Les verbes moyens en *-(aago)*, comme *yiiw-aago*, à sens pronominal réfléchi.
Par exemple : *mi yidaa yiiw-aago fajiiri cub* = je ne veux pas me laver le matin.
- III. Les verbes passifs en *-(eego)*, comme *yiiw-eego*.
Par exemple : *demniigel yidaa yiiw-eego* = l'enfant (circoncis) ne veut pas être lavé.

Comme nous le voyons, les catégories de verbes en fulfulde yolaare, dans leurs conjugaisons, se matérialisent par des suffixes qui les distinguent selon leur valeur : active, moyenne à sens réfléchi ou passive.

1.3 Verbe + verbe

Comme leurs noms l'indiquent, les verbes d'action impliquent un déplacement du sujet. Le sujet du verbe est le « porteur du procès » et son complément d'objet le « domaine du procès ».

En fulfulde comme en français, nous pouvons noter des verbes d'action ayant une base simple ou une base étendue. Les verbes simples se présentent sous une seule forme morphologique, tandis que la base étendue est composée de deux mots. Selon Diallo (2015), ce type de formation est plutôt rare en pular. Exemples de verbes composés de deux mots :

1.3.1 Verbe + verbe

diwa-billoora : rater une opportunité après avoir abandonné une autre

danya-danya : porteur de malédiction

tikka-sunnitoo : papillon de nuit

taaroo-filloo : tourner en rond

Les verbes à base simple correspondent à la forme intransitive. Ceux à base étendue correspondent à la forme transitive, même à l'infinitif, où l'on retrouve l'objet *roondugo dongal* (porter une charge).

1.4 Les verbes d'état

Les verbes d'état forment un groupe homogène caractérisé par l'incompatibilité avec la marque de l'inaccompli dans la valeur d'« action en cours » (Stewart, 1966 : 358). Toutefois, en français, on peut regrouper les verbes d'état du point de vue morphologique en deux groupes : simples et composés.

1.4.1 Les verbes d'état composés

Encore appelés « verbes de qualité », les verbes d'état composés sont ceux qui comportent au moins deux éléments et sont séparés par un espace. Il s'agit de verbes qui expriment une qualité et sont généralement constitués de mots français, dont les traductions sont les suivantes :

Exemples :
être brisé (*mbareego-jokke*), être effrayé (*hultorgo*), être agité (*sakleego*), être tordu (*wuuraago*), être courbé (*yukkinaago*), être fini (*timmineego*), être situé (*famtineego*), manquer de, être laid, être bon, être tard (*janningo*), être droit (*dartineego*), être perdu (*majjineego*), etc.

2. La dérivation

La dérivation est un terme utilisé en morphologie pour désigner l'une des deux principales catégories de processus de formation des mots. Les affixes dérivationnels modifient les classes grammaticales des morphèmes auxquels ils sont rattachés. De même, la combinaison des affixes de dérivation et de la racine est généralement appelée la racine du mot, c'est-à-dire l'élément auquel l'inflexion est attachée (Crystal, 1980). En d'autres termes, la dérivation implique la formation d'un nouveau mot à partir d'un lexème existant par affixation dérivationnelle, le résultat étant que le mot dérivé acquiert une classe grammaticale différente de sa forme de base (Abu-Bakr, 2000).

Il existe deux méthodes populaires de dérivation en ce qui concerne la méthode de base. Dans notre analyse de la dérivation, nous adopterons le radical du verbe simple *fulfulde* pour former la base du processus de dérivation.

La dérivation est un phénomène qui existe aussi bien en français qu'en *fulfulde*. Cette base peut être formée de plusieurs éléments : un élément obligatoire, la racine verbale, et des éléments annexes, les suffixes de dérivation et les éléments emphatiques.

G. Mounin (1993 : 102) note qu'un « mot dérivé est une unité lexicale formée à partir d'une base (lexème ou forme déjà dérivée) par adjonction d'un affixe ». Plus récemment, il semble à certains auteurs plus normal de considérer comme dérivées toutes les unités formées par l'adjonction d'un affixe (suffixe ou préfixe). Il continue en disant que « impossible » est donc considéré comme dérivé et non comme composé.

2.1 La notion de dérivation verbale

Nous entendons par dérivation verbale le processus qui consiste à créer de nouveaux verbes à

partir d'une base verbale. En fulfulde, la dérivation peut être exprimée par l'ajout d'un préfixe à la base verbale ; tantôt elle se manifeste à travers un suffixe, soit un infixé, c'est-à-dire lorsque le morphème dérivationnel est placé au milieu du verbe, d'où le nom d'infixé verbal. Elle se manifeste à travers plusieurs dérivatifs. C'est ce qu'Arnott (1970 : 334) appelle *verbal extension* (l'extension verbale).

2.2 En règle générale de la morphologie fulfulde

Les formes du fulfulde, dans leurs dérivations, se réalisent le plus souvent par suffixation. Cette construction dérivationnelle se fait à partir des noms, mais aussi des adjectifs et d'autres verbes. À partir d'autres verbes, dériveront des factitifs et des répétitifs.

2.3 Les verbes dérivés des noms abstraits

Forme de base	forme dérivé	forme infinitif
I. Gongga (vrai)	O gongd-i Il vérité+acc/perf Il dit la vérité	gongu
II. Yiide (l'amour)	O yi-aama Il aimer+acc+voix moyenne Il est aimé	yidugo
III. Suno (facherie)	O sun-i Il facher+acc+/per. Il est fâché	sunugo
IV. Munayal(patience)	mun-u Patienter+mode+/imperatif(u)+voix active Patientez	munugo
V. Jaawal(dépêchement)	yaaw-u dépêcher+mode/ imperatif(u)+voix active dépêchez	yaawugo
VI. Kulol (peur)	ta hul-tor Neg+peur+avoir+ Inacc+mode/ Imperatif Il ne faut pas avoir peur	hulugo

VII.	Cuusal (bravoure)	O Suu-si Il êtrebravoure+acc/ habituel+perf. Il est brave	Suusugo
VIII.	Nyaw	yaaw-i Le pressé (participe présent) nyaw-i	

Comme nous le constatons, la dérivation à base substantivale se fait le plus souvent par suffixation selon le modèle : nom + morphème *-ugo* (voix active), ou + *-aago* (voix moyenne), ou + *-eego* (voix passive).

2.4 Les verbes dérivés des noms concrets

Forme base (nom)	verbe dérivés	forme infinitif
Yitere	o yi-ay mo	yi-ugo
Pirowal	firn-i	fir-ugo
Pirowal	fir-ini	fir-in-ugo
Fado	fadd-i	fadd-ugo
Reedu	reed-i	reed-ugo
Juutngo	reed-i-ni	reed-in-ugo
Juutngo	juut-i	juut-in-ugo
Raadnde	rad-I	rad-ugo

Les noms concrets sont beaucoup plus à la base de la dérivation des verbes distinctifs, d'où la formation : nom + *ugo*.

2.5 Les verbes dérivés de l'adjectif

Forme Base (adjectif)	Verbes dérivés
Bodeejo	wooj-i
Peau-rouge	avoir peau rouge+acc/habituel Quel qu'un a peau-rouge
Labdo	laab-i
Blanc	blanchir+part.passe

Wileewo	wil-wi
Bindoowo	wind-i

Les verbes dérivés des adjectifs expriment davantage la qualité, donc l'état, plutôt que l'action. C'est pour cela que *woojugo* = *wooj-i* + *ugo* signifie plutôt « rougir », c'est-à-dire passer de l'état normal à celui d'une peau rouge.

2.6 Les dérivatifs à base adjectivale

Base verbale + idée de répétition + suffixe verbal

En effet, *-(i)t-* exprime la répétition et est équivalent de « re » en français. Cet élément de répétition occupe toujours la même place (après le radical du verbe), alors qu'en français il se place à l'initiale du verbe, comme l'illustrent les exemples ci-dessus. En fulfulde, par ailleurs, les dérivatifs en *-an*, *-n*, *-r*, *-d*, pour ne citer que ceux-ci, modifient les verbes, c'est-à-dire qu'un verbe transitif devient intransitif lorsqu'il est dérivé (R. Labatut, 1982).

Base adjectivale Les verbes dérivés forme infinitive

Janng-oowo janng-ini janng-ugo

Fuddi-too-wo o fadd-iti fuddit-ugo

Hooki-too-wo mi hokk-itimo hokki-t-ugo

Tapp-indir-oowo be tapp-indiri tappindirugo

Hokk-oow- O hokkimo hokk-ugo

Il donner + acc à lui

Il lui a donné

Il faut donc noter que *-indir-* et *-tir-* ont une valeur de réciprocité en fulfulde.

Il faut noter que le verbe exprime une action ou un état en rapport avec l'être ou l'objet qui le conditionne ou le subit. On se rend manifestement compte que, dans les grammaires, ce ne sont pas tant les significations déterminées qu'ils avancent qui définissent le verbe ; ils cherchent plutôt à le saisir dans sa relation au sujet.

Conclusion

En définitive, la dérivation dans le parler de Yola offre plusieurs possibilités de création, d'expressivité et de fonctionnalité dans la langue. Différentes formes de dérivation ont été recensées, permettant de mettre en exergue la profondeur des fonctions et des sens dans leurs structures morphologiques, lesquelles déclinent soit l'état, soit l'action par affixation. Ainsi, le passif, l'actif et le réfléchi sont autant de formes verbales résultant de processus transformationnels à valeur dérivationnelle. D'autres aspects, comme la composition, ont également fait l'objet de l'analyse de l'extension verbale dans sa structure interne, ce qui fait de cette variété une réalité riche sur le plan morphologique et lexical.

REFERENCES

- Abubakar, S. (1077). *The history of Lamiibe Fombina*. ABU Press.
- Abu-Manga, A. (1991). *Length and focus in Fulfulde verbal system*. Bayero University Press.
- Arnott, D. W. T. (1970). *The nominal and verbal system of Fula*. Clarendon Press.
- Grevisse, M. (1993). *Le bon usage*. Duculot.
- Labatut, R. (1982). *La phrase et ses transformations* (Thèse de doctorat). Atelier national de reproduction de thèses.
- Matthews, P. H. (1993). *Morphology: An introduction to the theory of word structure*. Cambridge University Press.
- Mohamadou, A. (2012). *Le verbe en peul : Formes et valeurs en pulaar du Fuuta-Tooro*. Karthala.
- Mounin, G. (2006). *Dictionnaire de la linguistique*. Presses Universitaires de France.
- Okeke, V. (2012). *Études linguistiques*. Umelo Press.
- Zink, G. U. (1994). *Morphologie du français médiéval*. Presses Universitaires de France.

La validité de l'angoisse de l'initiation spirituelle dans *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane : une lecture ontologique et épistémologique

Dr. Douglas, Josiah Gogo-oguté

Department of Foreign Languages and International Studies
Ignatius Ajuru University of Education, Rumuolumeni, Port Harcourt
Phone No. : +2348051053843, E.mail : josiahgogoogute@gmail.com

Et

Tamunonye, Sunday Berry

Department of Foreign Languages and International Studies
Ignatius Ajuru University of Education, Rumuolumeni, Port Harcourt
Phone No.: +2348137227923 E.mail : tamunonyesunday@gmail.com

Résumé

L'œuvre de Cheikh Hamidou Kane, *L'Aventure ambiguë*, se présente comme une allégorie de la fracture spirituelle et intellectuelle subie par l'Afrique colonisée. L'angoisse initiatique de Samba Diallo, loin d'être un simple motif psychologique, s'érige en expérience métaphysique et épistémologique. Elle traduit la confrontation entre la fidélité à la transcendance coranique et l'appel du savoir occidental. La présente étude vise à examiner la validité de cette angoisse comme processus de révélation de l'être, en mobilisant une lecture ontologique et épistémologique, soutenue par les théories de l'intertextualité, de l'herméneutique phénoménologique et de la critique postcoloniale. Elle démontre que l'angoisse, dans son ambivalence, constitue une voie de connaissance : souffrir devient ici un acte de penser.

Mots-clés : angoisse mystique, initiation spirituelle, ontologie, épistémologie, intertextualité, phénoménologie, postcolonialité, *L'Aventure ambiguë*.

Abstract

The narrative of Cheikh Hamidou Kane, *The Ambiguous Adventure*, conveys itself as a symbolic representation of the spiritual and intellectual disjunct suffered by colonized Africa. The initiatory ordeal of Samba Diallo, far from being a commonplace psychological theme, **crescends** to the dimension of a metaphysical and epistemological consciousness, reflecting the conflict between adherence to Quranic inclination and the intrusion of Western modernity. The present discourse aims to examine the messianic value of this ordeal as a process of revealing of the human person, by mobilizing an ontological and epistemological reading, supported by theories of intertextuality, phenomenological hermeneutics, and

postcolonial criticism. It demonstrates that anguish, in its simultaneous contradiction, constitutes a path of apprenticeship to sacred personhood where suffering, in this regard, becomes an act of internalization of conscience.

Keywords: mystical anguish, spiritual initiation, ontology, epistemology, intertextuality, phenomenology, postcoloniality, The Ambiguous Adventure

Prologue

L'angoisse constitue, dans l'économie spirituelle de *L'Aventure ambiguë*, un pivot de la connaissance et de la révélation. Elle est l'expression d'une tension intérieure entre l'être et le savoir, entre la fidélité à la Parole divine et la séduction du rationalisme occidental. Dans ce roman, Cheikh Hamidou Kane dramatise l'expérience d'un jeune Diallobé, Samba Diallo, pris entre la pureté du spirituel et la tentation du profane.

La question de la validité de cette angoisse se pose : est-elle une faiblesse existentielle ou une étape nécessaire de l'ascension initiatique ? Pour y répondre, il convient d'interroger l'œuvre à la lumière de la pensée ontologique — qui questionne le sens de l'être — et de l'épistémologie — qui interroge les modes de connaissance.

L'angoisse mystique, telle que l'exprime le héros, dépasse la simple émotion ; elle devient la forme même par laquelle l'être se révèle à lui-même. En cela, elle participe d'un itinéraire initiatique qui conjugue souffrance, dévoilement et quête de vérité. Comme le dit le Narrateur.

« Une fois encore, tremblant et haletant, il répéta la phrase étincelante. Ses yeux étaient implorants, sa voix mourante, son petit corps était moite de fièvre, son cœur battait follement. Cette phrase qu'il comprenait pas, pour laquelle il souffrait le martyr, il l'aimait pour son mystère et sa sombre beauté. Cette parole n'était pas comme les autres. C'était une parole que jalonnait la souffrance, c'était telle que Dieu lui-même l'avait prononcée. » (p.14).

1. Cadre conceptuel

i. L'angoisse comme modalité ontologique

Dans la pensée heideggerienne, l'angoisse (die Angst) constitue une expérience--limite où l'être se découvre face au néant (*Être et Temps*, 1927). Elle n'a pas peur d'un objet, mais sentiment d'une absence, d'une béance. Chez Samba Diallo, cette béance s'incarne dans le détachement progressif de la transcendance. La douleur initiatique, subie sous la main du Maître Thierno, ne punit pas : elle purifie.

« Sa dureté pour le garçon était à la mesure de l'impatience où il était de le débarrasser enfin de toutes ses infirmités morales, et de faire de lui le chef-d'œuvre de sa langue carrière » (*L'AA*, p.33).

Cette douleur transfigure le corps en lieu du verbe, l'angoisse en condition du salut : elle devient ontologiquement valide, car elle ouvre l'être à sa propre profondeur.

ii. L'initiation spirituelle comme processus épistémologique

L'épistémologie soufie, telle qu'énoncée par Al-Ghazâlî, affirme que la connaissance véritable (ma'rifa) n'est accessible qu'à l'âme purifiée. Dans cette perspective, l'enseignement du Maître Thierno vise moins à instruire qu'à « vider l'esprit » pour accueillir la Parole divine. Cependant, l'introduction de l'école française introduit une nouvelle forme de savoir — rationnelle, instrumentale — qui fragilise la cohésion intérieure du disciple.

D'où vient le cri de Samba Diallo : « *Ici maintenant, le monde est silencieux, et je ne résonne plus. Je suis comme un balafon crevé comme instrument de musique mort* » (*L'AA*, p.163). Cette fracture fonde l'angoisse comme lieu de conflit entre deux épistémès : celle du sacré et celle du profane.

2. Cadre théorique

i. La théorie de l'intertextualité

L'intertextualité, selon Julia Kristeva (*Séméiotikè*, 1969), révèle la présence d'autres textes au sein d'un texte. *L'Aventure ambiguë* est traversée de multiples voix : le Coran, la sagesse soufie, la philosophie existentialiste européenne. Le dialogue entre ces discours fonde l'originalité du roman.

Ainsi, l'expérience initiatique de Samba Diallo réécrit, sur le mode africain, la dialectique entre la foi et la raison que Kierkegaard problématise dans *Le Concept d'angoisse* (1935). Le texte devient le lieu d'une polyphonie spirituelle où se croisent Dieu, la tradition et la modernité.

Cette intertextualité rend l'angoisse du héros valide non seulement comme sentiment individuel, mais comme intersection de discours universels sur le destin de l'homme.

ii. L'herméneutique phénoménologique

L'approche herméneutique, héritée de Gadamer *Vérité et méthode*, (1960) et de Ricœur *Soi-même comme un autre*, (1990), invite à comprendre le texte comme expérience de sens. Dans cette perspective, *L'Aventure ambiguë* devient une méditation sur le dévoilement de l'être.

Ricœur montre que le récit construit l'identité du sujet. De même, le roman de Kane met en scène une herméneutique de soi : à travers la souffrance et la réflexion, Samba Diallo devient lecteur de lui-même. L'angoisse fonctionne comme une « conscience interprétante » qui décode le silence de Dieu et l'opacité du monde.

Cette lecture phénoménologique confère à l'angoisse une valeur de vérité : elle n'est pas seulement subie, elle est vécue comme acte de compréhension.

iii. La théorie postcoloniale et le sujet décentré

Les pensées de Frantz Fanon et Homi K. Bhabha éclairent la dimension postcoloniale de l'angoisse. Fanon, dans *Peau noire, masques blancs* (1952), montre que la colonisation aliène l'être en le coupant de ses racines. Bhabha, dans *The Location of Culture* (1994), introduit la notion de third space — espace de l'entre-deux où se recompose l'identité hybride.

Samba Diallo incarne ce sujet décentré : africain musulman formé à la rationalité occidentale, il vit dans la tension du double héritage. Son angoisse traduit l'impossibilité d'habiter un seul monde. Mais cette déchirure devient aussi une potentialité : la douleur produit la conscience.

Dans cette optique, l'angoisse est validée non comme pathologie du colonisé, mais comme éveil postcolonial du sujet africain pensant.

iv. Synthèse du cadre théorique

Ces trois théories, croisées, permettent d'enraciner la lecture dans une épaisseur critique : L'intertextualité éclaire la dimension polyphonique du texte ; L'herméneutique phénoménologique révèle sa profondeur existentielle ; La théorie postcoloniale expose la tension identitaire du héros. Ainsi, l'angoisse spirituelle de Samba Diallo devient le centre d'un champ théorique complexe où se rejoignent la philosophie, la mystique et la littérature.

3. Analyse ontologique de l'angoisse mystique

i. L'angoisse comme dévoilement de l'être

L'angoisse chez Kane est un moment de vérité : elle dépouille le sujet de ses certitudes pour le rendre apte à recevoir l'être. Dans sa solitude parisienne, Samba Diallo vit l'expérience du silence de Dieu — silence qui, paradoxalement, lui parle. Il rejoint ainsi la définition heideggerienne de l'angoisse comme ouverture à l'être. Cette angoisse fonde une ontologie de la déchirure : être, c'est être partagé. Kane construit une métaphysique africaine du décentrement où la douleur devient voie de connaissance. « Ce jour-là, Thierno l'avait encore battu. Cependant, Samba Diallo savait son verset » (*L'AA, P.15*).

ii. La souffrance initiatique comme purification

Le premier chapitre, illustre la pédagogie spirituelle du châtiment. Sous les coups du Maître Thierno, le jeune Samba Diallo apprend que la douleur est purificatrice.

La bûche ardente lui roussit la peau. Sous la brûlure, il bondit, secoua spasmodiquement la chemise légère qu'il portait et se rassit, jambes croisées, yeux baissés sur sa tablette, à quelques pas du maître. Reprenant le verset, il rectifia le lapsus. (p. 16).

Cette souffrance est donc nécessaire : elle est *fanâ'*, anéantissement de l'ego dans la perspective *soufie*. L'élève n'apprend pas seulement à réciter le Coran, il apprend à mourir à lui-même.

4. Lecture épistémologique de la quête spirituelle

i. L'opposition des savoirs

L'école coranique incarne la science du cœur ; l'école occidentale, la science de la raison. L'angoisse naît de leur conflit. Le savoir profane exige la désacralisation, tandis que le savoir mystique exige la soumission. Le héros devient le champ de bataille de deux logiques du vrai. Kane ne condamne ni l'une ni l'autre : il montre que la vérité ne peut être que synthèse : « ... *Qui veut vivre, que veut demeurer soi-même, doit se compromettre* » (*L'AA*, P.20). Le drame de Samba Diallo réside dans son incapacité à réunir le Verbe et le Logos, le spirituel et le rationnel.

ii. L'angoisse comme instrument de connaissance

La douleur du héros n'est pas stérile : elle devient vision. Dans une perspective corbinienne, l'angoisse est un acte cognitif — une montée vers la lumière intérieure. Ainsi, le savoir authentique se conquiert dans la nuit de l'âme.

5. Dimension métaphysique et symbolique de l'angoisse

La mort de Samba Diallo à la fin du roman n'est pas échec mais accomplissement. Le fou qui le tue symbolise la folie divine, celle qui échappe à la raison humaine. Par cette mort, le héros réalise l'unité mystique : *fanâ'* et *baqâ'* s'unissent: « - Sois attentif voici que s'opéra la grande réconciliation. La lumière brasse l'ombre, l'amour dissout la haine ... » (*L'AA*, p.189). L'angoisse atteint ici sa validité suprême : elle se résout dans la connaissance de Dieu, au-delà du langage.

Symbolisme de châtement

Le constat s'impose que l'ouverture de *L'Aventure ambiguë* de Cheikh Hamidou Kane se déploie sous le signe d'une violence fondatrice — celle du châtement que subit le jeune Samba Diallo de la main de son maître Thierno. Cette scène inaugurale, empreinte de tension métaphysique, n'est pas un simple acte disciplinaire ; elle constitue une mise à nu de l'être, une expérience de dévoilement ontologique par laquelle l'enfant entre dans l'ordre symbolique du sacré :

Une fois encore, tremblant et haletant, il répéta la phrase étincelante. Ses yeux étaient implorants, sa voix mourante, son petit corps était moite de fièvre, son cœur battait follement. Cette phrase qu'il ne comprenait pas, pour laquelle il souffrait le martyr, il l'aimait pour son mystère et sa sombre beauté. Cette

parole n'était pas comme les autres. C'était une parole que jalonnait la souffrance, c'était une parole venue de Dieu, elle était un miracle, elle était telle que Dieu lui-même l'avait prononcée. (P.14).

Le fouet du maître, loin d'être un instrument d'humiliation, devient un médiateur transcendantal : il ouvre la chair pour atteindre l'âme, il trace, dans la douleur, les premiers signes d'une écriture spirituelle.

Cheikh Hamidou Kane installe ainsi, dès les premières pages, le motif central de l'œuvre : la formation de l'homme par la souffrance. Samba Diallo est appelé à mourir à l'enfant profane pour renaître à l'être spirituel. L'éducation, dans l'univers de Kane, n'est pas accumulation de savoirs mais purification de l'être. Le châtement infligé par Thierno n'est donc pas une punition au sens moral, mais une pédagogie de la dépossession, un passage initiatique au cœur duquel la douleur devient instrument de révélation.

La violence sacrée comme modalité d'accès à l'être

Le châtement du jeune élève doit d'abord être compris dans sa dimension symbolique. Lorsque Thierno frappe Samba Diallo :

Les moments étaient nombreux par contre où, poussé dans une colère frénétique par la paresse ou les bévues d'un disciple, il se laissait aller à des violences d'une brutalité inouïe. Mais ces violences, on l'avait remarqué, étaient fonction d'intérêt qu'il portait au disciple en faute. (P.17)

— l'acte punitif s'élève au rang d'un rite. Ce geste, d'apparence brutale, n'est pas le fruit d'une colère humaine mais l'expression d'une violence sacrée au sens girardien, *La violence et le sacré* (1972) : elle vise à rétablir l'ordre du monde à travers la souffrance d'un individu choisi.

Sous la main paternelle du maître, la douleur devient signe de grâce. L'enfant, par la brûlure du fouet, est arraché à la complaisance charnelle du monde sensible pour être initié à l'austérité de la transcendance :

Je vous prie de ne point me tenter, et de laisser à ma main sa fermeté. Après cette blessure profonde, pratiquée d'une main paternelle, je vous promets que plus jamais cet enfant ne se blessera. Vous verrez de quelle stature, lui aussi, dominera la vie et la mort. (*L'AA*, p. 38).

Le châtement met fin à la dispersion de l'âme : il reconduit l'être à son centre, à la verticalité de sa vocation spirituelle. Le maître Thierno ne punit pas : il rectifie. Il ne corrige pas l'erreur, il corrige l'homme.

Cette violence, en apparence archaïque, relève d'une logique initiatique comparable à celle des rites de passage africains décrits par Van Gennep: séparation, marginalisation, puis

réintégration. Samba Diallo, en pleurant silencieusement, traverse le seuil de la connaissance véritable — celle qui naît dans le renoncement.

L'épreuve du silence : une pédagogie de la transcendance

L'un des aspects les plus puissants de cette scène réside dans le silence du jeune élève. Kane écrit :

« Le maître lâcha l'oreille sanglante. Pas une larme n'avait coulé sur le fin visage de l'enfant. Sa voix était calme et son débit mesuré. La parole de Dieu coulait, pure et limpide, de ses lèvres ardentes » (P.15).

Ce mutisme n'est pas soumission servile, mais adhésion intérieure à la parole du maître. Dans une perspective phénoménologique, le silence devient ici langage : il est l'espace d'écoute où la Parole divine peut se manifester : « Au bord du sanglot qui lui nouait la poitrine et la gorge, il avait eu assez de force pour maîtriser sa douleur » (*L'AA*, p.13).

En se taisant, Samba Diallo n'est plus simplement élève, il devient disciple au sens étymologique : celui qui reçoit la lumière.

L'acte punitif se transforme ainsi en moment d'épiphanie. La douleur ressentie n'est plus perçue comme négation, mais comme expérience de la présence divine. Dans la tradition coranique, le châtement éducatif, lorsqu'il est justifié par la recherche de la pureté, devient acte d'amour sévère — une main paternelle qui conduit vers la lumière :

« Plus il le tenait en estime, plus folles étaient ses colères. Alors verges, bûches enflammées, tout ce qui lui tombait sous la main servait au châtement » (P.17).

Le maître Thierno, en frappant, ne détruit pas : il façonne. Il sculpte dans la chair de l'enfant la mémoire du sacré.

Ce paradoxe — la bienveillance sous la rigueur — confère à geste du maître une dimension théologique : le maître Thierno incarne la transcendance de Dieu qui, par l'épreuve, éprouve la foi de l'homme pour la fortifier. Ce châtement devient dès lors un sacrement d'apprentissage, où la douleur fait office de révélation :

« Il contenait en lui la totalité du monde, ce qu'il a de visible et ce qu'il a d'invisible, son passé et son avenir. Cette parole qu'il enfantait dans la douleur, elle était l'architecture du monde, elle était le monde même » (p.15).

Ontologie du dépouillement : la naissance du sujet spirituel

Le châtement marque un tournant ontologique dans la formation de Samba Diallo. Il ne s'agit pas simplement d'un passage moral, mais d'un processus d'ontogenèse spirituelle : « ... je jure que je réduirai en toi la morgue des Diallobé. » (*L'AA*, p.32).

En effet, selon la lecture heideggérienne, c'est dans l'angoisse et la souffrance que l'homme accède à la vérité de son être. L'acte du maître Thierno libère Samba de l'illusion du moi pour l'introduire dans la nudité de l'existence spirituelle. La douleur est une mise à nu de la conscience, un dépouillement nécessaire pour atteindre l'authenticité.

Cette rigueur du Thierno s'apparente à ce que Kierkegaard nomme l'épreuve de la foi : une suspension du moi dans l'attente du divin. En frappant, le maître coupe le disciple du monde des sensations et le rend apte à contempler. Ainsi, le châtement devient une ontologie du vide, un apprentissage du néant comme condition du sacré.

Samba Diallo apprend, par la douleur, à exister autrement : non plus comme sujet social, mais comme être spirituel. Le maître Thierno, dans cette perspective, n'est pas un simple pédagogue, mais un agent de transfiguration. Il opère la mue de l'enfant charnel vers l'homme de foi, accomplissant dans le corps la métamorphose que seule la souffrance rend possible :

« Samba Diallo se souvenait qu'un jour, pris d'une colère démente, le maître l'avait précipité à terre et l'avait furieusement piétiné comme font certains fauves sur leur proie » (p.17)

Dimension épistémologique et critique de la modernité

La scène du châtement dépasse le cadre de la relation maître-élève pour devenir un emblème de la tension entre deux conceptions du savoir.

Dans le monde traditionnel, la connaissance s'obtient par la soumission à la vérité ; dans le monde moderne, elle se conquiert par la maîtrise de l'objet. Samba Diallo, futur élève de l'école occidentale, portera à jamais en lui cette blessure originelle : celle d'avoir appris que toute connaissance vraie suppose un sacrifice.

Les ongles du maître s'étaient déplacés et avaient poinçonné le cartilage en un autre endroit. L'oreille, déjà blanche de cicatrices à peine guéries, saignait de nouveau. La gorge nouée, les lèvres sèches, Sambo Diallo tremblait de tout son corps et s'ingéniait à répéter correctement son verset, à refréner les râles que la douleur lui arrachait (*L'AA*, p.14).

Le geste du maître Thierno contient ainsi une critique implicite de la modernité rationaliste. La pédagogie contemporaine, qui bannit toute épreuve au nom du confort psychologique, oublie que la sagesse est souvent fille de la douleur. Kane, un romancier poétique de la transcendance, nous rappelle que l'éducation sans épreuve engendre la superficialité de l'esprit : « Il est grand temps que tu reviennes, pour réapprendre que Dieu n'est commensurable à rien, et surtout pas à l'Histoire, dont les péripéties ne peuvent rien à ses attributs [...] Entre Dieu et l'homme, il n'existe pas la moindre consanguinité, ni je ne sais quelle relation historique. » (*L'AA*, p.175).

La main du maître Thierno n'est donc pas l'expression d'un archaïsme, mais le symbole d'une éthique de la rigueur : connaître, c'est souffrir ; comprendre, c'est consentir à perdre. Le châtement devient alors un acte de transmission sacrée où l'esprit est initié par la chair.

Lecture herméneutique : le maître comme image du divin

Sur le plan herméneutique, le maître Thierno figure la main de Dieu, et Samba Diallo, le disciple élu. L'acte punitif reproduit symboliquement la relation de l'homme à la transcendance : la douleur infligée n'est pas une vengeance, mais une mise à l'épreuve du sens. Alors, la main qui frappe est celle qui bénit ; la plaie ouverte devient la porte du salut.

Ainsi, le châtement peut se lire comme une parabole : l'homme doit être frappé par la vérité pour être digne de la recevoir. La souffrance du disciple devient l'écriture silencieuse d'un pacte : celui de la foi inébranlable.

Kane, dans cette représentation, réhabilite la dimension sacrée de la pédagogie, où le maître, loin d'être un simple transmetteur de savoirs, devient le médiateur entre l'humain et le divin. Le maître Thierno incarne l'autorité morale, non par la peur, mais par la profondeur spirituelle de son geste :

« Le reste de son temps, il le consacrait à l'étude, à la méditation, à la prière et à la formation des jeunes gens confiés à sessions. Il s'acquittait de cette tâche avec une passion réputée dans tout le pays des Diallobé. » (p. 17-18).

En définitif, Le châtement de Samba Diallo *in the novelistic universe* du premier chapitre est l'une des scènes les plus denses et symboliquement chargées de la littérature africaine moderne. Loin d'un simple épisode disciplinaire, il constitue un rite de passage où se révèle la profondeur métaphysique de la formation spirituelle.

Sous la main paternelle du Thierno, la douleur devient lumière, la violence devient grâce, et la chair devient le lieu de la révélation.

Cette scène fonde l'économie entière du roman : la quête de l'être à travers l'épreuve, la rencontre du divin à travers la souffrance, la connaissance à travers le renoncement.

Ainsi, Cheikh Hamidou Kane fait du châtement une catégorie philosophique : celle de la pédagogie mystique, où la vérité ne se donne qu'à celui qui accepte d'être brisé pour renaître. Samba Diallo, par sa blessure, entre dans l'ordre de la sagesse : il devient le témoin de cette vérité universelle — que nul ne connaît Dieu sans avoir souffert de Lui.

Finalogue

L'angoisse de l'initiation spirituelle dans *L'Aventure ambiguë* est la matrice d'une pensée de l'être et du savoir. Cheikh Hamidou Kane y érige la douleur en voie de salut, la déchirure en acte de connaissance. Ontologiquement, elle révèle la profondeur de l'être africain en quête

d'identité. Épistémologiquement, elle critique la domination du savoir occidental et réhabilite la sagesse spirituelle.

La validité de cette angoisse réside dans sa double fonction : elle libère l'homme de ses illusions et le conduit à la conscience de l'Absolu. Elle est, pour reprendre les mots de Kierkegaard, « l'école de l'éternité ».

Un message pour la société contemporaine sur l'éducation rigoureuse des juvéniles

L'expérience initiatique de Samba Diallo, dans sa rigueur et sa douleur, porte une leçon cruciale pour la société contemporaine. À l'ère d'une éducation mondialisée, souvent dépourvue de dimension spirituelle, Kane rappelle que la formation de l'homme ne saurait se limiter à la transmission du savoir technique : « Le maître croyait profondément que l'adoration de Dieu n' était compatible avec aucune exaltation de l'homme. » (*L'AA*, p.33).

L'éducation véritable est celle qui forme l'âme avant l'esprit, qui enseigne la discipline morale avant la liberté intellectuelle : « *Le maître pensait que l'homme n'a aucune raison de s'exalter, sauf précisément dans l'adoration de Dieu.* » (*L'AA.P.33*).

Dans le rapport maître-disciple, le roman réhabilite la valeur du respect, de la lenteur et du silence dans l'apprentissage. La rigueur du Thierno, loin d'être un archaïsme, devient un symbole de la responsabilité éducative : celle de forger des consciences capables de supporter la vérité : « *Je jure que je réduirai en toi la morgue des Diallobé* » (*L'AA,P.32*).

Ainsi, la souffrance éducative, comprise dans sa mesure spirituelle, n'est pas une cruauté mais une initiation à la maturité. La société contemporaine, en oubliant le sens du sacré dans l'éducation, engendre des individus techniquement compétents mais ontologiquement vides.

L'avantage de cette rigueur éducative, selon Kane, réside dans la renaissance de l'humain au sein du savoir : l'homme éduqué n'est pas celui qui accumule des connaissances, mais celui qui a appris à se vaincre lui-même. L'éducation spirituelle devient donc l'antidote à la décadence morale de notre modernité :

Le garçon lui donnait entière satisfaction, sauf sur un point. Le regard perçant du vieil homme avait décelé chez l'adolescent ce qui, à son sens, à moins d'être combattu de bonne heure, faisait le malheur de la noblesse du pays des Diallobé, et à travers elle du pays tout entier. (*L'AA*, p.33).

Références

Aire, O. Victor. *Essais sur le roman francophone africain*. Nigeria : St Steven BookHouse, 2005.

Al-Ghazâlî. *Revitalisation des sciences de la religion (Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn)*. Damas : Dār al-Fikr, 1981.

- Arnold Van Gennep. *Les Rites de passage*. University of Chicago Press, 2022
- Bachelard, Gaston. *La Formation de l'esprit scientifique*. Paris : Vrin, 1938.
- Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. London : Routledge, 1994.
- Cheikh Hamidou Kane. *L'Aventure ambiguë*. (¹⁰/₁₈, Domaine étranger) Paris : Jullard, 1961.
- Corbin, Henry. *L'Homme de lumière dans le soufisme iranien*. Paris : Fayard, 1971.
- Fanon, Frantz. *Peau noire, masques blancs*. Paris : Seuil, 1952.
- Gadamer, Hans-Georg. *Vérité et méthode*. Paris : Seuil, 1976.
- Girard, René. *La Violence et le sacré*. Fayard, 2019
- Heidegger, Martin. *Être et Temps*. Paris : Gallimard, 1964.
- Kierkegaard, Søren. *Le Concept d'angoisse*. Paris : Gallimard, 1935.
- Kristeva, Julia. *Séméiotikè*. Paris : Seuil, 1969.
- Ricœur, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris : Seuil, 1990.
- Senghor, Léopold Sédar. *Liberté I : Négritude et humanisme*. Paris : Seuil, 1964.
- Sartre, Jean-Paul. *L'Être et le Néant*. Paris : Gallimard, 1943.

**LE THEME DE LA CONTESTATION DANS VILLE CRUELLE DE
EZA BOTO**

OMODU, DARLING JACQUELINE

Department of Foreign Languages and Literatures

University of Port Harcourt

Choba-Port Harcourt

Courriel: darlynluv77@gmail.com

08033136151,08051555080

Et

AMOS BALA

University of Maiduguri, Nigeria.

Email; monsieurbala2020@gmail.com

Tel: 07036938357

Résumé

La colonisation était une imposition politique, socio-culturelle qui s'est tenue sans négociation entre le colonisateur et le colonisé. En Afrique, la colonisation a relevé beaucoup de problèmes et défis existentiels chez le dernier et qui ont mis au conflit les deux côtés. Cette étude a eu la tâche d'examiner comment les gens colonisés du Cameroun dans la tribu de Dangan ont résisté les colonisateurs comme démontré par notre romancier, Eza Boto, dans son *Ville Cruelle*. A 'époque postcoloniale, quand les leaders africains ont pris le pouvoir, il est étonnant que rien n'a changé. Les critiques littéraires voient cette période coloniale avec les yeux de réalités postcoloniales. Les théories littéraires postcoloniales de Edward Saïd, Frantz Fanon, Gayatri Chakravorty Spivak etc ont été adoptées comme le fondement de cette étude. L'analyse est à la fois qualitative et donc textuelle. Elle est adoptée pour explorer le roman de corpus. A la fin de l'analyse, l'étude a montré que la société coloniale africaine était pleine de la corruption, l'oppression, l'aliénation, les travaux forcés, la discrimination, etc. On s'appuyant sur les trouvailles, les conclusions ont été faites. L'étude indigènes de Dagan ont condamné totalement les principes de l'Assimilation française.

Thème clé : La contestation, la discrimination, l'Assimilation, la corruption, l'oppression.

INTRODUCTION

Eza Boto, aussi appelé Mongo Beti est un écrivain camerounais. Son vrai nom est Alexandre Biyidi Awala. Il est né à Akometan au Cameroun le 30 Juin, 1932. En 1953, à l'âge de 21 ans, il a publié sa première œuvre littéraire intitulée sans haine sans amour. Alors, en 1954, il a publié *Ville cruelle* sous le pseudonyme de Eza Boto à l'âge de 22 ans. En 1991 après un long séjour en France, il est retourné au Cameroun où il a ouvert la librairie des plusieurs Noirs à Yaoundé. Puis, il a lancé des activités agricoles dans son village, Akometan. Il a établi des associations de défense des citoyens. Il est mort le 7 octobre, 2001 à Douala. Il a été un écrivain engagé. Son ouvrage appelé *Main basse sur le Cameroun* a été censuré par la justice française. Le roman *Ville cruelle* a été publié au moment où le Cameroun contestait vigoureusement la colonisation française. Sur l'influence du roman, l'abus de la France de plus en plus à reçu la résistance des Camerounais. Cette résistance l'année suivante a dû se transformer à une langue et sinistre genre d'Indépendance où les Camerounais ont affronté militairement la France pour leur liberté. C'est pour éviter la barbante française que l'auteur s'est caché derrière le pseudonyme d'Eza Boto pour écrire cette œuvre.

Ville Cruelle est l'histoire d'un jeune homme appelé Banda. Il est orphelin de père, Banda était élevé par sa mère à Banula. Il voulait se marier pour satisfaire le vœu de sa mère presque mourante. Mais il lui fallait d'argent pour la dot de sa fiancée. C'est ainsi qu'elle a décidé de vendre son cacao en ville. Mais là, il a été confronté aux terribles réalités de la ville marquées par la cruauté, l'exploitation, le vol, le crime, etc.

Le roman *Ville cruelle* présente des réalités sombres et tristes du peuple africain pendant l'époque coloniale. Avec cette œuvre, le romancier a lancé un appel et une critique acerbe sur la colonisation et tout ce qu'elle représente surtout les abus et le conformement du système socioculturel africain.

