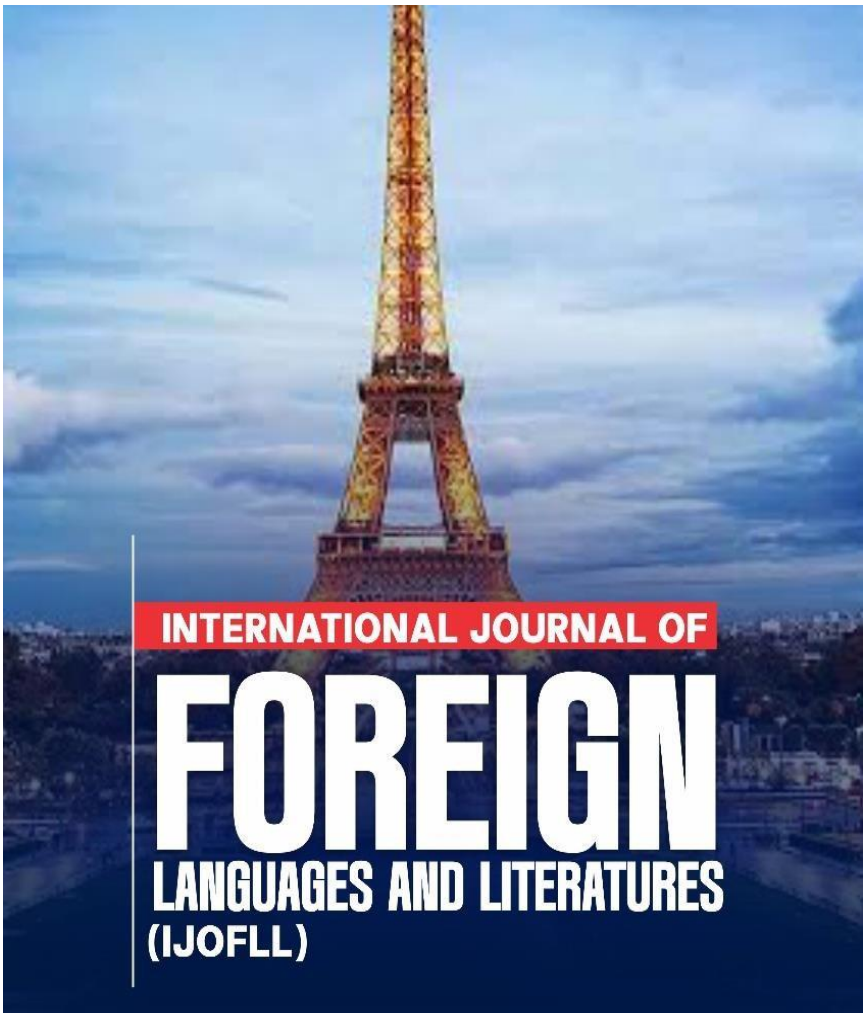


VOLUME 2, NUMBER 2
AUGUST, 2025

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

IJOFLL

INTERNATIONAL JOURNAL OF FOREIGN LANGUAGES AND LITERATURES

Vol. 2, No 2

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

© International Journal of Foreign Languages and Literatures

Vol. 2, No. 2

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, Eboyi 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: It 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 Journal 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 2
AUGUST 2025

LIST OF CONTRIBUTORS

S/N	AUTHORS	TITLES	PAGES
1	**Boniface Umana (Phd)** *Department Of Foreign Languages* *University Of Uyo* *&* **Egwu Ifeoma (PhD)** *Department of French & International Studies* *Ignatius Ajuru University of Education* *Port Harcourt*	**Actes Patriotiques Dans *Sursaut Patriotique*: Modèles De Leadership Et De Patriotisme Pour Les Dirigeants Africains**	**1-14**
2	**Victor Terfa Atsaam (Ph.D)** *Nigeria French Language Village, Badagry, Lagos State.*	**Dictature Politique Et Écriture De La Décolonisation : Regards Croisés Dans La Lézarde D'édouard Glissant Et Perpétue Et L'habitude Du Malheur De Mongo Béti**	**15-26**
3	**Godswill Eze Otu** *Department Of Languages And Linguistics* *Ebonyi State University* *Abakaliki, Ebonyi State* **&** **Omotayo Ibukun Olalere** *Department Of Foreign Languages* *Obafemi Awolowo University, Ile-Ife*	**Die Morphologische Variation Bei Der Übersetzung Der Bücher Der Bibel In Igbo, Yoruba Und Deutsch**	**27-43**
4	**Joy Ebelechukwu Nwozuzu** *Department Of French* *Alvan Ikoku Federal University Of Education, Imo State* **&** **Isiodu Amarachi Love** *Department Of French* *Benjamin Uwajumogu (State) College Of Education, Ihitte Uboma Imo State*	**Digitalization As A Tool For Teaching French In Nigeria: A Case Study Of Tertiary Institutions In The Owerri Zone**	**44-55**
5	**Fortemuah Francis** *University Of Buea, Cameroon*	**Eco-Critical And Anthropocentric Discourses In Leslie Malmo Silko's Ceremony And Helon Habila's Oil On Water**	**56-72**
6	**Abubakar Abba Kaka (Phd)** *Department Of Languages And*	**Etude Phonémique Des Emprunts Lexicaux Français Dans Le**	**73-97**

	Linguistics *University Of Maiduguri* **&** **Maryam Goni Askira** *Department Of Languages And Linguistics* *University Of Maiduguri*	**Dictionnaire Kinandé**	
7	**Dr. Ethel Kalanne Jaja** *Department Of Modern Languages* *Rivers State University*	**Evaluation Of Students'perception On Adequacy Of Language Training: The Case Of The Nigeria French Language Village Immersion Programme.**	**98-113**
8	**Adebayo Abidemi Olufemi, Phd,** *Department Of English,* *Redeemer's University, Nigeria* **&** **Iwuajoku Roseanna Ekenwa** *Department Of Languages, Federal Polytechnic, Ede* *Osun State, Nigeria*	**Hypothesizing The Playwright's Esperance And Cynicism On Nigerian Civil Beings In Ahmed Yerima's Hendu**	**114-127**
9	**Amos Bala** **&** **Dr. Mohammed Gambo** **&** **Musa Yusuf Ya'u**	**A Study Of Idioms In Kilba Language And Their Explanations**	**128-138**
10	**Epere Paschal Innocent** *Département : Langues Et Littératures Étrangères* *Université : Université De Port Harcourt*	**La Traduction Médicale : Enjeux De La Fidélité Terminologique Et De L'accessibilité Au Public. Étude Des Techniques De Traduction**	**139-146**
11	**Musa Yusuf Ya'u** *Department Of Languages And Linguistics, University Of Maiduguri.* **&** **Hadiza Kamilu** *Department Of French, Federal University Dutsin-Ma* **&** **Aliu Abdulkadir** *Department Of French, Federal University Dutsin- Ma*	**Un Regard Sociologique De La Cohabitation Religieuse Dans Le Coiffeur De Kouta De Massa Makan Diabaté**	**147-157**

12	**Pagouh Raymond** *University Of Maiduguri* **&** **Abubakar Muhammad Baba** *Department Of French*	**Les Difficultes De La Traduction Et De L'interpretation De Noms De Maladies De Langue Hausa À L'anglais.**	**158-181**
13	**Fortemuah Francis** *University Of Buea, Cameroon*	**Narratives Of Resistance: Storytelling As Revolutionary Defiance In Margaret Atwood's The Handmaid's Tale And Mario Vargas Llosa's The Feast Of The Goat**	**182-198**
14	**Agbor Agbor Enu** *Federal University Of Lafia* *Department Of French* *Faculty Of Arts* *Nasarawa State, Nigeria*	**Mythisme, Alterite Et Figure De L'enfant-Garçon Dans Pourquoi La Guerre : La Vie D'un Refugie D'innocent Ezin Alofan**	**199-212**
15	**Garba Adamu** *Department Of Languages And Linguistics* *University Of Maiduguri*	**Pabir-Bura Musical Instruments: Forms, Functions, And Playtime Practices**	**213-222**
16	**Ijeoma Juliana Ifezue, Phd** *Dennis Osadebay University, Asaba*	**Etude Comparative De La Pluralisation Nominale En Français, En Anglais Et En Igbo**	**223-235**
17	**Mohammed Tijjani** *National Defense College, Abuja* **Et** **Pascal Iheanacho Ohanma** *Achievers University, Owo*	**Souffrance Intime Et Desintegration Sociale : Lecture Des Effets De La Lapidation Et De La Repudiation Dans Les Hirondelles De Kaboul**	**236-246**
18	**Madojutimi Mujeeb Akanni** *Department Of Arabic Language (Linguistic Unit)* *King Khalid University, Abha, Kingdom Of Saudi Arabia.*	**The Interface Between Social Norms And Linguistic Restrictions: A Sociolinguistic Study Of Slang And Taboos In The Yoruba Language.**	**247-256**
19	**Swanta-Akanet, Amina Ruth** *University Of Ilorin, Llorin, Kwara State, Department Of French*	**Une Etude Contrastive De La Morphologie Du Verbe En Langues Française Et Gworok**	**257-277**
20	**Jeremiah Felix Nwachukwu** *Rivers State University* *Nkpolu-Oroworukwo, Port Harcourt, Nigeria*	**Traduire Le Français Ivoirien : Enjeux Linguistiques Et Culturels Dans La Revolte D'affiba De Regina Yaou**	**278- 294**

	Et **Uzoamaka Patience Emmanuel** *Ignatius Ajuru University Of Education*		
21	**Ayeni, Queen Olubukola** *Department Of Modern Languages And Translation Studies,* *University Of Calabar, Calabar, Nigeria.* ***&*** **Orjiugo, Olivia Chizomam** *Chizo4handmaid@Gmail.Com* *Department Of Modern Languages And Translation Studies* *University Of Calabar, Calabar, Cross River - Nigeria*	**L'apport De La Sociolinguistique Sur L'enseignement Du Français: Comprendre La Variation Linguistique Et L'identite**	**295-312**
22	**Epere Paschal Innocent** *Department Of Foreign Languages And Literatures* *Faculty Of Humanities* *University Of Port Harcourt* *Choba, Rivers State, Nigeria*	**Navigating The Fidelity-Accessibility Divide: A Comparative Analysis Of Translation Techniques In Medical And Legal Discourse**	**313- 323**
23	**Francis Ajayi** *Centre For Interdisciplinary Studies In Society And Culture,* *Concordia University,* *Montreal, Quebec, Canada* **And** **Titi Babalola** *Department Of French,* *University Of Ilesa, Ilesa,* *Osun State, Nigeria*	**Orality, Native Philosophy And Translation In A Precolonial African Context**	**324-338**
24	**Ibrahim Garba Gwammaja Phd** *Department Of Linguistics, Foreign And Nigerian Languages* *National Open University Of Nigeria*	**Understanding Negation In Hausa Deaf Language: Forms And Functions**	**339-355**
25	**Tamunoiyowuna Andrew-Jaja, Phd** *Department Of English And Literary Studies, Faculty Of Humanities,* *Rivers State University,Nkpolu Oroworukwo, Port Harcourt* **&**	**Visiting The Priest Of Enemekum**	**356-364**

	Oluchi Stephanie Onuabuobi Phd *Department Of English Language And Literature Faculty Of Humanities, Alvan Ikoku Federal University Of Education, Owerri*		
26	**Godwin Ona Ode (PhD)** *Department of Languages and Linguistics* *Faculty of Arts Benue State University, Makurdi* **Ibbi Ruth Ishaku (PhD)** *National Information Technology Development* *Agency, Abuja* **Vanessa Chivir Adzer (PhD)** *Department of Languages and Linguistics* *Faculty of Arts Benue State University, Makurdi*	**A SEMIOTIC ANALYSIS OF BURIAL RITES AMONG THE IGEDE PEOPLE OF NORTH-CENTRAL NIGERIA**	**365-384**
27	**Idris Muhammad Bello (PhD)** *Department of Languages & Linguistics,* *Faculty of Arts,* *University of Maiduguri,* *Bama road, PMB 1069 Maiduguri, Nigeria.*	**A study of Syntactic Relation between Force Heads and the Emphatic Constructions in the Adamawa Fulfulde**	**385-407**
28	**Haruna Babagogata, PhD** *Department of English,* *Kwara State University, Malete*	**A Critical Discourse Analysis of Michelle Obama's Send Forth Speech**	**408-430**

Actes Patriotiques Dans *Sursaut Patriotique*: Modèles De Leadership Et De Patriotisme Pour Les Dirigeants Africains

By

Boniface Umana (PhD)
Department of Foreign languages
University of Uyo
Tel: 08034823196
Email:bonifaceumana@gmail.com

&
Egwu Ifeoma (PhD)
Department of French & International Studies
Ignatius Ajuru University of Education
Port Harcourt
Tel: 08036726427

Résumé

La question de leadership et de patriotisme suscite toujours des débats houleux sur la scène politique africaine contemporaine. Nous vivons aujourd'hui dans un monde où l'égocentrisme, le tribalisme et la recherche désespérée du gain personnel ont pris le dessus sur la raison, le collectivisme et les valeurs socio-éthiques. Comme conséquences, notre société est en perte de repères et secouée par des tensions socio-politiques. Pendant que nos dirigeants politiques font la pluie et le beau temps avec l'argent du contribuable, la grande majorité de la population croupit dans la misère et l'incertitude. Ceux qui ont le courage de critiquer le régime en place sont souvent accusés d'atteinte à la sécurité de l'état, de haute trahison et d'incitation à l'insurrection. Craignant une fin tragique, ils sont obligés de s'exiler. L'Afrique a connu des leaders panafricanistes et indépendantistes qui ont non seulement combattu le colonialisme mais ont aussi démontré leur patriotisme dans la bonne gestion des affaires de leur pays. Rien à avoir avec le népotisme, l'égocentrisme, le favoritisme et la mégalomanie qui caractérisent la nouvelle génération d'hommes politiques africains. L'absence de leadership et de patriotisme chez nos dirigeants de l'ère postcoloniale est en partie responsable du sous-

développement en Afrique. Cette communication réévalue le concept de leadership et de patriotisme presque érodé en Afrique contemporaine. Ces deux valeurs sont bien incarnées dans *Sursaut patriotique* par le héros Joseph Minkoulou. Ce dernier comme nous allons le voir démontre son patriotisme et son sens de leadership contre les ennemis internes et extérieurs de la Centrafrique à travers les actes qu'il pose. Cette étude met également en exergue le fait que les notions de leadership et de patriotisme ne sont plus des valeurs intrinsèques chez la plupart des dirigeants africains de l'Afrique post-indépendante. Ce travail adopte une approche socio-politique et exhorte les leaders africains à se réapproprier ces deux valeurs dans la gestion des affaires leur pays. Ce travail conclue que malgré la mort tragique de Joseph Minkoulou, son leadership et son patriotisme sont deux valeurs que doivent être émulés par les dirigeants africains.

Mots clés : sursaut, patriotisme, acte, leadership, littérature

INTRODUCTION

Sans faire abstraction de son caractère esthétique, la littérature reste un outil de dénonciation, de conscientisation, de transformation sociale. Elle est un redresseur de tort et nous partageons les propos de Stendhal qui la conçoit comme ''un miroir qui se promène dans la rue''. Son importance n'est plus à souligner car, c'est grâce au travail des écrivains, penseurs et hommes de lettres que l'Afrique a obtenu son indépendance des puissances étrangères. Les écrivains de la négritude et ceux de la période coloniale se sont servi de leur plume pour dénoncer le racisme, l'oppression, la torture et l'exploitation des peuples noirs par les colons. L'accession à l'indépendance des pays africains a été possible sous l'impulsion des panafricanistes et de leaders charismatiques. Aimer son pays par-dessus tout, vouloir le défendre avant tout au péril de sa vie fût le quotidien de nombreux résistants africains à l'aube des indépendances. Kwame Nkrumah, Julius Nyerere, Samora Machel, Thomas Sankara, Jomo Kenyatta, Julius Nyerere et Nelson Mandela, pour ne citer que ceux- là ont su conduire leurs pays sur le chemin de la prospérité et de la non-ingérence externe à travers des réformes sociales. Malgré certains critiques, nous pouvons les considérer comme des patriotiques et défenseurs des opprimés. Ils combattaient non seulement le néocolonialisme européen mais aussi l'élite africaine qui s'est transformée en bourreaux pour ses frères. Ce zèle patriotique a conduit à la mort de certains d'entre eux. Par exemple, Thomas Sankara a servi son pays de tout cœur en clamant haut et fort que les africains doivent prendre en main leur

destin. Cet héritage patriotique est loin d'être émulé par les dirigeants africains actuels. En effet, un regard politique sur la gestion des états africains révèle que les dirigeants africains actuels n'ont plus en cœur l'amour de la patrie. Ils préfèrent s'éterniser au pouvoir à travers les slogans démagogiques et l'achat des consciences. Le fossé se creuse de plus en plus entre les dirigeants africains et les populations. Nos dirigeants africains ne sont pas patriotiques et c'est pourquoi l'Afrique a du mal à sortir du sous-développement. Le bilan des dirigeants africains qui ont pris les rênes du pouvoir après le départ des colons reste négatif et catastrophique comme l'a bien souligné Angrey:

> Le continent africain ploie, depuis les indépendances au cours des années 1960 ploie sous le fardeau de la dictature militaire et civile. La plupart de ses pays sont souvent placés sous l'égide des gouvernements gérontocratiques ayant à leurs tètes des septuagénaires et des octogénaires qui cherchent à s'éterniser au pouvoir (183)

Ce constat négatif montre une décadence politique et éthique au niveau de la gestion des états africains. Le patriotisme et le sens de leadership très prisé et exhibé par les leaders africains d'antan a été remplacé par la gabegie, le favoritisme, la corruption, la haine etc. l'Afrique est aujourd'hui confrontée aux problèmes de sous-développement à cause de la mauvaise gouvernance. Face à cette image déplorable et pleine d'incertitude, l'écrivain ne doit pas rester passif. Se taire serait synonyme de complicité avec les forces d'exploitation. Un effort conscient s'impose à lui pour influencer la société en posant des actes courageux et transformateurs. Il doit s'engager pour des causes humaines en épousant l'avis de Jean-Paul Sartre qui souligne : Je dirai qu'un écrivain est engagé quand il cherche à prendre la conscience le plus lucide et la plus entière, c'est–à-dire quand il fait passer l'engagement de la spontanéité immédiate au réfléchi. Emboitant le pas à Sartre, Dogbe exprime la responsabilité de l'écrivain en ces termes : Le rôle de l'écrivain dans la société contemporaine (ou tant de problèmes se posent) doit être de sensibiliser les gens à la nature réelle des problèmes qui leur préoccupent, en mobilisant les forces pour réfléchir et dégager des solutions. Un regard sur l'Afrique post indépendante montre que les leaders africains ont échoué dans leur mission d'améliorer les conditions de vie des populations. Malgré les indépendances acquises, l'Afrique reste sous-développée et continue à tendre la main à l'occident. L'Afrique est très riche en

ressources naturelles destinées à améliorer les conditions de vie des populations. Malheureusement, les masses ne jouissent pas de ces ressources naturelles qui sont le plus souvent concentrées aux mains d'une minorité.

Par ailleurs, les anciennes puissances coloniales continuent à s'immiscer dans la gestion des affaires politiques, économiques et sociales des pays africains. C'est pourquoi nous comprenons le ton sévère d'Éphraïm Leka dans *Sursaut patriotique.* Un récit du calvaire dont est plongé la Centrafrique sous fond de l'instabilité politique, de néocolonialisme, de corruption et comment les hommes politiques africains collaborent avec l'ancienne puissance coloniale dans le but de détruire la Centrafrique. Néanmoins, le roman nous présente deux pistes de sortie que nous jugeons comme modèles démocratiques. Comme nous allons le voir dans le roman, le héros Joseph Minkoulou nous lègue des leçons de leadership et de patriotisme que dirigeants politiques africains doivent cultiver afin d'améliorer les conditions de vie des masses.

LE CONCEPT DE PATRIOTISME ET DE LEADERSHIP

Le patriotisme peut se concevoir comme un sentiment d'amour, de loyauté et de décision envers son pays, sa culture et ses patriotes. Cela implique également le sentiment de fierté et responsabilité envers sa nation, son histoire et son peuple. Il peut se manifester de différentes manières telles que l'attachement à la terre natale, à l'histoire et aux traditions, la fierté de ses réalisations, le désir de servir et de défendre son pays, la solidarité et la fraternité avec ses concitoyens et le respect des institutions et des valeurs nationales. Cependant, il est important de noter que le patriotisme peut parfois être critiqué ou débattu, car il peut également être associé à un nationalisme excessif qui peut conduire à l'intolérance ou à la xénophobie. Nous l'avons vu en Côte d'Ivoire avec le concept de l''ivoirité' et les attaques xénophobes en Afrique du Sud. Le patriotisme qui est l'expression de l'amour pour son pays ou sa patrie ne doit conduire aux débordements ou des conflits tribaux.

Dans le contexte de la littérature africaine, le patriotisme est très présent. Il est le plus souvent associé aux thèmes comme le colonialisme L'indépendance, l'identité et la justice sociale. Des écrivains comme Chinua Achebe, Ngugi Wa Thiongo, Wole Soyinka ont beaucoup exploré ce concept dans leurs œuvres en mettant en exergue la lutte et le triomphe des nations africaines ainsi que leurs cultures face à l'imposition des valeurs occidentales. Le patriotisme vise aussi la critique des dirigeants africains qui ont pris les

rênes du pouvoir après le départ des colons, les inégalités sociales et la conscientisation des masses. Par exemple Chinua Achebe dans *Things fall Apart* examine les complexités du patriotisme face au colonialisme à travers le protagoniste Okonkwo qui lutte pour sauvegarder son identité culturelle lors de l'incursion des colons britanniques. Ngugi Wa Thiongo dans *Devil on the cross* fait une critique acerbe du néocolonialisme et la corruption qui sont des freins à une véritable transformation sociale et économique de l'Afrique post indépendante.

Par ailleurs, nous pouvons dégager dans le patriotisme la vertu politique. Selon Montesquieu, ''ce n'est point une vertu morale, ni une vertu chrétienne. C'est la vertu politique et celle-ci est le ressort qui fait mouvoir le gouvernement républicain, comme l'homme est le ressort qui fait mouvoir la monarchie''. A travers cette affirmation, nous voyons que la vertu politique est le principe de la république démocratique avant d'être la valeur principale qui fonde le patriotisme. L'amour pour la patrie recommande la vertu du don de soi. Il s'agit pour le patriote d'être à la disposition de son pays. Un patriote doit consacrer son corps et âme à prendre soin d'elle. Offrir le meilleur de soi-même est ce que la patrie attend de lui. Cette disposition pour la patrie doit être indéfectible même dans pendant les moments sombres.

En outre, un patriote doit privilégier l'égalité entre les citoyens de la patrie. L'égalité est la valeur patriotique qui aide les citoyens à se soucier de la bonne gouvernance de la patrie. Elle permet d'éviter la discrimination négative des citoyens basée sur l'ethnie ou de partis politiques. Comment comprendre que des patriotes qui affirment aimer leurs patries parviennent-ils à vider les caisses de l'Etat pour ensuite le faire stocker dans les pays étrangers ? Seul le patriotisme vicieux aux intérêts privés peut justifier une telle pratique. Et pourtant, telle est l'une des réalités du patriotisme en Afrique noire. En clair, le patriotisme tel que pratiqué en Afrique noire n'est que celui des intérêts privés à travers le vol des deniers publics. La perversion du patriotisme est l'une des causes de la mauvaise gouvernance en Afrique. Le patriotisme déguisé en vices est le plus tangible en Afrique noire. Pour preuves les crises identitaires et les coups d'Etats militaires faits souvent au nom du patriotisme. A cela s'ajoute les détournements de fonds publics.

Le leadership renvoi à la capacité d'un individu à mener ou conduire d'autres individus ou une organisation dans le but d'atteindre certains objectifs. Un leader est quelqu'un qui est capable de guider, d'influencer et d'inspirer.

Selon Keating (16): it is a process of facilating the goal achievement of an individual or a group in a particular. D'après Rosenbach (23): it's all about getting people to work together to make things happen that might not otherwise occur or to prevent things from happening that would ordinarily take place. Riggio (227) estime : looking beyond the everyday management of people to creating a vision for the collective, developing strategy, inspiring and motivating, and making key decisions.'' A travers ces quelques définitions, nous pouvons relever six points clés dans le concept de leadership: vision, stratégie, persuasion, communication, confiance et éthique. Le problème majeur de l'Afrique d'aujourd'hui est celui du manque de leadership, un leader suffisamment engageant, inspirant, inventif et authentique. D'une part un leader capable d'enrayer la mauvaise dynamique en cours sur le continent et d'autre part de susciter et d'impulser le renouveau de l'Afrique. En d'autres termes, un leader visionnaire, révolutionnaire et opérationnel. Les nations africaines n'ont pas besoin des années pour émerger, c'est-à-dire disposé d'économies compétitives, prospères et industrialisées, produisant un bien-être social, une croissance durable et équitable, procurant la stabilité politique et économique.

UN APERCU DU ROMAN *SURSAUT PATRIOTIQUE*

Sursaut patriotique est roman politico-économique écrit par un jeune écrivain au nom d'Etienne Leka. Ce roman riche en rebondissements analyse l'instabilité politique en Centrafrique en mettant en exergue le problème de leadership et de patriotisme en Afrique contemporaine. L'auteur invite les peuples africains à se lever pour construire les jalons de la libération. L'action se déroule en Centrafrique dans une lutte de clans, d'alternance au pouvoir et de luttes d'intérêts. Le héros Joseph Minkoulou est un homme imbu de patriotisme qui travaille dans une manufacture de tabac. Un jour, François le chef de l'unité de triage l'informe des mouvements suspects en cours à l'étage de la manufacture de tabac. En bon patriote, Minkoulou décide de mener enquête. A sa grande surprise, il découvre un vaste trafic de pièces détachées et des camions transportant des armes et munitions en vue de déstabiliser la Centrafrique. Le cerveau de cette manœuvre est Jacques Bourlier, ancien directeur de l'usine de tabac. D'autres centrafricains sans scrupules sont également impliqués. Bref, c'est Bourlier qui propose même les noms des ministres qui doivent entrer dans le gouvernement. Face à cette situation qui n'honore pas son pays, Minkoulou décide d'agir en associant deux amis tous

imbus de patriotisme pour démanteler ce réseau mafieux et sauver la Centrafrique du chao. Voyant sa fin proche, Bourlier décide de prendre un pseudo retraite et propose à Minkoulou le ministre de l'industrie dans le gouvernement. Pour Minkoulou, c'est une occasion qui lui offerte rendre service à sa patrie, dénoncer les fossoyeurs de la Centrafrique et mettre à nu le projet néocolonialiste de la France. Il va se lancer dans un vaste projet d'industrialisation, de lutte contre la corruption et d'assainissement des fonds publics. Ce projet salvateur va attirer la foudre de Bourlier et des hommes politiques centrafricains. Voyant ses intérêts menacés, Bourlier tente une énième tentative de déstabilisation de la Centrafrique mais il échoue. Il est obligé de quitter le pays pour se réfugier en France. Néanmoins, il continue d'alimenter la rébellion de l'extérieur en fournissant des armes au colonel Bozani. Minkoulou effectue un travail de titan au ministère de l'industrie et de l'aménagement. Servir son pays a toujours été un rêve pour lui d'apporter sa pierre à la construction de son pays et il le fait avec abnégation. Il maintient son même rythme de vie et ne laisse pas influencer par son épouse qui voudrait qu'il puise l'argent dans les caisses de l'état. Il va plus loin en organisant un forum afin que tous les centrafricains y compris ceux de la diaspora puissent s'asseoir autour d'une même table et discuter de l'avenir du pays. Son obstination a continué l'enquête sur le trafic d'armes va le mettre dans le collimateur de Bourlier et de ses associés. Même loin de son pays, Minkoulou ne renonce pas à son combat. Il est malheureusement assassiné mais son héritage politique et social reste gravé dans la mémoire des centrafricains et de la diaspora.

ACTES PATRIOTIQUES *DANS SURSAUT PATRIOTIQUE*

Comme nous l'avons souligné dans les pages précédentes, l'Afrique contemporaine est toujours à la recherche de dirigeants patriotiques, de leaders capables de faire sortir le continent du sous-développement. Malheureusement, ce n'est pas le cas lorsqu'on observe le fossé qui ne cesse de se creuser entre les riches et les pauvres et le sous-développement auquel fait face la plupart des pays africains. Cette situation s'explique par l'incompétence des dirigeants africains et leur affiliation avec l'ancienne puissance coloniale (France) connu sous le nom de néocolonialisme.

La mémoire collective nous apprend que la France a longtemps implanté sa présence en Afrique à travers la France Afrique, réseau mafieux institué par Charles de Gaulle et repris par François Mitterrand pour maintenir les pays africains sous sa domination. Certains pensaient qu'avec les indépendances acquises, les pays africains allaient complètement se libérer du nombril français. Malheureusement, une nouvelle forme d'exploitation s'est installée sous le nom du néocolonialisme. La France n'a pas digéré le fait que les pays africains soient devenus indépendants. C'est pourquoi elle a installé des réseaux de trafic d'influence pour continuer sa sale besogne. Bourlier dans le roman est le représentant de la France néocolonialiste. Le néocolonialisme est une nouvelle forme de colonialisme. Il puise ses origines de la volonté des pays développés et surtout des occidentaux à vouloir maintenir leur domination sur les peuples colonisés d'Afrique décidés à recouvrir leur souveraineté mais aussi de la faiblesse de l'Etat postcolonial et du laxisme des populations africaines. C'est une pseudo-indépendance qui entretient une relation de dépendance des anciennes colonies sur l'économie des anciens maitres coloniaux. L'idéologie néocolonialiste stipule que quiconque contrôle l'économie contrôle automatiquement le pouvoir politique. Selon Nkrumah: For those practice it, it means power without responsibility and for those who suffer from it, it means exploitation without redress. Malgré l'indépendance de la Centrafrique, le pays est toujours contrôlé par l'ancienne puissance coloniale (France) sous l'égide de Bourlier. Cela se voit dans ses tentatives répétées de déstabilisation de la Centrafrique. Selon le roman:

> La Centrafrique venait à peine de se relever des coups d'Etat successifs qui avaient secoué le territoire depuis son indépendance. Certains indiscrétions révélaient d'ailleurs que Bourlier avait quelque chose à voir avec ces évènements, jacques Bourlier était donc vraisemblablement très puissant. L'entreprise qu'il dirigeait était la mieux gardée mais aussi la moins inspectée du pays.il était donc libre de mener tout autre type d'activités au sein de l'entreprise. Personne n'avait le courage de lui demander des comptes. Tous les dignitaires du gouvernement étaient acquis à sa cause. (23)

Plus loin, le roman fait une autre description pas élogieuse de Boulier:

> Qui était Bourlier en réalité ? Il n'était pas le président de la République à ce qu'il sache. C'est vrai que pratiquement tous les ministres venaient le rencontrer à la manufacture. De nombreuses personnalités de la république étaient régulièrement reçues par le PDG Bourlier. Elles venaient certainement conforter leurs positions dans la structure étatique. (46)

De ce qui précède, il en ressort que le mal dont vit la Centrafrique est non seulement dû à l'ingérence extérieure c'est-à-dire l'ancienne puissance coloniale (France) mais aussi de la complicité des hommes politiques centrafricains. D'où la réplique de Mbemba : le procès fait aux européens était clos. Les centrafricains eux–mêmes étaient responsables de ce qui leur arrivait. Certains fils de la Centrafrique vendaient l'instabilité de leur pays contre un peu d'argent. (.89)

Ce tableau négatif que nous venons de la Centrafrique nécessite une action urgente. Minkoulou le patriote ne reste pas les bras croisés. Il passe à l'action en diligentant une enquête pour casser le réseau mafieux de Bourlier car selon le roman :

> Bourlier avait réussi à amasser une véritable fortune à lui seul au détriment du peuple Centrafricain. Il contrôlait les mines, l'industrie, le secteur agricole sans qu'aucun de ses acolytes, fils du terroir ne puissent s'opposer à cette exploitation sans limites des richesses du pays. (89)

Nous remarquons que Bourlier est le véritable maitre de la Centrafrique. On se demande bien comment un individu qui n'est même pas centrafricain peut-il avoir tant de pouvoirs. Cela s'explique par le fait que nos dirigeants africains actuels n'ont pas en cœur les intérêts du peuple. Au lieu de s'opposer à l'exploitation des ressources naturelles, ils préfèrent les brader les aux grands groupes industriels africains. Par exemple, plusieurs secteurs de l'économie en Afrique sont contrôlés par de grands groupes français. Ces derniers engrangent beaucoup de bénéfices mais peu est reversé dans les caisses des états africains.

L'arrivée des camions chargés d'armes au parking de la manufacture de tabac est l'élément déclencheur que pousser François lui aussi un patriote à se confier à Minkoulou. Lorsque Minkoulou lui demande s'il veut perdre son boulot en vouloir savoir ce qui passe dans la manufacture de tabac, François rétorque : oui chef, nous devons savoir, nous sommes chez nous ici. C'est notre

pays tout même (25). C'est une réponse courageuse et patriotique lorsqu'on sait que beaucoup de ses compatriotes auraient pu se taire. Cette posture patriotique de François mérite d'être saluée par tous et émulée par nos dirigeants africains actuels. La rétorque de François résume le concept du patriotisme et réveille en Minkoulou quelque chose. Au lieu de collaborer avec les ennemis de la patrie comme le font certains dirigeants africains, il va mettre en place une enquête constituée d'amis tous imbus de patriotisme. Minkoulou est décidé à mener cette enquête coûte que coûte pour l'amour de son pays malgré la désapprobation de son épouse. Selon lui :

> Il ne me reste plus qu'un an de travail. Je n'ai plus rien à perdre. J'ai décidé d'en savoir un peu plus. Ton avis importe peu car, ma décision est prise. Je saurai ce qui se passe à l'étage et personne ne m'en empêchera .je le ferai pour mon pays. (32).

L'enquête de Minkoulou révèle également l'existence d'un trafic de pièces détachées du magasin par des employés centrafricains qui devraient protéger la manufacture de tabac, une fierté nationale. Au lieu de vouloir toujours accusé l'occident comme responsable de nos malheurs, il est pertinent pour nous africains de faire également un examen de conscience. C'est du sabotage économique auquel se livre Hassan Senghor et le sieur Mbemba contre la manufacture de tabac.

De même, François l'agent des services de renseignements nous donne une leçon de patriotisme. Infiltré dans l'entreprise, Il est convaincu que la manufacture sert de base arrière d'une vaste organisation criminelle. Sentant que l'enquête est sur le point de lui être retirée, il va révéler des informations importantes à Minkoulou. Ce dernier félicite François en affirmant : tu es un brave citoyen François Simba, notre pays peut être fier d'avoir des personnes comme toi, soucieuse de son bien- être. (79). Minkoulou a désormais la conscience tranquille. Le pays a besoin de lui autant que les autres citoyens. C'est à eux de changer les choses mais sans utiliser les armes. L'heure est venue de poser des actes intelligents pour préserver le pays d'un nouveau conflit. La Centrafrique ne peut plus se permettre un cycle d'auto destruction par ses propres fils alors que d'autres pays posent les jalons de leur développement.

Le travail abattu par Joseph Minkoulou au sein de la manufacture de tabac et le démantèlement d'une énième tentative de déstabilisation de la Centrafrique ne laisse pas indiffèrent le président de la république. Lors d'un

décret présidentiel, Joseph est nommé ministre de l'industrie et du développement urbain. Une nomination bien saluée par les employés et son épouse. Généralement, en Afrique une nomination n'est jamais perçue par les populations comme un sacerdoce mais un moyen de pouvoir s'enrichir. Avec cette ascension sociale, vous devenez la solution à tous les problèmes de vos proches. Si jamais vous refusez de le faire, vous serez traite de tous les mots. Minkoulou ne se laisse pas emporter par cette nomination. Comme premier geste à la tête de ce ministère et en tant que leader, il va redonner la confiance aux épargnants :

> Minkoulou prit la direction de sa banque Afrika Bank. Afrika Bank faisait partie des banques qui jouissaient d'une certaine crédibilité dans le pays. les épargnants savaient qu'en venant y déposent leurs fonds, ils pouvaient les récupérés sans aucun risque (111)

Quelques jours après sa nomination, Minkoulou se remarque par son sens de leadership. Le bilan qu'il dresse de l'univers industriel centrafricain montre que l'essentiel des industries présentes sur le territoire sont des propriétés privées de gros industriels étrangers qui se font d'importants revenus sur le dos de l'Etat sans pour autant satisfaire pleinement leurs engagements. Leurs employés sont mal payés, exploités et de plus les redevances dues à l'état ne sont pas reversées à temps. C'est le moment pour lui d'imprimer son leadership pour le développement de son pays. Selon lui :

> il fallait donc d'abord recenser les entreprises présentes dans le pays et faire lui-même son propre diagnostic : voir celles qui existaient légalement et celles qui étaient clandestines, ramener les investisseurs en Centrafrique afin de donner un nouveau élan à l'économie. Pour le développement urbain, l'Etat devait réorganiser le service d'hygiène et de salubrité, remettre en service la société de ramassage des ordures dont les principaux partenaires avaient pris la poudre d'escampette. (120)

Son leadership va conduire à une véritable transformation au ministère de l'économie. Les hauts responsables sont sous la pression d'obtenir les résultats. Tout le personnel est redynamisé. La corruption qui gangrène le pays ne l'empêche pas de se montrer intègre. Son deuxième mandat au sein du ministère de l'économie est la récompense de ses efforts. Il va voir en cela une

l'opportunité de solliciter de l'aide extérieure compte tenu de l'étroitesse du budget. Pour cela:

> Le chef Minkoulou contacta alors son fils Emmanuel qui travaillait dans un cabinet d'architecture pour lui trouver des partenaires prêts à investir dans l'immobilier. De plus à travers internet, il entra en contact avec de gros industriels brésiliens et indiens qui désiraient investir dans l'agro-alimentaire. (123)

Sa visite en Hollande n'est pas pour gaspiller les fonds publics comme le font la plupart des dirigeants africains. Il est émerveillé par la beauté des paves et les rues toujours propres. On se demande pourquoi les dirigeants africains n'arrivent-ils pas à copier tout ça. Ils préfèrent quitter leur continent pour venir vivre dans ces endroits paradisiaques laissant leur pays dans une misère indescriptible. Minkoulou va signer de bons contrats avec des partenaires brésiliens et indiens afin qu'ils apportent leur expertise au développement de l'industrie agro-alimentaire. Malheureusement, le projet n'arrive pas à bon port. Certaines personnes bien infiltrées dans le sérail ne voient pas d'un bon œil les réalisations de Minkoulou :

> Sur le plan social, Minkoulou abat un travail remarquable: avec une partie du budget de son ministère, Minkoulou ressuscita le service d'hygiène et de salubrité du pays. Des terrassements étaient en train d'être effectues pour le lancement de premiers logements sociaux témoins. La ville changeait progressivement de look même si l'arrière-pays restait au statuquo. Tous ces changements valaient quelques félicitations mais ils n'étaient pas à la hauteur des sacrifices qu'il consentait désespérément au quotidien. (131)

Si le patriotisme de Minkoulou est bien apprécié par la majorité des centrafricains, le camp adverse lui en veut. Pourtant, si Bangui avait repris des couleurs, c'était sous l'impulsion de Minkoulou comme nous le voyons dans le roman :

> L'éclairage public, la rénovation des bâtiments, la construction des routes et la réhabilitation des monuments historiques c'était lui. En un an Joseph Minkoulou avait engagé à lui seul plusieurs chantiers et son opération de séduction des investisseurs commençaient déjà à porter des fruits. (138).

L'amour de Minkoulou pour sa patrie n'est pas vu d'un bon œil. L'enlèvement de sa fille par les ennemis de la Centrafrique qui lui demande d'arrêter ses enquêtes est un coup dur pour lui. Il est contraint de démissionner de son poste de ministre de l'industrie et de l'aménagement et s'exile en Amsterdam. Même loin de son pays natal, il continue à œuvrer pour le développement de son pays. Sa mort tragique est une grande perte pour sa famille et la Centrafrique. Le héros Minkoulou, homme patriotique et doué d'un sens de leadership est un modèle pour les dirigeants africains actuels. Ses actions posthumes sont bien appréciées par la majorité des centrafricains et doivent être émulées par nos dirigeants africains actuels. La politique en Afrique doit cesser d'être un moyen d'enrichissement personnel et d'exploitation des masses. Nos dirigeants actuels doivent se lancer sur un vaste projet de développement dans tous les secteurs de la vie. Minkoulou bien qu'étant ministre s'est toujours considéré comme un serviteur du peuple. Nos dirigeants africains doivent cesser de piller les caisses de l'état mais plutôt utiliser l'argent du contribuable pour améliorer les conditions de vie des populations. Résoudre le problème de leadership et de patriotisme en Afrique contemporaine nécessite une approche globale. Le manque de leadership et de patriotisme en Afrique sont des défis majeurs qui entravent le développement du continent.il est essentiel de renforcer les institutions démocratiques, telles que les élections libres et équitables, la séparation des pouvoirs et la protection des droits de l'homme. La formation et le développement des leaders est également crucial en mettant l'accent sur les compétences, l'intégrité et la vision.

Par ailleurs, il est important de promouvoir la participation citoyenne et de renforcer l'engagement des citoyens dans la prise de décision. La lutte contre la corruption constitue aussi un obstacle à l'émergence de l'Afrique. Le renforcement de l'Etat de droit et le respect de la constitution va réduire les incessants coups d'état en Afrique.

CONCLUSION

Ce travail nous a permis de réévaluer le concept de patriotisme et de leadership en Afrique contemporaine. Il en découle que l'Afrique est toujours à la recherche de dirigeants courageux et capables de mettre en place des projets de

développement durables. Malgré les richesses naturelles, la plupart des pays africains ont de la peine à assurer le bien-être de leurs populations. La corruption, la démagogie, le pillage des ressources naturelles, la dictature érigée en système sont quelques fléaux auxquels sont confrontés nos états africains. Nous pensons les dirigeants africains actuels doivent emboiter le pas au héros Mnikoulou s'ils veulent à tout prix que l'Afrique sorte du marasme économique.

Œuvres citées

Angrey, Francis. Les masses populaires et leur destin inamovible: une lecture socio-politique de Destins parallèles de Kitia Touré. *Renef,* Vol 1, No 8, pp164-172

Kateb. G. *Patriotism and Other Mistakes.* New Haven: Yale University Press, 2005.

Keating. C. The leadership: *The inner side of greatness, A philosophy for leaders*. San Francisco: CA.jossey-bass.1982.

Leka, Ephraim. *Sursaut Patriotique*. Yaoundé: Editions D&I, 2015,

Mbonda, E. *Intellectuels africains, patriotisme et panafricanisme*: à propos de la fuite des cerveaux. Afrique et développement xxxi III (1), 108-122

Montesquieu, Baron *De l'esprit des lois*. Anthologie, Paris : GF Flammarion.

Nkrumah, Kwame. *Neocolonialism, the last stage of imperialism*. New York: International Publishers, 1966.

Riggio. R.E *Management and leadership* in A. Wilkinon, S.J Amstrong and M. Lounsburg, eds. Alexandria: Miles River Press. 2017.

Roger, P. *Le patriotisme, valeur ringarde ou porteuse de sens* ? Lausanne: Atelier grand SA 2007.

Rosenbach W.E, Taylor, R I, and Youndt .M.A (eds), *Contemporary issues in leadership*. New York: Routledge, 2018.

Sartre, Jean-Paul. *Situations II*. Paris: Gallimard, 1948.

Yves-Emmanuel Dogbe *Négritude, culture et civilisation*: Essai sur la finalité des faits sociaux. Le Mee-surSeine, 1980

Dictature politique et écriture de la décolonisation : regards croisés dans *La Lézarde* d'Édouard Glissant et *Perpétue et l'habitude du malheur* de Mongo Béti

Par

VICTOR TERFA ATSAAM (Ph.D)
NIGERIA FRENCH LANGUAGE VILLAGE, BADAGRY, LAGOS STATE.
victoratsaam@gmail.com
08029334623

Résumé

L'objectif premier de cette étude est de comparer *La Lézarde* d'Édouard Glissant et *Perpétue et l'habitude du malheur* de Mongo Béti afin de mettre en lumière la problématique de la dictature politique dans le système colonial français. Ces deux romans, relevant de l'écriture de la décolonisation, se rejoignent dans leur contestation de la culture occidentale et de ses conséquences néfastes sur les sociétés négro-africaines. Dans la perspective de la théorie postcoloniale, les préoccupations littéraires de Glissant, romancier antillais francophone originaire de la Martinique, et celles de Mongo Béti, écrivain africain francophone originaire du Cameroun, s'articulent et se complètent pour représenter les traits de la dictature politique : bureaucratisme, oppression du peuple, ainsi que colère populaire exprimée à travers soulèvements et mouvements d'opposition. L'étude conclut que, tandis que la politique d'assimilation constitue le fondement de la dictature politique dans les Antilles, c'est la connivence entre autorités traditionnelles et pouvoirs politiques qui en est la base en Afrique subsaharienne.

Mots-clés : dictature politique ; écriture de décolonisation ; bureaucratisme ; soulèvement ; oppression.

Introduction

Le *Dictionnaire Universel* (4e édition) définit la décolonisation comme « le processus par lequel un peuple accède à l'indépendance, cesse de dépendre politiquement de l'État qui l'avait colonisé » (p. 323). Selon le même dictionnaire, « la conférence afro-asiatique de Bandung en 1955 marque l'éveil des derniers peuples colonisés. L'indépendance de la plupart des colonies francophones d'Afrique est acquise en 1960 par la négociation » (p. 323). Quant au terme « contestation », le *Dictionnaire Universel* (4e édition) le décrit par deux acceptions principales : « objection » et « remise en cause de l'ordre établi » (p. 271). Ainsi, la contestation se manifeste dans la littérature négro-africaine comme une objection à l'ordre imposé par la colonisation. La protestation apparaît donc comme un corollaire direct de la décolonisation.

La dictature politique, pour sa part, renvoie à l'exercice d'un pouvoir absolu, sans contrôle. L'écriture de décolonisation vise essentiellement à dénoncer et à contester cette dictature, qu'elle soit coloniale ou postcoloniale. En effet, les romanciers négro-africains de la décolonisation s'attaquent à la fois à la dictature imposée par le système colonial et à celle instaurée par certains dirigeants africains et antillais après les indépendances. Glissant, romancier martiniquais, illustre dans ses œuvres les méfaits de la domination politique française aux Antilles, tandis que Béti, écrivain camerounais, dénonce l'oppression en mettant en scène la contestation de l'ordre politique.

Jacques Chevrier classe d'ailleurs certains romans de Glissant et de Béti parmi les « romans de la contestation ». Dans *Littérature nègre*, il affirme que « les romans de la contestation reflètent le malaise ou la colère d'hommes soumis à une culture occidentale qu'ils rejettent et dont les conséquences apparaissent aussi bien au niveau du groupe que de l'individu » (p. 99). Ainsi, les romans de la contestation de Glissant et de Béti partagent plusieurs traits communs, tels que l'opposition entre jeunes et anciens ou encore la tension entre tradition et modernité. En abordant la thématique de la conscience déchirée par des aspirations contradictoires, les deux auteurs s'inscrivent pleinement dans un projet littéraire de contestation. On assiste ainsi à une véritable lutte intellectuelle pour la décolonisation, qui trouve sa place dans le cadre plus large des études postcoloniales.

La méthode adoptée pour cette recherche est celle de la littérature comparée : il s'agit de montrer, à partir de ressources critiques consacrées à Glissant et à Béti, comment ces deux écrivains, issus de contextes nationaux et régionaux différents, dénoncent chacun à leur manière les effets néfastes de la dictature politique coloniale.

Résumés des deux œuvres étudiées

***La Lézarde* d'Édouard Glissant**

La Lézarde est un roman à la fois réaliste et merveilleux, publié par Édouard Glissant en 1958. L'intrigue se déroule à Lambrianne, un vaste quartier colonial de la Martinique, où un groupe de jeunes décide d'éliminer Garin, l'alpiniste sombre et redouté, chargé d'étouffer les soulèvements populaires. Pour détourner les soupçons, Thaël, un jeune homme, est désigné afin d'exécuter le plan. Il y parvient en noyant Garin près du banc de sable formé par la rivière Lézarde, là où elle rejoint la mer.

Grâce à la complicité de l'agent de police Tigamba, Thaël échappe à toute accusation de meurtre. Parallèlement aux événements politiques, les intrigues amoureuses entre les jeunes se développent. Lorsque leur candidat parvient finalement à remporter l'élection locale, le groupe se disperse. Thaël et Valère demeurent seuls, liés par l'amour. Mais lorsqu'il la conduit chez lui, dans la maison de Highland, les chiens de chasse surgissent soudainement et la tuent, introduisant une fin tragique au récit.

***Perpétue et l'habitude du malheur* de Mongo Béti**

Perpétue et l'habitude du malheur est un récit picaresque de Mongo Béti, centré sur le personnage d'Essola, ancien prisonnier politique ayant passé six années dans un camp de concentration pour s'être opposé au régime dictatorial de Baba Toura. De retour dans son village, Essola cherche à comprendre les circonstances de la mort de sa sœur Perpétue.

Il découvre que Perpétue, mariée par ses parents à un fonctionnaire, a vécu une existence misérable à Oyola. Son époux l'a contrainte à une vie d'adultère avec un commissaire de police puissant, craint pour son rôle essentiel au sein du régime de Baba Toura.

Par son écriture à la fois picaresque et pittoresque, le roman met en lumière, avec une profonde indignation, la corruption des fonctionnaires, l'omniprésence de la bureaucratie et la violence policière qui gangrènent le pays. En parallèle, il dépeint la misère accablante des masses populaires, écrasées sous la dictature implacable de Baba Toura.

La dictature politique comme conséquence de la culture occidentale

Aux yeux du critique littéraire Jacques Chevrier, on distingue deux phases dans le roman de contestation, dont *La Lézarde* d'Édouard Glissant et *Perpétue et l'habitude du malheur* de Mongo Béti constituent des exemples. La première renvoie à la « culture occidentale » que les population's négro-africaines « rejettent et dont les conséquences apparaissent aussi bien au niveau du groupe que de l'individu » (Chevrier, p. 99).

Il apparaît d'emblée que la dictature politique, qu'elle se manifeste sur le continent africain ou dans les Antilles, résulte de l'héritage culturel occidental issu du colonialisme. À travers leurs romans, Glissant et Béti mettent chacun en évidence divers facteurs qui montrent que la dictature politique des dirigeants négro-africains est en partie une conséquence de cette culture occidentale.

Le bureaucratisme

Le bureaucratisme renvoie à la domination, dans le cadre d'un État ou d'un parti, d'un pouvoir politique et administratif autoritaire. Dans *La Lézarde*, on assiste aux ambigüités liées à la départementalisation. Selon Dominique Chancé dans *Édouard Glissant : un traité du déparler* :

Avec *La Lézarde*, l'œuvre romanesque d'Édouard Glissant commence au moment où, en Martinique, le doute s'est installé sur la légitimité de la politique de départementalisation qui assimile, depuis 1946, les régions d'Outre-Mer à la France, tandis que les revendications anticolonialistes se font de plus en plus précises dans le monde (Chancé, p. 17).

Il s'agit donc d'une remise en cause de la machine bureaucratique calquée sur l'administration coloniale. *La Lézarde* met en lumière ce bureaucratisme et ses conséquences, qui culminent dans un rituel tragique. Toujours selon Chancé :

La Lézarde, dans ce contexte, revient sur les années de la Libération. Le roman explore le moment d'un immense espoir de changement, situant les élections de 1945 dans un élan passionné, une foi dans l'acte et son rituel tragique, et relève en même temps ce qui a manqué, comment cet acte s'est délité dans le non-sens, l'impossible » (p. 18).

Ainsi, ce « rituel tragique », manifestation d'un bureaucratisme occidental, décrit par Chancé comme une « énigmatique absence d'explication » (2002, p. 18), constitue l'un des premiers facteurs de la dictature politique dans les Antilles.

Dans *Perpétue et l'habitude du malheur*, Mongo Béti dénonce également le bureaucratisme comme un élément central de la dictature politique en Afrique postcoloniale. Mohamadou Kane, dans *Roman africain et tradition*, souligne :

« Tout cela favorise le développement d'un élitisme que rien ne justifie. Le bureaucratisme […] confère une signification particulière au pouvoir politique » (Kane, p. 278).

Béti illustre cette réalité à travers les liens de complicité entre autorités traditionnelles et autorités politiques. Comme le montre Yacouba Diarra dans sa thèse de doctorat :

Avec *Perpétue et l'habitude du malheur*, Béti révèle un pays où les autorités traditionnelles et politiques sont complices pour maintenir le statu quo contre lequel Ruben a toujours lutté. La situation d'Édouard, époux de Perpétue, est une belle illustration de cette connivence. Membre du parti au pouvoir et sympathisant du président Baba Toura, il bénéficie d'une impunité totale grâce notamment à son appartenance au parti et à ses nombreuses relations mafieuses au sein de la police et de la justice » (Diarra, p. 59).

Ces rapports de connivence représentent une autre facette du bureaucratisme, qui profite aux élites et non au peuple.

Le résultat du bureaucratisme est sans équivoque : il sert les intérêts des cercles du pouvoir, au détriment des masses populaires. Dans *Perpétue et l'habitude du*

malheur, Essola établit clairement un lien entre la mort de Ruben et l'engrenage bureaucratique du régime de Baba Toura :

Ruben était, lui, un homme juste. Quelle vénération ses assassins ont-ils eue pour Ruben ? Quand un peuple accepte le lâche assassinat de son seul juste, quelle vénération désormais les mères attendront-elles de leurs fils, les pères de leurs filles, les maîtres de leurs valets, les chefs de leurs subordonnés? Vous avez tué Ruben ou bien vous vous êtes accommodés de son meurtre pour continuer à vendre vos filles, sans pour autant avoir à répondre des souffrances infligées à ces esclaves par la cruauté de leurs maris. Vous avez assassiné Ruben ou bien vous vous êtes accommodés de ce crime pour que vos fils préférés, rendus irresponsables par votre excessive indulgence, continuent à festoyer impunément avec la rançon de leurs sœurs, à se repaître en quelque sorte du sang de ces malheureuses, comme des cannibales » (Béti, p. 299).

C'est ainsi que, dans le discours d'Essola, se dévoile la connivence des autorités traditionnelles avec les autorités politiques, à la base du bureaucratisme, qui a conduit au meurtre de Ruben.

La connivence des autorités traditionnelles avec les autorités politiques, en tant que forme de bureaucratisme, apparaît dans *La Lézarde* de Glissant sous une autre facette. Garin en est le symbole. Il est le représentant de son peuple, qu'il trahit en se laissant manipuler par les autorités coloniales, au détriment des Martiniquais et au profit des Français. Par exemple, Garin confisque les bonnes terres martiniquaises au bénéfice des Français.

L'oppression des masses

Dans *La Lézarde*, Garin incarne l'oppression. Il est le gérant et le représentant de son peuple en Martinique. Cependant, il devient un renégat et un traître à l'égard de ce peuple, se transformant en oppresseur. C'est un personnage dont les habitudes étranges confèrent à *La Lézarde* une dimension énigmatique. Selon Chancé :

Le roman met en scène le cheminement rituel et politique d'un acte qui se transforme en acte manqué, sans qu'on sache vraiment pourquoi, comme si le destin, le hasard, l'irrationnel, en avaient décidé. C'est peut-être cette

énigmatique absence d'explication, de causalité, qui fait le sens de ce roman, comme si l'absurde, l'inexpliqué, étaient déjà toute l'histoire de la Martinique. Toutes les chances s'offraient, toutes les portes s'ouvraient, rien ne se passe en réalité (Chancé, P. 18).

Cela rappelle une chanson guadeloupéenne se moquant de la politique d'assimilation, citée par Mireille Rosello dans *Littérature et identité créole aux Antilles* :

> Tout a chance
>
> Et rien n'a change
>
> Tout est different
>
> Et tout est pourtant
>
> Tristement similaire (P. 8).

Il apparaît d'emblée que la politique d'assimilation poursuivie par la France dans ses colonies, aux Antilles comme en Afrique, relève largement du bureaucratisme. De plus, cette politique constituait une véritable mesure d'oppression des populations colonisées.

Si Garin est le symbole de l'oppression en Martinique, Perpétue est celui de l'exploitation au Cameroun. Perpétue, jeune femme camerounaise, est victime de l'exploitation perpétuée par la dictature politique instaurée dans le pays. Mariée de force dans un mariage arrangé où elle n'a pas son mot à dire, elle est unie à Édouard, membre du parti au pouvoir et sympathisant du président Baba Toura. À travers ce mariage, elle est condamnée à une vie d'adultère jusqu'à sa mort mystérieuse. Voilà pourquoi Diarra affirme que « la mort de Perpétue est également imputable à la dictature néocoloniale soutenue par la France » (P. 60).

Il est intéressant de noter les parallélismes entre *La Lézarde* de Glissant et *Perpétue et l'habitude du malheur* de Béti à propos des meurtres. Tandis que Garin, l'oppresseur du peuple, est finalement tué par celui-ci, Perpétue est au

contraire victime de l'oppresseur. De manière encore plus singulière, dans *La Lézarde*, ce sont les chiens de chasse qui tuent Valérie, l'amante de Thaël.

La colère populaire face à la dictature politique

Selon Chevrier, le roman de contestation met en scène une réaction populaire contre l'oppression des autorités. Il précise que « les romans de la contestation reflètent le malaise ou la colère d'hommes soumis à une culture occidentale qu'ils rejettent » (P. 99). Dans *La Lézarde* et *Perpétue et l'habitude du malheur*, les peuples expriment leur colère contre la dictature politique et ses conséquences néocoloniales, telles que le bureaucratisme et l'oppression.

Ce rejet s'incarne dans toute œuvre de contestation par l'opposition entre la culture noire et la culture occidentale. Alors que Chancé évoque une « conscience déchirée par deux aspirations opposées » (P. 27), Chevrier décrit une situation où « deux univers s'y trouvent constamment opposés : la ville et le village » (P. 104).

Soulèvements et victoires aux élections

Dans *La Lézarde*, on assiste à des soulèvements. Voici les propos de Thaël:

« Après ces élections nous n'aurons plus de gouverneur. Ils seront obligés. » Il répond : « La belle fierté. Gouverneur ou pas, la réalité sera la même. Que vois-tu ? Trop tôt, trop tôt. Combattre avec les armes du moment. Dans vingt ans peut-être » (*La Lézarde*, p. 206).

Ces paroles font référence à un long soulèvement contre la dictature politique, soulèvement rare en Afrique, comme on le constate dans *Perpétue et l'habitude du malheur* de Béti.

Dans *La Lézarde*, les révoltes populaires se poursuivent jusqu'au meurtre de Garin, le représentant traître du peuple. Le héros du roman, Thaël, jeune homme venu de la montagne, est choisi par des adolescents à peine sortis de l'enfance. Il suit Garin, le traître, depuis la source de la rivière, la Lézarde, jusqu'à la mer, et finit par le tuer. Tel est le résultat tragique de la colère populaire en Martinique, présenté par Glissant dans *La Lézarde*, contre la dictature politique et ses corollaires tels que le bureaucratisme et l'oppression.

L'élément premier de la colère populaire contre la dictature politique est la passion qui anime les soulèvements. Selon Chancé :

La passion, qui rend la réalité "mesquine", "banale", insupportable, frappe les personnages d'une blessure irrémédiable qui les empêche de réaliser leur projet et d'en tirer toutes les conséquences. À l'instar de Thaël, ils sont "fissures". Le feu, l'élan, ne suffisent pas et il faut, "avec la vaillance de celui qui a bien lutté, qui sort vainqueur de la ronde […] dénombrer les plaies. Avec patience et ténacité" (p. 22).

Ainsi, les jeunes gens de *La Lézarde* se montrent passionnés et déterminés à relever le défi auquel ils sont confrontés. Lors de l'affrontement final entre Thaël et Garin, le renégat, le narrateur décrit :

« Il nage dans l'air, dans le plomb brûlant, dans le désespoir et la haine, et la pitié et les larmes. L'eau de mer brûle, oui, elle brûle. Où est la rivière, où la Lézarde et boue » (Glissant).

La passion pousse donc les jeunes à concrétiser, en partie, leur désir de liberté. Après la mort de Garin, ils remportent les élections. Voici les propos de Mathieu dans *La Lézarde* :

> Ces élections, c'est une chaude victoire […] mais résultat pratique c'est borico cinq-sous-rhum-cinq-sous-tafia […] nos élus n'ont pas de pouvoir. Nos députés se vendent là-bas. Les gouverneurs et autres commissaires spéciaux ont tous les moyens (Glissant, p. 206).

Ainsi, on obtient une victoire « achevée », au lieu d'une « victoire ambiguë » (Chancé, p. 18), ce qui ne se retrouve pas dans *Perpétue et l'habitude du malheur*.

Opposition et mise en cause de la tradition

Dans le roman de Béti, la tradition constitue un véritable obstacle à la justice et au bien-être social. La tradition, perçue à travers le prisme de l'argent et de la dictature politique, est une des causes majeures du malheur qui frappe Perpétue. À cet égard, Essola dénonce :

« L'affreuse tradition qui lui [sa mère] avait permis, sous prétexte de marier Perpétue, de livrer une enfant pieds et poings même liés à son tortionnaire » (*Perpétue,* p. 91).

Kane en tire ce constat :

> Tout comme l'argent, le pouvoir politique se situe à l'origine des bouleversements de la société décrite. Les actions de l'un et de l'autre se conjuguent fort bien à cette fin. Les romanciers s'accordent pour dénoncer l'émergence d'une catégorie sociale nouvelle, la caste des politiciens disposant des rênes du pouvoir et d'énormes moyens financiers. Ils ne répugnent pas à mettre la tradition à contribution pour servir leurs desseins (p. 273).

La colère populaire se cristallise ainsi contre la tradition dans *Perpétue et l'habitude du malheur*. Un des personnages du roman s'écrie :

« Quelle drôle de coutume […]. Tu vois bien que tes usages qui nous ont été légués sont souvent révoltants » (*Perpétue,* p. 67).

Il s'agit de coutumes qui, selon Kane, permettent à Perpétue d'être vendue par « son horrible mère et livrée au médiocre Édouard » (p. 309).

Une autre facette de cette colère populaire contre la tradition apparaît dans les propos d'un guérisseur rencontré par Martin dans le roman de Béti :

« Jeunes gens intelligents et connaissant le book, malheur à vous si vous ne vous terrez pas. Je vois la malédiction, comme un fleuve de sang, déferler du Nord et vous engloutir les uns après les autres » (*Perpétue*, p. 62).

À travers ces paroles, transparaît une incitation à un soulèvement violent contre les oppresseurs du peuple, à l'image des révoltes des jeunes dans *La Lézarde*.

Tristement, en Afrique, il n'y a pas de véritable soulèvement. Même si une opposition existe, ses représentants sont généralement tués ou totalement écrasés. C'est le cas d'Essola dans *Perpétue et l'habitude du malheur*. En effet, la tradition demeure en connivence perpétuelle avec la politique : des liens réciproques unissent autorités traditionnelles et autorités politiques, ce qui

conduit le plus souvent à la mort des opprimés et non de leurs oppresseurs. Ainsi, dans le roman de Béti, on assiste à la mort de Perpétue et de Ruben sans que personne n'intervienne.

Bien qu'Essola s'oppose au gouvernement de Baba Toura, il est opprimé et détenu dans un camp d'opposants. Une fois libéré et revenu dans son village natal, il est confronté à un nouveau drame : le meurtre de sa sœur bien-aimée, Perpétue, victime de la connivence entre tradition et politique. Ce drame fait écho à la mort de Ruben, son frère.

Conclusion

L'analyse comparée de *La Lézarde* d'Édouard Glissant et de *Perpétue et l'habitude du malheur* de Mongo Béti met en évidence la manière dont l'écriture de décolonisation articule une contestation à la fois politique et culturelle. Ces deux romans dénoncent la persistance de structures de domination héritées du colonialisme, notamment le bureaucratisme, l'oppression institutionnalisée et la collusion entre pouvoir politique et autorités traditionnelles.

Chez Glissant, la révolte populaire se cristallise dans un soulèvement collectif contre la trahison des élites, tandis que chez Béti, la résignation et l'impuissance face aux violences du régime mettent en lumière la permanence de l'assujettissement postcolonial. Ainsi, ces œuvres s'inscrivent dans une même dynamique critique : dévoiler les mécanismes de la dictature politique et interroger les limites de la libération postcoloniale.

Ouvrages cités

Bernabé, Jean, Patrick Chamoiseau, and Raphaël Confiant. *Éloge de la créolité*. Gallimard, 1989.

Béti, Mongo. *Perpétue et l'habitude du malheur*. Buchet/Chastel, 1974.

Chancé, Dominique. *Édouard Glissant: Un « traité du déparler »*. Karthala, 2002.

Chevrier, Jacques. *Littérature nègre*. Armand Colin, 1990.

Diarra, Yacouba. "La dimension pamphlétaire dans le roman francophone subsaharien postcolonial: Mongo Béti, *Perpétue et l'habitude du malheur*, Fatouma Kéita, *Sous fer*, Ahmadou Kourouma, *En attendant le vote des bêtes sauvages*." *Thèse de Doctorat de lettres (Littérature francophone)*, Avignon Université, Jan. 2021, https://these.hal.science.

Glissant, Édouard. *La Lézarde*. Seuil, 1958.

Dictionnaire Universel. 4th ed., Hachette/Édicef, 2002.

Kane, Mohamadou. *Roman africain et tradition*. Les Nouvelles Éditions Africaines, 1982.

Moura, Jean-Marc. *Littérature francophone et théorie postcoloniale*. Presses Universitaires de France, 1990.

Rosello, Mireille. *Littérature et identité créole aux Antilles*. Karthala, 1992.

DIE MORPHOLOGISCHE VARIATION BEI DER ÜBERSETZUNG DER BÜCHER DER BIBEL IN IGBO, YORUBA UND DEUTSCH

Godswill Eze OTU
Department of Languages and Linguistics
Ebonyi state University
Abakaliki, Ebonyi State
godswill.otu@ebsu.edu.ng

Omotayo Ibukun OLALERE
Department of Foreign Languages
Obafemi Awolowo University, Ile-Ife
ofakayode@oauife.edu.ng

Abstrakt

Diese Studie konzentriert sich auf die morphologischen Variationen bei der Übersetzung der Bücher der Bibel in Igbo, Yoruba und Deutsch. Die Daten für diese Studie wurden aus den Igbo-, Yoruba- und deutschen Bibelversionen gesammelt. Ziel dieser Untersuchung ist es, die morphologischen Variationen in der Übersetzung der Bibel in Igbo, Yoruba und Deutsch aufzuzeigen und zu zeigen, wie die Igbo-, Yoruba- und deutsche Bibel die Zusammensetzung verschiedener Wörter in den Sprachen verwendet, um die Namen der Bücher der Bibel zu übersetzen. Einige dieser Bücher der Bibel in diesen Sprachen wurden mit Hilfe verschiedener Strategien übersetzt, wie Komposition, Ableitung, direkte Übersetzung und Verfremdung. Das Ergebnis zeigt, dass von den 66 Büchern der Bibel etwa 56 Namen der Bücher der Bibel in der Igbo-Bibel entweder aus zwei oder mehr Wörtern zusammengesetzt, abgeleitet oder direkt übersetzt wurden. In der Yoruba-Bibel wurden etwa 52 Namen der Bücher der Bibel mit der Methode der Komposition, Ableitung oder direkten Übersetzung übersetzt, während in der deutschen Sprache etwa 59 Namen der Bücher der Bibel entweder aus zwei oder mehr Wörtern zusammengesetzt, abgeleitet oder direkt in die Yoruba-Bibel übersetzt wurdensiebzehn Namen der Bücher der Bibel in der Igbo-Bibel aus zwei oder mehr Wörtern .

Schlüsselwörter: Übersetzung, Igbo, Yoruba, Deutsche Bibel, Morphologie.