Les thèmes abordés dans *Ville cruelle* incluent la violence, l'exploitation, la corruption, l'injustice, l'amour filiale et la solidarité. On peut voir dans le roman la division de Tanga en deux quartiers : Tanga nord (Tanga indigène) et Tanga sud dans *ville cruelle* est marquée par la présence de l'administration, des forces de l'ordre, les centres commerciaux grecs, boutiques et complus d'achats de cacao, des usines, etc.

La vie à Tanga est caractérisée par la violence sur les noirs. On a mis le cacao de Banda au feu et il a été victime de plusieurs bastonnades.

Les Blancs exploitaient les Noirs dans la vente du cacao. Puis, M.T. Employaient les jeunes mécaniciens et ne les payaient pas. Il y avait également la corruption où on devait être à la côte des Blancs pour accéder à la ville. Il fallait « graisser des pattes ».

L'injustice se manifeste dans le traitement de Banda. Son cacao était mis au feu (p.44). Les Blancs avaient plus de privilèges que les Noirs. Ils faisaient ce qu'ils voulaient et si l'on posait plainte contre eux, la plainte n'avait pas de suite.

Puis, on voit que la mère de Bande l'aimait beaucoup et elle s'est battue pour lui (p.9).

Enfin, la solidarité est vue quand les cinq femmes vadaient Banda à porter son cacao jusqu'en ville et venaient chaque fois rendre visite à sa mère.

Les ouvrages de Eza Boto comprennent *Mission Terminée* (1957), *le Pauvre Christ de Bomba* (1956), *Ville cruelle* (1954) et *Main basse sur la Cameroun* (1972). *Mission Terminée* raconte l'histoire d'un missionnaire blanc au Cameroun. Il dénonce l'entreprise coloniale au Cameroun. *Le Pauvre Christ de Bomba* dépeint la vie dans un village Camerounais et les tensions entre le Christianisme et les croyances traditionnelles. *Ville cruelle* explore l'urbanisation rapide et chaotique dans une ville africaine. Il dénonce les conséquences politiques et sociales de la colonisation alors que *Main basse sur le Cameroun* est un livre politique dans lequel Eza Boto a analysé la situation postcoloniale du Cameroun, critiquant la dictature et la corruption du gouvernement.

Eclaircissement des concepts

i. Le concept de théorie

La théorie d'une œuvre littéraire est l'idée obtenue *ou* tirée du langage, personnages et leurs rôles. Il signifie aussi le concept abstrait. C'est le message principal dans un texte : Selon Hornby (2010), le thème est défini en anglais ainsi: « The subject or main idea in a talk, piece of writing or work of art, a short piece of writing on a particular subject, done for school ». Cela veut dire qu'un exposé est également un thème. Cependant, du point de vue linguistique, le thème est la partie d'une phrase qui est déjà connue par le lecteur. C'est le sujet d'une phrase et occupe toujours la position initiale, du point de vue syntaxique (Matthiessen et Halliday, 1997, cité par Kamalu, (2018, p.96).

Ou peut aussi dire que le titre ou le sujet d'une recherche donnée est une théorie. C'est la raison pour laquelle nous entendons toujours quelques expressions telles que le thème de la guerre, le thème de la corruption, le thème de la lutte politique, le thème de la déchéance, etc.

ii. Le concept de contestation

Le substantif 'contestation' vient du verbe français 'contester' qui signifie questionner ou disputer. Cela veut dire que on conteste ce qu'il oppose, ce qui est en doute. Ou peut contester ce qui est méchant, pénible, douloureux ou oppressif. Agir contre l'autorité est une forme de contestation, du point de vue politique. La lutte sociale entre la bourgeoisie et le prolétaire est également une contestation. Sur le plan romanesque, quand l'adjuvant et l'opposant s'opposent selon leurs rôles, c'est une contestation.

Cadre théorique du travail

En ce qui concerne le fondement théorique de cette recherche nous avons choisi le post colonialisme d'Edward Saïd. Les autres partisans de la théorie sont Frantz Fanon, Gayatri Chakravorty Spivak et Homi Bhabha. Le terme « colonialisme » désigne un courant intellectuel critique apparu vers la fin du XXe siècle dans plusieurs matières telles que la littérature comparée, l'histoire, l'anthropologie, les études de développement, etc. il s'attache à décrire les effets persistants de la colonisation que connaissent les anciens pays

colonises principalement autour des questions d'identité et de production de la connaissance. Par suite, le thème est utilisé pour désigner le courant tractant les effets matériels de la colonisation (Diinee et Kwelle, 2022). Bhabha (1994) voit le postcolonial dans l'optique qui suit:

Postcolonial perspectives emerge from the colonial testimony of Third-World countries and the discourses of minorities within the geopolitical divisions of East and West, North and South. They intervene in those ideological discourses of modernity that attempt to give a hegemonic normality to the uneven development and the differential, often disadvantaged histories of nations, races, communities and peoples (p. 171).

Bhabha, ainsi, voit le postcolonialisme comme une doctrine basée sur les histoires et les cultures des pays anciennement sur la domination des pays avancés ou développés, autrement dits l'occident.

Nous avons choisi cette théorie pour la recherche parce que dans les pays africains il existe encore les traits coloniaux tels que la souffrance, l'abus de pouvoirs, la corruption, l'oppression, la tyrannie, et ainsi de suite. C'est la raison pour laquelle le post colonialisme est convenable pour ce sujet de recherche. Le post colonialisme combine les événements coloniaux et post coloniaux dans le monde.

La théorie nous aide à comparer le niveau de développement dans l'époque coloniale et l'époque post colonial dans les pays du Tiers-monde.

Méthodologie

Cette recherche est qualitative parce qu'elle vise à analyser le contenu du texte *Ville cruelle* de Eza Boto ayant pour but l'exploration du thème de la contestation. Selon Berelson (1952), cité par Lorchen (2022), l'analyse de contenu est « a method of research technique for the objective, systematic and description of the manifest content of communication ». Quant à Echardt Ermann (1977), nous avons la définition qui suit « content analysis is a qualitative technique directed towards a more subjective information such as attitude, motives and values ». Cela veut dire qu'une recherche concernant l'analyse de contenu est subjectif et descriptif. Le contenu peut être caché ou révélé. Nous avons également adopté la narration de Gérard Genette.

Le thème de la contestation dans le roman africain

La plupart du temps, c'est le héros ou l'héroïne qui fait face à la contestation dans les œuvres littéraires. C'est parce que les héros souffrent beaucoup pour se libérer de la dictature, de l'oppression, de la discrimination et de l'aliénation. Cela veut dire que gagner l'indépendance implique beaucoup de choses politiques, sociales et culturelles, parmi les autres. Pour cette raison, voyons comment quelques écrivains africains ont présenté leurs personnages principaux concernant le sujet de la contestation.

Dans *Le fils de Kouretche d'Ake Loba*, l'écrivain nous relate l'histoire d'un barrage fait contre la volonté des indigènes d'une certaine communauté. Ce peuple proteste contre l'établissement d'un projet colonial sur leur terre. Chez eux, il existe la croyance traditionnelle que quiconque conteste contre leur tradition sera tué par leur dieu. Cependant ces indigènes luttent contre cette pratique pour assurer l'établissement d'un projet de développement.

Une si langue lettre (1980) de Mariama Bâ, la romancière sénégalaise, nous présente l'histoire de deux amies : Ramatoulaye et Aïssatou. Elles ont été attrapées par les pratiques polygamiques chez les musulmans sénégalais. On voit la tante Nabou qui fait du sacrifice pour la formation de sa nièce. Elle veut que la petite nièce, devienne l'épouse de son fils Mawdo malgré qu'il ait une première épouse appelée Aïssatou. Au contraire, Aïssatou part aux Etats-Unis avec ses enfants pour éviter les pièges de la polygamie. Elle conteste cette pratique islamique considérée barbare.

Il y a également un roman appelé *La Grève des Battù* (1979) écrit par Aminata Sow Fall, aussi du Sénégal. Ce roman raconte la manifestation des mendiants à Dakar, Le siège du Sénégal. Dans ce roman, il y a la misère, la polygamie, l'oppression et l'échec des valeurs traditionnelles. Les événements dans ce roman symbolisent la lutte pour les droits des femmes qui veulent survive dans leur société patriarcale. Et ce sert de contestation (Omonjezie, 2011).

Encore, nous pouvons voir *fureurs et cris des Femmes* (1989), un roman écrit par Angèle Rawiri. C'est une histoire basée sur la maternité en Afrique chez la femme éduquée et moderne. Cependant elle devient une victime d'une culture barbare qui empêche la liberté féminine. Les femmes sont déçues par leurs maris. Il n'est pas permis de réaliser cet objectif de libération. Elles luttent contre leur culture (Sanusi, 2011).

Le thème de la contestation est traité dans « *L'Ex-père de ola Nation* » (1992) d'Aminata Sow Fall. Dans ce roman, il existe l'oppression socio-politique au Sénégal post colonial. Tous les secteurs de la société témoignent à la souffrance. Dans le roman il y a deux groupes opposants : les supporteurs et les opposants de la colonisation. Madiama, le personnage principal du roman, est de côté les colonisateurs alors que Dicko préfère l'indépendance du pays. Il y a alors une contestation par lui (Adeleke, 2011).

Les Soleils des indépendances (1968) d'Ahmadou Kourouma de Côte d'Ivoire nous présente le sort du héros, Fama, un prince Malinké. Au début du roman, son peuple veut qu'il devienne leur roi mais il fuit pour Abidjan pour participer à la politique étatique. Enfin, il a fait l'échec électoral. Quand il veut retourner chez lui pour être leur roi, il ne peut s'adapter à la vie rurale. Son peuple le rejette l'âge l'empêche d'être roi. Enfin il meurt à Dakar où il habite avec sa femme. Il est frustré par la déception de la ville de Dakar.

Allah n'est pas obligé (2000) aussi écrit par Ahmadou Kourouma, est l'histoire d'un jeune garçon, Birahima. Il est âgé de 12 ans et petit enfant des rues. Après avoir perdu sa mère, on lui a conseillé d'aller retrouver sa tante au Liberia. Yacouba, le multiplicateur des billets de banque et féticheur, l'accompagne au Liberia. Au soudain, Birahima joint les enfants-

soldats. Puis, Yacouba est devenu féticheur pour les bandits. Le héros lutte contre les méfaits de sa société tels que la corruption, l'oppression et la dictature des dirigeants (Ohiri, 2016).

La contestation dans *ville cruelle*

Le thème de contestation dans *Ville Cruelle* est présente sous plusieurs formes. Le roman met en scène un personnage principal qui arrive dans une ville africaine en pleine mutation, marquée par la corruption, l'injustice et les inégalités sociales.

Eza Boto décrit avec ironie et satire les nouveaux riches, les politiciens corrompus et les entreprises étrangères qui profitent de la situation.

Dans *Ville cruelle* la contestation est la critique de l'urbanisation rapide et anarchique des villes africaines. L'auteur dénonce les conséquences sociales, politiques et économiques de cette urbanisation, ainsi que l'exploitation des populations locales.

L'auteur met également l'accent sur la destruction de l'environnement, les déplacements forcés de populations rurales vers les villes et la marginalisation des classes populaires. Il dénonce le capitalisme sauvage, la spéculation immobilière et l'absence de planification urbaine qui conduisent à une ville déshumanisée et aliénante.

Eza Boto a utilisé l'écriture pour sensibiliser ses lecteurs à ces problèmes et les inciter à remettre en question les dynamiques socioéconomiques et politiques qui favorisent l'exploitation et l'oppression. Son ton incisif et satirique souligne le cynisme et la désillusion face à la situation, tout en encourageant la prise de conscience et l'action pour un changement, social.

En général, le thème de la contestation est présenté sous plusieurs formes dans le roman. Ce sont: la contestation de la colonisation, la contestation des normes sociales, la contestation de l'autorité et la contestation de la violence.

Nous avons ci-dessous des exemples de situations où apparaissent le thème de la contestation dans le roman de choix, *Ville cruelle* d'Eza Boto.

1. « Je ne veux plus être un esclave, je veux être un homme (Toundi, chapitre 5). Cette citation de Toundi montre sa contestation d'esclavage et la revendication de la dignité d'homme.
2. « Les Blancs sont des voleurs ; ils nous ont volé notre terre, notre liberté, notre dignité! (Bea, Chapitre 10). Cette citation de Bea envers les colons est une forme de contestation parce que les colonisateurs ont exploité opprimé les Africains.
3. « Je refuse de travailler pour les Blancs : je refuse de les servir » (Toundi, Chapitre 12). Cette affirmation ci-haut montre la contestation des autorités des colons par Toundi. Il ne veut pas travailler pour les Blancs.
4. « Les chefs traditionnels sont des traîtres, ils ont rendu notre pays aux (Bea, Chapitre 5). Cette déclaration ci-haut montre la contestation de Bea envers les chefs traditionnels qui ont collaboré avec les colons.

5. « Nous ne sommes pas es sauvages ; nous sommes des hommes comme les autres » (Toundi, Chapitre 18). Cette citation montre la volonté de Toundi de contester les stéréotypes racistes et de revendiquer l'égalité des droits pour les Africains.
6. « Les Blancs nous ont enseigne la haine. Nous devons leur l'amour » Chapitre 20). Cette citation illustre la consolation de Bea envers la violence et a haine des colons et sa volonté de promouvoir l'amour et la paix.
7. « Je ne veux plus être un domestique. Fe veux être maitre » (Chapitre 22). Selon cette citation, nous voyous la détermination de Toundi à contester sou statue de domestique son autonomie.
8. « Les Blancs nous ont volé histoire, nous devons la reconstruire (Chapitre 25). Cette citation a illustre la contestation de Bea envers l'effacement de l'histoire africaine par les colons et sa volute de reconstruire notre histoire.
9. « Nous ne sommes pas des enfants nous sommes des hommes qui doivent prendre leur destin en main ! (Chapitre 28). Ici, il y a la volonté de Toundi de contester l'infantilisation des Africains par les colons. Et de revendiquer leur autonomie et leur responsabilité.
10. «La liberté n'est un cadeau, c'est avec la conquête » (Chapitre 30). Cette citation montre la contestation de Bea envers l'idée que la liberté peut être accordée par les colons et da volonté de promouvoir la lutte pour la liberté et l'indépendance.

Les réactions des Noirs pendant la contestation

Ville cruelle est essentiellement un roman d'affrontement, la révolte des Nions contre le colonialisme, la confrontation ouverte contre l'autorité coloniale, et le rejet de l'école et du christianisme. L'image de Banda, notre personnage principal, est celui d'un paysan audacieux. Il va dans la ville te Tanja celui d'un paysan audacieux. Il va dans la ville de Tanga pour vendre son Cacao, mais il faut d'abord passer par le contrôle. S'emparent injustement de son Cacao. D'habitude, on n'ose pas protester contre, l'autonte du contrôle parce qu'elle représente l'administration des Blancs. D'ailleurs, c'est rare pour un Noir de résister à l'autorite coloniale.

Quand Banda était arrêté pour le mener au commissariat de police, il n'avait pas peur de celui qui le gardait. Plutôt, il était même prêt de gifler Blanc si l'occasion s'offre.

Le romancier nous dit de lui à cet égard ce qui suit « il ferait bien attention de tenir ses bras serres contre son corps, parce que si le Blanc e frappait, lui, Banda risquait beaucoup de lui rendre ca de le frapper aussi » (*Ville Cruelle*, p.50).

Cette hardiesse de Banda se contraste à la faiblesse de chefs qui n'ont jamais pu contrôler, Banda montre des attitudes antagonistes envers les Blancs. Cette réaction symbolise la résistance des Noirs contre le colonialisme.

C'était alors que Banda est allé chez les Grecs pour venger de l'injustice coloniale. Concernant cet évènement, l' auteur dit la déclaration suivante.

«Il prendrait juste dix mille Francs Rien que dix mille... il n'y aurait Aucun mal. Les Grecs, c'est une race de voleurs ; tout le monde le sait, et qu'ils s'enrichissent sur notre dos » (*Ville Cruelle*, p.177).

Un autre épisode de révolte qui s'exprime par une confrontation ouverte est celui des jeunes mécaniciens qui agressent le patron d'avoir refusé de payer leur salaire. L'auteur dit ceci à cet égard.

Il ne voulait pas nous payer ce cochon-là je me demande ce qu'il s'imagine: que nous sommes loges dans son ventre, peut-être : il n'a que à manger, est nous se remplit. Le salaud : le mois dernier. Il ne nous l'a même pas encore paye et c'est le treize aujourd'hui (*Ville Cruelle*, P.100).

Encore, il y a le rejet de christianisme et de l'éducationnelle coloniale. C'est le type de révolte qui prend la forme d'une résistance passive du colonialisme ou on trouve un exemple dans l'attitude de Banda envers le christianisme et l'enseignement à l'école. Sa mère est chrétienne mais elle ne peut pas convaincre son fils d'accepter la foi.

Au lieu d'aller à l'école, Banda préférait de pratiquer l'agriculture comme faisaient ses ancêtres. Par exemple, voici cet énoncé dépeignant la résistance contre les activités coloniales des Blancs :

Je travaillais depuis huit ans dans leur école à planter, à arracher des pommes de terre, et jamais à faire ce qu'on fait habituellement dans une école, quand ils s'avisèrent que j'étais vraiment trop grand et me boutèrent à la porte sans aucun diplôme naturellement» (*Ville Cruelle*, p.12).

Conclusion

Dans cette communication, nous avons exploré le sort des indigènes camerounais pendant l'époque coloniale en s'appuyant sur la chronique d'Eza Boto (Alexandre Biyidi). Nous avons fait une critique sur la contestation africaine contre l'entreprise coloniale. Banda, notre héros comme Meka dans *Le Vieux regrée et la médaille* de Ferdinand Oyono est présente comme un personnage engagé et patriotique parce qu'il souffre beaucoup pour son peuple. Il est totalement anticolonial et résiste tout ce qui est blanc : leur éducation, leur travail et tout ce qui est blanc : Il condamne toujours les activités coloniales chez lui au Cameroun. Au lieu de s'éduquer dans les écoles coloniales, il préfère planter le cacao et gagner son argent par la vente de ce produit agricole. Cependant, on observe que jusqu'ici les produits coloniaux restent avec nous : la dictature, la bureaucratie, la corruption, l'abus de pouvoir, l'aliénation des masses populaires, la lutte des classes, etc. le thème de la contestation est bien traité par Eza Boto dans *ville Cruelle*.

Références

- Adeleke, J.A. (2011). « *Social and political oppression in Aminata Sow Fall 's L'Ex-père de la Nation* » Dans Eunice E. Omonzejie (Ed). *Women Novelists in Francophone Black Africa* ».Editions Sonou d'Afrique.
- Ba, M. (1980). *Une si longue lettre*. Nouvelles Editions Africaines.
- Beti, M. (1954). *Ville Cruelle*, Présence Africaine.
- (1954). *Le Pauvre Christ de Bomba*, Robert Laffont.
- (1957). *Mission Terminée*, Buchet/Chastell.
- Bhabha, H. (1994). *The Location of Culture*, Routledge.
- Diinee, B.O et Kwelle, D.A. (2022). « Analyse postcoloniale de *Allah n'est pas obligé* et *les soleils des indépendances* d'Ahmadou Kourouma». In Niger Delta Journal of Gender Peace and Conflict Studies, 2(3) September 2022, pp. 69-79.
- Kamalu, I. (2018) *Stylistics*, Kraft Books Ltd.
- Kourouma, A. (1970). *Les Soleils des Indépendances*, Seuil.
- _____ (2000). *Allah n'est pas obligé*, Seuil
- Horn by A.S. (2010). *Oxford Advanced Learners Dictionary of current English*, University Press Ltd.
- Mabankou, A. (2005) *Verre Cassé*, Seuil.
- Said, E. (1970) *Orientalism*, in Lufti Hamadi (Ed). *Postcolonial Theory and Literature of Decolonization*, European Science Journal (Special Edition) Vol. 2, ISSN 1857-7888.
- Ohiri, G. (2016). « *Le thème de la déchéance dans verre casse* d'Alain Mabankou (Unpublished MA Thesis, University of Port Harcourt).
- Omonzejie, E.E. (2011) Aminata Sow Fall' : *De la grève des Battu à la grève des Battus*. Dans Omonzejie, E.E (Ed) *Women Novelists in Francophone Black Africa*, Editions Sonou d'Afrique.

LES PROBLEMES DE PRONONCIATION DES FAUX AMIS EN TRADUCTION ET EN INTERPRETATION CHEZ LES APPRENANTS NIGERIANS DE FRANÇAIS

QUEENETH BOBOO OGOSU

Department of Foreign Languages and Literatures

Faculty of Humanities

University of Port Harcourt

Email: queeneth.ogosu@uniport.edu.ng

08065008353

Résumé

Cette étude traite du problème de la prononciation des faux amis chez les apprenants nigériens du français, en particulier dans les domaines de la traduction et de l'interprétation. Les faux amis sont des mots similaires entre le français et l'anglais, dont le sens diffère. Ils constituent une source fréquente de contresens et de malentendus professionnels. L'objectif principal de la recherche est d'identifier les faux amis les plus mal prononcés, d'analyser les causes phonétiques et linguistiques de ces erreurs, d'en évaluer l'impact sur la communication et de proposer des stratégies pédagogiques correctives. La méthodologie adoptée est mixte (qualitative et quantitative), combinant questionnaires, entretiens semi-directifs et tests de lecture orale auprès de 60 participants (étudiants, enseignants, interprètes). Les résultats montrent que les apprenants confondent souvent la prononciation du français et de l'anglais, transférant les règles phonétiques de l'anglais vers le français. Les liaisons, l'accentuation et les voyelles nasales posent de grandes difficultés. Les étudiants traducteurs commettent davantage d'erreurs sémantiques, tandis que les interprètes en formation font plus d'erreurs phonétiques. Soixante-cinq pour cent (65 %) ne connaissaient pas la différence de sens entre les faux amis français et anglais. Quarante-vingt-cinq pour cent (85 %) des participants ont mal prononcé au moins cinq faux amis sur dix. Les étudiants en licence font plus d'erreurs que les étudiants en master. Les conséquences de ces erreurs vont au-delà du simple domaine linguistique : elles affectent la qualité de la communication interculturelle, la crédibilité professionnelle et l'efficacité de l'interprétation.

Mots clés : Prononciation, faux amis, traduction, interprétation, apprenants.

Introduction

Au Nigéria, la maîtrise de la prononciation correcte en français représente un défi majeur pour les apprenants nigériens, particulièrement dans les domaines spécialisés tels que la

traduction et l'interprétation. Parmi les nombreux obstacles rencontrés, la mauvaise prononciation des faux amis demeure un problème souvent sous-estimé. Ces mots, qui existent à la fois en français et en anglais, mais dont le sens diffère, constituent une source fréquente de contresens, de malentendus et d'échecs dans la communication professionnelle.

En effet, dans le contexte nigérian, où l'anglais occupe une place dominante comme langue officielle et langue d'enseignement, l'influence phonétique et lexicale de cette langue se répercute fortement sur l'apprentissage du français. Les apprenants ont tendance à transférer les règles phonétiques de l'anglais vers le français, ce qui engendre des prononciations erronées et renforce la confusion sémantique entre les faux amis. Ce phénomène devient particulièrement problématique dans les pratiques de traduction et d'interprétation, où la précision du sens et la justesse phonétique sont essentielles.

Malgré l'importance de cette question, la plupart des recherches menées au Nigeria se concentrent davantage sur les aspects grammaticaux et sémantiques de la traduction, négligeant ainsi les dimensions phonétiques et prosodiques qui influencent directement la qualité de la communication orale. Or, une prononciation inadéquate, même lorsque la grammaire et le vocabulaire sont corrects, peut altérer la compréhension du message et réduire l'efficacité de la communication, comme le soulignent Derwing et Munro (2005).

Cette étude s'inscrit donc dans la perspective de combler cette lacune en explorant l'impact de la mauvaise prononciation des faux amis sur la qualité de la traduction et de l'interprétation chez les apprenants nigériens. Elle cherche à identifier les faux amis les plus problématiques, à analyser les causes linguistiques et phonétiques de ces erreurs, et à proposer des stratégies pédagogiques visant à améliorer la compétence phonétique des apprenants en français langue étrangère (FLE).

JUSTIFICATION

Alors que peu de recherches reconnaissent que les erreurs de prononciation liées aux faux amis constituent un enjeu linguistique et pédagogique, elles se concentrent surtout sur la grammaire et la sémantique en traduction, et peu d'études ont abordé l'impact phonétique de ces erreurs sur la qualité de l'interprétation ou de la traduction. Pour améliorer la formation des apprenants en français langue étrangère (FLE) et en traduction/interprétation, il est important de mettre en lumière ce phénomène.

Objectifs de la recherche

Cette recherche vise à :

- identifier les faux amis les plus mal prononcés par les apprenants nigériens ;
- faire une analyse des causes phonétiques et linguistiques de ces erreurs ;
- évaluer les impacts de ces erreurs ;

- proposer des stratégies pédagogiques pour améliorer la prononciation.

Questions de recherche

- Quels sont les faux amis les plus problématiques chez les apprenants nigériens ?
- Quelles sont les principales causes de ces erreurs de prononciation ?
- En quoi ces erreurs influencent-elles la qualité de la traduction et de l'interprétation ?
- Quelles approches pédagogiques peuvent corriger ou prévenir ces erreurs ?

Méthodologie

Nous avons utilisé une approche mixte, c'est-à-dire qualitative et quantitative. Des enquêtes par questionnaires, des enregistrements oraux et des entretiens semi-directifs ont été réalisés auprès d'étudiants en FLE, de traducteurs et d'interprètes en formation, ainsi que d'enseignants. Nous avons effectué une analyse phonétique des données orales afin de relever les erreurs récurrentes.

Délimitation de l'étude

Notre recherche se concentre sur des apprenants nigériens de niveau universitaire (licence et master) inscrits dans des programmes de français, de traduction ou d'interprétation. Elle se limite aux faux amis les plus fréquents entre le français et l'anglais, dans un contexte académique et professionnel.

Cadre théorique et revue de la littérature

Définition des faux amis

Selon Vinay et Darbelnet (1958), les faux amis constituent un piège classique pour le traducteur débutant, en raison de leur apparente familiarité. Pour Bellard (2003), ils représentent un défi constant dans la formation des traducteurs et nécessitent une attention particulière dans l'enseignement du lexique bilingue.

Les faux amis sont des mots qui existent dans deux langues différentes, qui se ressemblent par la forme écrite ou orale, mais qui ont des sens distincts. Par exemple, le mot « rester » en français signifie « to stay » en anglais, et non « to rest », selon le cas des faux amis. Ces ressemblances trompeuses peuvent entraîner des erreurs de traduction, d'interprétation, ou même de communication orale. Environ 30 à 40 pour cent du vocabulaire anglais vient du français, et le français emprunte également des mots à l'anglais dans les domaines de la technologie, des affaires, du sport, etc. Les faux amis en traduction proviennent souvent du fait que le français et l'anglais ont partagé ou emprunté des mots communs.

Prononciation en langue étrangère : aspects phonétiques et phonologiques

Chez les apprenants nigériens, l'interférence phonétique de la langue maternelle, telles que le yoruba, le haoussa, l'igbo, etc., et de l'anglais nigérien influence fortement la production phonologique en français.

Selon Morin (2007), la prononciation implique la maîtrise des sons (phonèmes), de l'intonation, du rythme et des phénomènes prosodiques.

La prononciation en langue française est une composante essentielle de la compétence orale pour les locuteurs anglophones. Même avec des outils comme Google Translate, qui permettent de parler dans une autre langue, la compréhension repose sur une prononciation correcte. Il faut noter que les logiciels ne sont pas infaillibles : une mauvaise prononciation peut produire une traduction erronée.

Selon Derwing et Munro (2005), une prononciation incorrecte, même si la grammaire et le vocabulaire sont corrects, peut compromettre la compréhension du message et réduire l'efficacité de la communication.

Traduction et interprétation : définitions et différences

Ces deux disciplines diffèrent dans leur forme et leur usage, bien qu'elles soient liées à la transmission du langage.

Selon Vinay et Darbelnet (1958), la traduction est le passage d'un message d'une langue à une autre, en respectant le contenu et la forme du texte d'origine. Seleskovitch (1978), quant à elle, définit l'interprétation comme une activité consistant à reformuler un message oral dans une autre langue, de manière quasi instantanée.

La traduction est le processus de transposition d'un texte écrit, tandis que l'interprétation est la transposition orale d'un message d'une langue source vers une langue cible, tout en respectant le sens, le style et l'intention du texte original. Pöchhacker (2004) souligne que, bien que les deux pratiques partagent des compétences communes, l'interprétation exige une maîtrise spontanée de l'oral, ce qui rend les erreurs de prononciation particulièrement critiques. La mauvaise prononciation de faux amis peut non seulement induire un contresens lexical, mais également affecter la crédibilité de l'interprète.

Les faux amis dans le contexte franco-anglais au Nigeria

Les faux amis posent des problèmes susceptibles de créer des malentendus dans une conversation, de donner lieu à des traductions incorrectes et de nuire à la crédibilité dans un contexte professionnel.

Par exemple :

- En anglais : *Actually, I do not like bread.*
- En français : En fait, je n'aime pas le pain.

De même :

- En français : *Actuellement, je travaille à Port Harcourt.*
- En anglais : *I am currently working in Port Harcourt.*

Au Nigeria, dans le système éducatif, l'influence de l'anglais peut favoriser des interférences linguistiques importantes lors de l'apprentissage du français. Akindele (2013) indique que les apprenants ont tendance à transférer inconsciemment les structures lexicales et phonétiques de l'anglais vers le français, surtout lorsqu'ils rencontrent des mots similaires visuellement ou phonétiquement.

Les caractéristiques des deux domaines de transmission du langage diffèrent : un traducteur traduit un contrat juridique du français vers l'anglais, tandis qu'un interprète traduit en direct les propos d'un diplomate lors d'une conférence de presse. Le traducteur dispose de temps, alors que l'interprète travaille en temps réel ou presque. Dans le contexte de l'interprétation, une mauvaise prononciation de faux amis peut non seulement induire un contresens lexical, mais également affecter la crédibilité de l'interprète.

Quand il y a des mots faux amis, il existe aussi la possibilité de mauvaises prononciations, et les résultats sont toujours une traduction ou une interprétation infidèle.

Études antérieures sur les erreurs de prononciation et les interférences linguistiques

Nchare (2016) a opiné que la mauvaise prononciation des faux amis influence négativement la réception du message, notamment en interprétation consécutive et simultanée. De nombreux chercheurs ont identifié les problèmes de prononciation comme l'un des plus grands défis dans l'apprentissage du français langue étrangère au Nigeria (Akindele, 2013 ; Nchare, 2016).

Problématique de la prononciation des faux amis chez les apprenants nigériens

Les apprenants nigériens, dont la langue officielle est l'anglais, rencontrent souvent des difficultés en français, particulièrement à l'oral. L'un des défis majeurs concerne les « faux amis », c'est-à-dire des mots français ressemblant à des mots anglais mais ayant un sens différent — souvent aussi une prononciation distincte. Les apprenants ont tendance à transférer les règles phonétiques de l'anglais aux mots français.

Influence de la langue maternelle et de l'anglais nigérien

Les voyelles nasales ont des traits distinctifs du français que beaucoup de langues nigérianes n'ont pas. Les langues maternelles nigérianes comme le yoruba, le haoussa ou l'igbo ont des

systèmes phonétiques très différents de celui du français. Les voyelles nasales françaises compliquent la prononciation de mots comme *bon, vin, temps*, etc. Ce qui renforce les erreurs, notamment pour les faux amis, c'est que les apprenants ont tendance à calquer la prononciation du français sur les règles de l'anglais nigérian. Par exemple, le mot *sensible* en français, qui signifie *sensitive* en anglais, est souvent prononcé /sensibəl/ comme en anglais, au lieu de /sã.sibl/ en français.

Difficultés phonétiques spécifiques

Les difficultés phonétiques des étudiants nigériens peuvent être regroupées en plusieurs catégories :

Les liaisons et enchaînements : la liaison est souvent omise, ce qui brise la fluidité du discours. Par exemple, *les amis* → [le ami] au lieu de [lez_ami]. Les apprenants nigériens l'ignorent souvent **ou** l'articulent mal.

La nasalisation : les voyelles nasales sont des sons produits lorsque l'air s'échappe à la fois par la bouche et par le nez.

Phonème	Exemple
[ã] (a nasal)	<i>sans, banque, temps</i>
[õ] (o nasal)	<i>nom, bon, son</i>
[ê] (in nasal)	<i>pain, vin, matin</i>
[œ] (moins fréquent)	<i>un, brun</i> (tend à se confondre avec [ê] dans le français contemporain)

Les étudiants les dénasalisent souvent.

L'accent tonique : en français, l'accent est fixe (sur la dernière syllabe du groupe), alors qu'en anglais nigérian, il peut être mobile.

On observe aussi une confusion entre les sons proches. Les sons comme /e/ et /ɛ/, /o/ et /ɔ/, ou encore /ʁ/ (le *r* français) sont mal réalisés ou remplacés par un /l/ ou un /h/. Ces erreurs phonétiques rendent certains faux amis encore plus problématiques, car une mauvaise prononciation accentue la ressemblance avec l'anglais, ce qui renforce la confusion sémantique.

Impacts sur la qualité de la communication interculturelle

Selon Pöchhacker (2004), l'interprète est avant tout un médiateur culturel. Ainsi, toute imprécision — même phonétique — compromet cette médiation. La mauvaise prononciation des faux amis ne relève pas seulement d'un problème linguistique, mais constitue également un obstacle à la communication interculturelle.

Méthodologie de l'étude

Type de recherche

Nous avons adopté une approche méthodologique mixte, à la fois qualitative et quantitative. Notre objectif est de combiner l'analyse descriptive, basée sur des exemples concrets d'erreurs de prononciation, avec des données statistiques concernant la fréquence des erreurs et le niveau de compréhension. Cette approche mixte permet une meilleure compréhension du phénomène des faux amis chez les apprenants nigériens.

Population cible et échantillonnage

L'étude a été menée auprès de 60 participants répartis comme suit :

- 40 étudiants inscrits en licence ou master de français (FLE, traduction ou interprétation) dans deux universités nigériennes ;
- 10 enseignants de français langue étrangère ;
- 10 interprètes en formation ou jeunes professionnels.

Les participants ont été choisis sur la base de leur expérience en traduction/interprétation et de leur niveau linguistique.

Instruments de collecte de données

Les trois outils que nous avons utilisés sont : entretiens semi-directifs, questionnaires et tests de lecture orale.

Entretiens semi-directifs : nous avons divisé les participants en sous-groupes de 15 (étudiants et enseignants), afin d'obtenir des réponses plus approfondies sur les causes des erreurs et les stratégies d'apprentissage.

Questionnaire : nous l'avons conçu pour recueillir des informations sur les difficultés perçues par les apprenants dans la prononciation et la traduction des faux amis.

Test de lecture orale : dans ce cas, les étudiants devaient lire un texte contenant plusieurs faux amis pour permettre l'analyse phonétique de leur prononciation.

Analyse des données

Nous avons interprété les données selon les théories de l'interférence linguistique (Weinreich, 1953) et de la phonétique corrective. Les entretiens ont été codés thématiquement afin de faire émerger les perceptions et les obstacles majeurs rencontrés par les apprenants. Les données quantitatives (résultats des questionnaires et tests) ont été analysées à l'aide de statistiques descriptives simples (fréquence des erreurs, taux de réussite, etc.). Les enregistrements oraux ont été transcrits et analysés phonétiquement pour identifier les erreurs récurrentes (par exemple : substitution, déformation, omission de sons).

Résultats et analyses

Erreurs récurrentes de prononciation observées

L'analyse des enregistrements oraux et des tests de lecture a révélé plusieurs erreurs fréquentes dans la prononciation des faux amis chez les apprenants nigériens. Les plus notables :

- **Accentuation incorrecte** : les apprenants placent l'accent tonique en début de mot, **par calque** sur l'anglais.
- **Omission de la liaison** : la majorité des étudiants ne font pas la liaison à l'oral. Par exemple, au lieu de prononcer /lez_etydja/, ils disent /le etydja/.
- **Substitution phonétique** : le mot *actuellement* est prononcé /œk.tʃu.əli/ au lieu de /ak.tyel.mã/.
- **Déformation des voyelles nasales** : les mots *bon* et *important* ne prennent pas les voyelles nasales, car elles n'existent pas en anglais. On ne prononce pas correctement les voyelles [ɔ̃] et [ã].

Données statistiques

Les résultats ont montré que :

- Les erreurs phonétiques étaient plus fréquentes chez les apprenants de niveau licence que chez ceux de niveau master.
- **65 %** ont admis ne pas connaître la différence de sens entre les mots français et leurs équivalents anglais.
- **85 %** des participants ont mal prononcé au moins 5 faux amis sur 10.

Cas concrets d'ambiguïtés causées par les faux amis mal prononcés

Exemples d'ambiguïtés relevées lors des entretiens :

- *Préservatif* utilisé pour parler de conservation des aliments, provoquant confusion et gêne ;

- *Sensible* pour désigner une personne raisonnable ou logique, au lieu de « quelqu'un de délicat ou émotif » ;
- *Assister à* traduit et prononcé comme *aider quelqu'un*, alors que le sens réel est « être présent à ».

Ces erreurs, en interprétation consécutive, ont été perçues par les enseignants et les professionnels interrogés comme des obstacles sérieux à la compréhension du message.

Niveau de conscience des apprenants par rapport aux faux amis

Cela montre un manque de sensibilisation pédagogique, aussi bien sur le plan lexical que phonétique.

Les questionnaires ont révélé que :

- Beaucoup ont déclaré qu'on ne leur avait jamais enseigné explicitement la prononciation correcte de ces mots dans leur formation ;
- **72 %** ont reconnu qu'ils ne faisaient pas la différence entre *meaning* et *pronunciation* dans les erreurs liées aux faux amis ;
- Seuls **30 %** des étudiants savaient identifier au moins cinq faux amis courants.

Comparaison entre étudiants en traduction et interprètes en formation

Une étude comparative entre les deux a montré que :

- Les étudiants en traduction faisaient plus d'erreurs au niveau de la compréhension sémantique (*faux sens*),
- Tandis que les apprenants en interprétation faisaient davantage d'erreurs de prononciation spontanée (faute de préparation).

Cela suggère qu'une formation plus ciblée sur les faux amis, incluant des exercices de prononciation et des simulations réelles, est nécessaire.

Conclusion

La recherche démontre que la mauvaise prononciation des faux amis est un facteur majeur d'incompréhension dans la communication bilingue français-anglais au Nigeria. Ces erreurs, souvent issues de l'interférence linguistique entre l'anglais nigérian et le français, entraînent des confusions de sens et compromettent la fidélité de la traduction et de l'interprétation.

L'étude met en évidence un manque de formation phonétique spécifique dans les cursus universitaires de français, de traduction et d'interprétation. Les apprenants ne sont pas suffisamment sensibilisés à l'importance de la prononciation correcte des faux amis, ce qui nuit à leur compétence communicative et à leur professionnalisme.

En conclusion, la maîtrise phonétique constitue un pilier essentiel pour une communication interculturelle réussie et une traduction/interprétation de qualité.

Recommandations

Utiliser des outils technologiques et audiovisuels : exploiter les logiciels d'enregistrements natifs, les exercices interactifs et les systèmes de reconnaissance vocale pour corriger la prononciation. Encourager les apprenants à s'auto-enregistrer et à comparer leur prononciation à celle de locuteurs natifs.

Encourager les pratiques orales et les simulations professionnelles : organiser des ateliers d'interprétation simulée, des lectures à voix haute et des jeux de rôle. Favoriser la correction immédiate et contextualisée des erreurs phonétiques.

Renforcer la formation phonétique : introduire des modules obligatoires de phonétique corrective dans les programmes de FLE, de traduction et d'interprétation. Mettre l'accent sur les sons spécifiques du français (voyelles nasales, liaisons, intonation).

Former les enseignants : développer des approches pédagogiques intégrant à la fois les aspects phonétique et sémantique des faux amis. Offrir également une formation continue en phonétique appliquée à la traduction/interprétation.

REFERENCES

- Akindede, F. (2013). *Language transfer and interference in second language learning: The case of French in Nigeria*. Journal of Language and Linguistic Studies, 9(1), 57-67.
- Ballard, M. (2003). *La traduction: Méthode et pratique*. Paris: Ellipses.
- Creswell, J.W. (2014). *Research Design: Qualitative, Quantitative, and Mixed Methods Approaches*. Sage Publications.
- Derwing, T.M., & Munro, M.J. (2005). *Second language accent and [pronunciation teaching: A research-based approach*. TESOL Quarterly, 39(3), 379-397.
- Dörnyei, Z. (2007). *Research Methods in applied linguistics*. Oxford university press.
- Morin, Y.-C. (2007). *Phonétique et phonologie du français*. Paris: PUF.
- Nchare, A. (2016). L'enseignement de la prononciation du français langue étrangère en Afrique Subsaharienne: cas du Nigéria. *Revue Education et formation*, 3(2), 102-115.
- Pöschhacker, F. (2004). *Introducing interpreting Studies*. London: Routledge.