Einführung

Die Morphologie ist in ihrer einfachsten Definition der Prozess der Bildung neuer Wörter oder die Schaffung neuer Wörter in einer Sprache. Nach Comrie 1990: 128-129 kann Morphologie als der Prozess der Bildung neuer Wörter definiert werden, und er unterteilt sie weiter in Zusammensetzung und Ableitung. Um diesen Punkt zu untermauern, beschrieb Comrie 1990, zitiert in Olagunju (2005:261), die Komposition als den Prozess der Kombination von zwei oder mehr unabhängigen Wörtern, um ein neues Wort zu bilden, während die Derivation andererseits die Bildung eines neuen Lexems aus einem bestehenden ist, indem zusätzliches Material hinzugefügt wird, das nicht als eigenständiges Wort bestehen kann. Die Übersetzung ist ein Akt der Bildung einer entsprechenden Bedeutung zwischen zwei Sprachen oder der Übertragung von Mitteln aus der Ausgangssprache in die Zielsprachen. Die Namen der Bücher der Bibel wurden aus dem Griechischen ins Englische übersetzt, Igbo, Yoruba und Deutsch. Während dieses Prozesses wurden verschiedene linguistische Methoden bei der Übersetzung der Namen der Bücher der Bibel in diese Sprachen angewandt. Einige dieser Methoden wurden in der vorhandenen Literatur erörtert, obwohl die morphologische Variation bei der Übersetzung der Namen der biblischen Bücher nur in begrenztem Maße berücksichtigt wurde. So untersuchten Igwe und Obiakor (2015) die historische Entwicklung der Union Igbo Bible und ihren Einfluss auf die Entwicklung der Igbo-Sprache. Oyali (2018) untersuchte das lexikalische Wachstum von Igbo-Begriffen in der Igbo-Bibel durch Techniken wie Zusammensetzungen, beschreibende Ausdrücke, lexikalische Entlehnungen und Entlehnungen. Adamo (1984) befasste sich mit den Herausforderungen der Übersetzung der Namen alttestamentlicher Bücher ins Yoruba, während Adamo (2019) sich darauf konzentrierte, wie Yoruba-Übersetzer den hebräischen Namen für Gott in der Yoruba-Bibel wiedergeben. Fakayode (2020) untersuchte das Konzept der „In-Text-Übersetzung“ in den Evangelien der deutschen und der Yoruba-Bibel. Oyeniyi (2020) untersuchte die Schwierigkeiten bei der Übersetzung des Begriffs „Schnee“ in die Yoruba-Bibel, wobei er feststellte, dass dieser Begriff in den Erfahrungen der Yoruba-Übersetzer und -Gottesdienstbesucher nicht vorkommt, und wie sich dies auf

die Gemeindegesänge unter Yoruba-Christen auswirkt. Obiorah (2023) untersuchte die sprachlichen Strategien bei der Übersetzung und Transliteration der Namen biblischer Bücher in Igbo und Yoruba. Die Studie enthüllte die Übersetzungs- und Transliterationsstrategien, die beim Ausdrücken der Namen der sechsundsechzig Bücher der protestantischen Bibel in Igbo und Yoruba verwendet werden. Der Zweck dieser Studien ist es, die Tatsache hervorzuheben, dass der morphologischen Variation in der Übersetzung der Namen des Buches der Galle in Igbo, Yoruba und Deutsch wenig oder gar keine Aufmerksamkeit geschenkt wurde. Diese Studie zielt darauf ab, diese Lücke zu schließen. Namen bestehen aus Buchstaben, werden aber auf der Grundlage der phonetischen Merkmale einer Sprache gesprochen. Während bestimmte Namen für die Sprecher der Sprache von Bedeutung sind, haben andere keine Bedeutung. Ein Name kann in die Zielsprache übersetzt werden, wenn seine Bedeutung verstanden und als wichtig erachtet wird. Wenn sich ein Name nicht in die Zielsprache übersetzen lässt, ist die Entlehnung aus der Ausgangssprache die beste Option. Wie wir in dieser Studie untersuchen werden, haben die Übersetzer der Igbo-, Yoruba- und deutschen Bibeln einige Namen der biblischen Bücher aus dem Griechischen ins Englische, Igbo, Yoruba und Deutsche übersetzt, während einige Namen an die Phonologie und Orthographie der Sprache angepasst wurden. Sowohl Igbo als auch Yoruba sind tonale Sprachen, die im westlichen Nigeria gesprochen werden, während Deutsch eine Sprache ist, die in Europa gesprochen wird. Die Igbo-Sprache wird vor allem im Südosten Nigerias vom Volk der Igbo gesprochen, während Yoruba im Südwesten Nigerias gesprochen wird, während Deutsch in Deutschland, Österreich usw. gesprochen wird. Sowohl die Igbo- als auch die Yoruba-Sprache gehören zu den drei Hauptsprachen in Nigeria und sind Teil der Kwa-Sprachgruppe (Obiorah 2021, 135 zitiert in Obiora 2023, 6). Eme und Uba (2016, 4) und Obiorah (2023, 4) geben an, dass die Igbo-Sprache aus achtundzwanzig Konsonanten und acht oralen Vokalen besteht, während die Yoruba-Sprache achtzehn Konsonanten und zwölf Vokale umfasst, die sich aus sieben oralen Vokalen und fünf nasalen Vokalen zusammensetzen. Das Deutsche hat unterschiedliche Laute und suprasegmentale Merkmale. Es gibt bemerkenswerte Unterschiede in den schriftlichen Formen dieser drei Sprachen, insbesondere in Bezug auf die einzigartige Verwendung der orthografischen „ph“ und „gh“ zur Darstellung des Phonems /f/ im Englischen und Deutschen, während in Igbo und Yoruba der Buchstabe „f“ sowohl mit seiner schriftlichen

als auch seiner phonetischen Form übereinstimmt, Obiorah (2023, 6). Die unterschiedliche Anzahl von Lauten führt letztlich zu Unterschieden in der Menge der Lautsymbole, was sich auf die Übersetzung von Namen aus dem Englischen ins Igbo, Yoruba und Deutsche auswirkt. Abgesehen von diesen Details haben die Igbo- und die Yoruba-Sprache einen gemeinsamen Hintergrund bei der Übersetzung der Bibel, was vor allem auf die Bemühungen christlicher Missionare zurückzuführen ist, insbesondere auf den verstorbenen Bischof Ajayi Crowther, der der Ethnie der Yoruba angehörte. Er hatte einen bedeutenden Einfluss, der zur Übersetzung einer vollständigen Yoruba-Bibel im Jahr 1906 und einer (Isuama) Igbo-Bibel im Jahr 1913 führte, Igboanusi (2006, 160). Ziel dieser Untersuchung ist es, die morphologischen Unterschiede in der Übersetzung aufzuzeigen und zu zeigen, wie die Igbo-, die Yoruba- und die deutsche Bibel die Zusammensetzung der verschiedenen Wörter in den Sprachen zur Übersetzung der Namen der Bücher der Bibel verwendet haben. Einige dieser Bücher der Bibel in diesen Sprachen wurden mit verschiedenen Strategien übersetzt, wie Komposition, Ableitung, direkte Übersetzung einiger Namen, Verfremdung einiger Namen. Auf der Grundlage dieser Analyse werden diese linguistischen Ansätze bei der Übersetzung der Namen dieser Bücher der Bibel in diese Sprachen untersucht.

Methodik und Datenpräsentation

Die Daten für diese Studie wurden aus der Igbo-, der Yoruba- und der deutschen Version der Bibel gesammelt. Die Yoruba-Bibel wird als Bibeli Mimọ bezeichnet, während die Igbo-Bibel Bịbụlụ Nsọ heißt, auf Deutsch heißt sie heillige Schrift. Die Titel der sechsundsechzig Bücher der Bibel wurden aus drei Bibeln entnommen und werden im Folgenden untersucht. Die Namen der biblischen Bücher in Igbo, Yoruba und Deutsch sind wie folgt aufgeführt:

IGBO BIBLE	**YORUBA BIBLE**	**GERMAN BIBLE**
Jenesis	Jẹnẹsisi	1. Mose
Ọpupu	Ẹksodu	2. Mose
Levitikọs	Lefitiku	3. Mose
Ọnu-ọgugu	Numeri	4. Mose
Deutronomi	Deuteronomi	5. Mose
Joshua	Joṣua	Josua

Ndi-ikpe	Àwọn Onidajo	Richter
Rut	Rutu	Rut
I. Samuel	1 Samuẹli	1. Samuel
2. Samuel	2 Samuẹli	2. Samuel
I. Ndi-eze	1 Àwọn Ọba	1. Könige
2. Ndi-eze	2 Àwọn Ọba	2. .Könige
I. Ihe emere n'ubọchi ndieze	1 Kronika	1. Chronik
	2 Kronika	2.Chronik
2.Ihe emere n'ubọchi ndieze	Ẹsira	Esra
	Nehemiah	Nehemia
Ezra	Esteri	Ester
Nehemaia	Jobu	Hiob
Esta	Orin Dafidi	Psalmen
Job	Òwe	Sprüche
Abù ọma	Oníwàásù	Prediger
Ilu	Orin Solomoni	Hohelied
Eklisiastis	Isaiah	Jesaja
Abù nke abù	Jeremiah	Jeremias
Aisaia	Ẹkún Jeremiah	Klagelied
Jeremaia	Esekiẹli	Hesekiel
Abù-ákwá	Danieẹli	Daniel
Ezikiel	Hosea	Hosea
Daniel	Joẹli	Joel
Hosea	Amosi	Amos
Joel	Ọbadiah	Obadja
Emos	Jona	Jona
Obadaia	Mika	Micha
Jona	Nehum	Nahum
Maika	Habakuku	Habakuk
Nehum	Sefania	Zefanja
Habakuk	Hagai	Haggai
Zefanaia	Sekariah	Sacharja
Hagai	Malaki	Maleach
Zekaraia	Matiu	Matthäus
Malakai	Marku	Markus

Matiu	Luku	Lukas
Mak	Johanu	Johannes
Luk	ÌwéÀwọnAposteli	Apostelgeschichte
Jọn	Romu	Römer
Ọlu ndi-ozi	1 Kọrinti	1. Korinther
Ndi Rom	2 Kọrinti	2.Korinther
I. Ndi Kọrint	Galatia	Galater
2. Ndi Kọrint	Efesu	Epheser
Ndi Galetia	Filipi	Philipper
Ndi Efesọs	Kolose	Kolosser
Ndi Filipai	1 Tẹsalonika	1.Thessalonich
Ndi Kọlọsi	2 Tẹsalonika	2.Thessalonich
I. Ndi Tesalọnaika	1 Timotiu	1. Timotheus
2. Ndi Tesalọnaika	2 Timotiu	2. Timotheus
I. Timọti	Titu	Titus
2. Timọti	Filemonu	Philemon
Taitọs	Heberu	Hebräer
Failimon	Jakọbu	Jakobus
Ndi-Hibru	1 Peteru	1. Petrus
Jemes	2 Peteru	2. Petrus
I. Pita	1 Johanu	1. Johannes
2. Pita	2 Johanu	2. .Johannes
I. Jọn	3 Johanu	3.Johannes
2. Jọn	Juda	Judas
3. Jọn	Ìfihàn	Offenbarung
Jud		
Nkpughe		

Die Zusammensetzung der Namen einiger Bücher der Bibel in Igbo, Yoruba und Deutsch.

Igbo Bible	**Yoruba Bible**	**German Bible**
Ndi-Hibru	Jẹnẹsisi	erste Mose

Ọnu-ọgugu	Àwọn Onidajo	zweite Mose
Ndi-ikpe	Àwọn Ọba	dritte Mose
Ndi-eze	Orin Dafidi	vierte Mose
Ihe emere n'ubọchi ndieze	Orin Solomon	fünfte Mose
Abù ọma	Ẹkún Jeremiah	Hohe lied
Abù nke abù	Ìwé Àwọn Aposteli	Klage lied
Abù-ákwá		Apostel geschichte
Ọlu ndi-ozi		
Ndi Rom		
Ndi Kọrint		
Ndi Galetia		
Ndi Efesọs		
Ndi Filipa		
Ndi Kọlọsi		
Ndi Tesalọnaika		

Die Herleitung einiger Namen der Bücher der Bibel in Igbo, Yoruba und deutscher Bibel.

Igbo Bibel	**Yoruba Bibel**	**Deutsche Bibel**
Aisaia	Jẹnẹsisi	1&2 Chronik
Levitikọs	Lefitiku	Hiob
Deutronomi	Numeri	Hesekiel
Esta	Rutu	Maleach
Aisaia	Samuẹli	Matthäus
Maika	Esteri	Markus
Matiu	Jobu	Lukas
1&2 Timọti	Esekiẹli	Johannes
Pita	Joẹli	Thessalonich
Jọn	Amosi	Timotheus
Rut	Ẹksodu	Josua
Ezra	Deuteronomi	Rut
Nehemaia	Joṣua	Esra
Esta	Esekiẹli	Nehemia
Eklisiastis	Daniẹli	Ester
Jeremaia	Joẹli	Jesaja

Emos	Amosi	Hesekiel
Obadaia	Jona	Obadja
Jona	Sefania	Zefaja
Maika	Hagai	
Habakuk	Malaki	
Zefanaia	Matiu	
Hagai	Marku	
Zekaraia	Johanu	
Malakai	1&2 Kọrinti	
Mak	Habakuku	
Luk	1&2 Romu	
Taitos	Galatia	
Failimon	Efesu	

Namen der Bücher der Bibel, die wörtlich in die Igbo-, Yoruba- und deutsche Bibel übersetzt wurden.

Igbo Bibel	**Yoruba Bibel**	**Deutsche Bibel**
Ọpupu	Àwọn Onidajo	Richter
Ilu	Àwọn Ọba	Sprüche 2
Ọnu-ọgugu	Orin Dafidi	Prediger
Ọnu-ọgugu	Òwe	Könige
Nkpughe	Ìfihà	Offenbarung

Bibelnamen, die nicht in die Igbo-, Yoruba- und deutsche Bibel übersetzt wurden.

Igbo Bibel	**Yoruba Bibel**	**Deutsche Bibel**
Jenesis	isaiah	samuel
Joshua	jeremiah	daniel
Samuel	hosea	hosea
Ezra	hagai	joel
Job		amos
Ezekiel		haggai
Daniel		titus
Hosea		philemon

Joel
Nahum
hagai

Diskussion

Die obigen Daten zeigen, dass die Namen der Bücher der Bibel entweder durch Komposition, Ableitung oder wörtlich in die Igbo-, Yoruba- und deutsche Sprache übersetzt wurden. Bei der Übersetzung der Bücher der Bibel ins Igbo, Yoruba und Deutsche waren einige Ansätze erkennbar, in der Igbo-Bibel sind einige der Namen der Bücher der Bibel aus zwei oder mehr separaten Wörtern zusammengesetzt, Beispiel: Ọnu (Mund) + ọgugu (Zahlen) > Ọnu-ọgugu > Mund Zählen. . die Kombination von Mund und Zählen werden zusammengesetzt, um „Zahlen“ zu bilden, Ndi (die) + ikpe (Fall) > Ndi-ikpe > die Richter. Die Zusammensetzung aus zwei Wörtern wurde verwendet, um 'Richter' zu übersetzen, die Zusammensetzung aus zwei Wörtern Ndi (jene) + eze (König) > Ndi-eze > (Könige), die Zusammensetzung aus sechs Wörtern wurde verwendet, um das Buch der Chroniken zu übersetzen, Ihe (Dinge) + emere (Ereignis) + na (am) + ubọchi (Tag) + ndi (jene) + eze (Könige) > Ihe emere n'ubọchi ndieze, die Zusammensetzung Abù (Lied) + ọma (gut) > Abù ọma wurde zur Übersetzung von „Psalm“ verwendet, Abù (Lied) + nke (von) + abù (Lieder) > Abù nke abù wurde zur Übersetzung des Namens Lieder Salomons verwendet, das Buch Lamentation setzt sich zusammen aus Abù (Lied) + ákwá (Schrei) > Abù-ákwá, die Apostelgeschichte setzt sich aus drei Wörtern zusammen, Ọlu (Werk) + ndi (jene) + ozi (Massage) > Ọlu ndi-ozi (Taten), das Buch der Römer wurde aus zwei Wörtern zusammengesetzt, Ndi (jene) + Rom (römisch) > Ndi Rom (Römer), die Zusammensetzung von Ndi (jene) + Kọrint (Korinther) > Ndi Kọrint wurde zur Übersetzung des Buches der Korinther im Buch der Galater verwendet, die Zusammensetzung von Ndi (jene) + Galetia (Galater) > Ndi Galetia (Galater), bei der Übersetzung der Epheser, die Zusammensetzung von Ndi (jene) + Efesọs > Ndi Efesọs (Epheser), im Buch der Philipper die Zusammensetzung von Ndi (jene) + Filipa (Philipper) > Ndi Filipa (Philipper), im Buch der Kolosianer die Zusammensetzung von Ndi (jene) + Kọlọsi (Kolotianer) > Ndi Kọlọsi (Kolokianer), dasselbe geschah in Ndi + Tesalọnaika > Ndi Tesalọnaika (Thessalonicher), dasselbe wurde im Hebräischen verwendet, Ndi (die) + Hibru (Hebräer) > Ndi-Hibru (Hebräer).

In der Yoruba-Bibel wurden einige der Namen der Bücher der Bibel auch aus zwei oder mehr Wörtern zusammengesetzt, die auch zusammengesetzt werden, um die Namen zu übersetzen. Beispiel: Àwọn + Onidajo > Àwọn Onidajo, Àwọn + Ọba > Àwọn Ọba (Könige), Orin (Lied) + Dafidi (David) > Orin Dafidi (Psalmen), Orin (Lied) + Salomo > Orin Salomo (Lieder Salomos), Ẹkún + Jeremia > Ẹkún Jeremia (Klagelieder), Ìwé + Àwọn (die) + Aposteli > Ìwé Àwọn Aposteli (Taten). Diese Wortzusammensetzungen zur Deutung eines Namens in der deutschen Bibel kommen vor in Genesis als erste + Mose > erste Mose, Exodus als zweite + Mose, Levitikos als dritte + Mose > dritte Mose, Numeri als vierte + Mose, Deteronomium als fünfte + Mose > fünfte Mose, Hohe + Lied > Hohe lied (Lieder Salomos), Klage + lied (Lied) > Klage lied (Klage), Apostel + geschichte (Geschichte) > Apostel Geschichte (Taten). Trotz der Wortzusammensetzung zur Übersetzung der Bibelnamen in den drei Sprachen wurden einige der Namen aus der englischen Bibel abgeleitet, um Namen in Igbo, Yoruba und Deutsch zu bilden. Einige der Namen sind: in der Igbo-Bibel Aisaia aus Jesaja, Levitikọs aus Levitikus, Deutronomi aus Deuteronomium, Esta aus Esther, Maika aus Markus, Matiu aus Matthäus. Timọti von Timotheus, Pita von Petrus und Jọn von Johannes. In der Yoruba-Bibel Jẹnẹsisi von Genesis, Lefitiku von Levitikus, Numeri von Numeri, Rutu von Ruth, Samuẹli von Samuel, Esteri von Esther, von Hiob, Esekiẹli von Ezikiel. Joẹli von Juel und Amosi von Amos, In der deutschen Bibel sind Chronik von Chroniken, Hiob von Hiob, Maleach von Maleachi, Hesekiel von Esikiel, Matthäus von Matthäus, Markus von Matthäus, Johannes von Johannes, Lukas von Lukas, Thessalonich von Thessalonicher und Timotheus von Timotheus, Allerdings wurden einige Namen der Bücher der Bibel in diesen Sprachen auch literarisch in die Sprachen übersetzt. Einige von ihnen sind, Igbo, Ọpupu (Ausgehen), Ilu (Sprichwörter), Ọnu-ọgugu (Zahlen), Nkpughe (Offenbarung). Einige dieser Namen in der Yoruba-Bibel sind Àwọn Onidajo (Richter), Àwọn Ọba (Könige), Orin Dafidi (Lieder Davids), Ìfihàn (Offenbarung), während in der deutschen Bibel Richter (Richter), Sprüche (Sprichwörter), Könige (Könige), Prediger (Prediger), Offenbarung (Offenbarung) sind.

schlussfolgerung

Die obige Analyse hat ergeben, dass mehrere sprachliche Muster zur Übersetzung der Namen der Bücher der Bibel in Igbo, Yoruba und der deutschen Bibel verwendet wurden. Einige dieser Muster sind die Zusammensetzung mehrerer Wörter zur Übersetzung einiger Namen in den Sprachen, die Ableitung einiger Bibelnamen aus dem Englischen in die drei Sprachen und die wörtliche Übersetzung einiger Namen aus der englischen Bibel in die Igbo-, Yoruba- und deutsche Bibel. Von den sechsundsechzig Namen der Bücher der Bibel setzten sich in der Igbo-Bibel etwa 19 Namen der Bücher der Bibel aus zwei oder mehr Wörtern zusammen, in der Yoruba-Bibel bestanden 7 Namen aus zwei oder mehr Wörtern, um einige Namen der Bücher der Bibel zu übersetzen, während in der deutschen Bibel etwa 8 Namen ebenfalls aus zwei oder mehr Wörtern bestanden, um einige Namen zu übersetzen. Aus den obigen Daten wurden auch einige Namen aus der englischen Bibel in die Igbo-, Yorubba- und deutsche Bibel übertragen. In der Igbo-Bibel wurden etwa 33 Namen abgeleitet, einige dieser Namen sind Aisaia, Levitikọs. Deutronomi, Esta, Maika, Matiu, Timọti, Pita und Jọn usw. In der Yoruba-Bibel wurden etwa 50 Namen aus der englischen Bibel abgeleitet, es sind Jẹnẹsisi, Lefitiku, Numeri, Rutu, Samuẹli, Esteri, Jobu, Esekiẹli, Joẹli, Amosi usw, während in der deutschen Bibel etwa Namen auch aus der englischen Bibel übernommen wurden, darunter Chronik, Hiob, Hesekiel, Maleach, Matthäus, Markus, Lukas, Johannes, Thessalonich, Timotheus. Einige Namen wurden als literarische Übersetzungen in Igbo, Yoruba und Deutsch erfasst. Etwa fünf Namen in der Igbo-Bibel wurden literarisch übersetzt, diese Namen sind Ọpupu (Ausgehen) >exodose. Ilu (Sprichwort), Ọnu-ọgugu (Mund zählen) < Zahlen, Nkpughe > etwas offenbaren > Offenbarung, Etwa fünf Namen der Yoruba-Bibel wurden direkt aus der englischen Bibel übersetzt. Einige dieser Namen sind Àwọn Onidajo, Richter, Àwọn Ọba, Orin Dafidi, Òwe und Ìfihà, während etwa 5 Namen wörtlich in die deutsche Bibel übersetzt wurden, es sind Sprüche > Sprichwort, Offenbarung > Offenbarung. Abgesehen von all diesen Methoden wurden einige Namen in der Igbo-, Yoruba- und deutschen Bibel überhaupt nicht übersetzt: Josua, Samuel, Esra, Hiob, Hesekiel, Daniel, Hosea, Joel, Nahum, Hggai. Namen, die nicht in die Yorua-Bibel übersetzt wurden, sind Jenesis, Jeremia, Hosea, Haggai. Namen, die nicht in die deutsche Bibel übersetzt wurden, sind Jesaja, Daniel, Samuel, Samuel, Hosea, Joel, Amos, Haggai, Titus, Philemon. Die Gründe für die Beibehaltung einiger Namen gegenüber der englischen Form sind jedoch nicht offensichtlich. Aus

der obigen Analyse ergeben sich vier Hauptstrategien, die bei der Übersetzung der Bibelnamen in die Igbo-, Yoruba- und deutsche Bibel angewandt wurden: Die Übersetzer verwendeten verschiedene Taktiken wie Vokalsubstitutionen, die Ersetzung von Konsonanten und die Einfügung von Vokalen. Zum Beispiel In der Yoruba-Bibel wird „Genesis“ mit Jenesis + i > Jenesisi übersetzt, wobei ein Vokal eingefügt und das „G“ durch ein „J“ ersetzt wird, weil die beiden Laute ähnlich klingen, während sie in der deutschen Bibel nicht aufgrund von Lautähnlichkeiten, sondern nach dem Verfasser der Bücher übersetzt wurden, So wurden die Bücher Genesis, Exodus, Levitikus, Zahlen und Deutronomie als erste Mose, zweite Mose, dritte Mose, vierte Mose und fünfte Mose übersetzt. In der Igbo-Bibel wurde exodus wörtlich mit opupu (hinausgehen) übersetzt, während es in der Yoruba-Bibel mit Eksodu übersetzt wurde, wobei das „x“ gestrichen und ein „k“ eingefügt wurde, auch wenn es ein solches Wort in Yoruba nicht gibt. In der Igbo-Bibel wurde Levitikus mit Levitikos übersetzt, wobei „u“ durch „o“ ersetzt wurde, in der Yoruba-Bibel wurde es mit Lefitiku übersetzt, wobei „v“ durch „f“ und „c“ durch „k“ ersetzt wurde. In Igbo wurde das Buch der Zahlen mit der Kombination der beiden Wörter Onu (Mund) + Ogugu (Zählen) > Ọnu-ọgugu (Zahlen) übersetzt, in der Yoruba-Bibel wird es mit numeri übersetzt, wobei dieselben Laute verwendet werden, obwohl solche Laute in der Yoruba-Sprache nicht existieren. Im Buch Deuteronomium haben die Igbo- und die Yoruba-Bibel eine klangliche Äquivalenz verwendet, indem sie das „y“ durch einen Vokal „i“ ersetzt haben, weil Igbo und Yoruba keine Konsonantencluster am Wortende zulassen, während die Yoruba- und die deutsche Bibel in ihrer Übersetzung demselben Muster folgten: Yoruba „Josua“ Deutsch „Josua“. in der Übersetzung des Buches der Richter haben sowohl Igbo, Yoruba als auch die deutsche Bibel es wörtlich übersetzt, indem sie die Namensgleichheit in den Sprachen benutzten, Igbo 'Ndi (einige) + ikpe (Richter)' > Ndi-Ipke (Richter), Yoruba 'Àwọn + Onidajo >' Àwọn Onidajo (Richter) und im Deutschen als 'Richter' (Richter). Im Buch Rut verwendeten sowohl die Igbo- als auch die deutsche Bibel dieselbe Lautäquivalenz, um den Namen zu übersetzen: Igbo und die deutsche Bibel „Rut“, während in der Yoruba-Bibel ein zusätzliches „u“ eingefügt wurde: „Rut + u“> Rutu. Im Buch Samuel fügte die Yoruba-Bibel einen zusätzlichen Vokal „i“ in den Namen ein und übersetzte ihn als Samuel + i > samueli. Bei der Übersetzung des Namens KIngs in der Bibel haben die Igbo-, die Yoruba- und die deutsche Bibel eine wörtliche Übersetzung des Namens vorgenommen und ihn damit in die

Namensgleichheit in ihren jeweiligen Sprachen übersetzt. In der Igbo-Bibel 'Ndi (die) + Eze' (Könige) > Ndi-Eze, in der Yoruba-Bibel 'Àwọn (die) + Ọba (Könige) > Àwọn Ọba ,' und in der deutschen Bibel 'König + e (Pl. Maker) > Könige. Im Buch der Chronik transaltiert die Igbo-Bibel es als 'Ihe (Dinge) + emere (geschieht) + na (in) +'ubọchi (Tage) + ndieze > Ihe n'ubọchi ndieze, wobei ein vollständiger Satz zur Übersetzung des Namens verwendet wird', in der Yruba-Bibel 'Kronika' und in der deutschen Bibel Chronik. Das Buch Esra wurde nicht in die Igbo-Bibel übersetzt. Der Name behielt seine ursprüngliche Form 'Ezra', während in der deutschen und der Yoruba-Bibel das 'z' durch ein 's' ersetzt wurde, um ihn als 'Esra' zu übersetzen. Im Buch Nehemia ließen sowohl die Igbo- als auch die deutsche Bibel das 'h' weg, um es als 'Nehemia' zu übersetzen, während die Yoruba-Bibel die ursprüngliche Form des Namens (Nehemia) wie im Englischen beibehielt und die drei den gleichen Klang im Englischen beibehielten. Im Buch Esther verwenden die Igbo-Yoruba- und die deutsche Bibel die klangliche Entsprechung des Namens in Igbo 'Esta', Yoruba Ester + i > Estheri und Deutsch Ester, was das Interessanteste an der Übersetzung dieses Namens ist. Im Buch Hiob behielt die Igbo-Bibel den Namen Hiob bei, die Yoruba-Bibel behielt den Namen ebenfalls bei, fügte aber einen zusätzlichen Vokal „u“ am Ende des Namens 'Hiob + u >Jobu hinzu, während er in der deutschen Galle mit 'Hiob' übersetzt wurde. Das Buch der Salmen wurde in der Igbo-Bibel mit zwei Wörtern übersetzt: 'Abù (Lied) + ọma' (gut) > Abù ọma, in der Yoruba-Bibel als Orin (Lied) + David + i >Orin Davidi (Lied Davids), während im Deutschen das gleiche Wort beibehalten wurde, aber mit 'en', das im Deutschen eine Pluralendung ist, 'Psalm + en >Psalmen (Psalmen). Bei der Übersetzung von Sprichwörtern wurde in der Igbo-Bibel eine wörtliche Übersetzung > Ilu (Sprichwörter) und in der Yoruba-Bibel als Òwe (Sprichwörter) verwendet, während es im Deutschen mit Prediger übersetzt wird. Prediger wird in der Igbo-Bibel unter Verwendung der Lautäquivalenz in Igbo Eklisiastis übersetzt, in der Yoruba-Bibel als Oní + wàásù > Oní wàásù. Das Hohelied Salomos wird in der Igbo-Bibel mit Abù (Lied) + nke (of) + abù(Lied) > Abù nke abù (Lieder der Lieder) übersetzt. In der Yoruba-Bibel wird es als Orin (Lied) + Solomon + I> Orin Solomoni (Lied von Solomon) übersetzt, während es im Deutschen als Hohe (high) + lied (song) > Hohelied (high song) übersetzt wird.Im Buch Jesaja verwendete die Igbo-Bibel in der Übersetzung Alphabete mit den gleichen Lauten (Aisaia), in der Yoruba-Bibel wurde es als Isaiah und in der deutschen Bibel als Jesaja

übernommen. Im Buch Jeremia verwendete die Igbo-Bibel ebenfalls die gleiche Lautäquivalenz, um es als Jeremia zu übersetzen, in der Yoruba-Bibel wurde der Name übernommen und in der deutschen Bibel als Jeremias. In der Igbo-Bibel wird Lamentations mit Abù (Lied) + ákwá (Schrei) > Abù ákwá (Schrei-Lieder) übersetzt, in der Yoruba-Bibel mit Ẹkún (Kummer) + Jeremiah > Ẹkún Jeremiah (Kummer des Jeremia) und im Deutschen mit Klage + Lied > Klagelied (Klagelied). Im Buch Ezikiel hat die Igbo-Bibel den Namen übernommen, in Yoruba als Esekie und im Deutschen als Hesekiel. In der Igbo-Bibel und der deutschen Bibel wurde der Name Daniel übernommen, in der Yoruba-Bibel als Danieli. Das Buch Hosea wurde in Igbo, Yoruba und Deutsch übernommen. Das Buch Joel wurde in der Igbo-Bibel und der deutschen Bibel mit demselben Namen übersetzt, in der Yoruba-Bibel als Joeli. Das Buch Amos wurde in der Igbo-Bibel mit Emos, in Yoruba mit Amosi und in der deutschen Bibel mit Amos übersetzt. Das Buch Obadja wurde in der Igbo- und in der deutschen Bibel auf der Grundlage der Äquivalenzlaute in den Sprachen übersetzt. Igbo-Bibel als Obadaia, Deutsch als Obadja, während es in der Yoruba-Bibel aus dem Englischen übernommen wurde. Das Buch Jona wurde auf die gleiche Weise in Igbo, Yoruba und Deutsch als Jona übersetzt. Das Buch Micha wurde in allen drei Sprachen nach den entsprechenden Lauten in den verschiedenen Sprachen übersetzt. Igbo übersetzte es mit Maika, Yoruba mit Mika und Deutsch mit Micha. Das Buch Nahum wurde in Igbo und Yoruba mit Nehum übersetzt, wobei der Vokal „a“ durch „e“ ersetzt wurde, in der deutschen Bibel mit Nahum. Die Bücher Habakkuk, Zephanja, Hagai, Zekaraia und Malakai wurden in den verschiedenen Sprachen mit äquivalenten Lauten übersetzt. Die Bücher Matthäus, Markus, Lukas und Johannes wurden unter Verwendung von Äquivalenzlauten in den verschiedenen Sprachen in die verschiedenen Bibeln übersetzt. Die Apostelgeschichte in der Igbo-Bibel wurde mit Ọlu (Werk) + ndi (jene) + ozi (Botschaft) > Ọlu ndi-ozi (Werk der Gesandten) übersetzt, In der Yoruba-Bibel als Ìwé (Bücher) + Àwọn (der) + Aposteli (Apostel) > Ìwé Àwọn Aposteli (Bücher der Apostel), während im Deutschen als Apostel + Geschichte > Apostelgeschichte. In der Igbo-Bibel wurde das Buch der Römer mit Ndi (die) + Rom (Römer) >Ndi Rom übersetzt, in der Yoruba-Bibel mit Rom + u > Romu, in der deutschen Bibel mit Röm + er > Römer. Das Buch Korinther wird in der Igbo-Bibel als Ndi + Korint > Ndi Korint geschrieben, in der Yoruba-Bibel als Kọrint + i >Kọrinti, in der deutschen Bibel als Korinth + er > Korinther. Das Buch der Galater wird in der

Igbo-Bibel als Ndi + Galetia > Ndi Galetia, in der Yoruba-Bibel als Galatia und in der deutschen Bibel als Galatia geschrieben. In der Igbo-Bibel wurde „Ndi“ zusammen mit den folgenden Namen verwendet: Epheser > Ndi + Efesos > Ndi Efesos, Philipper > Ndi + Filipai > Ndi Philipai, Kolosser > Ndi + Kọlọsi > Ndi Kọlọsi, Thessalonicher > Ndi + Tesalọnaika > Ndi Tesalọnaika, während die Yoruba- und die deutsche Bibel den gleichen Laut für die Übersetzung dieser Bücher verwendeten. Die Bücher Timotheus, Titus und Philimon wurden in der Igbo-, Yoruba- und deutschen Bibel mit ähnlichen Lauten übersetzt, die in den Sprachen vorhanden sind. Das Buch Hebräer wurde in der Igbo-Bibel mit Ndi + Hibru > Ndi Hibru übersetzt, in der Yoruba-Bibel mit Heberu und in der deutschen Bibel mit Hebräer. Im Buch Jakobus hat die Igbo-Bibel den Namen nicht übersetzt, während die Yoruba- und die deutsche Bibel den Namen als Yoruba > Jakọbu, deutsch Jakobus. Auch die folgenden Bücher wurden in den Sprachen dem Originalton folgend übersetzt: Igbo > Pita, Jọn, und jud, in Youruba als Peteru, Johanu, Juda und in Deutsch als Peterus, Johanses und Judas. Das Buch der Offenbarung wurde in der Igbo-, Yoruba- und deutschen Bibel als Igbo-Bibel >Nkpuhe (Offenbarung), Yoruba-Bibel > Ìfihàn (Offenbarung) und in der deutschen Bibel als Offenbarung übersetzt. All diese mophologischen Variationen in der Übersetzung der Bibel in die Igbo-, Yoruba- und deutsche Bibel zeigen die Einzigartigkeit der Übersetzung, die Übersetzer verwenden die in den Sprachen verfügbaren Laute, um diese Namen der Bibel in diese beiden Sprachen zu übersetzen. Schließlich wurde in dieser Studie festgestellt, dass im Bereich der Komposition die Igbo-Übersetzer mehr die Kompositionsmethode benutzten, um 19 Namen in der Bibel zu übersetzen, gefolgt von den deutschen Übersetzern, die die Kompositionsmethode benutzten, um 9 Namen der Bücher der Bibel zu übersetzen, während die Yoroba-Übersetzer 9 Namen der Bücher der Bibel unter Verwendung der Kompositionsmethode übersetzten, im Bereich der Ableitung leiteten die Yoruba- und deutschen Übersetzer jeweils 10 Namen aus der englischen Bibel ab, während die Igbo-Übersetzer ebenfalls 9 Namen aus der englischen Bibel ableiteten. Im Bereich der direkten oder wörtlichen Übersetzung übersetzten die Igbo-Übersetzer wörtlich 5 Namen, die Yoruba-Übersetzer 4 Namen und die deutschen Übersetzer wörtlich 5 Namen der Bücher der Bibel. Im Bereich der Verfremdung übernahmen die Igbo-Übersetzer zehn Namen aus den Büchern der Bibel, ohne zu versuchen, sie zu übersetzen. In der Yoruba-Bibel waren es vier Namen, während es im Deutschen 7 Namen waren. Zusammenfassend lässt

sich sagen, dass von den 66 Büchern der Bibel etwa 56 Namen der Bücher der Bibel in der Igbo-Bibel entweder aus zwei oder mehr Wörtern zusammengesetzt, abgeleitet oder direkt übersetzt wurden. In der Yoruba-Bibel wurden etwa 52 Namen der Bücher der Bibel mit der Methode der Komposition, Ableitung oder direkten Übersetzung übersetzt, während in der deutschen Sprache etwa 59 Namen der Bücher der Bibel entweder aus zwei oder mehr Wörtern zusammengesetzt, abgeleitet oder direkt in die Yoruba-Bibel übersetzt wurden. Aus der obigen Analyse geht hervor, dass die Übersetzer dieser Bibeln diese Unterschiede bei der Übersetzung der Namen der Bücher der Bibel nutzten, um eine Gleichwertigkeit in ihren Sprachen herzustellen, was die Bibel in jeder Sprache einzigartig macht.

Literaturverzeichnis

Adamo, D. T. (1984). Translating Hebrew Old Testament book titles into the Yoruba language in Nigeria. *The Bible Translator, 35*(4), 418–424.

Adamo, D. T. (2019). Translating the Hebrew name יהוה into the Yoruba language of Nigeria in the Yoruba Bible. *In die Skriflig, 53*(1), Article 2410. https://doi.org/10.4102/ids.v53i1.2410

Comrie, B. (Ed.). (1990). *The world's major languages.* Oxford University Press.

Emenanjo, E. N. (1996). *Olumefula: Asụsụ Igbo na ndụ ndị Igbo* (Odenigbo Lecture Series 27). Assumpta Press.

Fakayode, O. (2020). In-text translation in the German and Yoruba Bibles: Convergence or divergence? *Scriptura, 119*(1), 1–12. https://doi.org/10.7833/119-1-1605

Igwe, A. U., & Obiakor, N. (2015). The historical emergence of "Union Igbo Bible" and its impact on Igbo language development in the twentieth century. *International Journal of Multidisciplinary Research and Development, 2*(1), 70–75.

Igboanusi, H. (2006). Agents of progress or problem makers? Missionary activities in the development of Igbo language. *African Study Monographs, 27*(2), 157–168. https://doi.org/10.14989/68253

Olagunju, O. E. (2005). *Morphology of German and Yoruba verbs: A comparative analysis of the morphological structures of Yoruba and German verbs.* In *Locating the local in the global: Voices on a globalized Nigeria* (pp. xx–xx). Faculty of Arts, Obafemi Awolowo University. [Add page numbers if available]

Oyeniyi, G. (2020). Challenge of translating "snow" in Yoruba Bible and its influence on congregational singing among Yoruba Christian worshipers. *Journal of Mother-Tongue Biblical Hermeneutics and Theology, 2,* 42–49. https://doi.org/10.38159/motbit.2020.046

Obiorah, K. E. (2021). Multilinguality in instructive writing: Case study of major Nigerian indigenous languages in selected public and private organisations. *Journal of the National Institute for Nigerian Languages, 5*, 134–142.

Oyali, U. (2018). *Bible translation and language elaboration: The Igbo example* (Doctoral dissertation). Universität Bayreuth.

.

DIGITALIZATION AS A TOOL FOR TEACHING FRENCH IN NIGERIA: A CASE STUDY OF TERTIARY INSTITUTIONS IN THE OWERRI ZONE

JOY EBELECHUKWU NWOZUZU
DEPARTMENT OF FRENCH
ALVAN IKOKU FEDERAL UNIVERSITY OF EDUCATION, IMO STATE
09080294174
ebelefirst@gmail.com

AND

ISIODU AMARACHI LOVE
DEPARTMENT OF FRENCH
BENJAMIN UWAJUMOGU (STATE)
COLLEGE OF EDUCATION, IHITTE UBOMA IMO STATE
09034064774
Amarachiloveisiodu0@gmail.com

Abstract

This study examines the role of digitalization as a tool for teaching French as a foreign language in Nigeria, with a focus on tertiary institutions in the Owerri zone. French, though globally significant, poses challenges to non-francophone learners, particularly in grammar, pronunciation, reading, and written and oral communication. In Nigeria, these difficulties are compounded by a linguistic environment that does not support French and by the limited availability—and high cost—of appropriate teaching resources. Traditional methods of French language instruction have long struggled to address these issues effectively. This research argues for a transition toward digitalized methods that offer accessible, innovative, and diverse pedagogical resources. Using a qualitative, descriptive approach, the study highlights various aspects of digitalization that can enhance teaching and learning outcomes. The findings suggest that digital tools not only bridge existing gaps in French instruction but also provide teachers with a wide range of adaptable resources. Recommendations are

offered, alongside suggestions for further research to strengthen French education in similar contexts.

Introduction

Language occupies a strategic place in human life. As Watzlawick (2008) underlines, *"on ne peut ne pas communiquer"* (on ne peut ne pas communiquer) our translation. Indeed, language is both an instrument of socialization and a fundamental tool for communication. Since education itself is grounded in communication, linguists and educators have consistently sought effective methodologies for teaching modern languages, leading to ongoing revisions and innovations in the field.

The creation of the European Centre for Modern Languages (ECML) by the Council of Europe in 1994 reflects the recognition of the centrality of language and communication to human development. Its mission is to encourage excellence and innovation in language teaching while promoting coherent approaches to evaluation and assessment of learners (Council of Europe, 2024a). The institution fosters international cooperation in support of lifelong language learning and effective communication.

The Council of Europe has actively promoted language education since the 1960s, emphasizing linguistic diversity and intercultural dialogue (Council of Europe, 2024b). Among its contributions are key tools such as the **Common European Framework of Reference for Languages (CEFR)** and the **European Language Portfolio (ELP),** which enable learners to monitor their progress (Council of Europe, 2020). These initiatives have profoundly influenced global communication, breaking down language barriers and fostering opportunities for personal, educational, political, and economic development in today's interconnected world.

The Evolution of Language Teaching

Language teaching has undergone significant changes over the years. According to Tagliante (2004, p. 14),

La didactique des langues s'enrichit des apports d'autres disciplines autrefois ignorées de l'école : la linguistique appliquée (à l'enseignement des langues), la psychologie, la sociologie, l'ethnographie de la communication, l'analyse de discours, la pragmatique et les diverses technologies que l'on continue à appeler nouvelles. (Modern language teaching has been enriched by contributions from other fields of study that were once neglected in schools. Examples include applied linguistics, psychology, sociology, and ethnography of communication, discourse analysis, pragmatics, and various forms of technology.)

The significant progressive changes in the teaching and learning of languages are closely tied to the importance and use of language itself. As Nwozuzu (year) observes, "Language is power." From this definition, we can deduce that language creates, speaks, directs, progresses, and introduces both people and things. Language can be considered a living organism: it can be born (as with new languages), it can die (as in the case of Latin, whose usage has greatly diminished), and it can move (for example, when speakers migrate and introduce it to new audiences, either intentionally or unintentionally).

It is precisely these characteristics of language—its vitality, mobility, and adaptability—combined with the constant transformation of society, the emergence of new populations with evolving linguistic needs, and the appearance of new social issues, that explain the ongoing evolution of language teaching.

An Overview of Language Teaching

- **Grammar–Translation Method (19th–20th centuries):** Focused on translation, grammar rules, and rote memorization.
- **Direct Method (late 19th–early 20th centuries):** Emphasized spoken language immersion and the use of authentic materials.
- **Audio-Lingual Method (1950s–1960s):** Employed audio recordings, repetition, and drills with the aim of developing speaking and listening skills.
- **Communicative Language Approach (1970s–1980s):** Aimed at promoting authentic communication, fluency, and functional language use.

- **Task-Based Learning (1980s–1990s):** Emphasized real-life tasks, problem-solving, and learner autonomy.
- **Content and Language Integrated Learning (CLIL) (1990s–present):** Focuses on integrating language learning with subject-matter content.
- **Blended Learning and Technology-Enhanced Language Learning (2000s–present):** Combines traditional teaching with online resources, multimedia, and digital tools.
- **Flipped Classrooms and Personalized Learning (2010s–present):** Represents student-centered approaches using technology and data-driven instruction.

This evolution in language teaching illustrates the shift from the traditional grammar–translation method to more communicative, student-centered, and technology-enhanced approaches.

Digitalization in French Language Teaching

The shift from focusing solely on grammar rules and translation to a communicative, technology-enhanced approach has also led to improved fluency in language use. Digitalization, in particular, plays a central role by providing interactive tools, authentic resources, and learner-centered methods that enhance the teaching and learning of French as a foreign language.

French Language

French is the mother tongue of France and several other French-speaking countries. It also serves as an official language in many African nations, a second language in Francophone countries formerly colonized by France, and a foreign language in Anglophone and other non-Francophone countries.

In Nigeria, French is recognized as the second official language, as declared in the *National Policy on Education* (2004, p. 10), to facilitate smooth interaction with neighboring countries. French is a global utility language, adopted as one of the official languages of the United Nations (UN News, 2012). It is also widely acknowledged as the language of international relations, business, cuisine, fashion, art, and culture (UN News, 2001).

According to a speech delivered on French Language Day (*la Journée de la francophonie*) in 2013, *"French draws its strength from the diversity of the people and cultures that share in it and contribute to its enrichment and vibrancy. French is a powerful language, a tool for employment, and an open door for young school leavers."* Promoting the effective teaching and learning of French in Nigeria thus represents a gateway to participation in the global village

Digitalization

Digitalization, according to ChatGPT, refers to:

> *The use of digital technologies to transform traditional business models, processes, or services into more efficient, automated, and data-driven systems. It sometimes involves converting analogue information into a digital format known as digitization. Digitalization, however, goes beyond this by leveraging digital data and technologies to improve productivity, enhance customer experiences, and create new opportunities for innovation.*

If digitalization, as defined above, means using digital data and technologies to improve production and create new opportunities for innovation, then digitalization in language teaching envisions the enhancement of language skills and proficiency in both oral and written communication.

The application of various digital tools in language teaching demonstrates their efficiency, as informed by the evolution of language teaching methodologies—particularly in relation to blended learning and technology-enhanced language learning.

There are, however, several technological terms closely related to digitalization that are sometimes used interchangeably. Understanding their similarities and differences is crucial for effective application. These terms include *digitalization*, *ICT*, *online,* and the *e-* prefix.

- **Digitalization** and **information and communication technology (ICT)** enable and facilitate *online* processes and services.

- **ICT** provides the infrastructure and tools for online connectivity, such as internet access, networks, devices, and software. This infrastructure enables individuals and organizations to connect globally.
- **Digitalization** builds upon the infrastructure provided by ICT to create online experiences, processes, and services that transform how we interact, live, and work. Examples include:
    - Online banking and financial services
    - Online shopping and e-commerce
    - Online education and learning platforms
    - Online healthcare (e-medicine)
    - Online communication and social media

In summary, ICT provides the foundation for digital connectivity, while digitalization leverages this foundation to create new opportunities, experiences, and innovations.

Digitalization: A Tool for French Language Teaching

To motivate learners and break the monotony of teacher-dominated classroom interactions—especially in a language class that feels unfamiliar due to the non-francophone environment in which many French language learners find themselves—digitalization can serve as an effective tool for enhancing productivity and engagement.

Types of Digital Tools for French Language Teaching:

- **Online Courses and Resources:** Digital platforms can host language courses, exercises, and tutorials.
- **Virtual Classrooms:** Online spaces for live lessons, discussions, and real-time interaction.
- **Language Learning Apps:** Mobile applications such as Duolingo, Babbel, and Rosetta Stone.
- **Language Exchange Platforms:** Tools that connect learners with native speakers for practice.
- **Multimedia Materials:** E-books, audio resources, videos, and interactive content.

- **Gamification:** Games, challenges, and interactive tasks to increase motivation.
- **Virtual Reality (VR) and Augmented Reality (AR):** Immersive experiences that simulate real-life language use.
- **Online Communities:** Forums, social media groups, and discussion boards for peer learning.
- **Teacher Training and Support:** Digital resources designed to enhance educators' skills and teaching strategies.
- **Adaptive Assessments:** AI-driven evaluations tailored to the learner's level and progress.

Methodology

To properly situate our study, an interview consisting of nine (9) questions was conducted with ten (10) teachers, randomly selected from four (4) higher institutions in Owerri: the Federal University of Technology Owerri (FUTO), Alvan Ikoku Federal University of Education (AIFUE), Imo State University (IMSU), and Alliance Française, Owerri. A copy of the interview questions is attached at the end of this document.

Results of the Interview and Discussion

Question 1 – Eight (8) out of ten (10) teachers interviewed responded "Yes," while two (2) answered "No." This indicates that most teachers are aware of the important role of new technologies in language teaching. However, it is concerning that some teachers remain unaware of this, which may negatively affect French as a Foreign Language (FFL) learners.

Question 2 – The tools reported in use include WhatsApp (3), Audio/MP3 (2), iPad/phone (1), audio-visual aids (1), Google Classroom (1), and none (2).

Question 3 – Teachers using WhatsApp voice chats found them effective and convenient. Those using audio-visual tools observed that they help students visualize and conceptualize content, reinforcing retention. Audio/MP3 materials expose learners to authentic French speakers, encouraging imitation and improving expression. Google Classroom was described as comprehensive, detailed, and useful for immediate feedback and homework management.

Question 4 – All eight teachers who reported using digital tools apply them in teaching oral expression, oral comprehension, grammar, written expression, written comprehension, stylistics, and more. This suggests that all aspects of French can be taught with digital tools.

Question 5 – Teachers rated students' understanding of French on a scale of 1–4. Nine (9) teachers gave face-to-face teaching the highest rating (4), while digital tools were rated between 2 and 3. This shows that students currently understand more when taught face-to-face.

Question 6 – Two respondents who do not use digital tools offered no opinion on their effects. Three teachers reported that students felt enthusiastic, motivated, and sustained interest through digital tools. Four others noted improvements in students' intonation due to exposure to native speakers. Digital tools also facilitated peer collaboration.

Question 7 – Six teachers identified network problems, unstable electricity supply, high data costs, and limited device storage as major obstacles. One teacher also highlighted the rapid speech of native speakers as a challenge. However, since online interaction offers significant benefits, both teachers and students should work to overcome these challenges. Exposure to fast native speech, rather than being seen as an obstacle, should motivate learners toward improvement.

Question 8 – Regarding the advantages of digital teaching, four teachers emphasized flexibility (teaching from anywhere, easy assignment distribution, and access to materials on the platform). Others noted that digital teaching combines serious learning with fun, captures students' attention, enhances retention, and provides access to diverse materials and better learning options.

Recommendations

Based on the results of the investigation conducted, the study presents the following recommendations:

1. **Workshops and Training** – Greater awareness should be created among French language teachers at all levels on the strategic importance of

digital tools and platforms in language teaching. Workshops should be organized, and training provided on the use of computers, mobile phones, and digital platforms for enhancing the teaching of French. These initiatives should be sponsored by educational stakeholders at various levels. Given the global significance of the French language and Nigeria's central position in the international community, such efforts are indispensable.

2. **Financial Support** – School administrations and government agencies should establish financial support packages for data subscriptions, both for teachers and students—especially those engaged in teaching and learning French—considering the strategic role of the French language in international affairs.
3. **Professional Development** – French language teachers should take advantage of modern digital opportunities to attract and sustain students' interest. They should strive to make French a practical and enjoyable subject for learners, thus enhancing both motivation and learning outcomes.
4. **Guidance and Counseling** – Teachers should also act as para-psychologists and counselors by encouraging learners to invest their time, interest, and resources in the study of French. Students who can afford expensive mobile devices should be guided to also prioritize purchasing data for online learning activities.
5. **Engaging Online Teaching** – Since the findings reveal that online French teaching provides significant benefits, teachers should make their classes attractive and engaging. Their own enthusiasm toward digital tools will be reflected in students' improved understanding and motivation.
6. **Instructional Resources** – Books and practical guides on the use of technological platforms for French language teaching should be developed and packaged by professionals. Language education experts and sponsors should support the publication of such materials as their contribution to knowledge and teacher empowerment.

Conclusion

The communicative approach to language teaching, introduced between 1970 and 1980 and later developed into the task-based teaching method of the 1990s, emphasizes the importance of oral skills. This approach integrates the four fundamental skills of language learning: oral comprehension, written comprehension, oral production, and written production.

The consistent use of digital resources by language teachers can significantly address learners' communicative needs, especially since the primary objective of studying French is to achieve effective communication. Teachers in the 21st century are therefore faced with the challenge of selecting the most appropriate digital resources to strengthen the four skills, particularly oral expression. Careful selection requires not only identifying suitable resources but also learning, practicing, and mastering their use before introducing them to learners.

The recognition of the importance of digital resources in French language teaching, combined with their careful selection, effective application, and innovative presentation, can make learning more interesting, enjoyable, and efficient. Such practices will greatly enhance learners' communicative competence in French, contributing to sustainable educational development in Nigeria. Furthermore, this will strengthen Nigeria's ties with its francophone neighbours.

Finally, the study suggests that future research should further explore the uses, modes of application, and effectiveness of various ICT and e-learning tools in French language education.

References

Boutros-Ghali, B. (2001). *An agenda for peace: Preventive diplomacy*. United Nations Department of Public Information. https://www.google.com/5/2001/394

Council of Europe. (2024, August 10). *Europe's human rights watchdog*. https://www.europewatchdog.info

National Policy on Education. (2014). *National policy on education* (2014 ed.). Federal Republic of Nigeria.

Nwozuzu, E. J. (2019). *French language for a culture of peace in Nigeria*. [Publisher not specified].

Tagliante, C. (1994). *Techniques de classe*. CLE International.

United Nations News. (2012, March 20). *Today, International Francophonie Day*. UN News. https://news.un.org/en/story/2013/03/434992

Watzlawick, J. C. (2008). *Communication, outil d'interaction sociale*. [Publisher not specified].

INTERVIEW QUESTIONS

Dear Sir /ma,

I am conducting an interview to be used in a Conference paper which I am writing. Please spare few minutes and kindly respond to these few questions on French teaching. I expect your answered questions by whatsapp as soon as possible.

Please note that your personal identity is protected.

1. Do you use any digitalization tool in your French language teaching?.

Yes or No.

2. Which type of digitalization tool, do you most frequently use in your French language class?.

3. Why do you prefer that?

4. Which aspect of French do you mostly teach with the tool: Grammar, oral expression, oral comprehension, written expression, written comprehension etc.?

5 How can you rate the students understanding in the use of Digitalization and face - to -face method in French teaching ,with the rating scale of 4,3,2,1 where '4' equals to highest:

Digitalization: 4,3,2,1. Face-to-face: 4,3,2,1

6. What outstanding effect do you notice in your students in your use of digital tools in French teaching?

7. What is your greatest obstacle or challenge teaching French with digitalization?

8. What advantage does teaching French with a digitalization tool has over face-to-face teaching?

Eco-Critical and Anthropocentric Discourses in Leslie Malmo Silko's *Ceremony* and Helon Habila's *Oil on Water*

Fortemuah Francis
University of Buea, Cameroon
+237677216477

Abstract

Environmental and ecological degradation has become an existential challenge facing our present world. This problem arises as a result of human encroachment into the ecosystem involving unhealthy agricultural practices and oil exploration as well as industrial activities leading to discharge of harmful substances. This article explores ecocritical and anthropocentric themes in Leslie Marmon Silko's *Ceremony* and Helon Habila's *Oil on Water* through a postcolonial ecocritical lens, analyzing their critiques of colonial and neocolonial environmental exploitation. In *Ceremony*, Silko addresses the ecological devastation of uranium mining on Laguna Pueblo heartland, portraying it as a colonial anthropocentric act that disrupts cultural and natural harmony. Through Tayo's ceremonial journey, guided by Laguna mythology, the novel resists this by restoring balance, symbolized by the return of rain. Conversely, *Oil on Water* examines the Niger Delta's oil-driven ecological ruin, highlighting neocolonial anthropocentrism's social and environmental toll. Habila's fragmented realism offers tentative resistance, reflecting postcolonial constraints. Results show that Silko's Indigenous narrative provides a hopeful ecocentric restoration, while Habila's ambiguous realism underscores ongoing struggles against global capitalism, informed by Nixon's slow violence framework. The comparison highlights their shared critique of human-centred exploitation and distinct resistance strategies - mythic restoration versus realist documentation - contributing to global environmental literature. By centering Indigenous and postcolonial perspectives, the novels advocate for reimagined human/nature relationships, addressing ecological and cultural crises in the Anthropocene. This study emphasizes literature's role in confronting colonial legacies and promoting environmental justice.

Key-words: Ecosystem, Anthropocentrism, Postcolonial criticism, *Ceremony* and *Oil Water*

Introduction:

The intricate relationship between human societies and the natural world has become a critical focal point in contemporary literary studies, particularly through the lens of ecocriticism, which examines how literature reflects and shapes environmental consciousness. Within this field, postcolonial ecocriticism offers a vital framework for understanding how colonial and neocolonial legacies exacerbate environmental degradation and cultural dislocation particularly in marginalized communities. Leslie Marmon Silko's *Ceremony* and Helon Habila's *Oil on Water* stand as exemplary texts that critique anthropocentric ideologies (worldviews that prioritize human interests over nature) while proposing ecocritical visions rooted in indigenous and postcolonial epistemologies. This article explores how these novels address the ecological and cultural consequences of anthropocentrism, as they employ distinct narrative strategies to resist environmental injustice and advocate for human/nature interconnectedness. By comparing Silko's Indigenous perspective, grounded in Laguna Pueblo mythology, with Habila's postcolonial realism, set in the oil-ravaged Niger Delta, this study illuminates the global relevance of postcolonial ecocriticism in confronting intertwined environmental and social crises.

Ceremony, set in post-World War II New Mexico, follows Tayo, a mixed-race Laguna Pueblo veteran grappling with post-traumatic stress disorder and cultural alienation. The novel critiques the ecological violence of uranium mining on Laguna land, which fueled the atomic bombs dropped on Hiroshima and Nagasaki, thereby linking local devastation to global destruction (245). Silko employs Laguna mythology, blending oral traditions with narrative prose, to propose a ceremony of healing that restores ecological and spiritual balance. The novel's depiction of the "parched and cracked" land (10) and the mythic "destroyers" who "see no life / when they look / they see only objects" (135), critiques colonial anthropocentrism which objectifies nature and indigenous peoples. Through Tayo's journey, Silko advocates for an ecocentric worldview, emphasizing reciprocity with the land, as seen in his vision of merging with the

natural world. Silko states that, "he could see no boundaries between the human and the animal" (Silko 246).

In contrast, *Oil on Water*, set in the Niger Delta of Nigeria, follows journalist Rufus as he navigates a landscape devastated by oil extraction, in search of the kidnapped wife of a British oil executive. Habila's novel exposes the neocolonial anthropocentrism of multinational corporations, whose oil spills and gas flares transform the Delta into "a wasteland" (Habila 10). The polluted rivers, where "the fish floated belly-up" (45), and fractured communities (exemplified by a village chief's complicity with oil companies (78), highlight the socio-ecological toll of petroculture - a term describing the cultural and ecological impacts of fossil fuel economies. Habila's journalistic realism, characterized by fragmented perspectives and sensory vividness, contrasts with Silko's mythic cohesion, reflecting the ongoing challenges of postcolonial resistance against global capitalism. Yet, the presence of a shrine "untouched by the oil" (Habila 180) suggests a tentative ecocritical resistance rooted in local spiritual traditions.

The significance of comparing *Ceremony* and *Oil on Water* lies in their shared critique of anthropocentrism as a colonial and neocolonial force, coupled with their distinct cultural and narrative approaches to ecological restoration. Silko's Indigenous framework, rooted in Laguna Pueblo epistemology, offers a hopeful vision of healing through spiritual reconnection. This is in line with Robin Wall Kimmerer's concept of humans as "younger siblings" of nature, responsible for reciprocal relationships (9). Habila's postcolonial perspective, grounded in African animist traditions and realism, presents a more ambiguous resistance, constrained by global economic forces, as noted by Graham Huggan and Helen Tiffin in their work on postcolonial ecocriticism (Huggan and Tiffin 12). By juxtaposing these texts, this article bridges Indigenous and postcolonial environmental discourses, highlighting their contributions to global environmental literature and the broader fight for ecological justice.

Postcolonial Ecocriticism: Theoretical Foundations

Postcolonial ecocriticism serves as a vital theoretical lens for examining how literature addresses the intertwined legacies of colonial exploitation and environmental degradation particularly in marginalized communities. This section establishes the theoretical foundations for analyzing ecocritical and anthropocentric discourses in Leslie Marmon Silko's *Ceremony* and Helon

Habila's *Oil on Water*, situating their critiques of anthropocentrism within indigenous and postcolonial contexts. By integrating ecocriticism's focus on human/nature relationships with postcolonial theory's attention to colonial power dynamics, this framework illuminates how both novels challenge human-centred ideologies that justify ecological and cultural harm. Drawing on key scholars such as Cheryll Glotfelty, Val Plumwood, Rob Nixon, Graham Huggan, and Elizabeth DeLoughrey, this section defines postcolonial ecocriticism, explores concepts like hyperseparation, slow violence, and petroculture, and establishes their relevance to Silko's indigenous mythology and Habila's postcolonial realism. In doing so, it provides a robust foundation for the article's comparative analysis, highlighting the contributions of these two novels to global environmental literature and their resistance to colonial and neocolonial anthropocentrism.

Defining Postcolonial Ecocriticism

Ecocriticism, as a literary field, examines the interplay between literature and the environment. Cheryll Glotfelty defines it as "the study of the relationship between literature and the physical environment" (xviii). It examines how texts reflect and shape environmental consciousness. Emerging in the 1990s, ecocriticism has evolved to address not only nature's representation in literature but also the socio-political forces that influence environmental practices. Postcolonial ecocriticism extends this focus by addressing the environmental consequences of colonial and neocolonial power structures. Graham Huggan and Helen Tiffin articulate its scope when they write: "Postcolonial ecocriticism retains an emphasis on the socio-historical by examining texts in relation to such issues as race, empire, militarism, and environmental destruction" (3). It "examines the intersections between colonialism and environmentalism," foregrounding how colonial legacies perpetuate ecological injustice in marginalized regions (2). This framework is particularly suited to *Ceremony* and *Oil on Water* which critique the ecological violence of uranium mining and oil extraction, respectively, as extensions of colonial and neocolonial anthropocentrism.

Postcolonial ecocriticism challenges the universalizing narratives of Western environmentalism, which often ignore the disproportionate environmental burdens borne by indigenous and postcolonial communities. As Elizabeth DeLoughrey and George Handley argue that "Postcolonial ecocriticism seeks to

uncover the environmental consequences of colonial power while celebrating local knowledges that imagine alternative modes" by amplifying marginalized voices and their ecological knowledge systems (4). In *Ceremony*, Silko's depiction of uranium mining on Laguna Pueblo land reflects colonial resource extraction, while Habila's portrayal of the Niger Delta's oil-devastated landscape in *Oil on Water* exposes neocolonial petro-imperialism. Both novels critique anthropocentrism - the human-centered worldview that prioritizes human interests over nature - as a colonial construct. This is in line with postcolonial ecocriticism's goal of decolonizing environmental narratives.

Anthropocentrism and Hyperseparation

Central to postcolonial ecocriticism is the critique of anthropocentrism, which Val Plumwood describes as a "hyperseparation" that positions humans as superior to and separate from nature, thereby justifying its exploitation (49). He says that it is a "series of separations between reason, and nature, human and animal, mind and body, masculine and feminine (47). This dualistic worldview underpins colonial and neocolonial practices, such as resource extraction, that treat nature as a commodity and marginalized communities as expendable. In *Ceremony*, anthropocentrism manifests itself in the uranium mining that scars Laguna land, transforming sacred mountains into sites of destruction. The narrator puts it clearly: "The gray stone was streaked with powdery yellow uranium, bright and alive as pollen; but the radiation was invisible" (245). This imagery contrasts the life-giving symbolism of pollen in Laguna cosmology with the deadly radiation, highlighting anthropocentrism's deceptive promise of progress. The mining, linked to the atomic bombs dropped on Hiroshima and Nagasaki, exemplifies how colonial anthropocentrism connects local harm to global devastation, disrupting the indigenous principle of interconnectedness (Allen 119).

Similarly, in *Oil on Water*, anthropocentrism drives the oil industry's devastation of the Niger Delta, where "a wasteland of oil spills and gas flares" replaces vibrant ecosystems (10). The polluted rivers, where "the fish floated belly-up" (45), reflect the commodification of nature under neocolonial petroculture, a term Amanda Boetzkes defines as "...the ways in which post-industrial society is an oil society through and through. It is shaped by oil in physical and material ways, from the automobiles and highways we use to the

plastics that permeate our food supply (in *Petrocultures: Oil, Politics, Culture, wlison*, Carlson, Szeman 222).

Slow Violence and Environmental Injustice

Rob Nixon's concept of "slow violence" is another cornerstone of postcolonial ecocriticism. It describes the gradual, often invisible environmental harm that disproportionately affects marginalized communities (2). Slow violence captures the delayed but devastating impacts of practices like uranium mining and oil extraction, which accumulate over time and are often obscured by their temporal and spatial distance from global centres of power. In *Ceremony*, the drought afflicting the Laguna reservation symbolizes the slow violence of colonial resource extraction, which disrupts ecological balance and cultural identity. The narrator describes the land as "parched and cracked" (10). The uranium mine's invisible radiation, linked to global nuclear destruction, exemplifies how slow violence extends beyond local boundaries, thereby implicating these indigenous communities in colonial violence they did not initiate (Owens 92).

Similarly, *Oil on Water* portrays the slow violence of oil extraction in the Niger Delta where "blackened and dying" mangroves and polluted rivers undermine local livelihoods (12). Habila's depiction of villages "appearing and disappearing in the mist" (23) reflects the gradual erasure of communities and ecosystems, a process Nixon argues is often ignored by mainstream environmental narratives (Nixon 2). The novel's focus on the human cost of oil extraction - fractured communities, militancy, and displacement - highlights the intersection of environmental and social injustice, as postcolonial elites and multinational corporations perpetuate colonial patterns of exploitation (Chakrabarty 200). By exposing the consequences of slow violence, both novels underscore postcolonial ecocriticism's emphasis on the disproportionate environmental burdens borne by marginalized groups.

Non-Human Agency and Local Epistemologies

Postcolonial ecocriticism also emphasizes non-human agency and local knowledge systems in resisting anthropocentrism. In *Ceremony,* Silko draws on Laguna Pueblo epistemology, which views the land as a living entity integral to cultural identity. The ceremony, guided by Betonie and the spiritual figure Ts'eh, embodies this worldview, as seen in Ts'eh's connection to the natural

world: "She was the wind in the pine trees, the water in the Arroyo" (223). The narrator adds that "He could see no boundaries between the human and the animal" (246). Robin Wall Kimmerer articulates this worldview clearly when he says: "In the indigenous worldview, we are all kin, bound by mutual responsibility to care for one another and the earth" (9). Silko's mythic narrative rejects anthropocentric hyperseparation, and proposes an ecocentric restoration that heals both Tayo and the land, symbolized by the return of rain (Silko 255). This si a manifestation of Kimmerer's concept of reciprocity, where humans are "younger siblings" of nature, responsible for mutual care (Kimmerer 9).