Tranel, B.(1987). *The sounds of French: An introduction*. Cambridge University Press.

Vinay, J.-P., & Darbelnet, J. (1958). *Stylistique comparée du français et de l'anglais*. Paris: Didier.

Weinreich, U. (1953). *Language in contact: Findings and problems*. The Hague: Mouton.

Linguistic Sexism in *Introduction to History and Philosophy of Science*, a University of Port Harcourt General Studies Course

Ikwor Ibe Afiauwa (PhD)
Department of English Studies
University of Port Harcourt
Port Harcourt, Nigeria
ikwor.afiauwa@uniport.edu.ng

&

Ifeanyichukwu Ameme
Department of English Studies
School of Graduate Studies
University of Port Harcourt
Port Harcourt, Nigeria
ifyameme.osi@gmail.com

Abstract

Linguistic sexism refers to language asymmetry or discrimination based on gender. It is a form of linguistic inequality that reveals an aspect of our social structure—a system that has historically relegated the image of women to the background of societal affairs. Linguistic sexism most often manifests in the choice of words used in everyday language. Similarly, second language (L2) speakers of English frequently and unconsciously acquire sexist language from sources such as textbooks during the process of language learning. This study therefore investigated linguistic sexism in *Introduction to History and Philosophy of Science*, a course manual of the University of Port Harcourt General Studies (GES) Unit, and examined how sexist language influences the lives of students who use such textbooks. Benjamin Lee Whorf's theory of Linguistic Relativism provided the theoretical framework for the study. A qualitative research design was adopted, utilising systematic inquiry to identify instances of linguistic sexism in the available data. The population of the study consisted of forty-three (43) excerpts from the textbook. The findings revealed that the textbook demonstrates some degree of gender inclusivity through the sporadic use of expressions such as "he/she," "his or her," and references to both men and women. However, these instances are inconsistent and insufficient when compared with the dominant use of gender-biased terms. The study therefore recommends that authors and editors review all instances of *man*, *mankind*, and similar male-default terms, replacing them with inclusive alternatives such as *human*, *person*, *individual*, or *humanity*, in order to promote gender inclusivity in educational texts.

Keywords: linguistic sexism, asymmetry, General Studies course, linguistic relativism, gender bias

Introduction

Language is a means of communication, a gift that sets humans apart from the lower animals. Through language, humans express their feelings, exchange information, give instructions, make demands, and wield power and control over others. Human language is a complex system governed by a set of rules that regulate its use. For instance, syntax structures sentences; semantics governs the study of meaning; and pragmatics adds the contextual element that enables us to manage and share our thoughts, ranging from fleeting dreams to concrete plans, and from subtle emotions to bold intentions. Despite its robustness, science has not been able to provide clear-cut answers to the question of the origin of human language. Consequently, there are numerous postulations regarding its origin. While some scholars argue that language evolved gradually from simple sounds and primate gestures, which later developed into the rich and complex forms used today, others maintain that language emerged suddenly, triggered by a significant cognitive leap in human evolution—akin to a light bulb switching on in the human mind (Tomasello, 2008). Both positions have their advocates and are supported by compelling evidence: while comparative linguistics explores the etymology of ancient words, neuroscience goes beyond the search for the origins of words to peer into the brain’s architecture in order to explain how humans acquired mastery of language.

Linguists, anthropologists, and psychologists, among others, have made concerted efforts to illuminate the fascinating nature of language. For example, the Theory of Universal Grammar (UG), propounded by Noam Chomsky, postulates that humans are born with an innate linguistic blueprint. This theory suggests that children are born with a preconfigured mental capacity to acquire any language. In other words, the human brain is preloaded with the basic principles governing word formation and sentence structure (Chomsky, 1965). This implies that humans possess a unique linguistic capacity unmatched by other species. Recent studies support this view, demonstrating that specific regions of the brain, such as Broca’s and Wernicke’s areas, are specialised for language processing, almost as though they are custom-built for communication, storytelling, and argumentation (Berwick & Chomsky, 2016). This perspective portrays the human brain as a ready-made language machine, awaiting linguistic input to function fully.

On the other hand, an alternative perspective, advanced by B. F. Skinner, argues that language is not innate but acquired through interaction with the environment. Skinner proposed that children learn language through imitation and reinforcement, receiving rewards such as praise or affection when they produce acceptable sounds (Skinner, 1957). This process is similar to behavioural conditioning: a child says “mama,” receives a hug, and is therefore encouraged to repeat the utterance. Critics of this view argue that it fails to explain how children generate novel sentences or acquire complex grammatical rules that they have never explicitly encountered. Nevertheless, some research supports Skinner’s position,

indicating that environmental factors play a crucial role in language development (MacWhinney, 2018). For instance, when caregivers respond positively to infants' babbling or imitate their vocalisations, such interactions facilitate the transition from random sounds to meaningful speech, thereby shaping the developmental pathway from early vocalisations to complete sentences.

Another influential perspective is Piaget's Cognitive Theory (1952), which links language development to broader cognitive growth. This theory posits that as children develop cognitively—learning how the world works and beginning to solve simple problems—their linguistic abilities also expand. Contemporary studies have extended this theory by demonstrating that cognitive skills such as working memory and attentional control significantly influence language acquisition (Baddeley, 2012). For example, a child who can retain a sequence of words long enough to repeat them is better positioned to grasp their meanings. Additionally, researchers have highlighted the importance of imagination and symbolic thinking in language development. Children begin to associate sensory experiences—such as the softness of a blanket—with the words used to describe them. This capacity for symbolic representation acts as a bridge, transforming raw experiences into language and enabling children to communicate their world to others. These theories and scholarly postulations collectively portray human language as a remarkable gift, endowed with unique characteristics that enable humans to communicate in ways no other species can (Hockett, 1960). Language is not merely a tool for communication; it is deeply embedded in culture and social relationships. Thus, Sapir (1921) asserts that the way people speak influences the way they think.

Language is not only an intricate tool of communication; it also plays a central role in shaping identity (Gee, 2011). The way people speak or write signals who they are and can reveal their social class, group affiliation, or cultural background. Language also reflects power relations within society, determining who is heard and who remains silent. Consequently, language helps shape social norms and structures. It functions both as a mirror that reflects culture and as a sculptor that shapes new values and beliefs. In this way, language reinforces gender perceptions and dominance within society (Cameron, 1992). This reinforcement becomes evident when linguistic expressions diminish women's voices or foreground gender at the expense of ability. In such cases, language may be employed to impose a culture of silence on women, diverting attention from their competence to their gender. From this perspective, language is not merely a medium for exchanging information or expressing emotions; it is a powerful force that can sustain or challenge social inequalities. By critically examining linguistic practices, society can begin to address imbalances in power relations and promote more inclusive and equitable forms of interaction, regardless of gender asymmetry.

In recent years, gender and linguistic asymmetry have attracted considerable scholarly attention. This interest stems from the recognition that gendered language reshapes the

relationship between men and their female counterparts. Spender (1980) contends that language is not a neutral medium equally accessible to all users; rather, it is largely shaped by men and often reflects male-centred perspectives that position men as dominant and women as subordinate. This bias manifests in word choice, sentence construction, and even in lexical gaps, such as the absence of terms that adequately represent women's experiences and social status. When language elevates one gender while marginalising or stereotyping another, it becomes sexist and subtly reinforces traditional power hierarchies. In Nigerian educational contexts, the portrayal of gender inequality in textbooks and classroom discourse often mirrors entrenched cultural beliefs that favour men as leaders and women as followers. Such representations make it difficult to challenge existing social structures.

It is against this backdrop that the present study investigates the use of sexist language in *Introduction to History and Philosophy of Science*, a University of Port Harcourt General Studies course. The study aims to identify instances of the generic use of *man* to represent both genders, examine cases of gender non-inclusivity in the textbook, assess the impact of gender-biased language on students, and sensitise writers, students, and other readers to the importance of avoiding sexist language while promoting gender-inclusive writing.

Literature Review and Theoretical Framework

Linguistic Relativity

Linguistic Relativity is a theory that explores the relationship between language and thought. The theory is most closely associated with Benjamin Lee Whorf, an American linguist, and is therefore commonly referred to as the Sapir–Whorf Hypothesis. Linguistic Relativity proposes that an individual's perception of the world is shaped by the language they speak. According to Whorf (1956, pp. 212–214):

We dissect nature along lines laid down by our native language. The categories and types that we isolate from the world of phenomena we do not find there because they stare every observer in the face; on the contrary, the world is presented in a kaleidoscopic flux of impressions which has to be organised by our minds—and this means largely by the linguistic systems of our minds. We cut nature up, organise it into concepts, and ascribe significances as we do, largely because we are parties to an agreement to organise it in this way—an agreement that holds throughout our speech community and is codified in the patterns of our language [...] all observers are not led by the same physical evidence to the same picture of the universe unless their linguistic backgrounds are similar or can in some way be calibrated.

This assertion suggests that individuals' understanding of their social and physical environments largely depends on the structure and nature of the linguistic code they use. Lucy (1997, p. 294) supports this view by stating that “language embodies an interpretation

of reality, and language can influence thought about that reality. The interpretation arises from the selection of substantive aspects of experience and their formal arrangement in the verbal code.” Human actions are therefore shaped by the meanings individuals assign to spoken or written language.

However, Lucy (1997) cautions against several misconceptions. First, Linguistic Relativity should not be equated with linguistic diversity; the mere existence of different languages does not necessarily imply differences in thought. Second, Linguistic Relativity is not synonymous with any influence of language on thought; without cross-linguistic variation, only general psychological mechanisms are involved. Third, Linguistic Relativity is distinct from cultural relativity, which encompasses a broader range of historically transmitted social practices. The theory emphasises the unique role of linguistic structure in shaping experience and influencing cognition.

Linguistic Relativity is commonly divided into weak and strong forms. Weak Linguistic Relativism argues that language influences habitual thought and perception without rigidly determining them. Individuals are capable of thinking beyond their language, although linguistic structures may render certain ideas more salient than others. Scholars such as Lucy (1997) and Boroditsky (2011) argue that empirical research increasingly supports this weaker form, particularly in areas such as colour perception, spatial reasoning, emotion categorisation, and numerical cognition. Key features of weak Linguistic Relativism include the idea that language nudges thought in culturally specific ways, that cognitive differences are probabilistic rather than absolute, and that language affects memory, attention, and habitual thinking.

In contrast, strong Linguistic Relativism, often associated with linguistic determinism, asserts that language determines thought. According to this view, concepts that cannot be encoded linguistically cannot be conceptualised, implying that language constrains reality. This theoretical perspective is relevant to the present study because it provides a foundation for understanding how sexist language shapes gendered thinking. If language influences cognition, then the persistent use of male-centred or biased language can reinforce unequal gender relations and limit perceptions of gender roles.

Sexism and the English Language

English has been described as a sexist language in that it often privileges one gender over another, particularly by marginalising women and denying them equal representation and status (Fromkin, Rodman & Hyams, 2007). Sexism in language extends beyond vocabulary to include the attitudes embedded within linguistic choices, which perpetuate stereotypes about gender roles and capabilities. Language does not operate in isolation; it is closely linked to societal beliefs and values. When biased language is used, it not only communicates information but also shapes perception, often in ways that diminish or marginalise others.

Extensive research has examined how language reflects and perpetuates negative attitudes towards women. Studies reveal that certain words and expressions subtly portray women unfavourably, often reducing their value to socially constructed stereotypes. This issue goes beyond political correctness; it concerns the recognition of language as a mechanism through which dignity and social worth can be eroded (Umera-Okeke, 2015).

Sexist language is pervasive across casual conversation, the media, and educational materials, where it normalises discriminatory attitudes. For instance, a young learner exposed to terms such as *master* and *mistress* may struggle to understand why *master* carries a positive connotation while *mistress* often bears negative or derogatory implications. Such linguistic contrasts can implicitly teach children that men and women occupy unequal social positions. This phenomenon is particularly evident in educational and professional settings, where language shapes expectations and behaviour. Teachers who use gender-biased terms without considering their implications, or official documents that casually employ sexist language, may inadvertently signal that certain roles or behaviours are appropriate for one gender but not the other.

What is particularly concerning is the deep entrenchment of sexist language across cultures worldwide. Although language evolves alongside social change, it often lags behind shifting values. Even as societies advocate gender equality, words such as *mistress* or *courtesan* continue to carry historical biases. Moreover, everyday expressions—such as referring to a mixed-gender group as *guys* or labelling assertive women as *bossy* while describing men as *confident*—reinforce similar stereotypes. These seemingly minor linguistic choices accumulate over time, sustaining perceptions that restrict women's roles and fail to reflect their full potential.

The good news is that language can change, just as society does. People are now more aware of how words can shape or distort social structures, and there is a growing effort to use language that is fairer and more inclusive. This requires pausing to consider the words we use and their true implications. It involves challenging phrases that may seem harmless but undermine the other gender. It also means teaching the next generation—whether in classrooms or at home—to recognise and question biased language whenever it occurs. If we aspire to a world where individuals are judged by their actions and abilities rather than their gender, we must begin with the words we use to describe them. Umera-Okeke's work serves as a reminder that language is not merely a tool for communication; it is a mirror of our values and a shaper of our future. When we allow sexist language to manifest, we permit outdated and unfair attitudes to persist in society. Conversely, when we choose words that promote equality between genders, we take a step towards a fairer world for all.

The bias in English is particularly evident in how achievements are described. Men's successes are often characterised by words such as *masterful* or *commanding*, which convey authority. Women, by contrast, may be described as *charming* or *graceful*, shifting the focus

from skill to personality or appearance. These words are not inherently negative, but they are often used in ways that subtly undermine women's accomplishments. A male CEO may be said to dominate a boardroom, whereas a female CEO is described as navigating it—a minor difference in wording, yet one that implies he is in charge while she is merely coping. Such linguistic choices shape perceptions of competence and influence who is seen as suited for positions of power (Hudson, 2003).

Consider further examples in everyday English: if a woman falls overboard, the cry is “man overboard”; if she is killed in a hit-and-run, the charge is *manslaughter*; if she is injured at work, the compensation scheme is *workman's compensation*. Conversely, if she encounters a door labelled *men only*, it is clear that the warning is directed at her.

The impact of such linguistic bias extends far beyond individual conversations. In schools, where English is the medium of instruction, the language used in textbooks and by teachers reinforces gendered stereotypes. A student reading terms such as *mankind* or *the common man* may not consciously register the male bias, yet it subtly conveys that men are the default. In workplaces, gendered language in job descriptions or performance evaluations can influence hiring and promotion decisions, often unconsciously. In the media—through news, films, books, and common metaphors—gendered language persists, shaping public perception and influencing millions daily. Umera-Okeke (2015) calls attention to this issue, reminding us that while English is a beautiful language, it can contain hidden biases that disadvantage women. To foster a world in which individuals are evaluated by merit rather than gender, we must begin by critically examining and adjusting the language we use. Changing entrenched linguistic habits is challenging; it requires intention, self-reflection, and occasional discomfort. Yet the effort is worthwhile. By making English more inclusive in its metaphors, grammar, and vocabulary, we not only transform language but also the way people perceive and relate to one another. This is a crucial step towards ensuring that women are not hindered by the very words used to describe them.

Bonvillain (1998) highlights that English demeanment toward women is both overt and covert. The overt forms are easier to detect, such as slurs or blatantly sexist phrases that most people would now recognise as unacceptable. Covert sexism, however, is subtler. It appears in choices such as using *he* as the default pronoun, implying that men are the standard. It also emerges in job titles such as *stewardess* versus *pilot*, where one conveys triviality and the other commands respect. These ingrained biases are harder to challenge, yet they inflict just as much harm, subtly influencing perceptions without conscious awareness.

The cultural weight of language is further evident in how activities and professions are framed. For example, when cooking is associated with women, it is often described as homely, nurturing, or even mundane. When the same activity is associated with men, it becomes culinary artistry or chef-level skill. Identical professions are described in ways that elevate men and diminish women, reflecting a society that values male contributions more

highly. These linguistic patterns are deliberate, arising from a culture in which women’s work, though present, is frequently undervalued.

Research Methodology

This study employed a qualitative, text-based research design to investigate how sexist language negatively influences the lives of University of Port Harcourt students using the selected General Studies Course Manual. Data were obtained from *Introduction to History and Philosophy of Science*, used at the University of Port Harcourt. A total of forty-three (43) excerpts were randomly selected from the textbook. The data were analysed descriptively to reveal the extent of sexist language in this English-language textbook and to assess how its language may negatively influence the social and professional lives of the students who use it.

Data Presentation

Table 1c: Identification of Instances of Generic “Man” in A.I. Heart (2016), *Introduction to History and Philosophy of Science*, University of Port Harcourt

S/N	PAGE NUMBER	Instances of Generic “Man” in A.I. Heart (2016) <i>Introduction to History and Philosophy of Science</i> Port Harcourt: University of Port Harcourt.
1	28	<ul style="list-style-type: none"> • As if the scientist needed the philosopher of science to explain to <u>him</u> the meaning of scientific concepts. • Either the scientist does understand a concept that <u>he</u> uses, ... or <u>he</u> does not, in which case <u>he</u> must inquire into... no one would claim that each time a scientist conducts such an inquiry <u>he</u> is practicing philosophy of science.
2.	36	<ul style="list-style-type: none"> • A scientist does not hold tenaciously to <u>his</u> own ideas. <u>He</u> has to be open-minded. • Scientists strike as much as possible to be honest, careful and objective in what <u>he</u> says or does. This is done not only because <u>he</u> will be criticized by others but to permit others to ascertain the validity of <u>his</u> findings.
3.	39	<ul style="list-style-type: none"> • <u>MAN, HIS ORIGIN AND NATURE.</u>
5.	39	<ul style="list-style-type: none"> • Many societies have stories about how <u>man</u>...
6.	45	<ul style="list-style-type: none"> • Homo habilis also known as <u>man</u> with ability. • Homo Erectus also known as the upright <u>man</u>. • Homo Sapiens also known as the thinking <u>man</u>. • The scientist that proposed the existence of <u>man</u> on earth by

- evolution through the mechanism of natural selection was...
- The two divergent views about the existence of man on earth are ...
 - The reason for the reaction against the theory of evolution of man by the religious sects was...
- 7 46
- One major quality of man that makes him unique among other animals is...
 - Man and other creatures originated from microscopic organism is the theory of ...
 - Man's ability to adapt to different environmental conditions is known as ... which of the explanations on the origin of man do you consider to be true and why?
 - When we say man is unique it means?
 - Give two characteristics of man that make him different from other animals.
8. 47
- Man's cosmic environment.
 - ...challenged mental perspicacity of man hence the rapid increase in scientific thinking ... and development have jointly sharpened the focus of attention on man and heavenly bodies and environs. Man's cosmic environment is worth ... so man's cosmic environment/ structure need to explore which include the planets, moon, and star. Man constantly interact with cosmic environment... the survival of man solely depends on the cosmic environment.
 - Understanding the human cosmic environment involved in-depth study of the structure and functions of the universal environment but this topic will focus little on man in relation to the solar system.
- 9 50
- Man is always conscious of the apparent movement of the sun... and little he realizes that earth on which he stands is constantly in motion. ...when the sun disappears, he says that the sun sets and when it emerges, he says that the sun rises. He is not the least aware that the sun. ...
- 10 61
- An individual who posses this character does not dump to a conclusion, his judgement is based on. ...
 - Humanity: a scientist does not religiously cling to his idea. He recognizes his own limitations, accepts responsibility for his actions and realizes how. ...
- 11 64
- Chapter Five: man and his resources
- 12 67
- A lot of pollutants and by-products are emitted in the process of

- burning petroleum products and these affects man and his environment negatively.
13. 73
- ... clothes, automobiles, electrical and electronic equipment as well as improved health has made man to increase his agricultural, industrial. ... and several other men utilizes chemical.
14. 93
- Artificial or man-made hazards are so many which are caused by human activities
15. 94
- Chemical are said to be hazardous if they pose physical or health hazard to man or other organizations.... Chemicals could harm man
16. 99
- Socio-economic and cultural conditions that influence the life of man or a community. ... any building or structure, machine or other devices or things made by man.
 - Any solid, liquid, gas, odour, heat, sound, vibration or radiations resulting directly or indirectly from the activities of man
 - Man is dependent on the abundant resources of the earth for his survival. Man alters the natural environment, thereby causing ...
17. 124
- List two ways water is important to man?
 - Man-made oil pipeline blowout is done because of. ... list two man-made causes of air pollution.
18. 135
- The models of science interpret the natural world while technological invention enable man to extend his capabilities
20. 137
- Science and technology had produced a lot of services and benefits to man in the society. ... have helped in the development of the society and the service of man in the areas of agriculture. It has affected ways of life of man. It has increased human life, added to leisure time. ... enabled man to travel fast and communicate readily anywhere.
21. 139
- Science and technology had produced a lot of services that had benefited man in the society. Science and technology have served man in the society in the following ways.
 - Man's Comfort: Man's life is made more comfortable through the use of ...
 - Genetic engineering and human cloning, poverty, waste disposal Problem
22. 142
- There is the recognition that the man-made world around us today is based on science and technology. Science and technology have had profound influence on man's social, economic, and cultural life. At the same time, it has negative effects which have brought

sorrow and hostility to man and the environment.

- It is therefore necessary for man to work out a balance between the benefits and the negative effects such that man can really appreciate.

Table 2c: identification of instances gender sensitivity in Introduction to History and Philosophy of Science

S/N	PAGE NUMBER	Introduction to History and Philosophy Of Science
1	1	<ul style="list-style-type: none"> • <u>Some scholars trace</u> the origins of natural science as far back as pre-literate <u>human</u> society. • <u>People</u> observed and built-up knowledge
2	2	<ul style="list-style-type: none"> • Basic facts about <u>human</u> physiology were known...
3	36	<ul style="list-style-type: none"> • <u>Humankind</u> is imbued with an intense curiosity and a consuming passion to seek for rational knowledge.
4	36	<ul style="list-style-type: none"> • <u>They</u> did not abandon a project simply because of repeated failure. <u>They</u> have deep faith that somehow solutions will be found in a given scientific problem.
5	39	<ul style="list-style-type: none"> • What <u>human being</u> (man) is... the universality of <u>human being</u> • A <u>human</u> being is a unique animal. Yet <u>he or she</u> possesses a certain question.
6	43	<ul style="list-style-type: none"> • A <u>human being</u> is sometimes thought to be only animal with culture. ... the hands of <u>human being</u> are not meant to support or aid <u>him or her</u> in walking
7	44	<ul style="list-style-type: none"> • Because <u>one human being</u> differs from another, every <u>human</u> being has <u>his/her</u> own biological identity.
8	45	<ul style="list-style-type: none"> • Form instance, <u>human beings</u> are more efficient in the African tropical forest. ...
9	46	<ul style="list-style-type: none"> • What are the differences between <u>human beings</u> and other primates.
10	47	<ul style="list-style-type: none"> • Understanding the <u>human</u> cosmic environment involved in-depth study of the structure and functions of the universal environment but this topic will focus little on ...
11	61	<ul style="list-style-type: none"> • Open-mindedness: is an attitude in which an <u>individual</u> does not reject any knowledge that conflicts with <u>his or her</u> ideas. <u>His or her</u> mind is free from any prejudice and is not bias.
12	62	<ul style="list-style-type: none"> • <u>He/she</u> tends to interpret these data prior to the actual observation.
13	64	<ul style="list-style-type: none"> • Natural resources are resources that exist without the actions of <u>humans</u>.

- | | | |
|----|-----|---|
| 14 | 65 | • From <u>human</u> perspective, resources are non-renewable when the rate of consumption exceeds ... |
| 15 | 75 | • Dead Animals: This class of waste results from the death of large animals (such as cows, horses, donkeys, <u>human beings</u> etc.) ... |
| | | • Blooded cotton, plasters, bandages, <u>human</u> and animal body parts. |
| 16 | 76 | • Improper solid waste has adverse effects on the environment and <u>human</u> health. |
| 17 | 93 | • Artificial or man-made hazards are so many which are caused by <u>human</u> activities. |
| 18 | 101 | • Land and water that may or will harmfully affect <u>human</u> life or that of others |
| 19 | 102 | • It irritates <u>human</u> lungs and creates more problems for asthmatic and bronchitis. |
| | | • Increased amount of the above gases resulting from <u>human</u> activities heat up the earth's atmosphere. |
| | | • Global warming leads to the rise in sea level as oceans warm and glaciers melt hereby threatening agricultural productivity and <u>human</u> settlements. |
| 20 | 124 | • Social science uses the scientific method to study <u>human</u> behaviour. |
| | | • Humanities- discipline that study the <u>human</u> condition |
| | | • Anthropology- The study of the origin, behaviour, the physical, social and cultural development of <u>humans</u> . |
| | | • Archaeology- The study of past <u>human</u> lives by examining material evidence. |
| 21 | 139 | • Genetic engineering and <u>human</u> cloning, poverty, waste disposal problem ... |

Data Analysis

Research Question 1: To what extent is generic "man" used in the GES textbook under review?

This study examined the presence and extent of generic masculine language in General Studies (GES) textbooks used at the University of Port Harcourt: *Introduction to History and Philosophy of Science* by A.I. Heart (2016). The data presented in the two tables represent a comprehensive identification of instances where the terms "man," "he," "his," or "himself" were used in a generic or universal sense to represent humanity. In Table 1c, over 20 instances were recorded where "man" or "he" was used to generalise and refer to human experiences. For example, discussions about scientific development refer to "man's origin,"

“man and his environment,” and “man-made hazards,” demonstrating a continued reliance on gendered language even in empirical contexts.

These language choices suggest a normative assumption of the male as the default human subject. While some usages may reflect historical traditions or inherited philosophical expressions, their continued use without commentary or adaptation reinforces an exclusive and outdated linguistic framework. The analysis indicates that the GES textbook does not conform to contemporary standards of gender-inclusive language. The use of generic "man" and male pronouns to denote all of humanity contributes to a male-centred epistemology in education. This practice obscures the visibility and contributions of women and perpetuates linguistic bias that can shape learners' subconscious associations between gender and authority, intellect, or competence.

Research Question 2: In what ways is the GES textbook under study gender-sensitive?

The degree and manner in which gender sensitivity is reflected in the GES textbook under review, *Introduction to History and Philosophy of Science* by A.I. Heart (2016), show some adoption of gender-inclusive language. This is primarily observed in the balanced use of pronouns such as “his or her,” “he/she,” and references to both “man and woman,” which avoid exclusionary male-centric phrasing. For instance, in the text, gender sensitivity appears through inclusive forms like “he or she possesses ...” (Table 2c, p. 39), “his or her mind ...” (p. 61), and “human being” or “humankind” used in place of the generic man. These instances reveal a shift towards neutral, equitable language that embraces all genders.

In Table 2, the text particularly relies on “human being(s)” and “human activity” (pp. 1, 36, 39, 43, 46, 102), avoiding male-default assumptions even in discussions involving biology and evolution, where such slippage is common in older literature. This challenges traditional gender roles by equally attributing business acumen and innovative capability to both sexes. The analysis demonstrates that the text under study exhibits moderate but meaningful gender sensitivity. This is achieved through the use of inclusive pronouns, gender-neutral terms, and recognition of both male and female capabilities in various academic and professional contexts. While occasional inconsistencies exist, the overall trajectory suggests awareness of and effort towards equitable gender representation in educational content.

Research Question 3: To what degree does gender-biased language in the textbook affect students?

This section explores how the presence of gender-biased and gender-sensitive language in the textbook may impact student learning, perception, and identity formation. As shown in Table

1, the text contains multiple instances of generic “man,” male pronouns, and androcentric constructions (e.g., “his,” “he,” “man,” “mankind”) used to refer to people in general. For example, on pages 93 and 139, biased constructions such as *man-made hazards ...* and *Man’s life is made more comfortable ...* appear. This type of language subtly centres the male experience as normative, reinforcing outdated gender hierarchies in academic content.

When male terms are used generically, they can create cognitive bias in students—particularly female students—by suggesting that men are the default actors in intellectual, scientific, or entrepreneurial domains. This exclusionary language is likely to impair female students’ sense of identity and reduce their interest and identification with the subject matter, potentially diminishing their participation in the courses based on these textbooks.

The data in Table 2 shows efforts towards gender inclusivity—such as the use of “his or her,” “he/she,” and references to both men and women. This juxtaposition of inclusive and exclusive language sends mixed messages to students. On the one hand, it affirms gender equality; on the other, it reaffirms male-centred norms. Students encountering these inconsistencies may experience confusion or perceive the inclusive efforts as superficial rather than substantive. This limits the potential transformative effect of inclusive language.

The degree of harm caused by gender-biased language is particularly significant for female and non-binary students. When male pronouns or generic “man” dominate, these students may feel marginalised, invisible, or less capable in academic and professional roles described in the textbooks. This can erode academic self-efficacy, lower engagement, and reduce interest in traditionally male-dominated fields such as science and technology. Furthermore, male students may internalise these linguistic patterns as natural or correct, perpetuating subconscious biases regarding gender roles. The repeated association of leadership, intellect, and rationality with male actors can reinforce gender stereotypes and limit openness to gender diversity in future interactions and social engagements.

Despite some instances of gender-sensitive language inclusion, the textbook does not explicitly challenge gender stereotypes or critically engage with issues of gender inequality in society.

Conclusion

It has been established that the English language contains sexist, gender-biased phrases, words, and expressions that disadvantage women. Although several strategies exist to mitigate gender bias and create a more balanced, inclusive language, authors of some school instructional manuals have shown little interest in adopting such patterns. This heavy reliance on male-focused language in instructional materials negatively impacts students’ lives. It

shapes how both male and female students perceive their own identities, establish their professional and social roles, and interpret societal power dynamics.

Addressing this issue requires more than occasional nods to inclusivity; it calls for a thorough reconsideration of language use in educational materials. By prioritising gender-neutral terms, such as “people” instead of “man,” or consistently using “they” for unknown individuals, textbooks can present a more equitable view of the world and highlight women’s contributions across all fields of life.

References

- Baddeley, A. (2012). Working memory: Theories, models, and controversies. *Annual Review of Psychology*, 63(1), 1–29. <https://doi.org/10.1146/annurev-psych-120710-100422>
- Berwick, R. C., & Chomsky, N. (2016). *Why only us: Language and evolution*. MIT Press
- Boroditsky, L. (2011). How language shapes thought. *Scientific American*, 304(2), 62–65. <https://doi.org/10.1038/scientificamerican0211-62>
- Cameron, D. (1992). *Feminism and linguistic theory* (2nd ed.). Macmillan
- Chomsky, N. (1965). *Aspects of the theory of syntax*. MIT Press
- Gee, J. P. (2012). *Social linguistics and literacies: Ideology in discourses* (4th ed.). Routledge
- Hockett, C. F. (1960). The origin of speech. *Scientific American*, 203(3), 88–96. <https://doi.org/10.1038/scientificamerican0960-88>
- Lucy, J. A. (1997). Linguistic relativity. *Annual Review of Anthropology*, 26, 291–312. <https://doi.org/10.1146/annurev.anthro.26.1.291>
- MacWhinney, B. (2018). The emergence of language from embodiment. *Language Learning*, 68(S1), 55–78. <https://doi.org/10.1111/lang.12275>
- Sapir, E. (1921). *Language: An introduction to the study of speech*. Harcourt, Brace
- Skinner, B. F. (1957). *Verbal behavior*. Appleton-Century-Crofts
- Spender, D. (1980). *Man made language*. Routledge & Kegan Paul
- Tomasello, M. (2008). *Origins of human communication*. MIT Press

Whorf, B. L. (1956). *Language, thought, and reality: Selected writings of Benjamin Lee Whorf*. MIT Press

Reimagining French Language Education: A Comparative Study of Immersion Programmes in Badagry and Lomé for University of Ilorin Students

Isa Bayo (PhD)

Department of French, University of Ilorin, Ilorin, Nigeria

Email: isa.b@unilorin.edu.ng

+234803 443 1520

Abstract

As a graduation requirement, students of French Studies in Nigeria are required to “spend the third year of study (for UTME candidates) and the second year of study (for Direct Entry candidates) at the Nigeria French Language Village, Badagry, or in a French-speaking country for the One-Year-Abroad French Language Immersion Programme” (CCMAS 2023:436). Although this requirement is intended to produce accomplished graduates who are competent in both spoken and written French, the learning of the French language, according to Onah (2019), Okoedion (2019), and Odion et al. (2025), continues to face numerous challenges in Nigeria. This study adopts the University of Ilorin, Nigeria, as a case study to explore the design and implementation of exchange and language immersion programmes, including teaching and assessment methods, using a causal-comparative research design. The study found that some Unilorin students preferred to go to Togo, a French-speaking country, for the One-Year-Abroad French Language Immersion Programme, after more than two decades of participation in the Nigeria French Language Village (NFLV), Badagry, for the same purpose. The study concluded that the laudable intention of the Nigerian Universities Commission (NUC), which prescribes language immersion as one of the graduation requirements for French Studies in Nigerian universities, may inadvertently contribute to some of the problems confronting the study of French as a foreign language in Nigeria. It therefore recommends that Nigerian universities should leverage the existing policy that allows study in a French-speaking country as an alternative to the NFLV, Badagry, as this option may provide students with a unique opportunity to experience a different culture and academic environment while earning credits toward their degrees.

Key words: Language Immersion, Language Education, Unilorin, CCMAS, Students’ Exchange Programme

INTRODUCTION

Language and culture are interwoven, and together they define our cultural traits, norms, and values (National Language Policy (NLP), 2022). Language learning through linguistic or cultural immersion is critical for developing cross-cultural competence and promoting language proficiency. Language immersion, defined as a method of learning a new language by surrounding oneself with it in everyday situations, encourages active use and natural acquisition. Thus, language immersion has been found to be an effective way of improving language learning outcomes, as it provides learners with opportunities to engage with native speakers, learn about the culture, and develop cultural competence (Apata, 2023).

Participation in language immersion programmes is important in the context of learning French as a foreign language in Nigeria because the Core Curriculum Minimum Academic Standard (CCMAS) requires that “a student of French Studies in Nigeria shall spend the third year of studies (for UTME candidates) and the second year of studies (for Direct Entry candidates) at the Nigeria French Language Village, Badagry, or in a French-speaking country for the One-Year-Abroad French Language Immersion Programme” (CCMAS 2023:436).

Despite this graduation requirement, which is aimed at producing highly skilled multilingual graduates with a keen understanding of human issues and who are well positioned to perform their roles as responsible members of the human community, the learning of the French language in Nigerian tertiary institutions is still characterized by rote memorization and grammar drills, among many other challenges. These recurring problems, according to Apata (2023), limit learners’ ability to communicate effectively in real-life situations.

In its bid to address this challenge, the University of Ilorin (Unilorin) explored an immersion and credit mobility programme within the framework of a Memorandum of Understanding (MoU) between Unilorin, Nigeria, and the University of Lomé (Unilomé), Togo. The aim was to expose learners to authentic language use and cultural experiences. Hence, students of the Department of French, University of Ilorin, in their third year of study, underwent a One-Year-Abroad French Language Immersion Programme (FLIP) for the 2024/2025 academic year at the Unilomé campus, Lomé, Togo.

However, this paper aims to reimagine French language education through a comparative study of immersion programmes in Badagry and Lomé for University of Ilorin students. The objective is to provide insights and recommendations for the university, stakeholders, and students on how to enhance French language learning through language immersion in the Unilorin context.

THEORETICAL FRAMEWORK

The Social Constructivist Theory

Discussing this study through a theoretical framework is essential; hence, it is grounded in social constructivist theory (Vygotsky, 1978), which posits that language learning is a socially mediated process. Social constructivism was developed by the post-revolutionary Soviet psychologist Lev Vygotsky (Hoose, 2020). He posited that knowledge and meaning are constructed through social interactions and cultural contexts.

In the context of this study, the theory suggests that University of Ilorin students' language learning and cultural awareness are shaped by their experiences and interactions within the immersion programmes in Badagry and Lomé. Because Vygotsky's (1978) theory highlights the role of social interaction and cultural context in shaping language learning, it is particularly applicable to this study in the following areas:

1. **Social Interaction: examining** how Unilorin students' interactions with native speakers, peers, and instructors in the immersion programmes influence their language learning and cultural awareness.
2. **Cultural Context: investigating** how **the** cultural contexts of the immersion programmes (Badagry and Lomé) shape students' understanding of **the** French language and culture.
3. **Mediation: exploring** how the immersion programmes mediate Unilorin students' language learning and cultural awareness, considering factors such as programme duration, intensity, and curriculum design.

The social constructivist theory will assist this study in gaining a deeper understanding of the complex factors that influence language learning and cultural awareness in immersion programmes.

LITERATURE REVIEW

Historical Context of French Language Education in Nigeria

Language education is the teaching and learning of any language, either as a foreign or second language, within a formal educational setting; it also refers to the formal acquisition of communicative skills by an individual (Saleh, 2019). As Nigeria's National Language Policy (NLP, 2022) considers language as one of the most important human attributes and endowments that are essential and germane to national, socio-economic, and human development, French language education in Nigeria emerged as a government initiative aimed at making French the second official language for regional interaction.

Arguably, the teaching and learning of the French language in Anglophone countries, including Nigeria, can be traced to the Yaoundé Conference of 1961, when the then

Organisation of African Unity (OAU) formulated a policy for linguistic integration in Africa. In a bid to foster unity among the newly independent nations of the continent, it was agreed that English and French should be taught in schools of member countries at both secondary and tertiary levels (Olusa & Akintayo, 2017). Meanwhile, Omolewa (1978) opines that the teaching of the French language began in Nigeria in 1859 when the first secondary school was founded in the Lagos Colony. Being one of the foremost Anglophone countries to teach French in its schools in Africa, Iteogu (2016) posited that not much has been achieved with respect to the teaching of the French language in Nigeria since the colonial era.

Over the years, policies supporting the teaching and learning of French in Nigeria have been documented in the National Policy on Education (NPE, 1998, 2004). Hence, French was initially introduced into Nigeria's educational curriculum as an optional subject; it was later grouped with Arabic as a vocational elective before being elevated to the status of a second official language in Nigeria. "Accordingly, French shall be the second official language in Nigeria, and it shall be compulsory in primary and junior secondary schools but non-vocational elective at the senior secondary school" (NPE, 2004:4).

As concerns grew regarding Nigerians' attitudes toward the study of the French language, the Federal Government, in 1991, established the Nigerian French Language Village (NFLV) as an inter-university centre for French studies (Faniran, 2016). In addition to other non-formal programmes for adult workers, the NFLV, Badagry, is known mainly for organizing the one-year language immersion programme for students in their third year of study in universities, colleges of education, and, more recently, some polytechnic students of bilingual secretarial studies. Primarily, the NFLV was established by the Federal Government of Nigeria as a domestic alternative to the mandatory one-year-abroad programme, which previously took place in France or other Francophone countries in West Africa.

More than 30 years after its establishment, the NFLV has no doubt saved the nation significant foreign exchange, created a simulated environment for learning French, and prepared students for professional life in French studies. However, why some Nigerian students, who ought to be enrolled at the NFLV, according to Salau (2022), are still being lured to unaccredited language centres in nearby countries such as Cotonou and Porto-Novo remains a matter of concern.

University of Ilorin Students' Exchange Programme

The University of Ilorin (Unilorin) is a leading centre of higher learning in Nigeria and the West African sub-region. It is a renowned institution known for academic excellence, a stable academic calendar, and a steadfast commitment to research, innovation, and character development. Established in 1975, the university is determined to connect with the world by supporting international partnerships and collaborative research. By facilitating a student exchange programme and fulfilling the one-year-abroad component of the CCMAS, students of French in their third year of study spent the entire 2024/2025 academic year at the

Unilomé campus in Lomé, Togo. The student exchange was facilitated by a reciprocal agreement between Unilorin and Unilomé, the host institution.

Language immersion and student exchange programmes are closely connected. Hence, recent studies, such as Goldoni (2023) and El-Asri and El-Karfa (2024), highlight the strong connection between student exchange programmes and language immersion experiences. Their research suggests that participation in exchange programmes can significantly enhance language proficiency, cultural understanding, and personal growth. This aligns with the Hindustan Institute of Technology and Science's description of a student exchange programme as a study programme that enables students to travel abroad from their home university to another institution, either internationally or domestically, through arrangements between the two institutions. The duration of an exchange programme, depending on the institution and course, may range from weeks to months. Such programmes can lead to improved language skills, increased cultural awareness, and enhanced global understanding.

Ultimately, student exchange programmes inherently create language immersion by placing students in foreign environments where they must use the target language for daily activities, thereby dramatically accelerating fluency, vocabulary development, and cultural understanding beyond classroom learning, and transforming language acquisition from academic study into practical living (Artamonova, 2025).