In *Oil on Water*, Habila engages with African animist traditions, which, as Cajetan Iheka argues, attribute agency to non-human entities (Iheka 7). Cajetan Iheka explains that "African literature often attributes agency to non-human entities, challenging Western anthropocentrism (7). The shrine, "a cluster of wooden figures under a tree, untouched by the oil" (Habila 180), symbolizes cultural and ecological resilience. This offers a tentative resistance to petro-violence. However, Habila's realism, characterized by fragmented perspectives, reflects the constraints of postcolonial contexts where global capitalism limits local agency. Unlike Silko's hopeful restoration, Habila's vision is ambiguous, if not pessimistic, aligning with Huggan and Tiffin's observation that postcolonial ecocriticism often grapples with the tension between local resistance and global power (12).

Narrative Strategies and Ecocritical Resistance

The distinct narrative strategies of *Ceremony* and *Oil on Water* enhance their postcolonial ecocritical critiques. Silko's mythic structure, blending oral traditions with prose, creates a cohesive narrative that integrates Laguna cosmology into a modern context. The mythic interludes, such as the destroyers' story, frame anthropocentrism as a colonial "witchery" (135), providing a cultural framework for resistance. This aligns with Greg Garrard's view that narrative can reshape human/nature relations by embedding ecological values in storytelling (204). He states that *Ceremony*'s mythic cohesion "explores the ways in which we imagine and portray the relationship between humans and the environment" (Garrard 2).

Habila's journalistic realism, conversely, uses fragmented perspectives and sensory vividness to document the devastation of the Delta, as seen in descriptions like "the smell of oil was so strong it made his eyes water" (Habila

50). This realism, as Byron Caminero-Santangelo notes, "presents a fractured, episodic account that mirrors the social and environmental disruption." (120). According to Caminero-Santangelo therefore, Habila's fragmented realism serves as a "documentary" critique of this environmental injustice, raising awareness of petroculture's sociopolitical impacts (120). While Silko's narrative offers closure through ecological restoration, Habila's fragmentation mirrors the ongoing struggle against neocolonial exploitation, reflecting the complexity of postcolonial resistance.as such, he documents petro-violence but refrains proposing a solution. Both strategies are in line with postcolonial ecocriticism which aims at challenging the anthropocentric narratives.

Relevance to *Ceremony* and *Oil on Water*

The theoretical concepts of postcolonial ecocriticism - hyperseparation, slow violence, petroculture, and local epistemologies - provide a framework for analyzing *Ceremony* and *Oil on Water*. In *Ceremony,* Silko critiques colonial anthropocentrism through the lens of Laguna mythology, exposing the ecological violence of uranium mining and advocating for ecocentric restoration. In *Oil on Water,* Habila critiques neocolonial anthropocentrism through realism, highlighting the socio-ecological impacts of petroculture and proposing tentative resistance through cultural symbols. Together, these novels bridge indigenous and postcolonial perspectives and contribute to a global environmental literature that challenges anthropocentric ideologies and amplifies marginalized voices.

Colonial Anthropocentrism and Ecological Violence in Silko's *Ceremony*

Silko's critique of colonial anthropocentrism extends to its manifestation in Western individualism, which fractures communal bonds and alienates indigenous individuals from their ecological and cultural roots. Characters like Harley and Leroy, fellow Laguna veterans, embody this disconnection as they seek escape through alcohol and assimilation into white culture. Harley's drunken escapades and Leroy's reckless driving, described as "tearing across the reservation in a pickup" (55), reflect a rejection of the communal responsibility central to Laguna epistemology. This individualism contrasts sharply with the collective ethos of Laguna culture, where, as Paula Gunn Allen notes, "the individual is completed only in connection to the community and the land" (Allen 119). Their behavior mirrors the anthropocentric mindset that

prioritizes personal gain over ecological and social harmony, and perpetuates the colonial legacy of cultural dislocation.

Tayo's struggle against this individualism is central to his journey, as he navigates the tension between colonial influences and indigenous values. His interactions with Emo, who idolizes white culture and boasts of wartime violence, highlight the seductive power of anthropocentric ideologies. Emo's collection of human teeth, described as "a bag of trophies" (Silko 61), symbolizes the objectification of both people and nature, and aligns him with the mythic destroyers who "see only objects" (Silko 135). Emo's contempt for the reservation - "this dusty little world" (Silko 62) - further underscores his internalization of colonial anthropocentrism which devalues the sacred nature of the land. In contrast, Tayo's gradual reconnection with Laguna traditions, facilitated by Betonie's ceremony, rejects this individualism. Betonie's teachings, blending traditional rituals with modern elements, emphasize the need for "new ceremonies" to counter colonial disruption (Silko 126). This hybrid approach, as Louis Owens argues, allows Tayo to reclaim a "sacred relationship with the land," and to resist the isolating effects of colonial anthropocentrism (Owens 92).

The role of Ts'eh, a spiritual figure embodying the land, further critiques individualism by reinforcing communal and ecological interconnectedness. Described as "the wind in the pine trees, the water in the arroyo" (Silko 223), Ts'eh represents the Laguna principle of reciprocity, where humans are part of a living network. Her relationship with Tayo, culminating in his vision of the spotted cattle merging with the mountain - "he could see no boundaries between the human and the animal" (Silko 246) - challenges the anthropocentric dualisms imposed by colonialism. This vision aligns with Robin Wall Kimmerer's concept of humans as "younger siblings" of nature, responsible for mutual care (Kimmerer 9). By contrasting Tayo's reconnection with the destructive individualism of Emo, Harley, and Leroy, Silko exposes how colonial anthropocentrism fractures cultural bonds, and advocates for an ecocentric worldview rooted in community and land.

Intersection of Cultural and Ecological Harm

The intersection of cultural and ecological harm in *Ceremony* is a cornerstone of its postcolonial ecocritical analysis, and illustrates how colonial anthropocentrism disrupts both human and non-human worlds. The uranium

mining not only scars the physical landscape but also undermines the Laguna's cultural identity which is deeply tied to the land's sacredness. Silko's description of the mine as a violation of "the earth's bones" (Silko 245) evokes a visceral sense of desecration, paralleling the cultural alienation imposed on Tayo and his community. The mine's radiation, invisible yet deadly, mirrors the slow violence of colonial policies that erode indigenous identity over generations. Rob Nixon writes that "slow violence ... is neither spectacular nor instantaneous, but rather incremental and accretive" (Nixon 2). This slow violence is evident in the community's fragmentation, as veterans like Emo embracing colonial values and rejecting their cultural heritage, thereby further alienating themselves from the land.

Tayo's trauma reflects this intersection as his personal disorientation mirrors the land's ecological suffering. His sense of being "invisible" (15) and "nothing" (26) parallels the drought's aridity, which leaves the land "parched and cracked" (10). This parallel underscores the postcolonial ecocritical insight that environmental and cultural harms are inseparable in colonial contexts, as Elizabeth DeLoughrey and George Handley note (4). Tayo's guilt over the drought, believing "he had prayed the rain away" during the war, (14) symbolizes the internalization of colonial anthropocentrism where indigenous individuals are implicated in ecological harm, and further deepening their alienation. Silko uses this to critique the colonial imposition of anthropocentric values which disrupt the Laguna principle of reciprocity where human actions must align with the land's rhythms. This aligns with William Cronon's critique of Western environmental narratives as he writes that "The myth of wilderness ... sets human beings outside of nature, as the source of its value or its destruction (80). The drought is unending, with "the wind blowing dust in his eyes" (11). The persistence of the drought mirrors the slow violence of colonial disruption.

The novel's portrayal of other characters, such as Auntie and Rocky, further illustrates this intersection. Auntie's adherence to Christian values and rejection of traditional ceremonies reflect a colonial imposition that severs cultural ties to the land; while Rocky's embrace of Western education and military service distances him from Laguna spirituality. Their disconnection contrasts with Tayo's journey towards healing, which involves relearning the stories and rituals that bind the community to the land. For example, his encounter with the mountain lion, described as "a bright god" (196), reinforces the land's agency

and sacredness, thus challenging the anthropocentric view of nature as a passive resource. This aligns with Greg Garrard's argument that ecocritical narratives can "reshape human/nature relations" by foregrounding non-human agency (Garrard 204).

Neocolonial Anthropocentrism and Environmental Devastation in Habila's *Oil on Water*

Helon Habila's *Oil on Water* offers a searing critique of neocolonial anthropocentrism and exposes the ecological and social devastation wrought by oil extraction in Nigeria's Niger Delta. The novel illustrates how multinational corporations and complicit local elites perpetuate a human-centred worldview that commodifies nature and marginalizes local communities. This echoes colonial patterns of exploitation in a globalized context. The protagonist, Rufus, a journalist navigating the Delta's polluted rivers in search of the kidnapped wife of a British oil executive, witnesses a landscape transformed into "a wasteland of oil spills and gas flares" (10). Habila's journalistic realism, characterized by fragmented narratives and sensory vividness, underscores the slow violence of environmental degradation, as defined by Rob Nixon, and the cultural dislocation it engenders (Nixon 2). This section analyzes how *Oil on Water* critiques neocolonial anthropocentrism through its depiction of ecological destruction, social fragmentation, and the commodification of human and non-human life, thereby situating the novel within postcolonial ecocritical discourse to highlight its resistance to environmental injustice in the context of petroculture.

Ecological Destruction and Petro-Violence

The Niger Delta's environmental devastation serves as the primary manifestation of neocolonial anthropocentrism in *Oil on Water*, with oil extraction transforming vibrant ecosystems into toxic wastelands. Habila vividly describes the Delta's rivers as "thick with oil, the fish floated belly-up" (45), and its mangroves as "blackened and dying" (12). These images capture the ecological toll of petroculture. The oil spills and gas flares, which "lit up the sky with an eerie glow" (10), symbolize the anthropocentric mindset that prioritizes profit over ecological integrity. This destruction reflects neocolonial dynamics, where multinational corporations, supported by postcolonial

governments, exploit the Delta's resources with little regard for local consequences.

The novel's portrayal of ecological violence aligns with Rob Nixon's concept of slow violence, which describes the gradual, often invisible environmental harm that disproportionately affects marginalized communities (Nixon 2). The polluted rivers and dying mangroves undermine the Delta's fishing and farming livelihoods, as seen in a villager's lament: "The fish are gone, the water is poison" (67). The oil spills and gas flares which "lit up the sky with an eerie glow" (10), embody man's treatment of the Delta as a resource for global markets. Rob Nixon's concept of slow violence frames this ecological harm. He defines slow violence thus: "A violence that occurs gradually and out of sight, a violence of delayed destruction that is dispersed across time and space, an attritional violence that is typically not viewed as violence at all" (2). This slow violence is exacerbated by the invisibility of the oil's long-term impacts, which, like the uranium radiation in *Ceremony*, seep into the environment unnoticed, causing lasting harm. Habila's sensory descriptions, such as "the smell of oil was so strong it made his eyes water" (50), immerse readers in the visceral reality of this devastation. This statement emphasizes the anthropocentric disregard for the Delta's ecosystems.

Social Fragmentation and Neocolonial Complicity

Neocolonial anthropocentrism in *Oil on Water* also manifests in the social fragmentation of Delta communities, driven by the oil industry's economic and political structures. The novel depicts villages fractured by greed, violence, and betrayal, as local elites and militants become complicit in the anthropocentric exploitation of their land. A village chief's collaboration with oil companies - "He's one of them now, working for the oil people" (78) - illustrates how postcolonial actors internalize colonial patterns of resource plunder. This complicity mirrors the cultural alienation in *Ceremony*, where characters like Emo adopt colonial values, but is contextualized within a neocolonial framework of global capitalism.

The militants who kidnap oil workers like Isabel to leverage power further highlight this fragmentation. Their actions, while framed as resistance, often replicate the violence of the oil industry as seen in their destruction of villages: "The village was burned, the people scattered" (102). This cycle of violence reflects the anthropocentric logic of domination, where human and non-human

life are subordinated to economic gain. Rufus's observations of these conflicts, such as "soldiers and militants, all fighting for a piece of the oil" (120), underscore the social chaos fueled by petroculture, where anthropocentrism pits communities against each other. As Byron Caminero-Santangelo notes, Habila's "episodic account...mirrors the social and environmental disruption of the Delta" (120).This fragmentation reflects the breakdown of communal ties.
Rufus himself grapples with his role as a journalist, questioning whether his reporting exploits the Delta's suffering. His ethical dilemma, reflected in his hesitation to "turn their misery into a story" (150), critiques the anthropocentric commodification of human experiences which is parallel to the objectification of nature.

Indigenous Ecocritical Resistance: Restoring Balance in Silko's *Ceremony*

Leslie Marmon Silko's *Ceremony* presents a powerful indigenous ecocritical resistance to colonial anthropocentrism, using Laguna Pueblo mythology to advocate for the restoration of ecological and cultural balance disrupted by uranium mining and cultural alienation. By blending traditional Laguna stories with modern realities, Silko proposes an ecocentric worldview rooted in reciprocity. Through close readings of key scenes, such as Tayo's interactions with Betonie, Ts'eh, and the mountain lion, and the mythic interludes of the destroyers, this section explores how *Ceremony* resists colonial anthropocentrism, restores balance, and contributes to postcolonial ecocritical discourse by amplifying indigenous perspectives on environmental justice.

Postcolonial Ecocritical Resistance: Contesting Petro-Violence in Habila's *Oil on Water*

Helon Habila's *Oil on Water* articulates a postcolonial ecocritical resistance to the neocolonial anthropocentrism that drives environmental devastation in the Niger Delta region of Nigeria. He lambastes the slow violence of petroculture through a fragmented, journalistic narrative. Unlike the cohesive, mythic restoration in Leslie Marmon Silko's *Ceremony*, Habila's realism reflects the ongoing struggle against globalized oil economies, and offers a tentative yet poignant resistance rooted in local cultural practices and non-human agency. The novel follows Rufus, a journalist, as he navigates the Delta's polluted rivers to find the kidnapped wife of a British oil executive. In so doing, he witnesses a landscape of "oil spills and gas flares" and fractured communities. Through

symbols like the shrine, sensory depictions of ecological harm, and Rufus's ethical reflections, Habila contests the anthropocentric commodification of nature and people. *Oil on Water* resists neocolonial petro-violence through its narrative strategies, cultural resilience, and non-human agency, thus situating the novel within postcolonial ecocritical discourse.

Conclusion:

Synthesizing Ecocritical and Anthropocentric Discourses in *Ceremony* and *Oil on Water*

The comparative analysis of Leslie Marmon Silko's *Ceremony* and Helon Habila's *Oil on Water* through a postcolonial ecocritical lens reveals the profound ways in which literature can critique anthropocentric ideologies and advocate for ecological and cultural restoration. Both novels expose the devastating impacts of colonial and neocolonial exploitation, while proposing distinct yet complementary visions of resistance rooted in indigenous and postcolonial epistemologies. By examining these texts, this article has illuminated how Silko and Habila challenge the anthropocentric worldview that objectifies nature and marginalized communities, offering ecocritical alternatives that emphasize interconnectedness and resilience.

Synthesizing Key Findings: Anthropocentrism and Ecocritical Resistance

Silko's *Ceremony* and Habila's *Oil on Water* both critique anthropocentrism as a colonial and neocolonial ideology that prioritizes human dominance over nature, leading to ecological and social devastation. The novel's depiction of the drought and Tayo's alienation as a mixed-race veteran, reflect the cultural and ecological fragmentation caused by anthropocentric colonialism. Silko's use of Laguna mythology, frames anthropocentrism as a destructive force that severs human/nature interconnectedness.

Similarly, Habila's *Oil on Water* critiques the anthropocentric violence of neocolonial oil extraction has transformed the Niger Delta into wasteland. The polluted rivers, and the fractured communities, exemplified by the village chief's complicity with oil companies, illustrate the socio-ecological toll of petro-imperialism. Both novels thus reveal anthropocentrism as a colonial legacy that commodifies nature and marginalizes communities. In response, both authors propose ecocritical visions that resist anthropocentrism through

local epistemologies. In *Ceremony*, Silko employs Laguna mythology to advocate for an ecocentric worldview where humans are part of a living network. Tayo's ceremony, guided by Betonie and Ts'eh, restores ecological and spiritual balance, symbolized by the return of rain. Tayo's vision of the spotted cattle merging with the mountain, rejects anthropocentric dualisms, and offers a model of restoration that integrates cultural and environmental healing.

Habila's *Oil on Water*, while less optimistic, and offers a postcolonial ecocritical resistance through the Delta's enduring cultural and ecological elements. The shrine symbolizes spiritual defiance. However, Habila's fragmented narrative and ambiguous ending reflect the constraints of neocolonial global power, where local resistance struggles against multinational corporations. Unlike Silko's cohesive mythic structure, Habila's realism underscores the ongoing challenge of ecological justice in a postcolonial context.

Reflections: Cultural Contexts and Narrative Strategies

The comparative analysis of *Ceremony* and *Oil on Water* highlights both shared concerns and distinct approaches shaped by their cultural and historical contexts. Silko's indigenous framework in *Ceremony* emphasizes spiritual reconnection. The ceremony's success in healing Tayo and the land suggests a hopeful restoration. This is rooted in indigenous epistemology that challenges colonial anthropocentrism. The novel's mythic structure, blending oral traditions with narrative prose, provides a unified framework for ecological and cultural renewal. This is a reflection of the resilience of indigenous knowledge systems.

In contrast, Habila's postcolonial realism in *Oil on Water* portrays a more fragmented and ambivalent resistance constrained by the globalized dynamics of petroculture. The Delta's ecological devastation and social chaos, exacerbated by the complicity of local elites and the violence of militants, reflect the complexities of postcolonial environmental justice. Habila's narrative structure, with its disjointed perspectives and sensory descriptions mirrors the socio-ecological disruption. While the shrine offers a glimmer of hope, the novel's ambiguity underscores the ongoing struggle against neocolonial exploitation.

Despite these differences, both novels converge in their postcolonial ecocritical commitment to centring marginalized voices - Laguna Pueblo and Niger Delta

communities - against anthropocentric colonial and neocolonial forces. Silko's spiritual narrative and Habila's material critique both reject Plumwood's hyperseparation, and advocate for human/nature interconnectedness. Silko's indigenous context allows for a clearer path to restoration, while Habila's postcolonial setting grapples with the global economic forces that limit local agency. Together, they illustrate the versatility of postcolonial ecocriticism in addressing diverse environmental crises, from indigenous dispossession to neocolonial resource extraction.

Works Cited

Allen, Paula Gunn. *The Sacred Hoop: Recovering the Feminine in American Indian Traditions.* Beacon Press, 1992.

Caminero-Santangelo, Byron. *Different Shades of Green: African Literature, Environmental Justice, and Political Ecology*. University of Virginia Press, 2014.

Chakrabarty, Dipesh. "The Climate of History: Four Theses." *Critical Inquiry*, vol. 35, no. 2, Winter 2009, pp. 197–222, doi: 10.1086/596640.

Cronon, William. "The Trouble with Wilderness; or, Getting Back to the Wrong Nature." *Uncommon Ground: Rethinking the Human Place in Nature*, edited by William Cronon, W.W. Norton, 1995, pp. 69–90.

DeLoughrey, Elizabeth, and George B. Handley, editors. *Postcolonial Ecologies: Literatures of the Environment*. Oxford UP, 2011.

Feldner, Maximilian. *Narrating the New African Diaspora: 21st Century Nigerian Literature in Context.* Palgrave Macmillan, 2019.

Gaard, Greta. *Ecological Politics: Ecofeminists and the Greens*. Temple UP, 1998.

Garrard, Greg. *Ecocriticism*. 2nd ed., Routledge, 2012.

Glotfelty, Cheryll, and Harold Fromm, editors. *The Ecocriticism Reader: Landmarks in Literary Ecology*. U of Georgia P, 1996.

Habila, Helon. *Oil on Water*. Hamish Hamilton, 2010.

Hand, Felicity. "Giving a Voice to the Brutalized Landscape: Helon Habila's *Oil on Water*." *Ecozon@*, vol. 4, no. 2, 2013, pp. 148–160, www.ecozona.eu/article/view/595.

Huggan, Graham, and Helen Tiffin. *Postcolonial Ecocriticism: Literature, Animals, Environment*. 2nd ed., Routledge, 2015.

Iheka, Cajetan. *Naturalizing Africa: Ecological Violence, Agency, and Postcolonial Resistance in African Literature*. Cambridge UP, 2018.

Kimmerer, Robin Wall. *Braiding Sweetgrass: Indigenous Wisdom, Scientific Knowledge, and the Teachings of Plants*. Milkweed Editions, 2013.

Nixon, Rob. *Slow Violence and the Environmentalism of the Poor*. Harvard UP, 2011.

Owens, Louis. *Other Destinies: Understanding the American Indian Novel*. U of Oklahoma P, 1992.

Plumwood, Val. *Environmental Culture: The Ecological Crisis of Reason*. Routledge, 2002.

Silko, Leslie Marmon. *Ceremony*. Penguin Books, 1977.

Etude Phonémique des Emprunts Lexicaux Français dans le Dictionnaire Kinandé

Par

Abubakar Abba Kaka (PhD)
Department of Languages and Linguistics
University of Maiduguri
kakaabba31@gmail.com
08029166358

&
Maryam Goni Askira
Department of Languages and Linguistics
University of Maiduguri

Résumé
Le contact entre deux différents peuples se facilite à travers la langue qui est le canal de communication. Le contact culturel et historique entre la France et la République Démocratique du Congo a laissé des traces linguistiques à la langue kinandé. Cette étude examine les emprunts français dans le Dictionnaire Kinandé-Français (2012) publié en ligne. La théorie d'Haugen (1950) a été adoptée pour conduire cette analyse. Les objectifs sont d'identifier les emprunts lexicaux, les classer dans leurs domaines respectifs, les analyser et fournir leurs statistiques. Nous avons enregistré cinquante-cinq (55) emprunts lesquels sont repartis dans douze (12) domaines. Le domaine du transport a (3(5,45%)), l'administration/politique/lois (10(18,18%)), l'alimentation (6(10,90%)), la santé (1(1,81%)), les biens ménagers (12(21,81%)), le sport (2(3,63%)), l'éducation (2(3,63%)), le temps et l'unité de mesure (4(7,27%)), les noms et places (6(10,90%)), les technologies (4(7,27%)) et les divers (5(9,09%)).Le contact entre les deux langues a résulté des cas phonologiques d'insertion, d'adaptation vocalique, d'inversion, etc. et même de modification totale de mots.
Mots clés: domaine, interférences, adaptation, fréquence, contact

Introduction

La langue kinandé est une des langues parmi des centaines en République Démocratique du Congo. Le français se côtoie avec d'autres communautés linguistiques. Selon, Ekyoci Sadi (2012) on y dénombre plus ou moins trois cents langues ethniques et plusieurs dialectes. La situation du contact entre le français et le kinandé a laissé des traces linguistiques importantes. De là l'intérêt d'une étude qui focalise son attention sur les emprunts demeure essentielle à l'évolution et à l'épanouissement de la langue nationale. Les emprunts français dans la langue kinandé ont souvent une forme complexe à étudier. Les règles de sa grammaire imposent leurs traces phoniques aux lexiques français empruntés. Ces derniers ont des caractéristiques lexicales, phonologiques et morphologiques ayant des traits différents de la grammaire traditionnelle française. La langue nationale comme kinandé n'est pas isolée des autres groupes linguistiques, elle doit associer à son lexique des lexèmes de kinyarwanda, mashi, kihavu, tshiluba, tshiluba, kiswahili,etc.

Les activités de Kinandé

Sur le plan économique, l'activité principale de l'ethnie nandé est probablement le commerce. Butembo, la ville principale, est essentiellement mercantile et ses commerçants sont en contact étroit avec Nairobi, Dubaï, Kinshasa, Bukavu, Kisangani, Bunia etc. Même dans les campagnes, la population s'adonne au commerce du café, des pommes de terre, des légumes, du manioc, des bananes,etc.

La population Kinandé

Les locuteurs nandé vivent dans les villes principales du pays, notamment à Goma, Bukavu, Kisangani, Kinshasa et Bunia. Il existe des locuteurs nandé dans la zone de walikalé, appelés Bakobo. La population nandé est estimée à environ 4 millions d'habitants.[1] Ce groupe ethnique selon les notes de Kambale (2012) a des sous – ethnies qu'on trouve chez les wanandé sont les Baswaga, les Basukali, les Bamaté, les Bahira, les Bahambo, les Bito, les Batangi, les Bahumbé, les Bakumbulé, les Batiké et les Babinga.

Classification de la langue kinandé

Le kinandé est une langue inter lacustre de la zone J42, selon la classification de Guthrie. Les langues inter lacustres sont des langues bantoues parlées dans la région des Grands Lacs africains, qui comprend notamment la République Démocratique du Congo, l'Ouganda, le Rwanda et le Burundi. La zone J42 est une sous-classification de la zone J, qui regroupe des langues bantoues parlées dans la région des Grands Lacs. Le kinandé est l'une des langues qui font partie de cette sous-classification. Les langues inter lacustres de la zone J42 partagent certaines caractéristiques linguistiques et culturelles, et sont souvent étudiées ensemble dans le cadre de la linguistique africaine. La classification des langues bantoues a été développée par Malcolm Guthrie, qui est un linguiste britannique. Cette classification est basée sur des critères linguistiques et géographiques.
La classification de Guthrie divise les langues bantoues en plusieurs zones, désignées par des lettres (A, B, C, etc.). Chaque zone est ensuite subdivisée en sous-zones, désignées par des chiffres (par exemple, A10, B20, etc.). Les langues sont ensuite classées dans ces sous-zones en fonction de leurs caractéristiques linguistiques.

Voici un exemple de la classification de Guthrie :
- Zone A : Langues bantoues du nord-ouest
- Zone B : Langues bantoues du nord-est
- Zone C : Langues bantoues du centre
- Zone J : Langues bantoues des Grands Lacs

La classification de Guthrie est un outil important pour les linguistes qui étudient les langues bantoues. Elle aide à comprendre les relations entre ces langues et à reconstituer leur histoire.

Aperçu sur le dictionnaire kinandé

C’est un dictionnaire qui a été initié par le feu Kavutirwaki Kambalé, achevé avec l’assistance financière et scientifique de la section de Linguistique du Musée royal de l’Afrique centrale (Tervuren, Belgique). Ce document a travaillé sur la langue kinandé (qui est une langue bantoue, Zone D (ou Zone J ?) de la classification de Guthrie). Beaucoup d’autres chercheurs ont contribué à la réalisation de ce document après la mort de Kambalé en 1998. Il y a le Professeur Larry Hyman de l’Université de Californie à Berkeley, et aussi du

Dr. Robery Hedinger de la branche SIL/Yaoundé. La collaboration de Ngossimo Mutaka, a été appréciée, et également c'est un linguiste (avec un doctorat.de l'Université du sud Californie à Los Angeles) qui a enrichi le travail avec d'autres linguistes chevronnés, notamment avec l'ajout de l'introduction au Dictionnaire, de la section sur les plantes médicinales, des expressions phrastiques et de nombreuses entrées lexicales .Ce sont des mots prononcés en isolation suivis de leurs racines qui constituent les entrées lexicales de ce dictionnaire. Les mots sont présentés en isolation au lieu des racines lexicales.

Revue de littératures connexes

Dans cette section de la revue des littératures connexes nous avons revu le travail de Jean –Claude Mapendano Byamungu qui a été publié dans les « *Synergies Afrique des Grands Lacs* ».

Jean –Claude (2012) affirme que l'expression « locuteur rwandophone du français » en RD Congo désigne tout locuteur francophone qui a eu le kinyarwanda comme L1 avant d'acquérir le français comme langue seconde dans son environnement linguistique plurilingue. A savoir que le kinyarwanda est une langue bantoue parlée dans la zone inter lacustre (zone J61). (Est-ce J61 ou D61 ? La classification n'est pas claire). Cette langue a un statut officiel d'être non seulement la langue nationale du Rwanda, mais aussi une langue officielle à côté du français, de l'anglais et du kiswahili. Des cas d'interférence se manifeste au niveau d'un étudiant « nous étions Professeur de Français au Groupe Scolaire APE/Rugunga de Kigali en 2008, une élève de 3^{e} année Tronc Commun disait toujours « Bonjour Plof » en nous saluant pour ainsi signifier « *Bonjour Prof* ». Et, il ajoute le cas d'une professeure de mathématiques en 8^{e} année EB au lycée Sainte Ursule de Goma (RD Congo) prononce toujours « *droites pararrèles* » pour dire « *droites parallèles* ». Il (qui ?) dit que la plupart des francophones d'origine rwandophone [ʁ] /[ʀ] et [l] fonctionnent comme des allophones libres alors que leur commutation a une valeur phonologique. Voici un tableau (1) des difficultés : (source ?)

N	Enoncé à orthographe marquée d'un ethnocte phonétique de locuteur rwandophone	Enoncé en orthographe standard

1	Il ne connait **lien**	Il ne connait **rien**
2	Avant de sauter il faut **recurer**	Avant de sauter, il faut **reculer**
3	Nous avons la **clainte** du chômage	Nous avons la **crainte** du chômage

Tout contact de langue crée des conditions d'échange linguistique. Cette situation entre deux groupes laisse une interférence linguistique. Selon Jean-Claude (2021) la situation de contact des langues implique celle d'interférences linguistiques, c'est-à-dire la situation d'un sujet qui «transfère le plus souvent inconsciemment et de façon inappropriée des éléments et des traits d'une langue connue dans la langue cible » (Hamers et Blanc, 1983 :452).

L'usage d'une langue étrangère subit incontestablement l'influence de la langue maternelle et de ses habitudes langagières. Et, Jean Dubois affirme l'interférence comme pratique individuelle et collective « quand un sujet bilingue utilise dans une langue cible A un trait phonétique, morphologique, lexical ou syntaxique caractéristique de la langue B». Il avance des arguments que ce phénomène se produit lorsque plusieurs langues se « côtoient » et qu'elles doivent avoir un « code hybride » car au pays R.D.Congo, il y a plus de 300 langues selon Ekyoci Sadi (2012).

Hadjira Medane (2015 :4) affirme dans la logique de la justification d'interférence « quel que soit le système et quelle que soit la spécificité de la situation de contact, le passage d'une langue à une autre se fait rarement sans interférences ». Toujours dans le contexte congolais où le français se côtoie avec plusieurs langues et laisse des signes sur le comportement langagier individuel ou collectif.

Gramley, (2012) voit dans les habitudes individuelles que le contact linguistique est un facteur important dans le changement de la langue. Il justifie que les variétés du français sont résultantes de son contact avec les autres langues. Les variétés du français congolais présentent des traits phonétiques, prosodiques et syntaxiques des idiomes (L1) des locuteurs francophones du pays selon Jean-Claude (2021).

Jean- Claude (2021 :80) a fait une comparaison des emprunts français congolais entre les deux langues, le « mashi » ou « shi » qui est une langue bantoue de la zone inter lacustre J54, et le kihavu qui est de la zone J52. Dans une étude menée au niveau de locuteur mashiphone et kithavuphone du français , il a

identifié des traits phonétiques communs portant sur la consonne occlusive dentale [t] généralement réalisée [th] ainsi que sur l'occlusive bilabiale [b] le plus souvent articulée en fricative bilabiale [β]. Il est fréquent qu'un locuteur francophone dont la L1 est le mashi ou le kihavu prononce le mot « tête» [tƐt] en [thƐth] ou le mot « bébé » [bebe] en [βeβe] au cours de la prise de parole en français. Voici quelques exemples au tableau

(2) : (source ?)

No	Enoncé avec trait phonétique du mashi ou du kihavu	Enoncé en articulation standard
1	**Th**oi, **th**ais-**th**oi	**T**oi, **t**ais-**t**oi
2	J'ai mal à la **thêth**e	J'ai mal à la **têt**e
3	Cette mo**th**o n'est pas neuve	Cette mo**t**o n'est pas neuve
4	Je connais chez **th**oi	Je connais chez **t**oi

En plus de sa recherche sur les autres langues, Jean –Claude (2021 :81) nous présente le tshiluba de la zone L31a qui appartient à la grande famille des langues bantoues. Il a constaté qu'au niveau phonétique, l'interférence linguistique la plus saillante chez le locuteur du français ayant eu le tshiluba comme L1 concerne la réalisation de l'occlusive dentale [**d**] du français en [**dʒ**] une consonne plutôt alvéolaire affriquée. Il affirme que de nombreux locuteurs francophones, au départ tshilubaphones, prononcent le plus souvent le cardial « dix » **[dis]** en [**dʒis**]. Selon le cas, ce son peut aussi être parfois réalisé en [**ʒ**] pour ainsi fonctionner comme un allophone libre de [**dʒ**], mais au niveau idiolectal.

En avançant des arguments sur les difficultés phonémiques, Jean – Claude (2021 :81) cite des exemples d'un procès médiatisé de 100 jours qui a marqué l'histoire contemporaine du pays, un avocat du prévenu avait dit dans sa plaidoirie : « *Mon client espère que votre auguste cour s'en tiendra à **dix [dʒiz]** du code pénal congolais »*. Dans cet énoncé, même la fricative alvéolaire **[s]** est réalisée **[z].** Il cite encore que « *nous **dzisons** merci »* pour dire « *nous disons merci »*.

Méthodologie de la recherche

Le corpus de notre travail est extrait du Dictionnaire Kinandć –Français (2012) publié en ligne. La théorie qui nous a permis d'analyser ces emprunts est celle d'Haugen (1950). Beaucoup d'analyses sur les emprunts lexicaux ont été conduits par des linguites comme Khalifa D.(1988), d'Abdullahi (2013), d'Abubakar A.K.(2025), etc. Une condition *sine qua non* est que, quelle que soit la langue en contact avec une autre, cette dernière doit emprunter à sa manière les lexiques de l'autre. Les objectifs sont d'identifier les emprunts lexicaux dans le dictionnaire, de les classer dans leurs domaines respectifs, et de les analyser, et tout en sachant leurs statistiques.

Etude des données

Dans cette partie de notre étude, nos recherches vont porter sur trois axes saillants : après la définition des domaines, nous présentons les exemples recueillis, puis les modifications, suivies des emprunts en bas du tableau, et enfin, la statistique de chaque domaine sera présentée.

Tableau 1 : la distribution des emprunts

Dans ce tableau (3) nous avons pu recueillir cinquante-cinq (55) emprunts lexicaux français qui sont redistribués dans onze (11) domaines comme cités ci-dessous :

Tableau 3:

S/No	**Domaines**	**Total**	**Pourcentage**
1	Transport	3	5,45%
2	Administration/politique /lois	10	18,18%
3	Alimentation	6	10,90%
4	Santé	1	1,81%
5	bien-ménagers	12	21,81%
6	Sport	2	3,63%
7	Education	2	3,63%
8	Temps et unité de mesure	4	7,27%
9	Noms /place	6	10,90%
10	Technologies	4	7,27%
11	Divers	5	9,09%
		55	**99,94%**

Domaine du transport

Le domaine du transport désigne l'ensemble des activités et des infrastructures permettant le déplacement de personnes, de biens ou de marchandises d'un lieu à un autre.

	Français	**kinandé**	**anglais**
1.	Voiture	fathiri	car
2.	Avion	efiyô	airplane
3.	Bus	ebhïsi	bus

Tableau 4

1	Voiture	Fathiri	-/v/ > /f/ (consonantique fricatif labio-dental voisé change en consonantique fricatif labio-dental sourd) -/th /> /t/ (son fricatif change en occlusif change) - /r/ > /i/ (fin du mot)
2	Avion	Efiyô	- /a/ > /e/ (son vocalique ouvert et non arrondi change en voyelle mi- fermée antérieure non arrondie) - /v/ > /f/ (consonantique fricatif labio-dental voisé change en consonantique fricatif labio-dental sourd) -/on/ > /ô/ (voyelle nasale change en / ô / voyelle similaire)
3	Bus	Ebhïsi	- /ø/ > /e/(voyelle mi- fermée est préfixée au début du mot) - /bh/ > /b/ (son aspiré change en son non aspiré) -/u/ > /ï/ (son vocalique ouvert fermé vs voyelle fermée antérieure non arrondie)

			- /ø/ > /i/ (la voyelle est insérée à la fin pour satisfaire la structure syllabique kinandé

Illustration :

L'exemple (1) présente la forme du mot « voiture » français qui est devenue «fathiri » en kinandé. Le son /v/ est absent dans le système phonétique du kinandé. Donc, la proximité phonétique de /v/ est cette lettre /f/ en cette langue**.** Le son /t/ qui est un son occlusif a été substitué par un son /th/ fricatif avec /^{h}/ aspiré. Le son occlusif est remplacé par la voyelle /i/ pour satisfaire la structure syllabique cvcv.

En exemple (2), on a observé que la voyelle /a/ est changée en /e/ en kinandé, cela est dû aux règles phonologiques et spécifiques du kinandé. Le son /f/ devient /v/ car ce son est absent en cette langue. À la fin du mot le son /on/ devient /ô/ parce que l'influence de la structure syllabique de kinandé pourrait influencer la façon dont les sons sont prononcés à la fin du mot et le son /o/ pourrait être plus conforme aux règles syllabiques des langues.

Et dans l'exemple (3) la voyelle /e/ est préfixée au mot d'arrivée pour raison grammaticale. On constate que /b/ qui est bilabial devient /bh/ avec /^{h}/ son aspiré. La voyelle /u/ qui est un son vocalique ouvert devient son vocalique /ï/ avec un i tréma. La voyelle /i/ qui est une voyelle fermée antérieure non arrondie devient un suffixe pour faciliter la structure cvcv.

Ce domaine de transport a trois (3) mots dont 5,45% du total des mots français empruntés.

Domaine d'administration/politique /loi

Le domaine de l'administration, de la politique et de la loi englobe les structures, les processus et les normes qui régissent la gestion des affaires publiques et la prise de décisions politiques.

	Français	**kinandé**	**anglais**
1.	Commissaire	kamutsérê	superintendent
2.	Juge	omusósi	judge
3.	Indépendance	elipandâ	independence

Tableau 5

1	commissaire	kamutsérê	- /ɔ/ > /a/ (/ɔ/ change en /a/) - /mis/ >/muts/ (son fricatif change en consonantique avec son explosif) - /ê/> /ɛʁ/ (fin du mot avec son vocalique fermé contre vocalique nasal)
2	juge	omusósi	- /ø/ > /omu/ (c'est un préfixe au début du mot) -/y/ > /só/ (son vocalique fermé vs ouvert) - /ʒ/ > /s/ (fin du mot avec son vocalique fermé contre consonantique fricatif)
3	indépendance	elipandâ	- /e/ > /ɛ̃/ (début du mot) - /lip/ > /dɛ̃/ (son consonantique avec son liquide contre différent) - /â/ > /ɑ̃s/ (fin du mot avec son vocalique ouvert contre consonantique nasal)

Illustration: Le son /ɔ/ qui est voyelle courte a pris la forme /a/ tout juste pour s'adapter aux règles phonétiques kinandé en exemple1. Ce qu'on appelle la simplification phonétique. Le son explosif et consonantique de la langue d'arrivée a été changée en son fricatif /muts/ .La fin du mot a été aussi modifiée en /ê/ au début /ɛʁ/.

Le début du mot en exemple 2 a pris d'autre forme phonologique dont le son /omu/ est inséré au début du mot pour devenir/ʒyʒ/. La fin du mot avec un son vocalique fermé devient un son consonantique fricatif.

Dans l'exemple 3, la voyelle /e/ pourrait être adoptée en /ɛ̃/ pour s'intégrer dans le système phonétique du kinandé. Le son /dɛ̃/ devient /lip/ au milieu du mot. En plus des observations précédentes le son /ɑ̃s/ devient /â/ donc le son consonantique nasal devient une voyelle ouverte antérieure non arrondie avec un accent circonflexe.

Ce domaine a dix (10) mots empruntés, dont un taux de 18,18%.

Domaine d'alimentation

Ce domaine englobe tout ce qui concerne la production, la transformation, la distribution et la consommation des aliments.

Français	**kinandé**	**anglais**
1. Fraise	epérese	strawberry
2. Ognon	eronyê	onion
3. Chou-fleur	esúfulérê	cabbage

Tableau 6

1	Fraise	epérese	-/ø/ > /e/ (c'est un préfixe au début du mot) - /f/ > /p/ (fricative contreocclusive) - /pé/ > /fr/ (son consonantique avec son élevé vs différent) - /e/ > /z/ (fin du mot avec son vocalique fermé contre consonantique fricatif)
2	Ognon	eronyê	- /e/ vs /o/ (début du mot) - /rô/ vs /ɔ/ (son vocalique ouvert contre ouvert mais avec différence de timbre) - /ê/ > /ɔ̃/ (fin du mot avec son vocalique fermé vs vocalique nasal)
3	Chou-fleur	esúfulérê	- /e/ > /ø/ (préfixe ***e*** est ajouté au début du mot) - /sú/ >/ʃu/ (son consonantique avec son explosif vs fricatif) - /ér/ > /œʁ/ (son vocalique mi- ferméantérieure non arrondie vs vocalique nasal contre une voyelle mi- ouverte antérieure arrondie avec un son /r/ uvulaire). /ê/ (la voyelle ***ê*** est infixée, qui est mi- fermée antérieure non arrondie avec un accent circonflexe)

Illustration: Dans le premier exemple (Exemple 1), le son /e/ est préfixé au mot emprunté pour lui donner une classe grammaticale**.** Le son /f/ est une consonne fricative labiodentale sourde, produite en plaçant la lèvre inférieure contre les dents supérieures et en créant un flux d'air turbulent changé en son /p/ qui est une consonne occlusive bilabiale sourde, produite en bloquant l'air avec les

deux lèvres puis en relâchant le blocage. On appelle ceci 'adaptation phonétique', c'est-à-dire le son /f/ devient la voyelle /e/ pour s'intégrer dans le système phonétique de la langue kinandé. On observe aussi le son /fr/ qui est consonantique changé en un son élevé. Finalement la voyelle /e/ change en consonne /z/ ce qui signifie qu'un son vocalique fermé change en consonantique fricatif.

Ce domaine a six (6) mots dont 10,90% des mots empruntés.

Domaine de biens – ménagers

C'est un domaine relatif aux travaux du ménage, à l'entretien de la maison.

	Français	**kinande**	**anglais**
1.	Guitare	ekidali	guitar
2.	Armoire	emalhumālhu	wardrobe
3.	Fauteuil	efotéye	armchair

Tableau 8

1	Guitare	Ekidali	- /ø/ > /e/ (/e/ est un préfixe au début du mot emprunté) -/g/> /k/ (consonne occlusive vélaire voisée contre occlusive vélaire sourde) - /t / > /d/ (consonne alvéolaire sourde contre consonne occlusive alvéolaire voisée) - /r/ > /l/ (consonne liquide alvéolaire vibrante contreconsonneliquide latérale alvéolaire voisée) -/e/ > /i/ (voyelle ***e*** muette contre voyelle***i*** fermée antérieure non arrondie)
2	Armoire	emalhumālhu	-/ø/ >/em/ (préfixé au début du mot emprunté) - /r/ > /lh/ (consonne liquide alvéolaire vibrante contre consonne fricative latérale sourde avec un h aspiré) - /oi/ > /ā/ (diphtongue prononcé comme /wa/ contre voyelle ouverte antérieure non arrondie longue) - /r/ > /lh/ (consonne uvulaire fricative voisée contre une consonne fricative latérale sourde)

			-/e/ > /u/ ()
3	Fauteuil	efotéye	- /e/ > /ø/ (est un préfixe au début du mot emprunté) - /fɔ/ > /fɔ/ (son fricatif avec réalisation légèrement différente) - /éye/ > /œj/ (fin du mot)

Illustration: Dans le premier exemple (Exemple 1), la voyelle /e/ est un préfixe au début du mot pour catégoriser grammaticalement le mot emprunté. La consonne /g/ qui est une consonne occlusive vélaire voisée, produite en bloquant l'air avec la langue contre le palais mou (vélaire) et en faisant vibrer les cordes vocales, devient /k/ qui est une consonne occlusive vélaire sourde, produite de manière similaire a /g/, mais sans vibration des cordes vocales. La consonne /t/ est une consonne occlusive alvéolaire sourde est remplacée par la consonne /d/ qui est une consonne occlusive alvéolaire voisée. La fin le son /r/ qui est une consonne liquide alvéolaire vibrante ou roulée a été substituée par le son /l/ qui est une consonne liquide latérale alvéolaire voisée. Et la voyelle /i/ qui est une voyelle fermée antérieure non arrondie a remplacé la voyelle /e/ qui une voyelle ***e*** muette à la fin du mot.

Pour l'exemple 2, le /em/ est un préfixe pour catégoriser le mot selon sa catégorie grammaticale. Le son /r/ qui est une consonne uvulaire est remplacée par un son /l/ qui est une consonne liquide latérale alvéolaire. Le son /hu/ qui est composé d'une consonne fricative glottale sourde /h/ suivie d'une voyelle /u/, il est inséré au milieu du mot pour modifier la structure syllabique. Dans la même structure le son /oi/ qui est une diphtongue et se prononce comme /wa/ en français devient une voyelle /ā/ qui est une voyelle longue. La consonne /r/ qui est une consonne uvulaire fricative voisée, devient une consonne fricative latérale sourde /lh/ avec un son aspiré. Et la voyelle /u/ qui est une voyelle fermée postérieure arrondie a remplacé la voyelle /e/ qui une voyelle ***e*** muette à la fin du mot.

En exemple 3 il y a insertion de la voyelle e au début du mot, c'est pour classer le mot dans une catégorie grammaticale. Les deux sons /fau/ et /fo/ ont une légère différence. De même pour la fin de deux mots on enregistre une différence mineure.

Ce domaine a douze (12) mots dont 21,81% des mots empruntés.

Domaine du sport

C'est un domaine qui englobe toutes les activités physiques et compétitives qui visent à améliorer la condition physique, à développer des compétences spécifiques et à promouvoir la sante et le bien-être.

	Français	**kinandé**	**anglais**
1.	Médaille	omundáli	medal
2.	Equipe	ekípya	equip

Tableau 9

1	Médaille	Omundáli	-/ø/> /o/ (la voyelle ***o*** est préfixée au début du mot) - /mun/ >/me/ (la voyelle ***e*** en voyelle nasale ***œ***) - /dá/ > /da/ (l'accent est mis sur la voyelle ***á***) - /ij/ > /li/ (changement de la voyelle et de la structure syllabique)
2.	Equipe	Ekípya	- /é/ > /e/ (début du mot avec accent aigu en français) - /kí/ > /ki/ (sons identiques) - /ya/ > /p/ (ajout d'un son/j/ et de la voyelle finale de ***e*** en ***a***

Le mot français « médaille » change en kinandé à « omundáli » en exemple 1, des adaptations phonétiques et morphologiques ont été observées. Au début le préfixe « o- » du mot «omundáli » est pour classer le mot grammaticalement. Au deuxième point de modification est celui de la structure du mot /me/ en français a été adapté en /mu/. Le changement implique une modification de la voyelle. Le son /é/ qui est une voyelle mi- fermée antérieure non arrondie a pris le son /u/ qui est une voyelle fermée postérieure arrondie. Au milieu de deux mots des sons ont été modifiés, le son /d/ en français qui est une consonne occlusive alvéolaire voisée, produite en bloquant l'air avec la langue contre les alvéoles puis en relâchant le blocage, devient un son /nd/ qui est une consonne occlusive pénalisée alvéolaire voisée. Cela signifie qu'il y a une phase nasale (/n/) avant la phase occlusive (/d/). La fin du mot change aussi du son consonantique /j/ contre le son vocalique fermé.

En exemple 2, le mot « équipe » français est modifié en kinandé **«** ekípya », nous observons que le son /e/ français qui a un accent aigu est substitué en /e/.Le son /q/ qui est une consonne uvulaire a pris le son /k/ qui est une

consonne /k/ vélaire. On a une suffixation du son « ya- » pour indiquer sa forme spécifique en kinandé concernant la classe nominale. Les sons /ki/ et /kí/ sont identiques. L'ajout du son « -ya » pour indiquer une forme spécifique en kinandé, qui est conforme aux règles phonétiques du kinandé et satisfaire la structure syllabique cvcv.
Le domaine a deux (2) mots dont 3,63% des mots empruntés.

Domaine d'éducation Ce domaine englobe toutes les activités et les processus visant à transmettre des connaissances, des compétences et des valeurs pour leur développement personnel et professionnel.

Français **kinandé** **anglais**

1. Classe akalhási class
2. Diplôme eripolóme certificate

Tableau 10

1	Classe	Akalhási	- /ø/ > /a/ (début du mot) -/k/>/kl/ (changement de la consonne initiale /**kl**/ en /**k**/avec une insertion de la voyelle **a)** - /lh/ > /l/ (consonne fricative latérale sourde avec un h aspirécontre consonneliquide latérale alvéolaire voisée) - /si/ > /s/ (ajout d'une voyelle finale ***i*** à la fin du mot)
2.	Diplôme	Eripolóme	- /e/ > /ø/ (le préfixe ***e*** est ajouté pour une classe grammaticale) -/di/> /ri/(consonne sonore vs consonne liquide alvéolaire vibrant ou roulée) - /pol/ > /pl/ (son consonantique avec son explosif vs similaire mais avec différence de timbre) - /pl/ insertion de la voyelle ***o***entre les deux lettres **p** et **l** - /e/ > /ɔm/ (fin du mot avec son vocalique fermé vs vocalique nasal)

En exemple 1, le mot français « classe » devient «akalhási » en langue kinandé. D'où une préfixation, c'est-à-dire la voyelle /a/ est additionnée au mot emprunté pour indiquer une forme grammaticale spécifique en kinandé (soit pour classe nominale ou possessive). Le son /l/ devient /lh/ en kinandé. Le son /l/ qui est liquide latéral en français changé en /lh/ qui est un son fricatif latéral avec un son /^{h}/ aspiré. C'est une modification qui a impliqué une altération de la prononciation de la consonne liquide latérale /l/. Le son final /s/ devient /si/, cela est dû à une modification de la structure syllabique.Et, l'ajout de cette voyelle /i/ au son final /s/ donne une marque grammaticale ou bien une adaptation phonétiquespécifique et pour satisfaire la structure cvcv.
L'exemple 2, le mot « diplôme » françaisest changé en «eripolóme ». On arrive à identifier des modifications suivantes : l'ajout d'un préfixe « eri- » pour exprimer la classe nominale. Le son /pl/ en français devient /pol/ en kinandé. Il est dûà une insertiond'une voyelle ***o***entre deux consonnes ***p*** et ***l***. C'est une modification de la structure syllabique pour former une syllabe plus conforme aux règles de la langue.
Le domaine a deux (2) mots dont 3,63% des mots empruntés.

Domaine du temps et d'unité de mesure

Ce domaine concerne la quantification et la mesure du temps ainsi que des grandeurs physiques.

Français	**kinandé**	**anglais**
1. Carton	akarathô	box
2. Sac	esáki	bag
3. Par jour	epálasúru	by day

Tableau 11

1	Carton	Akarathô	- /ø/ > /a/ (la voyelle ***a*** est préfixée début du mot) - /kar/ > /ka/ (perte du son ***r*** dans le deuxième mot**)** - le son ***ra*** est inséré pour satisfaire la structure syllabique roulé avec réalisation légèrement différente) - /thô/ > /ton/ (ajout d'une syllabe finale dans le deuxième mot avec aspiration et accent)
2	Sac	Esáki	- /ø/ > /e/ (la voyelle ***e*** est préfixée au début

			du mot) - /sák/ > /sak/ (son vocalique ouvert vs ouvert mais avec différence de timbre) - /ø/ > /i/ (fin du mot avec son voyelle fermée antérieure non arrondie)
3	Par jour	Epálasúru	- /ø/ > /e/ (la voyelle ***e*** est préfixée audébut du mot) - /pá/ > /pa/ (son consonantique avec ton élevé vs différent) - /sú/ > /ʒu/ (son consonantique avec son élevé vs différent) - /ru/ > /uʁ/ (fin du mot avec son consonantique liquide vs vocalique avec son consonantique nasal)

En exemple1, le mot « carton » français est changé en **«** akarathô ». La voyelle /a/ est préfixée au début du mot pour indiquer une forme spécifique en kinandé, comme une marque de classe nominale ou possessive. Le son /r/ est une consonne fricative ou approximante vibrante uvulaire notée souvent [ʁ] (d'où la luette vibre contre le dos de la langue) ce qui n'est pas en kinandé, où le son [ʁ] a subi une modification différente avec la voyelle /a/. Le son /ton/ change en / thô/, c'est une aspiration de la consonne /t/ en /th/. L'aspiration ajoute un souffle audible après la consonne. On constate aussi, une modification de la voyelle /o/ en /ô/ qui peut indiquer un changement de timbre ou de longueur de la voyelle.

En exemple 2, le mot « sac » a été changé en « esáki » en kinandé. Le préfixe « é -» pourrait être ajouté au mot pour indiquer une forme spécifique, qui va indiquer sans doute une marque grammaticale spécifique. Le son /sak/ contre /sá/ avec un accent sur /á/. On observe une perte du son /k/ final dans le deuxième mot et l'ajout d'un accent. Il y a eu ajout d'une voyelle /i/ finale pour satisfaire la structure syllabique.

En exemple3, les mots composés « par jour » est changé en un seul mot kinandé « epálasúru ». Au commencement la préfixation « e- » a été effectuée pour donner au mot une classe nominative ou possessive, selon la règle de la grammaire kinandé. Cette langue utilise des processus de composition pour combiner des éléments lexicaux et former des nouveaux mots. Le son /pá/ en

kinandé avec un son consonantique et un ton élevé est différent de /pa/ français. Le ton varie avec le son /ʒu/ qui est consonantique avec un ton qui n'est pas élevé, contre /sú/ qui est un son consonantique avec un ton élevé. En fin du mot, il y a ajout d'une voyelle /u/ pour former /ru/ dans le but de faciliter la prononciation ou de se conformer aux règles phonotactiques de la langue. On peut assumer que c'est une modification de la structure syllabique pour satisfaire la structure cvcv.
Le domaine a quatre (4) mots dont 7,27% des mots empruntés.

Domaine de noms et places
Le domaine-ci concerne l'étude de la toponymie, géographie des noms de lieux, etc.

	Français	**kinandé**	**anglais**
1.	Hôtel	oluthámbi	hotel
2.	Terrasse	ethárasi	terrace
3.	Banque	ebhángi	bank

Tableau 12

1	Hôtel	oluthámbi	- /ø/ > /olu/ (c'est un préfixe au début du mot) - /thá/ vs /hô/ (/o/avec circonflexe contre /ϑam/ avec accent sur /à/ et aspiration /h/ ou /ϑ/ selon la prononciation de « th ».) - ajout d'une consonne /m/ - /bi/ > /tɛl/ (changement de la consonne /t/ en /b/ et de la voyelle /ɛ/ en /i/ ainsi que la perte du son /l/.)
2	Terrasse	Ethárasi	- /ø/ > / e/ (ajout de préfixe au début du mot) - /thá/ > /tɛʁ/ (son consonantique avec son explosif vs fricatif) - /s/>/ø/ (deletion de la consonne /s/) - /e/ > /i/ (la voyelle /e/ est substituée par la voyelle /i/)
3	Banque	Ebhángi	- /ø/ > /e/ (c'est un préfixe au début du mot) - /bhán/ > /ban/ (ajout d'aspiration/^{h}/ et un accent dans le deuxième mot)

			- /kə/ > /gi/ (changement de la consonne /k/ en /g/ et de la voyelle /e/ en /i/)

Dans le premier exemple (Exemple 1), 1, il y a eu un ajout d'un préfixe « olu-» qui pourrait indiquer une marque grammaticale spécifique. La consonne /t/ qui est une consonne occlusive alvéolaire sourde est remplacée par une consonne occlusive alvéolaire aspirée, notée [th]. Cette consonne est produite en bloquant l'air avec la langue contre les alvéoles dentaires et en relâchant l'air avec une aspiration qui donne un souffle audible. La fin du mot « hôtel » est changée en voyelle /i/ qui est un son vocalique fermé, ce qui signifie que la langue est élevée vers le palais dur, réduisant ainsi l'espace entre la langue et le palais.
Quant à l'exemple 2, l'ajout de la voyelle « i -» en kinandé, c'est pour indiquer une marque grammaticale (nominale ou possessive). Des modifications de « tɛʁ » en /thá/ en kinandé, c'est pour s'intégrer dans le système phonétique kinandé. La modification de la consonne /*t*/en *th/* de la consonne occlusive alvéolaire sourde à celle aspirée tout en ajoutant la voyelle /a/ pour permettre la structure syllabique cvcv. A la fin du mot, la voyelle /i/ est additionnée pour obtenir encore la structure syllabique.
Le mot « banque » qui est d'origine française en exemple 3, a changé en « ebhángi ». On a un ajout de préfixe « e- » pour spécifier la classe grammaticale du mot. Il y a eu de modification qu'on observe au niveau de la consonne /b/ qui est une consonne bilabiale à une consonne occlusive bilabiale voisée /bh/.La consonne /q/ qui est occlusive uvulaire sourde a été remplacée par la consonne /g/ qui est une occlusive vélaire voisée. La différence entre les deux consonnes /q/ et /g/ est la suivante :- la consonne /q/ est produite en bloquant l'air avec la partie arrière de la langue, contre le palais mou (vélaire), tandis que la consonne /g/ est voisée, ce qui signifie que les cordes vocales vibrent pendant la production du son. La voyelle /i/ est substituée à la fin du mot, c'est pour satisfaire la structure cvcv.
Le domaine a six (6) mots dont 10,90% des mots empruntés.

Domaine de technologie

Il englobe l'ensemble des connaissances, des outils et des méthodes utilisées pour créer, développer et appliquer des solutions techniques pour répondre aux besoins humains.

	Français	**kinandé**	**anglais**
1.	Radio	eradiyô	radio
2.	Photocopier	erífyethúra	to photocopy
3.	Photographier	erífatúra	to photograph

Tableau 13

1	Radio	Eradiyô	- /ø/ > /e/ (préfixe ajouté au début du mot) - /o/ >/yô) (avec un accent circonflexe sur /ô/ et ajout d'un son /j/ pour satisfaire la structure syllabique)
2	Photocopier	erífyethúra	- /ø/ v>/eri/ (***eri-*** est un préfixe au début du mot) -/fɔ/> /fje/ changement de la voyelle /***o/*** en /***je/*** avec un son ***/j/)*** - /to/ vs /thú/ (avec aspiration/^{h}/ et un accent sur/ú/) - /ko/ > /ra/ (changement de consonne et voyelles ***/k/, /r/*** en ***/r/,/a/***) -/pier/ délétion du son final
3	Photographier	Erífatúra	- /ø/ > /eri-/ (c'est un préfixe au début du mot) -/fo/>/fa/ (changement de la voyelle ***o*** en ***a***) -/to/ >/tú/ (changement de la voyelle ***o*** avec un accent sur le ú) -/gra/>/ra/ (délétion de la consonne ***g***) -/pjɛʁ/ (délétion du son final)

Illustration : Le mot français « radio » en exemple 1 est changé en « eradiyô » en langue kinandé. La présence du préfixe « e -» c'est pour déterminer la classe grammaticale. Le son « ʁ » en français qui est généralement une consonne fricative uvulaire voisée est remplacée par un son /r/ qui est réalisé comme une consonne roulée alvéolaire [r]. L'ajout de son /d/ qui donne /rad/ va résulter d'un son consonantique avec un son explosif. Le mot «eradiyô » a eu une insertion de « y -» qui est une voyelle antérieure arrondie. C'est pour satisfaire la structure syllabique cvcv.

En exemple 2,le mot «photocopier » n'échappe pas à la règle; la voyelle « e -» est attachée au début du mot pour le classer dans une catégorie grammaticale.

Au milieu du mot les sons de deux mots donnent des formes différentes (/tokɔ/ a été substitué en /ríf/) du point de vue morphologique et phonologique . Quant aux voyelles finales /e/ qui est une voyelle mi- fermée antérieure non arrondie, /a/ a été remplacée.

En exemple3, le mot « photographier » français a été changé en « erífatúra ». La voyelle « e -» est préfixée pour catégoriser le mot.Au milieu du mot, le son /ri/ a été inséré avec un son consonantique qui a un ton élevé.Au milieu de ce mot aussi, il y a eu une mineure modification de son, le /ri/ contre /gʁ/. A la fin du mot le son vocalique fermé /je/ a été remplacé par /a/.

Le domaine a quatre (4) mots dont 7,27% des mots empruntés.

Domaine de divers

Le domaine de divers peut englober une large gamme de sujets et de thèmes qui ne sont pas nécessairement liés à un domaine spécifique.

	Français	**kinandé**	**anglais**
1.	Evolue	omufuluwê	evolve
2.	Enveloppe	ekilnópe	envelope
3.	Cale	akalê	hold

Tableau 14

1	Evolue	omufuluwê	- /ø/ > /o/ (le son ***om***est un préfixe au début du mot) - /e/>/u/ (changement de la voyelle ***e*** en ***u***) - /vo/>/fu/ (changement de la consonne ***v*** et voyelle ***o*** en ***f, u***) - insertion de la consonne /w/ et ajout d'un accent circonflexe sur **ê**) - /ê/ > /e/ (fin du mot avec son vocalique fermé vs fermé avec différence de timbre)
2	Enveloppe	ekilnópe	- /e/ > /ã/ (changement de la voyelle nasale au début du mot) - /kl/ > /nv/ (son consonantique avec son occlusif vs différent) - /e/ > /p/ (fin du mot avec son vocalique fermé vs consonantique occlusif) -/p/>/ø/ délétion du second /p/ en kinandé

3	Cale	akalê	- /ø/ > /a/ (aest un préfixe audébut du mot) - /lê/ > /le/ (son vocalique élevé contre son non élevé) - Ton haut sur le "ê" en kinandé, absent en Français.

Illustration : le mot « évolue » a été changé en « omufuluwê » en kinandé. La voyelle /e/ est mi- fermée antérieure non arrondie, puis remplacée par /o/ qui est une voyelle mi- fermée postérieure arrondie. Au milieu le son /vɔ/ a été changé en /ful/ qui est différent du point de vue morphologique et phonologique. Le mot finit par un son /e/ fermé avec un timbre différent est remplacé par /ê/ avec un son vocalique fermé.

L'exemple 2, au début du mot le son / ɑ̃/ est changé en /e/, c'est donc une dénasalisation et implique un changement dans la hauteur et la position de la langue. Au milieu de deux mots les sons sont opposés /nv/ et /ki/. Ala fin du mot, le son final /e/ du mot kinandé qui est un vocalique fermé a été adopté contre le son consonantique occlusif français. On a une délétion du second /p/ en kinandé.

Le mot français « cale » a pris la forme «akalê » en langue kinandé.La voyelle ***a*** a été préfixée pour donner une classe grammaticale en kinandé. En langue française certaines occurrences de /le/ peuvent être muettes, tandis qu'en kinandé, /lê/ qui indique une prononciation spécifique avec un accent circonflexe sur le « ê » ce qui modifie la qualité de la voyelle.

Le domaine divers a cinq (5) mots dont 9,09% des mots empruntés.

Particularismes des emprunts Kinandé

Cette section a été introduite à cause des métamorphoses des mots analysés. En analysant les emprunts lexicaux, les intégrations des mots français dans le Kinandé révèlent des points intéressants :

-Intégration directe de certains sons français, tels que les voyelles orales : [a] ; [e] ; [i] ; [o] ; [u], ainsi que certaines consonnes comme [p] ; [t] ; [k] ; [m] ; [n], peuvent être intégrés dans le kinandé sans majeure transformation.

-Substitutions : des sons français n'existant dans la langue d'arrivée sont substitués par les proches en kinandé. L'exemple de [y] français peut être prononcé comme un [i] ou un [u] en kinandé.

-Omission : des sons finaux ou des groupes de consonnes français peuvent être omis pour s'adapter à la structure syllabique du kinandé.

-Ajouts : pour respecter la structure des mots des voyelles ou groupe de sons sont ajoutés au mot soit au début ou à la fin. La structure syllabique joue un rôle important dans l'usage des sons kinandé.

Conclusion

En définitive, l'étude phonémique des emprunts lexicaux français dans le dictionnaire kinandé révèle une adaptation phonétique variable, où aucun son français n'est intégré tel quel. Ils subissent tous des transformations pour s'harmoniser dans la langue d'arrivée. Cette adaptation se manifeste par des substitutions, des omissions ou des ajouts de sons, témoignant de l'interaction dynamique entre les deux langues.

Références

Abubakar, A.K. (2025). A study of lexical borrowing and adaptation in a nilo-saharan language: A case of French loanwords in Dazaga, *Bayero Journal of Linguistics*,Vol.11, No.1.

Abdullahi, S.A. (2013). *Loanwords in Kanuri: A descriptive analysis. Saarbrücken*, Scholar's Press, Saarbrucken

Dictionnaire HACHETTE Encyclopédique (1998), Hachette.

Dikwa K. et al. (2024). A morphophonological analysis of loanwords in Tangale, *A Festschrift for Professor Bashir Muhammad Sambo*, Department of Linguistics and Foreign Languages, Bayero University, Kano

Dikwa, K.A.(1988). Arabic l oanwords in Kanuri. M.A dissertation, University of Maiduguri

Gramley, S. (2020). *L'histoire de l'anglais: une introduction.* Routledge. Sociét. Linguistique d'Amérique.https://www.greelane.com/fr/sciences-humaines/anglais/ what-is-language-contact-4046714

Hadjira M. (2015) « L'interférence comme particularité du « français casé » en Algérie », TIPA. *Travaux interdisciplinaires sur la parole et le langage* ,31/2015 [en ligne]: http://journals.openedition.org/tipa/1394, mis en ligne le 22 décembre 2015[consulté le 10 octobre 2020]

Hamers, J.F et Blanc, M.(1983) *Bilingualité et bilinguisme*. Mardaga

Haugen, E (1950). The analysis of linguistic borrowing. *Language*, 26, pp.210-231

Jean – Claude M.B.(2021) Contact de langues et ethnolectes au cœur des variétés du français dans le contexte du multilinguisme complexe de la RD Congo, *Synergies Afrique des Grands Lacs,* no. 10, pp.69-91 https://orcid.org/0000-0001-6439-4588

Kambale, K. et Ngessimo, M. M. (2012). Dictionnaire : Kinandé-Français, musée royal de l'Afrique Centrale, Tervuren (Belgique)

Annex 1

S/No.	**Kinand**é	**Français**	**English**
1	fathiri	Voiture	car
2	omúsíkwatére	secrétaire/sɛkʁetaʁ/	secretary
3	epérese	Fraise	strawberry
4	epésê	Zona	zoster
5	ekidali	Guitare	guitar
6	ekilnópe	Enveloppe	envelope
7	ekípya	Equipe	Group/team
8	ekonzê	Congé	leave
9	elipandâ	Indépendance	independence
10	embiriki	Brique	brick
11	emalhumālhu	Armoire	wardrobe
12	epasyô	Pension	pension
13	epénzi	Pince	pliers
14	epálasúru	par jour	By day
15	oluthámbi	Hôtel	hotel
16	akarathô	Carton	Box/card
17	efiyô	Avion	airplane
18	efotéye	Fauteuil	armchair
19	efukâ	Avocat	lawyer
20	amanyotha	Menotte	Handcuffs
21	ebhïsi	Bus	Bus
22	akalê	Cale	Hold
23	omufuluwê	Evolué	To evolve
24	erimbúlhâ	Parapluie	Umbrella
25	erífyethúra	Photocopier	To photocopy
26	kamutsérê	Commissaire	Superintendent

27	omusudâ	Soldat	Soldier
28	falisi	Valise	Suitcase
29	omusósi	Juge	Judge
30	etháras i	Terrasse	Terrace
31	amathalhã	Matelas	Mattress
32	ebhángi	Banque	Bank
33	eradiyô	Radio	Radio
34	esikarísi	Ascaride	Ascaris
35	ethabulyéri	Tablier	Apron/pinafore/pinny
36	etába	Tabac	tabac
37	akalhási	Classe	class
38	esapwê	Chapeau	hat
39	eróndô	Ronde	Patrol/watch
40	ekésê	Caisse	Box/chest/case/crate
41	eronyê	Ognon	onion
42	esúfulérê	chou-fleur	cauliflower
43	omundáli	Médaille	medal
44	esúpu	Soupe	soup
45	esáki	Sac	bag
46	kínani	bonne année	Happy new year
47	omunítére	Moniteur	monitor
48	esukári	Sucre	sugar
49	omupulísi	Policier	policeman
50	eripolóme	Diplôme	diploma
51	epítsô	Pigeon	pigeon
52	epotomoniô	porte-monnaie	purse
53	erífatúra	photographier	photograph
54	ethirikô	Tricot	knit
55	erinanási	Ananas	pineapple

EVALUATION OF STUDENTS'PERCEPTION ON ADEQUACY OF LANGUAGE TRAINING: THE CASE OF THE NIGERIA FRENCH LANGUAGE VILLAGE IMMERSION PROGRAMME.