Language Immersion and the Core Curriculum Minimum Academic Standards (CCMAS)

Language immersion is an educational approach in which learners are fully immersed in a foreign language for all or part of their learning time (Arola, 2023). Unlike traditional language instruction, which often focuses on vocabulary lists and grammar rules, immersion creates an environment where the target language serves as the medium of instruction and communication. This implies that all daily routines and activities, ranging from meals and playtimes to naptimes and outings, are conducted in the foreign language.

The foremost objective of the CCMAS is to “develop and enhance students’ awareness of the values, contributions, and potentialities of their own social, cultural, and spiritual environment” (CCMAS, 2023:23). This coincides with the notion expressed by the First Peoples’ Cultural Council (2018) that immersion is the most effective way to learn a language because it creates a natural learning environment similar to how individuals learn their first language. The overall goal of the CCMAS is to ensure that Nigerian university graduates meet global 21st-century standards while allowing universities approximately 30% flexibility to innovate and include specialized content.

As Nigeria’s national framework for undergraduate education, the Core Curriculum Minimum Academic Standards (CCMAS) defines the minimum academic requirements for higher education by outlining the essential knowledge needed across various fields, including

Arts, Sciences, Engineering, and Law. The CCMAS (2023) emerged from the process of restructuring the Benchmark Minimum Academic Standards (BMAS) initiated in 2018, to reflect 21st-century realities in existing and new disciplines and programmes in the Nigerian University System.

French language immersion in Nigeria cannot be fully or effectively discussed outside the context of the CCMAS. Apart from listing French as one of the 26 programmes and degree options in the Arts, an essential part of its graduation requirements stipulates that UTME and Direct Entry students must spend the third year of study and the second year of study, respectively, at the Nigeria French Language Village, Badagry, or in a French-speaking country for the One-Year-Abroad French Language Immersion Programme. The goal is not only to teach the French language but also to integrate immersion into all aspects of the curriculum. This means that, especially within the context of the Nigerian university CCMAS, other components of the language, such as literature, grammar, and translation, are taught in French, thereby providing learners with a holistic and authentic language learning experience.

Unfortunately, the establishment of the Nigeria French Language Village in Badagry over three decades ago has not diminished the ongoing debate regarding the optimal location for conducting immersion programmes. Even today, the question of whether to retain Badagry or consider alternative sites, such as French-speaking countries, remains a recurring theme in academic discourse and among students. It is hoped that the findings presented later in this study will reveal whether systemic failure or a lack of political will to implement effective language-related policies is responsible for the challenges currently observed.

METHODOLOGY

Research Design

This study adopts a quantitative research design, specifically a causal-comparative design, to reimagine French language education through a comparative study of immersion programmes in Badagry, Nigeria, and Lomé, Togo, for University of Ilorin students. The causal-comparative design is appropriate for this study because it retrospectively compares students who participated in the Badagry immersion programme and those who participated in the Lomé programme to explore differences in their outcomes without any form of manipulation. The design aims to identify potential causal relationships by examining pre-existing differences between the two groups, even though it cannot definitively establish causation due to possible confounding factors, such as prior language experience. The design aligns with the study's title by comparing the effectiveness of the two programmes for University of Ilorin students.

Sampling Procedure and Sample Size

A total of 39 students were targeted, comprising 16 students from Togo and 23 students from Badagry. The two groups were expected to respond to questions relating to their immersion experiences through a Google Form questionnaire. Twenty-two (22) students responded, representing 56.4% of the targeted population.

Instrument for Data Collection

A structured questionnaire comprising both open-ended and close-ended questions was used for data collection. The questionnaire captured demographic information, immersion experience, language proficiency, cultural awareness, and comparative perspectives. To ensure clarity and reliability, the instrument was validated through expert review and pilot-tested during a random classroom session.

RESULTS AND DISCUSSION

Demographic Information

The demographic data reveal that 77.3% of the respondents who participated in the immersion programmes were between the ages of 21 and 25, indicating a level of maturity appropriate for immersion learning. Being a francophone or non-francophone was also considered important for the study, and almost all respondents (89.9%) were non-francophones. While 95.5% indicated that they had participated in an immersion programme before, all respondents (100%) reported that they had been studying French for nearly 10 years. The respondents' ages and early commencement of French language study support the notion proposed by Munro and Mann (2005) that younger learners benefit significantly from language immersion and often develop more native-like accents due to neural plasticity.

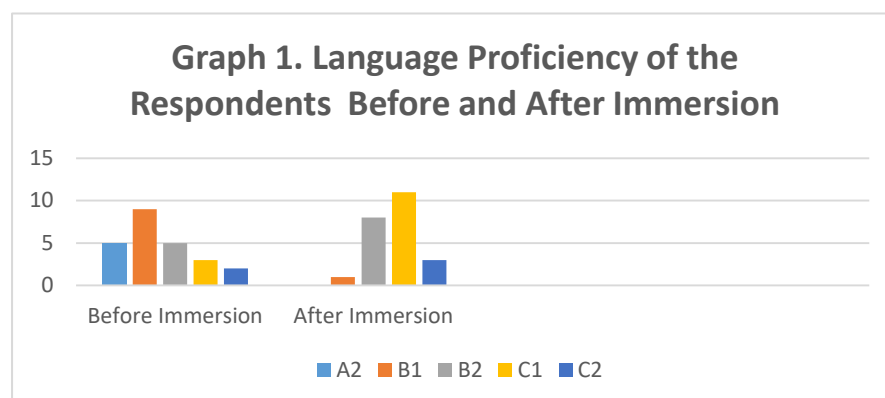
Immersion Programme Experience

Reports on participants' experiences reveal that 54.5% of the respondents attended the immersion programme in Lomé, Togo, while 45.5% attended the programme in Badagry, Lagos. On a scale of 1 to 5, 54.5% of the respondents rated their experience as 3 out of 5 (fairly good), indicating moderate satisfaction rather than strong enthusiasm. While a few respondents differed in their views on what they considered most beneficial to their French language study, more than 80%—representing a clear majority—identified communication in French through constant, natural, and contextual exposure as the greatest benefit.

Similarly, the challenges encountered during their stay at the two immersion centres were categorized into three sub-themes, each accompanied by corresponding percentages: language barriers (40.9%), academic challenges (31.8%), and cultural or environmental adjustment (18.2%). According to the British School of Valencia (2024), constant communication—identified by respondents as a major benefit—requires adaptability and

resilience, as it challenges students to step out of their comfort zones and face unfamiliar situations, since language immersion promotes independence.

Language Proficiency



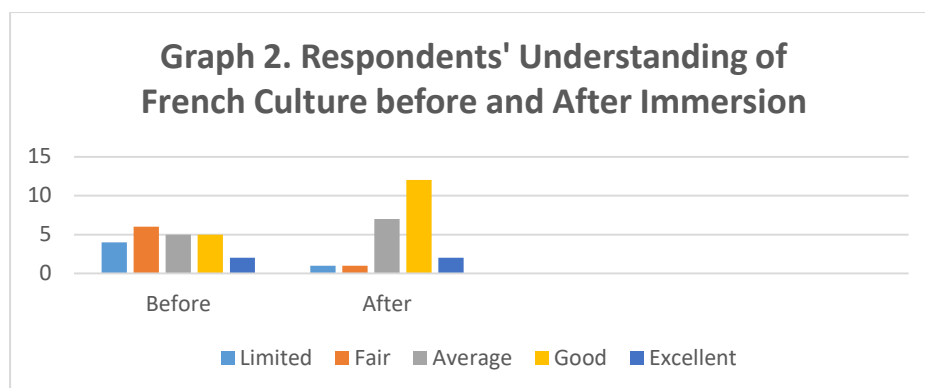
Source: Field Survey, 2025

Graph 1 above provides information on the state of the respondents' language proficiency before and after participation in the immersion programme. Respondents were rated on the six-level scale of the Common European Framework of Reference for Languages (CEFR). Level A1 was purposely left out, considering that the respondents were already in the third and fourth years of their French studies at the University of Ilorin. Hence, rating their language proficiency on a scale of 1 to 5 means: 1 = A2, 2 = B1, 3 = B2, 4 = C1, and 5 = C2.

The graph clearly indicates that the respondents' language proficiency improved significantly, especially as the 22% recorded at the A2 level before immersion dropped to 0% after immersion. Similarly, the 22.7% at the B2 level before immersion increased to 36.4% after immersion, while 13.6% at the C1 level before immersion rose to 50% after immersion. In addition, 9.1% at the C2 level before immersion increased to 13.6% after immersion.

Overall, 81.8% of the respondents, compared to 18.2%, agreed that the immersion programme significantly improved their French language skills. Furthermore, 81.8% reported noticeable improvement in their speaking and listening skills in French, while 54.5% and 40.9% also indicated improvement in their reading and writing skills, respectively. Improvement, especially in speaking and listening skills, further corroborates the findings of Lafleur and Dumas (2023), which suggest that learners are challenged to step out of their comfort zones and confront unfamiliar situations, as language immersion promotes independence.

Cultural Awareness



Source: Field Survey, 2025

Language and culture are deeply intertwined; therefore, understanding French culture is crucial to learning the French language. The information in Graph 2 above reveals that the respondents' understanding of French culture improved significantly after returning from the immersion programme. On a scale of 1 to 5, where 1 = limited and 5 = excellent, the graph indicates that 18.2% and 27.3% of the respondents whose knowledge of French culture before immersion was limited and fair, respectively, both declined to 4.5% after immersion. While those who claimed to have excellent knowledge remained at 9.1% both before and after immersion, those with average and good knowledge of French culture increased from 22.7% before immersion to 31.8% and 54.5%, respectively, after immersion.

A significant proportion of respondents (68.2%) believe that the immersion programme enhanced their appreciation of French culture. This finding reiterates the age-long notion proposed by Krashen (1981) that immersion provides learners with opportunities to gain valuable perspectives through cultural enrichment. Krashen's work emphasizes the importance of comprehensible input and authentic language use in language acquisition, both of which are often achieved through immersion in the target-language culture.

Comparative Analysis

A 2:1 ratio of respondents indicated that the immersion programme in Lomé was better than that in Badagry in terms of language learning experience. The reasons for preferring Lomé to Badagry were regrouped into three sub-themes, namely: (1) Cultural Immersion and Environment, (2) Language Improvement and Practice, and (3) Personal Growth and Experience. The respondents placed Badagry on par with Lomé in terms of Cultural Immersion and Environment and Personal Growth and Experience, but differed in Language Improvement and Practice, where 22.7% preferred Lomé compared to 13.6% for Badagry. Overall, 63.6% of the respondents stated that they were likely to recommend Lomé to other students, 36.4% preferred to recommend Badagry, while 18.2% indicated that they were unlikely to recommend either of the two locations.

Conclusion

This study acknowledges that the immersion programme in Badagry is relatively affordable and that the lecturers are competent; however, it also reveals that the French language learning experience there is less attractive and somewhat limited, as reported by some of the students who participated in the study. This limitation further underscores the need to reform the current National Language Policy in Nigeria in order to promote the teaching and learning of foreign languages and to integrate richer cultural immersion experiences into language instruction to enhance learning outcomes.

While cultural immersion experiences involve exposing learners to the target language and culture in real-life situations rather than solely within the classroom (Byrnes, 2002), some students in this study highlighted location and context as major constraints to effective immersion at the Nigerian French Language Village, Badagry. They further corroborated Byrnes' position by sharing a memorable immersion experience of a course mate who, according to them, learned the French word for *banana* not in the classroom but in the marketplace, where she overheard someone say, "Je veux acheter des bananes," which literally translates to "I want to buy bananas."

No doubt, the CCMAS clearly provides for immersion within the Nigerian university education system; however, the implementation of cultural immersion experiences in French language teaching in Nigeria still faces several challenges. Consequently, the findings of this study reveal that Lomé, Togo, is the preferred destination for immersion programmes among University of Ilorin students. Some of the major reasons for this preference include, but are not limited to, the following:

1. A fully immersive Francophone environment
2. Greater opportunities for language improvement
3. Personal growth and development
4. Exposure to real-life use of the French language
5. Availability of native speakers and a supportive linguistic environment

Recommendations

- **Better preparation:** Regardless of location, preparation for the immersion programme should begin earlier to avoid late commencement of academic activities and unnecessary apprehension among stakeholders.
- **Effective policy implementation:** The immersion programme should be observed for a full academic year, as recommended by the National Universities Commission (NUC) in the CCMAS policy document, rather than for a single semester, as currently practiced at Unilorin.

- **Proper documentation:** When students are travelling to Francophone countries, passport- and document-related issues should be meticulously handled, and the cooperation of relevant embassies and immigration officials should be sought well in advance to ensure seamless travel.
- **Proper orientation:** To prepare students adequately for immersion, early and comprehensive orientation programmes should be organized on issues such as finance, exchange rates, culture, transportation, food, and related matters.
- **Francophone simulation:** As suggested by one respondent, the NFLV, Badagry, could integrate more native French speakers into its environment. Traders and vendors within a “French Village” should ideally be Francophone so that French becomes a natural part of students’ daily lives rather than merely a classroom subject.
- **Sustainability:** Since an immersion pathway has been established with Unilomé through the student exchange programme, Unilorin should sustain and strengthen this collaboration for the benefit of immersion and future students.

References

- Adegbija, E. (2004). Language policy and planning in Nigeria. *Current Issues in Language Planning*, 5(3), 181–246. <https://doi.org/10.1080/14664200408668258>
- Apata, S. B. (2023). *Enhancing language learning through cultural immersion: Prospects and challenges in Nigeria*.
https://www.researchgate.net/publication/372654906_Enhancing_Language_Learning_Through_Cultural_Immersion_Prospects_And_Challenges_In_Nigeria
- Arola, S. (2023). *The power of language immersion*. Moomin Language School Blog.
<https://www.blog.moominls.com>
- Artamonova, T. (2025). Effects of short-term study abroad on L2 learners’ attitudes toward Spanish. *Journal of Multilingual and Multicultural Development*, 46(2), 318–333.
- British School of Valencia. (2024). *What is immersion and what are its advantages?*
<https://www.bsvalencia.com/blog/what-is-language-immersion--and-what-are-its-advantages/>
- Byrnes, H. (2002). The cultural turn in foreign language teaching. *The Modern Language Journal*, 86(2), 250–253.
- El-Asri, M., & El-Karfa, A. (2024). The impact of intercultural exchange on secondary school exchange students and their host families. *Journal of International Students*, 10(4).

- Federal Republic of Nigeria. (1998). *National policy on education* (3rd ed.). Nigerian Educational Research and Development Council Press.
- Federal Republic of Nigeria. (2004). *National policy on education* (4th ed.). Nigerian Educational Research and Development Council Press.
- First Peoples' Cultural Council. (2018). *Language immersion* (Fact Sheet Series).
http://fpcc.ca/wp-content/uploads/2020/08/Fact_Sheet_5_Language_Immersion.pdf
- Goldoni, F. (2023). Study abroad, human capital development, language commodification, and social inequalities. *Applied Linguistics Review*, 14(5), 1283–1304.
- Hindustan Institute of Technology and Science. (2026). *What is student exchange program?*
<https://hindustanuniv.ac.in/blogs/what-is-students-exchange-program-meaning/>
- Hoose, N. A. (2020). *Social constructivism*. Hudson Valley Community College.
<https://courses.lumenlearning.com/edpsy/chapter/social-constructivism-vygotsky-theory/>
- Iteogu, O. (2016). Curriculum research and development: French language in Nigeria since 1859. *Journal of Literature, Languages and Linguistics*, 22, 18–23.
<https://www.iiste.org>
- Krashen, S. D. (1981). Second language acquisition. In W. E. Rutherford (Ed.), *Second language acquisition: Some critical perspectives* (pp. 1–24). Oxford University Press.
- Lafleur, A., & Dumas, F. (2023). Language immersion education at the post-secondary school level: A scoping review. *Canadian Journal of Applied Linguistics*, 26(1), 1–5.
- Munro, M. J., & Mann, V. (2005). Age of immersion as a predictor of foreign accent. *Applied Psycholinguistics*, 26(3), 311–341. <https://doi.org/10.1017/S0142716405050198>
- National Educational Research and Development Council. (2022). *National language policy*. NERDC Press.
- Odion, O. O., et al. (2025). BMAS to CCMAS: Implications for French language learning in Nigeria. *Journal of Modern European Languages and Literatures*, 19(2).
<https://journals.unizik.edu.ng/jmel/article/view/6513/5428>
- Olusa, K., & Akintayo, S. (2017). The role of French language towards the development of Nigeria. *CARD International Journal of Educational Research and Management Technology*, 2(2), 11–20. <http://www.casirmediapublishing.com>

- Omolewa, M. (1978). The teaching of French and German in Nigerian schools, 1859–1959. *Cahiers d'Études Africaines*, 18(71), 379–396. <https://doi.org/10.3406/cea.1978.2382>
- Salau, G. (2022). French Language Village gasping for breath 30 years on. *The Guardian*. <https://guardian.ng/sunday-magazine/french-language-village-gasping-for-breath-30-years-on/>
- Saleh, A. J. (2019). French language education in Nigeria: Significance and status. *Journal of Research in Education and Society*, 10(1), 14–21.
- Vygotsky, L. S. (1978). *Mind in society: The development of higher psychological processes*. Harvard University Press.
- Wright, S. (2004). *Language policy and language planning: From nationalism to globalisation*. Palgrave Macmillan. <https://doi.org/10.1057/9780230597037>

Reimagining Home: Space, Belonging, and the Diasporic Self in Jhumpa Lahiri's *The Namesake*

Francis Tiambei, PhD.

Department of English and Cultural Studies,
Faculty of Arts
University of Buea, Cameroon
tiambei.francis@ubuea.cm

Tel. (237)677216477

Abstract

This article explores the multifaceted notions of home, space, and belonging in Jhumpa Lahiri's novel *The Namesake*. It focuses on the diasporic self as a site of negotiation between cultural inheritance and assimilation. Set against the backdrop of Indian American immigrant experiences, the study addresses the central question of how diaspora disrupts traditional conceptions of home as a fixed geographical entity, transforming it into a fluid, psychological, and relational construct. Drawing on postcolonial theories advanced by scholars such as Homi Bhabha and Edward Said, as well as spatial theories proposed by Doreen Massey, the analysis investigates how characters such as Ashoke, Ashima, and Gogol Ganguli navigate liminal spaces—physical, cultural, and emotional—to forge a sense of belonging amid alienation. Employing close textual reading and thematic analysis, the article examines key motifs to reveal how space functions as a metaphor for identity fragmentation and reconstruction. The findings highlight the novel's portrayal of home as performative and hybrid: Ashima's initial resistance to American suburbia evolves into a tentative rootedness, while Gogol's name-induced identity crisis underscores the diasporic self's perpetual "in-betweenness," in which belonging emerges not from origin but from adaptive narratives. Ultimately, this reimagining of home in *The Namesake* offers broader implications for diaspora studies by challenging essentialist views of identity and advocating a transnational understanding of selfhood. By blending personal introspection with cultural critique, Lahiri's work illuminates the potential for diasporic subjects to claim agency in redefining belonging and fostering empathy in an increasingly globalized world.

Keywords: Diaspora, Belonging, Space, Identity, Migration, Hybridity, Home

I. Introduction

Jhumpa Lahiri's *The Namesake* stands as a cornerstone of contemporary diasporic literature and offers a profound exploration of the South Asian immigrant experience in America through the lens of the Ganguli family. The novel traces the lives of Ashima and Ashoke Ganguli, who migrate from Calcutta to the United States, and their American-born son, Gogol, as they navigate the complexities of identity, belonging, and the concept of "home"

across cultural and geographical divides. Lahiri's narrative delves into the emotional and spatial dimensions of diaspora and portrays home not as a fixed location but as a dynamic, negotiated space shaped by memory, cultural displacement, and personal agency. As Avtar Brah articulates, "Diaspora space is the intersectionality of diaspora, border, and dis/location as a point of confluence of economic, political, cultural, and psychic processes" (181). This article analyzes how *The Namesake* reimagines home as a fluid interplay of physical spaces, emotional attachments, and cultural negotiations, thereby challenging static notions of belonging.

The significance of studying home and belonging in *The Namesake* lies in its relevance to the broader context of globalization and migration. In an era in which transnational movements are increasingly common, particularly among South Asian communities, Lahiri's novel offers a nuanced depiction of the immigrant experience in the United States. The journey of the Gangulis reflects the broader struggles of diasporic individuals who grapple with dual allegiances to their homeland and host land. As Edward Said notes, "Exile is strangely compelling to think about but terrible to experience. It is the unhealable rift forced between a human being and a native place, between the self and its true home" (173). For Ashima Ganguli, this rift is palpable in her early years in America, where she feels "overwhelmed by the thought of raising a child in a country where she knows so little" (6). For Gogol, the rift manifests in his struggle with his name and identity. Lahiri's portrayal of these experiences underscores the emotional and cultural stakes of redefining home in a diasporic context.

Scholarship on *The Namesake* has extensively explored themes of identity, cultural hybridity, and intergenerational conflict. For instance, Madhuparna Mitra argues that the novel "examines the cultural dislocation and the search for identity that characterizes the immigrant experience" (185). This observation captures the cultural dislocation and identity struggles of the Ganguli family as they navigate their Bengali heritage and American lives. Similarly, Susan Koshy highlights Lahiri's focus on "the second generation's negotiation of cultural identity in a liminal space" (147). However, much of this scholarship centers on psychological or cultural dimensions, with comparatively less attention paid to the spatial aspects of home. The physical and symbolic spaces in *The Namesake*—the Gangulis' suburban home in Massachusetts, the imagined homeland of Calcutta, and Gogol's urban settings in New York—play a critical role in shaping the characters' sense of belonging.

Doreen Massey's spatial theory provides a valuable analytical lens, as it posits that space is "a simultaneity of stories-so-far" and is "always under construction" (9). In *The Namesake*, spaces are not static backdrops but active sites of negotiation where the diasporic self constructs and reconstructs home. This article addresses this critical gap by analyzing how Lahiri uses spatial dynamics to redefine home. In this light, it contributes to a deeper understanding of diaspora and belonging.

The article is based on the premise that *The Namesake* reimagines home as a dynamic interplay of physical spaces, emotional attachments, and cultural negotiations, thereby

challenging static notions of belonging for the diasporic self. Lahiri presents home as a process rather than a fixed place—a concept embodied in Ashima’s evolving relationship with America and Gogol’s journey toward reconciling his Indian and American identities. By examining key settings and characters, this article demonstrates how Lahiri challenges binary conceptions of home (India versus America) and offers a vision of home that is fluid and multifaceted.

The methodology for this analysis combines close textual reading with theoretical engagement. Key textual moments are examined through the lenses of postcolonial theory, diaspora studies, and spatial theory, drawing on scholars such as Homi Bhabha, Avtar Brah, Doreen Massey, and Edward Said to contextualize the experiences of the Ganguli family.

The theoretical framework integrates several key concepts. First, diaspora studies provide a foundation for understanding the Gangulis’ fragmented identities. Brah’s definition of diaspora as “a journey of multiple departures and arrivals” (182) captures the Gangulis’ oscillation between India and America, particularly evident in their repeated visits to Calcutta. Second, spatial theory—especially Massey’s argument that spaces are “open, multiple, and relational” (9)—frames the Gangulis’ homes as dynamic sites of cultural negotiation. Third, Bhabha’s concept of the “third space” illuminates the hybrid identities formed in the interstices of cultures, as exemplified by Ashima’s decision to divide her time between India and America. Collectively, these frameworks underscore how Lahiri reimagines home as a process of becoming, shaped by memory, agency, and cultural adaptation.

The significance of this study extends beyond *The Namesake* to broader conversations about diaspora and globalization. In a world in which migration is increasingly prevalent, Lahiri’s novel offers valuable insights into how immigrants and their children negotiate belonging within transnational contexts.

This article also situates *The Namesake* within the broader landscape of South Asian diasporic literature. The novel emphasizes the quiet, everyday negotiations of home and identity. As Susan Koshy notes, “Lahiri’s work is distinguished by its attention to the mundane details of immigrant life, which reveal the profound emotional stakes of displacement” (148). By foregrounding spatial dynamics, this article builds on existing scholarship to offer a fresh perspective on *The Namesake*, highlighting how physical and symbolic spaces shape the diasporic self.

II. Theoretical Framework: Diaspora, Space, and Belonging

To analyze Jhumpa Lahiri’s *The Namesake* as a text that reimagines home for the diasporic self, this article draws on a theoretical framework that integrates diaspora studies, spatial theory, and postcolonial concepts. These lenses illuminate how the Ganguli family navigates the complex interplay of physical spaces, emotional attachments, and cultural identities in

their quest for belonging. The novel's portrayal of home as a fluid, negotiated space rather than a fixed location resonates with Avtar Brah's concept of "diaspora space," Doreen Massey's relational understanding of space, and Homi Bhabha's "third space" of cultural hybridity. By grounding the analysis in these frameworks and supporting it with close readings of *The Namesake*, this article establishes the theoretical foundation for understanding how Lahiri challenges static notions of home and belonging.

Diaspora studies provide a critical lens for understanding the Ganguli family's experience as South Asian immigrants in America. Avtar Brah defines diaspora as "a journey of multiple departures and arrivals" (182), emphasizing its dynamic nature as a process of dislocation and relocation. This framework captures the Gangulis' oscillation between their Indian heritage and their American present as they navigate tensions between homeland and host land. For Ashima and Ashoke Ganguli, Calcutta represents a nostalgic origin—a place of familial and cultural roots—yet their life in America demands adaptation to a new cultural landscape. Ashima's early experience in Massachusetts reflects this dislocation: "For being a foreigner, Ashima is beginning to realize, is a sort of lifelong pregnancy—a perpetual wait, a constant burden, a continuous feeling out of sorts" (49). This metaphor underscores the emotional weight of diaspora, in which the homeland remains an ever-present but inaccessible anchor.

Avtar Brah further conceptualizes "diaspora space" as "the intersectionality of diaspora, border, and dis/location as a point of confluence of economic, political, cultural, and psychic processes" (181). This concept is particularly relevant to *The Namesake*, as the lives of the Gangulis are shaped by the confluence of Indian traditions and American realities. For instance, Ashima's domestic rituals attempt to recreate Calcutta within their Massachusetts home, illustrating how diasporic space becomes a site of cultural negotiation. However, for Gogol, the second-generation immigrant, the homeland is more abstract. Lahiri writes: "He has no memories of Calcutta, only of being bored and homesick for Pemberton Road" (118). This generational divide highlights Brah's observation that "the diaspora is not just a journey away from home but also a journey towards a different conception of home" (193). Gogol's detachment from Calcutta and his struggle with his name reflect the diasporic self's fragmented identity, caught between inherited roots and personal aspirations.

Stuart Hall argues that diasporic identities are "constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference" (235). This fluidity is evident in Gogol's journey from rejecting his Indian name to embracing his dual identity, particularly when he reads his father's copy of *The Overcoat*. This moment marks a reconciliation with his heritage and aligns with Hall's notion of identity as a process of becoming. The Gangulis' diasporic identities thus evolve through their interactions with physical and symbolic spaces, redefining home as a site of transformation.

Spatial theory also offers a valuable lens for understanding how physical and symbolic spaces shape the Gangulis' sense of home. Doreen Massey argues that space is "a simultaneity of stories-so-far" and is "always under construction," characterized by openness, multiplicity,

and relationality (9). She conceptualizes space not as a static, bounded container but as a dynamic, open-ended product of ongoing social relations, intersections, and trajectories that are constantly in flux. Space, therefore, emerges as an evolving convergence of multiple coexisting narratives without a fixed endpoint.

In *The Namesake*, spaces such as the Gangulis' suburban home, Calcutta, and New York City are not static backdrops but dynamic sites where identity and belonging are negotiated. The Massachusetts home, for instance, becomes a space of cultural tension for Ashima. Although she attempts to recreate India through domestic practices, she continues to experience alienation. The narrator notes: "She misses her mother's flat, on Amherst Street, the noise of the traffic, the chatter of the servants" (31). This longing reflects Massey's idea that spaces are imbued with personal and collective histories, rendering home a contested diasporic site.

Calcutta, as the imagined homeland, further illustrates Massey's relational concept of space. For Ashima, visits to Calcutta evoke a temporary sense of belonging: "In Calcutta, Ashima is surrounded by people, her family, her friends, her neighbors" (39). However, these visits also reveal her transformation through the American experience, as she no longer fully belongs in India. For Gogol, Calcutta is even more foreign—a place where he feels "bored and homesick, already missing his records, his stereo, his bed" (118). His discomfort in this unfamiliar environment underscores his longing for the familiarity of American life. Massey's framework helps explain this disconnect, as Calcutta is not a singular, stable place but a space shaped by the Gangulis' evolving relationships and narratives. As Massey notes, "Places are not so much bounded areas as open and porous networks of social relations" (121). The Gangulis' experiences in Calcutta thus complicate traditional notions of place and render home a fluid construct.

Gogol's urban spaces, particularly New York City, further exemplify Massey's relational spatiality. As an architect, Gogol engages with space professionally, yet his personal environments reflect his cultural ambivalence. In New York, he experiences a sense of freedom: "In New York, he is free to be Gogol, not Nikhil" (96). This urban multiplicity aligns with Massey's view of spaces as "articulated moments in networks of social relations" (9). However, Gogol's relationships—such as his involvement with Maxine—reveal the limits of this freedom. Her family's Chelsea home is described as "a world so entirely apart from the one he was born into" (137), underscoring his liminal position. In this context, Susan Koshy observes that Lahiri's depiction of urban spaces "captures the second generation's negotiation of cultural identity in a liminal space" (147).

The concept of belonging is central to understanding the diasporic self in *The Namesake*. Homi Bhabha's notion of the "third space" provides a framework for analyzing how the Gangulis create new forms of belonging in the interstices of cultures. Bhabha describes the third space as a site where "the meaning and symbols of culture have no primordial unity or fixity; even the same signs can be appropriated, translated, rehistoricized, and read anew" (37). This concept is vividly illustrated in Ashima's evolution from alienation to agency.

Initially, she struggles with her American environment: “She is overwhelmed by the thought of raising a child in a country where she knows so little” (6). Over time, however, she adapts—working at a library, learning to drive, and eventually deciding to divide her time between India and America. The narrator observes: “She will return to India with an expired American passport and an Indian one, a widow’s visa, a person with a foreign address” (275). This decision embodies Bhabha’s third space, in which Ashima constructs a hybrid form of belonging that transcends binary notions of home.

Gogol’s journey likewise illustrates the dynamics of the third space. His struggle with his name symbolizes his fragmented identity. He changes his name to Nikhil before enrolling at Yale University, reflecting an attempt to distance himself from his Bengali heritage. The narrator states: “He hates that his name is both absurd and obscure, that it has nothing to do with who he is” (76). While this legal change signifies an effort to assimilate, it does not resolve his identity conflicts. Instead, it marks a broader quest for self-definition within the immigrant experience.

Gogol’s marriage to Moushumi briefly offers the promise of a shared Indian American identity. However, their relationship falters due to differing visions of home: “She wanted to be elsewhere, in Paris, in London” (247). This longing reflects Moushumi’s cosmopolitan aspirations and dissatisfaction with rootedness, ultimately leading to infidelity and the collapse of the marriage. Gogol’s eventual acceptance of his dual identity—symbolized by his reading of *The Overcoat*—signals a redefinition of home as an internal and emotional space. Bhabha’s framework thus highlights how Gogol’s identity emerges in the “in-between” space of cultural hybridity, where new meanings of belonging are forged.

Edward Said’s reflections on exile further enrich this analysis. Said observes: “Exile is strangely compelling to think about but terrible to experience. It is the unhealable rift forced between a human being and a native place, between the self and its true home: its essential sadness can never be surmounted” (173). For Said, exile is both intellectually compelling and emotionally devastating. This concept illuminates the immigrant experience in *The Namesake*, where the pain of displacement persists despite adaptation. For Ashima, this rift is evident in her nostalgia for Calcutta, yet her ability to construct a hybrid home challenges the notion of an entirely “unhealable” divide.

Similarly, Gogol’s reconciliation with his heritage suggests that the diasporic self can bridge this rift through memory and narrative. As Mitra notes, “Lahiri’s characters find ways to negotiate their dislocation, creating new homes in the diaspora” (187). Belonging, therefore, is not defined by a return to a singular origin but by an embrace of multiplicity, as reflected in the Gangulis’ hybrid practices, such as celebrating Christmas alongside Durga Puja.

The integration of these theoretical frameworks—Avtar Brah’s diaspora space, Doreen Massey’s relational spatiality, and Homi Bhabha’s third space—provides a comprehensive lens for analyzing *The Namesake*. Together, they illuminate how the Gangulis’ experiences of

home and belonging are shaped by cultural displacement, spatial interactions, and hybrid identities. As Susan Koshy observes, “Lahiri’s work is distinguished by its attention to the mundane details of immigrant life, which reveal the profound emotional stakes of displacement” (148). By grounding the analysis in these theories and supporting it with close readings, this article establishes a strong foundation for examining how Lahiri reimagines home as a dynamic process and challenges static notions of belonging for the diasporic self.

III. Home as Physical and Symbolic Space in *The Namesake*

In Jhumpa Lahiri’s *The Namesake*, the concept of home transcends mere physicality and emerges as a dynamic interplay of spaces, memories, and cultural negotiations that shape the diasporic self. The novel’s settings—the Gangulis’ suburban home in Massachusetts, the imagined homeland of Calcutta, and Gogol’s urban spaces in New York—function as both physical locations and symbolic sites where belonging is contested and redefined.

The Gangulis’ suburban home in Massachusetts serves as a primary site of cultural tension and adaptation, encapsulating the diasporic struggle to create a sense of home in a foreign land. For Ashima Ganguli, the home is both a refuge and a reminder of her dislocation. Early in the novel, Lahiri writes: “For being a foreigner, Ashima is beginning to realize, is a sort of lifelong pregnancy—a perpetual wait, a constant burden, a continuous feeling out of sorts” (49). This metaphor reflects Ashima’s profound sense of alienation as a first-generation Indian immigrant in America and captures the emotional and psychological weight of living in a foreign land. The image of pregnancy suggests ongoing anticipation and discomfort, mirroring her struggle to belong in America while longing for her native Calcutta. The statement illustrates that home is not a fixed place but a complex, evolving experience for the diasporic self, setting the stage for Ashima’s journey toward agency and hybridity as she navigates her identity between American and Indian cultures.

The Massachusetts home is described as “a modest two-story colonial, with a small backyard and a garage, on a street called Pemberton Road” (12). This description highlights the unassuming, quintessentially American suburban setting, contrasting sharply with her memories of the vibrant, crowded apartment in Calcutta and emphasizing her sense of cultural dislocation. The modest colonial house symbolizes the family’s efforts to adapt to a new environment while grappling with the emotional rift of diaspora, which lacks the familiarity of their Indian roots. It also reflects the tension between assimilation and cultural preservation, central to the diasporic self’s journey toward reimagining home.

Ashima’s Massachusetts home contrasts sharply with her memories of “her mother’s flat, on Amherst Street, the noise of the traffic, the chatter of the servants” (31). This contrast underscores the emotional and cultural rift of diaspora, highlighting the sensory vibrancy of her life in Calcutta—a stark contrast to her isolation in suburban Massachusetts. The statement reflects the theme of home as a memory-driven space rather than a fixed location, aligning with Edward Said’s observation: “Exile is strangely compelling to think about but

terrible to experience. It is the unhealable rift forced between a human being and a native place, between the self and its true home” (173). Said’s assertion captures exile as both an intellectual fascination and a painful reality, framing the struggle of the diasporic self to reconcile longing for a lost homeland with the construction of a new sense of belonging.

Ashima’s domestic rituals become a means of negotiating this rift, transforming the physical space into a site of cultural continuity. She meticulously recreates Indian traditions, such as cooking “lamb curry and rice” and hosting gatherings with other Bengali families where “the living room is filled with the smell of spices and the chatter of Bengali” (12, 38). Infusing her American home with Indian cultural practices represents her attempt to maintain cultural ties amidst diasporic alienation. These acts align with Avtar Brah’s notion of “diaspora space” as a “point of confluence of economic, political, cultural, and psychic processes” (181), transforming the suburban kitchen into a space where cultural and psychic processes converge. These rituals underscore the novel’s theme of home as a fluid construct negotiated through everyday cultural practices, bridging past and present and mitigating the rift of exile noted by Said.

Madhuparna Mitra observes that “Lahiri’s characters find ways to negotiate their dislocation, creating new homes in the diaspora” (187). For Ashima, the kitchen becomes a microcosm of this negotiation—a space where she asserts agency by preserving her heritage while adapting to her new environment.

However, Gogol’s Massachusetts home highlights generational differences in belonging. Born and raised in America, Gogol perceives the home less as a site of cultural longing and more as a space of normalcy and occasional embarrassment. The narrator notes: “He is conscious of the fact that his immersion in this world is somehow less complete than that of his friends” (74). This reflects Gogol’s sense of alienation as a second-generation Indian immigrant, caught between his Indian heritage embodied in his family home—with its “smell of spices”—and the American culture of his peers (38). His self-consciousness underscores the novel’s theme of diasporic struggle to belong, aligning with Susan Koshy’s observation that the second-generation immigrant navigates identity in a “liminal space” (147). The Indian elements of the home—its smells, décor, and rituals—mark Gogol’s otherness, complicating his sense of belonging.

The Pemberton Road home is a convergence of Ashima’s nostalgia, Ashoke’s aspirations, and Gogol’s ambivalence, evolving over time to reflect the family’s shifting identities. By the novel’s end, Ashima decides to sell the house: “She will miss the house, the street, the town” (279). This signifies her acceptance of a fluid notion of home—one that transcends physical boundaries and embraces hybridity.

Calcutta, the Gangulis’ ancestral homeland, represents a symbolic space of origin that is both cherished and unattainable. For Ashima and Ashoke, it is a place of deep emotional resonance associated with family and tradition. During visits, Ashima experiences a

temporary sense of belonging, as she is “surrounded by people, her family, her friends, her neighbors” (39). Calcutta serves as a repository of memories that sustain Ashima’s identity. Yet it is also a space of estrangement, as her American experiences transform both her perception of the city and herself: “She no longer feels entirely at home in the city where she was born” (162). This reflects the fluid nature of home in the diasporic experience, challenging Said’s notion of exile as an “unhealable rift” and supporting Massey’s view of places as “open and porous networks of social relations” (121).

For Ashoke, Calcutta carries the weight of his past, particularly his survival of a train accident: “He was reading a story by Gogol when the train derailed” (18). This memory influences his naming of his son after Nikolai Gogol, symbolizing resilience and a new beginning in America. For Gogol, however, Calcutta is even more distant, experienced as foreign and disconnected: “He has no memories of Calcutta, only of being bored and homesick for Pemberton Road” (118). This generational divide emphasizes the novel’s portrayal of home as a fluid construct, as articulated by Brah: “the diaspora is not just a journey away from home but also a journey towards a different conception of home” (193).

Gogol’s navigation of urban spaces, particularly New York City, further reflects his search for identity and belonging. Professionally engaged with spaces as an architect, his personal experiences in urban environments mirror his cultural ambivalence. In New York, he feels a sense of freedom: “In New York, he is free to be Gogol, not Nikhil” (96). The city functions as a space of self-discovery where he experiments with his identity away from the constraints of his parents’ home.

Gogol’s relationships illuminate the symbolic significance of urban spaces. His romance with Maxine Ratliff introduces him to a new kind of home. Her Chelsea townhouse, described as “a world so entirely apart from the one he was born into” (137), represents an American ideal contrasting with the Gangulis’ suburban home. Yet Gogol’s discomfort underscores his liminality: “he feels out of place, as if he were trespassing” (138), reflecting Homi Bhabha’s concept of the “third space” where cultural identities are negotiated (37). His later relationship with Moushumi similarly highlights the complexities of navigating cultural liminality. While shared Indian-American cultural markers initially foster belonging, her desire to escape—“She wanted to be elsewhere, in Paris, in London” (247)—reveals the constraints of diasporic identity. Their failed marriage underscores the challenges of reconciling differing visions of home.

Gogol’s decision to read *The Overcoat*, his father’s favorite novel, marks a pivotal moment: “He reads the story for himself, alone in his room” (291). In this private urban space, Gogol reconciles with his heritage, embracing the name and history he once rejected. This aligns with Massey’s idea of space as “always under construction” (9) and Bhabha’s notion of a hybrid identity, demonstrating how the urban landscape enables Gogol to redefine home as an internal, emotional space rather than a fixed location.

In sum, the Gangulis' interactions with their Massachusetts home, Calcutta, and New York City demonstrate how physical and symbolic spaces shape diasporic identities. Their experiences challenge binary notions of home (India vs. America) and present belonging as fluid and multifaceted. Lahiri reimagines home as a process rather than a fixed place, consistent with Said's observation that exile involves "the unhealable rift," but also offers potential for new beginnings (173).

IV. Negotiating Belonging: The Diasporic Self in Transition

The Namesake portrays the diasporic self as a site of ongoing negotiation, where belonging is constructed through the interplay of cultural heritage, personal agency, and intergenerational dynamics. The Ganguli family—Ashima, Ashoke, and their son Gogol—navigate the tensions of living between India and America, redefining home as a fluid, hybrid space.