By

Dr. Ethel Kalanne Jaja
Department of Modern Languages
Rivers State University
Email: ethelkalanne.jaja@ust.edu.ng
+2348033398841

Abstract

Language study helps an individual to understand the socio-cultural configuration of people since language intrinsically reflects the culture of people. French language is considered as the second most studied world language after English, and it is an official language in 29 countries with about 76 million native French speakers and 274 million fluent French speakers worldwide. This study therefore evaluated the Nigeria College of Education Student's perception on adequacy of French language teaching offered by the Nigeria French Language Village facilitators during the immersion training programme. The descriptive survey research type was employed in this study. The population for this study comprised of 377 NCE students undergoing immersion and 17 facilitators of Nigeria French Language Village Ajara, Badagry. One Instrument was utilized for this study which is the section E of French Immersion Training Programme Students Questionnaire (FITPSQ,) which elicited information on the students' perception on the adequacy of the training programme (r=0.79). Findings revealed that out of 377 261 (69.2%) to a very great extent agree that lecturers usually allow students' contribution in the classroom, also 229 (60.7%) confirmed that lecturers rephrase and reframe statements to improve learning. The study also revealed that there is communication between the lecturers and the programme beneficiaries 214 (56.8%). On the issue of mastery, the study revealed that to a very great extent that the lecturers have mastery of what they are teaching 213 (56.5), also the

immersion training programme was properly organized 210 (55.7), It was therefore recommended that Government should provide the centre with increased necessary facilities that could aid the teaching and learning of the French language at the immersion centre, also monitoring of learning/training implementation should be consistently carried out by National Commission for Colleges of Education.

Key Words: French Language, Perception, Training, Nigeria College of Education

INTRODUCTION

Language cuts across every facets of human life; and it is used as a means of identification and interaction. Galadi (2008) presents language as a vital tool for human activities, a medium through which ideas are exchanged, social interaction is promoted and culture is preserved. According to Petrovska (2010), the study of language helps an individual to understand the socio-cultural configuration of people since language intrinsically reflects the culture of people. Language is therefore described as the road map of culture which tells where people come from and where they would probably go (Rita, 2004). Language study is faster if learners dwell temporarily or permanently among the native speakers. This is the idea of immersion, which is the area of concentration of this study. Language immersion programme is the process of teaching other language that entails dwelling in a community where the desired language is employed throughout the learning period. Facilitators are expected to speak only the target language and using varieties of instructional strategies while teaching. The major aim of immersion programme is to make students proficient in the target language. This will increase learners' communicative competence, and enhance cultural awareness as they attain rapid increase of academic achievement (Fortune and Tedick, 2003).

French language was officially introduced into the Nigerian school curriculum after Nigeria gained political independence (Onyemelukwe, 2004). The United Nations, the European Community and Nigeria adopted French language as a second official language. French is considered as the second most studied world language after English, and it is an official language in 29 countries with about 76 million native French speakers and 274 million fluent French speakers worldwide (World Population Review, 2021). According to

Chinedu and Anthonia (2015), French is one of the most spoken Romance languages that has been used as a language of instruction in most of the countries. French language is one of the languages used in meetings by the United Nations Organization and other international organizations (Adewuyi, Bernard & Adewuyi, 2015). Notwithstanding, the growth of French language as a course of study, research has revealed that the learning of French as a foreign language is difficult. Foreign language learners experience frustration, stress and confusion when learning and communicating in the foreign language (Pawapatcharaudom, 2007). There is a lack of studies on students' experiences of learning French. Most studies carried out on foreign language learning were on English, and they focused on grammar rather than language skills (Akalin & Zengin, 2007; Büyükyavuz & İnal, 2008; Solak & Bayar, 2015). Findings on learning of Pawapatcharaudom (2007) revealed that writing was the most difficult English skill for Thai learners of English. For adult foreign language learners in China, acquiring a native-like accent and speaking with confidence were the most difficult (Wu, Wu, & Le, 2014). Similarly, English as a Second Language, students in the United States struggled with academic oral skills in oral presentations and interacting with others in class (Ferris & Tagg, 1996).

In the same vein, Afshar and Asakereh (2016) whose study focused on speaking skills in the learning of English as a foreign language by Iranian university students, revealed that they faced linguistic problems such as pronunciation. Yet another study, Nguyen (2011) pointed to pronunciation as a leading problem faced by the Vietnam, Indonesia and Thailand students in learning English in an Australian university. A study indicating the relative difficulty of language skills was carried out by Yahya (2012), at Arab American University of Jenin, findings reveled order of difficulty from highest to lowest as follows: listening, grammar, speaking, writing, pronunciation, and reading. In order to find out the reasons for ineffective language learning, it is important to examine learner difficulties in aspects of language learning other than grammar. Kolawole (2015) whose study was on learning of French as a foreign language in three colleges of education in Oyo, revealed that only a third of the students were interested to study French at the degree level due to unemployment of graduates with a French degree and the prevailing Anglophone learning environment where students used Pidgin English in the French language village at Badagry. As a result, immersion in a French-speaking environment did not take place. A majority of them also felt that the infrastructure was not adequate

such as language laboratory, internet facilities and textual materials. The study also revealed that the government did not enforce the teaching of French although it is the second official language in Nigeria. Tar (2011) found that learning of French as a foreign language at the secondary school level in Odo, Nigeria was hampered by the lack of other people to communicate with by using the target language.

. Quality education as a basis for development of any nation seems to depend on teachers' professional competence which involves skills like classroom management, classroom pedagogy. Languages have long been a fundamental and accepted part of educational programs and more importantly, the knowledge of foreign language has become a basic skill. However, various difficulties are experienced in the teaching of language skills and many students fail to achieve the desired level of proficiency, especially, in speaking (Satar & Özdener, 2008; Kırkgöz, 2011). Among some of the most prominent factors that enhance language learning are the learners' perceptions towards the language (Karakurluk, 2016). The term "perception" "percepciõn", literally referred to the collecting of rents by feudal landlords (Barnhart 1988). Greenberg and Baron (1999) further define perception as the process through which we select, organise and interpret information gathered by our senses in order to understand the world around us. It can be argued that negative perceptions are sources of fear, rejection, disillusion and discouragement. Williams (2016) defined perception "as our way to recognize and interpret information we gathered through our senses. This also includes how we respond to certain (situations) with the given information" (p1). Eysenk and Keane (2008) and Gregory (1990) constructivist theories of perception states that perception is based on the assumption that perception is an active process, it involves interacting, evaluating, interpreting and organizing sensory stimuli. A person's perception is formed due to the interaction of several factors: such as internal hypotheses, expectations, emotion, motivation and knowledge. Gregory (1990) argues that a subject needs contents and ideas more than a great sum of information and that experience is the main point of interpretation. He also asserts that besides the collection of information, perception involves active participation of higher cognitive functions responsible for constructing and interpreting ideas and that to perceive always mean to integrate feelings into a broader context of an individual's beliefs and opinions. According to Maingi (2015), teachers' perceptions about what works best in language education include knowledge of

subject matter, appropriate instructional methods, and knowledge of the curriculum

Abu-Melhim (2009:686) states that although there is a lot that the teacher can do, "at the end of the day, it is all up to the students whether or not to participate positively in the lesson. In other words, it all boils down to your attitude". Closely related to perception is one's attitude Despagne (2010) elaborates on the relation between perceptions and attitudes, explaining that perceptions are centered on the inner unconscious feelings from which students' attitudes towards learning a language emanate. Thus, attitudes can be defined as the behavioral outcomes of perceptions. Alleyne Lisa et al. (2010) investigated the perceptions and attitudes of students toward French L2 learning opportunities on-and-off campus among students not specializing in French at AfeBabalola University. Findings revealed that students lack motivation in terms of French as a foreign language (FFL) and the lack of motivation also affects professors in teaching and in other hand constrains lecturers in the classroom as well. From their study, it was learnt that AfeBabalola University students do not have the time to put into their French courses due to the fact they focused their attention on the courses for their major subject at the neglect of the French courses. Consequently, the students did not make French a priority since they perceived that learning French would not require the same attention as is needed for their major courses. The researchers were prompted to analyze the students' attitudes towards the French language because they realized that the way one perceives and acts towards a language largely influences how successful a language learner would perform. However, they found out that the students came in with the perception that learning French at AfeBabalola University would be easy, and their negative attitudes began to form when classes were not easy and when they found out that they were not immersed in a bilingual campus. As a result, the students were not committed to learning FFL, which made the teaching difficult for the professors leading to increasingly unmotivated, uninterested and discouraged lecturers and students. The objective of this study is to evaluate the Nigeria Certificate in Education students' perception towards the immersion training programme implementation of 2018/2019 academic at the French language village, Badagry.

The National Policy on Education (FRN, 2014) prescribed French language all through the Universal Basic Education covering the junior

secondary schools. The implication of the approval given to the French language in the school curriculum by the Federal Government of Nigeria (FGN) is that adequate planning and analysis of the curriculum are carried out so that the aims and objectives of the curriculum are adequately achieved by adopting appropriate content organization and designs. Evaluation is thus, necessary in this respect. Evaluation is the regular collection of information about activities, characteristics and outcome of a programme to make judgement about the programme, improve programme effectiveness and inform decisions about future programming (Ogunyinka, 2000). It could also be seen as a means of obtaining and processing information that is needed in order to improve instructional activities (Odinko, 2014).

Nigeria Certificate in Education programme is a teaching programme designed for pre-service NCE teachers' qualification in Nigeria; as a result, the quality of the teacher is a crucial factor in this study. The rate of failure in French language in secondary schools remains relatively high. Lassa (2006) reported that candidates' performance shows that most of the candidates did not have enough practice and did not cover the syllabus before attempting the examination. Nigeria French Language Village, Badagry (NFLV) was established to provide effective instruction of French language. It is to be noted that the NFLV, operates a curriculum on immersion programme meant for Nigerian students who are studying French language from higher institutions in the centre. The NFLV financed by FGN has over the years been an active French teaching and language immersion centre for French students. It offers language proficiency courses to all learners regardless of age, status and nationality. There are two main categories of students: the regular university third year undergraduate students and students from colleges of education and participants from various programmes organized by the Department of French for special purposes. The aim and objective of the village is to build a second to none French language centre for research and development of French in Nigeria, using skilled and qualified personnel and applying appropriate modern technology that will nurture a culture of transcontinental bilingualism for nation growth, regional integration as well as international support and understanding. The idea of the centre is to teach all persons irrespective of age, culture, creed or sex with appropriate communication skills in the effective use of French language at professional and inter-personal levels (La Brochure, NFLV Ajara, Badagry, 2013).

One of the objectives of the Nigeria French Language Village (NFLV) is to provide tertiary institutions with adequate material, human resources and infrastructural backing and documentation for the effective teaching, learning and conduct of researches in French and in French-related studies.

The NFLV Badagry specializes in providing the opportunity for Nigeria colleges of education for their compulsory second year, second semester French immersion programme. It encourages the learning of French language by interested individuals and bodies through customized programmes which include: three - month short term and seven – month long term programmes. The village serves as a coordinating centre for the Africa Regional Network of French Language Centre. The NFLV is the only institution in Nigeria endorsed and duly licensed by the Federal Government to offer the required Language Immersion Programme (LIP) for undergraduates of French and also award certificates, though, there are other parallel institutions in other countries outside Nigeria where language immersion programmes are being organized (La Brochure, NFLV Ajara, Badagry. 2013).

One evaluation objective was considered necessary for this study; which is to ascertain the extent to which the Nigeria French Language Village provides educational resources like human, material, infrastructural backing and documentation for effective teaching, learning and conduct of research in French.

Statement of the Problem

The French language curriculum for tertiary institutions in Nigeria demands that students should be exposed to language immersion programme in French speaking communities where the language is predominant. The fluctuating performance of students that offer the French language in secondary schools, coupled with the low enrolment at the final class and their perception towards the learning of French language are problems that need to be investigated.

With respect to evaluation of language education activities at the NCE level, studies have been carried out on the immersion programme for university undergraduates of the French language in four language skills, motivation, interest and attitude at the NFLV, Ajara, Badagry but not on perception for 2018/2019 academic session. This study, therefore, evaluated the

implementation of the NCE immersion training programme of the Nigeria French Language Village, Badagry by investigating the perception of the students towards the programme.

Objectives of the Study

The objective of this study is to evaluate the perception of Nigeria Certificate in Education Students immersion training programme of the Nigeria French Language Village Badagry, 2018/2019 academic session.

Research Question

Considering the problems highlighted above, this study addressed only one research question:

What are the perceptions of the students towards the immersion training programme 2018/2019 academic session?

Methodology

The descriptive survey research type was employed in this study. Amedahe & Gyimah, 2014 states that descriptive surveys are versatile and practical because their identification of present needs. This study was aimed at evaluating the perception of Nigeria Certificate in Education Students' towards the French language immersion programme implementation carried out by NFLV Ajara, Badagry. The target population for this study consisted of 377 NCE year II students undergoing immersion and 17 facilitators of Nigeria French Language Village Ajara, Badagry. Instrument utilized for this study was the section E of French Immersion Training Programme Students Questionnaire (FITPSQ) which elicited information on the students' perception on the adequacy of the training programme. A 4 point response format of VGE = Very Great Extent, GE = Great Extent, ME = Moderate Extent and LE = Little Extent was employed. Construct and content validity were ascertained and the instrument pilot tested on a sample of fifty NCE 300 level students who were not part of the sample. The Cronbach Alpha was used to determine the internal consistency and the reliability coefficient of the instruments was 0.79.

Population

The target population for this study comprised all NCE year II 2018/2019 students and facilitators of Nigeria French Language Village Ajara, Badagry.

Sampling Technique

Bi-stage sampling procedure was employed in this research study.

Stage 1: Purposive sampling technique was employed to select Nigeria French Village Badagry, Ajara, Badagry for this study because it is the only government approved institution for French language immersion programme in Nigeria.

Stage 2: Census approach was used to choose all the current Year II Nigeria Certificate in Education students from the colleges of education that offer French language as a course considering the population size of the students. A total of 416 students participated in the programme.

RESULT AND FINDINGS

Table showing Perceptions of the Students to adequacy of Programme

S/N	Items	Very Great Extent	Great Extent	Low Extent	No Extent	Mean	Std Dev
		Freq. (%)	Freq. (%)	Freq. (%)	Freq. (%)		
1.	Instructional materials utilised in the programme are adequate	215 (57.0)	98 (26.0)	47 (12.5)	17 (4.5)	3.35	0.87
2.	The instructional materials used during the programme are relevant to the subject matter	145 (38.5)	176 (46.7)	47 (12.5)	9 (2.4)	3.21	0.75
3.	The instructional method is interactive	173 (45.9)	121 (32.1)	64 (17.0)	19 (5.0)	3.19	0.89
4.	The teaching skills acquired could be easily put into practical use in the classrooms.	191 (50.7)	128 (34.0)	33 (8.8)	25 (6.6)	3.28	0.88
5.	The immersion training programme is properly organized here	210 (55.7)	111 (29.4)	45 (11.9)	11 (2.9)	3.37	0.81
6.	The lecturers have mastery of what they are teaching	213 (56.5)	120 (31.8)	33 (8.8)	11 (2.9)	3.41	0.77

7.	The length of period of the programme is inadequate for teaching and learning activities	132 (35.0)	116 (30.8)	79 (21.0)	50 (13.3)	2.87	1.04
8.	The quality of the immersion training programme needs to be improved upon	153 (40.6)	128 (34.0)	68 (18.0)	28 (7.4)	3.08	0.94
9	Lecturers usually allow students' contribution in the classroom	261 (69.2)	64 (17.0)	34 (9.0)	18 (4.8)	3.50	0.85
10.	Lecturers are able to rephrase and reframe statements to improve learning	229 (60.7)	123 (32.6)	22 (5.8)	3 (.8)	3.53	0.64
11.	There is communication between the lecturers and the programme beneficiaries	214 (56.8)	121 (32.1)	37 (9.8)	5 (1.3)	3.44	0.72
12.	Lecturers classroom interaction is learner centered	199 (52.8)	112 (29.7)	37 (9.8)	29 (7.7)	3.44	0.93
	Grand mean					**39.68**	
	Weighted mean					**3.31**	
	Expected mean					**2.50**	

Source: Researcher.

Table above revealed the perceptions of the students to the adequacy of programme implementation at NFLV, Ajara. The results obtained indicates that 261 (69.2%) and 229 (60.7%) confirmed that, to a very great extent, lecturers usually allow students' contribution in the classroom (item 9) and lecturers are able to rephrase and reframe statements to improve learning (10) respectively. In addition, 215 (57%) and 214 (56.8%) revealed to a very great extent that the instructional materials being used during the programme are adequate at NFLV, Ajara (item 1) and there is communication between the lecturers and the programme beneficiaries (item 11) Again, 213 (56.5) and 210 (55.7) confirmed to a very great extent that the lecturers have mastery of what they are teaching (item 6) and the immersion training programme is properly organized (item 5) respectively. Furthermore, 199 (52.8) and 191 (50.7) to a very great extent

revealed that lecturers classroom interaction is learner centered (item 12) and the teaching skills acquired could be easily put into practical use in the classrooms respectively. Item no. 10 has maximum mean of 3.53, while item no. 7 has minimum mean of 2.87. Hence the average weighted mean of 3.31 is greater than the expected mean 2.5; it portrays that students' perception towards the adequacy of the programme was significant.

Perceptions of the students to programme implementation

The findings of this study revealed that the respondents perceive that the implementation of the language immersion training programme at the Nigeria French Language Badagry is adequate. Most of the current NCE students at the centre claimed that the instructional materials used during the immersion programme are adequate and relevant to the courses that are being taught at the centre. This could be as a result of the authority's monitoring of the facilitators during contact session and their years of experience in areas of specialization. Materials for instructional process help to achieve the stated objectives of the training programme and at the same time exposes the learner to meaningful learning that is internalized, retained and transmitted to real life situation. This result is in tandem with Adalikwu (2012) who stated that students taught with learning materials performed significantly better than those taught without learning materials. Adequate provision and effective use of learning materials during instructional process gives room for purposeful and meaningful learning. Most of the respondents claimed that that the training programme is properly organized at NFLV.

As stated by the beneficiaries of the programme, the instructional method was interactive and learner centred. The facilitators of the immersion training progamme have good mastery of the courses taught. The facilitators of the programme usually allow students' contribution in the classroom and also reframe statements during instructional process to improve learning. There is communication between the facilitators and beneficiaries of the programme. This implies that the facilitators of the language immersion programme involve the students actively during contact sessions. However, concerning the adequacy of the duration of the immersion programme, some of the respondents were of the view that the length of the programme was not adequate. They also felt that the quality of the programme needs to be improved upon for more positive quality results at the end of the contact session.

Conclusion

This study investigated NCE students' perception towards the immersion programme implementation of French Language Village, Ajara, and Badagry. Based on the findings, it can be concluded that the training programme was adequate and the training was well organized. It can also be concluded that implementation of the course content by the programme facilitators is to a great extent commendable, instructive and learner centred. Furthermore, the beneficiaries of the programme from various colleges of education across the nation have been equipped with the necessary communicative skills and knowledge to a moderate extent to make them competent in French language. it portrays that students' perception towards the adequacy of the programme was significant. .

Recommendations

The following recommendations were made based on the findings of this study:

i. Government should provide the centre with increased necessary facilities that could aid the teaching and learning of the French language.

ii. Monitoring of learning/training resources and, programme training implementation should be carried out by National Commission for Colleges of Education.

References

Abu-Melhim, A.-R. (2009). Attitudes of Jordanian college students towards learning English as a foreign language. *College Student Journal, 43*(2), 682–694.

Adewu yi, J. A., Bernard, A. O., & Adewuyi, R. A. (2015). Problems of learning foreign languages in colleges of education and universities in Nigeria: A comparative study of English and French languages. *International Journal of English Language Teaching, 3*(6), 1–8.

Afshar, H. S., & Asakereh, A. (2016). Speaking skills problems encountered by Iranian freshmen and seniors from their own and their English instructors' perspectives. *Electronic Journal of Foreign Language Teaching, 13*(1), 112–130.

Akalın, S., & Zengin, B. (2007). Türkiye'de halkın yabancı dil ile ilgili algıları [The attitude of people towards foreign language in Turkey]. *Journal of Language and Linguistics Studies, 3*(1), 181–200.*

Alleyne, L., et al. (2010). Perceptions of and attitudes towards French L2 learning opportunities on and off campus among students not specialising in French at Glendon. *Canadian Modern Language Review, 66*(4), 567–593.*

Barnhart, R. K. (Ed.). (1988). *The Barnhart dictionary of etymology*. Bronx, NY: H. W. Wilson Company.

Büyükyavuz, O., & İnal, S. (2008). A descriptive study on Turkish teachers of English regarding their professional needs, efforts for development and available resources. *The Asian EFL Journal, 10*(3), 215–233.

Eysenck, M. W., & Keane, M. T. (2000). *Cognitive psychology: A student's handbook* (4th ed.). Philadelphia, PA: Psychology Press.

Federal Republic of Nigeria. (2013). *National policy on education* (6th ed.). Lagos: NERDC.

Federal Republic of Nigeria. (2014). *National policy on education* (6th ed.). Lagos: Ministry of Education, NERDC Press.

Ferris, D., & Tagg, T. (1996). Academic listening or speaking tasks for ESL students: Problems, suggestions, and implications. *TESOL Quarterly, 30*(2), 297–320. https://doi.org/10.2307/3588145

Fortune, T. W., & Tedick, D. J. (2003). What parents want to know about foreign language immersion programmes. *ERIC Digest.* (ERIC Document Reproduction Service No. ED482493). http://www.cal.org/resources/digest/0304fortune.html

Galadi, D. H. (2008). Language education and standards: Challenges and strategies. Paper presented at the National Conference organised by the Department of Arts and Social Science, University of Jos, Jos, Plateau State, Nigeria.

Gella, S. B., & Kwaje, I. I. (2017). The problem of teaching French language in secondary schools in Adamawa State: Problems and prospects. *International Journal of Advanced Research in Public, Social Development and Enterprise Studies, 1*(2), 1–10.

Gregory, R. L. (1990). *Eye and brain: The psychology of seeing* (4th ed.). Oxford University Press.

Greenberg, J., & Baron, A. R. (1999). *Behaviour in organisations*. Upper Saddle River, NJ: Pearson Prentice Hall.

Institut Française du Nigeria. (2016). *Programme report*. Abuja, Nigeria: Institut Française. https://www.institutfrancais-nigeria.com

Karakurluk, T. (2016). EFL learners' perceptions on the use of video-recording for group discussions outside the class. *Journal of Foreign Language Teaching and Applied Linguistics, 3*(2), 179–190.

Kolawole, O. J. (2015). Problems facing the teaching and learning of French language in colleges of education in Oyo State. *Asia Pacific Journal of Multidisciplinary Research, 3*(2), 120–127.

Kırkgöz, Y. (2011). A blended learning study on implementing video recorded speaking tasks in task-based classroom instruction. *Turkish Online Journal of Educational Technology, 10*(4), 1–13.

Maingi, J. M. (2015). Language teachers' perceptions and practices in enhancing learners' strategy use for reading proficiency in secondary schools in Kenya [Unpublished master's thesis]. Kenyatta University.

Nguyen, C. T. (2011). Challenges of learning English in Australia towards students coming from selected Southeast Asian countries: Vietnam, Thailand and Indonesia. *International Education Studies, 4*(1), 13–20.

Odinko, M. N. (2007). Evaluation of classroom interaction patterns at the pre-primary level of education in Nigeria [Doctoral dissertation, University of Edinburgh].

Onyemelukwe, M. (2004). The teaching of French and German in Nigerian schools. *Cahiers d'Études Africaines, 18*(3), 55–57.

Pawapatcharaudom, R. (2007). An investigation of Thai students' English language problems and their learning strategies in the international program at Mahidol University [Unpublished master's thesis]. King Mongkut's Institute of Technology North Bangkok, Bangkok, Thailand.

Petrovska, I. (2010). Teaching and learning pragmatics: Speech strategies for HR employers. In *Tourism and Hospitality Industry International Congress Proceedings* (pp. 1142– 1149). Faculty of Tourism and Hospitality Management, Opatija, Croatia.

Rita, M. B. (2004). Language and the field of hospitality and tourism. *Journal of Tourism Studies, 15*(2), 25–34.

Satar, H. M., & Özdener, N. (2008). The effects of synchronous computer-mediated communication on speaking proficiency and anxiety. *The Modern Language Journal, 92*(4), 595–613.

Schumann, J. H. (1994). Research on the acculturation model for second language acquisition. In N. Ellis (Ed.), *Implicit and explicit learning of languages* (pp. 32–46). San Diego, CA: Academic Press.

Solak, E., & Bayar, A. (2015). Current challenges in English language learning in Turkish EFL context. *Participatory Educational Research, 2*(1), 106–115.

Tar, M. (2011). Perceived problems associated with French language learning among secondary school students in Nigeria. *Journal of Functional Management, 4*(1), 58– 63.

World Population Review. (2021). French speaking countries/Francophone countries 2021. https://worldpopulationreview.com/country-rankings/french-speaking-countries

Wu, R. J., Wu, R. T., & Le, V. T. (2014). Challenges of adults in learning English as a second language: Focus on adult education in China. *Journal of Language Teaching and Research, 5*(5), 1132–1138. https://doi.org/10.4304/jltr.5.5.1132-1138

Yahya, M. (2012). A study of the language difficulties of the English Language Center students at the Arab American University of Jenin. *Asian Journal of Management Sciences and Education, 1*(2), 119–130

Hypothesizing the Playwright's Esperance and Cynicism on Nigerian Civil Beings in Ahmed Yerima's *Hendu*

ADEBAYO Abidemi Olufemi, PhD,
Department of English,
Redeemer's University, Nigeria
femishakespeare@yahoo.com, adebayofemi@run.edu.ng

And

IWUAJOKU Roseanna Ekenwa
Department of Languages, Federal Polytechnic, Ede
Osun State, Nigeria
Iwuajoku9968@run.edu.ng

Abstract

In this paper, the author examines the dramatist's presentation of the insecurity situations in the play, *Hendu* by Ahmed Yerima, as metaphor for the Nigerian actual-life situation. The paper is guided by John Rawls' Theory of Justice as well as James Fowler's Faith Development Theory. In *Hendu,* Yerima looks at the government's culpability in the uprising and repudiates the ineptitude of politicians who recruit political thugs to cause electoral violence. The paper therefore found out that the alleged government's support for the herdsmen based on tribal tie as such has legitimized the Olusegun Obasanjo's *Fulanization Agenda* allegation and secessionist agitation among other ethnic groups such as the Yoruba and the Igbo in the south of Nigeria. Yerima laments the crimes against women and children by the armed insurgents in the play, and he opines that these insecurity threats are created by politicians and as such they can only be stopped by the elite political class. However, the paper holds that stopping the uprising will be a herculean task for government because of the financial gains from it. In *Hendu,* Yerima expresses the hope that if Nigerian political elite can desist from perpetrating sharp practices such as injustice and deprivation, the aggrieved insurgents will be pacified. This, the dramatist opines, is capable of ending insurgency in the country.

Key words: Playwright, Nigerian society, Insecurity, Yerima's dramaturgy, *Hendu*

Introduction

Insurgency is part of the general security problems in Nigeria (Peterside, 2021). The situation is so deplorable that Nigerian government in successive years has had to increase security budget. This could be seen in the N4.6 billion allocation to security by the then Jonathan administration in 2014 increasing to N16,34 billion allocated to security by the Buhari administration in 2022. (Abdul, 2021) expatiates further that the Buhari administration has increased the yearly budgetary allocation to security and defense from N4.6 trillion, representing the last budgetary allocation to security by the Goodluck Jonathan government, to N16.34 trillion as proposed in the 2022 budget.

Such a consistent budget increase has been seen as unhealthy for the Nigerian economy as the country over-relies on debt financing to sustain the economy (Olufemi, 2020). The security threat which herders are perpetrating in Nigeria is motivated by the unchecked vehemence and the human right violation activities of Boko Haram whose stock in trade it is to bomb, abduct school students for ransom taking among other unpleasant attack strategies. The violence being perpetrated by Fulani herdsmen as may be motivated by Boko Haram insurgency which had been on before the herders' violence erupted, is one of the major national issues in contemporary Nigeria. It is of concern to both the Nigerian government and the citizenry. The international community has expressed concerns especially because of the humanitarian and human right abuses arising from the conflict across the Nigerian geopolitical landscape especially in the Northeastern part of the country. Such concerns have motivated Ahmed Yerima to address the conflict situation in his contemporary play, *Hendu* as a means of social awareness and public education. In this contemporary Nigerian play, the Fulani herdsmen fatal attacks on farmers known in local parlance as banditry and the terrorist dimension in the form of bombing of infrastructure and abduction of innocent people for ransom are the subject-matter of the play. This social menace in the form of banditry and terrorist warfare has been alien to Nigeria. Of more significant concern to Ahmed Yerima, whose dramatic themes examine the stupefying social developments that dominate the Nigerian socio-political and socio-economic

landscape (Onyerionwu, 2017), is the disorientating and the disintegrating consequences of the herders' insurgency in Nigeria as the frightening aftermaths of terrorist atrocities in Nigeria. The situations in Nigeria as portrayed in this play are examined in this study with a view to ascertaining the playwright's perspectives on the knotty and alarming security conditions in the Nigerian society.

The Methodological Approach for the Paper

The author has employed the qualitative research method in advancing the ideas in the paper, and this is with a view to making the position maintained in the paper conclusive. The qualitative research method is aimed at upholding the view-justification approach as a way of affirming the logic of the position advanced in the study. This methodological approach is a contradiction of data-analysis strategy. The non-metrical means of advancing views is used in conducting the research. This has been considered appropriate because of the situation that the research has been occasioned by rationalist process and evaluation. In addition to the data-and-figure-exclusion approach to this research, the writer has also chosen the dramatic literary genre. This is because of the aesthetic and functionalist value of African dramaturgy. These properties and characteristics make African plays to be of peculiar interest to many Nigerians from different walks of life. The choice of the dramatic literature has been motivated by the successes that writers such as Wole Soyinka, John Pepper Clark Bekederemo, Ahmed Yerima, Femi Osofisan, the burgeoning Ezinwo Emenike et cetera have achieved through plays by addressing critical national issues such as herdsmen's insurgency. This burning issue of insecurity is addressed by Yerima in the play, *Hendu.*

The Theoretical Approach to the Study

The paper is guided by some theoretical strategies and approaches. The different approaches have been adopted to achieve the central ideas of the paper efficiently. These theoretical strategies include John Rawls' Theory of Justice. The core tenet of Theory of Justice is that society essentially needs to propose and advance the ultimate good for a substantial number of people. This is a position which aligns with the viewpoint that the rule of tyranny of majority of the populace over the minority of the citizenry needs be repudiated. In addition

to this, the ideals of the feminist ideology are employed in looking at despicable fate of women in conflict situations. Also, James Fowler's Faith Development Theory is adopted in the context of the self-faith proselytization situation in the discussion.

An Appraisal of the Roles of Drama in Nigerian Society

Dramatic compositions, especially in Nigeria, perform critical social functions. Through theirs works, Nigerian playwrights have been able to address critical social and political imbalances. Though other forms of literary writings such as pamphlets, poems, novels, short stories, and musical compositions have also been explored to address social inconsistencies, but African plays could be seen as being more efficient in this regard. Plays have been generally adjudged to be a positive medium employed to mirror the society, and this has brought about the popular assumption that plays are mimetic representations of the society of their compositions. This profound characteristic of drama has been employed by playwrights across worldviews in making constructive views on the societal happenings in the various places of composition, and this is with a view to effecting a positive change (Tengy, 2016). The primary goal of bringing about a positive change could be in form of creating awareness in the people just to institute a new orientation and disposition in them. Dramatic works of notable Nigerian playwrights advance this goal. Wole Soyinka's *The Trials of Brother Jero* examines religious hypocrisy in Nigeria and Soyinka is successful in this play because he was able to convince the audience whose view of religious charlatanism has been corrected (Mireku-Gyimah, 2013; Davoodifar and Moussa, 2015). In the same vein, Ahmed Yerima has been able to create awareness in the people on the need for humane disposition to women in *Jakadiya* (Eruaga, 2018), while Femi Osofisan addresses the problem of financial corruption in the political quarters in the play *Midnight Hotel* manifesting the call on literature to serve humanity to redress the social-political ills in post-colonial Nigeria (Shittu, 2019; Aihevba and Odia, 2018). And the essential concern of John Pepper Clark's Bekederemos's plays significantly aimed at the reinforcement of the Ijaw cultural settings with particular emphasis on the enunciation of the roles of religious beliefs in navigating the cultural life of the same Ijaw society (Nwoke, 2017). These Nigerian plays have addressed these fundamental social and

political situations in the country and have, as a result, drawn the attention of all concerned to the inconsistencies as a setback to the progress of the country.

Terrorism in Nigeria

The emergence of terrorism in Nigeria could be attributed to the grievances of an Islamic group in the Northeast Nigerian, Boko haram, about government's insensitivity to the plight of the citizens. The killing of the leader of the religious sect in police custody in 2009 worsened the agitation of the group. This affirms Henne and Klocek, (2019) view that government is prone to be repressive of religious groups as a result of its experiences and that religious groups can pose a threat in a society. Terrorism in Nigeria was supposedly triggered off by government's neglect of civil grievances. This explains how Boko Haram, a group that the Nigerian government has declared a terrorist organization, emerged in the Northern part of Nigeria. Olojo (2013) opines that the terrorist insurgency in Nigeria, especially in the Northern part of Nigeria which has been instigated by the sectarian group, Boko Haram, was predicated on such factors as poverty, age-long economic disparities among the different peoples and population groups and other categories in Nigeria as well as structural and communal violence which underlie the crisis. The insurgent fighters manifest their grievances in indiscriminate bombing of people, all categories of people, including the vulnerable groups who are usually at risk of brutality during armed conflicts. These are women, children as well as the handicapped. The terrorist group also attacks government facilities. Since its advent in Nigeria in 2009, terrorism has festered leading to the loss of many lives (Enwokor, 2022).

Politics and Society in *Hendu*

One of the ways through which Yerima is proffering a solution to the insurgent anti-socials is by tracing the political ramification of the violent phenomena. This is noted in the postulation that certain individuals do instigate and fuel the uprising in Nigeria and that the reasons for these individuals to sponsor the insurgencies haunt the playwright (Yerima, 2019). However, the worries of the playwright could be assuaged in the fact that vendetta to discredit the government for popularity among the populace and sleaze from gun-running or from elaborate budgetary allocation to defense in fighting insecurity are

paramount to the instigators. This has introduced political and economic dimensions to the series of uprisings especially the herdsmen uprisings in Nigeria today. Yerima (2019) expresses this position more unmistakably in the conversation between his two characters Garga and Gambo:

Garga: I need more powers. The demands of the new business have gone beyond cattle rustling

Gambo: You have not told me the name of the politician who needs our service to upset the polling booth, the kidnapping plans and robbery plans (p.14)

The idea of the new business is the crimes which politicians have commissioned/employed the cattle herders to commit for the purpose of achieving personal political aggrandizement of the politicians. The system by which the Fulani herdsmen carry out their business of cattle rearing has made them prone to being employed for nefarious activities such as the disruption of voting process during election time. This is because the Fulani herdsmen in Nigeria are nomadic cattle herders. They move from place to place in search of pasture for their cattle. As a result of this demand, the herders live in the forest with their cattle. This situation makes them unknown elements to the people. They barely have residential addresses. The herders were known to be peaceful, innocent, and gregarious all along prior to 2015 at the inception of the Buhari administration when the herdsmen were accused of perpetrating violence against innocent citizens. The violence is traceable to the criminal deals which politicians have with the herders and the first indicator of the politicians' involvement with the herders was the substitution of herding staff which they characteristically placed across their necks while the cattle graze, with A.K 47. Many Nigerians raised alarm wondering how unsophisticated Fulani men with innocuous attributes would be able to access such a sophisticated weapon.

Yerima's Hypotheses on the Alleged Government's Support for Herders as in *Hendu*

The terrifying situation is that the alleged criminal acts are being perceived by the rest parts of the country as a 'Fulani' menace being unleashed by Fulani elite class and this criminality is being perpetrated in the nooks and

crannies of the country (Obasanjo, 2019). In the same vein, Nobel Laureate, Wole Soyinka, has lamented that he has not yet heard the current government articulate a specific firm policy on non-tolerance for the constant and serial massacres that have now become Nigeria's identification seal (Ezeamalu, 2016). The perceived ethnic support of the herders by the government as alleged has made the cattle herders insist on open grazing as the normal system of breeding their cattle as against ranching system being proposed by the Southern states' governments. The central government in projection of indigenous and tribal advantage recommended the *ruga* system and the rejuvenation of the grazing routes suspended many years earlier. These Federal Government initiatives were opposed by the non-Fulani's especially in Southern Nigeria comprising mainly the Yoruba, the Igbo, and the Middle Belters. The rejection was prompted by both initiatives which allow the Fulani herders to be in the forest where certain atrocities were alleged by the people to be committed by the herders.

The conflict has led to many farmers forsaking their farms for fear of being killed on their farms. The consequence of this ugly situation is that there is a food crisis in Nigeria these days. Food items are costly, in fact outside of the reach of the common people. Though the government attributes the high cost of food to the embargo on importation of food items into the country as a protectionist strategy, the real situation is that the herdsmen/farmers imbroglio has led to low food productions, hence, widespread hunger. This is what the playwright intends in "Wabiti: Grow? How can they grow when droplets of fresh hot blood are littered everywhere?" The blood being spilled is the blood of the innocent and unarmed people especially the wives, children and neighbors of the farmers and the farmers themselves. Progress cannot be made in such a country where there is bloodletting emanating from crisis. This is because the energy of the factions in conflict in terms of financial resources, time and reasoning will be dissipated on executing the conflict to attain victory. Such resources would have been directed towards economic productivity just to make the nation grow.

The Context of Fundamental Human Right Violation in Herders' Insurgency in Nigeria

Ahmed Yerima is also obviously concerned with the violation of fundamental human rights in the course of the herdsmen's violence against the farmers and the community where the farmers reside. The playwright reveals that children and women are killed during the attacks. As Yerima discloses:

> **Wabiti:** Nimbo? I am really afraid now. This country fans embers of her own hell. Young deaths everywhere… with no thought for innocent women and their poor children. Like the killing in Kuru Karama where my daughter and others were buried in a well and also Dogo Nahawa. Apparently now I know that in this adopted kingdom of mine, there is no freedom. I must leave. It is like ripe festering boil. (Yerima, 2019, P. 55)

Of peculiar concern to the playwright in the excerpt above is the fate of children and women who are not spared in the execution of violence between herders and the farmers after all these categories of the population are termed the vulnerable groups. This is a tag that evokes sympathy. Yet they are killed in the violence. The playwright signifies the ruthlessness of the killers in the excerpt:

> **Ngariwa:** Mother… the worst has happened,
> **Wabiti:** What, Son?
> **Ngariwa:** We don't know yet. But we hear that the Fulani herdsmen attacked Kura Larama yesterday night. They killed almost all of Biron people. (Yerima 2019, P. 45)

Some words are of peculiar significance in the playwright's portrayal of the severity of the attack. These are *worst* which indicates absolute gruesomeness, *a lot of* which means that the killing was on a large scale, yet when the killing of human beings is on a large scale, bizarre savagery is indicated. The third word is *people*, which is gender-blind. It is also blind to age and health conditions. That is, men, women, children as well as physically-challenged individuals were victims of the fatal attack. The idea of total fatality is reiterated on page 55 of *Hendu* as follows:

> **Wabiti:** Nimbo. What happened there?

> **Gambo:** Fulani herdsmen attacked the place and killed almost everybody.

This dimension of the attack has taken is a violation of global guidelines for the protection of fundamental human rights. However, the playwright is of the view that it is only the government that can proffer solutions of the social maladies. As stated earlier, the political elite were the sponsors of the herders for the selfish political gains of the politicians. Yerima takes this position is the declaration that:

> **Gambo:** I do not understand you anymore.
> **Wabiti:** Nor I you. Haa, my children were right after all. Tell your people in power when you see them that they must try and settle the matter of the herdsmen and farmers, or many more people will die. I have been through this, and it is not a matter of cattle ranch or route to graze. I see together and controlled by invisible bounds. (2019, P. 56)

The current manifestations of the herdsmen's insurgency appear to defy certain solutions from the political class whom the playwright accuses of creating the worrisome crisis. Certain factors are responsible for this. The first is that the herders have taken their activities to another level. They have become bandits with a new mission and renewed vigor. As it appears, there tends to be a breach of trust and terms and conditions between them and their political sponsors. This could be gleaned from the situation that in recent times, government strategic infrastructures such as rail lines, airports, police stations as well as military barracks and personnel have been bombed and the bandits have claimed responsibility. Solutions have been proferred. For example, deployment of mercenaries has been suggested as solutions, though it has been declined by the Federal Government of Nigeria (immediate and current), describing the recommendation as a shame (Akpan, 2021) and the report of such as an excessive joke (Ijedogor, 2015). However, mercenaries have been engaged and have been noted to have recorded successes in history, especially in places like

Iraq, Yemen, Mozambique, Syria, Democratic Republic of the Congo, Venezuela, as well as Ukraine (McFate, 2020).

Despite the huge budgetary allocation to defense, the Nigerian military is ill-equipped as the huge allocations have always been lost to corruption which includes graft in the procurement of arms and ammunition (Oriola, 2022). In the same vein on corruption in government, Omonobi (2022) reports that Kyari was declared wanted to stand trial in the US for conspiring to commit a wire fraud including money laundering as well as identity theft. He is indicted in a case Number 2:21-cr-00203 (also referred to as 2:21-MJ-00760 and 2:21-CR-00203-RGK), which was filed on April 29, 2021, in the U S District Court for the Central District of California. The accused high-ranking police officer was accused of colluding with a UAE-based Nigerian, Ramon Abbas, also known as *Hushpuppi* in committing the crime.

The Secessionist Consequences of the Insurgency

It could be deduced that Yerima's central motivation for writing at this time in addition to the lamentation of the killings and violation of fundamental human rights is to avert the breakaway of the different nationalities that constitute Nigeria. At this moment, the herders' violence in the South (especially among the Yoruba and the Igbos) has resulted in such consciousness. It should be reiterated that the Fulani herdsmen crisis in Nigeria started in the Northern part of Nigeria and has been exacerbated by the sponsorship the herders have received from the political elite. The social menace has spread to the Southern part of Nigeria where they rape, kidnap, and kill with impunity and abandon (Dami, 2021). The silence of the Federal government of Nigeria has made people hold the view that the government is complicit in the herders' violence in the South. This has consequently resulted in more vehement agitation for secession of the southern part of Nigeria from the country. The Southern Nigeria comprises the Southwest, the South-East and the South-South. Of major concern in this agitation for breakaway nations are two major figures who are Nnamdi Kanu and Sunday Adeyemo Igboho. These figures are agitating for the Biafra Republic and Yoruba Nation, respectively. However, Nnamdi Kanu is currently in prison custody and standing trial for

felony. Sunday Igboho's house was attacked by the officers of the Department of State Services (DSS) in the middle of the night in Ibadan, Oyo State, Nigeria. Two of his allies were killed. He was later arrested in the neighboring Benin Republic when he was fleeing Nigeria. The arrest was through diplomatic liaison or compromise. He was detained, arraigned, but acquitted. To Yerima, this situation of secessionist agitation would be avoided if the herders' insurgency is addressed promptly.

Conclusion

Ahmed Yerima proffers solutions to the conflicts and tensions allegedly masterminded by the Fulani herdsmen. That is—only the Nigeria government can end the violent activities of the herders since it is the creation of government. There are various ways through which Yerima establishes the culpability of government in the Fulani herders' violence and terrorist crises in Nigeria. This is by the way of instituting good government in the country. As a result, government/politicians should desist from recruiting and arming the youth to perpetrate violence against political opposition. Government needs to put an end to ethnic nepotism to the detriment of other ethnic groups. Government should also ensure there is buoyant economy in order to engage the youth. This economic attainment is capable of reducing if not totally extirpate violence and terrorism through youth interest in illicit means such as kidnapping for ransom which the youth engage in these days. However, it is not so certain that terrorism can be extirpated when some factors are considered. In the first instance, the herdsmen (bandits) have commercialized their violence on the nation by collecting ransoms which are usually in millions. They have made a career out of the crises, therefore. In addition to this, the herdsmen have been infiltrated by external ideological forces such as IS. The crises involving the herdsmen may persist so long as the external forces operate. It is also worth noting that the circumstances that instigated the terrorist crises are still persistent in Nigeria. Such circumstances include recruitment of vibrant youths by politicians to carry out violence against opposition political views. Also, there is abject poverty and deprivation as a result of unemployment and low productivity in Nigeria. However, this deplorable social situation is in the midst of mind-blowing opulence being flaunted by the political class in the country,

and the consequences of this are anger and uprising. All these circumstances must be surmounted before the herdsmen's insurgency can be eliminated.

References

Abdul, S. (2021, October 15). Budget: Despite extra ₦12 trillion in 7 years, security remains elusive, as education, health suffer. *Daily Post*. https://dailypost.ng/2021/10/15/budget- despite-extra-n12-trillion-in- 7-years-security-remains-elusive-as-education-health-suffer

Aihevba, P., & Odia, C. (2018). A critical study of the multifarious uses of music and song in Femi Osofisan's *Midnight Hotel*. *International Journal of Integrative Humanism, 10*(2), 1–15.

Akpan, S. (2021, March 10). Hire foreign mercenaries to fight insurgents, reps tell FG. *The Cable*. https://www.thecable.ng/hire-foreign-mercenaries-to-fight-insurgents-reps-tell-fg

Dami, C. D. (2021). Impact of terrorism, banditry and kidnapping on human security in Nigeria. *Saudi Journal of Humanities and Social Sciences, 6*(8), 327–334. https://doi.org/10.36348/sjhss.2021.v06i08.006

Davoodifar, M., & Moussa, P. A. (2015). Power in play: A Foucauldian reading of A. O. Soyinka's *The Trials of Brother Jero*. *Advances in Language and Literary Studies, 6*(6), 99–106.

Enwokor, C. (2022, April 4). Nigeria's Kaduna train attack: 168 people still missing. *BBC News*. https://www.bbc.com/news/world-africa-60980904

Eruaga, A. (2018). Patriarchy and illusion of women empowerment in Ahmed Yerima's *Jakadiya*. In A. Osisanwo, K. Adebiyi–Adelabu, & A. Mosabalaje (Eds.), *Literary and linguistic perspectives on orality, literacy and gender studies* (pp. 211–220). Kraft Books.

Ezeamalu, B. (2016, April 28). Soyinka blasts Buhari over herdsmen killings. *Premium Times*. https://www.premiumtimesng.com/news/top-news/202491-soyinka-blasts-buhari- herdsmen-killings.html

Henne, P., & Klocek, J. (2019). Taming the gods: How religious conflict shapes state repression. *Journal of Conflict Resolution, 63*(1), 112–138. https://doi.org/10.1177/0022002717728104

Ijedogor, G. (2015, March 14). FG denies hiring foreign mercenaries. *The Guardian*.

McFate, S. (2020). Mercenaries and privatized warfare: Current trends and developments. *Office of the United Nations High Commissioner for Human Rights (OHCHR).* https://www.ohchr.org/sites/default/files/Documents/Issues/Mercenaries/WGMercenaries/SeanMcFate.pdf

Mireku-Gyimah, P. B. (2013). Soyinka as satirist: A study of *The Trials of Brother Jero*. *International Journal of English and Literature, 4*(6), 154–160.

Nwoke, O. O. (2017). Symbolic water imagery in the drama of J. P. Clark Bekederemo. *African Research Review, 11*(1), 124–133.

Obasanjo, O. (2019, July 15). Full text of Obasanjo's open letter to Buhari. *The Guardian*. https://guardian.ng/features/full-text-of-obasanjos-open-letter-to-buhari

Olojo, A. (2013). Nigeria's troubled north: Interrogating the drivers of public support for Boko Haram. *ICCT Research Paper*. International Centre for Counter-Terrorism.

Olufemi, J. (2020, December 29). 2021 budget: Security agencies budget ₦22.7 billion on security votes. *Dataphyte*. https://www.dataphyte.com/latest-reports/economy/2021- budget-security-agencies-budget-%E2%82%A622-7-billion-on-security-votes

Omonobi, K. (2022, March 3). Breaking: FG approves US request for Abba Kyari's extradition. *Vanguard Newspaper*.

Onyerionwu, E. (2017). *Ahmed Parker Yerima: The portrait of an artist as a dramatist*. Kraft Books.

Oriola, T. (2022). Nigerian troops in the war against Boko Haram: The civilian-military leadership interest convergence thesis. *Armed Forces & Society, 48*(2), 1–20. https://doi.org/10.1177/0095327X211068203

Peterside, D. (2021, February 8). Herdsmen and the security challenge, by Dakuku Peterside. *Premium Times*.

Shittu, T. (2019). Socio-political satire in Femi Osofisan's *Midnight Hotel*. *Journal of Languages, Linguistics and Literary Studies, 9*(2), 55–67. http://www.jolls.com.ng

Tengy, P. F. (2016). Drama as a literary response to Africa's social and political realities: A comparative study of selected Kenyan and Nigerian dramas [Master's thesis, Kenyatta University].

United Nations. (1974). *Declaration on the protection of women and children in emergency and armed conflict: Proclaimed by General Assembly resolution 3318 (XXIX) of 14 December 1974*. United Nations. https://www.un.org/en/genocideprevention/documents/atrocity-crimes/Doc.29_declaration%20women%20children%20armed%20conflict.pdf

BBC News. (2015, December 1). Nigeria's Dasuki 'arrested over $2bn arms fraud'. *BBC News*. https://www.bbc.com/news/world-africa-34973872

Yerima, A. (2019). *Hendu*.

A STUDY OF IDIOMS IN KILBA LANGUAGE AND THEIR EXPLANATIONS

Amos Bala
monsieurbala2020@gamail.com
07036938357

Dr. Mohammed Gambo
muhammadgambo456@gmail.com
08065917528

&

Musa Yusuf Ya'u
musayusuf233@gmail.com
08069027810

Abstract

Kilba language, spoken predominantly in Hong Local Government area of Adamawa state, Nigeria, is a repository of people's cultural heritage and moral values. Idiomatic expressions form a vital part of this heritage, serving as tools for communication, moral instruction, and cultural preservation. However, the use of idioms in day-to-day communication is declining due to the influence of dominant languages, urban migration and lack of documentation. This study adopts a qualitative descriptive design to collect, interpret, and analyze some selected Kilba idioms. Data were gathered through an in-dept interview with native speakers, especially elders who are the cultural custodians and verified by the researcher's Kilba language intuition. Findings reveal that Kilba idioms are rich in imagery drawn from humans, nature and social life, reflecting the community's worldview and values. The study recommends continuous documentation and increased use of idioms by younger speakers to safeguard this language heritage.

Introduction

The Kilba language, spoken predominantly in Hong Local Government Area of Adamawa State, Nigeria, spoken by "Hɸba" a term referred to the speakers, has an estimated population of above a million speaker as a result of their tremendous growth across Nigeria and in diaspora (Mua'zu, 2009). Unfortunately, like many indigenous languages in Nigeria, Kilba faces the challenges of modernization, urban migration, and intergenerational language shift, leading to the gradual endangerment of its rich oral traditions. Among the most vibrant aspects of this language are its idioms expressions whose meanings transcend their literal words and convey deeper cultural, moral, and philosophical meaning. Idioms occupy a central place in the Kilba communicative repertoire, serving as a tool for teaching morals, resolving conflicts, and preserving collective wisdom. Yet, despite their cultural importance, idioms in the Kilba language have not been given the required scholarly documentation and analysis. This gap not only limits the visibility of Kilba heritage in linguistic and anthropological research but also threatens the survival and existence of these expressions as living elements of the language. Thus, this study aims to contribute to the documentation of idioms in kilba language by systematically collecting, interpreting Kilba idioms in order to preserve these idioms for both academic and cultural purposes. This would promote cultural pride among Kilba speakers, and it seeks to inspire younger generations to value and actively use these expressions in daily discourse.

Statement of the Problem

The Kilba language, like many minority languages in Nigeria, is a vital carrier of cultural identity, oral history, and indigenous knowledge systems. Idioms are regarded as an integral part of kilba heritage, wisdom, moral values, and worldview of the Kilba people. They are used to convey complex ideas in a concise and culturally resonant manner, often drawing on local experiences, environmental realities, and historical narratives. However, the use and understanding of Kilba idioms have been on a steady decline, particularly among younger speakers. This decline is driven by several factors, including the dominance of English and Hausa in formal and informal communication, urban migration, intermarriage, and the influence of modern media. As a result, many

idiomatic expressions are either being replaced by equivalent expressions in other languages or are fading completely from everyday usage. In the same vein, despite the cultural importance, these expressions have received very little scholarly attention. Therefore, there is an urgent need to interpret and preserve these idioms, both for academic purposes and as a means of safeguarding the cultural identity of the Kilba people. This study seeks to address this gap by collecting, interpreting, and situating Kilba idioms within their cultural and linguistic context.

This study contributes to the preservation and promotion of the Kilba language, which is at risk of gradual extinction. Also, the research deepens the understanding of the Kilba worldview, moral codes, and cultural practices. Finally, by showcasing the role of idioms in cultural preservation, this study contributes to broader national and global conversations on language endangerment and revitalization. It also encourages younger Kilba speakers to take pride in their linguistic heritage, fostering intergenerational transmission of knowledge.

The study focuses exclusively on the interpretation of idiomatic expressions in the Kilba language as spoken in Hong Local Government Area of Adamawa State. It is limited to idioms actively used by native speakers and verified through oral interviews and community interaction. The scope covers the collection, literal translation, and figurative interpretation of selected idioms. The research does not attempt to compile an exhaustive dictionary but presents a representative sample sufficient for meaningful analysis. The geographical focus is restricted to Kilba-speaking areas, excluding diaspora communities and dialects with significant variation. Proverbs, metaphors, and general figurative language will not be studied unless they occur within the selected idioms. The emphasis is on oral and cultural interpretation rather than on advanced linguistic or phonological analysis, ensuring accessibility for both academic and community audiences.

2.0 Literature review

This section comprises a brief definition of translation, the concept of idioms, classification and characteristics of idioms.

2.1 Translation

The field of translation is pertinent in applied linguistics, and has led to diverse definitions by different authors. Nida (1964) opines that translation consists of reproducing in the receptor language the closest natural equivalence of the source language (SL) message first, in terms of meaning and style. According to Nida & Taber (1969) translation involves a source language and a target language which could be oral or written. It is highly dependent on the context, and equivalence is one of its essential elements. Akakuru and Mombe (2008, p.2) "idioms and proverbs represent the characteristic ways in which a language fuses with people, place and experience. And since every language is an expression of culture and since culture is unique, no two languages have one-to-one correspondence.

2.2 The concept of Idioms

Kroeger (2018) asserts that idioms are non-compositional phrases, whose meaning cannot be predicted from the meaning of the individual words, implying that the meaning of the whole phrase must be learned as a unit. McCarthy and O'Dell (2002) define idioms as fixed expressions whose meanings are not immediately obvious from looking at the individual words in the idioms. Das (2012) notes that idioms express special meaning further away than their literal meaning. This implies that the interpretation of such expressions is not easily deduced from the literal meaning of the individual words that made up the expressions. Idiom is an expression that involves meaning that is not predictable from the usual meaning of its constituent elements and words.

2.3 Classification of Idioms

Idioms have been classified from different perspectives by different authors. Nunberg (1978) grouped idioms into three different classes, namely: normally decomposable idioms, abnormally decomposable idioms, and semantically non-decomposable. Cacciari and Glucksberg (1991) classified idioms into opaque, transparent and quasi-metaphorical. Opaque Idioms are considered to be the most difficult because it is impossible to infer the real

meaning of the idiom from the meaning of its individual element. Transparent idioms are very close to the literal meaning of words that make up the idiom. Almajir and Azere (2016) distinguished between grammatical and extra-grammatical idioms. They noted that grammatical idioms are idiomatic expressions that conform to syntactic rules while extra-grammatical idioms on the other hand are idioms that violate the rules of syntax or do not confirm to syntactic rules. Yoshokawa (2008) grouped idioms into five (5) different categories, namely A, B, C1, C2 and D. Types A idioms, have structural as well as semantic similarity to native language idioms. The B idioms have some similarity with the native idioms in terms of semantics and structure. Idioms in type C1 are those with structural 'similarity'. Idioms with both structure and semantic dissimilarity to native language idioms are categorized under type C2 idioms while finally, idioms in type D are those with structural 'dissimilarities but semantic similarity to idioms in the native language.

Methodology

This study adopts a qualitative descriptive research design. This approach is most suitable because idioms are deeply embedded in social and cultural realities, requiring contextual interpretation rather than purely statistical analysis. The descriptive aspect enables the detailed presentation of each idiom's literal and figurative meanings alongside its usage in everyday communication. The study was conducted in Hong Local Government Area of Adamawa State, Nigeria, where the Kilba language is predominantly spoken. The target population comprises 20 native speakers, of the Kilba language, ranging from 40-65 years particularly those with deep cultural and linguistic knowledge. A purposive sampling technique was employed and the sample consists of 20 participants drawn from different age groups (youth, middle-aged, and elderly) and both genders to ensure diversity. The participants are considered knowledgeable in the use of Kilba idioms. The primary data was obtained directly from participants through in-depth interview, containing open-ended questions designed to encourage free and natural use of idioms, to elicit idiomatic expressions, their meanings, and contexts of use. All interactions were recorded (with consent) for accurate transcription and analysis. For **reliability**, participants were asked to explain each idiom independently; meanings were

cross-verified to confirm consistency through the researcher's intuition. Data were analyzed using qualitative content analysis and this process involves: t**ranscription** of recorded interviews and narratives into written Kilba, t**ranslation** of the transcribed text into English, first in its literal form and then in its figurative or idiomatic meaning, and finally c**ategorization** of idioms according to word, phrase, and clause idioms. Lastly, descriptive tables were used to present idioms alongside their literal meanings, and figurative interpretations. The findings were narrated in a way that preserves the cultural flavor of the expressions while ensuring clarity for non-Kilba readers.

Data Presentation, Analysis, and Discussion

This section presents, analyses and discussions of the idiomatic expressions gathered from native speakers of the Kilba language. The idioms are organized into categories according to their thematic domains, such as human, nature, social relationships, and emotions. Each idiom is presented with its literal meaning, figurative meaning, and the English equivalent. The analysis draws on both linguistic and cultural perspectives, highlighting how the idioms reflect the worldview, values, and lived experiences of the Kilba people.

A. Idioms related to humans

Idiom (Kilba)	**Literal Meaning**	**Meaning**	**English Equivalent**
aingarima / ndur buku	Closed fist	A stingy person	*To be tight-fisted*
njeudaku ta	Deep heart	A complicated person	*To have a complex character*
dlab-hathu	Broad chest	Bravery	*To be a strong man*
təfti mashi ngö	Make your blood boil	To be very angry	*To boil with rage*
ndur mal tə wulə	One with fats around the neck	A wealthy person	*To be a big man*
cina/chinda dufu	March on your heart	To be patient	*To be Peaceful*
jigaduma wui	Memory like a	Forgetful	*To be like a sieve*

kətsi'u	sieve		
atə kəra gəhya	Ill at ease	Worried or uncomfortable	*To be on edge*
atə ləya	In broad daylight	Something obvious	*To be plain*

These idioms demonstrate how **physical attributes** are mapped onto **social character traits** or **emotional states**. Their use enriches daily Kilba interactions and conveys complex meanings succinctly.

B. Nature and Environment Idioms

These idioms derive meaning from Kilba speakers' in **rural and agrarian environment**, involving animals, weather, or natural forces.

Idiom	**Literal Meaning**	**Meaning**	**English Equivalent**
majigwal	Wild wind	An unserious person	*To be michievious*
tawu hə'i 'o' sursuma	Put sand into food	Ruin someone's livelihood	*To put sand in one's eyes*
eku nda nga par nacha par 'o' dəga	The rain will beat the bird that calls it	Accept consequences	*To reap what one sows*
gədla ugi ana həya	Chasing a rat with a dog	Pursuing an impossibility	*To chase after the wind*
pur-pwa'o pəlti	Cotton wool has burst	To lose something	*To fail a task or To let the cat out of the bag*

Nature-based idioms like these reflect a **deep interconnection between the environment and worldview** of the Kilba people.

C. Social Behavior and Relationships

These idioms relate to **interpersonal conduct, community values**, and **cultural expectations**.

Idioms	**Literal Meaning**	**Meaning**	**English Equivalent**
pataku nya laku	Man in the street	Public opinion	*To go public*
ndur su	Man of means	A wealthy person	*An influential man or A fat cat*
ndunya ndu	Man's man	Popular man	*A man of substance*
bazhinya ndu	Man's best friend	Man's best friend	*To be the dog*
bathə gadaka	Mend fences	Restore relationship	*To mend fences or To bury the hatchet*
həti Whoku	Take the chair	Assume a position	*To be in charge or To take the chair*

These idioms reveal the **communal values**, such as **wealth, leadership, and restoration of social bonds**, which are central to Kilba society.

D. Emotions and Mental States

Idioms in this category capture **cognitive and emotional expressions**, often using vivid metaphors.

Idiom	**Literal Meaning**	**Meaning**	**Equivalent**
mələm wui buguta	Mad as a badger	Mentally unstable	*To go crazy*
mələm wui pobu təlna ta	Mad as a wounded snake	Out of control	*Mad as a hatter*
mələm wui təga 1əb-ləba	Mad as a wet hen	Extremely angry	*Crazily mad*
o siya hyaka	Make your foes curl	Discomfort someone	*To make your foes quake*
o'err	In a smoke	In confusion	*State of disarry*

These expressions draw on **intensity metaphors** (heat, wild animals) to convey **mental instability** or **emotional volatility**.

Discussion

The use of idioms in Kilba is not merely linguistic ornamentation but an essential mode of cultural transmission. The figurative meanings often encapsulate centuries of observation, oral history, and shared moral codes. The comparison of idioms across generations revealed that while older speakers retain a wider repertoire, younger speakers tend to use simplified or borrowed expressions from Hausa and English, indicating a gradual erosion of indigenous idiomatic usage. These findings support earlier studies on minority Nigerian languages which suggest that idioms are among the first cultural-linguistic features to decline in the face of language shift. However, they also reveal that with conscious preservation efforts, such as documentation, teaching in local schools, and integration during cultural events, these idioms can remain vibrant parts of Kilba communication.

Conclusion and Recommendations

This study set out to collect, interpret, and analyze idiomatic expressions in the Kilba language, with the aim of preserving a crucial aspect of the community's cultural and linguistic heritage. The findings revealed that Kilba idioms are rich in imagery, often drawing from nature, agriculture, social relationships, and moral teachings. They serve not only as a means of communication but also as a repository of the people's worldview, values, and history. The analysis showed that many of these idioms carry deep figurative meanings that cannot be directly translated without losing cultural nuance. Moreover, they function as indirect communicative tools, enabling speakers to address sensitive issues tactfully. However, the study also found evidence of decline in the active use and understanding of idioms, especially among younger generations, due to the influence of dominant languages, urban migration, and lack of formal documentation.

In conclusion, Kilba idioms are an irreplaceable cultural asset. Without deliberate preservation and revitalization efforts, a significant part of the

community's intangible heritage may be lost. This research contributes to bridging that gap by providing a documented record and cultural interpretation of selected idioms.

Recommendations

Based on the findings, the following recommendations are proposed: The Kilba community, in collaboration with local scholars, should embark on comprehensive documentation of idioms, proverbs, and other oral traditions, producing bilingual Kilba-English publications for educational use. Radio programs, drama performances, and cultural festivals should actively incorporate idiomatic expressions to promote their use in everyday discourse. Teachers of Kilba language should be trained in both the linguistic and cultural aspects of idioms to ensure accurate teaching and preservation of their meanings. More extensive studies should be carried out to cover other dialects of Kilba and related languages in the Adamawa region, with a comparative focus on idiomatic expressions and their cultural significance. By proper implementation, these recommendations will not only preserve their idiomatic heritage of the Kilba people but also ensure that it remains a living and evolving part of the community's identity.

References

Almajir, T.S., & Azare, Y.S.M. (2016). *Idioms in English-Hausa*. Ahmadu Bello press.

Akakuru, I. et Mombe, M. (2008). *French and English Idioms and Proverbs.* Pearl Publishers.

Cacciari, C., & Glucksberg, S. (1991). *Understanding idiomatic expression: The contribution of word meanings. In G.B. Simpson (Ed). (pp217-240).* Elsevier Science Publishers

Das, P.C. (2012). *Applied English grammar and composition: for high school students and aspiring professionals*: New Central Book Agency.

Kreoger, P.R. (2018). *Analyzing meaning: An introduction to semantics and pragmatics.* Language Science Press.

McCarthy, M., & O'Dell, M. (2002). *English vocabulary in use*. Cambridge University Press.

Mu'azu A. M (2009), A Grammar of Kilba Language. Lincoln. Europe: Academic Publisher

Nida, E.A. (1964). *Towards a science of translating*. Leiden: E.J. Brill.

Nida, E. & Taber, C. (1969). *The theory and practice of translation*. Leiden: E.J. Brill.

Nunberg, G. (1978). *The pragmatics of reference.* Indiana University Linguistics club.

Yoshikawa, H. (2008). Internation intelligibility in world Englishes: Focusing on idiomatic expression. *International Communication Studies,* XVII (4), 219-226.

La Traduction Médicale : Enjeux De La Fidélité Terminologique Et De L'accessibilité Au Public. Étude Des Techniques De Traduction

Epere Paschal INNOCENT
Département : Langues et Littératures Étrangères
Université : Université de Port Harcourt
Adresse : PMB 5323, Choba, État de Rivers, Nigéria

.

Résumé

La traduction médicale se situe à l'intersection de la terminologie spécialisée et de la communication grand public. Cet article examine comment la traduction de textes médicaux destinés aux patients doit concilier fidélité terminologique et accessibilité. L'étude porte sur la traduction en anglais d'un document d'information français sur l'asthme, *« Qu'est-ce que l'asthme ? »*, publié par le Centre national pour la santé environnementale. Mobilisant les techniques de traduction de Vinay et Darbelnet (1958) et la théorie du *skopos* (Nord, 2005), l'analyse qualitative met en évidence une forte présence de procédés obliques, tels que la modulation, la transposition et l'adaptation culturelle. Ces choix traductifs répondent à l'impératif de littératie en santé, privilégiant l'intelligibilité et l'efficacité communicative plutôt qu'une stricte littéralité. L'article montre que le traducteur médical assume un rôle de médiateur culturel et linguistique, essentiel pour transformer un savoir expert en un message clair et utilisable par le patient.

Mots-clés : traduction médicale, techniques de traduction, *skopos*, littératie en santé, accessibilité.

Introduction

La communication précise et efficace en matière de santé constitue un enjeu sociétal majeur, particulièrement dans un contexte mondialisé où l'information transcende les frontières linguistiques et culturelles. La traduction médicale se distingue de la traduction générale par sa terminologie hautement spécialisée,

son exigence de précision absolue et les conséquences potentiellement graves qu'une erreur d'interprétation peut entraîner (Olohan, 2020 ; Karwacka, 2018). Cependant, lorsqu'elle s'adresse non plus à des experts mais au grand public, elle doit résoudre une tension fondamentale : comment concilier la fidélité à un jargon scientifique complexe avec la nécessité de rendre l'information compréhensible et utilisable par des non-spécialistes ?

Contrairement aux textes juridiques, qui privilégient souvent une approche littérale afin de préserver la force normative de l'original (Ajunwa, 2015), les documents médicaux à visée pédagogique requièrent une stratégie différente. Leur objectif, ou *skopos* (Vermeer, 1989), n'est pas de servir de référence aux spécialistes, mais de remplir une fonction instrumentale (Nord, 2005) : informer, éduquer et guider le patient dans la gestion de sa santé. Cet impératif d'accessibilité, associé au concept de littérarité en santé (Allen et al., 2020), oriente nécessairement les choix du traducteur.

Cet article se concentre sur cette problématique en posant la question de recherche suivante : **quelles techniques de traduction spécifiques sont mobilisées pour traduire un texte médical informatif du français vers l'anglais, et comment répondent-elles à l'exigence contradictoire de précision terminologique et d'accessibilité linguistique ?**

Notre hypothèse est que, pour ce type de texte, le *skopos* communicationnel prime sur la fidélité formelle. Le traducteur adopte ainsi une stratégie de traduction communicative (Newmark, 1988), qui se manifeste par une utilisation préférentielle de techniques obliques (Vinay & Darbelnet, 1958) visant à adapter le message aux besoins et aux compétences du public cible.

Pour étayer cette hypothèse, nous procéderons à une analyse textuelle qualitative de la brochure *« Qu'est-ce que l'asthme ? »*. Après avoir présenté le cadre théorique, fondé sur la théorie du *skopos* et la typologie des techniques de traduction, nous exposerons notre méthodologie avant de proposer une analyse critique des procédés identifiés. Nous conclurons enfin par une discussion des implications de ces choix pour le rôle du traducteur médical.

Cadre théorique

Notre analyse s'appuie sur deux piliers théoriques complémentaires de la traductologie :

1. la théorie fonctionnaliste, qui définit le **pourquoi** de la traduction ;
2. la taxonomie des techniques, qui décrit le **comment.**

La théorie du *Skopos* et l'approche fonctionnaliste

Développée par Hans J. Vermeer (1989) et approfondie par Christiane Nord (2005), la théorie du *skopos* postule que la finalité (*skopos*) du texte cible constitue le principe premier guidant toutes les décisions du traducteur. Cette finalité est déterminée par la commande, le public visé et la fonction que le texte traduit est appelé à remplir dans la culture cible.

Pour Nord (2005), cela implique une exigence de « loyauté » envers les acteurs de la communication, tant dans la langue source que dans la langue cible. Elle distingue notamment :

- **La traduction instrumentale** : le texte cible fonctionne comme un instrument autonome de communication dans la culture d'arrivée. C'est le cas, par exemple, d'une notice de médicament ou d'une brochure destinée aux patients, dont l'objectif est d'être utilisée directement pour agir (comprendre, se soigner).
- **La traduction documentaire** : le texte cible sert de document portant témoignage d'une communication en langue source, comme dans le cas d'un contrat traduit pour une procédure judiciaire.

La traduction médicale destinée au grand public relève clairement de la traduction instrumentale. Son *skopos* est de produire le même effet que le texte source : permettre au patient de comprendre sa condition et les gestes à adopter. Cette visée pragmatique justifie des écarts par rapport à la forme originale afin de préserver la fonction communicative.

Les techniques de traduction : le cadre de Vinay et Darbelnet

Le modèle proposé par Vinay et Darbelnet (1958) fournit une grille d'analyse précise pour catégoriser les procédés linguistiques employés par le traducteur. Les auteurs distinguent :

Les techniques directes (emprunt, calque, traduction littérale), adaptées lorsque les langues présentent des structures proches ;
L**es techniques obliques,** nécessaires lorsque les systèmes linguistiques et culturels divergent.
Parmi ces techniques obliques, particulièrement pertinentes pour notre étude :
La transposition : changement de catégorie grammaticale (ex. : un nom devient un verbe).

La modulation : changement de point de vue ou de perspective (ex. : « il est difficile de » → *« it is not easy to »*).

L'équivalence : recours à une expression différente mais consacrée pour rendre la même situation (notamment pour les idiomes).

L'adaptation : substitution d'un élément culturel de la langue source par un élément pertinent dans la culture cible.

Peter Newmark (1988) reprend cette opposition en distinguant la **traduction sémantique** (fidèle à la forme et au sens de l'auteur) et la **traduction communicative** (fidèle à l'effet produit sur le lecteur cible). Cette dernière est évidemment privilégiée pour les textes à visée utilitaire, tels que les documents destinés aux patients.

Méthodologie

Cette recherche adopte une méthodologie qualitative de type *étude de cas instrumentale*. L'analyse ciblée d'un document spécifique permet une investigation approfondie des phénomènes traductionnels à l'œuvre (Yin, 2018).

Présentation du corpus et justification du choix

Le corpus est constitué du document *« Qu'est-ce que l'asthme ? »*, publié en français par le Centre national pour la santé environnementale, et de sa traduction officielle en anglais, *« What is Asthma? »*. Ce choix se justifie par plusieurs raisons :

1. **Sa représentativité** : il constitue un archétype du texte médical instrumental destiné au grand public.

2. **Son skopos clair** : son objectif est explicitement informatif et pédagogique.
3. **Son contenu** : il comporte une terminologie spécialisée (ex. : *bronchoconstriction, inflammation des voies respiratoires*) qui doit être rendue accessible.

Dans le cadre de cette étude, le corpus a été constitué à partir d'un échantillon raisonné, choisi en fonction de sa pertinence pour les objectifs de la recherche.

Procédure d'analyse

L'analyse s'est déroulée en trois phases :

1. **Analyse du skopos :** identification de la fonction communicative du texte source et de sa traduction.
2. **Analyse comparative textuelle** : examen ligne par ligne des deux versions afin de repérer les écarts entre le texte source (TS) et le texte cible (TC).
3. **Catégorisation et interprétation** : chaque écart a été classé selon la grille de Vinay et Darbelnet (1958). La récurrence de certaines techniques a ensuite été interprétée à la lumière du *skopos* et de la stratégie de traduction communicative.

Analyse et discussion

L'analyse met en évidence une application systématique et stratégique de techniques obliques, confirmant la prédominance d'une approche communicative.

1. La modulation pour une perspective centrée sur le patient

La modulation est omniprésente afin d'humaniser le discours et de le recentrer sur l'expérience du patient.

- **Exemple : 1. (Dépersonnalisation → personnalisation)**:
    - **TS (FR)** : « L'asthme est une maladie inflammatoire… » (énoncé déclaratif, impersonnel).

- **TC (EN)** : « When you have asthma, your airways become inflamed… » (emploi de *you* et *your*, modulation vers une perspective personnelle et directe).
- **Analyse** : cette modulation transforme un énoncé factuel en une information directement applicable et assimilable pour le lecteur, renforçant ainsi l'engagement et la compréhension.

2. La transposition pour une naturalité syntaxique

La transposition est fréquemment employée afin de respecter les préférences syntaxiques de l'anglais, généralement plus verbal que le français.

- **Exemple 2 (nominalisation → verbalisation)** :
  - **TS (FR)** : « …la prise de médicaments… » (structure nominale).
  - **TC (EN)** : « …taking medication… » (structure verbale, gérondif).
  - **Analyse** : cette transposition (nom → verbe) rend la phrase plus dynamique, concise et naturelle en anglais, améliorant sa fluidité et sa lisibilité.

3. L'adaptation culturelle et contextuelle

Le traducteur adapte certaines références pour qu'elles soient pertinentes dans le contexte culturel cible.

- **Exemple 3 (référence institutionnelle)** :
  - **TS (FR)** : « …selon les recommandations de la Haute Autorité de Santé… »
  - **TC (EN)** : « …as recommended by health authorities… »
  - **Analyse** : au lieu d'un calque ou d'un emprunt obscur pour un public non francophone, le traducteur opte pour une adaptation (*health authorities*). Cette généralisation préserve la fonction informative (indiquer une source fiable) tout en évitant une référence institutionnelle étrangère non pertinente pour le lecteur cible.

4. L'équivalence et l'explication pour la terminologie complexe

Les termes techniques sont traités selon une double stratégie : employer l'équivalent standard, puis en fournir une explication.

- **Exemple 4 (terme technique)** :
  - **TS (FR)** : « corticostéroïdes inhalés »
  - **TC (EN)** : « inhaled corticosteroids (preventer medicines) »
  - **Analyse** : le traducteur recourt d'abord au terme exact (équivalence), puis ajoute une explication en langage courant entre parenthèses (explication/périphrase). Cette stratégie hybride concilie précision terminologique et accessibilité pour le patient.

Conclusion

Cette analyse démontre que la traduction médicale destinée au grand public constitue un exercice de médiation complexe et hautement stratégique. Confronté à la tension entre fidélité terminologique et accessibilité, le traducteur du document *« Qu'est-ce que l'asthme ? »* effectue des choix cohérents et systématiques qui privilégient sans équivoque le *skopos* communicationnel.

Le recours prédominant à des techniques obliques — modulation, transposition, adaptation — n'apparaît pas comme une trahison du texte source, mais comme la condition *sine qua non* pour remplir sa fonction première : informer et autonomiser le patient.

Ainsi, le traducteur médical assume un rôle qui dépasse largement la compétence linguistique. Il devient médiateur interculturel en santé, véritable pont entre le savoir expert et l'expérience du patient. Sa mission est de décoder, reformuler et adapter sans dénaturer, en faisant preuve à la fois de rigueur scientifique et d'une profonde empathie pour le destinataire final.

Les implications pour la formation des traducteurs sont considérables. Il est essentiel de les préparer non seulement à la maîtrise de la terminologie médicale, mais aussi aux principes de la littérarité en santé, aux techniques de traduction communicative et à l'analyse fine du *skopos*. Des recherches ultérieures pourraient, d'une part, quantifier la prévalence de ces techniques sur

un corpus élargi, et d'autre part, évaluer leur réception effective par les patients afin d'en mesurer l'impact sur la compréhension et l'observance thérapeutique.

Dans un monde où l'accès à une information de santé claire est un droit fondamental, le travail du traducteur médical s'avère non seulement technique, mais également éthique et social.

Références

Allen, M. P., Johnson, R. E., McClave, E. Z., & Alvarado-Little, W. (2020). *Language, interpretation, and translation: A clarification and reference checklist in service of health literacy and cultural respect*. National Academy of Medicine. https://nam.edu/language-interpretation-and-translation-a-clarification-and-reference- checklist-in-service-of-health-literacy-and-cultural-respect/

Karwacka, W. (2018). Towards a better understanding of medical translation and interpreting. *Journal of Medical Translation Studies*, *15*(1), 34–56.

Newmark, P. (1988). *A textbook of translation*. Prentice Hall.

Nord, C. (2005). *Text analysis in translation: Theory, methodology, and didactic application of a model for translation-oriented text analysis* (2nd ed.). Rodopi.

Vermeer, H. J. (1989). Skopos and commission in translational action. In A. Chesterman (Ed.), *Readings in translation theory* (pp. 173–187). Oy Finn Lectura Ab.

Vinay, J.-P., & Darbelnet, J. (1958). *Stylistique comparée du français et de l'anglais: Méthode de traduction*. Didier.

Yin, R. K. (2018). *Case study research and applications: Design and methods* (6th ed.). SAGE Publications.

Un regard sociologique de la cohabitation religieuse dans *Le coiffeur de Kouta* de Massa Makan Diabaté

Musa Yusuf Ya'u
Department of Languages and Linguistics, University of Maiduguri.
Email address: musayusuf233@gmail.com
Phone number: 08069027810
&
Hadiza Kamilu
Department of French, Federal University Dutsin-ma
Email address: hadizakamilu978@gmail.com
Phone number: 07068785212
&
Aliu Abdulkadir
Department Of French, Federal University Dutsin- ma
Email address: aabdulkadir1@fudutsinma.edu.ng
Phone number: 08062353408

Abstract

This study offers a sociological reading of *Le coiffeur de Kouta* by Massa Makan Diabate, focusing on the dynamics of interreligious coexistence in an African context. Initially, the town of Kouta enjoys peaceful relations between its Muslim and Christian communities, sustained by intermarriage, friendship, and mutual respect. The arrival of a new barber, Gabriel Touré, disrupts this equilibrium, sparking rivalry with the established barber, Kompé. What begins as an economic and personal dispute escalates into a full-scale identity conflict, fueled by partisan interventions from religious leaders and community divisions along religious lines? The conflict affects the economy, social life, health and culture. Official mediation efforts fail, and only a local initiative achieves lasting peace and reconciliation, highlighting that peace must emerge from within the community itself.

Key-Words : Massa Makan Diabâté, *Le Coiffeur de Kouta*, Cohabitation religieuse

Résumé
Cette étude propose une lecture sociologique de *Le coiffeur de Kouta* de Massa Makan Diabâté, en s'intéressant aux dynamiques de coexistence interreligieuse dans un contexte africain. Au départ, la ville de Kouta connait des relations pacifiques entre communautés musulmane et chrétienne, entretenues par les mariages mixtes, l'amitié et le respect mutuel. L'arrivée d'un nouveau coiffeur, Gabriel Touré, vient rompre cet équilibre, provoquant une rivalité avec le coiffeur en place, Kompé. Ce qui n'était qu'un différend économique et personnel se transforme en conflit identitaire, alimenté par les interventions partisanes des leaders religieux et la division communautaire sur des bases religieuses. Le conflit touche l'économie, le social, la sante et la culture. Les médiations officielles échouent, et seule une initiative locale permet une réconciliation durable, soulignant que la paix doit venir de la communauté elle-même.
Mots-Clés : cohabitation, conflit et littérature africaine

Introduction

La littérature francophone africaine reflète l'actualité et les réalités des sociétés africaines. Elle dépeint souvent la relation complexe entre les groupes ethniques divers et de leurs croyances religieuses respectives, mettant en lumière les défis de la coexistence. Il est à noter au lendemain des indépendances, nombreuses sociétés africaines étaient secouées par des défis de la coexistence et la cohabitation sociale. Cette dernière entre différentes communautés, souvent exacerbée par les clivages ethniques et religieux, est un autre sujet de préoccupation. De nombreux écrivains littéraires africains mettent en avant la problématique de la cohabitation sociale dans leurs récits pour éduquer, sensibiliser ou mettre en garde la population contre ces conséquences désastreuses. A travers leurs récits littéraires, ils fournissent des aperçus sur la manière dont des systèmes de croyance conflictuels peuvent mener à des malentendus, favorisant ainsi des divisions sociales. A cet égard la présente étude se penchera sur l'approche sociologique pour analyser, comment le roman francophone africain explore t- il les tensions générées par la cohabitation entre groupes ethniques ou religieux à travers *Le coiffeur de Kouta* de Massa Makan Diabâté ? La cohabitation sociale conflictuelle reste une actualité brûlante du

continent africain, qui nécessite la réflexion des critiques et de tous les Africains.

Résumé du roman

Dans la paisible petite ville de Kouta, de grand bouleversement s'annonce avec l'installation d'un nouveau coiffeur, Gabriel Touré : le coiffeur attitré et jusqu'alors unique de Kouta, un enfant du pays à la verve féconde, Kompé, voit sa bonne humeur troublée par cette concurrence imprévue, qui ressemble fort à un coup monté.

C'est dans une atmosphère de drame comique vont s'affronter les notables, les chrétiens, les musulmans et les autorités qui composent la population pittoresque et étonnamment active de ce Clochemerle africain.

La méthodologie : une approche sociologique

Pour bien entreprendre notre étude, nous avons utilisé des outils de recherche indispensables. Ces outils sont les ouvrages publiés sur le sujet, les ouvrages critiques, et les articles de journaux académiques. Notre première tâche est de faire une lecture minutieuse et critique de notre corpus de base, *Le coiffeur de Kouta* de Massan Makan Diabâté. Nous nous sommes servis bien de l'internet. L'internet est un outil indispensable, dont on ne peut sous-estimer son importance dans une étude contemporaine. Dans le but de la présente étude, nous nous servons de l'approche sociologique. L'approche ci-dessus est choisie pour nous permettre de mieux entamer la problématique dans l'univers fictionnel du roman.

La sociologie est généralement définie comme l'étude des faits sociaux. L'approche sociologique cherche à savoir comment le texte et la société entrent en relation, et quelle est l'interaction entre les deux. Elle examine le contenu de l'œuvre à la lumière des méthodes et des concepts sociologiques par des correspondances directes et globales (*Méthodes de critique* 81). Selon Ravoux Rallo « corréler des textes littéraires avec des faits sociaux » (82). La sociologie étudie la corrélation entre l'œuvre littéraire et la société qui le produit. Blanchère et Fall : l'approche sociologique insiste sur la nécessité d'étudier la race et le milieu social pour comprendre une œuvre. Ce dernier reconnait déjà l'influence des structures sociales sur l'œuvre. L'œuvre littéraire reflète la

condition d'une société humaine à une époque donnée. L'écrivain à travers ses œuvres littéraires soit écrit ou oral reflète souvent les réalités d'une société particulière. Elle est produite en tenant compte des structures de la société. Une production littéraire est influencée souvent par la société. (29)

Nous allons employer cette approche pour analyser le lien ou le rapport entre le contenu de notre ouvrage de base et le milieu de l'écrivain. Nous nous servirons de cette approche pour examiner les réalités sociales contemporaines en penchant sur le texte de base. Nous estimons faire une bonne application de cette approche pour voir comment le roman francophone africain explore les tensions générées par la cohabitation entre groupes ethniques ou religieux.

L'analyse textuelle

Massa Makan Diabâté, nous présente dans *Le coiffeur de Kouta* une société romanesque où la communauté musulmane et seule de chrétienne vivent en ensemble dans le respect mutuel, lié par des mariages mixtes et des amitiés interconfessionnelles :

> Il y' avait le Kouta des fidèles au Prophète et Bangassi, la mission chrétienne, reliés par le pont Dotori. On se mariait et se liait d'amitié sans distinction de religion, un musulman qui épousait une fille de Bangassi, n'avait fait qu'arracher au Père Kadri, fondateur la mission, une de ses paroissiennes au profit de la communauté musulmane et si un Bangassien prenait pour femme une fille de Kouta musulman, le Père Kadri remerciait l'Esprit Saint par des rites l'idolâtrie. A kouta, chrétiens et musulmans étaient parents (21).

La citation ci-dessus, nous fait la peinture d'une cohabitation sociale idéale, souhaitable, sans rancœur, qui rend la vie heureuse, simple et sociable. Cela indique aussi malgré la différence religieuse des gens, il y'a des structures sociales qu'il faut s'entretenir pour solidifier et maintenir une harmonieuse cohabitation sociale entre les différents ethnies, races ou religions. Ces structures sont le mariage et l'amitié entre les gens de différentes croyances. Le climat portrait dans cette société romanesque diabâtienne favorise non

seulement la stabilité sociale, mais aussi l'enrichissement mutuel, chaque culture apportant sa contribution à la construction d'une société unie et équilibrée. Cette situation reflète les réalités socioculturelles et religieuses des pays africains nouvellement indépendantes.

Diabâté, nous fait aussi le rappel au rejet de la religion proprement africaine par les Africains et à leur adhésion aux religions importées. « Personne ne pratiquait une religion orthodoxe. Importé, Islam et Christianisme s'étaient établis en assimilant des croyances ancestrales » (21). Ces deux religions, l'Islam et le Christianisme sont souvent à la base des cohabitations sociales conflictuelles majeurs en Afrique dans ces dernières années qui ont engendré des énormes pertes humaines et matérielles.

La représentation du conflit dans *Le coiffeur de Kouta*

La cohabitation pacifique initiale à Kouta peut être analysée comme une forme d'« équilibre social » au sens durkheimien, où les normes partagées et les interactions quotidiennes assurent la cohésion (Durkheim 73). Cependant, la métaphore de Kompé **: «** La langue et les dents sont des vieilles connaissances . . . et pourtant, il arrive que sans l'avoir voulu, une dent pique la langue . . . parce que la cohabitation est toujours une source de conflits. Elle est difficile la cohabitation » (65), traduit la potentialité constante du conflit au sein même de la solidarité mécanique (Durkhein 73). Partons de la citation ci-dessus, Le village de Kouta, où cohabite les musulmans avec leurs frères chrétiens en une harmonie exemplaire, bascule dans une situation inattendue avec l'arrivée d'un nouveau coiffeur Gabriel Touré. Jusqu'ici, Kompé, musulman, un enfant du village et coiffeur attitré règne seul sur sa profession. Mais la concurrence inattendue de Gabriel Touré perçue comme une menace directe à son statut et à ses revenus, déclenche une hostilité tenace. Diabâté illustre ici un mécanisme universel : les conflits naissent souvent d'un mélange d'orgueil, de peur de perdre ses privilèges et d'intérêts économiques.

Dès l'annonce de l'installation du nouveau coiffeur, Kompé nourrit le projet de faire partir Gabriel Touré « Kompé pensait que mieux était de faire partir Gabriel Touré. Par orgueil et surtout par intérêt » (40). En assimilant son rival à un voleur et assassin, Kompé légitime à ses propres yeux l'usage des moyens extrêmes. Il considère Gabriel Touré comme un voleur, un assassin. Et

en combattant de tels énergumènes. Il convient de se défaire de tout scrupule. La tension culmine lors d'une soirée dansante au centre culturel où, dans un geste impulsif et violent, Kompé poignarde Gabriel avec un « couteau Tarzan » (78).

Ce conflit personnel devient rapidement collectif, le village se divise en deux camps, séparés par le point Dotori, « le village se scinda en deux avec, pour frontière, le pont Dotori » (86). Les leaders religieux et les notables, loin de jouer un rôle pacificateur, exacerbent les divisions. Le père Kadri prend des mesures discriminatoires, interdisant aux jeunes de Bangassi de fréquenter Kompé, coupant l'accès aux soins sanitaires pour les musulmans, et prononçant un sermon virulent : Le prêtre interdit à tous les jeunes gens de Bangassi de se faire couper les cheveux par Kompé [. . .] il ordonna aux sœurs infirmières de ne plus prodiguer de soins aux malades portant un prénom musulman, [. . .] suivi toutes ses ouailles et prononça un sermon virulent contre les gens de Kouta (87- 88).

De son côté, l'imam de Kouta adopte la même logique—l'exclusion—en mobilisant les fidèles musulmans contre les chrétiens. « Le chef religieux raconta sa déconvenue à tous les musulmans, le vendredi après la grande prière ; la rupture était consommée » (88).

Ces attitudes montrent l'énorme influence des chefs religieux dans la vie sociale et leur capacité volontaire ou non, à attiser les tensions. Loin de protéger la cohésion, ils se font les relais d'intérêts partisans, ce qui met en péril la stabilité sociale et l'équilibre des pouvoirs. Ces chefs religieux souvent soutiennent les mauvaises causes et allument le « feu » qui détruisent le fondement de la coexistence sociale. Le père Kadri et l'imam de Kouta ne sont pas des simples figures spirituelles : ils incarnent ce que Max Weber désigne comme une « autorité charismatique » (242), capable d'orienter les comportements collectifs par la force symbolique. Dans ce cas, leur prise de position partisane transforme le conflit économique en conflit identitaire. La rhétorique religieuse devient un instrument de mobilisation et d'exclusion, sermons virulents, interdictions transactions, refus de soins médicaux illustrant la manière dont le capital symbolique (Bourdieu 295) peut être mobilisé au service d'intérêts de groupe. Cela indique le pouvoir du Père Kadri et de l'imam à mobiliser leur autorité religieuse pour influencer le comportement collectif, ce qui transforme un conflit économique en conflit identitaire. En filigrane le

roman, *Le coiffeur de Kouta* pose des questions fondamentales : Les questions qu'on se pose sont :

1. Les chefs religieux défendent-ils vraiment des principes ou se servent -ils de leur influence pour protéger des intérêts personnels ?
2. Comment la division communautaire érode -t- elle les échanges économiques, les liens familiaux et les habitudes culturelles ?
3. Existe- t-il dans ce contexte des tentatives de médiation, ou bien la logique de la séparation prend-elle toujours dessus ?

Dans quels intérêts, au-delà des intérêts personnels qui ont motivé le soutien de l'Imam et du père Kadri à Kompé et à Gabriel respectivement ?
Comment la division de la communauté nuit- t- elle aux aspects économiques, sociaux et culturels de la vie quotidienne des villageois de Kouta ?
Y' a-t-il des tentatives de médiations ou de résolution du conflit ?

Les conséquences des conflits religieux portraits dans le corpus de base

Le conflit s'étend à plusieurs domaines de la vie sociale, ce qui correspond à la logique d', « extension du champ conflictuel. Le conflit tend souvent à dépasser le cadre ou il a pris naissance, à incorporer de nouveaux éléments et à se propager à des sphères toujours plus larges de la vie sociale » (Simmel 1908). Les conséquences du conflit romanesque diabâtien s'entendent sur plusieurs domaines. Les conflits ont des graves conséquences sur la vie sociale du peuple. En cas des tensions sociales, les activités sont perturbées, comme nous pouvons le voir sur ci-dessous :

Le domaine économique : **boycott, intercommunautaire, hausse de prix, et pénuries.**

Dans ce conflit romanesque de Diabâté, le marché devient un espace de confrontation. Les commerçantes chrétiennes gonflent leur prix, les musulmans refusent de vendre aux chrétiens, entraînant des pénuries et de bagarres : Lorsque les femmes de la mission venaient au marché avec leurs bananes, leurs mangues, et leurs oranges, elles imposaient des prix si élevés que des bagarres éclataient et bien souvent les hommes prenaient la relève. Les commerçants de Kouta refusaient de vendre du grain aux adorateurs de statues (88).
On assiste à une situation où le conflit engendre les hausses des prix et des blocus économiques.

Le domaine social : rupture des mariages et confrontation des réseaux de solidarité

Les mariages mixtes se brisent sous la pression familiale, des couples sont séparés en raison de leur appartenance religieuse. Nous assistons à des situations sociales détériorées où « des mariages se défirent : un Koutanké poussait son fils à se débarrasser d'une épouse chrétienne ; un habitant de Bangassi ordonnait à sa fille de regagner la maison » (89).

Le domaine sanitaire : le refus des soins aux membres de l'autre communauté.

Le dispensaire de Bangassi ferme ses portes aux musulmans, privant une partie de la population de soins vitaux, « Le Prêtre ordonne aux sœurs infirmières de ne plus prodiguer des soins aux malades portant un prénom musulman . . . le dispensaire de Bangassi était fermé aux musulmans » (87- 88).

Le domaine culturel : fragmentation des lieux de rencontre et appauvrissement des pratiques culturelles partagées.

Le centre culturel de Kouta, lieu de rencontre et de fraternité entre les jeunes musulmans et chrétiens, est menacé de division. Le père Kadri projette même de créer un orchestre exclusif à la mission chrétienne. Le centre symbolise un lieu de rencontre, de fraternité et de divertissement pour ces jeunes filles et garçons, est sur le point d'être séparé, « le Prêtre interdit à tous les jeunes de se couper les cheveux par Kompé et promit d'acheter des instruments de musique pour constituer un orchestre qui serait celui de la mission » (87).

Ces effets montrent que le conflit identitaire ne se contente pas de diviser symboliquement : il désagrège les structures matérielles et relationnelles qui constituent le lien social.

Les tentatives de médiation : limite et conditions dans le corpus de base

Le roman montre plusieurs tentatives officielles et communautaires pour réconcilier les deux camps en opposition.

Premièrement, le commandant, le représentant du gouvernement à Kouta, convient des réunions entre les deux camps conflictuels sans succès. Tous ses efforts se soldent par des échecs et donnent plus d'acuité au conflit :

Le commandant réagit. Pendant des jours et des jours, il provoqua des réunions au cercle. On applaudissait, on acquiesçait à ses appels à l'unité. Et chacun retournait à ses affaires sans avoir changé de position. Il essaya une confrontation entre l'Imam et le Père Kadri. Elle se solda par un échec qui donna plus d'acuité au conflit (89).

Ce refus de réconciliation de la part des villageois, Diabâté montre dans une situation de conflit que la réussite de toute médiation et réconciliation dépend de parties concernées. Dans ce cas, les échecs des efforts du commandant sont attribués au refus des concernés à se réconcilier. Cela indique l'importance de l'agreement du peuple dans un pour-parler de réconciliation.

Deuxièmement : on assiste à l'intervention du commissaire aux conflit, aussi un représentant du gouvernement. Il rassemble toute la population et plaide pour l'unité. Le commissaire, « rassembla, toute la population et parla pendant quatre heures [. . .] Le commissaire aux conflits termina son discours par une exhortation à l'union pour mieux soutenir l'action du parti » (90). Cette intervention de haute personnalité abouti aussi à l'échec. La foule se disperse, en laissant le commissaire aux conflits estomaqué. L'absence de résultats renforce la perception négative du village au près du pouvoir central. De retour à la capitale, il fait un compte rendu sévère et conclue qu'il est urgent de mater ce village réactionnaire.

Ces échecs sont attribués au refus de changer de position, soulignant que toute médiation nécessite l'adhésion des protagonistes. Les protagonistes restaient campés sur leurs positions ce qui rendait toute avancée impossible.

Troisièmement, après l'échec de l'intervention du commissaire aux conflits, une autre personne de haute personnalité, le Secrétaire Générale du Parti est prévu pour intervenir au conflit religieux de Kouta. L'annonce de la visite de ce dernier déclenche une réaction inattendue des Koutankés. L'inquiétude du mauvais comportement envers du commissaire aux conflits lors de son rencontre, les commerçants du village baissent les prix. Elle pousse aussi les habitants à anticiper une réconciliation, « Le commandant se réjouît de constater que la seule annonce de l'arrivée du Secrétaire Générale avait éteint le conflit » (97). Le vieux Solo se rend à la mission présenter des excuses au père Kadri. Il

reconnait tous torts et promet, de se racheter en présence du commandant. Le vieux Solo : « je lui dirai que Kompé a bel et bien poignardé Gabriel Touré. Evidemment, on m'arrêtera pour faux témoignage » (95).

Les interventions du commandant, du commissaire aux conflits et du secrétaire du parti illustrent le rôle attendu de l'Etat comme régulateur social. Cependant, conformément aux analyses de John Paul Lecderach, qui souligne : « sustainable reconciliation requires building relationships at multiple levels within the society, with a genuine commitment from the parties involved » (26), sur la résolution des conflits, absence d'adhésion des parties rend toute médiation institutionnelle inefficace.

La réconciliation

La dynamique change parce que les habitants prennent eux-mêmes l'initiation d'apaiser les tensions. La médiation ne peut réussir que si les parties concernées sont prêtes à s'engage dans la réconciliation. Après les excuses du vieux Solo, le Père Kadri, « réveilla le vieux Gaston et tous les chefs de famille de Bangassi et leur ordonna de mettre fin cette vieille querelle » (96). Cette réconciliation est renforcée par des gestes concrets : Le lendemain [. . .] le prix des bananes, des mangues et des oranges baissa sur le marché. On vit à Kouta et à Bangassi un père chasser sa fille, lui demandant de regagner le domicile conjugal tandis qu'une mère se plaignait de plus avoir de belle-fille pour l'aider à la cuisine (97).

Ce n'est que lorsque des acteurs locaux en l'occurrence le vieux Solo et certains notables initient eux-mêmes un processus de réconciliation que la paix est restaurée. Cette issue confirme l'idée que la pacification durable suppose une légitimité endogène et un engagement communautaire authentique.

Conclusion

Le coiffeur de Kouta illustre un processus classique de transformation d'un conflit limité en crise identitaire majeure, sous l'effet conjugué des rivalités économiques, de la politisation du religieux et de la faiblesse des mécanismes institutionnels de régulation. La cohabitation intercommunautaire repose sur des équilibres précaires que des intérêts individuels peuvent rapidement déstabiliser. La réconciliation, pour être durable doit être voulue et portée par les communautés elles-mêmes, et non imposée de l'extérieur.

Œuvres cités

Bourdieu, Pierre. « Genèse et structure du champ religieux ». *Revue française de sociologie*, vol. 12, no. 3, 1971, pp. 295- 334.

Diabâté, Massa Makan. *Le coiffeur de Kouta.* Paris : Hatier, 1980.

Durkheim, Emile. *De la division du travail social*. Paris : PUF, 1893.

Lederach, John Paul. *Building Peace: sustainable Reconciliation in divided Societies.* United States Institute of Peace Press, 1997.

Ravoux, Elisabeth Rallo. *Méthodes de Critique Littéraire*. Paris: Armand Colin, 2002.

Raymond, Tremblay Robert., et Perrier Yvan. *Savoir plus : Outils et Méthodes de Travail Intellectuel.* Montréal : Chènevière Inc., 2006.

Simmel, Georg. *Sociologie : Etudes sur les formes de la socialisation.* Traduit par Liliane Deroche-Gurcel, PUF, 1999.

Weber, Max. *Economie et société.* Traduit par Julien Freund, Plon, 1971.

LES DIFFICULTES DE LA TRADUCTION ET DE L'INTERPRETATION DE NOMS DE MALADIES DE LANGUE HAUSA À L'ANGLAIS.

PAGOUH RAYMOND
University of Maiduguri
`Email : Raymondwajong1727@gmail.com
Phone :08026693246

And

ABUBAKAR MUHAMMAD BABA
Department of French
Federal College of Education, Yola
Email: auwalbappa746@gmail.com
Phone no: 08037312109

Resumé

La présente étude vise à identifier les difficultés de la traduction et de l'interprétation de noms des maladies de langue Hausa à l'Anglais qui est l'une des langues la plus parlée dans l'Afrique de l'Ouest. La traduction et de l'interprétation des termes médicaux, en particulier des noms de maladies en Hausa vers l'anglais présente des défis majeurs significatifs. L'une des principales difficultés réside dans les differences conceptuelles et culturelles entre les deux langues. La traduction et l'interprétation médicale de l'anglais vers Hausa présentent des défis supplémentaires lorsqu'il s'agit de former des traducteurs et interpréts spécialisés. Les traducteurs et interpréts doivent non seulement maîtriser les deux langues, mais aussi avoir une compréhension approfondie de la terminologie médicale, des pratiques médicales locales et de la culture de la santé dans les deux communautés linguistiques. Cependant, dans de nombreuses régions, la formation formelle en traduction médicale est limitée, ce qui peut entraîner des erreurs de traduction ou des imprécisions. Le manque de formation en traduction et interprétation médicale peut entraîner des malentendus ou des erreurs graves, par exemple, lorsque des termes relatifs à des conditions médicales graves comme le **"typhoïde"** ou le **"diabète"** sont

mal traduits et interprétés créant des confusions qui peuvent affecter le traitement du patient. Traduire les noms de maladies nécessitent la maîtrise de toutes les deux de languages Hausa comme Anglais car cela peut entraîner une incompréhension ou une interprétation erronée des termes médicaux, particulièrement lorsqu'il s'agit de maladies rares ou nouvelles.

Keywords : Traduction, hôptial, maladies, Prescriptions, Clinique, Hausa, Anglais, difficulties, abbreviation.

Introduction

La traduction et l'interprétation des termes médicaux est un aspect complexe surtout de la lanugue locale vers une langue moderne. Le **Hausa**, l'une des langues les plus parlées en Afrique de l'Ouest, notamment au Nigéria, au Niger, au Cameroon, au Chad, au Benin et dans d'autres régions d'Afrique, est souvent employé dans des hôpitaux comme l'une des langues la plus utilisé comme la langue de communication entre le agents de santé et les patients surtout dans la région septentrionale du Nigeria. Traduire et interpréter les termes médicaux de la langue Hausa à l'Anglais présente plusieurs défis uniques. Ces difficultés ne sont pas seulement liées à la langue elle-même, mais également aux différences culturelles, sociales et pratiques dans le domaine médical. Cet article explore les principaux obstacles que rencontrent les traducteurs et les interprètes lors de la traduction des termes médicaux du Hausa vers l'anglais.

Bref historique de la traduction

Le terme traduction **(Translation)** en anglais provient du mot latin "translatio" dérivé de transferre, où "trans" signifie **à travers** et "ferre" qui signifie **porter** ou amener. Étymologiquement, *translation* désigne l'acte de transferrer ou porter à travers (Kasparek, 1983). Au-delà de l'origine de latine *translation*, le terme grec *metapherein*, le mot allemande *Ubersetzung* et même le mot français *traducteur* véhiculent tous des notions de mouvement, de perturbation et de déplacement. Par conséquent, la traduction va au-delà du simple processus interlinguistique; elle englobe un ensemble plus large de questions, constituant un domaine complet (Niranjana, 1992). L'examen du concept de traduction peut être éclairant, en commençant par les définitions de base du dictionnaire et en

progressant vers les interprétations proposées par les universitaires et les théoriciens du domaine. Selon l'*Oxford English Dictionary*, le verbe «traduire» englobe plusieurs significations:

(1) L'acte de transférer un contenu d'une langue à une autre, (2) La modification d'un mot d'une langue à une autre tout en préservant son sens ou en subissant une transformation, (3) L'acte d'expliquer en utilisant des mots alternatifs ou en reformulant

La traduction est l'art et la science de communiquer un message d'une langue source à une langue cible, en tenant compte des nuances culturelles, historiques et sociales qui sous-tendent chaque langue. Elle est un élément essentiel de la communication internationale, permettant aux individus et aux organisations de communiquer efficacement au-delà des frontières linguistiques et culturelles. La traduction est l'une des plus anciennes occupations de l'homme. Des différences en termes des langues ont incité les gens à ce travail difficile mais indispensable, qui a servi et sert à faciliter la communication entre deux ou plusieurs personnes qui utilisent de diffrentes langues. La compréhension la plus courante de la traduction se réduit à son traitement comme moyen de communication multilingue. La traduction est considérée comme une forme de médiation linguistique, dans laquelle le contenu d'un texte en langue étrangère (l'original) est transféré dans une autre langue en créant dans cette langue une information et texte équivalent à la communication. La traduction selon Newmark (1988.5), est un processus consistant à traduire le sens d'un texte dans un autre texte prévu. Barzegar (2008) selon lui, la traduction est une tentative de remplacer un message écrit et/ou une déclaration dans une langue par le même message et/ou déclaration dans une autre langue. Tandisque l'interprétation selon Nolan J. (2005) est la transmission de la comprehension d'un discours ou parole orallement ou par signe ou par geste d'une langue à l'autre. Son utilité vient du fait que le sens d'un locuteur s'exprime mieux dans sa langue maternelle mais est mieux compris dans les langues des auditeurs. De plus, le respect manifesté en s'adressant à un interlocuteur dans la langue de celui-ci est propice à une diplomatie ou une négociation réussie. En comblant le fossé entre les langues, l'interprète aide les locuteurs à s'acquitter de leur devoir de se faire comprendre et aide les auditeurs à satisfaire leur besoin de comprendre ce qui est dit.

Les traducteurs travaillent à transmettre le contenu et les nuances du texte d'une langue à une autre, en prenant en compte les éléments culturels, linguistiques et

contextuels pour assurer une traduction précise et fidèle. La traduction médicale est un processus critique qui permet la communication efficace des informations médicales entre les professionnels de la santé, les patients et les institutions de santé, quelles que soient les langues et les cultures. Elle joue un rôle essentiel dans la prévention, le diagnostic et le traitement des maladies, ainsi que dans la promotion de la santé et du bien-être. Dans beaucoup d'hôpitaux, la barrière linguistique cause un défit majeure entre les patients et les personnels de la santé pour pouvoir s'exprimer et expliquer leur problème surtout dans un milieu multilingue là où il y-a de differentes langues parlées. La traduction médicale est cruciale pour beaucoup de raisons suivantes:

- Assurer la sécurité des patients
- Prévenir les erreurs médicales
- Promouvoir l'accès à la santé pour les communautés linguistiques minoritaires
- Faciliter les échanges scientifiques et la recherche médicale
- Respecter les droits des patients et les principes éthiques
- Accés à la santé pour les patients non-locaux
- Faciliter une communication efficace entre les professionnels de la santé et les patients
- Faciliter une compréhension des besoins et des préoccupations des patients
- Aider à faire une evaluation précise des symptômes et des conditions médicales
- Permettre une Prise en charge adaptée aux besoins culturels et linguistiques
- Améliorer la qualité des soins de santé
- Réduire les risques médicaux
- Promouvoir l'accès à la santé pour tous
- Renforcer la coopération internationale en matière de santé

La traduction médicale couvre divers domaines, notamment:

- La traduction de dossiers médicaux
- La traduction de prescriptions et d'ordonnances
- La traduction de rapports d'analyse médicale
- La traduction de manuels et de guides de formation médicale
- La traduction de sites web et de ressources en ligne de santé

La traduction médicale est un travail complexe qui demande beaucoup de professionalisme et être riche en vocabulaire dans le deux langues. La traduction médicale est un type de traduction spécialisée et complexe appliquée aux domaines sanitaire, chimique, pharmaceutique et scientifique. Il s'agit d'une activité hautement réglementée, qui exige une grande précision en raison de la nature délicate des contenus traits. Une traduction erronée pourrait en effet compromettre la santé d'un patient, le travail d'un professionnel de la santé ou les résultats d'une recherche scientifique. L'extrême précision de la forme et du contenu d'un texte est donc une condition nécessaire pour la bonne réussite du travail d'un traducteur médical.

2.5 Traduction

La traduction est l'une des plus anciennes occupations de l'homme. Les différences de langues ont poussé les gens à ce travail difficile mais indispensable, qui servait et sert à la communication et à l'échange de valeurs spirituelles et à la communication normale entre les gens. . Catford (1967) définit la traduction en Anglais ainsi *"translation as the replacement of textual material in one source language (SL) with equivalent textual material in another language, known as the Target Language (TL)".* Tandisque *Newmark (1981) characterizes translation as a craft involving the attempt to replace a written message or statement with the same message or statement in another language.* Brislin (1976) broadly defines translation as the transfer of thoughts and ideas from one language (source) to another language (target), irrespective of whether the languages are in written or oral form. La traduction selon Newmark (1988, P. 5) est un processus de traduction du sens d'un texte dans un autre texte prévu. Barzegar (2008) selon lui, la traduction est une tentative de remplacer un message et/ou une déclaration écrite dans une langue par le même message et/ou déclaration dans une autre tandis que Nida (1974,P.12), dit que la traduction consiste à reproduire dans la langue du destinataire l'équivalent naturel le plus proche du message dans la langue source, d'abord en termes de sens puis en termes de styles.

La compréhension la plus courante de la traduction se réduit à son traitement comme moyen de communication multilingue. La traduction est considérée comme une forme de médiation linguistique, dans laquelle le contenu d'un texte en langue étrangère (l'original) est transféré dans une autre langue en créant dans cette langue des informations et un texte équivalent à la communication..Newmark (1988, P. 5) affirme que la traduction poursuit cinq

objectifs: le premier objectif est de contribuer à la paix et à la compréhension entre les personnes, les groupes et les nations Le deuxième objectif est de restituer les connaissances dans un langage simple, correct et accessible. Le troisième objectif est d'expliquer et de servir d'intermédiaire entre les cultures en prenant en compte l'humanité commune, en prenant en compte leurs caractéristiques positives et en montrant implicitement leurs caractéristiques négatives. Cela ne veut pas dire que la traduction doit à chaque fois trouver un équivalent culturel. Le quatrième objectif est de traduire les meilleurs livres du monde, les œuvres universelles dans lesquelles l'âme humaine est protégée et vit : théâtre, poésie, fiction, philosophie, religion, histoire, œuvres influentes de la psychologie, de la politique et de la sociologie, des sciences sociales et de l'individu. Comportement. Dans certaines langues, un mot peut être utilisé pour désigner plusieurs choses et seuls les traducteurs qui traduisent vers leur langue maternelle connaissent cette caractéristique sémantique. Parlant des méthodes de traduction, Newmark déclare que la différence entre les méthodes de traduction et les procédures de traduction réside dans le fait que les méthodes de traduction concernent des textes entiers, tandis que les procédures de traduction sont utilisées pour des phrases et des unités de langue plus petite et il mentionne plusieurs méthodes de traduction qui seront discutées dans notre travail principal.

La traduction médicale

La traduction médicale fait partie de la traduction dite scientifique et technique qui est une langue de spécialité, par opposition à la langue générale. Il n’est pas aisé de définir la traduction scientifique. La difficulté majeure provient de la notion même de «langue de spécialité». Existe-t-il une catégorie de langue dite scientifique ou spécialisée qui serait autonome au sein de la langue de façon générale? Daniel Gile (1986, P.26) définit la traduction scientifique à partir de deux caractéristiques:

-elle se fonde sur des contenus cognitifs spécialisés que ne possèdent que les spécialistes

-elle véhicule essentiellement des messages informatifs plutôt qu’affectifs ou esthétiques. Les critères d’évaluation d’une bonne traduction pour Rouleau (1994, P.40), parlant de la traduction médicale, sont alors:

i. transmettre exactement le message original;
ii. observer les normes grammaticales de son temps;

iii. être idiomatique;
iv. être dans le même ton que l'original;
v. être pleinement intelligible pour le lecteur qui appartient à une autre culture. Ces critères, qui peuvent s'appliquer en réalité à toute traduction, ne confèrent guère un statut particulier à la langue de spécialité. Cependant, l'assertion de Gile (1986, P.26) et de Rouleau (1994, P.41), selon laquelle la spécificité du texte médical ou paramédical réside dans la neutralité de ton et de contenu, reste discutable, particulièrement en ce qui concerne le premier point. En effet, lorsque le discours médical s'adresse à des non spécialistes il peut adopter, par exemple, un ton autoritaire, moralisateur ou humoristique. L'une des caractéristiques fondamentales de la langue de spécialité qui la rendent différente de la langue générale serait d©ordre terminologique. Sager (1990, P.2) définit la terminologie comme : The collection, description, processing and presentation of terms, i.e. lexical items belonging to specialised areas of usage of one or more languages.

La perception de la santé et de la maladie en Afrique

Le lien entre langue et culture apparaît particulièrement quand il s'agit d'un domaine chargé de valeurs et de tabous comme la santé. Les représentations de la maladie et de la santé, qui sont au centre des préoccupations de toute société, portent la marque de celle-ci et de sa culture. De nombreuses études anthropologiques dont, par exemple, Murdock (1980), Jacobson & Westerlund (1989) et Augé & Herzlich (1995) montrent que la maladie a une dimension sociale et culturelle dont l'interprétation et l'explication varient selon les sociétés. Murdock distingue par exemple les théories de la causalité naturelle de la maladie et les théories de la causalité surnaturelle. Les théories surnaturelles sont subdivisées en trois groupes : les théories mystiques, les théories animistes et les théories magiques. D'une façon générale, l'auteur aboutit à la conclusion qu'il existe une prépondérance, à travers le monde, d©attribution de causalité surnaturelle de la maladie dans toutes les croyances, en particulier en Afrique, où elles prédominent (1980, P.26).

2.5.1 Structure du langage de traduction

Nida (1980) affirme que chaque langue s'inscrit dans une structure définie avec ses propres règles convenues. La complexité et la singularité de ce cadre sont

directement liées à la difficulté de la traduction. Nida a donné l'exemple d'une phrase simple en anglais, selon laquelle en anglais nous avons un sujet, un verbe et un objet (SVO). Par exemple, «elle mange de la pizza». Mais toutes les langues ne partagent pas cette structure. Le farsi suit généralement une séquence de sujet, puis d'objet, puis de verbe. Et en arabe, les pronoms sujets font en fait partie du verbe lui-même. En conséquence, les traducteurs doivent fréquemment ajouter, supprimer et réorganiser les mots sources pour communiquer efficacement dans la langue cible.

2.6 Adéquation culturelle du traducteur/interprète

La pertinence culturelle fait référence à la pratique consistant à utiliser les éléments culturels de manière respectueuse et responsable sans les exploiter ou les déformer. Les traductions doivent éviter de s'approprier ou de marchandiser des symboles, des pratiques ou des artefacts culturels sans une compréhension appropriée ou l'autorisation de la culture d'origine. Le traducteur/interprète doit être conscient de la dynamique de pouvoir potentielle et du contexte historique entourant les éléments culturels et veiller à ne pas perpétuer des pratiques néfastes ou irrespectueuses.

Les traducteurs sont confrontés à des défis similaires, sans compter la pression de traduire sur un coup de tête ou de fournir une explication en face-à-face des expressions idiomatiques. Un traducteur doit appliquer ses connaissances de la langue et de la culture natives et cibles pour traduire avec précision le texte. C'est pourquoi les expressions idiomatiques sont l'une des raisons pour lesquelles la traduction automatique est limitée dans son efficacité. La traduction automatique évolue, mais elle reste relativement limitée aux substitutions mot à mot et ne permet pas de significations figuratives ou familières. Le traducteur humain est capable de prendre en compte ces facteurs pour fournir une traduction de qualité à laquelle vous pouvez faire confiance. L'expression dit que « les mots ne veulent pas dire, les gens veulent dire ». Cela signifie que ce que nous communiquons peut être interprété différemment par différentes personnes, en particulier par celles dont les origines, la culture et le mode de vie sont très différents de ceux du public initialement prévu. C'est pourquoi des traductions efficaces sont bien plus qu'une simple conversion linguistique. Pour transmettre le bon message, ils doivent tenir compte de l'adéquation culturelle. Certains des plus grands échecs marketing de tous les

temps se sont produits lorsque la pertinence culturelle n'a pas été prise en compte lors de la diffusion d'un message mondial sur plusieurs marchés.
L'adéquation et la sensibilité culturelles sont primordiales dans les projets de traduction, allant au-delà de la conversion linguistique pour englober l'adaptation du ton, la prise en compte des disparités éducatives, la conscience des croyances culturelles et l'utilisation appropriée des images. La contribution humaine reste essentielle pour garantir que les traductions respectent les valeurs et les nuances culturelles du public cible. Donner la priorité à la pertinence culturelle contribue non seulement à renforcer la réputation et la notoriété de la marque, mais favorise également un engagement respectueux avec diverses cultures.

Communication et culture

Si la langue est un moyen d'expression culturelle, elle constitue également l'un des moyens privilégiés dans la communication qui est tributaire de la culture. Cependant, il faut souligner la complexité de la communication, qui est loin d'être un phénomène purement linguistique. Selon Samovar & Porter (1991, P.28) «communication occurs whenever meaning is attributed to behavior or the residue of behavior». Quant à Hall (2002, P.16) «communication refers to the generation of meaning» (les italiques sont de l'auteur). Ces définitions, à l'apparence lapidaire, montrent toute la complexité et le caractère multidimensionnel de la communication, qui peut être, d'une part, consciente ou intentionnelle et, d'autre part, inconsciente. Prenons l'exemple d'un homme politique, qui prononce un discours à la télévision ou devant un auditoire. L'opinion que se fait l'auditoire de lui n'est pas fonction uniquement de l'interprétation des signaux linguistiques que constituent les mots.
(Baylon & Mignot 1999) mais, également, des signaux non linguistiques. Tout ce qui peut être potentiellement porteur de sens fait partie de la communication. Ainsi, participent à la communication, en ce qui concerne notre homme politique, en plus du facteur linguistique, des facteurs non linguistiques : l'aspect physique.

La question de la médecine traditionnelle

En Afrique, y compris dans les communautés Hausa, la médecine traditionnelle joue un rôle central dans les pratiques de soins de santé. De nombreux termes

relatifs à des plantes médicinales, des remèdes populaires ou des croyances thérapeutiques n'ont pas de correspondance exacte dans la terminologie médicale moderne en anglais. Par exemple, des plantes comme "dankali" (pomme de terre) ou "lemon grass" peuvent avoir des usages médicaux spécifiques, mais ces pratiques peuvent être mal comprises ou difficilement traduites pour les locuteurs anglophones qui ne sont pas familiers avec la médecine traditionnelle. La difficulté réside dans la nécessité de rendre ces termes compréhensibles dans un contexte scientifique, tout en préservant leur caractère culturel et leur utilisation dans la pratique médicale traditionnelle. Une approche contextualisée est donc nécessaire pour éviter de réduire ces termes à de simples "remèdes de fortune".

L'Importance des Connaissances Culturelles dans la Traduction Médicale

Les recherches ont montré que la traduction médicale ne se limite pas à la simple conversion de termes d'une langue à l'autre. En fait, le processus implique une compréhension approfondie des valeurs culturelles, des croyances locales et des contextes sociaux. Les termes médicaux en Hausa sont souvent chargés de significations culturelles spécifiques qui ne se traduisent pas facilement en anglais. Par exemple, dans la médecine traditionnelle Hausa, de nombreuses maladies sont considérées comme des manifestations d'équilibres spirituels ou énergétiques, ce qui diffère largement de l'approche biomédicale occidentale.

Exemple de défi interculturel: Un terme comme "ciwon jiki" (douleur corporelle) pourrait, dans le contexte Hausa, être perçu comme un problème spirituel ou un mauvais sort. Lorsqu'un traducteur doit rendre ce terme en anglais, il se heurte à la difficulté de choisir entre une traduction qui respecte l'interprétation spirituelle ou une version biomédicale. Cela peut entraîner une perte de sens ou une confusion chez les patients qui attendent une explication culturelle appropriée. Exemple de défi interculturel: Un terme comme "zawo" (diarrhée) pourrait être interprété différemment selon que l'on parle d'un contexte de médecine traditionnelle ou biomédicale. En médecine traditionnelle Hausa, la diarrhée pourrait être perçue comme un symptôme d'un déséquilibre spirituel ou d'un mauvais sort, tandis que la médecine moderne pourrait l'analyser à travers une perspective biologique, comme une infection intestinale

ou une déshydratation. Cette divergence dans l'interprétation des causes nécessite une adaptation minutieuse des traductions. Il est important de noter que pour certaines maladies, en particulier celles liées à la médecine moderne, les termes en Haoussa peuvent être basés sur la traduction directe ou peuvent être combinés avec des termes médicaux importés

L'absence d'équivalents directs pour certains termes médicaux

L'une des premières difficultés de la traduction des termes médicaux du Hausa vers l'anglais réside dans l'absence d'équivalents directs dans la langue source. Le Hausa étant une langue africaine avec des racines culturelles et historiques différentes, certains concepts médicaux ou traitements n'ont pas de termes spécifiques en Hausa. Par exemple, des termes comme "stroke" (accident vasculaire cérébral) ou "heart attack" (infarctus du myocarde) peuvent ne pas avoir de mots précis en Hausa, obligeant les traducteurs à chercher des descriptions plus longues ou à emprunter des mots étrangers pour transmettre le sens.

En outre, le vocabulaire médical peut être influencé par la langue arabe, notamment pour des termes liés à la médecine traditionnelle ou à des pratiques islamiques de guérison. Les traducteurs doivent donc non seulement maîtriser les nuances de chaque langue, mais aussi

Le manque de formation spécialisée des traducteurs médicaux

Une autre difficulté majeure réside dans la formation des traducteurs médicaux. Les traducteurs du Hausa vers l'anglais, tout comme ceux d'autres langues locales, doivent avoir non seulement une maîtrise parfaite des deux langues, mais aussi une bonne compréhension du domaine médical. Malheureusement, la formation spécialisée dans la traduction médicale est souvent limitée dans de nombreuses régions où le Hausa est parlé, ce qui peut conduire à des erreurs de traduction ou à des imprécisions dans l'interprétation des termes médicaux.

Les traducteurs doivent avoir une solide connaissance des maladies, des traitements et des procédures médicales afin de rendre une traduction fidèle et précise. La terminologie médicale est complexe, et même de petites erreurs de traduction peuvent avoir de graves conséquences dans un contexte clinique.

Les différences culturelles et les perceptions des maladies

Les perceptions des maladies varient grandement d'une culture à l'autre. En Hausa, certaines maladies peuvent être perçues sous un angle spirituel ou psychologique, tandis qu'en anglais, elles peuvent être vues sous un prisme plus scientifique ou biomédical. Par exemple, des troubles comme l'"anxiété" ou la "dépression" peuvent être interprétés comme des symptômes d'une "maladie spirituelle" ou d'un "démembrement de l'âme" dans certaines régions où la culture Hausa est prédominante. Dans ce cas, la traduction des termes médicaux ne concerne pas seulement le langage, mais aussi l'adaptation du concept de la maladie à une perspective différente. Les traducteurs doivent naviguer entre les sensibilités culturelles tout en préservant l'exactitude clinique.

La diversité linguistique au sein du Hausa

Le Hausa, bien que largement parlé, est une langue qui présente plusieurs variantes régionales. Ainsi, certains termes médicaux peuvent être utilisés différemment selon les zones géographiques. Une expression courante dans le nord du Nigéria peut ne pas être comprise de la même manière dans une autre région. Cela rend la tâche encore plus complexe pour le traducteur, qui doit être conscient des variations linguistiques et adapter sa traduction en fonction du public cible.

Le rôle de l'anglais comme langue de communication interdisciplinaire

En dépit des défis liés à la traduction, l'anglais reste une langue centrale dans le domaine médical en Afrique, notamment pour les chercheurs, les médecins et les institutions internationales. Cependant, les termes médicaux utilisés en anglais peuvent souvent être perçus comme complexes ou étrangers pour les locuteurs Hausa, qui n'ont pas toujours les outils nécessaires pour comprendre les subtilités des termes médicaux anglais.

Cela peut poser des défis dans la communication entre patients et médecins, surtout dans les zones rurales où la maîtrise de l'anglais est limitée. Les traducteurs doivent donc jouer un rôle essentiel en simplifiant ou en expliquant certains termes médicaux complexes sans altérer leur signification.

La Médecine Traditionnelle vs. La Médecine Moderne

La coexistence de la médecine traditionnelle et de la médecine moderne dans de nombreuses sociétés Hausa constitue un défi majeur. En effet, la médecine moderne, fortement influencée par les principes scientifiques et biomédicaux, contraste avec les croyances traditionnelles selon lesquelles la guérison est souvent perçue comme un équilibre entre les forces spirituelles et corporelles. Le traducteur doit donc naviguer entre ces deux paradigmes pour trouver un équilibre.

Les diffrents types, methodes et techniques de traductions

Il faut noter bien qu'en traduction nous avons plusieurs types, methodes et techniques de traductions.

1. Types de traduction

J.R Ladmiral (1986) identifie plusieurs types de traduction notamment:

a. **La traduction Technique:** La traduction technique est une spécialité que l'on peut rencontrer dans quasiment tous les domains techniques, il s'agit de faire **traduire des textes à vocation technique** comme un mode d'emploi, un brevet, un manuel, un catalogue, un dessin technique, des logiciels. Les professionnels de l'ingénierie sont très souvent amenés à travailler avec un traducteur technique ou une agence de traduction spécialisée, mais ce ne sont pas les seuls, loin de là ! Cette spécialité est également très utile en architecture pour la traduction de CCAP, de notices environnementales ou architecturales, de dossiers de presse, etc.

b. **La traduction Scientifique:** La traduction scientifique est principalement utile dans le cadre de la communication entre chercheurs: traduction d'articles scientifiques, d'actes de colloques, de comptes-rendus de recherche, de manuels, de conférences

c. La traduction médicale et pharmaceutique: c'est un type de traduction qui concerne le texte medical (prescriptions et la prise en compte des patients) En fait, le traducteur médical ou pharmaceutique doit savoir rédiger pour des patients tout ce qui concerne son etat et doit être un traducteur medical professionnel qui prend en charge les patients. Dans tous les cas, sa traduction doit être rigoureusement exacte et parfaitement claire, une seule ambiguïté de vocabulaire, erreur de transcription ou

incompréhension (due à une mauvaise connaissance des systèmes de mesure par exemple) pouvant mener à de graves conséquences.

d. **La traduction commerciale ou marketing:** ce type de traduction doit se faire avec la communication sur marketing. le traducteur marketing est amené à inventer une phrase équivalente dans la langue cible car une traduction littérale n'aurait en aucun impact sur le message. On parle dans ce cas de "transcréation", un exercice à mi-chemin entre la traduction et la création.le traducteur ne traduit non seulement le message mais plutôt parvenir à conserver le ton et l'esprit du texte publicitaire.

e. **La traduction juridique:** Comme son l'indique, c'est un type de traduction qui traduit des documents juridiques divers et variés notamment celle de contrats de distribution, de vente de produits ou de services, de pactes d'associés, de décisions judiciaires, d'actes notariés, etc. Compte tenu de la sensibilité propre à ce type de documents, **le traducteur juridique joue un rôle clé pour le monde judiciaire, les études, ou l'entreprise** et doit faire preuve d'une très bonne connaissance de la terminologie adéquate dans la langue source comme dans la langue cible.

f. **La traduction financière:** Ce type de traduction est generallemnet peu connu du grand public et pourtant les documents financiers à traduire sont extrêmement nombreux offre de services bancaires à destination des particuliers, rapports fiscaux, déclarations de résultats, comptes d'entreprises. Ces documents sont necessaries à traduire surtout les enterprises et institutions financieres internationales telles que des banques, de la communication entre institutions de différents pays, de la mise en œuvre de règles financières internationales ou encore de la gestion de marchés financiers, les traductions sont tout simplement incontournables.

g. **La traduction touristique ou culturelle:** Ce type de traduction est aussi sensible et très important quand il s'agit de la culture Pouvoir proposer des traductions multilingues de qualité est essentiel pour les acteurs du tourisme et de la culture, autant pour le développement de leurs offres que pour l'expérience de leurs clients. Entre rigueur historique et

émotions, les contenus touristiques et culturels doivent être traduits par un professionnel qui a une excellente connaissance des particularités culturelles du public-cible, en plus, bien sûr, d'une parfaite maîtrise de la langue.

h. **La traduction du Site Web:** La traduction de site web est un exercice bien particulier en raison des enjeux de communication d'une part et de visibilité d'autre part.
Les sites internet doivent en effet parler à deux types de lecteurs bien différents: les internautes et les robots d'indexation des moteurs de recherche, qui se chargent de référencer les pages web parmi les résultats de recherche. De fait, le texte original doit déjà se plier aux exigences et bonnes pratiques du SEO (Search Engine Optimisation – l'optimisation pour les moteurs de recherche) dans sa propre langue, ce qui implique de privilégier certains termes, d'adopter une structuration particulière, etc. ; exigences et bonnes pratiques qui varient d'une langue à une autre. Le traducteur spécialisé en traduction de site web doit donc être capable de proposer une traduction de qualité du texte source mais doit en plus s'assurer que sa version respecte les règles du SEO propres au pays de destination.

i. **La traduction littéraire:** Une traduction littéraire est un type de traduction qui est concentrée de traduire les œuvres littéraires comme romans, nouvelles, pièces de théâtre, poés etc. L'exercice est délicat pour le traducteur qui doit, en plus de transmettre le sens du texte original, parvenir à retranscrire le style unique de l'auteur, son phrasé, le rythme du texte, éventuellement les rimes et le mètre des vers. Ceci demande un talent particulier et un immense vocabulaire dans la combinaison linguistique de travail.

j. **La traduction audiovisuelle:** Ce type de traduction est basée sur la traduction des films et des series, des documentaries et d'autant plus avec l'avènement des plateformes de streaming qui proposent une quantité astronomique de contenus, sous-titrés en plusieurs langues. Cette traduction audiovisuelle a connu un important essor avec le

développement galopant des productions des films et series. Le but principal du traducteur spécialisé dans l'audiovisuel est d'optimiser l'accessibilité de films, séries, documentaires et autres programmes pour un public cible. Il doit être en mesure de travailler sur des sujets très variés, qui peuvent être assez pointus. Le traducteur doit aussi réussir à transcrire l'émotion, quelle qu'elle soit, en trouvant la traduction la plus adaptée à chaque situation tout en restant concis.

k. **La traduction de supports de formation:** Ici lorsqu'on parle de la traduction de supports de formation, l'on doit prendre en consideration le contenu du texte de la langue cible à la langue d'arrivée pour ne pas devier du message. Essentiel à un bon apprentissage, le contenu textuel d'une formation, en ligne ou non, doit répondre à de nombreuses exigences, en particulier en termes de clarté et de pédagogie. Cela est aussi le cas en ce qui concerne la traduction de supports de formation car la traduction doit répondre aux mêmes critères et s'adapter à sa cible pour être aussi efficace que la version originale. Traduire des supports de formation est donc une activité qui implique des compétences particulières en plus de la bonne maîtrise de la langue cible. A cette première difficulté s'ajoute celle, plus technique, des formats des fichiers à traduire: diaporama, vidéo, animations etc. Il fautdonc pouvoir travailler sur différents logiciels pour répondre aux besoins variés des clients.

2. Methodes de Traductions.

Parlant des méthodes de traduction, Newmark (1988) distingue la différence entre les méthodes de traduction et les procédures de traduction réside dans le fait que les méthodes de traduction concernent des textes entiers, tandis que les procédures de traduction sont utilisées pour des phrases et des unités de langue plus petites et il en mentionne les méthodes de traduction suivantes:

a. **traduction mot à mot:** il s'agit d'une traduction dans laquelle l'ordre de la langue source est préservé et les mots sont traduits individuellement selon leurs sens les plus courants, hors contexte;
b. **traduction littérale:** il s'agit d'une traduction dans laquelle les constructions grammaticales de la langue source sont converties en leurs équivalents les plus proches dans la langue cible, mais les mots lexicaux sont à nouveau traduits individuellement, hors contexte;

c. **traduction fidèle:** il s'agit d'une traduction qui tente de reproduire le sens contextuel précis de l'original dans le cadre des contraintes des structures grammaticales de la langue cible;
d. **traduction sémantique:** il s'agit d'une traduction qui ne diffère de la «traduction fidèle» que dans la mesure où elle doit davantage tenir compte de la valeur esthétique du texte en langue source;
e. **adaptation:** il s'agit d'une traduction considérée comme la forme de traduction la plus «libre»; il est principalement utilisé pour les pièces de théâtre (comédies) et la poésie; les thèmes, les personnages, les intrigues sont généralement préservés; la culture de la langue source est convertie dans la langue cible et le texte est réécrit;
f. **traduction libre**: il s'agit d'une traduction qui produit le texte dans la langue cible sans le style, la forme ou le contenu de l'original;
g. **traduction idiomatique:** il s'agit d'une traduction qui reproduit le « message » de l'original, mais qui tend à déformer les nuances de sens en privilégiant les expressions familières et idiomatiques là où celles-ci n'existent pas dans l'original;
h. **traduction communicative:** il s'agit d'une traduction qui tente de restituer la signification contextuelle exacte de l'original de telle manière que le contenu et la langue soient facilement acceptables et compréhensibles pour le lectorat.

Barrières linguistiques dans la traduction

Une recherche menée par Traducteurs Sans Frontières (TSF) en 2017 dans le Nord-Est du Nigéria sur les barrières linguistiques dans les camps de personnes déplacées en interne (IDP) révèle que les Interventions humanitaires dans le Nord-Est sont confrontées à de sérieux défis dans les interventions humanitaires en raison des barrières linguistiques. A Translator Without Border (TWB) est une organisation américaine à but non lucratif qui permet aux gens d'accéder à des informations vitales dans une langue qu'ils comprennent. Le programme Words of Relief de TWB aide les personnes touchées par des urgences humanitaires à accéder à des connaissances essentielles dans les langues locales et aide les organisations humanitaires à communiquer efficacement avec ceux qui en ont besoin. En 2017, TWB a déclaré que partout dans le monde, les locuteurs de langues minoritaires subissent souvent de multiples niveaux de désavantages, laissant nombre d'entre eux plus vulnérables aux conséquences

des conflits, des catastrophes et des maladies. En conséquence, ils peuvent faire partie des groupes qui ont le plus besoin de protection et d'assistance mais aussi parmi les plus difficiles à communiquer pour le secteur humanitaire à prédominance anglophone. Le Nigeria, avec ses 550 langues, n'est pas different de cas.