Ashima Ganguli's evolution from alienation to agency forms a central arc in *The Namesake*. She illustrates how the diasporic self negotiates belonging through adaptation and resilience. Upon arriving in Massachusetts, Ashima experiences profound dislocation: "She is overwhelmed by the thought of raising a child in a country where she knows so little" (6). This statement captures her anxiety as a new immigrant facing motherhood in an unfamiliar environment and underscores the broader diasporic challenge of building a home in a foreign land. It echoes Edward Said's description of exile as "the unhealable rift forced between a human being and a native place, between the self and its true home" (173).

Ashima's early years in America are marked by a longing for Calcutta, as she recalls her mother's house, the traffic on the roads, and the lively discussions of the servants (31). This nostalgia frames her American home as a foreign space, where she feels "a sort of lifelong pregnancy—a perpetual wait, a constant burden, a continuous feeling out of sorts" (49). The metaphor underscores the emotional weight of diaspora as Ashima grapples with isolation in a culturally unfamiliar environment. Yet, despite this alienation, she exercises agency through domestic rituals, transforming her Massachusetts house into a home in the diaspora by meticulously preparing Indian dishes and hosting Bengali gatherings (12, 38). Ashima's kitchen thus becomes a site of resistance against cultural erasure, enabling her to maintain ties to her Indian heritage while adapting to her American context.

Over time, Ashima's agency extends beyond the domestic sphere. She learns to drive, takes a job at a library, and builds a community of Bengali friends, gradually redefining her sense of home. This evolution culminates in her decision to split her time between India and America after Ashoke's death. The narrator observes: "She will return to India with an expired American passport and an Indian one, a widow's visa, a person with a foreign address" (275). This signifies her adoption of a transnational identity and reflects her reimagination of home as a fluid, hybrid space that transcends the binary of homeland versus hostland. It marks the culmination of her journey from alienation to agency and embodies Bhabha's "third space," where "the meaning and symbols of culture have no primordial unity or fixity" (37).

Ashima's hybrid sense of belonging transcends the India–America binary, reflecting a fluid conception of home. She sells her house on Pemberton Road and embraces a transnational lifestyle after her husband's death. This act signifies a shift away from a fixed notion of home tied to the physical space where she raised her family and experienced early alienation. By selling the house, Ashima acknowledges that home exists not in a single location but in a fluid relational space shaped by memory and agency. The sale symbolizes her liberation from the constraints of a static home, allowing her to redefine belonging across two continents and demonstrating the diasporic self's capacity to create a hybrid space of belonging, thereby challenging Said's notion of an "unhealable rift."

Gogol Ganguli's struggle with his name and identity forms the emotional core of *The Namesake*, encapsulating the second-generation immigrant's negotiation of belonging. Named after the Russian writer Nikolai Gogol by his father, he feels burdened by a name that seems incongruous with his American life. The narrator notes: "He hates that his name is both absurd and obscure, that it has nothing to do with who he is" (76). This resentment reflects the broader tension of the diasporic self caught between inherited cultural roots and the desire for assimilation. It aligns with Stuart Hall's view of identities as "constantly producing and reproducing themselves anew" (235). Gogol's identity crisis embodies this process as he navigates the liminal space between his Indian heritage and American upbringing.

Gogol's decision to change his name to Nikhil at eighteen represents an attempt at self-redefinition. New York provides him freedom: "In New York, he is free to be Gogol, not Nikhil" (96). This paradox highlights his ambivalence: while he seeks to escape his Indian identity, he also finds freedom in reclaiming "Gogol" within the anonymous urban space of New York. The city thus functions as a site for self-discovery and individuality, where he can embrace his birth name associated with his authentic self rather than Nikhil, the formal name tied to cultural obligations. This underscores Lahiri's exploration of the immigrant experience, where personal identity often conflicts with cultural roots. It also resonates with Bhabha's "third space," in which cultural signs can be "appropriated, translated, rehistoricized, and read anew" (37).

Gogol's relationships further complicate his negotiation of belonging. With Maxine Ratliff, he is drawn to a quintessentially American lifestyle, represented by her family's Chelsea townhouse: "a world so entirely apart from the one he was born into" (137). His relationship with Moushumi, another second-generation Indian-American, offers a potential resolution to his identity crisis. Their shared cultural background fosters belonging as they connect over "memories of rice ceremonies and pujos" (199). However, their marriage fails due to differing visions of home, reflecting Moushumi's own struggle with diasporic identity. As Mitra observes, "Lahiri's characters often find themselves caught between worlds, seeking a place where they can belong" (186). Gogol's failed relationships highlight the challenges of constructing a stable sense of home in the diaspora.

The turning point in Gogol's journey occurs when he reads his father's copy of *The Overcoat*, prompted by Ashoke's revelation about the train accident. By embracing his name, Gogol redefines home as an internal, emotional space, aligning with Massey's concept of space as "open, multiple, and relational" (9). His private room becomes a site of transformation where he integrates his Indian and American selves, underscoring Lahiri's vision of belonging as a fluid, self-determined process.

The Namesake explores varying approaches to belonging. Intergenerational dynamics between Ashima, Ashoke, and Gogol highlight these contrasting approaches, reflecting the evolving nature of the diasporic self. For Ashima and Ashoke, Indian traditions anchor home. Naming their son Gogol, inspired by Ashoke's survival of the train accident, imbues their American life with personal and cultural significance. Ashima's maintenance of Bengali customs, such as hosting pujos and rice ceremonies, further demonstrates their rootedness in Indian identity. For Gogol, however, these traditions often feel burdensome. He experiences alienation from the cultural practices that define his parents' home: "He is conscious of the fact that his immersion in this world is somehow less complete than that of his friends" (74). This generational divide reflects Koshy's observation that "the second generation's negotiation of cultural identity occurs in a liminal space" (147). Gogol's initial rejection of his name and resistance to Indian customs contrasts with his parents' efforts to preserve cultural continuity. Yet, both generations ultimately embrace hybridity, albeit differently. Ashima's decision to live between India and America parallels Gogol's acceptance of his dual identity after reading *The Overcoat*. These instances illustrate Brah's assertion that "the diaspora is not just a journey away from home but also a journey towards a different conception of home" (193).

Memory plays a critical role in shaping belonging. Ashoke's recollection of the train accident informs his optimism about America, while Ashima's memories of Calcutta sustain her: "She thinks of her parents, her siblings, her cousins" (31). For Gogol, memory is mediated through his parents' stories, particularly the significance of his name, which he fully understands only after Ashoke's death. Bhabha's "third space" frames hybrid practices—such as celebrating Christmas alongside Durga Puja—as acts of cultural translation that bridge generational divides.

Ashima's journey, Gogol's identity crisis, and the intergenerational dynamics in *The Namesake* illustrate how the diasporic self negotiates belonging through agency, memory, and hybridity. Ashima transforms alienation into a transnational identity. Gogol reconciles with his heritage, while the contrast between generations highlights how first- and second-generation immigrants redefine home differently yet converge on hybridity. Domestic rituals, literary engagement, and cultural practices demonstrate that belonging is constructed through everyday acts. By negotiating belonging in these ways, the Gangulis challenge static notions of home, offering a vision of the diasporic self that is dynamic and resilient.

V. Reimagining Home: Fluidity and Agency

In *The Namesake*, home is not a fixed geographical or cultural entity but a dynamic process continually reshaped by the agency, memory, and cultural negotiations of the diasporic self. The Gangulis' experiences—Ashima's adaptation to America, Gogol's reconciliation with his dual identity, and their collective embrace of hybridity—illustrate how home is reimagined as a fluid, multifaceted space. Lahiri portrays home as a process of becoming rather than a fixed place. This fluidity aligns with Massey's spatial theory, which posits that spaces are "open, multiple, and relational" and "always under construction" (9).

For Ashima, this process begins with alienation in America. Her early experience is marked by a longing for Calcutta, yet over time she transforms her Massachusetts home into a diasporic space through domestic rituals such as preparing Indian food and hosting Bengali gatherings. Her agency is most evident in her decision to split her time between India and America after Ashoke's death, redefining home as transnational and transcending the binary of homeland versus hostland. In line with Madhuparna Mitra, "Lahiri's characters find ways to negotiate their dislocation, creating new homes in the diaspora" (187). The sale of the Pemberton Road house further underscores the fluidity of home as she embraces a life between places.

Gogol's journey also portrays home as a process. Initially rejecting his Indian heritage and resenting his name, he attempts to forge a new home in New York. His relationships with Maxine and Moushumi reveal the complexities of constructing a stable sense of home. His eventual reconciliation with his heritage, marked by reading *The Overcoat*, redefines home as an internal, emotional space. Ashima's transnational lifestyle and Gogol's internal reconciliation illustrate that home is not a destination but a journey, challenging Said's notion of exile as an "unhealable rift."

Memory and narrative are central to this reimagining of home, serving as mechanisms through which the Gangulis construct belonging. Ashoke's memory of surviving a train accident shapes his decision to name his son Gogol, linking the name to his perception of America as a place of second chances. Ashima's memories of Calcutta sustain her identity and anchor domestic practices that transform her Massachusetts home into a diasporic space. As Mitra observes, "Lahiri's characters use memory to negotiate their dislocation, creating new homes in the diaspora" (187).

The novel's narrative structure mirrors the fragmented, nonlinear nature of diasporic memory. Lahiri weaves past and present—Ashoke's recollection of the train accident, Ashima's reflections on Calcutta—reflecting the experience of living across multiple temporalities and geographies. For Gogol, memory is mediated through parental stories, particularly the significance of his name, which he fully understands only after Ashoke's death: "He had no idea that his father had been reading Gogol that night, that it was because of a single page of that story that he was alive" (124). This revelation prompts Gogol to read *The Overcoat*, bridging his American present with his Indian heritage.

Cultural hybridity is another key aspect of Lahiri's reimagination of home. The Gangulis' hybrid practices blend Indian and American elements. Ashima, for example, celebrates both Durga Puja and Christmas, adapting Bengali traditions to her American context: "They have a Christmas tree, but it's decorated with Indian ornaments" (64). This blending creates a hybrid home where cultural signs are reinterpreted to forge new meanings.

Gogol's journey toward hybridity is more complex. Initially resisting his Indian heritage and resenting his name, he seeks assimilation. His relationships with Maxine and Moushumi reflect the tension of navigating the "third space," where cultural identities are neither fully Indian nor fully American but a synthesis of both. Maxine's Chelsea home, with its "high ceilings, the dark wood floors, the shelves of books," represents an American ideal that is simultaneously alluring and alienating (137). With Moushumi, he briefly finds a shared Indian-American identity, yet their marriage fails due to differing visions of home, as Moushumi "wanted to be elsewhere" (247). Ultimately, Gogol embraces his dual heritage, constructing an internal and hybrid home through engagement with both Indian and American cultural elements.

The Gangulis' hybridity—Ashima's transnational lifestyle and Gogol's acceptance of his name—challenges binary notions of home. Ashima's final decision to live between India and America embodies a hybrid identity that transcends national boundaries, creating a new form of home that is fluid, adaptive, and inclusive.

VI. Conclusion

Jhumpa Lahiri's *The Namesake* offers a profound reimagination of home as a dynamic, negotiated space that transcends fixed geographical and cultural boundaries—a reflection of the resilience and agency of the diasporic self. Through the experiences of the Ganguli family, the novel challenges static notions of home, presenting it instead as a fluid interplay of physical spaces, emotional attachments, and cultural negotiations.

This study demonstrates that *The Namesake* reimagines home as a process rather than a fixed place, shaped by the diasporic self's agency, memory, and cultural negotiation. The Gangulis' suburban home in Massachusetts serves as a site of cultural tension and adaptation. It is where Ashima negotiates her alienation through domestic rituals such as preparing Indian meals and hosting Bengali gatherings. Gogol's journey further illustrates this fluidity. His struggle with his name reflects the second-generation immigrant's liminality, while his experiences in urban spaces—particularly New York—and his relationships with Maxine and Moushumi highlight the challenges of belonging. His reconciliation with his heritage, marked by reading *The Overcoat*, redefines home as an internal, emotional space, resonating with Stuart Hall's notion that diasporic identities are "constantly producing and reproducing themselves anew, through transformation and difference" (235).

The intergenerational dynamics between Ashima, Ashoke, and Gogol reveal contrasting yet converging approaches to belonging. Ashima and Ashoke anchor their home in Indian traditions, while Gogol initially rejects these traditions and feels alienated by his cultural heritage (74). Yet, both generations embrace hybridity, as seen in Ashima's celebration of Christmas with Indian ornaments and Gogol's eventual acceptance of his dual identity. This hybridity aligns with Bhabha's concept of the "third space," where "the meaning and symbols of culture have no primordial unity or fixity" (37).

Memory and narrative play a crucial role in this reimagination of home. Ashoke's memory of the train accident shapes his naming of Gogol, while Ashima's memories of Calcutta sustain her identity. The novel's nonlinear narrative, weaving past and present interchangeably, reflects Massey's idea of space as a place where multiple stories coexist and shape one another (9).

The reimagination of home in *The Namesake* has significant implications for understanding contemporary immigrant experiences in a globalized world. The Gangulis' negotiation of belonging resonates with the experiences of South Asian diasporic communities and beyond, as migration continues to shape transnational identities. Ashima's journey from alienation to agency reflects the resilience of first-generation immigrants who create homes in unfamiliar contexts, while Gogol's struggle and eventual reconciliation highlight the second generation's unique challenges in navigating cultural liminality. This makes *The Namesake* a vital text for understanding intergenerational dynamics in the diaspora.

The novel's emphasis on hybridity, exemplified in practices such as blending Christmas and Durga Puja, offers insights into how immigrants create new cultural identities. In a globalized world where cultural boundaries are increasingly porous, Lahiri's portrayal of the "third space" provides a framework for understanding how individuals negotiate belonging across multiple cultures. Ashima's transnational lifestyle and Gogol's internalized sense of home challenge Said's notion of exile as an "unhealable rift" and suggest that diasporic subjects can bridge cultural divides through agency and creativity.

The Namesake also addresses broader issues of globalization, including the fluidity of identity and the role of memory in sustaining belonging. Ashima's memories of Calcutta and Ashoke's train accident illustrate how memory anchors the diasporic self, while Gogol's engagement with his father's story demonstrates how narrative creates continuity across generations. This perspective is valuable for understanding how global diasporic communities—from South Asian to African and Latin American diasporas redefine home in transnational contexts.

Works Cited

Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. Routledge, 1994.

Brah, Avtar. *Cartographies of Diaspora: Contesting Identities*. Routledge, 1996.

Hall, Stuart. "Cultural Identity and Diaspora." *Identity: Community, Culture, Difference*, edited by Jonathan Rutherford, Lawrence & Wishart, 1990, pp. 222–237.

Koshy, Susan. "Category Crisis: South Asian Americans and Questions of Race and Ethnicity." *Diaspora: A Journal of Transnational Studies*, vol. 7, no. 2, 1998, pp. 145–169.

Lahiri, Jhumpa. *The Namesake*. Houghton Mifflin, 2003.

Massey, Doreen. *Space, Place, and Gender*. U of Minnesota P, 1994.

Mitra, Madhuparna. "Diasporic Dislocations in Jhumpa Lahiri's *The Namesake*." *Journal of South Asian Literature*, vol. 43, no. 1, 2008, pp. 183–197.

Said, Edward. *Reflections on Exile and Other Essays*. Harvard UP, 2000.

Reprogramming the Future: African Women’s Erasure and Resistance in *Who Fears Death* and the AI Innovation Discourse

IFEYINWA PATRICIA EZEORAH

University of Nigeria Nsukka

ifeyinwa.ezeorah@unn.edu.ng

[08071783122](tel:08071783122)

&

NGOZI KRIS OGBODO

University of Nigeria Nsukka

ngozi.ogbodo@unn.edu.ng

[08033259374](tel:08033259374)

Abstract

The exclusion of African women from leadership roles in artificial intelligence (AI) innovation reflects a broader pattern of gendered and racialized marginalization within global knowledge systems. This paper examines Nnedi Okorafor’s *Who Fears Death* as a conceptual framework for understanding and challenging this exclusion. Set in a post-apocalyptic African future, the novel centers on Onyesonwu, a powerful female protagonist who confronts patriarchal institutions and transforms inherited structures of power. Through her story, Okorafor explores themes of access to knowledge, systemic violence, and transformative leadership. Onyesonwu’s struggle to master sorcery parallels the barriers African women encounter in gaining entry to advanced, male-dominated domains such as AI. By blending magic, Indigenous epistemologies, and African futurist aesthetics, Okorafor proposes alternative modes of innovation rooted in community, justice, and lived experience. Examining Onyesonwu’s resistance and her eventual rewriting of the dominant narrative, this paper argues that *Who Fears Death* functions both as a critique of AI’s gendered exclusions and as a vision for inclusive technological futures led by African women. Our analysis draws on a theoretical framework that intersects African futurism, Black feminist theory, and critical AI studies.

Keywords: African women, artificial intelligence, African futurism, gender and technology, feminist innovation, epistemic resistance

Introduction

Artificial Intelligence (AI) is widely regarded as one of the defining forces of the 21st century, shaping critical domains from medical diagnostics and transportation to education and governance. Yet, the field remains deeply marked by systemic exclusions—particularly

along lines of gender, race, and geography—despite the promises of objectivity, neutrality, and progress that often accompany narratives about AI. Within discourses on technological innovation, African women are consistently marginalized: underrepresented in leadership and design roles, their experiences, knowledge systems, and future imaginaries are rarely acknowledged in the development of digital technologies. As the world moves toward AI-driven transformation, a pressing question emerges: whose futures are being programmed, and who is permitted to participate in that programming?

This paper addresses that question by examining the symbolic and epistemic erasure of African women in AI innovation and exploring how Nnedi Okorafor's novel *Who Fears Death* offers a counter narrative that reclaims African women's agency in imagining and shaping technological futures. It argues that *Who Fears Death* functions as a powerful literary intervention into the exclusionary dynamics of the AI field. By portraying a strong and visionary African female protagonist, the novel interrogates prevailing narratives of innovation and progress—often rooted in patriarchal and Western-centric epistemologies—and proposes alternative visions of knowledge, leadership, and resistance grounded in African worldviews and feminist ethics.

Although AI is often presented as a universal and value-neutral technology, it inevitably reflects the biases and assumptions of its creators. Scholars such as Ruha Benjamin (2019) and Safiya Noble (2018) have demonstrated how AI systems encode historical patterns of inequality, subtly amplifying them in consequential ways. Benjamin's concept of the "New Jim Code" describes how algorithmic decision-making systems reinforce racial hierarchies under the guise of efficiency and neutrality. Noble's work on search engine bias similarly reveals how seemingly objective tools privilege certain forms of knowledge while marginalizing others. These insights are particularly urgent in the African context, where digital infrastructures are frequently imported from the Global North and reflect epistemologies misaligned with local cultural and gendered realities.

African women face unique challenges within this landscape. According to UNESCO and African Union data on science and technology, women constitute a disproportionately small percentage of AI researchers and innovators on the continent. Contributing factors include limited access to digital education, patriarchal norms, economic precarity, and exclusion from global tech networks. Yet these barriers are not merely material; they are also symbolic. The discourse of AI—rooted in abstraction, objectivity, and technical mastery—rarely accommodates the embodied, communal, and culturally situated knowledge that African women often engage with. Consequently, their contributions are either erased or rendered illegible within dominant technological paradigms.

It is within this context that African futurism, a literary and philosophical movement championed by Nnedi Okorafor, becomes a crucial site of resistance and reimagination. African futurism differs from Afrofuturism in that it centres Africa—its people, cultures, histories, and futures—rather than the African diaspora. Okorafor (2019) describes African

futurism as a “sub-category of science fiction that is concerned with Africa, not as a backdrop, but as a core source of narrative and speculative possibility.” In *Who Fears Death*, Okorafor constructs a post-apocalyptic future in which traditional hierarchies and texts are questioned and subverted. Onyesonwu, the female protagonist of mixed heritage, embarks on a journey of self-discovery, empowerment, and social transformation that resonates with the real-world struggles of African women navigating exclusionary technological systems. As an Ewu—a child of rape resulting from ethnically motivated war, marked by both racial and gendered otherness—Onyesonwu must fight for recognition, access to knowledge, and the right to shape her own destiny. Her battle against the foundational text known as the *Great Book*, which encodes patriarchal and ethnocentric ideologies into the fabric of society, can be read as an allegory for decolonizing AI systems and reclaiming the power to define future realities.

According to Patricia Hill Collins (2000) and bell hooks (1984), Black women’s knowledge systems are often excluded from formal spaces of power and learning. These systems persist in alternative forms—oral traditions, embodied practices, and community-based networks. Applying this lens to Okorafor’s work reveals that Onyesonwu’s magical knowledge and her relationships with other women constitute a radical epistemology that challenges the technocratic, patriarchal logic embedded in the *Great Book*. Her resistance is not merely a personal act of defiance but a collective effort to reprogram the moral and political architecture of her world.

This paper draws on Black feminist theory, African futurism, and critical AI studies to analyse how *Who Fears Death* disrupts dominant narratives about technology and innovation.

Literature Review

The exclusion of African women from artificial intelligence (AI) innovation has received growing attention across feminist technology studies, critical race theory, and development discourse. This literature review examines three interconnected areas relevant to this paper: the marginalization of African women in AI and technology sectors, Black feminist responses to structural exclusion, and the role of African futurist literature as a site of resistance and reimagination.

African women remain underrepresented in the global tech landscape, particularly in AI research, leadership, and policy-making. Reports from organizations such as UNESCO and the African Union consistently highlight gendered disparities in access to digital infrastructure, funding, and STEM education across the continent. Scholars including Chisom Udeze (2021) and Ifeoma Ajunwa (2020) argue that African women’s contributions to AI are systematically overlooked—not due to a lack of capacity, but because entrenched social, economic, and epistemological barriers render their work invisible or undervalued. This exclusion mirrors broader patterns in global technological development, where AI systems often reproduce the biases of their creators. For example, Joy Buolamwini and Timnit

Geburu's "Gender Shades" study (2018) demonstrates how commercial facial recognition systems perform worst on dark-skinned women, exposing how technical bias reflects and reinforces real-world discrimination.

Black feminist scholars have long addressed the structural silencing of Black women in knowledge systems. Patricia Hill Collins (2000) conceptualizes the "matrix of domination" to describe how race, gender, and class interlock to marginalize Black women in both theory and practice. bell hooks (1984) and Akwugo Emejulu (2019) emphasize the political importance of reclaiming voice, space, and intellectual authority in contexts that render Black women unintelligible within dominant epistemologies. In the realm of technology, Ruha Benjamin (2019) critiques the ways AI perpetuates what she terms the "New Jim Code"—automated systems that replicate and legitimize systemic racism and exclusion. Safiya Noble (2018) similarly argues that search engines and algorithmic tools structure access to knowledge in deeply racialized and gendered ways. These theorists call for dismantling biased systems while cultivating alternative ways of knowing and designing technologies that centre marginalized voices.

In literary studies, African futurism has emerged as both a genre and theoretical framework that reclaims African perspectives in imagining technological futures. Defined by Nnedi Okorafor (2019) as "concerned with visions of the future steeped in African culture, history, mythology, and point of view," African futurism differs from Afrofuturism by remaining grounded in the African continent and its cultural specificities. Speculative fiction by African women—including Okorafor, Namwali Serpell, and Lauren Beukes—has increasingly been studied as a form of resistance to techno-colonialism and Eurocentric future imaginaries. Critics such as Grace Musila and Ytasha Womack argue that African futurist texts challenge dominant narratives of innovation by elevating Indigenous Knowledge Systems (IKS), spiritual technologies, and feminist leadership. In particular, Onyesonwu in *Who Fears Death* is often read as an archetype of insurgent, embodied, and community-oriented power—a stark contrast to the patriarchal and disembodied nature of mainstream technological authority.

While scholarship on African women's marginalization in technology and the analysis of African futurist literature is rich, few studies explicitly bridge these two domains. The intersection between speculative fiction and AI innovation remains under-theorized, particularly in relation to African women's epistemic agency. This paper contributes to that emerging space by reading *Who Fears Death* as both a critique of current AI systems and a reimagining of inclusive innovation through African futurist and feminist lenses.

Theoretical Framework

This paper employs an interdisciplinary theoretical framework that integrates African futurism, Black feminist theory, and critical AI studies to interrogate the erasure of African women in global AI innovation and to position Nnedi Okorafor's *Who Fears Death* as a counter-discursive literary intervention.

African futurism, as defined by Nnedi Okorafor, is a subgenre of speculative fiction rooted specifically in African culture, history, and philosophies. Unlike Afrofuturism, which often draws from African diasporic experiences in the West, African futurism centers the African continent itself. Okorafor describes it as “concerned with visions of the future that are steeped in African culture, history, mythology, and point of view” (2019). This framework enables *Who Fears Death* to be read as a reclamation of African epistemologies and futures, where African women are not peripheral but central to innovation and societal transformation.

Black feminist theory provides critical tools for analyzing the gendered and racialized exclusion experienced by Onyesonwu. bell hooks (1984) argues that systems of domination—racism, patriarchy, and capitalism—interlock to silence Black women’s voices. Patricia Hill Collins’ concept of the “matrix of domination” (2000) further explains how Black women navigate multiple systems of oppression, often resisting through alternative knowledge systems and collective empowerment. In *Who Fears Death*, Onyesonwu’s marginalization as both a woman and an Ewu (a child of rape) parallels the real-world experiences of African women denied access to technological spaces and leadership roles. Her eventual mastery of sorcery and her rewriting of the *Great Book* symbolize a disruption of male-centred power, aligning with Akwugo Emejulu’s argument that Black feminism is about “contesting the terms and boundaries of legitimacy” in knowledge production (Emejulu & Sobande, 2019).

Critical AI studies contextualize the novel’s themes within contemporary debates about artificial intelligence, bias, and systemic inequality. Ruha Benjamin’s concept of the “New Jim Code” critiques how supposedly neutral technologies reproduce historical patterns of racial and gender inequality (2019). Similarly, Safiya Noble (2018) exposes how search engines and algorithms encode structural racism and sexism, rendering marginalized groups invisible or misrepresented. These critiques resonate with *Who Fears Death*, where patriarchal knowledge is encoded in the *Great Book*, and Onyesonwu must literally rewrite it to transform her society. Her resistance can be read as an allegorical demand for decolonizing AI systems and foregrounding African women’s epistemologies. Together, these frameworks allow for a nuanced reading of *Who Fears Death* as both a speculative critique of AI exclusion and a vision for feminist, African-led technological futures.

Analysis

In *Who Fears Death*, Nnedi Okorafor constructs a post-apocalyptic African landscape that critiques patriarchal oppression and technological dominance, foregrounding the radical potential of African female agency. Onyesonwu, a biracial and magical protagonist, not only resists systemic erasure but also undertakes the formidable task of rewriting the *Great Book*, the text that legitimizes violence against her people. Through the lenses of African futurism and Black feminist theory, Okorafor reimagines knowledge systems, power structures, and

innovation in ways that directly challenge the gendered exclusions inherent in contemporary AI discourse.

African futurism emphasizes African-centred speculative narratives that prioritize local cultures, traditions, and philosophical frameworks. Unlike mainstream science fiction or Afrofuturism, which often orbit Western or diasporic imaginations, African futurism is rooted in the continent's own experiences and epistemologies. Okorafor uses speculative fiction not merely for entertainment but as epistemic resistance—a deliberate disruption of dominant knowledge paradigms. Onyesonwu's quest to "rewrite the Great Book" serves as a central metaphor for reprogramming socio-technological systems that dictate lived realities. The *Great Book*, authored by the powerful Nuru ethnic group, justifies the marginalization and dehumanization of the Okeke people. This symbolic representation of institutionalized power mirrors how algorithms and technological narratives today encode racial, gender, and colonial biases. Just as AI systems are often treated as objective tools while perpetuating historical inequities, the *Great Book* functions as a supposedly divine and neutral text that naturalizes oppression. By attempting to alter this foundational text, Onyesonwu emerges as an agent of systemic transformation.

This act of rewriting parallels real-world efforts by African women scholars and technologists who seek to challenge and decolonize the epistemic frameworks within which AI is developed and deployed. As Ruha Benjamin explains in *Race After Technology*, "coded inequity" is not a glitch in technological systems but a feature of design grounded in exclusionary logics (Benjamin, 2019). Onyesonwu's journey toward rewriting the *Great Book* represents resistance not only to political and ethnic domination but also to epistemological colonization. Her existence as an Ewu, born of violence, positions her as a symbol of impurity and danger in her society. The rejection, mutilation, and suspicion she endures parallel the historical and ongoing ways in which African women's bodies are surveilled, controlled, and rendered disposable. Moreover, her struggle to be accepted as a sorcerer in a male-dominated magical tradition mirrors the contemporary exclusion of African women from technical domains such as AI research and software engineering.

When Onyesonwu demands training in mystical arts, Aro, her reluctant teacher, insists that women are too emotional and unstable to wield such power (Okorafor, 2010, p. 97). This sexist rationale mirrors stereotypes in STEM fields, where women are often perceived as lacking the rationality or objectivity required for success. Studies show that African women in technology face cultural, educational, and institutional barriers that extend beyond access to opportunity; they are frequently perceived as inherently incompatible with the field's core values (Uduike, 2021; Ajunwa, 2020). Onyesonwu's eventual mastery of her powers disrupts this logic, demonstrating that exclusion is not about capacity but about control. Her transformation into a leader and truth-teller through magical and intellectual labor serves as a narrative intervention into contemporary technological discourses that marginalize African women. By redefining the terms of engagement, she asserts control over knowledge,

mirroring the work of African women technologists who insist not merely on inclusion in AI development but on reshaping the values and goals that define innovation.

Okorafor's challenge to Western technological paradigms lies in her elevation of African Indigenous knowledge systems. Onyesonwu's power is rooted in a form of magic that is deeply spiritual, holistic, and connected to the land and ancestral memory. This stands in sharp contrast to the disembodied, hyper-rational forms of knowledge typically celebrated in AI development. In the context of AI, Okorafor's emphasis on embodied, affective, and spiritual knowledge serves as a counter-narrative. As Linda Tuhiwai Smith argues in *Decolonizing Methodologies*, the privileging of Western scientific knowledge often leads to the dismissal of Indigenous forms of understanding (Smith, 162). Onyesonwu's power functions both as a tool of resistance and as an assertion of epistemological legitimacy; she demonstrates that knowledge systems rooted in African cosmologies are valid, powerful, and transformative. Moreover, her connection to her mother and other women in her community reflects a feminist ethic of care and interdependence—an ethic often absent from mainstream technological imaginaries. The communal rituals, storytelling, and emotional bonds portrayed in the novel suggest an alternative model of knowledge production, one that values relationality over hierarchy and healing over domination.

In *Who Fears Death*, Okorafor imagines the rewriting of foundational knowledge as a form of technological intervention. Onyesonwu's mission to alter the *Great Book* is not only symbolic but also material; her changes will reshape reality for generations to come. In this sense, she functions as a feminist techno-prophet—someone who does not merely predict or critique the future but actively codes a new one. This vision aligns with emerging discourses in feminist technology studies that advocate for “design justice.” The premise of design justice is that those most affected by technological systems should have the power to design them. Onyesonwu embodies this principle: she is both the most marginalized and the most visionary, uniquely positioned to remake a world that has systematically excluded her.

Her rewriting of the *Great Book* is not only a metaphor for resistance but also a vision of what an inclusive, feminist, and African-centred technological future might look like. Rather than relying on imported solutions or superficial inclusion, she imagines a complete reconfiguration of knowledge, power, and innovation. Onyesonwu's legacy, like that of many African women resisting erasure in tech spaces, is one of radical reprogramming. By centering an African woman who resists erasure through the reclamation and transformation of knowledge, Okorafor, in *Who Fears Death*, offers a compelling challenge to dominant discourses of AI and innovation. In doing so, the novel aligns with and extends the work of scholars and activists interrogating the racial and gendered biases embedded in contemporary technologies. As Ruha Benjamin notes, the future is not something that simply arrives; it is built, and therefore subject to politics and power. Okorafor's contribution is to insist that African women must be central to this construction—not as tokens or victims, but as architects. In this way, *Who Fears Death* is not merely a story but a form of resistance literature, one that reclaims the right to code futures that reflect African women's

experiences, values, and aspirations. It reminds us that the task ahead is not simply to make space within existing systems, but to reimagine and rebuild them from the ground up.

Conclusion

In both its literary imagination and political resonance, Nnedi Okorafor's *Who Fears Death* provides a striking counter-narrative to the erasure of African women in the field of artificial intelligence. Onyesonwu, a woman of marginalized origin, resists systemic oppression and reclaims her power by rewriting a foundational text. Okorafor demonstrates the possibilities that emerge when African women are not only included in conversations about innovation but also empowered to redefine its terms. The novel's African futurist framework asserts that Africa and its women are not merely recipients of technology or subjects of aid, but are capable of crafting world-changing futures grounded in local knowledge, spiritual cosmologies, and feminist resistance. Contemporary discourse on AI innovation reveals glaring gaps in representation, particularly at the intersections of gender, geography, and race.

Onyesonwu's mission to rewrite the *Great Book* functions as both a metaphor and a call to action: it urges a reprogramming of the technological, cultural, and epistemic codes that define our world. From her story, we learn that innovation should not be confined to laboratories or start-ups; it should also encompass the creative, intellectual, and spiritual labour of communities historically rendered invisible. By portraying a Black African woman's journey to reclaim authorship over the systems that govern her society, Okorafor challenges readers and technologists alike to consider whose voices are being encoded into our futures, and whose are being silenced.

By bridging literature and AI discourse, this paper has argued for a more inclusive vision of innovation—one that honours African women's leadership, values Indigenous knowledge systems, and reclaims the power to imagine beyond current limits. As we continue to confront the ethical, social, and political implications of AI, *Who Fears Death* reminds us that the future is not a fixed destination but a contested terrain, one that must be shaped with justice, plurality, and courage at its core.

Works Cited

Ajunwa, Ifeoma. "The Paradox of Automation as Anti-Bias Intervention." *Cardozo Law Review*, vol. 41, no. 5, 2020, pp. 1671–1722.

Benjamin, Ruha. *Race After Technology: Abolitionist Tools for the New Jim Code*. Polity Press, 2019.

Costanza-Chock, Sasha. *Design Justice: Community-Led Practices to Build the Worlds We Need*. MIT Press, 2020.

Emejulu, Akwugo, and Francesca Sobande, editors. *To Exist Is to Resist: Black Feminism in Europe*. Pluto Press, 2019.

Noble, Safiya Umoja. *Algorithms of Oppression: How Search Engines Reinforce Racism*. NYU Press, 2018.

Okorafor, Nnedi. *Who Fears Death*. DAW Books, 2010.

---. "Africanfuturism Defined." *Nnedi.com*, 2019, nnedi.com/africanfuturism-defined/.

Smith, Linda Tuhiwai. *Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples*. 2nd ed., Zed Books, 2012.

Uduike, Chinyere. "Technological Exclusion and the African Woman." *Gender and Technology in Africa*, edited by Helen Mba, African Renaissance Press, 2021, pp. 45–65.

The End of History: Temporal Stasis and Cultural Decay in P.D. James's *The Children of Men* and Cormac McCarthy's *The Road*

Francis Tiambei (PhD)

Department of English and Cultural Studies,

Faculty of Arts

University of Buea, Cameroon

tiambei.francis@ubuea.cm

Tel. (237)677216477

Abstract

Post-apocalyptic literature mirrors societal fears surrounding the collapse of civilisation, often focusing on the loss of time and culture. P.D. James's *The Children of Men* and Cormac McCarthy's *The Road* portray worlds in which historical progress and cultural vitality have come to an end. This article investigates how the two novels depict temporal stasis and cultural decay, and critiques modern society's reliance on progress and reproduction. Both novels suggest that the collapse of linear time and historical development leads to cultural stagnation and decay, thereby exposing the fragility of modern civilisation and warning of its potential demise. Using comparative literary analysis, the study examines narrative structures, character perspectives, and symbolic imagery in both texts. It draws on Francis Fukuyama's concept of the "end of history", Martin Heidegger's theory of temporality, Oswald Spengler's ideas on civilisational decline, and T.S. Eliot's notion of cultural fragmentation to frame the analysis. In *The Children of Men*, global infertility freezes time and creates a stagnant authoritarian society in which empty schools and fading religious practices signal cultural loss. In *The Road*, a catastrophic event eradicates social structures and reduces life to mere survival in a desolate wasteland, where a father and son struggle to "carry the fire" — a reflection on the fragile persistence of moral values. Both texts portray time as halted and culture as crumbling. Together, these novels redefine post-apocalyptic literature and resonate with contemporary fears of environmental collapse, declining birth rates, and cultural erosion.

Keywords: post-apocalyptic literature, temporal stasis, cultural decay, end of history, civilisational decline, fragmentation, modernity, dystopia

Introduction

Post-apocalyptic literature serves as a mirror to humanity's deepest anxieties, reflecting fears about the collapse of civilisation, the fragility of progress, and the erosion of the cultural and temporal frameworks that define human existence. P.D. James's *The Children of Men* and

Cormac McCarthy's *The Road* stand as seminal works within this genre, each presenting a vision of a world stripped of its future and mired in cultural decay. In *The Children of Men*, James constructs a dystopian Britain in 2021, where global infertility has halted human reproduction and led to societal stagnation and authoritarian control. McCarthy's *The Road*, by contrast, offers a stark, minimalist depiction of a post-apocalyptic wasteland in which an unspecified catastrophe has eradicated most life, leaving a father and son to navigate a world devoid of history or hope. Both novels engage with the concept of temporal stasis—the cessation of linear time and historical progress—and the resultant cultural decay, in which societal values, institutions, and meaning-making structures collapse. Using the lens of temporal stasis and cultural decay to warn of humanity's potential end, this article explores how these texts critique modern society's reliance on progress and reproduction. Drawing on Francis Fukuyama's notion of the "end of history", Martin Heidegger's philosophy of temporality, and the cultural theories of Oswald Spengler and T.S. Eliot, this analysis situates *The Children of Men* and *The Road* as profound reflections on the fragility of human civilisation.

The concept of the "end of history", as articulated by Francis Fukuyama in *The End of History and the Last Man*, provides a critical framework for understanding the temporal dimensions of these novels. Fukuyama argues that the triumph of liberal democracy may signal "the end point of mankind's ideological evolution and the universalization of Western liberal democracy as the final form of human government" (xi). While Fukuyama's thesis is optimistic in that it envisions a stable endpoint of historical progress, *The Children of Men* and *The Road* invert this notion, presenting worlds in which ideological and temporal progress has not only stalled but collapsed entirely. In *The Children of Men*, the absence of new generations halts the forward march of history, leaving society in a state of temporal limbo. Similarly, in *The Road*, McCarthy portrays a landscape in which time is reduced to survival, with no historical narrative to anchor it. The father's reflection that "He could not construct for the child's pleasure the world he'd lost without constructing the loss as well" (154) underscores the erasure of history and its cultural underpinnings. Both texts challenge Fukuyama's assumption of perpetual progress and instead suggest that the end of history may lead to stagnation and decay rather than triumph.

Martin Heidegger's philosophy of temporality, particularly his concept of "being-toward-death" in *Being and Time*, further illuminates the temporal stasis in these novels. Heidegger argues that human existence is fundamentally temporal and defined by an awareness of mortality. He writes: "Being-towards-death is the anticipation of a possibility which is not yet actual, but whose actualization is certain" (309). In *The Children of Men*, the certainty of humanity's extinction due to infertility creates a collective being-toward-death, in which individuals confront the end of their own species without the possibility of renewal. James's depiction of the Quietus (the mass suicides of the elderly) illustrates this despair, as characters choose death over a meaningless existence: "The old women went willingly enough to their death, as they had been conditioned to do" (67). In *The Road*, by contrast, the father's awareness of his own mortality and the precarious survival of his son reflects a more

personal being-toward-death, set against a backdrop in which time itself seems to have stopped. The novel's repetitive imagery of ash and greyness reinforces this temporal collapse. McCarthy articulates this clearly when he describes "the world shrinking down about a raw core of parsible entities" (88). Heidegger's framework reveals how both novels use temporal stasis to explore existential despair, in which the absence of a future undermines the meaning of the present.

Cultural decay, as a consequence of temporal stasis, is another central theme in both texts. Oswald Spengler's *The Decline of the West* offers a useful lens through which to analyse this concept. Spengler posits that civilisations follow a cyclical pattern of growth, maturity, and decline: "Every Culture passes through the age-phases of the individual man. Each has its childhood, youth, manhood, and old age" (104). In *The Children of Men*, the absence of children signals the premature "old age" of civilisation, with cultural institutions such as education, art, and religion falling into disuse. James describes a world in which "the last museums and galleries were preserved as shrines to a dead past" (10), reflecting a society clinging to relics without generating new meaning. In *The Road*, cultural decay is even more pronounced, as language, history, and morality are nearly eradicated. The father's attempt to preserve "the fire" of human goodness for his son represents a fragile resistance against total cultural collapse, while cannibalism marks the nadir of human values. He insists, "We're carrying the fire" (83), yet the continuation of that fire remains uncertain. T.S. Eliot's concept of cultural fragmentation, articulated in *The Waste Land*, also resonates here: "These fragments I have shored against my ruins" (69). Both novels depict societies shoring up fragments of the past—artefacts in *The Children of Men* and moral codes in *The Road*—in a futile attempt to preserve meaning in a decaying world.