Adebayo O. (2020), a également réalisé une première évaluation des barrières linguistiques qui entravent les efforts des agences opérationnelles pour communiquer avec les personnes affectées dans le Nord-Est du Nigeria. Adebayo, dans ses conclusions, révèle que la barrière Linguistique est le principal défi qui empêche l'intervention humanitaire d'avoir un contact direct ou une discussion en tête-à-tête avec les personnes déplacées. Il observe également que les traducteurs et interprètes qui comprennent la langue des déplacés internes, qui est le Kanuri étant langue majoritaire suivi du Shuwa Arabe et du Haoussa, ne traduisent pas ou ne peuvent pas traduire ou interpréter avec précision ce qui a été exactement dit par le membre déplacé aux acteurs humanitaires à résoudre leur problème. Il a dit notamment dans le domaine de l'intervention médicale et WASH où l'interprète manque de connaissance des termes médicaux. Pendant que TWB effectuait ses recherches, il a fait des présentations et des discussions avec trois groupes de coordination qui ont été complétées par des entretiens individuels en personne ou par Skype avec le personnel de huit organisations. Au total, 28 personnes ont été interrogées directement, issues de six secteurs (Sécurité alimentaire, Santé, Nutrition, Protection, Abris et Eau Assainissement et Hygiène. L'équipe de TWB a également rencontré des professionnels des langues à Maiduguri et Abuja, ainsi qu'un certain nombre de représentants de donateurs. Pour cette brève évaluation initiale, l'équipe n'a pas interrogé les personnes concernées elles-mêmes, même si la communication avec elles était au centre de chaque discussion. Les résultats des recherches menées par le TWD montrent que la population des zones touchées par le conflit dans les États de Borno, Yobe et Adamawa est très diversifiée sur le plan linguistique: 28 premières langues sont parlées rien qu'à Borno. Pour simplifier un tableau complexe, le Kanuri est la langue dominante dans l'État de Borno et dans une grande partie de l'état de Yobe, tandis que le Haoussa est largement utilisé comme lingua franca régionale. Il existe cependant peu de données sur la mesure dans laquelle le Haoussa et le Kanuri sont compris par les locuteurs des langues minoritaires. Les faibles niveaux

d'alphabétisation, en particulier chez les femmes, aggravent les problèmes de communication.

Analyse

Dans cette section, les données receuillies à partir de noms de maladies seront presentées, analysées et expliquées en details les difficultés interculturels de la traduction de noms de maladies médicales.

Fig. 1 présente les noms des maladies en langue Hausa et traduit en Anglais et français, et les données seront analysées et discutées.

N^{O}	**Suna cucutuka da Hausa**	**Name of diceases in English**	**Nom de maladies en Français**
1	Asma	Asthma – Asma	Asthme
2	Ciwon jik	Body pain	Douleur corporelle
3	Mura	Catarrh	Rhume
4	Zazzabi	Fever –	Fièvre
5	Ciwon hanta	Hepatitis	Hépatite
6	Rage cholestoral	High Cholesterol	Taux de cholesterol élévé
7	Hauhawar jinni	Hypertension	Hypertension
8	Rashin barci	Insomnia	Insomnie
9	Ciwon koda	Kidney Disease	Maladie réinale
10	Kuturu	Leprosy	Lèpre
11	Zazzabin ciwon sauro	Malaria	Paludisme
12	Kyanda	Measles	Rougeole
13	Ciwon sankaron	Meningitis	Ménigite
14	Namoniya	Pneumonia	Pneumonie
15	Cutar shan inna	Polio	Polio
16	Ciwon daji na prostate	Prostate Cancer	Cancer de la prostate
17	Amosanin gabba	Rheumatoid Arthritis	Polyarthrite rhumatoïd
18	Tsutsar ciki	Ringworm	Teigne/ver
19	Sikila	Sickle Cell Disease	Drepanocytose
20	Ciwon makogwaro	Sore Throat	Mal de gorge
21	ciwon hakkuri	Toothache	Caridentaire

22	Tarin fuka	Tuberculosis	Tuberculose
23	Tsutsa	Worm	Ver
24	Ciwon kai	Headache	Maux de tête
25	Ciwon ciki	Stomacach	Maux de ventre
26	Kai kai jiki	Body itching	Démangeaison du corps
27	Farfadiya	Epilepsy	Épilepsie
28	Tari	Cough	Toux
29	Zubar da jinni	Bleeding	Saignement

Source: Hausa Dictionary by Nam H.Nguyen 2018

Fig. 1 si haut nous montre qu'il y-a des difficultés en traduction de langue locale vers la langue moderne comme nous constatons le cas de la traduction de noms des maladies en Hausa vers l'Anglais qui parfois manqué d'équivalence directe en Anglais.

L'absence d'équivalents directs pour certains termes médicaux

L'une des premières difficultés de la traduction des termes médicaux du Hausa vers l'anglais réside dans l'absence d'équivalents directs dans la langue source. Le Hausa étant une langue africaine avec des racines culturelles et historiques différentes, certains concepts médicaux ou traitements n'ont pas de termes spécifiques en Hausa. Par exemple, des termes comme **"stroke"** (accident vasculaire cérébral) qui se traduit en Hausa en deux termes: soit **"bugun jinni"** ou **"harbi"** ou encore **"bugun zuciya"**. **"heart attack"** (infarctus du myocarde) qui se traduit en Hausa comme **(Ciwon Zuciya)**, cependant, ciwon zuciya en Hausa signifie beaucoup d'autre maladie du coeur et explique aussi d'autre maladie qui peut être "**heart burn"** qui est causé par la gastique. **"Prostate Cancer"** (Cancer de la prostate). En Hausa ceci se traduit ainsi soit **"cancer a cikin prostrate"**, ou **"cancer na prostrate"**. Ici, nous constatons que certains noms de maladies telles que le cancer de la prostarte ou prostrate cancer en Anglais, n'a pas son nom réel dans la langue Hausa mais il y-a l'emprunte ou adaptation et ceci peuvent ne pas avoir de mots précis en Hausa, obligeant les traducteurs à chercher des descriptions plus longues ou à emprunter des mots étrangers pour transmettre le sens de la maladie

Les Limitations Terminologiques et Linguistiques

En Hausa, certains termes médicaux ne possèdent pas d'équivalents directs ou précis dans l'anglais moderne. Cela est particulièrement vrai pour les maladies moins courantes ou celles qui sont souvent traitées par la médecine traditionnelle. Les termes liés aux pratiques de guérison populaires, comme les remèdes à base de plantes, sont souvent difficiles à traduire. Par exemple, des remèdes populaires comme "kayan magani" (plantes médicinales) ou des pratiques spirituelles ne trouvent pas toujours une correspondance exacte dans les termes médicaux anglais. Exemple de défi interculturel : Lorsqu'un traducteur doit expliquer les plantes médicinales comme le "moringa" (moringa oleifera), il doit non seulement trouver un équivalent, mais aussi informer le lecteur ou le patient anglophone sur les bénéfices thérapeutiques de cette plante, qui peut ne pas être largement connue dans les pays anglophones. La traduction peut impliquer de décrire l'usage traditionnel et les avantages médicaux avant de le rendre accessible dans un cadre biomédical.
En outre, le vocabulaire médical peut être influencé par la langue arabe, notamment pour des termes liés à la médecine traditionnelle ou à des pratiques islamiques de guérison. Les traducteurs doivent donc non seulement maîtriser les nuances de chaque langue, mais aussi comprendre les systèmes de soins de santé locaux et leurs pratiques culturelles.

Conclusion

La traduction des termes médicaux du Hausa vers l'anglais présente une série de défis qui vont au-delà de la simple conversion linguistique. Ces défis incluent des questions liées aux différences culturelles, à la terminologie spécifique, à la médecine traditionnelle et à l'éducation des traducteurs médicaux. Pour relever ces défis, il est essentiel d'avoir une connaissance approfondie des deux langues, une compréhension des pratiques culturelles locales et une expertise médicale. Une approche contextualisée et bien informée est nécessaire pour garantir des traductions précises et respectueuses des spécificités culturelles et médicale. Haoussa, bien que riche en vocabulaire, manque parfois de termes techniques spécifiques à certaines disciplines médicales. Par conséquent, les traducteurs doivent souvent recourir à des explications, à des paraphrases ou à l'emprunt de termes Anglais. Ces stratégies peuvent compromettre la précision de la

traduction et perturber la compréhension des patients, en particulier ceux qui n'ont pas de formation médicale.

En somme, la traduction des termes médicaux de l'anglais vers le Haoussa nécessite non seulement une maîtrise des deux langues, mais aussi une sensibilité aux aspects culturels et aux perceptions locales de la santé et des soins médicaux. Ce défi interculturel exige une approche rigoureuse, où la précision technique et la compréhension des contextes culturels sont essentielles pour assurer une communication claire et efficace entre le médecin et le patient.

References

Adebayo, O. (2020). Barrière linguistique dans la réponse humanitaire dans le nord du Nigeria. *International Journal of Disaster Risk Reduction.* https://doi.org/[insert DOI if available]

Brislin, R. W. (Ed.). (1976). *Translation: Application and research.* Gardner Press.

Catford, J. C. (1965). *A linguistic theory of translation.* Oxford University Press.

Catford, J. C. (1974). *A linguistic theory of translation.* Oxford University Press.

Kasparek, C. (1983). The translator's endless toil. *The Polish Review, 28*(2), 83–87.

Khan, J. A. (1987). *Translation of the Holy Quran: Some problems and their solutions.* Imam Muhammad Ibn Saud University Press.

Munday, J. (2001). *Introducing translation studies: Theories and applications.* Routledge.

Munday, J., Ramos Pinto, S., & Blakesley, J. (2022). *Introducing translation studies: Theories and applications* (5th ed.). Routledge.

Newmark, P. (1981). *Approaches to translation.* Pergamon Press.

Newmark, P. (1988). *A textbook of translation.* Prentice Hall.

Newmark, P. (1988). *Un manuel de traduction* (292 p.). Prentice Hall; Pearson Education.

Newmark, P. (1991). *About translation.* Multilingual Matters.

Nida, E. A. (1976). Un cadre d'analyse et d'évaluation des théories de la traduction. In R. W. Brislin (Ed.), *Translation: Application and research* (pp. 48–91). Gardner Press.

Nida, E. A., & Taber, C. R. (1982). *The theory and practice of translation.* United Bible Societies.

Niranjana, T. (1992). *Siting translation: History, post-structuralism, and the colonial context.* University of California Press.

Nolan, J. (2010, July 25). Traductibilité et intraduisible en interprétation simultanée (ou surmonter le syndrome du mot juste). *Chronique ATA.* Retrieved from http://www.atanet.org/chronique/2010/072510_nolan.php

Reiss, K., & Vermeer, H. J**.** (1984). *Grundlegung einer allgemeinen Translationstheorie*. Max Niemeyer Verlag. https://doi.org/10.1515/9783111351919 De Gruyter Brill+2SCIRP+2

Narratives of Resistance: Storytelling as Revolutionary Defiance in Margaret Atwood's *The Handmaid's Tale* and Mario Vargas Llosa's *The Feast of the Goat*

Fortemuah Francis
University of Buea, Cameroon
+237677216477

Abstract

Margaret Atwood's *The Handmaid's Tale* (1985) and Mario Vargas Llosa's *The Feast of the Goat* (2000) position storytelling as a subversive act of resistance against totalitarian oppression. This article examines how narrative serves as a tool for defiance, enabling characters to reclaim agency, challenge authoritarian control, and preserve collective memory. In *The Handmaid's Tale,* Offred's fragmented oral narrative undermines the patriarchal theocracy of Gilead, asserting her identity against enforced silence. On the other hand, in *The Feast of the Goat*, Mario Vargas Llosa's multi-perspectival narrative, centred on Urania Cabral's testimony, exposes the brutality of Rafael Trujillo's dictatorship in the Dominican Republic, thereby countering historical erasure. Drawing on Michel Foucault's concept of counter-discourse, this study analyzes how narrative structure, voice, and intertextuality destabilize oppressive power. The article argues that storytelling in these texts is a revolutionary act, enabling characters to resist psychological and physical subjugation while fostering solidarity and historical accountability. By comparing the gendered dimensions of Offred's personal narrative with Urania's public testimony, the study highlights both universal and context-specific roles of storytelling in resisting tyranny. Additional focus is given to secondary characters, such as Moira and the Mirabal sisters to illustrate the broader impact of narrative resistance. Through extended textual analysis and deepened engagement with feminist and postcolonial criticism, this article underscores the transformative power of narrative as a weapon against oppression, offering insights into the enduring relevance of these works in contemporary struggles for freedom and justice. The analysis bridges dystopian and historical fiction, revealing storytelling's capacity to challenge authoritarian narratives across genres and contexts, emphasizing its role in fostering resilience and collective memory.

Key-Words: Narrative Resistance, Story-telling, Revolutionary Defiance, Atwood and Llosa

Introduction

The power of storytelling lies not only in its capacity to preserve memory but also in its ability to challenge oppressive systems that silence marginalized voices. In Margaret Atwood's *The Handmaid's Tale* (1985) and Mario Vargas Llosa's *The Feast of the Goat* (2000), storytelling emerges as a revolutionary act of defiance against totalitarian regimes. Atwood's dystopian novel, set in the theocratic Republic of Gilead, critiques the subjugation of women through a regime that enforces silence and erases personal histories, while Vargas Llosa's historical novel, set in the Dominican Republic under Rafael Trujillo's dictatorship, examines the psychological and societal scars left by authoritarian rule. Both texts employ storytelling as a tool for resistance, enabling characters to reclaim agency, subvert hegemonic control, and preserve collective memory. This article argues that storytelling in *The Handmaid's Tale* and *The Feast of the Goat* is a radical act that disrupts authoritarian narratives, fosters solidarity, and ensures historical accountability. It draws from the works of Michel Foucault to illuminate the subversive potential of narrative. Atwood's *The Handmaid's Tale* is a response to the rise of the Religious Right in North America in the 1980s. It is a biting critique of patriarchal control over women's body and voice. The novel's protagonist, Offred, a Handmaid forced into reproductive servitude, narrates her story covertly in a risky defiance of Gilead's prohibition on women's literacy. Her narrative exists in the margins, as she, like all the other women, has no voice in this society. She herself puts it clearly: "We were the people who were not in the papers. We lived in the blank white spaces at the edges of print. It gave us more freedom. We lived in the gaps between the stories, and in those gaps, we found ways to resist, to whisper our truths, to keep our stories alive" (Atwood 57). This statement emphasizes the liminality of Offred's existence and her use of narrative to claim space within Gilead's oppressive framework. It also highlights her subversive act of storytelling as a form of survival. Similarly, Vargas Llosa's *The Feast of the Goat* engages with Latin American literature of dictatorship, exposing the brutality of Trujillo's regime through multiple perspectives, particularly that of Urania Cabral, who returns to confront her traumatic past. Urania's testimony seeks to uncover the truth buried during years of this bloody dictatorship. The

narrator puts it clearly: "She wanted to know the truth, not the myth, not the legend, the real story of what happened in this country, the things nobody talks about, the things everybody has tried to forget, because only by knowing the truth could she be free, could she finally put the past behind her" (Vargas Llosa 45). This statement underscores her determination to challenge the sanitized history propagated by the regime, and as such, positions her narrative as a public act of defiance. This article draws on several theoretical frameworks to analyze narrative resistance. Michel Foucault's concept of counter-discourse, as articulated in *The History of Sexuality*, Volume 1, posits that marginalized voices can disrupt dominant narratives. He writes: "Where there is power, there is resistance, and yet, or rather consequently, this resistance is never in a position of exteriority in relation to power. The existence of power relationships depends on a multiplicity of points of resistance, which serve as adversary, target, support, or handle in power relations" (Foucault 95-96). This highlights how Offred's and Urania's narratives function as points of resistance within oppressive systems.

Narrative Structure as Subversion

In *The Handmaid's Tale*, Offred's narrative is a disjointed, oral account that defies Gilead's prohibition on women's literacy and self-expression. Gilead enforces silence through surveillance and punishment, stripping women of their voices and histories. Offred's storytelling, recorded covertly on tapes, is a radical act of defiance because it reclaims her voice and preserves her identity in a society that silences and dehumanizes women. The fragmented nature of her story, marked by digressions, memories, and abrupt shifts, mirrors her psychological fragmentation, a consequence of Gilead's dehumanizing policies. Elaine Scarry argues in *The Body in Pain* that pain disrupts narrative coherence as it destroys even language itself. She states that "Physical pain does not simply resist language but actively destroys it, bringing about an immediate reversion to a state anterior to language, to the sounds and cries a human being makes before language is learned" (Scarry 4-5). This statement aptly explains what Offred is going through. It underscores how her ability to weave a narrative, however "mutilated," counters this silencing, thereby preserving her subjectivity. The oral quality of Offred's narrative enhances its subversive potential, mimicking pre-Gilead storytelling traditions. Gilead's sterile, written records - such as the Bible or official documents - represent the regime's control

over knowledge. Offred's oral narrative, by contrast, is fluid and intimate, addressing an imaginary listener. She tells this imaginary audience that "By telling you anything at all I'm at least believing in you, I believe you're there, I believe you into being. Because I'm telling you this story I will your existence. I tell, therefore you are, and in telling you, I keep myself alive, I keep my story alive" (Atwood 268).

The above statement goes a long way to underscore the act of "believing" her audience into existence, and as such, fostering solidarity and challenging Gilead's isolationist tactics. Barbara Harlow notes that oral narratives in oppressed societies serve as a means of resistance: "Oral narratives, songs, and other forms of cultural expression become vehicles for preserving cultural identity and resisting the imposition of alien cultural forms, functioning as a means of cultural survival and political resistance" (Harlow 78-79). This quotation highlights Offred's storytelling as a cultural and political act. The novel's epilogue, "Historical Notes," further underscores the subversive nature of Offred's narrative. Presented as a transcript reconstructed from tapes, her story survives Gilead, defying the regime's attempt to erase it. However, Professor Pieixoto's academic commentary attempts to sanitize her narrative, stating: "As I have said, we must be cautious about passing moral judgments upon the Gileadeans. Surely we have learned by now that such judgments are culture-bound. What we are dealing with here is a society under stress, and we must try to understand it on its own terms, to reconstruct its context without imposing our own values" (Atwood 311). Professor Pieixoto's attempt to rationalize Gilead's brutal regime highlights the tension between resistant narratives and institutional co-optation. This is in line with Michel Foucault's counter-discourse which suggests that marginalized voices disrupt dominant narratives. He writes that "Discourse can be both an instrument and an effect of power, but also a hindrance, a stumbling-block, a point of resistance and a starting point for an opposing strategy" (Foucault 101). This statement frames Offred's narrative as a counter-discourse that preserves her humanity against Gilead's erasure.

In *The Feast of the Goat,* Vargas Llosa employs a multi-perspectival, time-shifting narrative to challenge the monolithic propaganda of Trujillo's dictatorship. The novel alternates between Urania Cabral's present-day reflections in 1998, Trujillo's inner thoughts in 1961, and the conspirators' plotting. This creates a polyphonic narrative that undermines the dictator's

singular version of history. Urania's return to the Dominican Republic symbolizes the quest for truth. Vargas Llosa puts this clearly: "She wanted to know the truth, not the myth, not the legend, the real story of what happened in this country, the things nobody talks about, the things everybody has tried to forget, because only by knowing the truth could she be free, could she finally put the past behind her and stop running from it" (Vargas Llosa 45).

The above declaration reflects her rejection of the regime's curated legacy, and emphasizes her determination to uncover suppressed histories. This quest for truth is inherently subversive as it exposes the violence and trauma suppressed by Trujillo's propaganda. Vargas Llosa's narrative structure mirrors the complexity of historical truth; it consciously resists the linear, heroic accounts favored by authoritarian regimes. Hayden White argues that historical narratives are constructed through selective *emplotment*. He says that "The historian performs an essentially poetic act, in which he prefigures the historical field and constitutes it as a domain upon which to bring to bear the specific theories he will use to explain 'what was really happening' " (White 7-8). The above statement illuminates how Vargas Llosa's multi-perspectival approach challenges hegemonic accounts. By weaving together multiple perspectives - Urania's trauma, Trujillo's paranoia, and the conspirators' desperation - Vargas Llosa creates a fragmented history that undermines the dictator's mythologized image. For instance, Trujillo's perspective reveals his vulnerability: "He was the only one who never slept, the only one who could see everything, who knew everything, who controlled everything, but now he felt the weight of those eyes watching him, those minds plotting against him, those hands ready to strike" (Vargas Llosa 112).

The above assertion contrasts with his public persona as an omnipotent leader, and exposes the fragility of his control. The novel's temporal shifts, moving between 1961 and 1998, further destabilize the regime's narrative control. Urania's testimony, shared with her family, becomes a collective act of remembrance, countering decades of silence. This is in line with Mikhail Bakhtin's concept of heteroglossia which emphasizes the coexistence of multiple voices. He puts it clearly when he says: "The novel orchestrates all its themes, the totality of the world of objects and ideas depicted and expressed in it, by means of the social diversity of speech types and by the differing individual voices that flourish under such conditions" (Bakhtin 262-263). This

statement demonstrates Vargas Llosa's use of heteroglossia as a democratic narrative space where resistance flourishes.

We see therefore that both novels use narrative fragmentation to reflect the psychological and social fragmentation caused by oppression. Offred's internal monologue contrasts with Gilead's totalitarian external control, while Urania's testimony challenges Trujillo's curated legacy. Bakhtin's heteroglossia applies to both, as their diverse voices create a dialogic resistance to authoritarian monologism.

Reclaiming Agency through Narrative Acts

Storytelling in *The Handmaid's Tale* and *The Feast of the Goat* serves as a vital mechanism for characters to reclaim agency against totalitarian systems that seek to erase their identities and silent their voices. *The Handmaid's Tale* Offred's (June Osborne) covert, fragmented narrative resists the patriarchal theocracy of Gilead by preserving her individuality while fostering imagined connections with an audience and documenting her resistance against dehumanization. In *The Feast of the Goat,* Urania Cabral's public testimony confronts personal trauma and collective silence surrounding Rafael Trujilo's totalitarian regime, thereby challenging the sanitized historical narrative perpetuated by the regime. Secondary characters like Moira in *The Handmaid's Tale* and the Mirabal sisters in *The Feast of the Goat* further amplify the subversive power of storytelling by embodying alternative forms of resistance that complement and extend the narratives of Offred and Urania.

Offred's Narrative as an Act Self-Assertion

In *The Handmaid's Tale*, Offred's storytelling is a clandestine act of resistance that counters Gilead's systematic erasure of her identity. Stripped of her name (she is originally called June Osborne), family, and autonomy, Offred is reduced to a reproductive vessel; her existence defined by her role as a handmaid to Commander Fred Waterford. Offred means "Of Fred". This indicates she belongs to Fred, whose household she has been assigned to for reproductive purposes. This naming convention reflects Gilead's patriarchal control of women as it erases the Handmaid's individuality by tying their identity to their male "owners". Yet her narrative asserts her subjectivity, defying the regime's attempt to render her voiceless. She reflects on this act of storytelling, saying:

> I am too tired to go on with this story, I suppose you'll tell me to shut up, to get on with it, but I'm not telling you anything you don't already know, I'm telling you what it was like, this sad and hungry and sordid, this limping and mutilated story, because I want you to hear it, as I will hear yours too if I ever get the chance, because stories are what keep us alive, what keep us human, what keep us from disappearing into the darkness they've made for us (Atwood 268).

She goes on to add: "I tell, therefore I am. By telling you anything at all I'm at least believing in you, I believe you're there, I believe you into being. Because I'm telling you this story I will your existence, and in telling you, I keep myself alive, I keep my story alive, I keep my hope alive" (Atwood 268).

These quotations underscore the existential stakes of Offred's narrative, emphasizing its role in preserving her humanity against Gilead's dehumanizing policies. The fragmented, oral quality of her storytelling, marked by digressions and self-conscious reflections, mirrors her psychological fragmentation, yet it also serves as a deliberate act of defiance as she reclaims her voice in a society that forbids women's literacy.

Judith Butler's theory of performative identity provides a framework for understanding Offred's narrative as a resistant act. She says:

> Gender is not something one is, it is something one does, an act, or more precisely, a sequence of acts, a verb rather than a noun, a 'doing' rather than a 'being,' and this doing is always a reiteration of norms that are already in place, but it can also be a site of resistance where those norms are subverted through performative acts that challenge the regulatory framework of power. (Butler 25-26)

The above quotation illuminates Offred's storytelling as a performative act that constructs a resistant identity, and in that case subverting Gilead's attempt to reduce her to a passive object. By narrating her experiences, Offred constructs a resistant subjectivity, asserting her existence as a woman with a history, emotions, and agency, in spite of the regime's efforts to erase her individuality. Offred's memories of her pre-Gilead life (her daughter, husband, and friend Moira) anchor her narrative. She thus resists the regime's control over her past and present. She recalls her daughter with poignant detail: "I want to be with my daughter, to see her grow up, to be there when she needs me, to hold her, to tell her stories, to be the mother I was meant to be before they took her away, before they took everything away, before they made me forget who I was,

before they tried to make me into nothing but a vessel for their future" (Atwood 63).

Here we see Offred trying to sustain her humanity by preserving her maternal identity, and in that sense countering Gilead's imposed role of Handmaid. This is in line with Paul Ricoeur who posits that storytelling constructs temporal continuity: "Narrative identity is not a stable and seamless identity, but one that is configured and reconfigured through the stories we tell about ourselves, stories that give coherence to our experiences, and allow us to project ourselves into the future to imagine a continuity that resists the fragmentation of trauma" (21-22). We see therefore that Offred's narrative is a means of maintaining continuity with her past, and as such, asserting agency through the act of recollection. Her memories therefore, counter Gilead's imposed present.

Moira, Offred's rebellious friend, exemplifies an alternative form of resistance that Offred preserves through her storytelling. Offred recalls: "She'd decided to stay free, to fight, to be herself, no matter what they did to her, and I admired her for it, even if I couldn't do the same, even if I was too afraid to follow her, because Moira was a symbol of what we could be, of what we could still become, of the possibility that we could resist, even in the face of their power" (Atwood 171).

This statement underscores Moira's defiance as a narrative anchor for Offred, reinforcing her own resistance be documenting the courage of others. This is in line with Homi K. Bhabha's concept of the third space as articulated in *The Location of Culture.* He writes:

> The intervention of the Third Space of enunciation which makes the structure of meaning and reference an ambivalent process, destroys this mirror of representation in which cultural knowledge is customarily revealed as an integrated, open, expanding code. It is that Third Space, though unrepresented in itself, which constitutes the discursive conditions of enunciation that ensure that the meaning and symbols of culture have no primordial unity or fixity. (Bhabha 37-38)

The above statement indicates that Offred's narrative, including her account of Moira, creates a third space – a liminal site of resistance – where alternative identities and possibilities are articulated, and as such, challenging Gilead's monolithic narrative.

Offred's storytelling also fosters an imagined connection with an audience. This is in contrast with Gilead's isolation. She tell her imaginary listener: "I am

telling you this because I want you to know I existed, I was here, I lived, I breathed, I loved, and I suffered, and I want someone, somewhere, to remember me, to carry my story forward, to make it mean something, to make it matter that I was here, that I fought to stay human" (279).

We see here the communal dimensions of her narrative. It anticipates a future audience as evidenced by the "Historical Notes" where her story is preserved as an archive of resistance. Barbara Harlow's *Resistance Literature* emphasizes the role of narrative in fostering solidarity. She writes: "Resistance literature calls attention to itself, and to literature in general, as a political and politicized activity, involving specific interventions into the social and cultural structures that shape and constrain human possibilities, creating spaces for collective action and memory that challenge the hegemony of oppressive regimes (Harlow 78-79).

Offred's narrative therefore is a political act that resists Gilead's atomization of individuals. It forges an imagined community of listeners who validate her existence.

Urania's Testimony as Reclamation of Voice

In *The Feast of the Goat*, Urania Cabral's testimony is a public act of defiance that reclaims her voice and confronts the collective silence surrounding Trujilo's dictatorship. Returning to the Dominican Republic after decades abroad, she recounts her assault by Trujillo to her family.by so doing she breaks the silence that has perpetuated the regime's legacy. She put it clearly:

> I'm not telling you this to make you cry, or to make you feel sorry for me, or to make you hate him more than you already do. I'm telling you so you'll know what he did, what he was capable of, what we all let him do, so that we can face it and never let it happen again, so that we can finally start to heal, so that we can take back the truth that he stole from us. (Vargas Llosa 378)

This quotation reflects her determination to break the silence and expose the truth. And her testimony can be seen as a public act of resistance which challenges the collective amnesia of Dominican society. This is in line with Judith Butler's theory of performative identity. She writes: "The act of doing gender is not a singular act, but a repetition and a ritual, which achieves its effects through its naturalization in the context of a body, understood as a culturally sustained temporal duration, and this repetition can be site of

subversion where new meanings are produce through the disruption of normative scripts" (Butler 25-26).

Urania's testimony therefore can be framed as a performative act that constructs a resistant subjectivity, transforming her from a victim into a survivor who asserts control over her own narrative.

Urania's narrative also the challenges collective amnesia that has allowed the myth surrounding Trujillo's reign to persist. She says: "The Goat's shadow still hangs over this country, over all of us, and we pretend it doesn't, we pretend we've moved on, but we haven't, because we've never faced what he did, never acknowledged the pain he caused, never admitted our own complicity in letting him rule us, in letting him destroy so many lives" (Vargas Llosa 425). In the above statement Urania uses the derogatory nickname "Goat" to demystify the dictator's legacy. By so doing, she asserts her own agency through the act of naming. This is in line with Paul Ricoeur who writes: "The act of telling a story is a way of configuring time, of making sense of the chaos of experience, and in so doing, it allows the individual to assert control over their own narrative, to reconfigure their identity in the face of trauma and to project a future where that trauma can be overcome" (21-22). This explains how Urania's testimony reconfigures her trauma into a narrative of empowerment, enabling her to confront her past and her family's complicity.

The Mirabal sisters, also known as the Butterflies, are central to Urania's narrative, and the heroism of their resistance is preserved through her testimony. Urania puts it clearly: "The Butterflies were the first to fall, the ones who dared to stand up, to say no, to show the world that resistance was possible, even if it cost them their lives, even if their deaths became a rallying cry for those who came after, for those who refused to let their sacrifice be forgotten" (Vargas Llosa 305). Urania's testimony therefore can be seen as a collective act of remembrance, which is the greatest enemy of the legacy of most dictatorial regimes. It is a revolt against the conspiracy of silence. Edward Said's *Reflections on Exile* provides a lens through which to analyze and understand the situation. He writes: "Exile is strangely compelling to think about but terrible to experience. It is the unhealed rift forced between a human being and a native place, between the self and its true home: its essential sadness can never be surmounted, but it can be transformed into a narrative that articulates resistance and recovery" (173-174).

Urania's testimony therefore is a narrative of exile and return; it transforms her displacement into a site of resistance that challenges the regime's legacy. Her testimony also implicates her family in particular and the society at large. This shows that reckoning shall be collective. She says it clearly: "We all carry the Goat's mark, every one of us, because we lived under him, we let him rule us, we let him destroy us, and we are still paying the price for our silence, but by speaking now we can begin to heal, we can begin to take back what he stole, we can begin to rebuild what he broke (Vargas Llosa 425). We see then that Urania's testimony is a communal act of healing. By breaking the silence, she deals a death blow at the dictator's legacy which can only thrive in the circle of fear and silence.

We realize that in these two novels, the protagonists Offred and Urania, reclaim agency through storytelling, but their approaches reflect distinct contexts and purposes. Offred's narrative is private, focused on self-assertion within Gilead's oppressive present, while Urania's testimony is public, addressing historical trauma and collective silence. Moira in *The Handmaid Tale* and the Mirabal sisters in *The Feast of the Goat* extend the scope of this resistance. Their stories are preserved through the narratives of Offred and Urania respectively, thus illustrating the collective dimensions of the narrative acts.

Gendered Dimensions of Resistance

The gendered nature of oppression in Margaret Atwood's *The Handmaid's* Tale and Mario Vargas Llosa's *The Feast of the Goat* underscores the significance of storytelling as a tool for resisting patriarchal control. *In The Handmaid's Tale* Offred's narrative challenges the Republic of Gilead's commodification of women's bodies, asserting her bodily and narrative autonomy in a theocracy that seeks to silence and erase female subjectivity while in *The Feast of the Goat* Urania Cabral exposes the intersection of political and sexual violence in Rafael Trujilo's dictatorship. In this light she reclaims her voice and confronts the patriarchal structures that enabled her trauma. Her testimony exposes the intersection of political and sexual violence in Trujillo's regime. Other characters such as Moira in *The Handmaid's* Tale and the Mirabal sisters in *The Feast of the Goat* amplify this gendered resistance through their own acts of defiance recounted in the narratives of the protagonists of both novels.

In *The Handmaid's Tale*, Gilead's patriarchal theocracy reduces women to reproductive vessels, stripping them of their names, histories, and autonomy.

Offred is forced into the role of a handmaid, but she resists commodification through her covert narrative which asserts her identity and subjectivity. She declares: "My name isn't Offred, I have another name, which nobody uses now, which is forbidden, but I keep it in my head, I repeat it to myself, because as long as I have my name, I'm still me, I'm still the person I was before they tried to erase me, before they tried to make into nothing but a vehicle for their future" (Atwood 84). This declaration underscores her determination to stand up to Gilead's erasure of her identity, and by so doing she transforms her narrative into a subversive act of self-assertion. By clinging to her pre-Gilead name, she preserves a sense of self that defies the regime's attempt to reduce her solely to her reproductive function. This is in line with Hélène Cixous who in "The Laugh of the Medusa" argues that women's writing is revolutionary:

> Woman must write herself: must write about women and bring women to writing, from which they have been driven away as violently as from their bodies - for the same reasons, by the same law, with the same fatal goal. Writing is precisely the very possibility of change, the space that can serve as a springboard for subversive thought, precursory movement for a transformation of social and cultural structures. (Cixous 875-876)

In this light, we can frame Offred's narrative as a writing that challenges patriarchal control by asserting bodily and narrative autonomy. As she says; "I am alive, I live, I breathe, I put my hand out, unfolded, into the sunlight, I feel the air on my skin, and I know I'm still here, I'm still a woman, not just a thing they use, not just a body they control (Atwood 14). We see here how Offred's storytelling helps reclaim her bodily presence, thereby resisting Gilead's objectification of women.

Offred's narrative also subverts Gilead's control over female sexuality particularly as we see in her illicit relationship with Nick. Talking about this relationship she says: "It was a way of keeping myself alive, of proving that I could still feel, that I could still choose, even if it was dangerous, even if it was forbidden, because in that moment, I was more than a Handmaid, I was a woman, I was myself, and I could feel the power of my own desire" (Atwood 261).

This action contrasts with the regime's ritualized "Ceremony" where sexual acts are stripped of agency and reduced to reproductive duty. By framing her

relationship with Nick as a choice, she asserts her sexual autonomy, and as such undermines Gilead's patriarchal control.

This brings us to Gayatri Chakravorty Spivak's question, "Can the Subaltern Speak?" To which she answers: "The subaltern cannot speak because the dominant discourse does not allow for the articulation of their experience, but their silence is itself a form of resistance, a refusal to participate in the terms set by the oppressor" (Spivak 271-272). In this case the subaltern has decided to speak. And this act is both subversive and revolutionary. Moira, Offred's friend, further illustrates this gendered resistance through her defiance as echoed in Offred's narrative. Talking about her, Offred says that she admired her for her courage and freedom, even if she herself lacks the courage to carry out physical resistance like Moira. (Atwood 171). Moira therefore is a symbol of resistance, and her actions have inspired Offred's own narrative defiance.Talking about resistance, bell hooks writes: "Resistance is that struggle we can engage in daily, in our communities, in our families, in our workplaces, in our schools, in our minds, and in our bodies, a struggle that is rooted in the refusal to accept the definitions imposed upon us by those in power" (16-17).

Urania's Confrontation with Sexual Trauma

In *The Feast of the Goat*, Urania's testimony confronts the sexual violence which was an integral part of Trujillo's regime, and by so doing she is reclaiming her voice and agency in a society that has normalized such oppression. Her assault by Trujillo, recounted decades later, is a traumatic memory that shapes her narrative. She puts it poignantly: "He took everything from me, my innocence, my trust, my future, and he left me with this scar that I carry inside, that I'll carry forever, but by telling you this, I'm taking something back, I'm claiming my voice, I'm saying that I survived, that I'm here, that I won't let him define me anymore" (Vargas Llosa 410). This statement articulates her trauma while emphasizing her agency in transforming this trauma into a narrative of survival.

Urania's narrative exposes the broader gendered dynamics of Trujillo's regime where women were often used as political pawns. Her father's complicity in offering her to Trujillo highlights the intersection of political and patriarchal powers. Her tells her family: "Your father thought it was an honor, he thought it would secure his position, his future, our future, but he didn't know what it would cost me, what it would cost all of us who lived under that man's shadow,

who were forced to comply with his desires, who were sacrificed for his power" (Vargas Llosa 412). Her use of "your father" instead of "my father" serves a rhetorical purpose. It distances herself from her father's actions, emphasizing his betrayal and aligning herself with her family as victims of the regime. She exposes the complicity of patriarchal structures in the normalization of sexual and political violence. This goes in line with Spivak who declares that "The subaltern's speech is not merely a matter of speaking, but of being heard, of creating a space where their narrative can disrupt the dominant discourse, where their voice can challenge the silence imposed by those in power" (Spivak 271-272). Urania's testimony therefore is a disruption of the silence that perpetuates patriarchal and political violence.

The Mirabal sisters (the Butterflies) represent a collective form of gendered resistance. We know of their story through Urania's testimony. She states clearly: "The Butterflies were the first to fall, the ones who dared to stand up, to say no, to show the world that resistance was possible, even if it cost them their lives, even if their deaths became a rallying cry for those who came after, for those who refused to let their sacrifice be forgotten" (Vargas Llosa 305). This statement reflects both the personal tragedies of the Mirabal sisters and the broader historical shift they helped initiate. Their deaths therefore played a catalytic role in Urania's resistance and defiance, as she critiques and challenges the intersection of patriarchal and political power. This goes in line with bell hooks who writes: "feminist resistance is not just about individual liberation but about collective transformation, about creating communities where marginalized voices are heard, where the oppressed can reclaim their power through acts of defiance and solidarity" (hooks 16-17). This makes us see Urania's testimony as a collective feminist act that fosters solidarity and accountability.

We see therefore that Offred and Urania use storytelling to resist patriarchal oppression, but their approaches reflect the distinct contexts of their respective oppressive regimes. Offred's narrative is introspective, focusing on bodily autonomy and personal survival within Gilead's immediate oppression, while Urania's narrative is retrospective, addressing historical trauma and collective silence. Moira and the Mirabal sisters extend this resistance. We know of their stories through the narratives of both Offred and Urania. This illustrates the collective dimension of gendered defiance. In *The Handmaid's Tale*, Offred's interactions with other handmaids, such as Janine, reveal the potential for

collective resistance through shared narratives. She says: "We learned to whisper almost without sound...we could stretch out our arms, when the Aunts weren't looking, and touch each other's hands across the space. We learned to lip-read, our heads flat on the beds, turned sideways, watching each other's mouths" (Atwood 4). This shows that Offred is not a lone wolf in this perilous enterprise. There is a certain degree of collective defiance among the handmaids.

In *The Feast of the Goat*, the narrative of other women, such as Urania's aunt, intersect with her testimony. This underscores the communal impact of her testimony, fostering a collective solidarity against gendered violence.

Chandra Talpade Mohanty writes that "Feminist solidarity across boarders requires a recognition of the historical specificities of women's struggles, a commitment to amplifying their voice, and a dedication to challenging the structures of power that oppress them" (46-47). This statement underscores the relevance of the narratives of both Offred and Urania as part of a larger feminist project to challenge patriarchal oppression through storytelling.

Conclusion

Margaret Atwood's *The Handmaid's Tale* and Mario Vargas Llosa's *The Feast of the Goat* illuminate the transformative power of storytelling as a revolutionary act that subverts authoritarian control, reclaims individual and collective agency, and preserves historical memory against erasure. Through their distinct narrative strategies – Offred's fragmented, introspective account in the dystopian Republic of Gilead and Urania's public testimony in the historical context of Rafael Trujilo's Dominican Republic – both novels demonstrate how storytelling challenges the silencing mechanisms of authoritarian regimes. The contemporary relevance of these novels lies in their reflection of ongoing struggles against authoritarianism, patriarchal oppression, and historical erasure. In an era marked by rising populism, restrictions on bodily autonomy, and attempts to suppress marginalized voices, *The Handmaid's Tale* resonates with feminist movements around the world. Similarly, *The Feast of the Goat* speaks to efforts to confront historical amnesia in post-dictatorship societies, such as the truth and reconciliation processes in Africa and Latin America. Achille Mbembe's concept of necropolitics provides a lens for this relevance as he states that "Necropolitics is the power to dictate who may live and who must die, but resistance to this power emerges in the form of narratives that assert the

right to exist, to speak, and to be remembered, challenging the necropolitical order through acts of survival and testimony" (Mbembe 11-12). As such, Offred's and Urania's narratives are acts of resistance against necropolitical regimes that seek to erase their existence.

The interplay of individual and collective resistance in these novels highlights their universal appeal. Offred's forward-looking archive and Urania's present-oriented healing both challenge authoritarian erasure. The enduring significance of *The Handmaid's Tale* and *The Feast of the Goat* lies in their ability to bridge dystopian and historical fiction, revealing the universal power of storytelling to challenge authoritarian narratives. By asserting agency, resisting patriarchal oppression, and preserving collective memory, Offred, Urania, and their counterparts offer hope for freedom and justice. Achille Mbembe's necropolitics underscores this hope: "Resistance to necropolitics is not only about survival but about the creation of new possibilities for life, for community, and for memory, through narratives that refuse to be silenced" (11-12). This statement underscores the revolutionary potential of storytelling and positions these two novels as beacons of contemporary struggles against oppression.

Works Cited

Atwood, Margaret. *The Handmaid's Tale*. Anchor Books, 1998.

Bakhtin, Mikhail. *The Dialogic Imagination: Four Essays.* Edited by Michael Holquist, translated by Caryl Emerson and Michael Holquist, University of Texas Press, 1981.

Bhabha, Homi K. The Location of Culture. Routledge, 1994.

Foucault, Michel. *The History of Sexuality, Volume 1: An Introduction*. Translated by Robert Hurley, Vintage Books, 1990.

Hirsch, Marianne. *The Generation of Postmemory: Writing and Visual Culture after the Holocaust*. Columbia UP, 2012.

hooks, bell. *Feminist Theory: From Margin to Center*. 2nd ed., South End Press, 2000.

LaCapra, Dominick. *Writing History, Writing Trauma*. Johns Hopkins UP, 2001.

Mohanty, Chandra Talpade. *Feminism without Borders: Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke UP, 2003.

Nora, Pierre. *Realms of Memory: Rethinking the French Past*. Edited by Lawrence D. Kritzman, translated by Arthur Goldhammer, Columbia UP, 1996.

Ricoeur, Paul. *Time and Narrative*. Translated by Kathleen McLaughlin and David Pellauer, U of Chicago P, 1984.

Said, Edward W. *Reflections on Exile and Other Essays*. Harvard UP, 2000.

Scarry, Elaine. *The Body in Pain: The Making and Unmaking of the World*. Oxford U P, 1985.

Spivak, Gayatri Chakravorty. "Can the Subaltern Speak?" *Marxism and the Interpretation of Culture*, edited by Cary Nelson and Lawrence Grossberg, Urbana: University of Illinois Press, 1988: pp. 271–313.

Vargas Llosa, Mario. *The Feast of the Goat*. Translated by Edith Grossman, Picador, 2002.

White, Hayden. *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe*. Johns Hopkins UP, 1973.

MYTHISME, ALTERITE ET FIGURE DE L'ENFANT-GARÇON DANS *POURQUOI LA GUERRE : LA VIE D'UN REFUGIE* D'INNOCENT EZIN ALOFAN

PAR
AGBOR AGBOR ENU
FEDERAL UNIVERSITY OF LAFIA
DEPARTMENT OF FRENCH
FACULTY OF ARTS
NASARAWA STATE, NIGERIA
+2348061507447.

DOMAINE OF RESEARCH: FRANCOPHONE AFRICAN LITERATURE

Résumé

Dans cet ouvrage, j'examine les notions de mythe et d'altérité liées à la figure du garçon à travers les théories sociopsychanalytique et masculiniste, en m'appuyant sur le roman *Pourquoi la guerre : La vie d'un réfugié* d'Innocent Ezin Alofan. L'intrigue met en lumière des jeunes stigmatisés et stéréotypés en raison de leur jour de naissance : le vendredi, considéré comme un jour de « malheur ». Les garçons nés ce jour-là sont perçus comme maudits et, de ce fait, subissent exclusion et discrimination, étant jugés « différents » des individus « normaux », c'est-à-dire ceux nés les autres jours de la semaine. Il n'est pas surprenant que cette conception n'ait pas suscité un grand intérêt dans plusieurs champs académiques, notamment en littérature. Dans le roman, les représentations mythifiées de la différence se manifestent par l'endoctrinement et l'objectification. Bien que le phénomène de l'altérité soit profondément enraciné dans la réalité, il trouve également une expression dans les œuvres littéraires. L'objectif de cette étude est d'analyser l'impact du processus mythologique et de l'altérité sur la condition des garçons, impact qui engendre à son tour des stéréotypes de genre, de la violence, de la criminalité, de la

misogynie et d'autres maux sociaux. La recherche propose en outre des pistes de réflexion sur les moyens d'endiguer ce phénomène et d'en atténuer les effets.

Mots-clés : mythisme, altérité, sociopsychanalyse, enfant-garçon, masculinisme.

Introduction

Le mythe est un récit de faits imaginaires non consignés par l'histoire, transmis par la tradition et mettant en scène des êtres représentant symboliquement des forces physiques, des généralités d'ordre philosophique, métaphysique ou social (Alain, *Beaux-Arts*, 1920, p. 23). Pour Martin (1955), il s'agit d'une expression allégorique d'une idée abstraite, ou encore de l'exposition d'une doctrine sous une forme imagée. Selon Druon (1948), le mythe est une représentation traditionnelle, idéalisée et parfois fausse, concernant une idée à laquelle des individus isolés ou des groupes conforment leur manière de penser et leur comportement. Ambrière (1946) y voit une construction de l'esprit, un fruit de l'imagination, sans lien avec la réalité, mais qui suscite la confiance et incite à l'action.

Paradoxalement, une des facettes importantes du concept moderne du mythe est précisément l'impression qu'il s'agit de quelque chose qui existe partout : partout se trouvent des récits majeurs mettant en scène des personnages et des événements que nous qualifierions de miraculeux ou d'impossibles. Savoir distinguer ou non de tels récits des autres, s'interroger sur leurs traits — notamment ceux qui paraissent choquants ou insolites —, ainsi que sur les parallèles qui semblent exister entre des récits semblables dans différentes régions du monde et à diverses périodes historiques, constitue une série de questionnements que se sont posés les mythographes modernes en anthropologie, en philosophie, en philologie classique, en psychologie ou encore en histoire des religions, depuis au moins le XVIIIe siècle (Starobinski, 1977). Les réponses apportées, tout comme leurs présupposés, varient en fonction des préoccupations dominantes des époques, comme c'est le cas dans toute histoire intellectuelle. De même, à l'instar d'autres disciplines, on observe une alternance entre des périodes de domination d'un paradigme unique (l'évolutionnisme à la fin du XIXe siècle, le structuralisme dans les années

1970) et des périodes de dispersion théorique. L'impression que nous nous trouvons aujourd'hui au cœur d'une telle période a suscité la proposition de ce thème pour un numéro d'Anthropologie *et Sociétés*.

Le mythe est donc nécessairement conservateur. En 1957, Barthes rassemble divers faits d'actualité dans l'ouvrage *Mythologies* et y ajoute un long essai sur le mythe en tant que « système sémiologique » et sur sa place dans nos sociétés comme dans d'autres : « Le mythe, aujourd'hui ».

Résumé de *Pourquoi la guerre : La vie d'un réfugié* d'Innocent Ezin Alofan

L'histoire commence dans le village de Tchogodo, décrit par l'auteur comme paisible et tranquille, jusqu'à l'annonce de la naissance d'un prince considéré comme « diabolique », car venu au monde un vendredi — jour perçu comme néfaste par la communauté de Tchogodo. Selon la tradition, un tel enfant doit être expulsé par tous les moyens possibles afin d'éviter que le village ne soit frappé par le malheur.

Malgré son statut princier, l'enfant est rejeté. Grâce au soutien de sa mère, la reine de Tchogodo, il parvient à survivre aux différentes étapes rituelles imposées par le ministre, chargé par le roi — son propre père — de l'éliminer. L'auteur montre que l'enfant fut négligé, stigmatisé, aliéné, rejeté, abandonné dans la forêt, puis mystifié et abusé. Craignant pour sa vie, sa mère le cache chez un vieil homme afin d'assurer sa sécurité.

Quelques années plus tard, le roi tombe gravement malade. Face à la gravité de son état, il convoque le conseil des sages du village pour trouver une solution. L'une des décisions prises est d'éliminer définitivement l'enfant. C'est ainsi que notre protagoniste, Tchofowa, entreprend un périple difficile et significatif vers un pays voisin : le Togo.

Le jour du départ, Tchofowa et son frère Cossi sont accompagnés à la gare routière par leur famille et leurs amis. Après de longues négociations, ils parviennent à trouver une place dans un taxi surchargé. Le voyage, marqué par l'inconfort et la poussière, accroît l'anxiété de Tchofowa. Néanmoins, il réfléchit à ce qu'il laisse derrière lui : son village, l'école, ses amis et ses rêves. Durant le trajet, il repense aux pratiques culturelles et spirituelles, notamment à

l'histoire d'un oracle ayant averti un homme de ne pas voyager en voiture, avertissement ignoré qui mena à une mort tragique. Ce souvenir renforce sa croyance dans le pouvoir des oracles.

Au cours du voyage, les frères affrontent de nombreuses difficultés : extorsions de la part d'hommes en uniforme, et même une altercation violente entre un homme et sa femme, que Cossi parvient à apaiser grâce à un récit. À la frontière, ils subissent un interrogatoire sévère et sont emprisonnés dans une cellule bondée, dépouillés de leurs biens. La nuit en prison est marquée par le désespoir, mais Tchofowa s'accroche à une histoire d'espoir racontée autrefois par leur mère. À l'aube, ils sont libérés grâce à l'intervention de relations et au versement de pots-de-vin.

Arrivés à Lomé, les garçons sont accueillis par leur frère aîné, François, qui propose à Tchofowa de devenir apprenti couturier plutôt que de poursuivre ses études, ce qui engendre une vive discussion. Bien qu'il accepte, Tchofowa regrette secrètement de devoir renoncer à son ambition scolaire.

La deuxième partie du roman s'ouvre sur un Tchofowa adulte. Avec un autre étranger, Cléas Maglo, il constate la destruction du village de sa femme, Affagnan, ravagé par la guerre. Réfugié avec sa famille dans un camp, il décide finalement de rentrer au Bénin, son pays natal.

Mythisme et le garçon-enfant dans *Pourquoi la guerre : La vie d'un réfugié* d'Innocent Ezin Alofan

Le roman de l'écrivain contemporain Innocent Ezin Alofan, *Pourquoi la guerre : La vie d'un réfugié* (2020), met en lumière le concept d'« altérité » à travers son protagoniste-narrateur, Tchofowa Dededji, stigmatisé dès sa naissance, un vendredi, jour considéré comme néfaste dans sa communauté. À partir de ce moment, il est perçu comme « distinct » ou « différent » du reste de la société. Le récit illustre la coexistence conflictuelle entre deux groupes : d'une part « les dominants et exploiteurs », également désignés comme « les normaux », et d'autre part « les maudits », « les autres », assimilés aux « étrangers ». Ces derniers deviennent aliénés, marginalisés, déshumanisés, ou encore sacrifiés « pour le bien-être de la famille ou de la société en général », en raison des mythes et des préjugés collectifs.

Dans l'histoire religieuse ancienne, notamment dans la Bible (Lévitique, Deutéronome), l'« autre » était souvent assimilé au « bouc émissaire », un animal sur lequel on faisait symboliquement reposer les péchés de la communauté afin de conjurer le malheur. À partir de l'ère chrétienne, cette figure est transposée à l'être humain : une victime sur laquelle la société projette ses fautes et ses angoisses. Dans notre cas d'étude, le bouc émissaire est représenté par le garçon Tchofowa Dededji qui, à l'instar du Christ dans la Bible, est désigné — souvent inconsciemment — pour apaiser les tensions de sa famille, de sa communauté, et parfois même d'une génération entière.

À l'époque contemporaine, la figure du « bouc émissaire » est fréquemment assimilée à celle de « l'Autre ». Comme le souligne Tyson (2015), les colonisateurs, durant la période coloniale, se considéraient comme supérieurs, civilisés et comme l'incarnation même de l'humanité, reléguant les colonisés au rang « d'autres », perçus comme différents, inférieurs ou même comme moins qu'humains. Selon l'auteure, « cette pratique consistant à juger tous ceux qui sont différents comme étant moins que pleinement humains s'appelle l'altérité, et elle divise le monde entre "nous" (les "civilisés") et "eux" (les "autres", les "sauvages") » (Tyson, 2015, p. 401).

La catégorisation proposée par Tyson (2015) met en évidence le caractère problématique de l'altérité : d'un côté, un groupe valorisé dont l'identité est centrée et protégée ; de l'autre, un groupe stigmatisé, accusé de menacer les plus vulnérables et réduit à ses prétendus défauts. Ces individus sont dès lors définis par des stéréotypes, notamment liés au genre, qui renforcent leur marginalisation. Le résultat est la construction d'une identité de « l'autre », dont le degré d'altérité est proportionnel à son éloignement de la norme dominante.

Dans son article *Kourouma, le mythe : la rhétorique du lieu commun dans la critique de Kourouma*, Ndiaye (2007) soulève des problématiques similaires. Elle décrit le grotesque de l'aliénation sans toutefois expliciter les conséquences psychologiques et physiques de ce phénomène sur les victimes. Son analyse montre que les personnages et les thèmes sont dominés par la laideur, le surnaturel et le monstrueux. De même, Ndiaye — comme Koutchoukalo et Alofan — s'appuie sur des critiques, des entretiens, des articles et des revues

qui attestent l'intérêt porté à ces récits traitant de questions sensibles : enfants maudits, altérité et marginalisation.

Bien que ces études aient enrichi notre compréhension des représentations de l'aliénation et du grotesque, elles tendent à interpréter ces personnages de manière subversive, en insistant sur leur rôle symbolique plus que sur leurs réalités sociales. Notre recherche, quant à elle, ne se limite pas à examiner la manière dont le processus de mythisme et d'altérité affecte filles, femmes et garçons-enfants dans les sociétés africaines contemporaines ; elle cherche également à comprendre comment freiner cette dynamique et atténuer ses effets néfastes, tant sur le plan psychologique que social.

Les impacts de l'absence du père sur la croissance des enfants chez Innocent Ezin Alofan

En tant que figure symbolique, l'enfant a besoin de tisser des liens avec une figure parentale, qu'elle soit biologique ou substitutive, vers laquelle il puisse se tourner en toute confiance et librement. L'installation progressive de ce processus est fondamentale pour sa survie psychique et relationnelle. Cette image parentale constitue la première empreinte de son existence. Lorsqu'elle vient à manquer, l'enfant se construit à partir d'une figure déficiente, avec toutes les conséquences que cela implique. La perte de cette référence bouleverse les repères, fragilise l'identité — y compris l'identité sexuelle — et entraîne des blessures psychologiques parfois irréversibles, qui affectent durablement la relation de l'individu au monde.

Qu'elle soit physique ou psychologique, l'absence du père engendre des effets, voire des méfaits, sur le développement global de l'enfant. On ne peut isoler les dommages liés à cette absence sans prendre en considération le statut et le rôle de la mère, ainsi que l'histoire familiale — transgénérationnelle et/ou intergénérationnelle — souvent complexe ou chaotique, qui conditionne la manière dont cette absence est vécue.

Analyse textuelle de *Pourquoi la guerre : La vie d'un réfugié* d'Innocent Ezin Alofan

Alofan soutient qu'au-delà des masculinités violentes qui caractérisent une grande partie de l'ordre social africain, il existe plusieurs courants alternatifs qui méritent d'être étudiés, car ils révèlent l'ampleur du débat sur la virilité et les transformations dans les dynamiques d'équité entre les sexes. Le rôle de la guerre et de la famille dans l'expression et la redéfinition des différents types de masculinité est central.

Ainsi, *Pourquoi la guerre : La vie d'un réfugié* se présente comme un espace de réflexion autour d'une « masculinité protectrice », tout en situant les rapports de genre dans un double contexte : à la fois traditionnel et contemporain. Bien que son départ ait été planifié, Tchofowa est surpris par la soudaineté de l'événement, car il n'aime pas l'improvisation. Malgré son inconfort initial, il choisit de saisir l'opportunité qui s'offre à lui, tout en recherchant le soutien spirituel et financier de sa famille.

Le protagoniste du récit, Tchofowa, est confronté à une peur intense et à de profonds bouleversements au cœur des troubles politiques qui secouent son pays. Les affrontements violents entre rebelles et armée régulière le forcent à affronter une réalité brutale. Bien qu'il soit réticent à fuir, son sens des responsabilités envers sa famille et son attachement à sa patrie le poussent à envisager un retour. Sur les conseils de Tossavi, qui l'avertit des risques de bain de sang, Tchofowa se trouve contraint de simuler une identité étrangère pour échapper au danger immédiat. Il met sa famille à l'abri, mais reste lui-même exposé, et finit par fuir dans la nuit pour échapper à une purge visant les opposants présumés au régime.

Le garçon-enfant moderne dans *Pourquoi la guerre : La vie d'un réfugié* d'Innocent Ezin Alofan

La première utilisation connue du terme « garçon » remonte à la fin du XVIII^{e} siècle. Selon l'*Oxford English Dictionary* (OED), les premières attestations datent de 1788 dans les écrits d'Arthur Young, réformateur agricole et écrivain (Young, 1788). Le mot « garçon » constitue d'ailleurs un emprunt au français.

Le texte d'Alofan aborde la complexité de l'interaction entre tradition et modernité, l'importance du soutien familial et communautaire, ainsi que la lutte personnelle pour l'accomplissement de soi dans un contexte de troubles socio-politiques. L'analyse inclut également une exploration des personnages clés et des dynamiques qui en émergent, offrant des perspectives sur les paysages culturels et psychologiques plus larges qui façonnent leurs expériences.

Le protagoniste, figure centrale du récit, est caractérisé par son introspection et sa sensibilité. Son voyage représente une transition significative d'une vie familière vers l'inconnu. Sa réflexion sur le départ, l'influence des croyances traditionnelles et sa lutte face aux attentes personnelles et sociétales illustrent son caractère complexe. Ses peurs, ses espoirs et sa résilience constituent le cœur du récit, faisant de lui un personnage profondément dynamique. Le récit juxtapose ainsi les pratiques traditionnelles et la quête d'opportunités modernes. La dépendance de Tchofowa aux sacrifices ancestraux et aux croyances spirituelles contraste avec son désir d'explorer de nouvelles possibilités, illustrant la tension entre tradition et modernité.

Les impacts de l'abandon sur le développement cognitif et socio-affectif du garçon-enfant chez Innocent Ezin Alofan

Des recherches cliniques et expérimentales (tests de Bayley, Mann-Whitney, Binet, ainsi que diverses observations) ont permis de comparer le développement cognitif d'enfants élevés sans père (familles monoparentales) à celui d'enfants issus de foyers biparentaux. L'étude de Pedersen et al. (1979) montre que le père exerce une influence significative sur le développement cognitif des garçons dès les six premiers mois de la vie. Les chercheurs soulignent que les jeunes enfants, surtout les garçons privés d'une figure paternelle éducative, rencontrent davantage de difficultés existentielles.

Contrairement aux garçons, les filles issues de foyers monoparentaux où la mère est veuve conservent un modèle identificatoire à travers le parent du même sexe. Bien qu'affectées par la perte du père, elles éprouvent généralement moins de difficultés dans leur développement psychologique que les garçons.

Levy-Shiff (1982) étudie les conséquences de l'absence paternelle sur l'équilibre émotionnel et l'adaptation sociale des jeunes enfants. Il observe que ceux-ci deviennent plus dépendants et moins autonomes que les enfants vivant avec leur père. Il relève également que les filles privées de père manifestent une relative indépendance par rapport à celles qui vivent avec leur père. L'abandon apparaît donc comme un facteur perturbateur du développement socio-affectif des jeunes enfants, avec des effets plus marqués chez les garçons que chez les filles.

Dans *Pourquoi la guerre : La vie d'un réfugié*, le rôle du père du protagoniste, profondément enraciné dans la tradition, se manifeste notamment à travers les sacrifices aux ancêtres et son rejet de son fils Tchofowa. Ces pratiques ancestrales symbolisent la dépendance de la famille à la protection spirituelle et à la continuité des traditions culturelles. Le père, figure paradoxale, incarne à la fois le lien avec la mémoire collective et l'absence de soutien affectif envers son fils. Vide de sentiments nourriciers, il reflète davantage des préoccupations liées à la survie spirituelle et au maintien de l'ordre culturel qu'au bien-être psychologique de Tchofowa. Ses intercessions spirituelles soulignent ainsi le poids des considérations traditionnelles au détriment de l'affection paternelle.

L'oracle, bien que n'étant pas un personnage physique, constitue un actant central dans le roman. Son influence est déterminante dans la formation de la vision du monde de Tchofowa. Il incarne les croyances culturelles et spirituelles qui orientent les actions et les décisions de la communauté.

Le récit met également en lumière la violence sociale : Tchofowa est battu pour avoir osé se défendre. Son succès est entaché par une faute morale lorsqu'il est surpris dans une situation compromettante avec une fille, ce qui entraîne de lourdes conséquences.

Le traumatisme physique et psychologique exprime ici la souffrance, la blessure et l'appréhension qui accompagnent le vécu de l'altérité chez le garçon-enfant. Cette expérience conduit à la dépression, à la crise identitaire, à l'angoisse, à la peur et à la douleur liées à l'exclusion. Dans la littérature étudiée, les victimes souffrent non seulement de douleurs physiques, mais aussi psychologiques. L'exclusion, loin d'apporter un quelconque bénéfice, s'avère être une menace

pour le développement communautaire, avec des effets nuisibles sur les enfants. Cette pratique est à la fois déshumanisante et traumatisante.

Les souvenirs de cette expérience inhumaine demeurent profondément ancrés dans la mémoire des victimes, ressurgissant à chaque fois qu'elles éprouvent le désir de renouer avec des relations mutuelles et familières.

La question de la maltraitance, de la négligence et de l'altérité du garçon-enfant, telle qu'elle est abordée dans la littérature africaine contemporaine, prend une importance particulière à une époque marquée par l'essor du féminisme. Cette problématique a contribué à introduire une nouvelle dimension critique et à transformer radicalement la fiction, notamment à travers des expressions religieuses et mythiques. Contrairement à la « mythologie des faits divers » de Barthes, il s'agit ici d'une fabulation moderne, proche de la science-fiction, qui interroge les grandes questions collectives sous la forme d'une « mythologie contemporaine ».

Recommandations

Il convient de rappeler que le monde évolue constamment, et avec lui les traditions et les mentalités. Dans cette dynamique, une lutte doit être menée contre les stéréotypes culturels nocifs au développement du garçon-enfant. Puisque la culture est dynamique et susceptible de transformation, il est urgent d'œuvrer pour une société plus inclusive.

Cette nécessité s'impose d'autant plus que la décadence sociale, économique, politique et psychologique caractérise encore l'Afrique postcoloniale. Or, les garçons représentent près de la moitié de la population enfantine. Des recherches montrent que si les pays en développement veulent progresser, il faut mettre fin aux pratiques d'exclusion et de négligence dont les garçons sont victimes dans les processus de développement académique, psychologique, émotionnel et économique.

En somme, il est impératif de lutter contre l'abus du garçon-enfant et contre les pratiques déshumanisantes liées aux représentations mythiques qui perdurent dans certaines sociétés africaines. On ne peut ignorer les garçons sous prétexte de leur genre sans exposer la société à des conséquences néfastes. Un avenir

construit sur des générations psychologiquement fragilisées ne peut conduire qu'à l'échec du développement socioéconomique, technologique et humain.

Il importe donc de dépasser les logiques sacrificielles décrites par René Girard (1994) dans sa théorie du « bouc émissaire », souvent fondées sur la vulnérabilité attribuée à un sexe ou à un autre. Pour construire une société équilibrée, il faut élever le garçon et la fille avec une égale conscience. Car, même si l'on donne à la fille toutes les possibilités d'ascension sociale, rien ne changera si le garçon n'est pas éduqué dans la même dynamique. Hommes et femmes doivent être considérés comme des partenaires engagés dans la recherche du bien-être collectif et individuel, afin de garantir un véritable équilibre social.

A ce stade, il est pertinent de suggérer des pistes sur la manière dont les écrits masculinistes peuvent contribuer à l'inclusion des garçons-enfants africains, ainsi que sur les apports que la société africaine pourrait fournir pour améliorer leur santé mentale. Il est, par exemple, possible de démystifier et de transformer certaines pratiques culturelles stéréotypées et stigmatisantes, tout en préservant celles qui sont positives, dans le but de reconstruire une articulation équilibrée entre patriarcat et matriarcat.

La lutte masculiniste pour la dignité, la sacralité, l'humanité, l'émancipation et l'inclusivité de genre peut trouver sa légitimité si l'on prend en compte la doctrine de René Girard sur la révolution morale, en tant qu'instrument permettant d'instaurer une véritable inclusivité entre les sexes. Ce dont nous avons besoin, c'est d'une humanité évolutive, réinventée et moderne, dans laquelle les garçons transcenderaient leur statut stéréotypé pour atteindre un niveau d'inclusion équivalent à celui des filles dans la société africaine. Pour réduire la prévalence et atténuer les effets psychologiques de la négligence masculine, l'implication de tous les acteurs sociaux est indispensable. La lutte contre l'exclusion doit être portée par l'ensemble de la société.

Il est donc nécessaire de mobiliser en priorité les parents, les enseignants, les ministères de l'Éducation et de la Protection de l'enfance, les responsables scolaires, les chefs traditionnels et les organisations non gouvernementales, afin de mettre en place des mesures concrètes de transformation sociale. La société africaine est en effet marquée non seulement par des structures patriarcales,

mais aussi matriarcales. Les dirigeants des institutions et structures publiques mentionnées, qui influencent directement les décisions et comportements communautaires, peuvent également jouer un rôle clé dans ce processus de changement.

Comme le suggère Ayité dans *La gazelle et les exciseuses*, il est préférable d'impliquer les communautés dans l'abandon progressif de pratiques néfastes, plutôt que de cibler uniquement les acteurs directs (par exemple les exciseuses dans le cas de l'excision). Ce conseil est transposable à la problématique qui nous occupe : il est possible de mobiliser la coopération des pays voisins, des communautés et des organisations régionales pour contribuer à l'éradication des pratiques de maltraitance, de négligence, d'abus, d'abandon, de mythification et de stéréotypisation du garçon-enfant.

Chaque communauté possède ses propres méthodes de formation morale. Il est donc essentiel de créer des cercles de transmission culturelle, où garçons et filles recevraient une éducation communautaire portant à la fois sur les valeurs traditionnelles et modernes : les tabous, l'importance de l'éducation pour les deux sexes, la santé, les relations sexuelles et la sexualité. Un tel programme unifié pourrait combiner les bénéfices de la culture et de la modernité, tout en favorisant une véritable inclusion.

L'éducation reste un levier central du changement. Elle devrait également intégrer des apprentissages pratiques permettant aux jeunes d'acquérir des moyens économiques autonomes, tels que le tissage, l'élevage, le commerce, la peinture, la couture, la sculpture, entre autres. Enfin, il est indispensable d'inclure les leaders religieux dans ce processus, car ils sont souvent les gardiens de la tradition au sein des communautés. Leur sensibilisation aux valeurs modernes est nécessaire afin d'éviter qu'ils ne perpétuent des pratiques d'exclusion, de stéréotypie et de mythification du garçon-enfant.

References

Ahmadou, K. (2000). *Allah n'est pas obligé*. Éditions du Seuil.

Alain. (1926). *Système des beaux-arts* (Nouvelle éd.). Gallimard.