The post-apocalyptic genre itself provides a rich context for these themes. As James Berger observes in *After the End: Representations of Post-Apocalypse*, post-apocalyptic narratives "imagine a radical break in history, a moment when the continuity of human life and culture is severed" (5). Both *The Children of Men* and *The Road* enact this break, though they differ in their approach. James's novel retains remnants of social structure, with an authoritarian government attempting to impose order on a decaying world. McCarthy's novel, by contrast, strips away all structures, leaving only the elemental struggle for survival. This aligns with Berger's observation that post-apocalyptic texts "explore the boundaries of human identity and social organization" (7). Both works interrogate what remains of humanity when time and culture collapse. Similarly, Frank Kermode's *The Sense of an Ending* argues that apocalyptic narratives provide "fictions of the end" that help humans make sense of time: "Men, like poets, rush 'into the midst,' in medias res, when they are born; they also die in mediis rebus, and to make sense of their span they need fictive concords with origins and ends" (7). In *The Children of Men* and *The Road*, the absence of such "fictive concords" creates a profound sense of disorientation, as characters grapple with a world without beginnings or ends.

This article addresses several key questions: how do *The Children of Men* and *The Road* depict the collapse of historical time? What role does cultural decay play in their visions of societal collapse? And how do these texts critique modern notions of progress and reproduction? Through comparative literary analysis, the article examines how temporal stasis manifests in the narrative structures, imagery, and character perspectives of each novel. It draws on Fukuyama and Heidegger to unpack the philosophical implications of this condition, while Spengler and Eliot are used to explore cultural decay through an analysis of how the loss of cultural institutions and values reflects broader anxieties about modernity. The analysis is structured in five sections: the first two explore temporal stasis in each novel; the next two examine cultural decay; and the final section offers a comparative analysis and discusses broader implications for post-apocalyptic literature and contemporary society.

The significance of this study lies in its exploration of how *The Children of Men* and *The Road* engage with existential and cultural anxieties that resonate with contemporary concerns, including declining birth rates, environmental collapse, and the erosion of shared values. By depicting worlds in which time and culture have stagnated, these novels warn of the fragility of human civilisation and the consequences of losing the forward momentum of history. As Berger notes, “The post-apocalyptic vision is a vision of radical simplification, of the world reduced to its barest elements” (19). James and McCarthy simplify their worlds to reveal the essential components of human existence—time, hope, and culture—and the devastation wrought by their absence. This article contributes to the study of post-apocalyptic literature by highlighting how these texts redefine the genre’s engagement with temporality and cultural decline, thereby offering sustained critiques of modernity’s assumptions about progress and survival.

1. Temporal Stasis in P.D. James’s *The Children of Men*

P.D. James’s *The Children of Men* presents a dystopian vision of a world in which global infertility has halted human reproduction and effectively frozen the forward momentum of history, plunging society into a state of temporal stasis. Set in Britain in 2021, the novel depicts a society grappling with the certainty of its own extinction, as no children have been born since 1995—a phenomenon known as “Year Omega”. This cessation of reproduction not only eliminates the possibility of future generations but also disrupts the linear progression of time, rendering history meaningless and fostering a pervasive sense of despair. Through its narrative structure, character perspectives, and symbolic imagery, *The Children of Men* explores temporal stasis as both a philosophical and societal crisis, reflecting anxieties about the fragility of human progress and the consequences of a world without a future.

The Children of Men unfolds in an authoritarian Britain governed by the Warden, Xan Lypiatt, who maintains order in a society facing inevitable decline. The global infertility crisis, unexplained by science, has led to an ageing population, widespread apathy, and the erosion of cultural and social institutions. The protagonist, Theo Faron, a history professor, narrates much of the story through his diary, offering a reflective lens on a world where “the

universal human activity became the struggle to maintain order in a decaying society” (10). The plot centres on Theo’s involvement with a dissident group, the Five Fishes, who seek to challenge the Warden’s regime and protect a miraculous pregnancy—the first in over two decades. This narrative framework establishes the conditions for an exploration of temporal stasis, as the absence of new births disrupts the cyclical renewal of human society and casts history into a state of suspension.

The infertility crisis serves as the novel’s central mechanism of temporal disruption. As James writes, “Without the hope of posterity, for our race if not for ourselves, we are nothing” (11). This statement encapsulates the novel’s premise: the loss of future generations severs the temporal continuum and leaves humanity in a liminal state in which the present is defined by decay rather than progress. The societal response—apathy, authoritarianism, and rituals such as the Quietus, in which elderly citizens are coerced into mass suicides—underscores the despair of a world without temporal purpose. James’s depiction of this crisis aligns with the tendency of post-apocalyptic literature to “imagine a radical break in history, a moment when the continuity of human life and culture is severed” (Berger 5). In *The Children of Men*, this break is not caused by a cataclysmic event but by the gradual realisation of extinction, making temporal stasis both a personal and collective experience.

The concept of temporal stasis in *The Children of Men* can be further understood through Francis Fukuyama’s notion of the “end of history”. While Fukuyama’s thesis is optimistic in that it envisions a stable endpoint of ideological progress, James inverts this idea, presenting a world in which the absence of reproduction halts not only ideological evolution but the very possibility of history itself. In the novel, the lack of new generations eliminates the forward momentum that Fukuyama associates with historical progress, leaving society in a state of ideological and temporal paralysis. Theo Faron observes: “We are a society without a future, and therefore without hope” (James 12). This observation highlights how the infertility crisis undermines the teleological narrative of human advancement. When applied to *The Children of Men*, Fukuyama’s framework reveals a dystopian reinterpretation of the “end of history” as stagnation rather than fulfilment.

Martin Heidegger’s philosophy of temporality offers another lens through which to interpret the novel’s temporal stasis. Heidegger argues that human existence is fundamentally temporal and defined by an awareness of mortality. In *The Children of Men*, this awareness is amplified to a collective level, as humanity confronts the certainty of its extinction. The infertility crisis transforms death into a species-wide condition, in which the absence of new births eliminates the possibility of renewal. Theo’s diary entries articulate this existential despair: “We are the last generation, and we know it. The knowledge shapes everything we do, or fail to do” (James 15). Heidegger’s framework illuminates how the characters grapple with a present that lacks a future, rendering their actions futile in the face of inevitable decline.

Temporal stasis in *The Children of Men* can also be examined through Frank Kermode's argument that humans create "fictive concords" to make sense of time (7). In James's novel, the infertility crisis disrupts these concords, leaving society without a coherent narrative of origin or end. The absence of children severs the connection between past and future, producing a temporal vacuum in which the present is defined by repetition and decay. The Quietus, described as "a ritual to persuade ourselves that we are still civilized" (James 67), exemplifies this futile attempt to impose meaning on a timeless world.

James employs a range of narrative techniques and symbolic imagery to convey temporal stasis. Theo's diary serves as a primary narrative vehicle, offering a fragmented and introspective account of a world without a future. His entries are marked by temporal dislocation, as he reflects on the futility of historical study in a society without posterity: "What is the point of studying history when history has stopped?" (James 9). This question underscores the novel's central theme, as Theo's profession as a historian becomes obsolete in a world where the past no longer informs the future. The dated structure of the diary mimics the passage of time while simultaneously highlighting its stagnation, with each entry recording a society inching closer to extinction without meaningful change.

Symbolic imagery further reinforces the theme of temporal stasis. Abandoned schools and empty playgrounds function as haunting reminders of an absent future. James describes one school as "a silent monument to a lost generation, its swings rusted, its classrooms empty" (23), evoking a world frozen in time. Such images align with James Berger's observation that post-apocalyptic narratives often employ "the imagery of ruin to signify the end of historical continuity" (19). The Quietus scenes, in which elderly women are transported to their deaths in a ritualised spectacle, further illustrate this temporal collapse: "The old women went willingly enough to their death, as they had been conditioned to do" (67). Intended to maintain social order, this ritual instead highlights the absence of a future that might justify such sacrifices, reinforcing the novel's depiction of a society trapped in a perpetual present.

The character of Julian, the pregnant woman, represents a potential disruption of temporal stasis, yet her pregnancy is met with scepticism and fear, underscoring the depth of societal despair. Theo remarks, "Even if the child is born, what then? One child cannot save us from ourselves" (James 188). This ambivalence reflects the novel's refusal to offer easy resolutions, maintaining the tension of temporal stasis even in the presence of hope. As Dominic Head argues, "James's novel uses the infertility crisis to explore the psychological and philosophical implications of a world without a future, where time becomes a burden rather than a promise" (188). Julian's pregnancy, while a narrative catalyst, does not immediately restore temporal progression, as society remains entrenched in its established patterns of decay.

Finally, temporal stasis in *The Children of Men* has profound socio-political implications, as the absence of a future fosters authoritarianism and social fragmentation. The Warden's regime, characterised by strict control over immigration, labour, and reproduction, emerges

as a direct response to the temporal crisis. As Theo observes, “The Warden’s power rests on our fear of chaos, our need for order in a world without purpose” (James 45). This authoritarianism reflects a desperate attempt to impose structure on a temporally stagnant society. This dynamic aligns with Hannah Arendt’s assertion that “Totalitarian movements are possible wherever there are masses who for one reason or another have acquired the appetite for political organization” (311). In *The Children of Men*, the infertility crisis produces such masses, whose despair and apathy enable the consolidation of authoritarian control.

The novel also critiques the loss of individual and collective agency in a temporally stagnant world. Theo’s initial apathy, described as “a refusal to feel, to care, to hope” (James 14), mirrors the broader societal condition in which the absence of a future undermines motivation. This aligns with Jean Baudrillard’s concept of the “end of the social”, in which he argues that modern societies risk “the implosion of the social into masses” when meaning and purpose are eroded (4). In *The Children of Men*, the acquiescence of the masses to the Quietus and the Warden’s policies reflects this implosion, as temporal stasis strips away the impetus for resistance or renewal.

The treatment of immigrants, known as “Sojourners”, further illustrates the socio-political consequences of temporal stasis. Subjected to forced labour and denied citizenship, they are scapegoated for society’s decline. Theo Faron, the first-person narrator, states bluntly: “The Sojourners are our slaves, and we hate them for it” (56). This xenophobia reflects a society turning inward, unable to envision a future that includes others. As Susan L. Mizruchi notes, “Apocalyptic narratives often project societal anxieties onto marginalised groups, who become symbols of the feared end” (15). The marginalisation of the Sojourners underscores how temporal stasis exacerbates social divisions, as the absence of a shared future erodes communal bonds.

The Children of Men uses the infertility crisis to depict a world in which temporal stasis undermines the very foundations of history and society. The novel exposes the philosophical and existential implications of a world without a future. Through Theo’s diary, symbolic imagery, and the socio-political dynamics of an authoritarian Britain, James critiques modernity’s reliance on progress and reproduction and warns of the despair and decay that arise when time ceases to move forward.

2. Temporal Stasis in Cormac McCarthy’s *The Road*

Cormac McCarthy’s *The Road* presents a harrowing vision of a post-apocalyptic world in which an unspecified catastrophe has eradicated most life, leaving a father and son to navigate a desolate, ash-covered landscape. The novel’s minimalist narrative and stark imagery depict a world in which linear time and historical progress have collapsed, resulting in a state of temporal stasis. Unlike P.D. James’s *The Children of Men*, which portrays a structured society grappling with infertility, *The Road* strips away all social frameworks,

reducing existence to raw survival. Time in McCarthy's world is no longer a progressive force but a cyclical struggle marked by repetition and the absence of a future.

The Road follows an unnamed father and son as they journey through a barren post-apocalyptic landscape, scavenging for food and shelter while avoiding bands of cannibals. The catastrophe that precipitated this world—possibly a nuclear event or environmental collapse—is never specified. Instead, the focus is on the aftermath: a world in which “the frailty of everything [is] revealed at last” (28). The father, aware of his deteriorating health, is driven by the need to protect his son, who represents the last vestige of hope in a world without a future. The novel's sparse prose and lack of conventional punctuation mirror the stripped-down reality of its setting, emphasising the collapse of temporal and cultural structures. As James Berger observes, “The post-apocalyptic narrative imagines a world where the continuity of human life and culture is severed” (5). In *The Road*, this severance is total, with no social institutions or historical narratives to anchor the characters' existence, thereby creating a profound sense of temporal stasis.

The father and son's journey along the road serves as a metaphor for their entrapment in a timeless present. Unlike traditional narratives of progress, in which journeys lead to growth or resolution, their movement is cyclical and marked by repetitive encounters with danger and scarcity. The narrator notes the father's deep anxiety, as “He could not construct for the child's pleasure the world he'd lost without constructing the loss as well” (154). This reflection underscores the impossibility of recovering a sense of historical continuity. The novel's refusal to provide a clearly defined past or future aligns with Frank Kermode's argument that humans seek “fictive concords with origins and ends” to make sense of time (7). In *The Road*, the absence of such concords leaves the characters adrift in a world in which time has lost its narrative purpose.

The concept of temporal stasis in *The Road* can be further illuminated through Francis Fukuyama's notion of the “end of history” (xi). While Fukuyama envisions a stable endpoint of ideological progress, *The Road* presents a radical inversion, in which the collapse of all social structures eliminates the possibility of ideological or historical development. The novel's world lacks governments, communities, and belief systems, reducing existence to mere survival. The father's observation that “There is no past and no future, only this” (55) expresses the temporal stasis that defines their reality. Unlike *The Children of Men*, where authoritarian control attempts to impose order on a stagnant society, *The Road* offers no such structures, instead presenting a world in which history has not only ended but has been erased. Applied to McCarthy's novel, Fukuyama's framework highlights a post-historical void in which the absence of progress produces despair and repetition.

Martin Heidegger's philosophy of temporality provides a deeper understanding of the novel's temporal dynamics. Heidegger argues that human existence is defined by an awareness of mortality (309). In *The Road*, the father embodies this condition, as his failing health and constant proximity to death shape his actions. His devotion to protecting his son represents a

desperate attempt to project meaning into a future that may not exist: “He tried to think of something to say but he could not. He’d had this feeling before, beyond the numbness and the dull despair” (31). The son, born after the catastrophe, lacks any connection to the pre-apocalyptic world, rendering his temporal existence even more abstract. Heidegger’s framework reveals how the father’s awareness of his inevitable death contrasts with the son’s undefined future, creating a tension that underscores the novel’s temporal stasis.

The absence of a future in *The Road* is further explored through Kermode’s analysis of apocalyptic narratives. Kermode argues that such narratives offer “a way of making sense of the world by imposing a sense of ending” (93). In *The Road*, however, the ending is not a singular event but an ongoing condition of emptiness. The novel’s repetitive structure—endless walking, scavenging, and hiding—reflects this lack of progression. The father observes “the world shrinking down about a raw core of parsible entities” (McCarthy 88), describing a landscape reduced to its barest essentials: ash, dust, and survival. Time is stripped of beginnings and ends, reduced to a perpetual present. As Susan L. Mizruchi notes, post-apocalyptic narratives often “project anxieties about the end of time onto a landscape of ruin” (15). In *The Road*, the ruined landscape mirrors the collapse of temporal continuity.

McCarthy’s sparse prose and vivid imagery are central to the novel’s depiction of temporal stasis. The narrative’s lack of chapter breaks and minimal punctuation create a relentless, unbroken flow that mirrors the characters’ entrapment in a timeless world. Recurring motifs of ash and greyness reinforce this stasis: “Everything covered with ash and dust. Fossil tracks in the dried sludge” (11). This imagery evokes a world frozen in the aftermath of catastrophe, where time is measured not by progress but by decay. As Lydia R. Cooper argues, “*The Road*’s repetitive imagery and structure reflect a temporal collapse, where the absence of a future reduces existence to a series of survivalist moments” (147). The ash-covered landscape thus serves as a visual metaphor for the erasure of history, with no renewal to replace what has been lost.

The dialogue between the father and son further underscores the novel’s temporal dislocation. Their exchanges are terse and repetitive, revolving around survival and the fragile hope of “carrying the fire”, a metaphor for preserving human goodness. The father’s assurance—“We’re carrying the fire” (83)—is a tenuous attempt to impose meaning on their journey, yet the son’s question, “What’s going to happen to us, Papa?” (94), exposes the absence of a discernible future. These moments reflect what Dana Phillips describes as “McCarthy’s use of dialogue to convey existential uncertainty in a world stripped of temporal markers” (184). The son’s innocence contrasts with the father’s awareness of their doomed trajectory, highlighting a generational disconnect in a world without historical continuity.

The road itself functions as a powerful symbol of temporal stasis. It represents movement without destination. Unlike traditional road narratives that promise discovery or transformation, the road in McCarthy’s novel is endless and unchanging: “They went on. The road was empty” (42). This line captures the cyclical nature of the father and son’s journey,

as each day mirrors the last. As John Cant notes, “The road becomes a symbol of futility, a path that leads nowhere in a world where time has lost its progressive function” (266). The novel’s refusal to offer resolution—ending with the father’s death and the son’s uncertain future—sustains this sense of temporal suspension, leaving readers, like the characters, in a liminal space.

Finally, the temporal stasis in *The Road* engages with existential and philosophical questions about meaning in a world without a future. The novel’s bleak vision aligns with Friedrich Nietzsche’s concept of nihilism: “Nihilism: it is ambiguous... It can be a sign of strength: the will to nothingness” (17). The father’s determination to protect his son, despite the apparent futility of their struggle, represents a resistance to nihilism, even as the world of the novel embodies Nietzsche’s “will to nothingness”, in which meaning is eroded by the absence of progress. The father’s attempts to instil moral values in his son form a fragile bulwark against this void, yet their ultimate success remains uncertain, as the son’s future is left unresolved.

Heidegger’s concept of temporality further illuminates the father’s existential struggle. His awareness of his impending death shapes his every action, yet the absence of any societal framework renders this struggle intensely personal. The narrator observes: “He knew only that the child was his warrant. He said: If he is not the word of God God never spoke” (McCarthy 5). This assertion reveals that the father regards his son as his sole purpose and moral compass in a desolate post-apocalyptic world, elevating the child’s existence to a form of divine significance. The statement implies that if the child does not embody a sacred truth, then God’s word itself is absent. It therefore underscores the father’s desperate faith in his son as a symbol of hope and redemption amid desolation. By investing his son with transcendent meaning, the father attempts to create a sense of temporal purpose in a timeless world. This aligns with Steven Frye’s argument that “the father’s devotion to the boy represents an attempt to impose temporal meaning in a world where history has collapsed” (139). The son, however, lacks the father’s connection to the pre-apocalyptic world, rendering his temporal existence undefined and amplifying the novel’s pervasive sense of stasis.

The novel’s temporal collapse also resonates with Fukuyama’s concept of the “end of history”, though in a more radical form than in *The Children of Men*. While James’s novel retains remnants of social structure, *The Road* eliminates all traces of ideology and governance, leaving survival as the sole objective. As Fukuyama notes, “The end of history will be a very sad time... the struggle for recognition, the willingness to risk one’s life for a purely abstract goal, will be replaced by economic calculation” (311). In *The Road*, even such calculation is absent, replaced instead by the barest form of existence. The father and son’s journey, devoid of ideological or historical purpose, embodies this sadness and reflects a world in which time has lost all forward momentum.

The absence of societal structures in *The Road* intensifies its depiction of temporal stasis, as there is no collective framework to mitigate the collapse of time. The world of the novel is

marked by the breakdown of community, with survivors fragmented into isolated individuals or cannibalistic bands. The father and son mistrust all others; the father tells his son, “We’re not going to talk to anybody” (169). This mistrust reflects the erosion of social bonds in a timeless world and aligns with Hannah Arendt’s observation that “the loss of a common world... leads to the disappearance of the public realm” (257). In *The Road*, the public realm is entirely absent, leaving the father and son to navigate a purely private struggle devoid of historical or social context.

The prevalence of cannibalism further underscores the collapse of temporal and moral order. Encounters with cannibalistic groups reveal a descent into barbarism, in which survival overrides all ethical considerations. The son asks his father, “They’re going to eat them, aren’t they?” (128), a question that reflects his growing awareness of the brutality of the world he inhabits. As Berger observes, “Post-apocalyptic narratives often depict the collapse of moral and temporal structures as intertwined” (134). Cannibalism in *The Road* represents the ultimate negation of human progress, reducing existence to a primal, ahistorical state. The father’s insistence on “carrying the fire” is a desperate attempt to preserve a moral framework, yet its fragility in a world without time underscores the novel’s bleak vision.

In summary, *The Road* constructs temporal stasis through its minimalist narrative, repetitive imagery, and existential focus on survival. It depicts a world in which history and progress have been eradicated. Drawing on Fukuyama’s “end of history”, Heidegger’s “being-toward-death”, and Kermode’s concept of “fictive concords”, the novel reveals the philosophical implications of a timeless existence. The ash-covered landscape, sparse dialogue, and endless road symbolise the collapse of temporal continuity, while the father and son’s struggle reflects a fragile resistance to nihilism. As Lydia R. Cooper argues, “McCarthy’s vision in *The Road* is one of radical temporal reduction, where the absence of a future forces a confrontation with the barest elements of human existence” (159).

3. Cultural Decay in P.D. James’s *The Children of Men*

P.D. James’s *The Children of Men* portrays a dystopian Britain in 2021 in which global infertility has halted human reproduction, leading to a profound cultural decay that permeates every aspect of society. The absence of future generations not only disrupts temporal progression but also erodes cultural institutions, communal values, and the very meaning of human existence. Schools stand empty, religious faith wanes, and art becomes a relic of a lost past, preserved in a futile attempt to maintain a semblance of civilisation.

The infertility crisis serves as the catalyst for cultural stagnation, as the absence of children eliminates the mechanisms through which culture is traditionally transmitted. Schools, once vibrant centres of learning, are abandoned, and the arts are reduced to artefacts preserved for an ageing population. James captures this cultural void vividly: “The last museums and

galleries were preserved as shrines to a dead past, visited only by the old who could remember” (10). This image encapsulates a society in which cultural production has ceased, leaving only relics of a once-vibrant civilisation. The infertility crisis thrusts humanity into a premature “old age”, in which cultural vitality is extinguished and society clings to the remnants of its past without the capacity for renewal.

The novel’s portrayal of cultural stagnation is further illuminated by T.S. Eliot’s concept of cultural fragmentation in *The Waste Land*, where he writes, “These fragments I have shored against my ruins” (69). In *The Children of Men*, the Warden’s preservation of cultural artefacts—such as the art collection in his residence—reflects this attempt to shore up fragments of a crumbling culture. Theo Faron observes the futility of this endeavour: “The Warden’s collection of pictures and sculpture was a monument to his power, not to art” (47). Such preservation serves not to inspire but to assert control, highlighting the disconnect between past cultural achievement and the present’s inability to generate new meaning. As Dominic Head notes, “James uses the infertility crisis to depict a society where cultural institutions have become hollow, reflecting a broader anxiety about the loss of creative and communal vitality” (188).

Religion, another cornerstone of cultural identity, also succumbs to decay. The Church of England, once a unifying force, is reduced to a nostalgic ritual for the elderly. Theo reflects that “the churches are empty now, except for the old who come to remember what it was to believe” (22). This decline aligns with James Berger’s argument that post-apocalyptic narratives often depict “the collapse of cultural institutions as a symptom of a broader societal breakdown” (134). Religious decay in the novel underscores the loss of transcendent meaning in a world without a future, as faith becomes another relic of a society unable to envision renewal.

Cultural decay in *The Children of Men* is closely tied to social fragmentation, as the absence of a future erodes communal bonds and exacerbates divisions based on class, nationality, and age. Britain’s ageing population hoards resources, while younger people—primarily immigrants known as Sojourners—are exploited as labourers and denied citizenship. This xenophobia reflects a society turning inward, unable to sustain the communal values that once defined it. Hannah Arendt’s analysis is pertinent here, as she argues that social fragmentation often precedes authoritarian control: “Totalitarian movements are possible wherever there are masses who for one reason or another have acquired the appetite for political organization” (311). In *The Children of Men*, the infertility crisis produces such masses, whose despair and apathy enable the Warden’s authoritarian regime to exploit social divisions.

The treatment of the Sojourners highlights the intersection of cultural decay and social injustice. Forced into menial labour and deported once no longer useful, they are scapegoated for society’s decline. Theo observes: “We blame them for our own failures, for the emptiness of our lives” (James 57). This aligns with Susan L. Mizruchi’s observation that “apocalyptic

narratives often project societal anxieties onto marginalised groups, who become symbols of the feared end” (15). Their marginalisation demonstrates how cultural decay fosters xenophobia, as the absence of a shared future erodes empathy and communal responsibility.

Class divisions further intensify social fragmentation. The wealthy elite, including the Warden and his Council, live in relative comfort, while the majority endure scarcity and despair. Theo notes that “the rich hoard what little is left, while the rest of us scabble for scraps” (44). This inequality reflects a society in which cultural values such as equity and solidarity have been replaced by self-interest. Jean Baudrillard’s concept of the “end of the social” is relevant here, as he argues that modern societies risk “the implosion of the social into masses” when meaning and purpose are eroded (4). In *The Children of Men*, infertility accelerates this implosion, as the absence of a future undermines the social contract and produces a fragmented society vulnerable to authoritarian control.

James employs a range of narrative techniques and symbolic imagery to convey cultural decay. Theo’s diary functions as a reflective lens on a society losing its cultural moorings. His entries are marked by disillusionment as he questions the value of preserving culture in a doomed world: “What is the point of art, of history, when there is no one to inherit it?” (James 9). This introspective narrative mirrors a culture confronting its own demise. As Berger notes, “The post-apocalyptic narrative often uses the protagonist’s perspective to explore the loss of cultural meaning” (19). Theo’s profession as a historian amplifies this theme, as history becomes obsolete in a world without a future.

Symbolic imagery reinforces cultural decay. Abandoned schools, described as “silent monuments to a lost generation, their swings rusted, their classrooms empty” (James 23), evoke the absence of cultural transmission. These images align with Spengler’s notion of civilisational decline, in which “the Culture dies when its soul has exhausted its possibilities” (107). The Quietus—a ritualised mass suicide for the elderly—is another powerful symbol, revealing a society that clings to the pretence of order while embracing barbarism. As Dominic Head observes, “The Quietus is a grotesque parody of cultural ritual, reflecting a society that has lost its moral and cultural bearings” (189).

Julian, the pregnant woman, represents a potential counterpoint to cultural decay, as her pregnancy offers the possibility of renewal. However, the dissident group that protects her, the Five Fishes, is marginalised and largely powerless. Theo’s initial scepticism about the pregnancy’s significance reflects the depth of cultural despair. This ambivalence recalls Eliot’s depiction of a fragmented culture unable to integrate hope: “I can connect / Nothing with nothing” (62). Julian’s pregnancy does not immediately restore cultural vitality, as society remains entrenched in patterns of decay, yet it offers a fragile glimmer of hope amid pervasive bleakness.

The Warden’s authoritarian regime further illustrates cultural decay through its manipulation of cultural symbols. The preservation of art and historical artefacts functions not as reverence

but as an instrument of power: “The Warden’s collection was a monument to his power, not to art” (James 47). As Frank Kermode argues, the need for “fictive concords with origins and ends” reflects an attempt to impose order on chaos (7). The Warden’s regime manufactures such concords, yet they are hollow and serve only to obscure the cultural void left by infertility.

Cultural decay in *The Children of Men* has profound socio-political consequences, as the erosion of cultural institutions enables authoritarian control. The regime’s manipulation of cultural symbols—including the Quietus and the preservation of art—maintains power rather than fostering cultural vitality. Theo observes: “The Warden’s power rests on our fear of chaos, our need for order in a world without purpose” (James 45). This aligns with Arendt’s argument that totalitarian regimes thrive on the “atomisation of society”, in which individuals are isolated from communal structures (318). The novel’s fragmented society, marked by inequality and xenophobia, creates the conditions for such domination.

The loss of hope, a central feature of cultural decay, further facilitates authoritarianism. Theo’s initial apathy—“I refused to feel, to care, to hope” (James 14)—mirrors a broader societal condition in which the absence of a future drains individual and collective agency. As Head observes, “James’s novel explores the psychological toll of cultural decay, where the loss of hope becomes a tool of political domination” (190). Although the Five Fishes attempt resistance, their marginal position underscores the difficulty of restoring cultural vitality in a society resigned to its fate.

The Children of Men thus depicts cultural decay as a direct consequence of the infertility crisis, which severs the mechanisms of cultural transmission and fosters social fragmentation. Through Theo’s diary, symbolic imagery, and the portrayal of a fragmented society, James critiques the fragility of cultural institutions in a world without a future. Spengler’s theory of civilisational decline, Eliot’s concept of cultural fragmentation, and Baudrillard’s notion of the “end of the social” illuminate the novel’s exploration of a society stripped of meaning and cohesion. As Berger argues, “The post-apocalyptic vision is a vision of radical simplification, of the world reduced to its barest elements” (19). This simplification exposes the devastating consequences of cultural decay.

4. Cultural Decay in Cormac McCarthy’s *The Road*

Cormac McCarthy’s *The Road* presents a stark vision of a post-apocalyptic world in which an unspecified catastrophe has obliterated most life, leaving a father and son to navigate a desolate, ash-covered landscape. The novel’s depiction of cultural decay is profound, portraying a world in which language, history, and moral values have been almost entirely eradicated, reducing human existence to a primal struggle for survival. Unlike P.D. James’s *The Children of Men*, which depicts cultural decay within a structured society, *The Road* strips away all social frameworks, presenting a landscape in which cultural artefacts and values are either absent or reduced to faint echoes. By examining the erasure of culture, the

minimalist survival of the father and son, and the novel's critique of modernity, this analysis reveals McCarthy's portrayal of a world in which cultural decay reflects the ultimate collapse of human meaning.

The catastrophic event in *The Road* has obliterated cultural institutions, leaving a world in which history, language, and social structures are virtually nonexistent. The landscape is devoid of cultural markers: no museums, schools, or churches remain to preserve human achievement. Cultural heritage has been entirely erased, as the artefacts of civilisation are consumed by ash and ruin. The catastrophe thrusts humanity into a terminal phase in which cultural vitality is extinguished, leaving only a barren wasteland.

The erosion of language is a central aspect of this cultural decay. The novel's sparse prose and minimal dialogue reflect a world in which communication has been reduced to its bare essentials. The father and son's conversations are terse and largely confined to concerns of survival: "Can we go now?" / "Okay" (42). Language, once the foundation of cultural expression, is reduced to functional exchange, reflecting the loss of the values that once gave it meaning. As Lydia R. Cooper argues, "*The Road*'s linguistic austerity mirrors the collapse of cultural systems, where language no longer serves as a vehicle for shared meaning" (147).

Historical memory, another pillar of culture, is similarly erased. The father, who retains memories of the pre-apocalyptic world, struggles to communicate their significance to his son, who was born after the catastrophe. This inability to transmit cultural memory underscores the novel's depiction of a world without history. The collapse is total, as the absence of social structures leaves no framework for preserving or producing cultural meaning.

In the absence of cultural institutions, survival itself becomes a minimalist effort to preserve what little remains of human value, encapsulated in the repeated mantra of "carrying the fire". On several occasions, the father tells his son, "We're carrying the fire" (83). This phrase symbolises their commitment to moral integrity in a world where such values are almost extinct. The "fire" represents a tenuous hope for cultural continuity, yet its fragility is evident in the face of overwhelming decay. As Steven Frye argues, "the fire represents a moral and cultural residue, a desperate attempt to preserve humanity in a world stripped of meaning" (139). The father's attempts to transmit this value to his son constitute a form of cultural preservation, but the novel's bleak setting emphasises the precariousness of this endeavour.

Cannibalism, a recurring motif in the novel, represents the ultimate degradation of cultural values. The father and son encounter groups who have resorted to eating human flesh, a stark contrast to their own moral code. This practice marks the nadir of cultural and ethical collapse, where survival overrides all moral constraints. As Susan L. Mizruchi observes, "apocalyptic narratives often project anxieties about the end of culture onto acts of

barbarism” (15). Cannibalism thus symbolises the depth of cultural decay, in which human dignity and communal bonds are sacrificed to primal instinct.

The father’s role as protector and moral guide stands in contrast to this barbarism, as he strives to preserve his son’s innocence and ethical compass. His resistance to cultural and moral decay is articulated in his repeated reassurance: “We’re the good guys” (77). However, the novel’s minimalist narrative highlights the fragility of this resistance, as the father’s health deteriorates and their resources diminish. As John Cant notes, “The father’s commitment to the boy is a microcosm of cultural preservation, but its success is uncertain in a world where culture has been erased” (266). The son, lacking direct knowledge of the pre-apocalyptic world, embodies both the possibility of cultural renewal and the difficulty of sustaining it in a cultural void.

McCarthy’s sparse prose and stark imagery are central to the novel’s depiction of cultural decay. The absence of chapter divisions and the use of minimal punctuation create a relentless narrative flow, mirroring the collapse of cultural structures. Recurrent imagery of ash and greyness evokes a world in which cultural vitality has been extinguished. This desolate landscape functions as a visual metaphor for cultural erasure, as the remnants of civilisation are buried beneath ruin. Cooper notes that “McCarthy’s imagery of ash and desolation reflects a world where cultural systems have been reduced to their barest remnants” (159). The near-total absence of colour reinforces the loss of cultural richness.

The dialogue between the father and son further illustrates cultural decay, as their exchanges are stripped to essentials, reflecting the erosion of language as a cultural medium. Their conversations are often repetitive and functional, as in the son’s question, “What’s going to happen to us, Papa?”, and the father’s simple replies (94). This linguistic austerity aligns with Dana Phillips’s observation that “McCarthy’s dialogue in *The Road* conveys a sense of cultural loss through its minimalism and repetition” (184). The son’s moral innocence, evident in his questions, contrasts with the father’s awareness of their precarious situation. When the son asks, “Are we still the good guys?” (77), he articulates a profound moral uncertainty in a world where survival has eclipsed ethical meaning. The question captures the tension between endurance and the preservation of humanity.

The road itself functions as a powerful symbol of cultural decay, representing a journey without purpose or destination. Unlike traditional road narratives that promise transformation or discovery, the road in *The Road* is endless and unchanging: “They went on. The road was empty” (42). This terse description conveys perseverance devoid of hope, symbolising both physical and emotional desolation. As Cant observes, “the road symbolises the futility of cultural aspiration in a world where meaning has collapsed” (266). The novel’s ambiguous ending—marked by the father’s death and the son’s uncertain future—sustains this sense of cultural suspension, leaving unresolved whether “the fire” can endure.

“The fire” encapsulates the father and son’s struggle to preserve cultural values in the face of purposelessness. The father’s repeated insistence that his son must “carry the fire” constitutes a plea for moral continuity, yet its abstraction underscores the difficulty of sustaining culture in a world without context. Frye argues that “the fire is both a literal and metaphorical symbol of cultural survival, but its fragility reflects the near-impossibility of its preservation” (140). The novel’s austere prose amplifies this fragility, mirroring the stripped-down reality of a world without culture.

Cultural decay in *The Road* also has profound socio-political implications. The absence of social structures leaves individuals isolated in a landscape of fragmented survivors, while the prevalence of cannibalistic groups signals the collapse of communal bonds. The father’s mistrust of others reflects the erosion of the social contract. Hannah Arendt’s analysis is particularly relevant here, as she argues that “the loss of a common world... leads to the disappearance of the public realm” (257). In *The Road*, the public realm no longer exists, leaving no space for cultural or social cohesion.

The son’s potential for cultural renewal, suggested in the novel’s ambiguous conclusion, is tempered by the pervasive decay that surrounds him. His encounter with a new family—“The woman, when she saw him, put her arms around him and held him” (281)—offers a fragile glimmer of hope, yet the novel resists confirming whether this group can sustain cultural values. As Frye observes, “The ending of *The Road* leaves open the possibility of cultural survival, but its ambiguity reflects the fragility of such hope” (141). This uncertainty reinforces the novel’s bleak critique of a world in which cultural decay has brought humanity to the brink of extinction.

Ultimately, *The Road* portrays cultural decay through its minimalist narrative, sparse dialogue, and imagery of ash and ruin, depicting a world in which cultural institutions and values have been almost entirely erased. Nietzschean nihilism, Spengler’s theory of civilisational decline, and Eliot’s notion of cultural fragmentation illuminate the novel’s exploration of a society stripped of meaning. The father and son’s struggle to “carry the fire” represents a fragile resistance to this decay, yet the novel’s bleak landscape continually underscores the precariousness of that resistance.

5. Comparative Analysis and Broader Implications

P.D. James’s *The Children of Men* and Cormac McCarthy’s *The Road* offer distinct yet complementary visions of post-apocalyptic worlds in which temporal stasis and cultural decay signal the collapse of human civilisation. While *The Children of Men* depicts a structured society grappling with global infertility, *The Road* presents a minimalist wasteland stripped of all social frameworks. Both novels explore the cessation of historical progress and the erosion of cultural institutions, thereby critiquing modernity’s reliance on linear time,

reproduction, and cultural continuity. By examining similarities and differences in their narrative strategies, thematic concerns, and socio-political implications, this analysis highlights their contributions to post-apocalyptic literature and their relevance to contemporary anxieties surrounding environmental collapse, declining birth rates, and cultural fragmentation.

5.1 Similarities

Both *The Children of Men* and *The Road* depict the collapse of linear time. In *The Children of Men*, global infertility eliminates the possibility of future generations, freezing society in a state of temporal limbo. Similarly, in *The Road*, an unspecified catastrophe eradicates social structures and reduces time to a cyclical struggle for survival. The father reflects, “There is no past and no future, only this” (55), a statement that encapsulates the collapse of temporal continuity and confines existence to an empty present. Both novels invert Fukuyama’s optimistic vision of the “end of history”, presenting it instead as stagnation and despair, in which the absence of ideological or generational progress leads to existential futility.

In *The Children of Men*, the certainty of humanity’s extinction generates a collective anticipation of the end, embodied in the Quietus rituals. In *The Road*, the father’s awareness of his mortality shapes his fierce protection of his son: “He knew only that the child was his warrant” (5). The child thus becomes the father’s sole source of meaning in a world stripped of purpose, underscoring his determination to preserve life amid pervasive despair.

Cultural decay is another shared theme. In *The Children of Men*, schools, churches, and museums survive only as relics of a lost past, while in *The Road* cultural artefacts are almost entirely absent, replaced by ash and ruin. Both novels depict societies in a terminal phase, in which cultural vitality has been exhausted. The Warden’s art collection in *The Children of Men* and the father’s mantra of “carrying the fire” in *The Road* represent attempts to preserve cultural fragments, yet both efforts remain fragile and ultimately inadequate in the face of collapse.

Despair permeates both narratives, as characters confront the loss of meaning in a world without a future. Theo’s initial apathy—“I refused to feel, to care, to hope” (14)—reflects the emotional paralysis of a society facing extinction. In *The Road*, the father’s “dull despair” (31) conveys a similar hopelessness, alleviated only by his devotion to his son. Both novels portray worlds in which temporal stasis and cultural decay erode identity and purpose, leaving individuals to confront existential emptiness.

Finally, both texts critique modernity’s reliance on progress and reproduction. *The Children of Men* questions the assumption that civilisation depends on biological continuity, exposing the fragility of cultural and social structures in the absence of reproduction. *The Road* challenges faith in technological and social progress, as the catastrophe reveals “the frailty of everything... at last” (28). Together, the novels warn of the consequences of losing the

forward momentum of history and culture, presenting post-apocalyptic landscapes in which modern assumptions about permanence and progress are irrevocably undone.

5.2 Differences

Despite their shared themes, *The Children of Men* and *The Road* differ significantly in their narrative approaches and representations of cultural decay. *The Children of Men* retains a structured society governed by an authoritarian regime under the Warden, which seeks to impose order on a decaying world. This structure enables a political satire of authoritarianism and social fragmentation, particularly evident in the exploitation and marginalisation of the Sojourners. By contrast, *The Road* eliminates all societal structures, presenting a landscape of total desolation in which survival is the sole concern. This absence of social organisation shifts the focus from political critique to individual endurance, creating an existential rather than a political narrative.

The tone and style of the two novels also diverge. *The Children of Men* employs a reflective and detailed narrative through Theo Faron's diary, offering a satirical critique of societal decay. Theo asks, "What is the point of studying history when history has stopped?" (9). This question underscores his despair and the futility of his profession in a world without a future, where cultural and historical continuity has ceased. It highlights modern society's reliance on history as a source of meaning. James's prose is descriptive and socially grounded, with sustained attention to institutional practices such as the Quietus. *The Road*, by contrast, adopts sparse, minimalist prose and dialogue to convey existential despair. This stylistic difference reflects the novels' thematic priorities: *The Children of Men* critiques social and political structures, whereas *The Road* explores the elemental struggle for meaning and survival.