Alofan, E.-I. (2020). *Pourquoi la guerre: La vie d'un réfugié* (pp. 1–102). Les Éditions Cauris d'Afrique.

Boscoro, F. (2011). *Esclave à onze ans*. Paris: Flammarion.

Casin-Pellegrini, C. (2004). Présentation, notes, questions et après-texte. Dans E.-E. Schmitt, *Le visiteur*. Paris: Éditions Magnard, Collection Classiques et contemporains.

Delphine, M., Céline, B., & Désert, M. (2011). French children's awareness of gender stereotypes about mathematics and reading: When girls improve their reputation in math. *British Journal of Developmental Psychology, 29*(1), 153–163. https://doi.org/10.1348/026151010X526966

Dupuis-Déri, F. (2009). Le « masculinisme » : Une histoire politique du mot (en anglais et en français). *Recherches féministes, 22*(2), 97–123. https://doi.org/10.7202/039192ar

Hart, A. (2001). Mann-Whitney test is not just a test of medians: Differences in spread can be important. *BMJ, 323*(7309), 391–393. https://doi.org/10.1136/bmj.323.7309.391

Larousse. (2024). *Le grand Larousse illustré: Dictionnaire de français*. Paris: Éditions Larousse.

Le Robert. (2024). *Le Petit Robert: Dictionnaire de la langue française*. Paris: Dictionnaires Le Robert.

Levy-Shiff, R. (1982). The effects of father absence on young children in mother-headed families. *Child Development, 53*(5), 1400–1405. https://doi.org/10.2307/1129031

Nzita, N. K. J. (2016). *Si ma vie d'enfant soldat pouvait être racontée*. Paris: Éditions du Parc.

Druon, M. (1948). *Les mémoires de Zeus*. New York, NY: Charles Scribner's Sons.

Mendel, G. (1988). *La psychanalyse revisitée*. Paris: La Découverte.

Girard, R. (1982). *Le bouc émissaire*. Paris: Grasset.

Starobinski, J. (1977). Le mythe au XVIIIe siècle. *Critique*, *366*, 975–997.

PABIR-BURA MUSICAL INSTRUMENTS: FORMS, FUNCTIONS, AND PLAYTIME PRACTICES

GARBA ADAMU
Department of Languages and Linguistics
University of Maiduguri
07064410904

Abstract

The Pabir-Bura language, as identified by linguists, is one of the endangered languages of northern Nigeria. The influence of Hausa and other languages on Pabir-Bura is increasingly evident, which underscores the need to document the society's musical instruments, classify them, and indicate their traditional playtimes as practiced before the late 1960s. The instruments are categorized according to their shapes and sounds. Some are played only during the dry season (a leisure period), others during the wet season to encourage farming activities, and some throughout the year due to their functional necessity. As an agrarian society, the Pabir-Bura people recognized the importance of time and seasonal cycles, and thus empirically adopted playtimes for musical instruments that suited their way of life. This research is descriptive, classificatory, illustrative, and semantic in nature. In cases where a combination of instruments is used on an occasion, one instrument typically takes the lead. For example, in the play occasion *Bonsuwe*, where *ganga Ɓunji*, *kwala*, *tsəndza*, and *tibilo* are combined to create the Bonsuwe music, the *ganga* drum assumes the leadership role. This pattern applies to other musical occasions involving a collection of instruments.

Introduction

Linguistically, the Pabir-Bura language belongs to the Central Chadic branch of the Afroasiatic language family of Africa (cf. Greenberg, 1963). It is spoken in the Southern Borno senatorial district of Borno State, North-Eastern Nigeria. The inhabitants of this region possess a variety of musical instruments; while some are still in use today, others have become obsolete. Certain types of music

are performed throughout the year, while others are reserved for specific periods.

Time plays a crucial role in human life. For this reason, the occupations of the custodians of musical instruments and musicians significantly influence when, where, and on what occasions these instruments are played. The Pabir-Bura society is predominantly agrarian and recognizes two major seasons: the rainy season and the dry season. The rainy season spans from late May to October, during which people are largely engaged in farming activities. Some forms of music accompany this period to encourage agricultural labor. For example, *Ganga ɓunji, Kwala,* and *Tsendza* are performed during communal farming. Likewise, the *Dlika* (flute) is blown to express joy when crops begin to flourish.

The dry season extends from December to April and is considered a period of leisure and celebration. It is during this season that most musical performances take place. Over time, the Pabir-Bura people have studied the rhythm of the natural seasons, aligning their musical practices with them to maximize enjoyment and benefit. Through this experience, they have learned to distribute their musical performances across the year according to both agricultural and social needs.

The main musical instruments of the Pabir-Bura include the following:

A.Ganga ka Kwala

i. **Dlumbur** and **Gashi** (long horn/trumpet): used for royal announcements and wrestling occasions.
ii. **Ganga ɓunji**: a drum placed on the knees when played.

iii. **Ganjo**: controlled by the armpit and beaten with the knees.

iv. **Gundari**: a one-meter-long drum beaten with both hands from each end.

B. Humbutu

This consists of two items: (1) a small clay pot and (2) circular pieces carved from calabash. Traditionally, it was played during the forty-day funeral termination rites to mourn the dead. However, it has gradually transformed into

an instrument for entertainment and can now be played at any time of the year. It is usually performed in alternating styles:

- **Goge** and **Tsendza** alternating,
- **Humbutu** combined with the **Goge** string instrument, or
- **Humbutu** with **Tsendza** (xylophone) only, without the **Goge**.

C. Tsendza (Xylophone)

This instrument is carved in the shape of a canoe from a specific tree called *Kengkeng*. It is fitted with cow horns of varying sizes, which produce different sounds. It is usually played alongside *Ganga ɓunji* and *Kwala*, though it can also be performed independently, especially during *Hirdi* (nighttime leisure entertainment). *Tsendza* is also featured in dances such as *Waksha Waksha*, *Chami*, *Hirdi*, and *Dikwalɓa*. Unlike some instruments, *Tsendza* can be played throughout the year.

D. Gundari

This is a canoe-shaped wooden drum, about one meter in length, played on both sides. **Gundari** is used both for entertainment and for mourning the dead, particularly during funeral rites.

Piper and Flutists' Instruments

1. **Algaita (Allikta) – Oboe**
2. **Təmbəl (Horn Flute)**

   Usually made from the horns of wild animals such as antelope, red buck, and others. The *Təmbəl* flute is commonly associated with palace ceremonies and hunting activities.

3. **Tibilau**
   This instrument is blown to make public announcements about special events, particularly deaths. It produces different sounds to distinguish between the death of a man and a woman. Occasionally, it is also played during *Bansuwe* dances by non-professional players, often those in need of money.

4. **Shola**
   Similar to the *Shela-Shela* dance popular among the Shuwa Arabs, *Shola* is played for personal entertainment within the Pabir-Bura tribe. It is used to boast of one's achievements, recall historical events, or imitate earlier flutists in an attempt to emulate them. It can be played at any time of the year without restrictions. The instrument is about one meter long and made of wood.
5. **Dlika (Guinea Corn Stalk Flute)**

   A flute of about one meter or less, similar to the *Shola*. It is usually played individually, mainly during August and September, when guinea corn and maize are fully grown. Its melodies often carry songs that comment on unwanted behaviors in society such as adultery, cheating, and disobedience, as well as love songs and reflections on achievements and failures in life. The flute is played mostly by marriageable youths and those about to be initiated into adulthood. Girls and women are excluded, as it is considered an abomination for females to play it.

6. **Dlang**
   A half-foot-long corn stalk instrument played exclusively by children. It produces sound for amusement only and cannot be used to accompany songs. *Dlang* is played mainly during the dry season, since playing it during the rainy season would distract children from participating in farming activities. The children's *Dlang* contrasts with that of the Tera people, whose *Dlang* is used as a warning signal, summoning people to the ruler's palace for discussions.
7. **Tsendza-nkyar (Children's Xylophone)**
   A miniature version of the *Tsendza*, made from 10–12 pieces of corn stalk, each about 12 inches long, tied together with small sticks. Each stalk is raised to create different pitches, just like the full *Tsendza*. It is played with a small stick or fingers to produce varying sounds and is usually performed during the dry season.
8. **Barah**
   Ankle rattles tied to the player's legs, used in the *Waksha-Waksha* dance, where men display their natural strength and agility.

9. **Zhantu**
   Carved from calabash, with holes on each side, *Zhantu* is played by young women and girls, especially during the rainy season. It is often performed in the rain, accompanying love songs or songs condemning immoral acts in society. The rhythms are usually tied to themes of affection or social critique. The *Zhantu* of the Pabir-Bura is similar to that of the Kanuri people.

Because people may die at any age and for various reasons, some instruments are played throughout the year. These include **Dlumbur**, **Ganga ɓunji**, **Kwala**, **Tsendza**, **Yagandi**, **Humbutu**, and **Algaita (Allikta)**.

Cultural Importance of Music and Musical Instruments in Pabir-Bura Society

1. They serve as cultural artifacts.
2. They provide entertainment.
3. They act as a medium of communication (e.g., announcing deaths, appointments, and other events).
4. They mark initiation into cultural groups (e.g., *Menwara* of Shani).
5. They serve as indicators of particular historical periods.

Comparative Chart of Pabir-Bura Musical Instruments

Bucket-Shaped Instruments

1. Ganga ɓunji
2. Kwala
3. Dlimbwar
4. Ganjo
5. Kalangu

Instruments with Ideophonic Sounds

1. Barah (leaves, sticks)
2. Humbutu (clay pot)
3. Zhantu (played by females only)

Flutes (from Corn Stalk or Wood)

1. Təmbəl
2. Shola
3. Dlika
4. Dlang
5. Alikta (Algaita)
6. Tibilo
7. Gashi

String Instruments

1. Yagandi
2. Gulum
3. Goge

Large Instruments (About One Meter Wide)

1. Tsəndza (constructed with cow horns, wood from the *kengkeng* tree, and calabash, all joined together)
2. Gundari

Known Players of Pabir-Bura Musical Instruments

(Most have passed away, though some were still alive as of August 2025.)

Ganga

1. Bukar Ɓishi
2. Ali Ɓata
3. Sule Gwaski
4. Ali Mwajim Mbuma
5. Ali Thlama Zham
6. Avi Lakoja
7. Eta Lakoja
8. Isa Bahi
9. Garba Gapani
10. Dauda Marama

11. Habu Dangisa
12. Kontiri Whitambaya
13. Haruna Bulama Riɓa
14. Hassan Butu
15. Laku Garkiɗa
16. Kingway Ghuma
17. Sani Chata
18. Hamma Silitawa
19. Bukar Yanga

Yagandi (Garaya)

1. Ali Pindar Kwajaffa
2. Shaibu Dunguma
3. Sale Fori Demna
4. Ali Kwalɓa
5. Shaibu Bilafa
6. Hassan Yakwa
7. Audu Mbuma
8. Bala Mgeng (Makaho)
9. Sale Zangilma
10. Musa Gwandzang
11. Sule Simsu Kəngal
12. Madu Dəɓarmi
13. Ali Sabara

Gundari

1. Garba Mwaɗa Tong
2. Bulama Thlama Thlakwa

Gulum

1. Avi Posi
2. Saji Marama
3. Danja Kəling
4. Gunda Milala

5. Turaza Mbazi
6. Agoge Gwalam

Tsəndza

1. Bulama Riɓa
2. Usman Ɓoja
3. Audu Gongula
4. Antoni Dega
5. Soba Ajiya Tong
6. Mdihyelya Bwala
7. Daksinda Shaffa
8. Birma Milala
9. Hyelakumi Pama
10. Aminu Malang
11. Gangilang Badthi
12. Hassan Baka Dikiti

Goge

1. Ali Doksa
2. Ajaja Wida
3. Ibrahim Ali Doksa

Humbutu

1. Shaibu Ɓəlatum
2. Usman Kwaya-Diga

Alikta

1. Kida Bwala
2. Bawuro
3. Adamu Ali Alikta
4. Garba Ɗanjuma

Conclusion

The Pabir-Bura language, which may become endangered in the near future, is closely tied to the society's rich tradition of musical instruments and their designated play-times. These instruments include drums such as ***Ganga ɓunji, Kwala, Dlimbur, Gundari,*** and ***Ganjo****;* others such as ***Tsəndza, Alikta (Algaita),*** and ***Waksha-Waksha***; flutes like ***Tibilo, Shola, Dlika, Təmbəl,*** and ***Dlang;*** string instruments including ***Yagandi, Gulum,*** and ***Goge***; as well as ideophonic instruments such as ***Barah, Humbutu,*** and ***Dlika.***

The society has carefully observed the significance of time and allocated specific periods for playing these instruments—some are reserved strictly for the rainy season, others for the dry season, while certain instruments are played year-round depending on social events and communal activities. This structured use of music not only reflects cultural values but also demonstrates the community's ability to harmonize artistic expression with seasonal cycles and social life.

References

Adamu, G. (2019). Cultural occasions and recreational activities in Pabir-Bura society: Description and significance. *Journal of Linguistics, Language and Culture, 6*(2).

Adamu, G. (2022). Rhetorical questions in musical songs: A case study of Pabir-Bura guitar (Yagandi) musical songs. *Journal of Linguistics, Language and Culture, 9*(1).

Bura Language and Bible Translation Project. (2004). *Bura grammar*.

Church of the Brethren Mission. (1951). *Bura first reader*. Jos: Niger Press.

Church of the Brethren Mission. (1952). *Bura second reader*. Jos: Niger Press.

Church of the Brethren Mission. (1954). *Mdukur na Pwa*. Jos: Niger Press.

Davies, J. G. (1956). *The Biu book* (Unpublished manuscript). Zaria: NORLA.

Dauda, S. (2014). *The Biu people*. Lagos: Stirling-Horden Publishers Ltd.

Furniss, G. (1991). *Language, literature and popular culture in Hausa*.

Jibrin, A. (2007). *Tasirin harshen Hausa akan wakokin nishadantarwa na Bura* (Undergraduate project). University of Maiduguri.

Malgwi, A. P. (2006). *Mnya Bura Gəna, Yimirshika Hawul L.G.A, Borno State, Nigeria*.

Mbaya, I. P. K. (2008). *Ka mbru kisi mnyar mbru hyel an-na alambru*. Jos: Jerry Links Production.

Toma, A. (2014). *The descriptive analysis of Bura proverbs* (Undergraduate project). Department of Languages and Linguistics, University of Maiduguri.

Usman, B. (2015). *A history of Biu*. Abuja: Klamides Books–Klamides Communication Ltd.

ETUDE COMPARATIVE DE LA PLURALISATION NOMINALE EN FRANÇAIS, EN ANGLAIS ET EN IGBO

Ijeoma Juliana IFEZUE, PhD
Dennis Osadebay University, Asaba
Ijebella2@gmail.com
08060100461

Résumé

Dans un contexte multilingue marqué par l'influence des langues locales et officielles sur l'apprentissage des langues étrangères, la question de la pluralisation nominale constitue un enjeu linguistique et pédagogique important. Cette recherche comparative s'intéresse à la formation du pluriel en français, en anglais et en igbo. L'objectif principal est d'analyser les mécanismes morphologiques et syntaxiques propres à chacune de ces langues, afin d'identifier leurs convergences et leurs divergences. La méthodologie adoptée repose sur une analyse descriptive et comparative des règles de pluralisation dans les trois systèmes linguistiques, en tenant compte des facteurs phonétiques, morphologiques et sémantiques qui influencent cette catégorie grammaticale. Les résultats montrent que, si le français et l'anglais recourent majoritairement à l'ajout de suffixes pour marquer le pluriel, l'igbo présente une organisation différente, fondée sur des modifications internes du mot ou l'emploi de préfixes et de suffixes spécifiques. Ces différences confirment à la fois l'existence de mécanismes universels et de spécificités propres à chaque langue. Ces résultats offrent des perspectives pédagogiques significatives. Ils contribuent à une meilleure compréhension de la diversité linguistique et permettent de développer des stratégies d'enseignement du français langue étrangère (FLE) adaptées aux apprenants multilingues, en particulier dans le contexte nigérian.

Mots-clés : Pluralisation nominale ; Étude comparative ; Linguistique ; Catégorie grammaticale ; FLE

Introduction

La pluralisation nominale, phénomène linguistique essentiel, constitue une distinction fondamentale dans la construction du sens des langues. En français, en anglais comme en igbo, le pluriel est un outil crucial permettant d'indiquer la quantité, la diversité ou la multiplicité d'objets, de personnes ou de concepts. Toutefois, bien que ces trois langues partagent cette fonctionnalité grammaticale, elles adoptent des règles et des mécanismes distincts pour former le pluriel des noms.

Cette diversité pose certaines difficultés aux apprenants igbo-phones du français langue étrangère. Ces difficultés découlent souvent des différences dans les processus de pluralisation entre le français, leur langue maternelle (l'igbo), et leur langue officielle déjà maîtrisée (l'anglais). Dans ce contexte, les interférences linguistiques sont fréquentes et constituent un obstacle à l'acquisition correcte du pluriel en français.

L'objectif de ce travail est d'identifier le fonctionnement de la pluralisation en français, en anglais et en igbo, de dégager les similarités (grâce à une étude contrastive) et de mettre en évidence les divergences, en particulier les points d'interférence. Pour ce faire, nous nous sommes posé un certain nombre de questions de recherche :

- Comment la pluralisation nominale s'opère-t-elle dans les trois langues ?
- Existe-t-il des similarités dans le processus de formation du pluriel en français, en anglais et en igbo ?
- En quoi consistent les différences dans la pluralisation des noms en français, en anglais et en igbo ?

Un certain nombre de chercheurs se sont intéressés aux complexités liées au processus de pluralisation en français. Corbett, Greville G. (2000), dans son ouvrage *Number*, nous informe de manière approfondie sur les mécanismes de formation du pluriel en français ainsi que dans d'autres langues du monde. Son analyse typologique montre que, malgré certaines similitudes entre les langues, les procédés morphologiques diffèrent sensiblement.

À notre connaissance, il n'existe pas encore d'étude portant spécifiquement sur la comparaison des formes de pluralisation entre le français, l'anglais et l'igbo. C'est pourquoi nous avons entrepris cette recherche, qui consiste à comparer la

structure de formation du pluriel en français (langue cible), en anglais (langue officielle) et en igbo (langue maternelle) des apprenants, afin d'identifier leurs principales difficultés dans l'acquisition de cette structure grammaticale en français.

Cette étude s'appuie sur la théorie contrastive de Lado (*Linguistics Across Cultures*, 1957), qui propose une approche méthodologique consistant à comparer la langue source (langue maternelle) et la langue cible (langue étrangère), dans le but d'anticiper et d'expliquer les difficultés liées à l'apprentissage d'une langue seconde. Notre recherche vise ainsi à explorer les similitudes et les divergences dans la pluralisation nominale en français, en anglais et en igbo, en mettant en lumière les structures morphologiques, les exceptions et les particularités qui caractérisent l'usage du pluriel dans chacune de ces langues.
Dans un premier temps, nous présenterons brièvement les trois langues à l'étude. Ensuite, nous reviendrons sur le concept de nom et sur le phénomène de la pluralisation nominale. Enfin, nous proposerons une analyse comparative suivie de recommandations, avant de conclure.

Présentation de trois langues en étude : le français, l'anglais et l'igbo
La langue française, est une langue romane issue de la famille indo-européenne. C'est une langue internationale qui s'utilise dans un grand nombre de pays et organisations internationales. Le français est une langue riche, influente et vivante, parlée de plus de 300 millions de personnes dans le monde (https://www.cite-langue-francaise.fr), et reconnue pour sa beauté, sa précision et son rayonnement culturel.
La langue anglaise est aussi de la famille indo-européenne, précisément du groupe germanique. La langue anglaise est l'une des langues les plus parlées dans le monde, tant comme langue maternelle que comme langue seconde. *C'est la langue* officielle ou largement utilisée dans : le Royaume-Uni, les États-Unis, le Canada, l'Australie, l'Irlande, la Nouvelle-Zélande, l'Inde, le Nigeria, l'Afrique du Sud, etc. C'est une langue officielle aussi bien qu'une langue de travail dans de nombreuses organisations internationales.
La langue igbo à son côté est une langue du groupe Kwa de la famille Niger-Congo de l'Afrique de l'Ouest. C'est une des trois langues principales du Nigéria. C'est la langue maternelle ou langue première du peuple igbo qui se

trouve au sud-est du Nigéria : à savoir ; l'état d'Anambra, Enugu, Ebonyi, Abia, Imo. Elle se parle aussi parmi certaine population des états Nigérians, Delta et Rivers qui partagent le même origine et culture avec les igbo (Ezeodili, S. U. (2017).

La langue igbo est une langue tonale africaine, vivante et profondément enracinée dans la culture nigériane. Riche en dialectes, en expressions idiomatiques et en traditions orales, elle représente l'identité et l'histoire d'un peuple parmi d'autres les plus influents de l'Afrique de l'Ouest.

Ayant présenté les trois langues en étude, voyons ensuite le concept de pluralisation nominales afin de comparer son fonctionnement dans les trois langues.

Le concept du nom et de pluralisation nominale

La pluralisation nominale est le processus linguistique par lequel un nom passe de la forme singulière à la forme plurielle, indiquant ainsi une pluralité. Le nom est une catégorie centrale dans la grammaire des langues. C'est un mot variable qui désigne soit un être animé (personne ou animal) soit une chose (objet ou idée) John Dubois, dans son livre Larousse Grammaire (24). Bien qu'il existe presque dans toutes les langues, le nom est une catégorie grammaticale qui sert à designer une personne, un animal, un lieu, une chose, une idée ou un sentiment. Il est porteur du genre et nombre. Ainsi, il peut être masculin ou féminin. Il peut être aussi singulier ou pluriel. Le singulier désigne qu'une seule chose ou qu'un seul être alors que le pluriel désigne plusieurs choses ou plusieurs êtres.

La pluralisation nominale est le processus morphosyntaxique ou morpho-phonologique par lequel un nom passe du singulier au pluriel, c'est-à-dire d'une forme qui désigne un seul référent à une forme qui désigne plusieurs entités de la même catégorie.

En linguistique, la pluralisation est une expression de la catégorie grammaticale du nombre, qui peut être :

binaire (singulier / pluriel), ternaire (singulier / duel / pluriel),

ou plus complexe selon les langues.

Modalités de la pluralisation dans les langues

La pluralisation peut s'exprimer de plusieurs manières :

- par **affixation** (suffixes, préfixes),
- par **alternance interne** (modification du radical),
- par **tournure analytique** (ajout d'un mot, par exemple une particule ou un déterminant),
- ou encore par **invariance contextuelle** (le pluriel étant alors implicite dans le contexte).

Typologie comparée : convergences et divergences

Les langues indo-européennes recourent principalement à la **suffixation** pour marquer le pluriel. Le système est généralement morphologique, mais il présente également des irrégularités.

Exemples :

- **Français** : *chat → chats* (suffixe -*s*), *cheval → chevaux* (altération + suffixe -*aux*)
- **Anglais** : *dog → dogs*, *man → men* (modification du radical)
- **Allemand** : *Haus → Häuser* (umlaut + suffixe -*er*), *Kind → Kinder*
- **Latin :** *rosa → rosae* (pluriel par flexion selon la déclinaison)

Convergence : usage d'affixes ou de flexions pour exprimer le nombre. **Divergence :** grande diversité morphologique (pluriels réguliers, irréguliers, mutations internes).

La pluralisation nominale en français

Le français possède un système de pluralisation nominale relativement complexe. Cette complexité explique en partie les difficultés rencontrées par les apprenants igbophones du français langue étrangère. Voyons maintenant les principales règles de formation du pluriel des noms en français :

i. L'ajout de -s à la forme singulière des noms simples

Exemples :

- *la table → les tables*
- *le stylo → les stylos*
- *le livre → les livres*

Les noms terminés par **-s, -x, -z** au singulier restent **invariables** au pluriel : *un pays → des pays ; un mois → des mois ; un prix → des prix ; une croix → des croix ; un nez → des nez ; un gaz → des gaz*.

ii. Les noms qui forment leur pluriel en -x

- **Noms terminés par -au et –eau**
  Exemples : *le noyau → les noyaux ; le pinceau → les pinceaux ; le manteau → les manteaux*
- **Noms terminés par -eu et –oeu**
  Exemples : *le neveu → les neveux ; le jeu → les jeux ; le lieu → les lieux ; le vœu → les vœux*

Exceptions : *le pneu, le bleu, l'ému →* prennent **-s** au pluriel.

- **Noms terminés par –ou**
  Exemples : *le bijou → les bijoux ; le genou → les genoux ; le hibou → les hiboux ; le caillou → les cailloux ; le chou → les choux ; le pou → les poux ; le joujou → les joujoux*

Les autres noms terminés par **-ou** prennent un **-s** au pluriel : *le fou → les fous ; le clou → les clous ; le trou → les trous*.

iii. Les noms terminés par -al

La terminaison **-al** devient généralement **-aux** au pluriel.
Exemples : *l'animal → les animaux ; le journal → les journaux ; l'hôpital → les hôpitaux ; le canal → les canaux*.
Exceptions : certains noms prennent simplement **-s** : *final, festival, chacal, choral, bal*.

iv. Les noms terminés par –ail
Certains changent en -aux au pluriel :
Exemples : le travail → les travaux ; l'émail → les émaux.

Pluralisation nominale en anglais

En langue anglaise, la pluralisation nominale se fait généralement par l'ajout du suffixe **-s** à la forme singulière du nom.

Exemples:

- student → students
- table → tables
- cup → cups
- book → books
- school → schools
- girl → girls
- brother → brothers

Pour les noms qui se terminent en **-s, -x, -z, -ch, -sh**, on ajoute **-es** à la forme singulière pour former le pluriel.

Exemples:

- bus → buses
- box → boxes
- church → churches
- parish → parishes

Certains noms se terminant par **-y** forment leur pluriel en remplaçant-**y** par **-ies**.

Exemples:

- lorry → lorries
- baby → babies
- country → countries

Attention: lorsque le **-y** est précédé d'une voyelle, il est conservé et l'on ajoute simplement-**s**.

Exemples:

- key → keys
- day → days

La plupart des noms réguliers se terminant par **-o** forment leur pluriel en ajoutant **-s** ou **-es**.

Exemples:

- potato → potatoes
- hero → heroes
- piano → pianos

Les noms qui se terminent en **-f** ou **-fe** au singulier changent en **-ves** au pluriel.

Exemples:

- loaf → loaves
- leaf → leaves
- half → halves
- life → lives
- wife → wives

Quelques noms se terminant en **-f** ou **-fe** admettent deux formes au pluriel : avec **-s** ou **-ves**.

Exemples:

- dwarf → dwarfs/dwarves
- hoof → hoofs/hooves
- scarf → scarfs/scarves

Il existe également en anglais des noms irréguliers dont la formation du pluriel ne suit aucune règle particulière.

Exemples:

- child → children
- foot → feet
- goose → geese
- mouse → mice

Enfin, certains noms sont **invariables** au pluriel et gardent la même forme qu'au singulier.

Exemples:

- sheep → sheep
- cattle → cattle
- deer → deer

Pluralisation nominale en igbo

D'après Ezeodili (2017), la langue igbo n'opère pas de suffixation dans le processus de pluralisation nominale. La formation du pluriel se fait par l'ajout d'un morphème écrit séparément du nom.

Exemples:

- mmadu → ndi mmadu
- nwanyi → umu nwanyi

Noms singuliers	**Noms pluriels**	**Sens en français**
nwoke	umu nwoke	un homme / des hommes
nwanyi	umu nwanyi	une femme / des femmes
okorobia	umu okorobia	un jeune homme / des jeunes hommes
agboghobia	umu agboghobia	une jeune fille / des jeunes filles
anumanu	umu anumanu	un animal / des animaux
mmadu	umu/ndi mmadu	un être humain / des êtres humains
nwata	umuaka	un enfant / des enfants
nwata akwukwo	umu akwukwo	un étudiant / des étudiants

Noms singuliers et noms pluriels en igbo

Noms singuliers	**Noms pluriels**
Mmadu	Ndi mmadu
Okenye	Ndi okenye
Ntorobia	Ndi ntorobia
Oka iwu	Ndi oka iwu

Noms singuliers	**Noms pluriels**
Oka ikpe	Ndi oka ikpe
Oka mmuta	Ndi oka mmuta
Ode akwukwo	Ndi ode akwukwo
Ukochukwu	Ndi ukochukwu
Onye agha	Ndi agha
Onye ochichi	Ndi ochichi
Onye nkuzi	Ndi nkuzi
Onye isi	Ndi isi
Onye nche	Ndi nche
Ogbi	Ndi ogbi

Par ailleurs, il existe en igbo certains noms porteurs inhérents de pluralité. Ils incluent : **ndi, umu, imirikiti, imerime, otutu, ufodu, ole-na-ole**, etc.

La langue igbo emploie également des adjectifs quantifieurs tels que : **niile, dum, ncha**, etc.

En igbo, les marqueurs du pluriel s'écrivent séparément des noms.

Étude comparée

Notre première question de recherche, portant sur les similarités, trouve sa réponse dans les données présentées ci-dessous :

Question : Y a-t-il des similarités dans le processus de formation du pluriel en français, en anglais et en igbo ?
Les similarités

Offor, B. N. (2023), dans son travail *Une étude comparée de la pluralisation nominale en langue française et igbo*, souligne que :

1. Dans les trois langues étudiées, la pluralisation des noms existe et permet d'indiquer qu'un élément est en nombre supérieur à un. Cependant, bien que cette catégorie grammaticale soit universelle, son fonctionnement diffère d'une langue à l'autre.

2. En français, en anglais et en igbo, certains noms ne changent pas de forme au pluriel : ils restent identiques au singulier et au pluriel.

   Exemples:

   - *Français* :
     - la fois → les fois
     - le fils → les fils
     - le nez → les nez
     - la noix → les noix
   - *Anglais* :
     - sheep → sheep
     - cattle → cattle
   - *Igbo* :
     - oka → oka
     - ekwe → ekwe
     - udu → udu
3. Dans les trois langues, il existe des marqueurs de pluralité :
   - *Français* : -s, -eaux, -aux, etc.
   - *Anglais* : -s, -es, -ves
   - *Igbo* : ndi, umu, niile, otutu, etc.

Notre deuxième question de recherche, portant sur les divergences, trouve sa réponse dans les données suivantes :

Question : En quoi consistent les différences dans la pluralisation des noms en français, en anglais et en igbo ?
Les différences

1. En français et en anglais, le pluriel se marque généralement par l'ajout de suffixes à la forme singulière du nom. En igbo, en revanche, il se marque par l'ajout de morphèmes distincts, écrits séparément du nom.
2. Le français et l'anglais adoptent un processus flexionnel dans la formation du pluriel, ce qui n'existe pas en igbo.
3. En igbo, les morphèmes **umu** et **ndi** s'emploient uniquement pour les êtres vivants (humains et animaux), alors que les marqueurs de

pluralisation en français et en anglais s'appliquent aussi bien aux humains, qu'aux animaux et aux objets.

- Exemple : *les garçons, les chiens, les tables, les idées.*

4. En igbo, le nom conserve le plus souvent sa forme initiale : il ne change ni d'orthographe ni de prononciation, seuls les morphèmes indiquent la pluralité. En revanche, en français et en anglais, l'orthographe et/ou la prononciation des noms peuvent changer au pluriel.

Conclusion et recommandations

La présente étude a porté sur le phénomène de la pluralisation nominale en français, en anglais et en igbo. L'analyse comparative menée a mis en évidence des différences notables entre les trois systèmes linguistiques, tout en révélant certains points de convergence. Ces constats permettent de mieux appréhender les spécificités structurelles propres à chaque langue.

La prise en compte de ces distinctions, tant par les apprenants que par les enseignants nigérians de français langue étrangère (FLE), apparaît indispensable. Elle contribue non seulement à une meilleure compréhension des mécanismes de la pluralisation, mais également à la prévention des interférences linguistiques résultant de transferts directs et souvent erronés issus de la langue maternelle (l'igbo) ou de la langue officielle (l'anglais).

À cet égard, ce travail entend constituer un outil de référence pour les enseignants de français en contexte nigérian, en particulier auprès des apprenants igbo-phones, et vise à enrichir les pratiques pédagogiques en matière d'enseignement de la morphosyntaxe du français.

References

Corbett, G. G. (2000). *Number*. Cambridge University Press.

Ezeodili, S. U. (2017). Le pluriel en igbo : Question de syntaxe. *IGWEBUIKE: African Journal of Arts and Humanities, 3*(2).

Nweya, G. (2016). Plural strategies and devices in igbo. *Kansas Working Papers in Linguistics, 37,* 1–20.

Offor, B. N. (2023). Une étude comparée de la pluralisation nominale en langues française et igbo. *Cascade: Journal of the Department of French and International Studies*, *1*(2), 61– 69.

Ojo, S. A. (2025). *Comprehensive revision handbook of French grammar*. Signal Educational Services Ltd.

Okafo, C. U., & Ewelukwa, U. O. (2012). *Nhazi asụsụ igbo*. A C Global Publishing Co (Nig).

Puyo, B. (2020). La pluralisation nominale en français et en japonais revisitée du point de vue de la constructionnalisation. *Langages, 220*, 25–42.

Riegel, M., Pellat, J.-C., & Rioul, R. (1994). *Grammaire méthodique du français*. Presses Universitaires de France.

Tijani, M., & Ifezue, I. J. (2023). Étude comparative des adverbes français et igbo. In *Trends and perspectives on translation, language and literary studies* (Special edition in honour of Prof. Isaiah Bariki, pp. 2–10). University of Ilorin & University of Cape Coast, Ghana. https://ir.uca.edu.gh/xmlui

SOUFFRANCE INTIME ET DESINTEGRATION SOCIALE : LECTURE DES EFFETS DE LA LAPIDATION ET DE LA REPUDIATION DANS *LES HIRONDELLES DE KABOUL*

MOHAMMED TIJJANI
National Defense College, Abuja
tjmohammed69@gmail.com
08035975959

Et
PASCAL IHEANACHO OHANMA
Achievers University, Owo
pascalohanma@gmail.com /pohanma@achievers.edu.ng
08035972015

Résumé

Dans *Les Hirondelles de Kaboul*, Yasmina Khadra dresse un tableau saisissant d'une société afghane soumise à l'emprise de l'extrémisme religieux, où les femmes subissent de plein fouet les violences d'un ordre patriarcal brutal. A travers les personnages de Zunaira et Musarrat, le roman met en scène deux pratiques profondément destructrices : la lapidation et la répudiation. Celles-ci, loin d'être de simples punitions dictées par une lecture rigide de la charia, deviennent des outils de domination systémique, visant à réduire les femmes au silence, à l'invisibilité et à la souffrance. Khadra expose ainsi les ravages psychologiques (détresse, perte de soi), sociaux (exclusion, marginalisation) et existentiels (vide, perte de sens) engendrés par ces pratiques. Cette étude, à travers une lecture sociocritique et féministe, a montré que le roman ne se limite pas à une dénonciation du fanatisme religieux : il explore aussi les blessures profondes, souvent irréversibles, infligées à l'intimité et à l'identité des femmes par une violence érigée en norme.

Abstract

In *The Swallows of Kabul*, Yasmina Khadra paints a striking portrait of an Afghan society gripped by religious extremism, where women bear the brunt of

a harsh patriarchal order. Through the characters of Zunaira and Musarrat, the novel portrays two deeply destructive practices: stoning and repudiation. These acts, far from being mere punishments dictated by a rigid interpretation of Sharia law, serve as tools of systemic domination aimed at silencing women, rendering them invisible, and causing profound suffering. Khadra exposes the psychological (distress, loss of self), social (exclusion, marginalization), and existential (emptiness, loss of meaning) devastation wrought by these practices. This study, through a socio-critical and feminist lens, shows that the novel goes beyond condemning religious fanaticism; it also explores the deep, often irreversible wounds inflicted on women's intimacy and identity by a violence normalized as law.

Introduction

Toute action humaine entraîne nécessairement des conséquences, car dans la vie, causes et effets sont indissociables. Le terme « conséquence » désigne en effet la « suite logique entraînée par un fait qui en est la cause » (*Le Petit Robert*). C'est précisément cette idée de chaîne causale que nous proposons d'examiner dans ce troisième chapitre, en analysant les suites logiques provoquées par la lapidation et la répudiation dans *Les Hirondelles de Kaboul* de Yasmina Khadra. Dans le contexte afghan, ces deux pratiques représentent plus que des punitions religieuses : la lapidation, châtiment corporel extrême réservé aux femmes accusées d'adultère, symbolise la destruction physique et psychologique de la victime, tandis que la répudiation, divorce unilatéral infligé par l'homme, conduit souvent à l'exclusion sociale et à la marginalisation définitive des femmes. Ces pratiques, loin d'être isolées, sont enracinées dans un patriarcat institutionnalisé (Mahmood, 123) qui légitime et perpétue la domination masculine au nom de la religion et de la tradition.

A travers les personnages de Zunaira et Musarrat, Yasmina Khadra illustre ainsi la « souffrance intime » une douleur psychique profonde marquée par la dépression, la perte de dignité et l'effacement de soi ainsi que la « désintégration sociale », qui se manifeste par l'exclusion, la stigmatisation et la perte de statut dans la communauté. Ces conséquences démontrent comment le corps et l'identité des femmes deviennent des territoires de lutte où s'exerce une violence systémique. Le roman s'inscrit dans une tradition sociocritique et

féministe de la littérature engagée, qui, selon certains critiques, « dénonce avec force les mécanismes d'oppression patriarcale et les ravages causés par un fondamentalisme aveugle » (Abali, 67). Dès lors, il est essentiel de s'interroger : comment Yasmina Khadra, dans *Les Hirondelles de Kaboul*, met-il en scène la souffrance intime et la désintégration sociale des femmes à travers les pratiques de la lapidation et de la répudiation, et en quoi celles-ci révèlent-elles les mécanismes d'un patriarcat institutionnalisé et oppressif ? Cette problématique guidera notre analyse, afin de montrer que le roman ne se limite pas à une simple dénonciation du fondamentalisme religieux, mais interroge plus largement la condition féminine au cœur d'un système violent et exclusif.

L'érosion de la confiance

Lorsqu'on place sa confiance en quelqu'un pendant longtemps, une succession de déceptions peut peu à peu miner cette confiance. C'est ce que ressent Atiq, le geôlier du moudjahid, qui découvre avec amertume que les Mollahs ne sont pas à la hauteur de ses espérances. Sa vie, tout comme la ville de Kaboul, bascule lorsqu'« il a subitement cessé de croire aux promesses des Mollahs et de craindre outre mesure les foudres du ciel » (20). Jadis profondément convaincu par les paroles des Mollahs, Atiq réalise peu à peu leur incapacité à intervenir, notamment face à la santé déclinante de sa femme. Leur inefficacité le pousse à perdre toute foi. Même la peur du « foudre du ciel », qu'il redoutait autrefois, s'est dissipée : si les Mollahs, censés être les représentants du ciel sur Terre, le trahissent, alors le ciel lui-même a abandonné ses fidèles. Atiq, comme d'autres croyants, attendait des Mollahs un secours pour sa femme malade depuis longtemps. Pourtant, ces derniers continuent à prêcher la sainteté tout en renforçant la répression contre les femmes qui s'aventurent hors de chez elles. Malgré toute la dévotion d'Atiq, « ni les vertus talismaniques ni les prières les plus ferventes ne sont parvenues à assister la patiente » (20). Alors, si ni les charlatans avec leurs talismans ni les Mollahs avec leurs prières ne peuvent sauver sa femme, pourquoi continuer à accorder sa confiance et à y croire ?

Atiq n'a plus confiance, ni dans les Mollahs, ni dans le ciel, ni même dans ses amis d'enfance. Lorsque Mirza, son ami de toujours, lui propose son aide à condition qu'Atiq lui confie ce qui le tourmente, celui-ci répond avec amertume : « Les têtes brûlées n'ont pas de mémoire » (23). Mais quelle « tête » est ici

brûlée ? Il s'agit métaphoriquement de la tête de son cœur, consumée par les déceptions successives infligées par les Mollahs et la religion. Ces derniers ont « brûlé sa tête » à force de mensonges et de promesses vaines. Ils protègent les prostituées vouées à l'égorgement ou à la lapidation, tandis qu'Atiq, lui, ne trouve aucun réconfort. Submergé par cette douleur, il perd la capacité de se souvenir clairement des événements passés. Son cœur, trop lourd, efface peu à peu les traces de ce qui fut, comme pour se protéger d'un poids devenu insupportable.

Son ami lui rappelle qu'ils ne se cachaient rien autrefois, qu'ils partageaient tout en toute confiance. Mais Atiq rétorque que cette confiance aveugle est désormais impossible, car ses yeux se sont ouverts à la dure réalité. Il a compris que les Mollahs égorgent et lapident les femmes, les traitant avec une cruauté comparable à celle réservée aux chiens, justifiant ces actes barbares au nom d'Allah et de ses prétendues instructions divines.

Du silence à la révolte

La révolte consiste à se dresser contre une autorité établie pour exprimer sa déception ou son opposition. Après des années de souffrances, la population de Kaboul finit par se soulever contre toute forme de pouvoir. Dans ce contexte, Atiq adopte une forme de révolte plus mesurée, presque diplomatique, en défendant Zunaira, accusée d'avoir tué son mari. Il refuse de la juger coupable, considérant qu'il s'agit d'un accident. En s'exprimant auprès de sa femme, il affirme : « c'était un stupide accident. Ça peut arriver à n'importe qui. C'est quelque chose qu'on ne peut pas prévoir, qui vous prend au dépourvu » (119). Par ces mots, Atiq conteste implicitement les autorités afghanes qui ont condamné Zunaira. Pour lui, cette mort accidentelle ne mérite pas la peine capitale, et condamner une femme pour un malheureux accident est une injustice.

Avant cet événement tragique, le narrateur décrit Zunaira alors qu'elle attend le retour de Mohsen : « Zunaira est assise sur une paillasse, le dos droit. On la devine comprimée tel un ressort, prête à rebondir sur ses jambes » (98). Cette image du ressort comprimé illustre la tension et l'impatience de la jeune femme, qui semble prête à fuir la maison familiale. Cette posture symbolise son désir

d'échapper à une réalité pesante et oppressive. Il semble qu'Atiq soit tellement consumé par sa révolte qu'il en perd toute orientation. Tel un spectre cet esprit invisible aux yeux des vivants, il traverse la foule sans la percevoir, tout comme elle ne le remarque pas. Ce passage illustre combien Atiq est détaché du monde qui l'entoure : « spectre » signifie ici que ni lui ne voit les autres, ni les autres ne le voient. Comme les spectres qui se déplacent dans l'ombre, il erre dans la ville, isolé, étranger à tout contact humain.

Même sa femme, Mussarat, perçoit cette détresse sans savoir comment lui venir en aide. Le narrateur souligne son impuissance face à la douleur intérieure de son mari, une douleur qui dépasse la compréhension humaine. Bien qu'elle souhaite le soutenir, elle ne le peut pas, car Atiq est enfermé dans un tourment profond. Il refuse de rester au foyer : « À peine de retour à la maison, il se retire dans la chambre et là, assis devant un petit chevalet de lecture, il ânonne des versets sans arrêt. (…) elle s'assoit en face de lui et, la Fatiha tournée au ciel, elle prie. Dès qu'il se rend compte de sa présence, il referme sèchement le saint Livre et regagne la rue » (126). Ce comportement révèle le rejet progressif d'Atiq envers tout ce qui l'entoure : les talibans, ses collègues, ses compatriotes, ses amis, et même sa propre épouse. Cette révolte naît du choc provoqué par les exécutions perpétrées par les autorités talibanes. Pour lui, ces morts ne sont en rien justifiables. Il considère que ces violences dépassent de loin les fautes des prostituées que l'on lapide. À ses yeux, personne n'a le droit de prendre la vie d'un autre, quels que soient les actes commis. Il rejette profondément cette justice fondée sur la religion, qu'il perçoit comme fondamentalement injuste.

Ce conflit intérieur se manifeste aussi dans son comportement quotidien. Il n'accomplit plus son travail comme avant : « il ne mange presque plus, ne ferme pas l'œil de la nuit, partagé entre la prison où il ne reste que peu de temps et sa chambre qu'il déserte avant d'y pénétrer » (126). Par cette attitude, Atiq exprime une révolte silencieuse. Il rejette non seulement les autorités et sa fonction, mais également son foyer et lui-même. En cessant de se nourrir et de dormir, il s'inflige une forme de souffrance volontaire, comme pour donner corps à sa colère et à son désespoir. Lorsqu'Atiq discute du sort de Zunaira avec sa femme Mussarat, il déclare : « elle n'a tué personne, (…) je ne veux pas qu'elle paie pour une faute qu'elle n'a commise » (127). À ses yeux, puisque la

mort du mari de Zunaira est survenue de manière accidentelle, il serait injuste que cette femme en subisse les conséquences. C'est cette conviction profonde qui le pousse à rejeter l'ordre établi. Lorsqu'il entend sa femme justifier l'exécution de Zunaira en lui rappelant qu'il a assisté à d'autres morts auparavant, il s'indigne : « C'est la preuve qu'on ne peut pas se familiariser avec tout. Je suis en colère contre moi, et en colère contre l'univers. Comment peut-on accepter de mourir simplement parce que des qâzi expéditifs l'ont décidé ? C'est absurde » (127). Ce passage soulève une question essentielle : Atiq agit-il réellement par souci de justice, ou bien est-il simplement bouleversé pour la première fois par la vision du corps d'une femme belle et nue ? Le narrateur souligne que le simple fait de voir Zunaira a profondément transformé Atiq, lui qui, en raison des lois talibanes, n'avait jamais eu l'habitude de contempler une femme de cette manière.

La réponse à ce doute, c'est Atiq lui-même qui la formule : « Si elle n'a plus la force de lutter, je m'interdis de baisser les bras. Elle est si jeune, si belle… si resplendissante de vie » (127). Cette phrase révèle tout : ce n'est pas seulement une révolte morale qui anime Atiq, mais aussi une fascination presque irrépressible pour Zunaira. Il semble perdre la raison pour une femme qu'il ne connaît que superficiellement. Grâce ou à cause de cette rencontre, il découvre soudain un monde qu'il n'avait jamais connu : celui de la beauté, du désir, et peut-être même de la compassion. Ironiquement, lui qui méprisait les pécheurs et les pécheresses se retrouve à vouloir sauver une femme condamnée, au mépris de toutes les règles qu'il respectait jusque-là.

Silence, voile et soumission : les visages féminins de l'oppression religieuse

L'emprise des Talibans sur Kaboul a bouleversé toute la vie quotidienne, plongeant la ville dans un climat de peur et de destruction. Les maisons sont réduites en ruines, et la population vit dans la terreur constante. Le narrateur décrit cette atmosphère d'effacement et d'oppression : « les hommes se sont retranchés derrière les ombres chinoises et les femmes, momifiées dans des suaires couleurs de frayeur ou de fièvre, sont absolument anonymes » (13). Tandis que les hommes eux-mêmes sont tétanisés par la terreur imposée par les autorités religieuses, les femmes, quant à elles, se retrouvent totalement abandonnées, sans voix ni protection.

Ce retrait des hommes, eux-mêmes impuissants face à la violence talibane, a pour effet direct d'exposer les femmes à une forme de disparition sociale. Comparées à des « cadavres embaumés », elles sont réduites à l'état d'ombres. Le voile, loin d'être un simple vêtement, devient ici un linceul symbolique, marquant leur disparition progressive de la sphère publique, mais aussi privée. Elles n'ont plus le droit à la parole, ni en public, ni même dans l'intimité de leur foyer. Elles « s'effacent comme des fièvres », prisonnières d'un silence imposé. Cette absence de parole entraîne une souffrance psychologique profonde. Incapables de s'exprimer ou de se confier, même à leurs maris, ces femmes vivent dans une solitude extrême. Dans une société gouvernée par une vision religieuse radicale, elles ne sont tout simplement pas reconnues comme des êtres humains à part entière. Pour les dirigeants talibans, elles n'existent pas. Leur silence est imposé, leur identité effacée, leur douleur invisible.

Zunaira incarne parfaitement la tragédie des femmes instruites dans un régime qui les condamne au silence et à l'effacement. Autrefois brillante et libre de parole, elle est désormais enfermée dans un quotidien où même la conversation avec son propre mari devient insupportable. Lorsqu'il lui avoue avoir participé à la lapidation d'une prostituée, elle est profondément bouleversée. Le narrateur décrit son attitude figée, presque absente : « Elle gardait les yeux par terre, la nuque basse, les doigts effleurant à peine le rebord de la petite table. Elle mettait plus de temps à porter une bouchée de pain à ses lèvres qu'à mordre dedans. Lointaine, le geste machinal, elle refusait de remonter à la surface, de s'éveiller » (48). Ce silence n'est pas seulement une réaction à la parole de son mari, mais le reflet d'un traumatisme profond.

Zunaira ne trouve plus sa place dans son propre foyer. Elle évite tout contact, se retire dès que possible, refusant la proximité de son époux. Le narrateur précise : « il découvre Zunaira étendue sur une natte, les genoux contre son ventre, tournée vers le mur » (48). Cette posture corporelle de repli, tournée vers l'intérieur, exprime une douleur muette, un besoin de se protéger du monde et même de l'homme avec qui elle partage sa vie. Le silence devient ici un refuge, une forme de résistance passive à une violence morale omniprésente. La nuit, le corps reste immobile, mais l'esprit s'évade. Zunaira « n'a pas fermé l'œil une seconde. Recroquevillée sur sa natte, elle s'est réfugiée dans de lointains

souvenirs, ceux du temps où, à la place des gibets qui enlaidissent les esplanades poussiéreuses d'aujourd'hui, s'élevait le chant des enfants » (58). Cette nostalgie révèle l'ampleur de la perte : celle d'une ville, Kaboul, autrefois vivante et joyeuse, aujourd'hui transformée en espace de mort et de silence. Ce souvenir contraste violemment avec la réalité présente, où la vie féminine est réduite à l'ombre, au retrait, à la soumission.

Zunaira, femme cultivée et autrefois admirée « sa beauté exaltait les esprits » (58), devient ainsi l'une des innombrables victimes de l'oppression religieuse. Sa beauté, son intelligence, son indépendance n'ont plus de place dans un système où la femme est considérée comme une menace ou une honte à effacer. Elle incarne le cri étouffé de toutes celles que l'on oblige à baisser les yeux, à se taire, à disparaître. Même dans les moments d'intimité retrouvée, l'ombre de l'oppression religieuse pèse lourdement sur la relation entre Zunaira et Mohsen. Après une réconciliation, Mohsen lui propose une simple promenade. Pourtant, Zunaira refuse, non pas par manque d'affection, mais parce qu'elle se heurte à une réalité cruelle : celle de devoir se voiler entièrement pour pouvoir sortir. Comme toutes les femmes afghanes sous le régime taliban, elle est contrainte de dissimuler son corps et son identité derrière le **tchadri**, un voile intégral qu'elle rejette avec force.

Elle exprime une révolte profonde face à cette obligation qui l'anéantit en tant qu'individu : « Je refuse de porter le tchadri. De tous les bâts, il est le plus avilissant. Une tunique de Nessus ne causerait pas autant de dégâts à ma dignité que cet accoutrement funeste qui me chosifie en effaçant mon visage et en confisquant mon identité » (62). Pour Zunaira, le tchadri n'est pas un simple vêtement religieux, mais un instrument de dépossession de soi, une atteinte directe à sa dignité, à son existence même. Cette ancienne avocate, qui plaidait autrefois pour la libération des femmes, voit dans cette contrainte un symbole de la réduction de la femme à un objet invisible et silencieux. Porter le tchadri, c'est selon elle accepter l'effacement total : « renoncer à mon prénom, à mes traits, à la couleur de mes yeux et à la forme de mes lèvres » (62). Elle ne rejette pas la promenade elle-même, mais l'idée d'y aller déshumanisée, vidée de son identité, dans une ville qu'elle ne reconnaît plus. Elle qualifie d'ailleurs Kaboul

de « misère et désolation » (62), une ville transformée en lieu de souffrance et d'effacement, où même sortir devient un acte humiliant.

La rue, autrefois espace de vie, est devenue un territoire hostile, chargé de honte et de peur. Kaboul, dans les yeux de Zunaira, est le reflet d'une société malade, où les femmes, privées de voix, de visage et de liberté, préfèrent se retirer, s'éteindre, voire mourir plutôt que de vivre dans l'humiliation constante. Par ce refus de se voiler, Zunaira tente de préserver ce qu'il lui reste d'identité et de dignité. Son geste n'est pas qu'un refus vestimentaire, mais un acte de résistance, une manière de dire non à une société qui nie jusqu'à l'existence même des femmes.

Zunaira, malgré sa résistance initiale, finit par céder à la demande de Mohsen et accepte de sortir voilée pour une promenade. Mais ce moment, qui aurait pu être un simple instant de liberté, se transforme en cauchemar. Interpellés par les agents de l'Etat, le couple est séparé : Mohsen est contraint d'écouter le prêche du mollah Bashir, tandis que Zunaira est laissée seule. Cette scène laisse une empreinte psychologique profonde, décrite par le narrateur comme « une blessure incurable, une infirmité qu'on n'apprivoise pas, un traumatisme que n'apaisent ni les rééducations ni les thérapies et dont on ne peut s'accommoder sans sombrer dans le dégoût de soi-même » (76). Il ne s'agit plus simplement d'humiliation : c'est un effondrement intime, un point de non-retour.

Ce traumatisme engendre chez Zunaira une rupture totale avec son mari. Elle ne peut plus le voir, ni même entendre sa voix : « Elle lui en veut, ne supporte pas de le voir, encore moins de l'entendre » (96). Son rejet ne vise pas seulement Mohsen en tant qu'individu, mais l'homme dans ce qu'il incarne désormais : un relais impuissant de la violence sociale, un témoin silencieux de l'oppression. Pour Zunaira, « la proximité d'un homme la répugne et l'accable en même temps » (96). Elle se retrouve donc enfermée dans une révolte intérieure qui la pousse à rejeter tout ce qui symbolise sa soumission : son mari, les autorités, la religion, la société et même la vie. Ainsi, a travers ces passages poignants, « Yasmina Khadra dévoile avec une acuité implacable les mécanismes d'un patriarcat qui confisque aux femmes leur corps, leur voix, et leur dignité » (Moussaoui, 53).

Ironiquement, le voile qu'elle avait tant combattu devient alors une arme de résistance. Le tchadri, qu'elle refusait de porter parce qu'il effaçait son identité, se transforme en rempart : « c'est devenu sa forteresse et sa défection, sa bannière et son abjuration » (97). Autrefois symbole d'humiliation, le voile devient désormais pour elle un bouclier, une distance mise entre elle et son mari, une « véritable barrière qui se dresse entre lui et elle, le symbole de la douloureuse rupture qui menace de les écarteler » (97). Le voile incarne ainsi cette fracture irréparable entre les sexes dans un monde où la femme est condamnée à se soumettre ou à disparaître.

Cette rupture atteint son paroxysme lorsque Zunaira, dans un moment de tension extrême, provoque la mort de Mohsen : « Sa tête heurte une saillie dans la paroi avant de se cogner violemment sur le sol » (103). Ce geste fatal n'est pas tant un meurtre prémédité qu'une manifestation brutale de sa révolte et de sa douleur. Loin de fuir ou de protester, elle accepte d'être emprisonnée sans dire un mot. Cette prison devient presque un refuge, une libération paradoxale.

Conclusion

A travers le personnage de Zunaira, *Les Hirondelles de Kaboul* met en lumière les ravages psychologiques et sociaux que cause l'oppression religieuse sur les femmes afghanes. Zunaira incarne la chute d'une femme autrefois libre, cultivée, engagée, réduite au silence, à l'invisibilité, à l'humiliation. Sa haine du voile, puis son adoption de celui-ci comme protection et déclaration de rupture, illustre l'ambiguïté tragique de la condition féminine dans une société dominée par un fondamentalisme religieux.

En parallèle, Atiq, lui aussi brisé par le système, perd toute confiance en l'Etat et en l'ordre établi. Ne sachant comment agir contre les autorités talibanes, il finit par se révolter en voulant sauver une femme que tout le système condamne. Pour lui, Zunaira est innocente car la mort de son mari était un accident. A travers ce geste, il remet en question la légitimité d'un pouvoir religieux qui condamne au nom de Dieu sans véritable justice.

Ainsi, le roman dépeint une société où la souffrance, la peur et la soumission sont imposées par un système théocratique brutal, et où la seule issue semble

être le repli, la folie, ou la mort. Le silence des femmes, leur effacement, et parfois leur explosion de violence, révèlent l'ampleur du traumatisme causé par l'oppression religieuse.

Ouvrages cités

Abali, Fatimé. "Les représentations de la violence dans L'attentat de Yasmina Khadra: de l'identité imposée à la construction d'une identité meurtrière." *European Journal of Literature, Language and Linguistics Studies*, vol. 9, no. 2, 2025, pp. 63-78.

Abdallah, Nadège. *Yasmina Khadra et la dénonciation du fondamentalisme religieux*. Editions du Cygne, 2010.

Ahmed, Leila. *Women and Gender in Islam: Historical Roots of a Modern Debate*. Yale University Press, 1992.

Bhabha, Homi K. *The Location of Culture*. Routledge, 1994.

Braidotti, Rosi. *Le Sujet de la différence*. Editions Amsterdam, 1991.

Khadra, Yasmina. *Les hirondelles de Kaboul*. Julliard, 2002.

Mahmood, Saba. *Politics of Piety: The Islamic Revival and the Feminist Subject*. Princeton University Press, 2005.

Mernissi, Fatema. *Le Harem politique*. Seuil, 1987.

Moi, Toril. *Sexual/Textual Politics: Feminist Literary Theory*. Routledge, 1985.

Moussaoui, Leïla. "Violence et identité féminine dans Les Hirondelles de Kaboul." *Revue des Etudes Francophones*, no. 12, 2015, pp. 45-62.

Ramadan, Tariq. *Western Muslims and the Future of Islam*. Oxford University Press, 2004.

THE INTERFACE BETWEEN SOCIAL NORMS AND LINGUISTIC RESTRICTIONS: A SOCIOLINGUISTIC STUDY OF SLANG AND TABOOS IN THE YORUBA LANGUAGE.

MADOJUTIMI MUJEEB AKANNI
akanniymm@gmail.com
+966583230642
Department of Arabic language (Linguistic unit)
King Khalid University, Abha, Kingdom of Saudi Arabia.

Abstract

In this paper, efforts are made to examine the complex relationship between social system and linguistic limitations in the Yoruba society, with a view to focusing on the spontaneous emergence and usage of slang and taboo. Drawing upon sociolinguistic theories of slang and taboo, the study explores how Yoruba social values shape linguistic restrictions and how younger generations negotiate these boundaries through slang. The analysis reveals that while taboos act as a mechanism of cultural preservation and social order, slang serves as a counter-discourse that challenges, manipulates, or reinterprets these taboos. The study contributes to the broader understanding of how language functions as a site of cultural continuity, resistance, and social identity formation.

INTRODUCTION

In any speech community, language and social norms are projectors through which cultural beliefs as held by the people of the community are shown. The Yoruba language embodies rich cultural beliefs expressed through

proverbs, honorifics, and taboos. Yoruba linguistic taboo, as a regulator of communication, restricts direct mentioning of words related to sexuality, death, sacred deities, and disrespecting elders. However, Yoruba youths, especially in urban cities like Lagos, Ibadan, Akure to mention but a few, increasingly adopt slang as a way to reconstruct these taboos in funny and sarcastic ways.

This paper, as its topic implies, aims to explain and unveil the relationship between social norms and linguistic limitations through the study of slang and verbal taboos, choosing Yoruba society and language as a case study. This topic will be discussed under three sub-topics: (1) linguistic taboos as a projector of Yoruba culture and belief, (2) Yoruba taboos and slang in sociocultural contexts and (3) the use of slang as subversions of taboo expressions among Yoruba youths. The research questions to be addressed are: a) What is the relationship between social system and linguistic restriction? b) How does linguistic taboo project the cultural beliefs of Yoruba people? c) How does cultural context affect verbal taboos and slang in the Yoruba language? d) How does contemporary slang subvert linguistic taboos in the Yoruba language?

LINGUISTIC TABOOS AS A PROJECTOR OF YORUBA CULTURE AND BELIEF

Taboo refers to forbidden phenomena in human customs generally, and by extension, in language. According to Trudgill (2000), in China, the names of seniors are forbidden to be mentioned by younger or junior ones without a formal address. Taboos have existed throughout history and continue to evolve and change over time. In terms of language, taboo is related to both taboo words and taboo topics. However, scholarly definitions of taboo language reveal its breadth, as it has been conceptualized within a range of distinct categories. It is offensive to use taboo language which is usually considered improper or believed to be forbidden. It is profanity, cursing or insult. It is something one would generally not say in front of his grandmother. But, actually, people do use taboo language. Trudgill notes that if they were not said at all they could hardly remain in the language.

Taboo can be broadly divided into two significant parts: Cultural and linguistic taboos. The two are interwoven since it is hard to divorce culture from language and, in fact, language expresses one’s culture. They are

complementary. The basic difference between the two, however, is that cultural taboo deals with physical actions, while linguistic taboo exerts caution on utterances [spontaneous oral exclamations]; and to study one without reference to the other would be like studying courtship behavior without relating the behavior of one partner to that of the other. (Abijo & Akande, 2018).

The concept of taboo (*èèwọ̀*) in Yoruba society is about something that must not be done, with the belief that spiritual punishments are attached to its violation and that whoever does it shall have himself to blame. This belief is reflected in Oluowolabi's (1990) definition of taboo as a sort of unwritten traditional mythological constitution that guides the conduct, utterances and attitudinal disposition of members of a given society. In this definition, Oluowolabi, a Yoruba linguist employed the word "constitution" to establish its resemblance to conventional laws of nowadays, which always attract penalties and punishment when violated.

In Yoruba culture, taboos are deeply embedded in everyday life, regulating diet, behavior, religion, and language. Therefore, it can be deduced that existence and development of the Yoruba race depends largely on the existence and development of language communication. Language is not just significantly fundamental to the existence of the Yoruba, but it also encapsulates every aspect of their lives (Dayo & Ajetunmobi, 2017).

Linguistic taboos, as the subject matter depicts, are language restrictions arising from socio-cultural prohibitions on certain topics, such as sex, death, or religion (Allan and Burridge, 2006). In African contexts, taboos extend beyond politeness, often tied to spirituality, morality, and communal values (Olateju, 2005). It reflects the Yorubas' worldview and belief, which emphasizes respect, spirituality, and morality.

In Yoruba land, linguistic taboos serve as mirrors through which cultural values, respect, morality, and spirituality are projected and preserved. Yoruba linguistic taboos reinforce respect for hierarchies, preserve religious values, regulate morality, and serve as markers of identity, hence, linguistic taboos –to Yoruba people- are not just prohibited words, but they are reflections of cultural worldviews and belief, and it is one of the mechanisms through which culture is manifested in language. This perception about linguistic taboo is not limited to Yorubas only, but also seen from the same point of view by those who perceive it as "a way in which a society expresses its disapproval of certain kinds of

behavior believed to be harmful to its members, either for supernatural reasons or because such behavior is held to violate a moral code" (Wardhaugh, 1984).

Scholars argue that taboo is a cultural mirror, reflecting what societies fear, respect, or sanctify (Wardhaugh, 2010). For the Yorubas, linguistic taboos reveal attitudes towards death, sexuality, divinity, and authority. Hence, The Yoruba worldview is shaped by religion, social hierarchy, and morality. Respect for elders, sacred reverence for deities, and avoidance of curses or obscene words form the foundation of Yoruba cultural life (Idowu, 1996). Taboos, therefore, are not arbitrary but rooted in the belief that words possess power and are capable of shaping reality. The types of words/expressions which constitute taboo in a particular language are a reflection of, at least, part of the values and beliefs of the society in question. Among the Yorubas, for instance, traditional idioms that are considered as taboo expressions include those of the left hand, death and sex. It is forbidden in Yoruba culture to refer to the left hand as ‘ọwọ́ òsì’ because the word ‘òsì’ (left) is associated with ‘bad luck’ or ‘bad omen’ rather ‘ọwọ́ alaafia’ (hand of peace) is favored. (Dayo & Ajetunmobi, 2017)

In Yoruba language, one of the linguistic taboos related to marital life is the prohibition of a father to call his wife by her name in the presence of her children; he is rather permitted to call her "ìyáa + her firstborn's name or any of the children's name" (mother of …), This linguistic taboo is a direct way of projecting Yoruba culture as a culture that has high regard for parents, and the children brought up with this mindset would easily get it right in the midst of other elderly people in the society.

In the same vein, the prohibition of younger ones from addressing elderly ones with second person singular "ìwọ" (you) or third person singular "Óun" (he or she) while talking about or to them, even if the elderly person addressed or talked about is single. Rather, it is permitted to use second person plural "ẹ̀yin" (you in plural form) or third person plural "àwọn" (they). This also shows how Yoruba culture dignifies elderly people in the society.

A sample of Yoruba linguistic taboo related to parts of the body is shown through the prohibitive caution of pronouncing male and female private parts. In Yoruba culture, instead of saying "okó" (penis) and "òbò" (vagina), it's rather preferred to say "nǹkan ọmọ'kùnrin" (literally, male’s thing) or "ojú ara ọkùnrin" (eye of male body) for male part, and "nǹkan ọmọ'bìrin" (literally, female’s thing) or "ojú ara obìnrin" (eye of female body) for female part. This shows how Yoruba people carefully and thoroughly pay attention to their

cultural sanctity and modesty by considering spelling these parts directly with their names that diffuse moral laxity.

On the same track, it is culturally not allowed or preferred in Yoruba land to say "Mo fẹ́ y'àgbẹ́" (I want to defecate) in public. This statement is repugnantly considered unpleasant; it's rather pleasant preferable to say it idiomatically like: "Mo fẹ́ ṣè'gbọ̀nṣẹ̀" (I want to do toilet). The latter expression most p the strong connection between theYoruba culture and its linguistic taboos.

YORUBA TABOOS AND SLANGS IN SOCIOCULTURAL CONTEXTS

Linguistic taboos and slangs are two fascinating dimensions of language use. Both reveal the complex interplay between tradition and modernity. While taboos enforce cultural values of respect, morality, and spirituality, slangs advocate for creativity, identity, and resistance to linguistic restrictions. Findings reveal that taboos preserve cultural heritage, while slangs challenge boundaries and adapt language to evolving social realities. Together, they illustrate the dynamism of human culture and its continuous negotiation between continuity and change.

From the foregoing, we understand linguistic taboos to be speech restrictions arising from cultural, moral, or religious prohibitions. Thus, the definitions of both slangs and context will serve as introductory part of this segment.

Slang is a colloquial departure from standard usage. It is often imaginative, vivid and ingenious in its construction so much so that it has been called the plain man’s poetry, (Crystal, 1997) It especially attracts those who, for reasons of personality or social identity, wish to be linguistically different, such as the ‘keggites’ members of palm-wine drinkers' social club, actors, footballers, area boys (social miscreants), prisoners, musicians, students, gays or pop singers.

Context is a supra-linguistic factor, considered greatly when analyzing all language phenomena. A linguistic literal construction, where a word, a phrase or a clause occurs, can help us to understand the particular meaning of the word and phrase. In a broad sense, social context or cultural context is involved in understanding deeper meaning hidden behind some words and

phrases. The concept of cultural context was first put forward in the 1920s by Malinowski, who divided context into context of situation and context of culture, to describe the institutional and ideological background knowledge shared by participants in speech events (Malinowski, 2002).

Yoruba linguistic taboos and the use of slangs are faced with semantic and pragmatic diversifications due to the effect of sociocultural contexts that largely control the usage of sentences in Yoruba language. Some taboo words that are culturally prohibited to be used in literal context, in order to avoid fear and unpleasant denotation, are permitted in literary context, when the usage is figurative and the target meaning is metaphoric or ironic; a typical example for this is the word "kú" (die). In Yoruba culture, the word is prohibited to be used in literal context like saying "ó kú" (he died) to avoid fear and anxiety. It is rather preferred to say "ó sàìsí" (i.e. he is no more) or " ó wọ àjà" (he has entered the roof). For the death of a king) " ó pa ipo dà" (change position, for die).