The scope of cultural decay further distinguishes the two texts. In *The Children of Men*, cultural decay unfolds within an existing social framework, as institutions such as schools and churches persist only as hollow remnants. The novel foregrounds social fragmentation, particularly through the marginalisation of the Sojourners. In *The Road*, cultural decay is absolute: no institutions remain, and cannibalism represents the nadir of human values and ethical collapse.

Hope also functions differently in the two novels. *The Children of Men* introduces Julian's pregnancy as a potential catalyst for cultural renewal, although Theo's scepticism sustains the atmosphere of despair and uncertainty. *The Road*, by contrast, offers only a tenuous hope through the survival of the son and his encounter with a new family at the novel's conclusion. This hope remains ambiguous and fragile. Whereas *The Children of Men* presents hope as a collective and societal possibility, *The Road* confines it to an individual and existential plane.

Both novels resonate strongly with contemporary anxieties concerning environmental collapse, declining birth rates, and cultural fragmentation. *The Children of Men* directly

addresses fears surrounding infertility and ageing populations, while its depiction of authoritarianism and xenophobia reflects modern concerns about political control and immigration, particularly through the treatment of the Sojourners. *The Road*, for its part, engages primarily with environmental anxieties. Its ash-covered landscape evokes the spectres of climate catastrophe and nuclear devastation. Together, the novels warn of the fragility of modern civilisation and question its dependence on progress and reproduction.

The texts also reflect broader cultural anxieties about the erosion of shared values. In *The Children of Men*, the preservation of art critiques the commodification and instrumentalisation of culture, while in *The Road*, the father's insistence on "carrying the fire" represents a fragile attempt to preserve moral values. Both novels redefine the post-apocalyptic genre by foregrounding temporal stasis and cultural decay rather than spectacular destruction. *The Children of Men* functions as a political satire that critiques authoritarianism and social fragmentation through detailed world-building and institutional focus. *The Road*, by contrast, reshapes the genre through existential minimalism, using sparse prose and an emphasis on individual survival to prompt philosophical reflection. Both texts ultimately warn of the consequences of losing cultural and temporal continuity. As *The Children of Men* observes, "The rich hoard what little is left" (44), while *The Road* questions whether cultural survival is possible in a void. Their enduring relevance lies in their capacity to reflect contemporary fears, from environmental collapse to cultural erosion.

Together, *The Children of Men* and *The Road* offer complementary visions of temporal stasis and cultural decay. Their shared themes of despair and erosion expose the fragility of human civilisation, while their differences enrich their contributions to post-apocalyptic literature. By engaging with contemporary anxieties, both novels function as warnings about the consequences of cultural and temporal collapse, underscoring their lasting significance.

Conclusion

P.D. James's *The Children of Men* and Cormac McCarthy's *The Road* stand as powerful explorations of temporal stasis and cultural decay in post-apocalyptic worlds. Both novels present dystopian visions in which the collapse of linear time and the erosion of cultural institutions signal the potential end of human civilisation. Through distinct narrative strategies, they critique modernity's reliance on progress, reproduction, and cultural continuity. Drawing on Francis Fukuyama's concept of the "end of history", Martin Heidegger's philosophy of temporality, Oswald Spengler's theory of civilisational decline, and T.S. Eliot's notion of cultural fragmentation, this study has demonstrated how *The Children of Men* and *The Road* reflect contemporary anxieties surrounding environmental collapse, declining birth rates, and the erosion of shared values.

The central argument of this article is that both novels depict post-apocalyptic worlds in which the collapse of linear time and historical progress leads to cultural stagnation and

decay, reflecting deep-seated anxieties about humanity's future. In *The Children of Men*, global infertility halts the forward momentum of history, producing a society trapped in temporal limbo. Similarly, in *The Road*, an unspecified catastrophe eradicates social structures and reduces time to a cyclical struggle for survival. Although both texts engage with Fukuyama's notion of the "end of history", they invert his optimism, presenting the end of history not as fulfilment but as stagnation and despair. The absence of progress thus undermines human purpose and meaning.

Cultural decay, as a direct consequence of temporal stasis, is central to both novels. In *The Children of Men*, cultural institutions persist only as hollow remnants, while in *The Road*, cultural artefacts are entirely absent, replaced by ash and ruin. Both texts depict civilisations in their final stages, where cultural vitality has been exhausted and renewal appears impossible.

The differences between the novels enrich their critiques. *The Children of Men* portrays an authoritarian Britain in which cultural decay fosters social fragmentation and xenophobia, whereas *The Road* eliminates all social structures and concentrates on individual survival and moral endurance. These contrasting approaches demonstrate the versatility of post-apocalyptic literature as a means of critiquing modernity.

Both novels ultimately challenge modern assumptions about progress and reproduction. *The Children of Men* questions the belief that civilisation depends solely on biological continuity, while *The Road* exposes the vulnerability of technological and social progress. Together, they warn of the fragility of modern civilisation and resonate with contemporary fears of environmental catastrophe, demographic decline, and cultural erosion.

The socio-political implications of these themes are significant. In *The Children of Men*, cultural decay enables authoritarian control, while in *The Road*, the absence of society eliminates political structures altogether, leaving only individual survival. Both novels depict the collapse of communal bonds and the emergence of despair or barbarism in the face of meaninglessness.

The enduring relevance of these works lies in their engagement with real-world anxieties. *The Children of Men* addresses concerns surrounding declining birth rates, authoritarianism, and social fragmentation, while *The Road* evokes fears of environmental collapse and ecological devastation. By portraying worlds in which time and culture have disintegrated, both novels challenge assumptions about permanence and progress, urging readers to recognise the fragility of human civilisation. Their bleak visions function as cautionary tales, reminding us of the necessity of sustaining cultural and temporal frameworks in order to preserve humanity's future.

Works Cited

- Arendt, Hannah. *The Origins of Totalitarianism*. Harcourt Brace Jovanovich, 1973.
- Baudrillard, Jean. *In the Shadow of the Silent Majorities*. Semiotext(e), 1983.
- Berger, James. *After the End: Representations of Post-Apocalypse*. U of Minnesota P, 1999.
- Cant, John. *Cormac McCarthy and the Myth of American Exceptionalism*. Routledge, 2008.
- Cooper, Lydia R. *No More Heroes: Narrative Perspective and Morality in Cormac McCarthy*. Louisiana State UP, 2011.
- Eliot, T. S. *The Waste Land and Other Poems*. Harcourt Brace, 1971.
- Frye, Steven. *Understanding Cormac McCarthy*. U of South Carolina P, 2009.
- Fukuyama, Francis. *The End of History and the Last Man*. Free Press, 1992.
- Head, Dominic. *The Cambridge Introduction to Modern British Fiction, 1950–2000*. Cambridge UP, 2002.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*. Translated by John Macquarrie and Edward Robinson, Harper & Row, 1962.
- James, P. D. *The Children of Men*. Faber and Faber, 1992.
- Kermode, Frank. *The Sense of an Ending: Studies in the Theory of Fiction*. Oxford UP, 2000.
- McCarthy, Cormac. *The Road*. Alfred A. Knopf, 2006.
- Mizruchi, Susan L. *The Science of Sacrifice: American Literature and Modern Social Theory*. Princeton UP, 1998.
- Nietzsche, Friedrich. *The Will to Power*. Translated by Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale, Vintage Books, 1968.
- Phillips, Dana. *The Truth of Ecology: Nature, Culture, and Literature in America*. Oxford UP, 2003.
- Spengler, Oswald. *The Decline of the West*. Vol. 1, translated by Charles Francis Atkinson, Alfred A. Knopf, 1926.

TRADUIRE DES INCANTATIONS YORUBA EN FRANÇAIS : QUELLE APPROCHE ?

ALABI, SUNDAY OLUREMI
alabisundayoluwaremi@gmail.com
+2348030701013

ET

GBADEGESIN, OLUSEGUN ADEGBOYE (Ph.D)
DEPARTMENT OF FRENCH
EKITI STATE UNIVERSITY, ADO-EKITI, NIGERIA
gbadegesinsegun1971@gmail.com/olusegun.gbadegesin@eksu.edu.ng
+2348024367835

Résumé

La poésie orale africaine comprend la louange, l'invocation spirituelle, l'épopée, la berceuse, le chant funèbre, l'incantation, etc. Ces formes poétiques constituent un patrimoine culturel du continent. Cette étude vise à examiner l'approche à adopter pour traduire des incantations yoruba en français. Elle a pour objectifs : d'identifier les incantations yoruba selon les genres ; d'examiner les difficultés stylistiques liées à leur traduction en français ; d'expliquer l'obscurité sémantique des incantations étudiées ; de décrire comment certains contours incantatoires sont intraduisibles par l'équivalence formelle ; et de discuter les techniques susceptibles d'être adoptées pour traduire les incantations yoruba en français. Nous avons adopté l'approche de l'équivalence dynamique afin de naturaliser les incantations yoruba en français lorsque cela est admissible, et l'approche communicative lorsque le sens prime sur le style. Une dizaine d'exemples d'incantations yoruba sont analysés et traduits en français selon les principes de ces deux approches. Nous avons constaté que les incantations yoruba relèvent du monde de la magie yoruba, constituant un langage particulier de communication avec les forces surnaturelles. Leur traduction en français — langue pouvant ne pas appréhender l'univers mystique des Yoruba — représente un effort complexe. Les deux approches retenues tentent néanmoins de rendre accessibles au public français et francophone les termes et les contenus des incantations yoruba dans leur propre langue. L'étude conclut que la traduction des incantations yoruba en français est possible à condition de saisir les terminologies analogues liées aux ingrédients et aux pratiques impliqués dans les préparatifs relevant de la « chimie » yoruba.

Mots-clés : incantation yoruba, traduction française, culture yoruba, perspective française, approches de traduction.

INTRODUCTION

Le peuple yoruba est l'un des grands groupes ethniques de l'Afrique de l'Ouest. Présent majoritairement au sud-ouest du Nigéria, un bon nombre de Yorubas se trouve aussi au Bénin et au Togo, avec une diaspora très répandue partout dans le monde. Composé de plusieurs peuples, comme les Oyo, Egba, Ijesha, Ekiti, Ijebu, Ajase, etc., les Yorubas sont reconnus pour leur riche patrimoine culturel, comprenant des traditions orales, des arts, des religions et des festivals. Selon Falola (2009), la langue yoruba appartient à la famille des langues nigéro-congolaises et est parlée par des millions de personnes dans le monde, soit comme langue maternelle, soit comme langue religieuse, notamment dans quelques pays sud-américains (Cuba, Brésil, etc.).

La société yoruba est organisée en divers royaumes et cités-États, chacun dirigé par un roi (oba) ou un chef (baálè). La religion traditionnelle yoruba est basée sur l'adoration des divinités appelées « Orisa », et elle a influencé plusieurs religions afro-américaines telles que le candomblé et la santeria. La culture yoruba, originaire du sud-ouest du Nigéria, est riche en traditions, mythes et rituels, dont les incantations jouent un rôle important. Les incantations yorubas, souvent intégrées dans des rituels religieux et cérémonies, constituent un élément essentiel du patrimoine culturel de ce peuple. La traduction de ces incantations en français, ou dans toute autre langue, présente des défis considérables en raison de la complexité linguistique, culturelle et spirituelle qu'elles comportent. Abimbola W. (1976) affirme que les incantations, aussi appelées *ofo*, *ogede* ou *awijo* (*aasan*) en yoruba, ont un rôle central dans la culture yoruba, une affirmation qui concorde avec leur usage dans la religion, la médecine traditionnelle yoruba et dans l'aspect socio-économique du pays.

Les incantations sont utilisées dans différents contextes rituels : s'attirer des faveurs, guérir d'un mal spirituel ou encore se protéger contre des attaques tant spirituelles que physiques. Principalement orales, elles sont récitées par des initiés, qui peuvent être des prêtres, des chefs sacrificateurs ou des guérisseurs. De nature orale et poétiquement structurées, ce qui contribue d'ailleurs à leur mémorisation, les incantations possèdent des pouvoirs indéniables, selon l'intention et la véracité de leur utilisateur. Abimbola conclut que les incantations sont aussi un moyen de transmettre des connaissances traditionnelles et de maintenir les liens avec les ancêtres et les « orisa ». Ces incantations sont fortement enracinées dans les activités religieuses des Yorubas. Malgré leur caractère fixe, elles sont formulées selon le gré et le besoin de l'utilisateur. Il est à noter que les incantations ne sont pas autonomes ; elles nécessitent des éléments physiques, dans lesquels réside l'esprit de la manifestation, pour être efficaces. Elles sont donc physiquement structurées afin de dialoguer spirituellement avec les esprits des objets réunis, sur lesquels elles sont récitées pour obtenir une manifestation tangible.

La question qui se pose pour la présente étude est : pourquoi traduire des incantations yorubas en français ? Il est indéniable que la traduction comporte d'innombrables difficultés, mais quoi de plus important que les bienfaits qu'elle apporte.

Préservation et diffusion culturelle :

Jean-Philippe Garric affirme, « la transmission du fait culturel constitue un moment crucial des processus créateurs. Le patrimoine culturel est par définition ce qui devrait être transmis ». Cette idée souligne que seul le partage d'une culture permet de la préserver de l'extinction. Il est donc vital de partager, à travers la traduction, les incantations yorubas qui jouent un rôle primordial dans la médecine et la culture yoruba, dans d'autres langues, notamment le français. Ce processus de préservation par le partage servira à sauvegarder ces incantations mais aussi à enrichir la culture cible de nouvelles connaissances. Selon une charte de l'UNESCO (2005), « La diversité culturelle est une force motrice du développement non seulement sur le plan économique mais aussi sur le plan intellectuel », une affirmation sur l'importance du partage culturel entre les peuples du monde dans tous les domaines.

Une autre raison est l'enrichissement académique et littéraire. Selon Homi K. Bhabha (1994), « La traduction culturelle est un processus de réinvention, où l'identité et le savoir se reconstruisent dans l'espace de l'entre-deux ». Cette démarche d'identification des procédures de traduction en français des incantations yorubas favorise la reconnaissance du savoir africain dans les milieux universitaires, encourageant la construction de compétences innovantes dans le système éducatif, tout en facilitant une évolution en phase avec les spécificités socioculturelles, où les savoirs endogènes peuvent servir de base. Voilà une connaissance qui est non seulement originale, mais aussi pleine de sagesse.

Apparemment, en offrant aux chercheurs francophones un nouveau corpus à étudier, la traduction des incantations yorubas en français devient une bouffée d'air pour nourrir la création littéraire avec des formes nouvelles. La valeur de la traduction des incantations se reconnaît aussi dans l'enrichissement littéraire du passage du yoruba au français, constituant une voie stratégique pour la reconnaissance des savoirs africains. Comme le souligne Germain Oually (2025), « les savoirs endogènes peuvent servir de base pour la construction de compétences innovantes », révélant ainsi leur potentiel éducatif et intellectuel. En traduisant ces incantations, on les extrait de leur cadre exclusivement oral pour les inscrire dans un espace de réflexion critique, accessible aux chercheurs francophones. Macaire Eyupar Epietung (2024) rappelle que « Les langues africaines sont des dépôts, des réservoirs et des véhicules des savoirs endogènes », et leur traduction permet justement de libérer ces savoirs, de les rendre visibles et discutables dans les sphères littéraires. Ainsi, la traduction devient un outil de médiation culturelle, comme l'affirme Servais Akpaca (2023), en permettant le dialogue entre les traditions africaines et les systèmes académiques mondiaux.

La traduction des incantations yorubas en français va bien au-delà d'un exercice linguistique, c'est un dialogue intellectuel. Elle contient un aspect interculturel, essentiel pour rapprocher

les connaissances africaines des espaces francophones. Cette interaction permet non seulement de mettre en valeur les traditions orales africaines, mais aussi de développer des disciplines académiques telles que la littérature comparée, l'anthropologie, la linguistique et la philosophie. Ainsi, la traduction des incantations yorubas apparaît comme un moyen de tisser des liens entre les cultures, permettant aux lecteurs français et francophones de jouir d'une pensée spirituelle et poétique profondément enracinée dans l'Afrique de l'Ouest, et au Nigéria en particulier. Ceci encourage une reconnaissance mutuelle, où chaque culture est perçue comme une source de savoir universel. Dans un cadre conceptuel, l'UNESCO (2020) renforce cette idée avec une conception : « Le dialogue interculturel est une condition essentielle du développement de sociétés fondées sur la solidarité. » La traduction des incantations yorubas n'est pas une simple translittération, c'est participer à un échange mondial sur la sagesse, la spiritualité et la diversité humaine. Un moyen efficace d'enrichir les corpus littéraires et d'encourager la recherche universitaire en ouvrant des voies de réflexion sur les interactions entre oralité, pouvoir et identité.

La traduction des incantations yorubas en français est bien plus qu'un travail linguistique ; c'est une démarche intellectuelle avec des enjeux littéraires, épistémologiques et interculturels. En exprimant ces paroles rituelles dans une langue européenne, le traducteur contribue à un travail de réhabilitation des connaissances orales yorubas reléguées aux oubliettes des discours académiques. Traduites en français, les incantations yorubas enrichissent la littérature francophone d'une beauté unique, fondée sur l'oralité, le rythme et la performance. Exposant la puissance de la parole dans la culture yoruba, ce travail nous amène à revoir les barrières entre poésie, spiritualité et narration. Académiquement, il offre davantage d'opportunités aux chercheurs pour questionner les interactions entre langue, pouvoir et identité, tout en interrogeant l'essence de la fidélité, de l'interprétation et de la transmission, avec la libéralisation des pratiques intellectuelles. La traduction des incantations yorubas est un moyen d'interaction pour favoriser les échanges culturels, où chaque culture contribue à sa manière au développement de l'humanité. Bref, traduire les incantations yorubas en français, c'est ajouter du souffle à la flamme contemporaine de la connaissance, c'est mettre en évidence la véritable efficacité des savoirs yorubas.

La Nature des incantations yorubas

Les incantations yorubas sont des compositions verbales rituelles, de nature poétique, utilisées pour invoquer des esprits, solliciter des bénédictions ou se protéger contre les maux et les faits maléfiques. Elles sont utilisées dans différentes cérémonies religieuses, rites d'initiation et pratiques de guérison. Profondément enracinées dans la religion et la culture yoruba, elles sont caractérisées par l'usage de la langue yoruba dans toute sa richesse : tonale, idiomatique et souvent ésotérique. Elles sont poétiquement structurées et se distinguent par :

i. La répétition :

La répétition est un facteur courant dans les incantations yorubas. Elle porte une intense confiance en l'efficacité fonctionnelle de l'incantation. N'est-ce pas dire « redire », mais plutôt « affirmer » ? Et affirmer, c'est faire advenir. Cet acte de répétition aide à asseoir la croyance en l'efficacité des incantations et en leurs manifestations. Ceci s'identifie dans un type d'incantation qui vise l'invincibilité au combat. Illustrons ce genre par l'exemple suivant :

" Èḽẹgbẹ̀rùn ẹ̀ni ò le bá mi jà,
Èḽẹgbẹ̀rùn ẹ̀ni ò le bá mi ẹ̀kọ̀so,
Òrúnmilà ni ó bá mi jà,
Òrúnmilà ni ó bá mi ẹ̀kọ̀so." (Abimbola 1977)

Notre propre traduction :

Mille personnes ne peuvent combattre à mes côtés,
Mille personnes ne peuvent régner avec moi,
C'est Òrúnmilà qui combat à mes côtés,
C'est Òrúnmilà qui règne avec moi.

On reconnaît le même geste de répétition dans l'incantation soulignée par Gbadegesin, S. (1991).

"Afẹ, afẹ, afẹ, afẹ ni mo pẹ; ki o yí padà, ki o yí padà..."

Notre propre traduction :

Vent, vent, vent, vent je t'appelle, transforme-toi, transforme-toi.

ii. Rythme et cadence

Les incantations yorubas sont classées selon leurs fonctions. Ainsi, il y a l'Ofo, l'Ayajo et l'Ogede. Ces trois formes, toutes considérées en français comme des incantations, ont des rythmes et des cadences différents. Néanmoins, certaines différences les distinguent :

- **Ofo** : Très court, parfois réduit à un seul mot, l'Ofo est utilisé dans des interventions rapides pour traiter un mal ou activer la force vitale dans des éléments rassemblés pour attirer une bénédiction. Il incarne l'autorité, l'ordre, l'imposition. "Eewo! Maṣe mun mi ..." (c'est interdit ! Ne me saisis pas), au rythme saccadé, en haute tonalité, imposant une « pause sacrée » entre les mots pour marquer le pouvoir d'interdiction, en est un exemple. Ce qui le caractérise est son pouvoir d'interdiction, de protection immédiate, d'urgence ou de guérison.
- **Ayajo (aasan)** : Narratif en rythme chanté, l'Ayajo est un récit d'antécédent mythique, avec une répétition cadencée. Utilisé pour lancer des sortilèges, l'Ayajo est une arme redoutablement maléfique ou bénéfique, selon le contexte de son utilisation.

Il se prononce avec un grain de poivre de Guinée dans la bouche, une gorgée de boisson forte ou encore en mangeant une noix de cola, dans des termes tels que : « Lódjò tí... ní Oyo... wí pé... ti kò... » (le jour où,... à Oyo... qui ne...). Répété avec variations rythmiques, l'Ayajo a un rythme crescendo puis decrescendo dans la répétition des phrases narratives, créant une montée dramatique. Ceci rappelle un fait ancestral pour influencer le présent. Il est utilisé pour organiser des attaques mystiques. La formule de cette incantation se récite après que l'utilisateur s'est doté de son antidote, soit en mangeant une certaine feuille, en mettant dans la bouche un grain de Guinée, ou en buvant une boisson forte.

- **Ogede** : Principalement utilisé en temps de guerre avec une concoction de feuilles et racines, l'Ogede est une proclamation à cadence répétée, trois fois ou davantage. « Emi yóò rí ire... emi yóò rí ire... emi yóò rí ire... » (J'expérimenterai le bien... j'expérimenterai le bien... j'expérimenterai le bien.) Il est accentué à chaque énonciation, souvent scandée au moment des rituels, pour fixer une intention ou assurer l'efficacité du souhait. Il est principalement utilisé pour se protéger contre les attaques de l'ennemi.

iii. Symbolisme et métaphores

La langue yoruba est fortement ancrée dans le symbolisme et la métaphore. Cette caractéristique linguistique se reflète dans plusieurs incantations yorubas. Selon Gbadegesin (2014), « la métaphore est un procédé d'expression qui consiste à donner à un mot la valeur d'un autre présentant un rapport avec le premier ». Par manque de volonté de dire directement, les expressions linguistiques utilisées dans la récitation des incantations yorubas ont une connexion directe avec l'effet escompté. L'environnement et les éléments physiques sont utilisés comme ressources des incantations.

Dans un texte original d'ese Ifá (un verset de la divinité Ifá) : Ayajo Ifá pour la chance et le destin (Ogbe Oturupon), on peut y voir clairement des éléments symboliques ornés de métaphores :

Ojumo mo moba alagemo lori ewe
O ba ewe lo
Ojumo mo moba aro gidigba lale odo
O da omi o ba omi salo
Iranran
Ori ran mi lowo ki n lola
Iranran
Owo ti mo ni ko ti to
Iranran

Notre propre traduction :

À l'aurore j'ai trouvé le caméléon sur la feuille,
Il a pris la couleur de la feuille pour se dissimuler.

À l'aurore j'ai trouvé le gros poisson sous l'eau,
Il a pris la couleur de l'eau pour y disparaître.

Iranran

Conscience spirituelle, aide-moi à devenir riche.

Iranran

Je ne suis pas assez riche.

Iranran

iv. Formules fixes : Les incantations yorubas sont le plus souvent construites avec des formules fixes et sont régulièrement employées dans des contextes rituels spécifiques. Pour illustration, travaillons l'*ofo idaabobo* (incantation de protection).

Ibi won ri o, kan kigbe mi lo

Ori kii fo ahun

Edo kii dun igbin

Otutu kii mu eja lale odo

A kii ki odidimode pe o ku iroju

Bi igi ba roro, o ni lati ba igbo gbe (Sunday Adeyemo, Odu 1998)

Dans les incantations de protection, cette formule est définitive et constamment répétée, suivie de quelques phrases personnelles, selon la personne, pour invoquer la protection et l'immunité contre les forces néfastes.

v. Langue poétique : Dans l'article de Spadaro Patricia (2004) "*The power of sounds to integrate materials of nature*" cité par Akande Michael Aina (2022), on trouve l'incantation ci-dessous :

Ohun a wi fun ogbo ni ogbo ngbo

Eyi ti a wi fun ogba ni ogba ngba

Oro ti okete ba bale so ni ile ngbo

Kose kose ni ti ilakose

Asun fon fon ni ti fon

Asun ma parada ni ti igi aja

Lagbaja, ma sun !

Notre propre traduction :

Ce qu'on ordonne aux feuilles d'ogbo, l'ogbo obéit.

Ce qui est dit à la clôture, la clôture l'accepte.

Ce que dit le rat à la terre, la terre suit.

Il doit en être ainsi, c'est l'essence de l'ilakose.

Ifon dort toujours sans se retourner.

Les planchers au plafond dorment toujours sans se réveiller.

Lagbaja, dors !

Les incantations yorubas sont souvent pleines de symbolisme et de métaphores. Les concepts culturels inhérents à ces métaphores peuvent être difficiles à rendre dans une autre langue sans perte de sens ou de profondeur. Par exemple, voici l'incantation suivante, collectée dans le corpus de prières et incantations des Babaláwo du sud-ouest du Nigéria par Abimbola (1977) :

*“Mo fi ẹsẹ erin ba ajo,
Mo fi ọwọ ewé àlùkò pa ọta,
Bi omi ti ẹsan tó fi n wọlẹ, bẹẹ ni ire yoo ẹsan wọlẹ,
Èjẹ kì í bà mí, àfì ẹni tí ó bá fi èjẹ rọ mí.”*

Notre propre traduction :

“Je ressemble aux pieds de l'éléphant,
Je terrasse mes ennemis avec les feuilles de l'alùkò,
Comme l'eau coule vers l'intérieur, ainsi le bonheur affluera vers moi,
Le sang ne me touchera point, sauf celui qui tente de me salir avec.”

Il est évident que cette incantation est remplie de symbolisme et de métaphores. “Pieds de l'éléphant (ẹsẹ erin)” : culturellement, l'éléphant symbolise la puissance, la stabilité et la grandeur. Utiliser ses pieds suggère une force écrasante contre l'adversaire. “Feuilles d'alùkò (ewé àlùkò)” : L'alùkò est un oiseau mystique réputé pour sa beauté et ses pouvoirs spirituels. Ses plumes ou feuilles sont souvent utilisées dans les pratiques médicales et les rituels. Ici, elles deviennent une arme de protection et de victoire. “Comme l'eau coule” est une métaphore de l'abondance, de la fluidité et de l'aisance. “Le sang ne me touchera point” : image forte de protection contre la violence, les conflits ou les malédictions.

Éléments spirituels et religieux : Beaucoup d'incantations sont intrinsèquement liées aux croyances religieuses yorubas, impliquant des divinités spécifiques, des rituels sacrés et des pratiques spirituelles. La traduction doit respecter ces dimensions spirituelles, ce qui nécessite une compréhension approfondie des croyances et pratiques yorubas. Et pour exemple :

*“Ìbà Òrìṣà, ìbà ẹlẹdaa,
Ìbà àwọn àgbà,
Ọrun kì í jọ kí oòrùn má mọ,
Ọlórùn kì í dá aṣẹ, tí kò ẹ,
Àṣẹ Edumare, kó wà lóri mí.”*

Notre propre traduction :

“Mes respects aux divinités, hommage au Créateur,
Mes respects aux anciens,
Le ciel ne se couvre jamais sans que le soleil ne perce,
Dieu ne donne jamais un décret qui échoue,
Que l’autorité divine soit sur moi.”

On retrouve notamment des incantations où des noms de divinités, comme Osun, Ogun, Sango, Obatala, etc., sont prononcés et même conjurés selon les intentions, les besoins et le bon vouloir de l'utilisateur de ces incantations.

Traduire des incantations yorubas en français : Quelle approche?

Toute traduction est une communication : une communication entre deux langues et cultures. Peter Newmark (1988) est le précurseur de la théorie communicative de traduction. Pour lui, l'approche communicative essaie de produire sur ses lecteurs un effet équivalent, aussi proche que possible de celui produit sur les lecteurs de l'original. Autrement dit, la théorie communicative s'oriente vers les lecteurs récepteurs. Traduire l'incantation yoruba en français, c'est communiquer au monde francophone le langage du surnaturel.

Peter Newmark établit certaines caractéristiques de l'approche communicative de traduction qui, pour nous, peuvent servir de point de départ pour la traduction des incantations yorubas. L'une de ces caractéristiques est le transfert soigneux des éléments étrangers dans la culture et la langue de la version. Cette nuance est provoquée par l'indisponibilité de tels éléments dans la langue d'accueil. Par exemple, la traduction d'*ayajo ifa (ogbe aturupon)* citée ci-dessus comporte certains termes réservés au déchiffrement des membres du culte.

Ojumo mo moba alagemo lori ewe
O ba ewe lo
Ojumo mo moba aro gidigba lale odo
O da omi o ba omi salo
Iranran
Ori ran mi lowo ki n lola
Iranran
Owo ti mo ni ko ti to
Iranran

Notre traduction :

À l'aurore j'ai trouvé le caméléon sur la feuille,
Il a pris la couleur de la feuille pour se dissimuler.
À l'aurore j'ai trouvé le gros poisson sous l'eau,
Il a pris la couleur de l'eau pour y disparaître.
Iranran
Dieu-destin, aide-moi à devenir riche.

Iranran

Je ne suis pas assez riche.

Iranran

Une invocation incantatoire pour apporter la richesse, la traduction utilise des termes directs pour reproduire l'action des ressources matérielles impliquées dans l'incantation : le caméléon, le gros poisson, le feuillage et l'eau. Tous reproduisent l'effet équivalent de leur vouloir-dire. *Iranran*, un jeu de mots qui se rapporte à *iranlowo* (secours), mérite d'être retenu dans la traduction pour imiter la force et l'efficacité de l'incantation. Cette formule n'admet pas la traduction de « ori » littéralement pris pour « tête » en français. Ce genre de tête n'évoque pas celle qui est une partie de la physionomie de l'homme. C'est la tête intérieure qui dirige celle de l'extérieur : c'est le dieu du destin.

Dans ce sens, l'approche communicative ne suffit plus. La théorie de l'équivalence dynamique (Nida, 1968) est nécessaire pour traduire ce culturel. Dans la traduction par équivalence dynamique, l'on ne demande pas ce que veulent dire les mots de l'original, mais quel sens et effet naturels ces mots produiraient sur les lecteurs de la traduction.

L'approche communicative met l'accent sur la force du message et non sur le contenu, alors que l'équivalence dynamique naturalise le sens du message au profit des lecteurs de la traduction. Dans l'exemple qui suit, l'on reconnaît comment l'incantation peut aider en cas d'accouchement difficile, en renforçant la sortie du bébé et la survie de sa mère. Sa traduction en français se fait dans l'optique des deux approches étudiées.

Oòdúà-ayé

Oòdúà-ayé

Òun ló dá okùnrin

Òun ló dá obìnrin

Tibi-tire ni àpàjá ñjá

Odò kìí sà̀n sókè

Òkan ni erin mbí

Òkan ni ekùn mbí

A kìí gbèbí ajá (Olajubu, 1982)

Notre propre traduction :

Créateur du monde,

Créateur du monde,

Lui qui a créé le mâle,

Lui qui a créé la femelle,

Le mal et le bien se font tomber,

La rivière ne coule pas à l'envers,

C'est Un qui fait accoucher une éléphante,

C'est Un qui fait accoucher une lionne,
La chienne accouche sans sage-femme.

Il est évident que les quatre premières lignes relèvent de l'approche communicative, qui insiste sur le respect de la forme de l'original comme ressource de base. Pour le reste de la poétique, on est obligé de recourir à l'équivalence dynamique. Puisqu'un homme ne porte pas de grossesse, on recourt aux expressions féminines pour traduire les éléments importants de l'incantation : une lionne, une éléphant, une chienne. *Agbebi* signifie sage-femme en français. La chienne n'attend pas l'assistance de la sage-femme avant d'accoucher.

La phrase : *Tibi-tire ni àpàjá ñjá* n'est pas une expression yoruba passe-partout. C'est l'invocation de l'esprit qui vient en aide dans un moment difficile de l'accouchement. Ici, le mal ne désigne pas un sort maléfique mais le placenta, alors que le bien représente le bébé attendu. Un bon accouchement est celui où le bébé et le placenta sortent en même temps.

L'approche communicative est censée être beaucoup plus directe, simple, claire et conventionnelle. Traduire l'incantation suivante par l'approche communicative ne peut se faire sans l'équivalence dynamique. L'incantation est un fait culturel. Parfois, après l'accouchement, le placenta ne sort pas. Ce geste pose un grand danger pour la mère ; cela peut causer sa mort. Pour faire sortir le placenta, l'on peut se servir de cette incantation :

Ãjà tí kò lómo nínú kílì jì,
Tí abí jì àjà n se ni omo inú rẹ̀ nì
Ilẹ̀ npẹ̀ é
Ilẹ̀ npẹ̀ é
Ilẹ̀ npẹ̀ é

Notre propre traduction :

Le plafond sans souci ne s'affaisse pas.
Quand on affaisse le plafond, son souci retombe.
Le sol t'attend.
Le sol t'attend.
Le sol t'attend.

En culture yoruba, le plafond traditionnel se fait en argile et en bois très solides. On y garde certaines récoltes du champ, des Calebasses, certains outils agricoles et autres objets de valeur. Parfois, quand le plafond est surchargé, il s'effondre. De même, quand on l'affaisse, il retombe également. La grossesse sans bébé ne se dégonfle pas. Et quand elle est dégonflée, le bébé et le placenta qu'elle contient doivent sortir sur le sol.

L'approche de l'équivalence dynamique pour la traduction de l'incantation veut que la traduction s'adapte au contexte culturel des termes et des mots employés dans l'original. Autrement dit, le traducteur peut recréer l'original au profit de la compréhension de son

lecteur. Dans ce sens, le traducteur choisit les expressions les plus proches de l'original en prenant garde au sens, surtout lorsque le style ou la forme de l'original heurteraient le sens si cela était pris littéralement. L'exemple suivant, la suite de l'incantation que l'on récite en cas de retard de la sortie du placenta, prend une allure particulière dans la traduction :

Háà- Asomisèjè
Háà- Asomisèjè
Háà- Asomisèjè
Háà- Olúùgbébè
Háà- Olúùgbébè
Háà- Olúùgbébè

Ilè n npè é,
Èkejì re npè é,
Alájá kìí pe ajá rè kó má wáa,

Notre propre traduction :

Toi, fournisseur d'eau et de sang
Toi, fournisseur d'eau et de sang
Toi, fournisseur d'eau et de sang
Toi qui exauces la supplication
Toi qui exauces la supplication
Toi qui exauces la supplication

Le sol t'attend
Ton second t'appelle
Quand le propriétaire de chien appelle son chien, ce dernier doit venir

La composition poétique de la locution « Háà » n'exprime pas une surprise. C'est un appel ; un appel au placenta d'accompagner le bébé au sol. Le bébé se nourrit dans l'utérus de sa mère à travers le placenta. C'est lui qui fournit au bébé de l'eau et du sang avant qu'il ne soit accouché. La deuxième ligne enlève l'ambiguïté qui se produit dans la première ligne : *Èkejì re npè é* (Ton second/Ton compagnon t'appelle) ne se réfère qu'au placenta. Voilà ce que souligne le choix du pronom personnel « toi » et des autres éléments qui se rapportent au placenta dans la traduction.

Bien que les défis de l'interprétation des incantations ne résident pas uniquement dans l'aspect physique, leur traduction dans une autre langue, comme le français, est une aubaine considérable, avec des défis qui exigent l'intervention des approches communicative et de l'équivalence dynamique innombrables.

Conclusion

La traduisibilité des incantations yorubas en français, bien que possible, comporte des nuances qu'il faut prendre en considération. Malgré les difficultés culturelles, l'on remarque que traduire une incantation yoruba en français présente d'innombrables défis. Pour surmonter ces défis, se servir des stratégies de traduction, comme défini ci-dessus, est d'une grande importance. Cependant, notre devoir dans cette communication n'est pas d'enseigner au monde francophone ou français la chimie yoruba. Voilà pourquoi les aspects liés à ce qu'il faut prendre ou manger, à la manière de se comporter, ou aux gestes à accomplir avant de lancer les incantations ne sont pas retranscrits. Notre préoccupation est de déterminer par quelle voie traduire en français, étant donné que l'incantation yoruba est une forme de poésie orale.

Exposer ces incantations aux lecteurs francophones aide à mieux comprendre les systèmes de croyances, les valeurs et le code poétique yoruba. Toutefois, ce travail est réalisé avec respect pour la spiritualité et les performances des incantations, mais dans une forme académique afin de les rendre accessibles au public francophone.

Références

- Abimbola, W. (1975). *Ifá: An exposition of Ifá literary corpus*. Ibadan: Oxford University Press.
- Adegbite, A. (1991). *The cultural context of Yoruba proverbs*. Lagos: Concept Publications.
- Akindele, F., & Adegbite, W. (1999). *The sociology and politics of English in Nigeria: An introduction*. Ile-Ife: Obafemi Awolowo University Press.
- Akpaca, S. (2023). L'enseignement de la traduction en Afrique : les défis et les enjeux. *Circuit Magazine*. <https://www.circuitmagazine.org/dossier-158/l-enseignement-de-la-traduction-en-afrique-les-defis-et-les-enjeux>
- Bamgbose, A. (1966). *A grammar of Yoruba*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bastin, G. L. (2001). Adaptation. In M. Baker (Ed.), *Routledge encyclopedia of translation studies*. London: Routledge.
- Bassnett, S. (2014). *Translation studies* (4th ed.). London: Routledge.
- Bhabha, H. K. (1994). *The location of culture*. London: Routledge.
- Conseil de l'Europe. (2008). *Livre blanc sur le dialogue interculturel : vivre ensemble dans l'égalité*. https://www.coe.int/t/dg4/intercultural/source/white%20paperfinalrevised_fr.pdf

- Delisle, J., & Lafond, G. (2006). *La traduction raisonnée: Manuel d'initiation à la traduction professionnelle de l'anglais vers le français*. Ottawa: Presses de l'Université d'Ottawa.
- Epietung, M. E. (2024). Langues africaines et sauvegarde des savoirs endogènes. *Revue du Gralifah*. <https://www.revuedugralifah.com/wp-content/uploads/2024/11/01-Pr-Macaire-4-14.pdf>
- Finnegan, R. (2012). *Oral literature in Africa*. Cambridge: Open Book Publishers.
- Gbadegesin, O. A. (2020). *Les contraintes socioculturelles dans la traduction française des romans de Fagunwa*. Mauritius: Éditions Universitaires Européennes.
- Hymes, D. (1981). *In vain I tried to tell you: Essays in Native American ethnopoetics*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Jakobson, R. (1959). On linguistic aspects of translation. In R. A. Brower (Ed.), *On translation* (pp. 232–239). Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Newmark, P. (1988). *A textbook of translation*. London: Prentice Hall.
- Nida, E. A., & Taber, C. R. (1969). *The theory and practice of translation*. Leiden: Brill.
- Olatunji, O. O. (1984). *Features of Yoruba oral poetry*. Ibadan: University Press Limited.
- Oluwole, S. B. (1992). *Wit and wisdom from West Africa: A collection of 2,000 proverbs in Yoruba*. Lagos: University of Lagos Press.
- Oually, G. (2025). Les savoirs endogènes africains dans l'enseignement/apprentissage. *Édition EFUA*. <https://edition-efua.acaref.net/wp-content/uploads/sites/6/2025/02/5-Germain-OUALLY.pdf>
- Peeters, J. (2019). *La traduction et le transfert culturel: Théories, pratiques et perspectives*. Paris: L'Harmattan.
- Pym, A. (2014). *Exploring translation theories* (2nd ed.). London: Routledge.
- Soyinka, W. (1976). *Myth, literature and the African world*. Cambridge: Cambridge University Press.
- UNESCO. (2005). *Convention sur la protection et la promotion de la diversité des expressions culturelles*. <https://en.unesco.org/creativity/convention>

UNESCO. (2020). *Mesurer le dialogue interculturel*.

<https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000373803>

Vinay, J.-P., & Darbelnet, J. (1958). *Stylistique comparée du français et de l'anglais : Méthode de traduction*. Paris: Didier; Montréal: Beauchemin.

Yai, O. B. (1993). *Yoruba mythology and symbolism in oral tradition*. Ile-Ife: Obafemi Awolowo University Press.

Traduire les panégyriques oríkì yoruba en français dans *Tegonni* de Osofisan

Par

Oyesanya Babatunde Bamidele

Nigerian French Language Village

Phone: 08162662662 / 09099999225 (WhatsApp)

Email: tundeoyesanya@gmail.com

Résumé

La traduction littéraire du panégyrique yoruba en français n'est pas seulement un passage d'une langue à une autre, mais un transfert de culture. Cette étude porte sur la traduction des oríkì yoruba en français. Les panégyriques yoruba, appelés oríkì, constituent une forme poétique orale qui préserve la mémoire des familles, des héros et des valeurs sociales au sein du peuple Yoruba. Leur traduction en français soulève des difficultés, car certaines nuances sont fidèlement rendues (gains) tandis que d'autres disparaissent ou sont altérées (pertes). Dans ce travail, nous analysons des extraits de *Tegonni: An African Antigone* de Femi Osofisan afin de montrer comment ces gains et/ou pertes influencent la réception du texte en français. L'objectif est double : d'une part, mettre en évidence les réussites de la traduction des panégyriques ; d'autre part, examiner les erreurs de traduction culturelles et symboliques qui en limitent la portée. Cette étude s'appuie sur la théorie du Skopos de Vermeer, qui souligne que le but de la traduction doit orienter les choix traductifs. La question centrale posée est la suivante : comment identifier et évaluer les gains et pertes dans la traduction des panégyriques yoruba en français, tout en préservant leur richesse culturelle ?

Mots clés : Traduction littéraire, Panégyriques oríkì, Nuances culturelles, *Tegonni*, Traduction critique.

Abstract

Literary translation of Yoruba panegyrics is not merely the transfer of words from one language to another; it is the transmission of culture. Yoruba panegyrics, known as oríkì, are oral poetic forms that preserve the memory of families, heroes, and social values within the Yoruba community. Their translation into French presents a dual challenge: while some cultural meanings are successfully conveyed (gains), others are diminished or entirely lost (losses). This study examines selected passages from *Tegonni: An African Antigone* by Femi Osofisan to highlight how such gains and losses shape the reception of the text in French. The main objective is twofold: first, to demonstrate the achievements of Yoruba panegyric translation into French; and second, to analyse the cultural and symbolic losses that may

weaken its impact. The article draws on Skopos theory, which emphasises the purpose-driven nature of translation, as well as Lawrence Venuti's concepts of domestication and foreignisation, which stress the translator's choice between making the foreign visible or adapting it to the target audience. The main question asked is: how can the gains and losses in the translation of Yoruba panegyrics into French be identified, assessed, and evaluated without erasing their cultural depth?

Keywords: Literary translation, Panegyrics – oríkì, Cultural nuances, Tegonni, Translation criticism

Introduction

Au début de la civilisation, la traduction est née du besoin des hommes de se comprendre malgré leurs langues différentes. C'est à travers des échanges commerciaux, religieux et culturels que ce besoin de communication a donné naissance à l'art de traduire. Mais la traduction des œuvres africaines pose souvent de grands défis, surtout lorsque le texte contient des éléments culturels forts comme l'oríkì. Ceci est le cas de la pièce *Tegonni : An African Antigone* de Femi Osofisan, où l'auteur utilise plusieurs panégyriques yoruba comme des chants spirituels, proverbes, ewi et oríkì.

Les panégyriques africains jouent un rôle important dans la société yoruba parce qu'ils célèbrent l'identité, l'histoire et la valeur d'une personne ou d'un groupe dans une communauté yoruba. Leur sens dépend beaucoup du contexte culturel, des images poétiques et parfois même du rythme de la langue. Jakobson affirme que « la traduction implique non seulement l'équivalence de signes verbaux, mais l'interprétation de messages entiers » (Jakobson 233). Ceci explique qu'à l'époque ancienne, traduire ne consistait pas à changer les mots, mais à transmettre un message d'une culture à une autre. De plus, cela explique qu'à l'origine la traduction n'était pas suffisante en tant que simple technique linguistique, mais aussi un moyen de relier les peuples, de partager les savoirs-dire et de préserver la mémoire humaine, comme le panégyrique oríkì, qui existe dans la culture yoruba depuis l'origine.

Ainsi, cette déclaration signifie que traduire, c'est aller au-delà du sens littéral. Il faut comprendre la culture, les émotions et les valeurs du texte d'origine. Dans le cas des panégyriques yoruba, cette dimension devient encore plus importante. Chaque éloge, chaque métaphore et chaque rythme porte une partie de la mémoire et de la sagesse du peuple. Traduire ces paroles sans tenir compte du contexte culturel, c'est appauvrir leur sens. Ainsi, le traducteur n'est pas seulement un technicien des mots, mais un médiateur entre civilisations. Traduire des panégyriques yoruba en français demande donc une sensibilité particulière, comme celle qui reconnaît la profondeur spirituelle et historique de la culture africaine.

La traduction devient alors un pont entre deux visions du monde, un dialogue où la fidélité ne se mesure pas seulement avec les mots, mais avec l'esprit du texte. De même, le traducteur ne cherchera pas seulement les équivalents de mots, mais pensera aussi au sens, à la culture et à l'intention de l'auteur, parce que traduire consiste à transmettre le sens profond d'un texte en tenant compte de ses références sociales et culturelles. De plus, la théorie du Skopos affirme que le but assigné à une traduction guide chacune des décisions du traducteur : choix de stratégie, style, niveau d'adaptation culturelle. Ceci implique que la traduction n'est pas seulement un passage d'une langue à l'autre. Elle dépend surtout du but ou de l'intention que le traducteur veut atteindre. C'est ce but qu'il appelle « Skopos ». Il guide toutes les décisions du traducteur : le choix des mots, le ton du texte et même la manière de transmettre la culture. Cependant, un traducteur ne doit jamais agir au hasard. Il doit traduire pour répondre à un objectif précis, comme informer, convaincre ou émouvoir un public donné (Reiß et Vermeer 2013).

La traduction littéraire ne se limite pas à remplacer des mots d'une langue par ceux d'une autre. En effet, elle exige non seulement une attention aux mots, mais aussi une préservation des imaginaires et des valeurs portées par le texte. Cette idée montre que le traducteur doit aller au-delà du simple transfert linguistique : il doit comprendre la culture, les émotions et les images que le texte original exprime. Traduire, c'est recréer un monde, une vision et une sensibilité propres à l'auteur. Si le traducteur néglige ces éléments culturels, il risque d'appauvrir le texte et de lui faire perdre sa force symbolique. Par exemple, dans la traduction des pièces yoruba comme l'œuvre *Tegonni* d'Osofisan, il existe des expressions spirituelles, poétiques, chants, des valeurs culturelles comme l'oríkì (panégyriques). Il ne suffit pas de rendre le sens littéral, il faut aussi transmettre ces puissances poétiques et la dimension spirituelle (Bassnett 23).

Traduire les oríkì ne consiste pas seulement à rendre un texte intelligible, mais aussi à réparer des déséquilibres historiques, en rendant visibles des traditions orales longtemps marginalisées par l'hégémonie coloniale. Kolawole Akinbo souligne que « the Yoruba oral performances rely strongly on acoustic rhythm, tonal variation, and prosodic patterns that shape meaning and emotion in panegyric recitation. These sound features are inseparable from the cultural function of oríkì within Yoruba society » (62). Il veut nous faire savoir que les performances orales yoruba, comme les panégyriques oríkì, ne sont pas seulement des mots **récités**. Elles reposent surtout sur les sons : la voix, le ton, le rythme et la musique des mots. Chaque mot porte un son particulier qui aide à exprimer les émotions, le respect ou la valeur d'une personne ou d'un ancêtre. La poésie orale yoruba ne peut pas être traduite seulement avec les mots. Le traducteur doit aussi penser à l'effet sonore et au rythme culturel du texte. Sinon, une grande partie de la beauté et du sens du panégyrique disparaît (Akinbo 62).

Selon Hurtado Albir (1990) et Larousse Robert (1998), cités par Thomas (2024), la critique de la traduction est considérée comme un champ de la traductologie qui vise à apprécier la qualité des textes traduits en tenant compte de dimensions complexes telles que la culture, l'histoire, le contexte social et des aspects linguistiques. Elle repose sur un jugement de

valeur destiné à déterminer si la traduction remplit correctement sa fonction auprès des lecteurs de départ et d'arrivée. L'évaluation d'une traduction ne peut être absolue. Elle s'appuie sur la fidélité au sens, envisagée à travers l'intention de l'auteur, la langue cible et le destinataire. Elle dépend aussi des objectifs poursuivis par la traduction. Ainsi, pour juger un travail de traduction, il faut considérer ce qui est évalué, qui évalue, les paramètres ayant orienté les choix du traducteur et la méthode d'évaluation. L'idée centrale est que la qualité d'une traduction s'apprécie toujours en fonction de son contexte et de sa finalité (Thomas 195).

La pièce *Tegonni : An African Antigone* raconte une histoire inspirée d'un événement réel dans l'ancienne société yoruba, à l'époque de la domination coloniale britannique. Pendant la fin du XIX^e siècle, l'Europe cherchait à contrôler plusieurs régions d'Afrique. Les Britanniques imposaient leur pouvoir à Oke-Osun, un village yoruba, en s'appuyant sur la force militaire et une administration coloniale. Dans la pièce, Tegonni, princesse d'Oke-Osun et fille du roi Alarape, est décrite comme une enfant protégée de Yemoja, la déesse marine. L'histoire commence le jour de son mariage avec Allan, un officier britannique. Ce mariage crée un grand conflit dans le village. Les chefs traditionnels et les dieux n'ont pas approuvé l'union, et beaucoup s'y sont opposés. La situation devient encore plus grave lorsque le gouverneur Jones, chef politique de la colonie, décide d'humilier le peuple yoruba. Il ordonne que le corps du prince Oyekunle, frère de Tegonni, soit exposé devant le palais et interdit qu'on l'enterre, ce qui constitue un très grand tabou dans la culture yoruba. Le jour du mariage, Tegonni voit le corps de son frère et lui jette symboliquement du sable, accomplissant un acte de sépulture. Pour ce geste, elle est arrêtée. Cette arrestation provoque la colère et la mobilisation de tout le village. Les femmes d'Oke-Osun protestent devant les bureaux britanniques, exigeant la libération de Tegonni. Le gouverneur, très furieux, veut la condamner à mort. Il accepte finalement de la libérer seulement si elle s'excuse publiquement et renonce à son mariage avec Allan. Tegonni refuse d'abord, accuse les chefs d'avoir trahi leur peuple, puis accepte finalement de présenter des excuses, mais sans renoncer à son amour. Lors de la grande réunion publique, Allan revient après avoir échappé à son arrestation. Les deux amoureux s'unissent devant tout le monde. En colère, le gouverneur ordonne aux soldats de tirer, mais les femmes du village se mettent nues, un acte rituel très fort qui maudit le pouvoir colonial. Les masques traditionnels arrivent aussi pour protéger le peuple. Finalement, Jones et ses soldats prennent peur et fuient. La pièce montre ainsi la résistance du peuple yoruba contre l'injustice coloniale, en réinterprétant l'histoire d'Antigone pour dénoncer la tyrannie, l'abus de pouvoir et le mépris culturel.

L'œuvre *Tegonni* est profondément liée à la culture africaine et à la tradition orale. Selon Owoeye, « peut-être un aspect de cette pièce adaptée qui reste peu exploré par les critiques est celui qui concerne la nature orale de l'héritage africain traditionnel... Osofisan remplit *Tegonni* d'une grande part d'oralité qui caractérise souvent un texte littéraire africain » (127). Cette déclaration révèle que le personnage de Tegonni n'est pas seulement une adaptation moderne d'Antigone, mais aussi une personnalité enracinée dans la parole vivante africaine. Owoeye ajoute que « cet essai examine de près *Tegonni* d'Osofisan et analyse la déconstruction de l'Antigone de Sophocle par le dramaturge, avec son accent sur l'histoire

locale et la tradition orale » (Owoeye 120). Ces deux affirmations montrent que le récit est un dialogue de déconstruction de la culture grecque au profit de la culture yoruba. Ainsi, la traduction littéraire, chez les traducteurs d'aujourd'hui, suppose qu'ils doivent écouter cette voix orale africaine et la faire vivre dans la langue cible, sans perdre son rythme, ses valeurs et sa mémoire. Lorsqu'un traducteur traduit, son choix influence fortement la qualité du texte final. Ainsi, quand il ne trouve pas les mots justes ou ne respecte pas le style original, certaines images ou symboles perdent leur force. Ceci crée des inconvénients culturels, car le texte traduit devient plus pauvre : une partie du sens de la langue originale disparaît. En cas de mauvaise traduction, le phénomène entraîne une perte culturelle.

L'objectif de ce travail est d'identifier, d'évaluer et d'analyser certaines erreurs de traduction des mots et expressions du texte source – d'Osofisan – au texte cible – d'Alani Suleyman – contenant les oríkì yoruba. On repérera leurs rendus en français, c'est-à-dire les gains observables et les pertes éventuelles. Le travail se fonde sur la théorie de la traductologie du Skopos de Hans Vermeer (2000). Cependant, la question est la suivante : quelles caractéristiques linguistiques et culturelles des oríkì présents dans *Tegonni* demandent une attention particulière en traduction ? Et quelles solutions traductives permettent de produire une traduction acceptable et satisfaisante ?

Problématique de la recherche

Dans le texte, nous remarquons que la traduction du texte cible révèle plusieurs cas de mauvaise traduction ou de réduction du sens des panégyriques oríkì, ce qui entraîne une altération du message et du contexte culturels, ainsi que des difficultés liées à la gestion des figures rhétoriques, des variations dialectales et de l'équilibre entre fidélité culturelle et lisibilité linguistique. Préserver l'authenticité des panégyriques yoruba tout en restant compréhensible pour un lectorat francophone constitue un autre problème. Le défi de traduire l'oríkì, l'ewi ou les panégyriques liés à la préservation des symboles africains ne relève pas seulement des mots, mais touche à la traduction de la vision du monde qui sous-tend les formes poétiques. L'une des tâches les plus exigeantes en traduction littéraire et culturelle est de traduire sans stratégie bien adaptée. Ceci peut enlever le sens performatif et rituel, réduisant les textes littéraires à des rendus dépourvus de leur âme culturelle.

Plusieurs constats motivent cette problématique. D'une part, la « domestication » tend à rendre le texte plus fluide pour le lecteur cible, au prix d'un effacement partiel de l'altérité ; d'autre part, la « foreignisation » cherche à préserver cette altérité mais peut rendre la lecture plus exigeante. Dans le contexte postcolonial, les choix traductifs sont politiques. Le traducteur doit contribuer soit à la restitution culturelle, soit à l'uniformisation des voix ou des sentiments spirituels. Notamment, dans *Tegonni*, on observe des passages où la traduction accentue la compréhension et d'autres où elle réduit ou déplace le sens symbolique. Notre travail interroge donc la possibilité d'un équilibre entre lisibilité et fidélité culturelle.

Cadre Théorique

Depuis l'Antiquité, les hommes ont toujours ressenti le besoin de traduire. La traduction est née du contact entre les peuples, du commerce, de la religion et du savoir. Traduire, c'est permettre à une idée, une foi ou une culture de voyager au-delà des frontières linguistiques. Aujourd'hui, depuis le XIX^e siècle, la traduction garde un rôle universel, mais elle devient aussi un acte culturel, politique et identitaire. Comme le souligne Bassnett, traduire, c'est « réécrire la culture » (Bassnett 23). C'est-à-dire, chaque traduction construit une nouvelle vision du texte, selon le contexte et les valeurs du moment. Dans ce monde globalisé, la traduction est donc un pont entre les civilisations et un outil de dialogue interculturel. Traduire, c'est aussi un acte de respect qui consiste à reconnaître la valeur de la langue et de la culture de l'autre.

Selon l'affirmation du Skopos d'après Vermeer, la règle du Skopos est la suivante : « translate / interpret / speak / write in the situation in which it is used and with the people who want to use it and precisely in the way they want it to function ». Ceci explique que toute traduction est une action intentionnelle. C'est une action qui a un but précis (Skopos). Alors, un traducteur doit d'abord connaître le public cible et le contexte culturel dans lequel le texte traduit va servir. Dans ce cadre, le texte source, les panégyriques oríkì yoruba, est conçu comme une « offre d'information » dans une culture d'origine africaine. Et la traduction devient une offre adaptée à une culture et à une langue. Pour la traduction littéraire des oríkì (panégyriques) yoruba en français, un traducteur doit comprendre comment rendre les mots, pour quel public et avec quel but. Par exemple, transmettre l'héritage culturel, célébrer la langue yoruba, sensibiliser les lecteurs français. C'est-à-dire, le texte cible doit être compréhensible dans sa culture d'arrivée. Quand on adopte le Skopos, surtout dans ce qui est pertinent pour la traduction de l'oralité (oríkì) africaine, on donne priorité au but de la traduction plutôt qu'à une équivalence stricte mot à mot. En bref, pour traduire le panégyrique yoruba, il faut poser la question : « Quel est le Skopos de cette traduction ? Quel public, quelle fonction ? » Celle-ci contribue à une approche réflexive et consciente de la traduction littéraire et de la préservation des imaginaires culturels (Vermeer 41-68).

Serhan Dindar ajoute que la traduction interlinguistique n'est pas simplement un transfert linguistique, mais une transmission culturelle. Il affirme que le traducteur doit prendre en compte des facteurs tels que le contexte culturel, l'arrière-plan social et la signification symbolique, notamment face à des textes sensibles ou licencieux. Le traducteur est confronté à des tensions entre la stratégie de domestication (rendre le texte plus familier au public cible) et celle de défamiliarisation (préserver l'étrangeté de la culture d'origine). Certains traducteurs évitent l'assimilation complète (« domestication ») des éléments culturels du texte source afin de ne pas trahir la dimension profonde de l'original. Il montre aussi que, dans ces contextes, la « foreignisation » peut être comprise comme un acte de résistance culturelle : maintenir des éléments d'altérité traduit non seulement des mots, mais un réseau de valeurs sociales et symboliques, et refuse que la hiérarchie culturelle entre la langue source et la langue cible soit simplement effacée (Dindar 56).

« Translation in postcolonial contexts can be seen as a form of reparation ». On nous fait apprendre que la traduction, dans le contexte postcolonial, n'est pas seulement un transfert de

mots, mais une réparation symbolique entre deux cultures. Car après la colonisation, la langue du colonisateur a souvent dominé et effacé certaines valeurs culturelles africaines. Donc, traduire aujourd'hui les œuvres africaines dans d'autres langues devient une façon de rétablir la dignité, de corriger les injustices culturelles et de faire entendre la voix africaine. La traduction permet aux peuples colonisés de reconstruire leurs propres codes. C'est une forme de guérison culturelle, où le traducteur devient un médiateur entre les identités blessées du passé et le monde moderne (Bandia 145–158).

D'après Adetola Oye, la traduction des expressions culturelles requiert des procédés de correspondance afin de préserver les valeurs intraduisibles et symboliques dans la langue d'arrivée. Dans son article « La traduction des expressions culturelles : Les procédés de correspondance au secours », elle souligne que la traduction des expressions culturelles ne peut se limiter à un simple transfert linguistique. Elle montre que, pour préserver les valeurs intraduisibles et les symboles propres à une culture, le traducteur doit recourir à des procédés de correspondance adaptés à la langue d'arrivée. Pour l'étude des oríkì (panégyriques) yoruba dans *Tegonni* d'Osofisan, ce point est particulièrement pertinent, car les expressions culturelles véhiculent des valeurs sociales et spirituelles qui risquent de se perdre si elles sont traduites littéralement. L'analyse de cette méthode permet donc de comprendre comment rendre fidèlement le sens profond des chants et proverbes yoruba tout en les rendant accessibles au lectorat francophone (Oye Adetola 98).

L'œuvre *Tegonni* d'Osofisan occupe une place singulière dans la dramaturgie africaine contemporaine. Elle illustre la rencontre entre une tragédie grecque classique et les traditions orales yoruba. Selon Biodun Jeyifo, « Osofisan détourne les mythes classiques afin de les enraciner dans le sol africain, où l'histoire coloniale et la mémoire culturelle se croisent » (*Perspectives on Nigerian Drama*, 188). Dans *Tegonni*, l'usage des panégyriques yoruba (oríkì) sert non seulement à donner une voix africaine à Antigone, mais aussi à affirmer la mémoire historique du peuple yoruba. Ce cadre théorique et critique ouvre la voie à l'analyse du corpus, afin d'observer concrètement comment les choix traductifs influencent la transmission du patrimoine yoruba dans la version française de *Tegonni*.

Présentation et Interprétation des Données

Il s'agit principalement de mettre en pratique les outils théoriques pour observer, analyser et commenter comment la traduction des panégyriques yoruba influence la transmission du sens et de la culture. L'analyse porte principalement sur les panégyriques oríkì – les chants rituels, les formules de louange présentées dans la pièce. Ces éléments sont essentiels parce qu'ils traduisent la mémoire, la sagesse et la spiritualité du peuple yoruba. Leur transfert dans la langue française pose de nombreux défis et la conservation du rythme, de la musicalité et de la profondeur symbolique du texte d'origine. Nous avons fait l'analyse de douze mots / expressions panégyriques (oríkì).

1. "Sàákì f'omọ olóyè"

- Vêtements riches tissés pour l'enfant du chef

Commentaire:

Dans le texte source (TS) nous retenons ‘‘Sààkì f’òmò olóyè’’ . Mais nous avons constaté une version littérale d’après le texte cible (TC) d’Alani Suleymane – ‘‘vêtements riches tissés pour l’enfant du chef’’. Il y a une réduction du sens à partir d’une description matérielle. Dans la culture yoruba, ‘‘sààkì’’ ne symbolise pas un vêtement riche. C’est un éloge, une acclamation de la noblesse et de la dignité, avec l’honneur attaché à la lignée d’une famille très noble. Donc, la traduction proposée est : ‘‘éloges à l’enfant de sa majesté’’. Ceci restitue le ton d’acclamation et la hiérarchie sociale implicite du texte original.

2. Fùlègbé àkàrà ò ẹ̀ lẹ̀hìn ẹ̀rẹ̀

- La fierté du beignet akara

Commentaire :

L’expression yoruba ‘‘Fún lẹ̀gbé akara, kò ẹ̀ lẹ̀yìn ẹ̀rẹ̀’’ . Cette expression signifie littéralement que pour préparer de grandes quantités (milliers) de beignets de haricot, il faut d’abord des haricots. Chez les Yoruba, ‘‘ẹ̀gbé’’ signifie abondance. ‘‘akara’’ signifie beignets de haricot. ‘‘ẹ̀rẹ̀’’ désigne le haricot quand il n’est pas préparé ou cuit. Cette expression véhicule une métaphore proverbiale de la richesse et/ou la prospérité universelle. La traduction d’Alani Suleymane, ‘‘La fierté du beignet akara vient des haricots’’ explique que le texte perd l’idée de condition préalable et la relation cause-conséquence qui est essentielle dans le texte original, ainsi que la dimension culturelle et métaphorique présente dans la version source. Selon Kölling Andrea, la visibilité du traducteur ne se limite pas à son nom ou à sa présence dans le texte : un traducteur ou une traductrice doit aussi inclure une forme de justice culturelle qui respecte la voix et la culture de l’auteur original. De son côté, elle nous apprend que le traducteur n’est pas seulement un passeur de mots, mais aussi un protecteur de la mémoire culturelle, parce qu’il joue un rôle très important dans la transmission des cultures. Il faut défendre la voix, les images, les croyances et les émotions de la langue de l’auteur original lorsqu’on traduit, surtout dans la traduction des oríkì yoruba (Kölling 5). ‘‘On ne peut avoir des milliers de beignets de haricot sans haricots’’. Cette dernière phrase garde la structure causale et le sens profond du texte source.

3. ‘‘Ìyàwó ni pàùdà, ọ̀kọ̀ ni jìgì’’

- ‘‘Car les femmes sont comme le maquillage et les maris sont le miroir’’.

Commentaire:

L’expression yoruba ‘‘Ìyàwó ni pàùdà, ọ̀kọ̀ ni jìgì’’ emploie une métaphore esthétique pour illustrer la complémentarité des valeurs de la beauté de l’épouse à travers son époux dans la société yoruba. C’est-à-dire, le miroir reflète la valeur et la beauté de la poudre du corps. Ainsi, la beauté d’une femme se manifeste à travers son mari. La traduction d’Alani

Suleymane "Car les femmes sont comme le maquillage et les maris sont le miroir" rend les mots, mais manque la portée symbolique du texte source (TC). "Pàùdà" (la poudre) et "ìgì" (un miroir) représentent l'harmonie, l'interdépendance et la beauté morale dans le mariage. Selon Albers et Dévédec (55-70), la traduction des métaphores africaines exige une lecture culturelle des symboles plutôt qu'une transposition littérale, car chaque image porte une vision du monde. En ce sens, nous avons proposé une traduction plus juste et culturellement sensible : "La lumière de la beauté d'une femme se voit à travers son époux". Cette traduction restitue la relation d'équilibre et de valeur mutuelle tout en respectant la poésie culturelle yoruba.

4. "Sányán tó pò wò l'ójá ni mo ró f'òkò"

- "Le meilleur sanyan du marché, que je porte pour rencontrer mon mari"

Commentaire:

L'expression yoruba "Sányán tó pàwò l'ójá ni mo ró f'òkò" montre un registre culturel et une richesse très forte. "Sányán", un tissu noble et traditionnel, symbolise la richesse, la dignité et l'honneur familial. "tó pò wò l'ójá" signifie très cher au marché. Cependant, la traduction d'Alani Suleymane : "Le meilleur sanyan du marché, que je porte pour rencontrer mon mari" est grammaticalement correcte, mais diminue la valeur de la richesse, le respect et l'amour liés à la préparation d'un moment solennel. Selon Adetola Oye, « la traduction des expressions culturelles requiert des procédés de correspondance afin de préserver les valeurs intraduisibles et symboliques dans la langue d'arrivée ». Proposition : "Le sanyan très cher sur le marché que je porte pour mon époux". Cette traduction préserve la dimension honorifique de "sányán", tout en respectant la fluidité de la richesse et de l'élégance du texte original (Oye, 98).

5. "Èrò bá mi ká lò, ilé òkò mo ñ lò"

- "Les gens, s'il vous plaît, venez avec moi, alors que je me dirige vers la maison de mon mari"

Commentaire :

"Èrò bá mi ká lò, ilé òkò mo ñ lò" illustre un moment social, d'amusement important dans la culture yoruba, où la jeune femme appelle ses amis à l'accompagner vers sa maison conjugale. La traduction d'Alani Suleymane, "Les gens, s'il vous plaît, venez avec moi, alors que je me dirige vers la maison de mon mari" rend le sens littéral mais affaiblit la dimension collective et performative du texte. En appliquant l'approche de Michel Narcisse Ntedondjeu (903), qui insiste sur le fait qu'un traducteur doit prendre en compte les "pratiques sociales, normes et valeurs culturelles", nous avons proposé : "Venez avec moi alors que nous nous dirigeons chez mon époux".

6. "Elèpò l'Aláké mbá lò"

- “Alaké a choisi le vendeur d’huile de palme”

Commentaire :

Le texte source (TS) “Elèpò l’Alaké mbá lọ” et sa version texte cible (TC) – “Alaké a choisi le vendeur d’huile de palme”. Ce vers simple est profondément ancré dans la sagesse de l’amour et du mariage yoruba. “Elèpò l’Alaké” est une expression allégorique qui symbolise “le blanc”. Cependant, Alani Suleymane a fait une traduction erronée en prenant Allan, le blanc, pour “un vendeur d’huile de palme”. C’est-à-dire, Alani Suleymane a rendu Allan, un noble, une statue du maître, soulignant la démocratisation et la puissance coloniale comme le vendeur d’huile. La traduction d’Alani Suleymane est correcte linguistiquement, mais elle échoue à restituer les nuances culturelles du texte source. Selon Abimbola, “la complexité est encore accentuée par le fait que les panégyriques ne sont pas uniquement descriptifs, mais performatifs” (170). Une traduction plus culturellement adéquate pourrait donc être : “J’ai choisi “Alaké” (Allan), le blanc”. Ceci donne un symbole de qualité et un symbole de maître. Cette reformulation respecte à la fois le sens et la compréhension du lecteur francophone.

7. “Àwùré ojà Ọṣun ni mo rò wáyé”

- “L’enveloppement magique de la fertilité est venu au monde avec moi”

Commentaire :

Dans l’expression originale “Àwùré ojà Ọṣun ni mo rò wáyé”, et en considérant la traduction d’Alani, “L’enveloppement magique de la fertilité est venu au monde avec moi”. Bien qu’Alani tente de garder le sens mystique, il néglige surtout la valeur rituelle d’“Àwùré ojà Ọṣun”. Ce qui renvoie non pas à une simple supplication ou prière, mais aussi à une protection spirituelle accordée dès la naissance. Cette phrase est profondément enracinée dans la spiritualité yoruba, évoquant la déesse “Ọṣun”, déesse de la rivière. Comme l’expliquent Marzagora et Orsini, la traduction des textes africains requiert une médiation interculturelle consciente, capable de faire entendre la voix du sacré sans l’appauvrir. Ainsi, une traduction plus fidèle et poétique serait : “Je suis née sous la bénédiction d’Ọṣun”. Ceci préserve la force spirituelle, la grâce religieuse et la dimension identitaire du texte original, tout en restant claire pour le lecteur francophone (Marzagora et Orsini 27).

8. “Mo rin rin rin, mo pàdé Oniyàngí”

- “Je voyage loin et longtemps, j’ai rencontré Oniyàngí”

Commentaire :

Le texte original est “Mo rin rin rin, mo pàdé Oniyàngí”. Le texte cible d’Alani présente : “Je voyage loin et longtemps, j’ai rencontré Oniyàngí”. Cette expression panégyrique évoque une rencontre initiatique dans la tradition yoruba. “Oniyàngí” est une figure symbolique représentant la puissance mystique – un esprit redoutable, rencontré au cours d’une quête pour quelqu’un ou quelque chose. Alani est trop littéral et n’exprime pas la

portée métaphorique du voyage ou de la fouille, qui est ici autant intérieure qu'extérieure. Selon Thomas, "traduire des textes oraux africains exige de préserver le contexte culturel, la voix du locuteur et l'oralité". Ceci révèle que les traditions orales africaines, comme les oriki yoruba, ne sont pas des vestiges anciens. Elles continuent de vivre, de circuler et d'influencer la création littéraire mondiale. Une traduction plus acceptable que nous proposons est : "Je fouille, et fouille, et je rencontre Oniyàngí", ce qui conserve la dimension symbolique et la musicalité de la puissance originale (Thomas 190).

9. "Mo rin rin rin, mo pàdé Àṣọn-bí-èpò rẹ"

- "J'ai erré loin et longtemps, j'ai rencontré le rouge comme l'huile de palme"

Commentaire :

Le texte source (TS) est "Mo rin rin rin, mo pàdé Àṣọn-bí-èpò rẹ". Le texte cible (TC) est "J'ai erré loin et longtemps, j'ai rencontré le rouge comme l'huile de palme". Ce vers reflète une métaphore de l'intensité de la valeur de beauté, une esthétique ou qualité d'une personne au teint clair et beau. La traduction "L'huile de palme" d'après Alani Suleymane perd une épaisseur culturelle. Elle n'évoque pas la beauté et l'émotion liées à la richesse de la peau de l'homme (teint clair comme le blanc). Sa traduction française est trop descriptive et reste à côté de la charge symbolique de la couleur rouge, qui n'est pas associée à la beauté. Une version plus juste, suivant l'approche de Pym, qui soutient que "traduire n'est pas changer le mot mais aussi faire circuler les cultures et les idées entre les peuples" (Pym 45). Le traducteur doit savoir que chaque texte porte des valeurs sociales et historiques. Donc, il faut qu'il comprenne et adapte sans les déformer. Notre traduction est : "Je fouille, et fouille, et je rencontre le blanc, éclatant comme l'huile de palme".

10. "Igi wo! Igi ma wo o !"

- "L'arbre est tombé ! Oh, l'arbre est tombé !"

Commentaire :

"Igi wo! Igi ma wo o !" Il existe une traduction directe d'après Alani : "L'arbre est tombé ! Oh, l'arbre est tombé !". Cette traduction rend le sens immédiat (mot à mot), mais elle perd le ton dramatique et tragique naturel qui porte la tension orale du message de mort, dans la répétition. Bayo Ogunjimi et Abdul Rasheed Na'Allah insistent sur l'importance de reconnaître la littérature orale comme un système de savoir autonome : "African oral traditions should be read not as primitive remnants but as knowledge systems that demand interpretive respect" (11). Nous proposons : "Oyekunle est mort, un grand arbre est tombé !" Ceci renforce le caractère symbolique, effrayant et tragique de l'événement.

11. "Oyekunle la npe, ta lo bá wa rí ?"

- "Nous cherchons Oyekunle, qui l'a trouvé pour nous ?"

Commentaire :

“Oyekunle la npe, ta lo bá wa rí ?” Encore une traduction littérale : “Nous cherchons Oyekunle, qui l’a trouvé pour nous ?” Cette traduction rend la phrase compréhensible mais ignore la dimension communautaire de l’inquiétude, de la punition et de la peine participative dans l’événement. De plus, le verbe “ta lo bá wa rí” inclut l’idée de collaboration et d’enquête collective. Notre traduction préférée est : “Nous cherchons Oyekunle, qui pourra le retrouver ?” D’après Oyesanya et Rasaan (99), la traduction est un acte double : linguistique et extralinguistique. Le niveau linguistique concerne les mots, les formes, l’ordre des mots et les sons. Mais ces éléments ne suffisent pas pour traduire un texte littéraire africain, surtout lorsqu’il contient de la culture orale comme les panégyriques yoruba. Il faut aussi prendre en compte le concept extralinguistique.

12. “Ajanaku rin rin àjọ, kò déhìn s’ijù o !”

- “L’éléphant est parti en voyage et n’est pas retourné dans la forêt.”

Commentaire :

“Ajanaku rin rin àjọ, kò déhìn s’ijù o !” On remarque un manque dans la traduction culturelle – “L’éléphant est parti en voyage et n’est pas retourné dans la forêt.” Le texte est une allégorie de puissance et de déplacement stratégique d’une personne passée de vie à trépas. La traduction initiale perd le caractère métaphorique et le ton tragique de la mort. Selon Biodun Jeyifo, les animaux dans la littérature orale yoruba symbolisent des traits humains ou sociaux (188). Notre traduction est : “L’éléphant a entrepris son long voyage et n’est jamais revenu à la forêt !” Cette version conserve la force narrative et symbolique, tout en renforçant le rythme et la portée mystérieuse.

Conclusion

L’étude de la traduction des panégyriques yoruba dans *Tegonni: An African Antigone* révèle que traduire un texte issu de la tradition orale africaine dépasse largement le simple transfert linguistique. Les théories classiques du Skopos selon Vermeer ont montré que la traduction est un acte d’interprétation du sens culturel et un choix idéologique. Certains chercheurs africains et afrocentrés tels que Abimbola, Barber, Bandia, Oye, Thomas, etc. ont enrichi ce champ en soulignant que les textes oraux comme oríkì possèdent une charge identitaire, une performance sociale et une mémoire collective que les approches occidentales n’ont pas toujours su intégrer pleinement.

Nous avons analysé le corpus en sélectionnant douze expressions panégyriques (oríkì), ce qui a démontré que les traductions proposées par Alani Suleymane, bien qu’intentionnées, laissent apparaître plusieurs lacunes : perte d’images poétiques, effacement des référents culturels, affaiblissement du rythme et de la performativité, domestication excessive, ou encore réduction des symboles sacrés à des équivalents neutres. L’application des théories contemporaines, surtout du Skopos de Vermeer, montre que ces lacunes ne relèvent pas

d'erreurs individuelles, mais d'un manque global d'approche interculturelle adaptée aux genres oraux africains.

Ainsi, ce travail apporte une contribution essentielle. Il montre qu'il est possible de traduire les panégyriques en respectant leur esthétique, leur fonction sociale et leur profondeur symbolique. Les propositions de retraduction formulées dans ce travail démontrent qu'une traduction fidèle doit préserver le souffle de l'oralité, les références religieuses yoruba et les marqueurs identitaires qui donnent vie à ces chants (oríkì). L'étude met en relief la nécessité d'un modèle traductologique hybride, culturel, éthique et sensible à la voix africaine.

En fin de compte, le texte Tegonni d'Osofisan n'est pas seulement une pièce théâtrale ; c'est un espace où se rencontrent mémoire yoruba, résistance culturelle et créativité contemporaine. La traduction des panégyriques devient alors un acte de sauvegarde patrimoniale. Ce travail montre que restituer des panégyriques – oríkì en français n'est pas un défi impossible. C'est un devoir pour maintenir la continuité des savoirs, la dignité des voix africaines et la visibilité des littératures orales dans le monde francophone.

Recommandations :

Voici nos recommandations ci-dessous :

Former les traducteurs à la culture africaine, surtout yoruba. C'est-à-dire, les traducteurs doivent s'informer et s'entraîner régulièrement sur les textes africains pour acquérir une formation culturelle solide, car les panégyriques reposent sur des références orales, historiques et spirituelles.

Favoriser la collaboration entre traducteurs et spécialistes. C'est-à-dire que les traducteurs devraient travailler avec des linguistes, des artistes oraux ou des locuteurs natifs afin de mieux comprendre les images et les symboles des panégyriques.

Respecter toujours l'altérité culturelle. Comme le suggèrent les travaux récents, le traducteur doit préserver la différence culturelle lorsque celle-ci est essentielle pour l'identité du texte.

Encourager davantage de recherches sur la traduction des littératures orales africaines. Les panégyriques et d'autres formes orales méritent plus d'attention afin de produire des traductions plus riches, plus justes et plus respectueuses des traditions africaines.

Œuvres citées

Abimbola, Wande. *Ifa Divination Poetry*. Nok Publishers Ltd, 1977.

Akinbo, Samuel Kolawole. "An Acoustic Study of Vocal Expression in Two Genres of Yoruba Oral Poetry." *Frontiers in Communication*, vol. 7, 2022, pp. 1–14.

- Bandia, Paul. "Translation as Rewriting in the Postcolonial Context." *Journal of African Cultural Studies*, vol. 32, no. 2, 2020, pp. 145–158.
- Barber, Karin. "Interfaces Between the Oral and the Written." *Matatu*, vol. 31–32, 2006, pp. 17–36.
- Bassnett, Susan. *Translation Studies*. 4th ed., Routledge, 2013.
- Dévédéc, Nathalie. "Translating Ritual and Memory in African Literature." *Translation Studies Review*, vol. 8, 2024, pp. 55–70.
- Finnegan, Ruth. *Oral Literature in Africa*. Open Book Publishers, 2012.
- Hurtado Albir, Amparo. *La notion de fidélité en traduction*. Coll. Traductologique, no. 5, Didier Érudition, 1990.
- Jakobson, Roman. "On Linguistic Aspects of Translation." *On Translation*, edited by Reuben A. Brower, Harvard University Press, 1959, pp. 233–239.
- Jeyifo, Biodun. *Perspectives on Nigerian Drama*. Cambridge University Press, 2001.
- Kölling, Andrea. "Introduction to Visibility and Translation." *Imaginations: Journal of Cross-Cultural Image Studies*, vol. 11, no. 3, 2020, pp. 5–10.
- Larose, Robert. "Méthodologie de l'évaluation des traductions." *Meta*, vol. 46, no. 3, 1998, pp. 163–186.
- Ogunjimi, Bayo, and Abdul Rasheed Na'Allah. *Introduction to African Oral Literature*. Africa World Press, 2005.
- Osofisan, Femi. *Tegonni: An African Antigone*. Opon If Acting Editions, Concept Publication Limited, 2nd reprint, 2021.
- . *Tegonni (Une Antigone Noire)*. Pièce de théâtre traduite de l'anglais par Alani Suleymane, Éditions Ressources Francophones, Concept Publication Limited, 2nd reprint, 2021.
- Oye, Adetola. "La Traduction des Expressions Culturelles : Le Procédé de Correspondance au Secours." *Revue de l'Association Nigériane des Enseignants Universitaires de Français*, no. 19, Oct. 2021, pp. 98–105.
- Oyesanya, Babatunde, and Rasaan Thomas. "Capacité et Défaillance de la Traduction Automatique du Texte Littéraire : Un Extrait de *From Grass to Grace* de Olabisi Orekunrin." *ABUDoF Journal of Humanities of French*, vol. 11, June 2024, p. 99.

Thomas, Rasaan. "Passer au crible la traduction littéraire : un regard sur des proverbes dans *When the Arrow Rebounds* d'Emeka Nwabueze." *Revue d'Étude Française des Enseignants et Chercheurs du Village (REFECV)*, vol. 1, no. 4, Nov. 2024, pp. 190–195.

Vermeer, Hans J. "Skopos and Commission in Translational Action." *The Translation Studies Reader*, edited by Lawrence Venuti, Routledge, 2000, pp. 221–232.