The same Yoruba word in literary context is permitted. For example, Yoruba people say: "ikú ló mú ẹja ká kò" (it is death that leaves a fish in a contorted state), this expression is usually said by Yoruba people to convey a situation of being overwhelmed and conquered by a problem, which leaves the person to feel unable to help him/herself out. The situation that accompanies the usage of this expression in Yoruba society, reveals the metaphoric nature of the word "ikú" (death) and "ẹja" (fish). The word "ikú" is representing a situation of being stranded and unable to conquer a predicament, while the word "ẹja" is representing the person who is facing the problem.

On the other hand, Yoruba slang -due to their linguistic flexibility and dynamic nature- navigate into some sociocultural contexts to allow speakers to resist authority, create in-group solidarity, and showcase creativity. In Yoruba society, slang is especially vibrant in urban areas, popular music, and social media. Some Yoruba literal wordings become slangs due to their contextual usage in social situation. The word "ọjà" (market) is a Yoruba word normally used in the field of business for goods and services rendered to get reward. This word "ọjà" becomes a slang when used by drug dealers and prostitutes, the expression "ọjà wáà ńlẹ̀" (there is market on ground) to drug dealers means there is marijuana, this cannot be understood by an ordinary person who doesn't belong to their group. The word "ọjà" also becomes a slang when used by

prostitutes: the expression "ó gbọ'jà wáá kámi mọ'lé" (she brought market to my house) by a male prostitute talking about his female partner in crime, means "she brought her body to me for sex".

THE USE OF SLANG AS SUBVERSIONS OF TABOO EXPRESSIONS AMONG YORUBA YOUTHS

Slangs are described as an "anti-language", a symbolic resistance against mainstream norms. In social contexts, Yoruba slangs often emerge from urban youth culture, popular music, and social media (Akinlabi, 2018). Slang frequently draws upon taboo expressions, trivializing or reinterpreting them for humor or solidarity. Contemporary youths in Yoruba society employ slangs to bend linguistic taboos, re-appropriating forbidden words in humorous, rebellious, or playful ways. In this segment, the analysis centers on how the use of slangs subverts Yoruba linguistic taboos, exploring its sociocultural implications for generational dynamics, cultural continuity, and linguistic change. These subversions cut across many aspects of linguistic taboos among which are:

a) Sexual Taboos and Slang Subversions

This type of taboo has to do with avoiding terms considered obscene for moral reasons (Saville-Troike, 2003). Most words or expressions in this category refer to body parts, sexual actions and reactions. For instance, in Yoruba culture, the word for penis, *okó,* is not literally or directly mentioned in public. Instead of the word *okó*, slangs like "bànánà" (banana), "kùkúnbà" (cucumber), "gbólà" (doesn't have any precise meaning: it is just a sound making when joy and pain are felt by a person at a time), "bàbáà'bejì" (twins' father) and "ọ̀pá" (stick) are alternatively and sarcastically used by Yoruba youths in order to sideline this forbidden word in a fashionable way and make its usage funny and humorous for their category. The same thing happens, when referring to the vagina of a woman, instead of saying *òbò*, Yoruba youths

employ slang like "toto", "kòtò ayé" (the world's hole), "ibúdò" (ocean) and "kàǹga àjípọn" (a well that is continousily visited).

Death and Misfortune Taboos in Slang

This type of slangs has to do with avoiding expressions that could bring fear, anxiety or misfortune to the speaker, listener or the person being talked about. It is predicated on the Yoruba ideological belief concerning the power of the spoken word. The Yorubas believe that one should be careful with what comes out of one's mouth, as whatever one confesses with one's mouth has a way of working against one. That is why, for instance, "ikú" (death) is not directly mentioned by Yorubas. Instead of using euphemistic phrases like "ó sàìsí" (i.e. he is no more) or "wọ àjà" (enter the roof, for; death of a king) or "Pa ipo dà" (change position, for die), Yoruba youth prefer to use humorous slang like "já wáyà" (cut wire), "pái", "pafùrọ̀dé" (close buttocks), "jẹ'lẹ̀" (eat ground), to make the erroneous event rather playful and dramatic.

CONCLUSION

To conclude, this paper has sought to establish the fact that linguistic taboos among the Yorubas are not mere restrictions on speech but vital cultural instruments that project the people's beliefs, values, and worldview. They preserve respect, regulate morality, and reflect spiritual convictions about the power of language.

This paper also established that sociocultural contexts greatly determine the connotative meaning of a word, phrase, clause or sentence, which may be either taboo or slang, dependeing largely on the situation surrounding its usage or the person using it.

Finally, this paper also emphasized that the use of slangs in Yoruba reinterpret linguistic restrictions in playful, rebellious ways that mark generational differences and creativity. Far from erasing tradition, Yoruba slangs reshape taboos into new forms of cultural expression, highlighting the adaptability of language in sociocultural contexts.

REFERENCES

Abijo, J. A., & Akande, O. (2018, March 5–6). *Linguistic taboos in Yoruba society and their relevance to teaching–learning in Nigerian secondary schools*. In *Proceedings of the 190th IIER International Conference* (pp. xx–xx). Oxford, UK: International Institute of Engineers and Researchers.

Akinlabi, A. (2018). *Language, identity, and slang in Nigerian urban youth culture*. Ibadan, Nigeria: University of Ibadan Press.

Crystal, D. (1997). *The Cambridge encyclopedia of language* (2nd ed.). Cambridge University Press.

Dayo, A., & Ajetunmobi, R. (2017). *Language and culture among the Yoruba: A study of argot, cant, jargons and slang as forerunners of the new idioms and idiomatic expressions in the 21st century*. European Centre for Research Training and Development.

Idowu, E. B. (1996). *Olodumare: God in Yoruba belief*. Longman.

Malinowski, B. (2002). *Argonauts of the Western Pacific*. London, UK: Routledge. (Original work published 1922)

Olateju, M. A. (2005). The Yoruba linguistic taboo system. *Nordic Journal of African Studies, 14*(2), 224–235.

Owolabi, O. (1990). *The concept of taboos in Yoruba society*. Ibadan, Nigeria: University Press.

Saville-Troike, M. (2003). *The ethnography of communication: An introduction* (3rd ed.). Oxford, UK: Oxford University Press.

Trudgill, P. (2000). *Sociolinguistics: An introduction to language and society* (4th ed.). London, UK: Penguin.

Wardhaugh, R. (1984). *An introduction to sociolinguistics*. Oxford, UK: Basil Blackwell.

Wardhaugh, R. (2010). *An introduction to sociolinguistics* (6th ed.). Malden, MA: Wiley- Blackwell.

UNE ETUDE CONTRASTIVE DE LA MORPHOLOGIE DU VERBE EN LANGUES FRANÇAISE ET GWOROK

SWANTA-AKANET, Amina Ruth
University of Ilorin, llorin, Kwara State, Department of French
16-68CZ002pg@students.unilorin.edu.ng
+234 9027170370

Résumé

L'acquisition de la morphologie verbale française, avec son système flexionnel très complexe, crée souvent des difficultés aux apprenants gworok. En effet, la langue gworok se caractérise par l'absence de marques flexionnels, c'est-dire que les verbes sont invariables, sans morphèmes grammaticaux indiquant le nombre, la personne, le mode, le temps ou l'aspect comme c'est le cas en français. À chaque niveau d'apprentissage, les apprenants gworok font donc fréquemment des erreurs d'accord du sujet avec le verbe, et aussi de conjugaison. Cet article se propose alors de faire une étude contrastive de la morphologique du verbe en français et en gworok, pour dégager les processus et les morphèmes grammaticaux impliqués; et ainsi faire ressortir les similarités et des différences entre ces deux langues à ce niveau-là. Finalement, nous tâcherons de proposer des solutions à ces problèmes auxquels font face nos apprenants gworok.

Mots clés : Morphologie, verbe, analyse contrastive, marques flexionnels verbales, français et gworok.

Abstract

The acquisition of French verbal morphology, with its highly complex inflectional system, very often, poses difficulties for gworok learners. This is particularly true because the gworok verb is characterized by the absence of inflectional markers, that is to say gworok verbs remain invariant and lack grammatical morphemes indicating number, person, mood, tense etc. So, learners at each level of learning make subject-verb agreement and conjugation errors. However, using the contrastive analysis theory, we make a thorough

study of the morphology of both French and Gworok verbs showing the morphological processes, the grammatical morphemes involved; as well as identifying the similarities and differences between the two languages, with the objective of finally proposing solutions to alleviate our students' problems.

Key words: Morphology, Verb, Contrastive analysis, Inflectional markers, French and Gworok languages.

1.0 Introduction

Chaque langue est composée d'un lexique qui la différencie d'une autre langue. De même, les variétés de règles syntaxiques de chaque langue du monde la distinguent des autres. Ainsi l'apprentissage d'une nouvelle langue, par une personne qui possède déjà sa langue maternelle ou une autre langue, ne peut pas être exempt de problèmes, comme c'est le cas avec nos étudiants gworok qui apprennent la langue française, et qui font face à des difficultés dans la gestion correcte du verbe en français. C'est donc dans l'optique d'aider à nos apprenants face à ce problème que nous entamons cette recherche sur cette composante importante que connaissent presque toutes les langues du monde : le verbe. Dans cet article, nous faisons donc une analyse contrastive de la morphologie du verbe en français et en gworok, en exploitant le cadre théorique de l'Analyse contrastive de Robert Lado (1957).

Le français est une langue indo-européenne ayant une grande diffusion sur tous les continents du monde. Mais le gworok est une langue de la famille Niger-Congo, du sous-groupe Greenberg 3 et du platoide central, d'après Crotzier et Blench (1992). Le gworok est la langue maternelle d'environ 300.000 locuteurs dont la majorité se trouve dans la partie sud de l'État de Kaduna au Nigéria. Nous examinerons de près la morphologie du verbe dans ces deux langues.

Les langues du monde possèdent des propriétés qui sont universelles, comme le fait qu'elles sont toutes parlées et qu'on peut les transcrire. Elles sont toutes composées de sont et de mots, et ces mots se combinent dans des phrases grâce à un nombre fini de règles grammaticales. Toutes les langues, enfin, sont complexes, même si certains de leurs aspects peuvent l'être plus ou moins (Bijeljac et Breton, 1997). Toutes les langues parlées du monde se distinguent les unes des autres « sur un grand nombre de caractéristiques. Au niveau des

sons, les langues présentent une variété relativement faible car tout répertoire des sons d'une langue, sa phonologie n'est qu'un sous-ensemble des possibilités articulatoires de tout être humain » Bijeljac et Breton (1997, p. 32).

En linguistique, la morphologie (du grec morphe « forme » et logos « étudie ») est traditionnellement la branche de la grammaire qui étudie la forme des mots, par opposition à la syntaxe, qui s'occupe de la fonction des mots et d'entités plus grandes que ceux-ci. La morphologie du verbe n'est pas universelle car chaque langue possède son propre système morphologique verbal, qui est caractérisé par des variations spécifiques pour exprimer la personne, le temps, le mode, l'aspect et la voix. Ainsi, les langues du monde ne partagent pas les mêmes catégories grammaticales, ni les mêmes procédés de formation des formes verbales.

D'autre part, la morphologie est la discipline linguistique qui opère sur les morphèmes (les plus petites unités de signification de la langue). On fait la différence entre la morphologie flexionnelle (grammaticale) qui traite la variation d'un même mot, sans altérer sa catégorie et son sens original, et la morphologie dérivationnelle (ou lexicale) qui décrit les diverses modes de formation des mots, usant essentiellement des procédés de dérivation et de composition.

La morphologie flexionnelle est divisée en deux branches : la flexion nominale, qui regroupe les variations de forme du substantif, ses déterminants, adjectifs, et pronoms; et la flexion verbale qui comprend les variations du verbe suivant la personne, le mode, le temps, etc. C'est la flexion verbale qui nous concerne dans cette communication. En fait, la flexion verbale française est plus complexe que la flexion nominale, car elle possède un plus grand nombre d'affixes flexionnels.

Essentiellement dans cette communication, notre attention porte sur la morphologie du verbe en français et en gworok. Nous nous proposons d'étudier et d'exposer les processus des variations employées par chacune de ces deux langues, venant d'origines linguistiques différentes, pour donner des significations voulues.

2.0 Objectif

L'objectif de notre recherche est d'étudier les différents processus de la flexion verbale dans les langues française et gworok, afin d'identifier les marques flexionnelles utilisées dans chacune d'elles, ainsi que de dégager les similarités et les différences. De là, nous pourrons mettre en évidence quelques problèmes liés à l'apprentissage du Français Langue Étrangère (FLE). Le deuxième, aussi à portée pédagogique, présente les difficultés que nos apprenants gworok rencontrent lors de leur apprentissage de la langue française, à l'écrit, et aussi d'expliciter les fondements de ces difficultés. Enfin, il s'agira de trouver des solutions adéquates à ces problèmes militant contre une bonne d'acquisition de l'emploi du verbe français. Mais, avant d'entamer notre analyse du verbe, il s'avère nécessaire de dire quelques mots sur l'histoire de la langue française et celle de la langue gworok.

3.0 Histoire brève de la langue française

Le français est une langue romane qui fait partie des langues indo-européennes (Smith, 2009, p. 427). Elle s'est développée à partir du vieux français. La naissance du vieux français est liée aux serments de Strasbourg (842), un document contenant des serments par les troupes de deux petits-fils de Charlemagne concernant la partition de son empire. L'ancien français se réfère à l'ensemble des dialectes parlés dans le nord et le centre de la France du 9ème au 14ème siècle, surtout le francien qui est parlé dans la région de l'Île-de-France autour de Paris (Walker. 2005, p. 780). La langue française peut être rattachée au latin parlé au nord de la Gaule, un latin qui a été modifié par le contact avec la langue des habitants celtiques préromains de la région et la langue des envahisseurs germaniques qui occupaient la région après la chute de l'Empire Romain (Smith. 2009, p. 427).

Le français est parlé dans l'hexagone comme langue maternelle. L'article 2 de la constitution de la France de 1958 déclare : « la langue de la République est le français ». Le français est parlé avec plusieurs variétés de dialectes en France, surtout dans le sud de la France, c'est-à-dire les régions qui possèdent

les particularités de prononciation qui incluent le Pays basque, la Gascogne, le limousin, le Languedoc, l'Auvergne, et la Provence. La raison est que le français s'est diffusé très tardivement dans le sud dont les langues-substrat locales possèdent spécificités : l'occitan, le catalan, et le basque. (Durand et Eychenne, 2017, p. 34). En 2015, 97% de la population de la France (métropole) pouvait s'exprimer en français (Wolff 2014, p. 19).

Donc, on peut comprendre qu'il existe aussi dans l'Hexagone, en dehors du français national officiel, d'autres variétés appelées langues régionales, et parmi lesquelles figurent : le basque, le breton, le flamand occidental, le franco-provençal, les langues d'oïl (bourguignon-morvandiau, champenois, franc-comtois, gallo, lorrain, normand, picard, poitevin-saintongeais (poitevin, saintongeais), wallon) ; l'occitan ou langues d'oc (gascon, languedocien, provençal, auvergnant, limousin, jivaro-alpin) ; les parlers liguriens, le catalan, le corse dialectes allemand d'alsace et de Moselle, etc.

Le français est aussi parlé dans quelques départements et régions qui sont géographiquement très éloignées de la France comme la Martinique, la Guadeloupe et la Guyane qui se situent dans les Caraïbes; la Réunion et Mayotte dans l'océan indien. Ces régions et départements forment les DOM-TOM (Départements et Territoires d'Outre-mer) de la France (Pustka & Ledegen 2017, p. 69). Dans ces parties du monde, le français est langue officielle, comme d'ailleurs dans plusieurs anciennes colonies françaises, en particulier en Afrique de l'ouest, du nord et de l'Afrique centrale (Smith. 2009, p. 427).

En Europe, le français est parlé en Belgique, au Luxembourg, en Suisse, et dans la région du Val d'Aoste en Italie. Elle est l'une des deux langues nationales du Canada, dont le Québec est purement francophone.

Du début du XVIII[e] siècle jusqu'au début du XX[e] siècle, le français était la langue de communication internationale, et surtout diplomatique. Il a également joué un rôle crucial dans l'établissement et le fonctionnement ultérieur des institutions dont l'Union Européenne (Smith. 2009, p. 427).

4.0 Histoire brève de la langue gworok

Selon Crotzier et Blench (1992), et du point de vue génétique, la langue gworok est une langue nigériane qui appartient à la famille des langues nigéro-congolaises. Elle est classée parmi des langues benoué-congolaises sous la sous-division appelée « Central Platoid » La sous-division platoide comprend plusieurs langues minoritaires parlées dans les régions des Plateaux, et les langues Jukunoid à savoir : le jju, sholio, atyap, atakar, attam, bakulu, jaba, kaninkon, kurama. Fantswam, gwandara, koro, ninzom, ikulu, numana, et irigwe, pour ne mentionner que quelques-unes.

Le village gworok est situé au sud de l'état de Kaduna à six kilomètres d'une assez grande ville appelée Kafanchan. Crotzier et Blench (1992) nous présentent une carte et un diagramme qui illustrent non seulement ces langues minoritaires mais aussi la généalogie des langues du sud de l'état de Kaduna. **(Voir Appendix 2 & 3)**

Le paysage gworok est constitué d'une chaîne magnifique des montagnes ou collines qui entourent les cieux du village. Ces montagnes sont étendues jusqu'aux frontières de l'État de Plateau vers le sud. Les paysages sans grand relief sont principalement constitués d'un terrain plat, car le village est situé dans une vallée de montagnes. Les vallées sont riches en minéraux qui sont très fertiles pour les travaux agricoles. À part des montagnes qui entourent le village, il y a des petits rivières/fleuves qui donnent une source abondante des

eaux aux habitants gworok et leurs animaux domestiques. Il existe toutes sortes de palmiers et d'autres arbres fruitiers en gworok. Les montagnes sont des abris pour les bêtes sauvages comme les singes, les antilopes, les lapins, les zèbres, les lièvres, les léopards, les hyènes, les lions, etc.

Les montagnes sont étendues jusqu'aux frontières de l'état de Plateau vers le sud. Le paysage, à part les montagnes sont constituées d'un terrain plat, car le village est situé dans une vallée des montagnes. Les vallées sont riches en minéraux qui sont très fertiles pour les travaux agricoles. Dues à des montagnes qui entourent le village, il y a des petits rivières/fleuves qui donnent une source abondante des eaux pour les habitants gworok et leurs animaux domestiques. Il existe toutes sortes des palmiers et d'autres arbres fruitiers en gworok. Les montagnes sont des abris pour les bêtes sauvages comme les singes, les antilopes, les lapins, les zèbres, les lièvres, les léopards, les hyènes, les lions, etc.

Le climat de gworok est toujours beau, la saison de pluie dure d'avril à novembre, et la saison sèche dure de novembre à mars.

5.0 Cadre théorique

Notre travail s'inscrit sur le cadre de l'analyse contrastive de Robert Lado (1957). Sa conception provient du fait que les enseignants doivent faciliter l'enseignement/Apprentissage des langues étrangères et le passage d'une langue à l'autre. La linguistique contrastive est donc née de ces efforts de comparaison. Les premières recherches contrastives ont essayé d'apporter une solution au problème de l'interférence causée par la différence de structures entre la langue maternelle des apprenants et la langue étrangère, l'interférence étant définie comme « un accident de bilinguisme entrainé par un contact entre les langues ». Karaagac (2012, p. 176).

Pour Debyser (1970, p. 31), l'objet principal de l'analyse contrastive est « l'application ». Et il declare : « Les études contrastives font donc partie de la

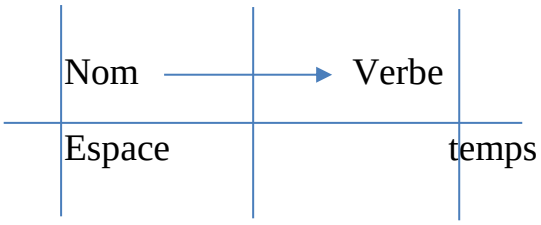
linguistique dite appliquée. Elles peuvent rencontrer en chemin des problèmes théoriques intéressants, permettre la vérification des hypothèses, et susciter des descriptions qui manquaient mais ne se justifient véritablement que par les services qu'elles peuvent rendre. L'avenir de la linguistique contrastive, est donc lié à son succès et son utilité. » En plus, les objectifs d'une étude comparative ont été également démontrés par Pottier (1957, p. 11) qui dit que « la typologie comparative a pour but la mise en parallèle des possibilités internes de deux ou plusieurs langues […]. Certaines langues comme les langues indo-européennes, ont une typologie interne (la typologie interne est l'étude des relations existant entre les classes de signifiant dans une même langue) très instable, alors que d'autres vont jusqu'aux correspondances biunivoques entre le signifié et signifiant ».

5.1 Méthodologie

Il s'agit, dans ce travail, d'une étude comparée par l'observation et l'analyse du comportement des structures du verbe dans chacune de ces langues. Il s'agit aussi de considérer l'exploitation des productions et non pas des systèmes. C'est aussi de prévoir des erreurs éventuelles et suggérer des dispositions à prendre pour réduire au maximum ces erreurs des apprenants en ce qui concerne l'emploi du verbe en français.

6.0 La notion du verbe

La notion du verbe occupe une position centrale dans les langues du monde, surtout dans les constructions des phrases ou discours plus larges. Dans la plupart des langues, il existe au moins deux éléments essentiels pour une construction de phrase : le nom et leverbe. Selon Moignet, notre expérience du monde est répartie en deux choses, soit le nom, référé à l'espace, soit le verbe, référé au temps :



Adopté de Moignet (1980, p. 55)

En d'autres termes, le temps est une sorte de mise en relation entre les entités dans l'espace, le verbe ayant comme caractère d'avoir un mouvement perpétuel.

6.1 Généralités sur le verbe

Le verbe est un mot que nous employons pour exprimer nos pensées, il sert à donner aux hommes la connaissance des objets qui sont présents dans notre esprit, et aussi à passer des jugements que nous portons en nous. Le verbe est donc un mot qui exprime un procès, un état ou un devenir. Il demeure le noyau de la phrase verbale. En français le verbe est caractérisé par sa conjugaison et varie en temps, mode, personne, et nombre, etc.

6.2 La morphologie du verbe français

Le verbe est un mot variable qui se conjugue, c'est-à-dire qu'il est associé à plusieurs catégories morphologiques :

- Il reçoit les marques spécifiques (les désinences) qui correspondent sur le plan de la signification au nombre, la personne, au temps, et au mode.

- La voix, le temps, l'aspect sont marqués par des auxiliaires que précèdent le radical verbal, pourvu d'une désinence de participe passé ou d'infinitif.

- Le verbe connait par ailleurs des variations de radical unique, mais beaucoup de verbes en particulier les plus fréquents ont un radical que prend différentes formes.

6.3 Le système verbal du français

Le français est une langue flexionnelle, ce qui veut dire que les « unités linguistiques plus grandes sont souvent formées à l'aide de moyens morphématiques non autonomes, qui tout en représentant un répertoire limité, créent une sorte de variabilité pour certaines espèces de mots autonomes » Fuch&Meleuc, 2003, p. 45). Alors qu'on ne compte que deux formes fléchies pour le nom (singulier/pluriel) et quatre pour l'adjectif (singulier, pluriel, masculin, féminin), le verbe possède quatre-vingt-huit formes. Nous reprenons le calcul réalisé par Tisset (1999, p. 5).

> Si l'on additionne toutes les formes de tous les temps et de tous les modes, ou obtient un inventaire des 6 personnes à multiplier par 13 formes (les temps des modes personnels : 8 pour l'indicatif [présent, imparfait, passé simple, passé composé, passé antérieur, futur simple, futur antérieur, plus-que-parfait], + 3 pour le subjonctif [présent, passé, imparfait ou plus-que-parfait] + 2 pour le conditionnel [présent et passé] = 13 formes, soit 78 auxquelles on peut ajouter 6 formes pour l'impératif [présent et passé] + 4 formes pour les modes non personnels [infinitifs et participes présent et passé], soit 88.

En effet, comme l'indique Anjougard (1996, p. 187), « les verbes constituent d'une manière générale, le domaine par excellence de la variation ».

Ce caractère du verbe français s'explique par la segmentation de la forme verbale en deux composantes significativement distinctes : le morphème lexical (la base) et le morphème grammatical (la désinence) (Gourard, 2004 ; Torterat, 2016). On le voit, ce système est richement fléchi. Il distingue plusieurs temps (présent, passé, futur), modes (indicatif, subjonctif, conditionnel, impératif) et aspects simple et composé). La conjugaison s'organise en trois groupes selon les terminaisons à l'infinitif (-er, -ir, -re). Chaque verbe subit des modifications morphologiques selon la personne et le nombre du sujet. Le verbe français « parler », par exemple, se conjugue au présent et futur de l'indicatif comme suit : je parle, nous parlons, ils parlent, elle parlera, etc. La flexion est donc marquée principalement par des suffixes, et c'est cette opération qui est appelée « conjugaison » dans cette langue.

6.4 Le système verbal du gworok : généralités

En général, le verbe gworok est un mot qui ne varie pas dans la plupart du temps, sauf en temps du présent progressif de l'indicatif, ou il peut prendre une autre forme.

Par exemple, le verbe « tabat » (prendre, capturer, attraper, saisir, etc.) est conjugué au présent de l'indicatif comme suit :

N tabat --- je prends, saisis

A tabat --- tu prends, saisis

Aetabat --- il/elle prend, saisit

Zi tabat --- nous prenons, saisissons

Nyitababt --- vous prenez, saisissez

Ba tabat --- ils/elles prennent, saisissent

Mais à la forme progressive, le verbe « tabat » devient « tabied » :

N tabied, ou n shio bu tabied = je suis en train d'attraper, prendre, saisir

A tabied = tu es en train d'attraper, prendre, saisir

Aetabied = il/elle est en train d'attraper, prendre, saisir

Zi tabied = nous sommes en train d'attraper, prendre, saisir

Nyitabied = vous êtes en train d'attraper, prendre, saisir

Ba tabied = Ils/elles sont en train d'attraper, prendre, saisir

Prenons un autre exemple. Le verbe gworok « tyong » qui signifie « courir» se conjugue :

N tyong – je cours

A tyong – tu cours

Aetyong, etc.

Mais à la forme progressive, le verbe « tyong » fevient « chung ». Regardons :

N shio bu chung = je suis en train de courir

A shio bu chung = tu es en train de courir

Aeshio bu chung = il/elle est en train de courir, etc.

Puis, le verbe gworok « chong » = marcher :

N chong = je marche

A chong = tu marches, etc.

Pour la forme progressive, le verbe devient « chied » : N shio bu ched – je suis en train de marcher, nyishio bu chied, bashio bu chied.

Enfin, considérons le cas du verbe « san » (= acheter) :

N san – j'achète

A san – tu achètes

Aesan – il/elle achète

Mais au présent progressif, le verbe devient « kwai ». Regardons ces exemples :

N shio bu kwai = je suis en train d'acheter

Nyishio bu kwai = nous sommes en train d'acheter

Ba shio bu kwai = ils/elles sont en train d'acheter

De ces exemples, nous pouvons comprendre que le verbe peut changer de forme au présent de l'indicatif. La flexion se présente par la supplétion. Il est à noter que ce changement du verbe gworok n'affecte pas tous les verbes.

La morphologie verbale gworok est généralement simple, n'ayant affaire qu'avec des verbes monosyllabiques, bisyllabiques, trisyllabiques, qui se terminent par une consonne ou une voyelle. Le verbe gworok est nu, c'est-à-dire qu'il ne porte pas de radical ni de désinence. Il est employé plutôt toujours à la forme de l'infinitif. Ainsi, le système verbal gworok repose sur l'opposition de l'aspect de temps accompli ou non accompli présenté sur la forme du présent, du passé, et du futur. De la même manière, le verbe gworok n'a pas de mode subjonctif, conditionnel comme en français. Ainsi, la morphologie du verbe gworok est marqué par le nombre (singulier et pluriel) et par la personne exprimée via les pronoms personnels, qui sont les suivants : n – je ; a – tu ; gu – il/elle ; zi – nous ; nyi – vous ; ba – ils/elles.

7.0 Les processus morphologiques des verbes en français et en gworok

Les processus de la flexion verbale en français est appelé « conjugaison », soit l'ensemble des formes que prend un verbe pour exprimer les différences de personne (1^{er}, $2^{ème}$, $3^{ème}$) de nombre (singulier, pluriel), de temps présent, passé, futur), de mode (indicatif, subjonctif, conditionnel, impératif,

infinitif, et participe), etc. Toutes ces formes sont construites grâce à des marques spécifiques morphématiques aussi appelés «désinences». Ces marques spécifiques se greffent sur une base (radical) portant le sens lexical du verbe (Ghérissi, 2001).

Commençons par le mode de l'indicatif présent. Le verbe conjugué est formé de deux parties : le radical et la terminaison; alors que le radical est la portion du verbe qui exprime son sens, la terminaison est la portion qui indique son mode, son temps, sa personne, et son nombre. Par exemple, dans « elles chanteront », le radical « chant- » exprime le sens du verbe, ou l'action de chanter ; la terminaison «-eront » indique le mode, le temps, la personne, et le nombre du verbe. C'est-à-dire que la terminaison du verbe, dans ce cas, indique les informations suivantes :

- mode : indicatif

- temps : futur simple

- personne : 3ème

- nombre : pluriel

Regardons ces exemples du verbe 'travailler' appartenant au premier groupe, c'est-à-dire des verbes terminés à l'infinitif par « -ER ».

Tableau I : Variations du verbe « travailler » en français et en gworok à certains temps du mode indicatif.

Français	**Gworok**	**Temps**
Je travaille	N nyio tam	Présent de l'indicatif
Tu as travaillé	A kannyiontam	Passé composée de l'indicatif
Il/elle travaillera	Ae na nyiontam	Futur simple de l'indicatif

Dans ces exemples, les marques de la flexion française restent sur les personnes et les terminaisons des verbes. Tandis qu'en gworok, la marque de la flexion se trouve sur la personne aussi via les pronoms personnels, et par les adverbes de temps 'kan' indiquant le passé et 'na' pour le futur.

Le deuxième groupe des verbes français, ceux terminés à l'infinitif par « -IR » comme « Finir ».

<u>Tableau II</u> : Variations du verbe du deuxième groupe et leurs équivalents en gworok, au temps présent du mode indicatif comme « Finir ».

Français	**Gworok**	**Temps**
Nous finissons Vous avez fini Ils/elles finiront	Zityak Nyikantyak Ba natyak	Présent de l'indicatif Passé composée de l'indicatif Futur simple de l'indicatif

Dans les tableaux I et II, il est à remarquer que les verbes en langue gworok restent invariables mais sa morphologie est marquée par des adverbes de temps « kan » et « na » pour le passé et le futur respectivement, et la variation se trouve sur la personne (1^{er}, $2^{ème}$, $3^{ème}$). Pour le français, la marque de la flexion est sur les terminaisons du verbe (fini, finissons, finiront).

Le subjonctif en français et gworok

Les verbes au mode subjonctif se présentent avec deux valeurs principales en français :

- Il relève de l'intention de celui qui parle dans les phrases indépendantes et

- Il relève de la syntaxe en dépendant, pour son emploi dans une subordonnée, du verbe principal. (Dubois et al (2004, p. 106). Alors que le subjonctif n'existe pas en langue gworok. Mais l'idée du subjonctif peut être cependant exprimée dans cette langue pour indiquer un souhait ou un ordre. Regardons le tableau ci-dessous :

<u>Tableau III</u> : Le subjonctif présent et ses variations en français et en gworok dans l'expression du souhait / désir.

Français	**Gworok**	**Temps**
Je veux que vous	N chat	Souhait=Subjonctif

passiez de bonnes vacances Je veux que vous ailliez au marché	nyinyiotswungkukankaran N chat nyinadkasuwo	présent Désir = Subjonctif présent

Le verbe « fassiez » du français est au subjonctif, mais les verbes « nyio » et « nad » en gworok sont à la forme de l'infinitif.

<u>Tableau IV</u> : Les verbes au subjonctif passé

Français	**Gworok**	**Temps**
Qu'elle ait lavé ses vêtements Qu'elle soit rentrée avant 8 heures	N chat gukankwiaetorogguba N chat a bwuogkaminjenunaimbwag	Subjonctif passé Subjonctif passé

L'auxiliaire du verbe composé du français n'existe pas en gworok, mais l'expression du passé est faite pour l'adverbe du temps passé gworok « kan » donnant le sens de « déjà ».

L'impératif en français et en gworok

L'impératif exprime un ordre ou une défense à la deuxième personne du singulier et aux 3ème s personnes du singulier et du pluriel.

<u>Tableau V</u> : Les verbes à l'impératif présent du français et gworok

Français	**Gworok**	**Temps**
Pars !	Nkad!	Impératif présent
Partons maintenant	Zinkadbanini!	Impératif présent
Sers-moi un café	Jong n ti	Impératif présent

Tableau VI : Les verbes du subjonctif passé avec l'auxiliaire « être et avoir » en français et en gworok.

Français	**Gworok**	**Temps**
Aie vêtu	Awakankupaetorog	Impératif passé
Soyons arrivés à l'heure	Ziwakanbaibumijen	Impératif passé

Ayez écrit la lettre	Nyiwakanlurukwasikaji	Impératif passé

La flexion française est marquée sur l'auxiliaire « aie », « ayez », et « soyons » et les participes passés « vêtu, arrivés, écrit ». En gworok, la marque de la flexion réside sur l'adverbe du temps «wa et kan » et les pronoms personnels « a, zi, nyi » (tu, nous et vous).

Le conditionnel en français et en gworok

Le verbe au mode conditionnel du français exprime une action ou un état qui dépend pour leur réalisation, de certaines conditions :

- un fait imaginé, la supposition, le souhait, l'étonnement, l'indignation, l'incertitude, la politesse etc. Dubois et al (2004, p.108). Mais toutes ces conditions n'existent pas en gworok, pourtant elles peuvent être exprimées dans la langue. Voyons ces exemples dans le tableau ci-après.

<u>Tableau VII</u> : Hypothèse introduite par « si »

Français	**Gworok**	**Temps**
S'il pleut, je reste à la maison S'il fait beau, je partirais avec lui. S'il pleuvait demain, je resterais à la maison.	Kae a lauza, n swan buli Kae ae launwam, n nahwigu Kae ae nalauzautswon, n na swan buli	Condition du présent Condition du futur Condition de l'imparfait réalisable ou au contraire

Une subordonnée introduite par « même si » exprime une condition rejetée, une condition qui n'influence pas la réalisation de l'action de la principale (Vercolier et al, 2006). La marque de la flexion en français porte sur les verbes « reste, partirais, resterais ». Tandis qu'en gworok la flexion se fait par le pronom de la première personne du verbe 'n'mais les verbes « lau, swan, hwi » reste invariables.

<u>Tableau VIII</u> : Le conditionnel présent et futur des verbes « taire, sortir »

Français	**Gworok**
Subordonnée principale Même s'il se fâche, je me tais Même s'il pleuvait demain, je sortirais	**Subordonnée principale** Kaeaefoknyioliya, n na karakdak Kae ae fok ae lauzautswon, n nan wuruk

Dans la première phrase, la subordonnée est introduite par même si, qui exprime une condition rejetée, une condition qui n'influence pas la réalisation de l'action de la principale. Ensuite, dans la deuxième phrase, la subordonnée est introduite aussi par « même si » qui exprime une condition réalisable dans le futur. Dans ces deux exemples, la flexion verbale française se trouve le temps du verbe : tais, sortirais, et pleuvait, mais en gworok, les verbes « nyio, karak, lau et wuruk » restent invariables.

8.0 Difficultés rencontrées par les apprenants gworok dans l'apprentissage des verbes français

Nous avons remarqué des difficultés suivantes :

- Les alternances vocaliques graphiques et phoniques : des voyelles ex. : « je cède, tu cèdes, il/elle cède, nous cédons, vous cédez, ils cèdent ».

- Les variations des radicaux verbaux, ex. : je vais, nous allons, vous allez, ils/elles vont, etc.

- Les difficultés d'accord.

- Les difficultés du choix de l'auxiliaire.

- Le nombre dans de temps et modes.

- Les verbes irréguliers : certains verbes ne suivent pas les règles classiques de la conjugaison comme « être, avoir, aller, faire, venir, etc.

- Les verbes pronominaux : ils se conjuguent avec des pronoms réfléchis (me, te, se, nous, vous, se) posent des problèmes surtout au passé composé.

- L'accord du verbe-sujet.

- Les difficultés sur les terminaisons de 3 groupes de verbes.

Pour progresser, il faut :

- utiliser des tableaux de conjugaison.

- des applications : Reverso, Bescherelle, Conjugueur, etc.

- faire des exercices pratiques sur les temps composés.

- lire des textes simples.

- écrire des phrases et se faire corriger.

- la pratique sur les conjugaisons les plus difficiles comme le subjonctif, le conditionnel, les verbes irréguliers.

9.0 Synthèse de l'étude

Pour la synthèse de cette recherche, nous présenterons les similarités et les différences sur le comportement des verbes dans les deux langues. Commençons par les similarités, et ensuite les différences et la conclusion.

9.1 Similarités

- Le français et le gworok possèdent le verbe comme une catégorie grammaticale, et qui exprime des faits (actions, changements d'état, etc.) en les situant dans des temps différents et dans une certaine durée ou une certaine date.

- Le verbe dans ces deux langues fait emploi des pronoms personnels pour exprimer la catégorie du nombre dans les trois personnes (singulier et pluriel).

- Le verbe exprime la temporalité (présent, passé, futur) en français et en gworok.

- Les deux langues possèdent les verbes simples.

- Le français et le gworok possèdent des verbes monosyllabiques, bisyllabiques, trisyllabiques, etc.

9.2 Différences

- Les deux langues sous comparaison sont vraiment différentes sur l'expression de marques de la flexion verbale.

- Tandis qu'en français la flexion verbale est marquée sur le temps, la mode, le nombre, la personne, l'aspect, etc., la flexion verbale gworok est marquée sur le nombre (par les pronoms personnels).

- Le verbe français est segmenté en radical (base) et des désinences qu'on colle à la base, le verbe gworok n'a pas de radical ni de désinences.

- Tandis que le français fait l'emploi de morphèmes pour marquer le nombre, le temps, etc., le gworok fait l'usage d'adverbes de temps pour marquer le présent, passé, et le futur.

- La langue française possède des temps composés, tandis qu'en gworok ce type de temps n'existe pas.

- Le verbe français est variable mais celui de gworok ne varie pas.

- Les verbes au subjonctif, conditionnel, participe passé, présent et en gérondif n'existe pas en gworok.

- Le verbe français gérondif et la forme pronominale n'existent pas aussi en gworok.

10.0 Conclusion

Dans cette communication portant sur la morphologie flexionnelle du verbe en français et en gworok, et qui examine les difficultés auxquelles font face nos étudiants gworok lors de leur apprentissage de la langue française, nous avons essayé de d'écrire la nature du verbe et ses comportements flexionnels dans les deux langues. Nous remarquons qu'il y a plus de différences flexionnelles que de ressemblances. Nous attribuons la grande parties des erreurs commises par les apprenants aux différences de nature qui existent entre les deux systèmes linguistiques entre ces deux langues puisque toutes langues possèdent un système syntaxiques différent. Nous terminons par la recommandation que le système flexionnel verbal du français exige une attention particulière pendant l'enseignement.

Références

Angoujard, A. (1996). *Maîtrise des forms verbales: Problèmes d'apprentissage, strategies d'enseignement du CE1 au CE2*. Paris, France: [Publisher not specified].

Biijeljac, R., & Breton, R. (1997). *Du langage aux langues*. Paris, France: Gallimard.

Crotzier, D. H., & Blench, R. M. (1992). *Index of Nigerian languages* (2nd ed.). Dallas, TX: Summer Institute of Linguistics, Inc.

Debyser, F. (1970). Linguistique contrastive et les interférences en langue française. *Revue de Linguistique Contrastive, 8*(1), [page numbers if available].

Didam, E. (1999). *The Kagoro-English dictionary*. Fadan Kagoro, Kaduna, Nigeria: Ezedam Publishers.

Dubois, J., & Lagane, R. (2004). *Larousse livres de bord: Grammaire*. Paris, France: Larousse.

Fuch, V., & Meleuc, S. (2003). *La communication en français*. Bern, Switzerland: Peter Lang.

Gherissi, Y. (2001). *Modes, temps et aspects: Documents et travaux dirigés*. [Publisher not specified].

Huot, H. (2001). *Morphologie: Forme et sens des mots du français*. Paris, France: Colin.

Karaagaç, D. N. (2012). *Des erreurs linguistiques et des effets de contexte: Analyse de différents types d'erreurs commises par les étudiants turcs*. [Publisher not specified].

Le Nouveau Bescherelle. (1994). *2000 French verbs*. Paris, France: Librairie Hatier.

Moignet, G. (1980). Diathèse verbale et verbes fondamentaux en français. In A. Joly & W. H. Hirthe (Eds.), *Langage* (pp. [pages if available]). Paris, France: [Publisher not specified].

Patricio, M. F. (2011). Les verbes de la langue-culture. *Synergies Chili*, *7*, [pages if available]. Concepción, Chile: Université de Concepción.

Pottier, B. (1957). Neutralisation en morphosyntaxe. *Travaux de l'Institut de Linguistique de Paris, 2*, [pages if available].

Vercollier, A., Vercollier, C., & Boutier, K. (2006). *Difficultés expliquées du français… For English speakers*. Ibadan, Nigeria: Spectrum Books Ltd.

TRADUIRE LE FRANÇAIS IVOIRIEN : ENJEUX LINGUISTIQUES ET CULTURELS DANS *LA REVOLTE D'AFFIBA* DE REGINA YAOU

Jeremiah Felix Nwachukwu
Rivers State University
Nkpolu-Oroworukwo, Port Harcourt, Nigeria
Felix.Nwachukwu@Ust.Edu.Ng Https://Orcid.Org/0009-0009-5617-2905

Et

Uzoamaka Patience Emmanuel

Ignatius Ajuru University Of Education
Uzoamakaemmanuel909@Gmail.Com

RESUME

Cette étude examine la complexité de la traduction du français ivoirien, une variété pluricentrique influencée par les langues locales et l'argot urbain (*nouchi*), telle qu'elle apparaît dans *La Révolte d'Affiba* de Régina Yaou. Ces formes hybrides sont souvent négligées, ce qui peut réduire leur richesse culturelle et leur fonction identitaire. L'objectif de cette recherche est d'identifier des stratégies permettant de préserver l'authenticité linguistique et culturelle du texte pour un lectorat anglophone. À partir d'une analyse textuelle qualitative, nous avons relevé les traits caractéristiques du français ivoirien, examiné leurs équivalents en anglais et évalué l'efficacité de diverses stratégies, dont l'emprunt, l'adaptation et l'explicitation. Trois défis principaux ont été identifiés : traduire un lexique culturellement marqué (comme *attiéké* ou *pistons*), gérer des structures syntaxiques non standard et transmettre des pratiques enracinées dans la tradition, telles que la libation rituelle. La résolution de ces défis repose sur un équilibre entre foreignisation, qui conserve la singularité du contexte source, et domestication, qui facilite la compréhension du lecteur. Le traducteur devient ainsi un médiateur culturel, chargé de transmettre la voix et l'identité du texte tout en assurant sa lisibilité. Une traduction réussie combine préservation des termes identitaires, adaptation syntaxique réfléchie et explicitation stratégique, permettant au roman de franchir les frontières linguistiques et culturelles.

Mots-clés : français ivoirien, traduction littéraire, foreignisation, domestication, stratégies de traduction, La Révolte d'Affiba.

Abstract

This study explores the challenges of translating Ivorian French, a pluricentric variety shaped by local languages and urban slang (*nouchi*), in Régina Yaou's *La Révolte d'Affiba*. These hybrid expressions are often marginalized in translation, which can diminish their cultural richness, oral rhythm, and role as markers of identity. The research investigates strategies for preserving the linguistic and cultural authenticity of the text for English-speaking readers. Using qualitative textual analysis, we identified characteristic features of Ivorian French, examined their English equivalents, and evaluated translation strategies such as borrowing, adaptation, and explicitation. Three main challenges emerged: rendering culturally embedded vocabulary (e.g., *attiéké*, *pistons*), handling non-standard syntactic structures, and conveying practices rooted in local tradition, such as ritual libation. Addressing these challenges requires balancing foreignization, which preserves the source culture's uniqueness, and domestication, which ensures clarity for the reader. The study highlights the translator's role as a cultural mediator, tasked with maintaining the text's voice, identity, and richness while making it accessible. A successful translation adopts a culturally sensitive approach, preserving identity terms, adapting syntax thoughtfully, and applying explicitation strategically, allowing the novel's distinct voice to resonate across linguistic and cultural boundaries.

Keywords: Ivorian French, literary translation, foreignization, domestication, postcolonial literature, translation strategies, *La Révolte d'Affiba*.

Introduction

Le français, langue officielle dans de nombreux pays africains, s'est peu à peu transformé en une langue pluricentrique. Cela signifie qu'il prend des formes différentes selon les contextes culturels et sociaux (voir Queféllec, 2007 ; Feussi et Robillard, 2017, p. 17 et Feussi, 2024). En Côte d'Ivoire, cette évolution a donné naissance à une variété particulière : le français ivoirien. Cette variété est influencée par les langues locales, les pratiques sociales et la vie urbaine. Dans la communication quotidienne comme dans la littérature, elle intègre souvent le *nouchi*, un argot urbain très utilisé par les jeunes, qui permet d'exprimer la réalité sociale et de donner une voix aux groupes marginalisés (Houessou, Dodo & Youant, 2018; Kouadio, 2019 ; Kouassi & Kouadio, 2019). Dans le roman *La Révolte d'Affiba* de Régina Yaou, le français ivoirien occupe une place importante. Il aide à construire les personnages et offre une image vivante de la société ivoirienne après la colonisation. Bandia (2008) souligne cependant que

traduire une telle variété en anglais constitue un véritable défi, car il faut préserver à la fois la richesse linguistique et l'authenticité culturelle tout en rendant le texte accessible aux lecteurs anglophones.

Même si les littératures africaines francophones suscitent un intérêt croissant, les recherches en traduction prennent encore rarement en compte les particularités du français ivoirien. Trop souvent, lors du passage à une autre langue, les textes sont standardisés, ce qui entraîne une perte de sens, d'identité et de l'oralité qui caractérise cette langue. C'est dans ce contexte que s'inscrit cette étude, qui a analysé les stratégies mobilisées pour traduire le français ivoirien dans *La Révolte d'Affiba*. L'objectif principal n'était pas seulement de produire un texte en anglais fidèle à l'original, mais de montrer comment les dynamiques du français ivoirien se manifestent dans le processus de traduction. Il s'agissait d'identifier les traits linguistiques et stylistiques propres à cette variété, ainsi que d'examiner les stratégies possibles pour les rendre en anglais. Cette réflexion s'articule autour de deux grandes questions. La première visait à déterminer quelles sont les particularités linguistiques et stylistiques du français ivoirien chez Régina Yaou et la deuxième s'intéresse aux stratégies de traduction susceptibles de transmettre ces spécificités en anglais. Cette démarche met en lumière les tensions et les négociations qui accompagnent le passage d'une langue à l'autre, soulignant le rôle du traducteur comme véritable médiateur culturel entre deux univers linguistiques et culturels.

Cette recherche se justifie par ses enjeux théoriques et pratiques. Elle contribue à la traductologie et aux études postcoloniales en portant l'attention sur un domaine peu exploré : la traduction du français ivoirien dans la littérature féminine africaine. Dans un contexte où les langues hybrides sont souvent standardisées, cette étude examine les défis liés à leur traduction vers l'anglais. Examiner ces formes non standard, c'est reconnaître leur force expressive et leur rôle identitaire, comme le souligne Venuti (1995) avec sa stratégie de *foreignisation*. Les travaux de Mboudjeke (2015) rappellent que traduire ces langues implique une approche éthique et contextualisée, attentive à l'oralité et à la charge émotionnelle du texte. Dans ce cadre, le traducteur dépasse le rôle de simple technicien : il devient un médiateur culturel, capable de négocier entre fidélité au texte et adaptation au public cible.

Revue de littérature

La traduction littéraire dépasse le simple transfert linguistique. Elle devient un acte de médiation culturelle et sociale, où le traducteur joue le rôle de passeur entre deux univers. Queffélec (2007) souligne que le français, langue officielle dans de nombreux pays africains, s'est transformé en une langue pluricentrique, avec des formes différentes selon les contextes géographiques, historiques et sociaux. Cette pluralité se manifeste particulièrement en Afrique, où le français s'hybride avec les langues locales. Feussi et Robillard (2017) précisent que les francophonies africaines ne doivent pas être considérées comme des variantes affaiblies du français hexagonal, mais comme des formes légitimes, dynamiques et porteuses d'identité. Feussi (2024) propose même une approche expérientielle, où la diversité linguistique devient un mode de vie et le français se réapproprie selon les réalités locales.

En Côte d'Ivoire, cette dynamique a donné naissance au français ivoirien. Houessou, Dodo et Youant (2018) montrent qu'il est fortement influencé par les langues nationales, la vie urbaine et les pratiques sociales. Le nouchi, argot populaire et créatif, y joue un rôle central : il permet aux jeunes d'exprimer leur quotidien, leurs émotions et leur appartenance. Kouadio (2019) souligne que le nouchi devient un vecteur d'expression identitaire et un outil de narration dans la littérature contemporaine. Kouassi et Kouadio (2019) ajoutent que cette langue hybride s'impose progressivement dans les espaces publics et artistiques, renforçant l'ivoirité comme marqueur culturel.

Dans *La Révolte d'Affiba* de Régina Yaou, le français ivoirien représente l'environnement socioculturel des personnages et incarne une voix féminine et résistante. Cette hybridité linguistique, riche et expressive, pose néanmoins des défis majeurs pour la traduction : comment transmettre en anglais une langue déjà métissée, tout en conservant ses nuances culturelles ? Mboudjeke (2015) rappelle que les variétés populaires véhiculent des significations profondes liées à l'identité et à la mémoire collective. Les ignorer, c'est effacer des voix marginalisées et renforcer des normes dominantes. Bandia (2008) complète cette perspective en affirmant que la traduction des textes africains est un acte de réparation, qui vise à rendre visibles les cultures subalternes sur la scène mondiale. Diagne (2021) insiste sur la dimension éthique et politique de la traduction des langues africaines. Le traducteur doit négocier entre fidélité linguistique et adaptation culturelle, tout en respectant la singularité du texte. N'Guessan (2022) propose quant à lui une approche pragmatique, utilisant

l'emprunt, l'annotation et la compensation stylistique pour préserver l'oralité et la charge émotionnelle des textes africains.

Analyser le français ivoirien dans un texte postcolonial comme *La Révolte d'Affiba* de Régina Yaou nécessite une approche théorique multiple, capable de prendre en compte les dimensions linguistiques, culturelles et politiques du texte. Trois courants principaux de la traductologie sont mobilisés : la théorie du Skopos, la traductologie postcoloniale et la théorie de l'hybridité linguistique. Ces cadres permettent d'explorer les choix du traducteur face à une langue hybride, expressive et profondément ancrée dans son contexte africain. La théorie du Skopos, développée par Hans Vermeer dans les années 1970, soutient que chaque traduction doit être guidée par un objectif précis (le *skopos)* défini par les attentes du public cible et le contexte de réception. Cette perspective fonctionnelle offre au traducteur une certaine liberté stratégique, lui permettant d'adapter le texte selon sa finalité communicative. Dans *La Révolte d'Affiba*, elle justifie la conservation de termes culturels comme *foutou* ou *pagne*, tout en autorisant des ajustements pour garantir la lisibilité en anglais. Mary Snell-Hornby (2006) complète cette idée en affirmant que le traducteur doit viser la fonction du texte plutôt que sa forme, surtout lorsqu'il s'agit d'œuvres littéraires à forte charge culturelle.

La traductologie postcoloniale s'intéresse aux rapports de pouvoir, à l'identité et à la représentation dans la traduction des textes issus des anciennes colonies. Occidentalesn question les normes occidentales et valorise les stratégies de *foreignisation*, qui préservent les spécificités culturelles du texte source (Venuti, 1995 ; Bandia, 2008). Dans le contexte africain, cette approche permet d'éviter l'effacement des voix locales et de restituer la richesse des langues hybrides comme le français ivoirien. Kouakou (2021) insiste sur le fait que traduire ces textes relève d'un acte politique et éthique, où le traducteur doit faire entendre des voix marginalisées dans un espace linguistique dominé.

Enfin, la théorie de l'hybridité linguistique, proposée par Ashcroft, Griffiths et Tiffin (2002), considère les langues postcoloniales comme des mélanges créatifs, issus de la rencontre entre langues coloniales et langues autochtones. Cette hybridité se manifeste dans le lexique, la syntaxe, la pragmatique et les références culturelles, constituant un marqueur identitaire fort. Dans *La Révolte d'Affiba*, le français ivoirien incarne cette hybridité : il est à la fois un moyen de

communication et un vecteur de résistance sociale. Sa traduction doit respecter cette complexité sans tomber dans la standardisation. N'Guessan (2022) rappelle que traduire une langue hybride nécessite des stratégies flexibles, capables de transmettre l'oralité, l'émotion et la valeur symbolique du texte, telles que l'emprunt, l'annotation ou la compensation stylistique.

Perspectives empiriques sur le français ivoirien

La traduction des variétés africaines du français, et en particulier du français ivoirien, attire de plus en plus l'attention des chercheurs, même si les études concrètes restent limitées. Ce manque de corpus révèle la complexité du défi : comment transférer une langue hybride, profondément ancrée dans un contexte socioculturel précis, sans en perdre la richesse ni trahir la voix des locuteurs ? Certains travaux permettent toutefois de mieux comprendre les stratégies employées et les enjeux de ce type de traduction.

Bandia (2008) constitue une référence majeure. Dans son analyse comparative, il étudie la traduction de textes africains en français hybride, notamment ceux de Sony Labou Tansi et Ahmadou Kourouma. Il montre que les traducteurs utilisent souvent la compensation stylistique et l'annotation explicative pour restituer l'oralité, les références culturelles et les ruptures stylistiques. Pour lui, traduire devient un acte de résistance contre la standardisation linguistique et un moyen de faire entendre les voix postcoloniales dans toute leur complexité. D'un point de vue sociolinguistique, Kouadio (2019) analyse le français populaire ivoirien à partir de corpus oraux et écrits issus de la vie quotidienne et des médias. Il souligne que le nouchi, argot urbain largement utilisé par les jeunes, remplit un rôle identitaire et expressif : il sert de marqueur social et d'outil de narration et de revendication. Traduire le français ivoirien nécessite donc de comprendre ses fonctions sociales, ses nuances pragmatiques et son ancrage culturel, au-delà de la simple structure linguistique.

N'Guessan (2022) s'intéresse directement à la traduction de dialogues en français ivoirien. Il expérimente différentes stratégies : emprunt direct, adaptation culturelle et compensation stylistique, et observe leur effet sur la restitution du sens, du ton et de l'émotion. Ses résultats montrent que la fidélité traductive ne peut être seulement linguistique : elle doit aussi être pragmatique et émotionnelle, capable de conserver le rythme et la charge affective du discours. Traduire, pour lui, revient à restituer une voix et une expérience.

Enfin, Mboudjeke (2015) adopte une approche réflexive applicable à la traduction du français ivoirien vers l'anglais. Il insiste sur la nécessité de contextualiser les termes culturels à l'aide de notes de bas de page, de glossaires ou d'encadrés explicatifs. Ces outils permettent de préserver la charge symbolique des mots et d'éviter leur neutralisation. Pour Mboudjeke, traduire un texte africain, c'est traduire un monde, avec ses codes, ses références et ses sensibilités.

Malgré l'intérêt croissant porté à la littérature africaine francophone et aux études postcoloniales, plusieurs lacunes persistent dans la recherche sur la traduction du français ivoirien. Tout d'abord, cette variété reste largement sous-représentée. Alors que certaines langues africaines comme le wolof ou le lingala bénéficient d'études traductologiques approfondies, le français ivoirien, pourtant riche et complexe, demeure peu exploré dans sa dimension traductive. Nea Madou (2024) souligne que cette langue composite constitue un véritable vecteur d'identité littéraire, reflétant les dynamiques sociales et culturelles propres à la Côte d'Ivoire. Par ailleurs, les textes féminins postcoloniaux sont encore largement absents des analyses. Les œuvres d'autrices comme Régina Yaou, qui combinent narration vivante, oralité et spécificités culturelles, offrent pourtant des perspectives inédites sur la traduction des langues hybrides. Comme le notent Okoro et al. (2024), ignorer ces textes, c'est passer à côté d'une richesse narrative et linguistique qui pourrait enrichir la réflexion traductologique.

Enfin, il existe un manque de modèles adaptés aux langues hybrides. La plupart des cadres théoriques et pratiques de traduction restent centrés sur des paradigmes occidentaux, privilégiant la lisibilité et la conformité formelle au détriment de l'oralité et de la fidélité culturelle. Akakuru et Chima (2006) insistent sur la nécessité de développer des approches intégrant l'analyse philologique et l'ethnolinguistique pour mieux rendre la singularité des œuvres africaines. Ces lacunes mettent en évidence le besoin urgent de méthodes traductives plus sensibles aux réalités sociolinguistiques et culturelles, capables de respecter à la fois la voix des auteurs et la diversité des publics.

Méthodologie

Cette étude adopte une approche qualitative et interprétative, fondée sur l'analyse textuelle du roman *La Révolte d'Affiba* de Régina Yaou. L'objectif

était de repérer les traits distinctifs du français ivoirien, puis d'examiner leur traitement en anglais afin d'évaluer les choix traductifs possibles. Le corpus principal est constitué du roman, lu en parallèle avec la traduction publiée (Emmanuel, 2023) et enrichi par des propositions traductives complémentaires conçues dans le cadre de ce travail. L'analyse s'est organisée en trois étapes :

1. Identifier dans le texte source les mots, expressions et structures relevant du français ivoirien ;
2. Observer les équivalents proposés en anglais (ou en suggérer lorsque ceux-ci faisaient défaut) ;
3. Évaluer les stratégies mises en œuvre, telles que l'emprunt, l'adaptation, la compensation ou l'annotation.

4. Présentation, analyse et discussion des résultats

Les tableaux ci-dessous regroupent les principales occurrences de français ivoirien relevées dans *La Révolte d'Affiba* de Régina Yaou. Elles sont classées en trois grandes catégories :

1. le lexique et les expressions culturellement marquées,
2. les structures syntaxiques et grammaticales,
3. les références culturelles et contextuelles.

Chaque exemple est présenté avec son extrait en français, sa traduction anglaise et une justification qui met en évidence sa valeur ivoirienne.

4.1 Occurrences lexicales (vocabulaire ivoirien)

L'étude du corpus révèle l'utilisation récurrente de termes et d'expressions propres au français de Côte d'Ivoire. Afin d'illustrer cette particularité linguistique, nous avons regroupé dans le tableau ci-dessous quelques exemples significatifs. Chaque occurrence est présentée avec son contexte en français, sa traduction anglaise proposée, ainsi qu'une justification mettant en lumière la spécificité de l'« ivoirisme » qu'elle véhicule.

Tableau 1: Exemples d'Occurrences lexicales du vocabulaire ivoirien

N°	Terme français & contexte (extrait)	Traduction anglaise du passage	Justification de l'« ivoirisme »
1	**Bazin** – « Affiba apparut au bout de la piste, **dans un grand boubou en bazin bleu**… »	« Affiba appeared at the end of the runway, **in a large blue bazin boubou**… »	Tissu en coton damassé et brillant, prisé en Afrique de l'Ouest, très marqué culturellement.
2	**Boubou** – « Affiba apparut au bout de la piste, **dans un grand boubou en bazin bleu**… »	« Affiba appeared at the end of the runway, **in a large blue bazin boubou**… »	Terme africain francophone pour la grande tunique ample, différent de *robe* en français hexagonal.
3	**Pagne** – « … déjeuner chez mes parents **dans ce pagne kita** si lourd… »	« … having lunch with my parents **in this heavy kita loincloth**… »	Mot courant en Afrique pour désigner le tissu porté comme jupe ou enroulé, absent du français standard.
4	**Kita** – « …dans ce **pagne kita** si lourd… »	« …in this heavy **kita loincloth**… »	Tissu cérémoniel ivoirien, souvent richement décoré.
5	**Foutou** – « … elle avait repéré **le foutou de banane** et la sauce claire… »	« … she had spotted **the pounded plantain** and the light sauce… »	Plat national à base de banane plantain ou d'igname pilée, typiquement ivoirien.
6	**Attiéké** – « … du poulet cuit à la braise et de **l'attiéké**. »	« … grilled chicken and some **attiéké**. »	Semoule de manioc fermentée, plat emblématique de la Côte d'Ivoire.
7	**Plonkontcholi** – « … de l'escargot, **du plonkontcholi** et du poisson frais. »	« … snail, **plonkontcholi**, and fresh fish. »	Ingrédient local sans équivalent exact, conservé tel quel par emprunt.
8	**Apatam** – « … des femmes assises **sous les apatams**… »	« … women seated **under the apatams**… »	Abri traditionnel en paille ou bois, servant de lieu de rencontre communautaire.
9	**Cambuse** – « Mon père est à **la cambuse**… »	« My father is at **the storeroom**… »	En Côte d'Ivoire, signifie dépôt de boissons, différent de l'usage naval

			en français classique.
10	**Nounou** – « … la **nounou** de Diane… »	« … Diana's **'nanny'**… »	Colloquialisme courant en Afrique francophone pour une garde d'enfants.
11	**Pistons** – « … il a de bons **'pistons'**. »	« … he has good **'connections'**. »	Argot ivoirien signifiant réseaux ou relations utiles.
12	**Traites** – « … malgré **les traites du crédit immobilier**… »	« … despite **the mortgage bills**… »	En Côte d'Ivoire, *traites* = mensualités d'un prêt, plus usité que *mensualités*.
13	**Goûter** – « J'offrirai **un goûter** pour les enfants… »	« I will host **a party/snack time** for the children… »	En français ivoirien, désigne parfois l'ensemble de la fête pour enfants, et non seulement un repas léger.
14	**T.D. à moustaches** – « … j'espère que ce n'est pas **un T.D. à moustaches**. »	« … I hope it's not **a tutorial with mustaches**. »	Expression humoristique étudiante, désignant un cours encadré par un professeur masculin.
15	**Fétiches** – « … consulter **ses fétiches**… »	« … consult her **fetishes**… »	Objet sacré à valeur spirituelle en Afrique, non péjoratif comme en français de France.
16	**Cauris** – « … tournait devant elle **des cauris**. »	« … was turning **cowrie shells**. »	Coquillages utilisés dans la divination, à forte valeur symbolique.

Comme le montre le tableau, le roman de Régina Yaou se caractérise par un vocabulaire riche en termes culturels ivoiriens, notamment pour les vêtements (bazin, boubou, pagne, kita), l'alimentation (foutou, attiéké, plonkontcholi) ou encore certaines pratiques sociales (nounou, pistons, goûter). »Ces mots expriment des réalités concrètes et ancrées dans la vie quotidienne. Dans notre traduction, nous avons adopté deux approches principales. Dans certains cas, nous avons gardé le terme original, comme pour *attiéké*. Ce choix permet de préserver l'identité culturelle du texte, même si le lecteur anglophone doit faire un petit effort de compréhension. Dans d'autres cas, nous avons proposé une adaptation descriptive. Ainsi, *foutou* a été rendu par *pounded plantain*, une

formulation qui facilite la compréhension, mais qui simplifie la richesse culturelle du terme d'origine.

Ce type de décision s'inscrit dans le débat théorique entre *foreignisation* et *domestication*. Venuti (1995) défend la première stratégie, qui maintient l'altérité du texte source. Nida (1964), au contraire, met en avant l'*équivalence dynamique*, proche de la domestication, qui cherche à produire le même effet sur le lecteur cible. Nos choix se situent entre ces deux pôles : nous avons alterné l'une ou l'autre stratégie selon le mot et le contexte.

Cette démarche rejoint également la réflexion de Berman (1985), qui met en garde contre la tendance à « aplanir » la différence culturelle. En gardant certains termes bruts, nous avons voulu éviter de réduire la spécificité ivoirienne à des catégories trop générales. Mais nous avons aussi cherché à rendre la lecture fluide, en adaptant certains termes pour que le texte ne perde pas sa cohérence.

Après avoir examiné les particularités lexicales du français ivoirien dans le roman, il convient maintenant d'élargir l'analyse à d'autres niveaux de la langue. En effet, les spécificités ne se limitent pas au choix des mots : elles apparaissent également dans la construction des phrases et dans certaines formes grammaticales propres à l'oralité et au contexte sociolinguistique ivoirien

4.2 Occurrences syntaxiques et grammaticales

Le tableau 2 présente ainsi quelques occurrences syntaxiques et grammaticales relevées dans le texte. Ces exemples mettent en lumière des tournures particulières qui, tout en s'écartant du français standard, traduisent la vivacité et l'ancrage culturel du discours narratif.

Tableau 2: Exemple d'Occurrences syntaxiques et grammaticales

N°	Expression française (extrait)	Traduction anglaise	Justification de l'« ivoirisme »
17	**« Ça va au bureau ? »** – « … demanda Affiba. »	« **How's the office?** »	Manière locale d'interroger sur le travail, calque des langues ivoiriennes.
18	**Parole enfantine** – « Diane pati mémé,	« Diana go granny,	Transcription phonétique (*partir* → *pati*) et usage affectif des

	pépé ! »	grandpa! »	termes *mémé/pépé*.
19	**« Madame est là ? »**	« Is Madam here? »	Usage particulier de *là* pour signifier la présence d'une personne, fréquent en Côte d'Ivoire.
20	**« C'est pas si mal ! »**	« It's not so bad! »	Omission de *ne*, très répandue dans le français ivoirien oral.

L'observation du tableau 2 révèle que certaines structures syntaxiques reproduisent des schémas propres à l'oralité ivoirienne. On trouve par exemple des phrases comme *Ça va au bureau ?* ou *Madame est là ?*. Ces tournures, courantes dans le français ivoirien, ne correspondent pas au français standard. En traduisant, nous avons souvent hésité entre deux solutions. La première consistait à calquer la structure en anglais, pour garder le rythme et le ton original. Ainsi, *It will be long to repay* est un calque qui reflète l'influence du français source. La deuxième option consistait à adapter en anglais idiomatique, comme *It will take a long time to repay*, qui sonne plus naturel pour le lecteur anglophone.

Ces choix relèvent du débat entre *foreignisation* et *domestication*. Cheng et Xu (2024) défendent la foreignisation, car elle garde visibles les traits culturels du texte source et incite le lecteur à entrer dans une autre logique linguistique. La domestication, analysée par Liu (2024), privilégie au contraire la clarté et l'accessibilité. Dans notre traduction, nous avons parfois retenu le calque syntaxique, suivant la recommandation de Bai (2024), qui souligne l'importance de préserver la diversité culturelle dans les traductions littéraires. Mais dans d'autres passages, nous avons opté pour une adaptation plus fluide, afin d'éviter que la lecture ne paraisse trop artificielle ou obscure.

Au-delà des dimensions lexicales et syntaxiques, une autre difficulté majeure concerne les références culturelles et contextuelles. Celles-ci ne relèvent pas seulement de la langue, mais renvoient directement à l'univers social, historique et symbolique de la Côte d'Ivoire.

Références culturelles et contextuelles

Le tableau 3 rassemble quelques exemples représentatifs de ces références culturelles et contextuelles. Chaque entrée met en évidence un élément culturel spécifique, qu'il s'agisse d'une coutume, d'un objet, d'un lieu ou d'une pratique sociale, accompagné de sa traduction et d'une justification quant au choix retenu.

Tableau 3: Exemples de Références culturelles et contextuelles

N°	Concept ou expression (extrait)	Traduction anglaise	Justification de l'« ivoirisme »
21	**« Se marier de nouveau »** – « … qu'on nous 'marie' de nouveau. »	« … that we must get 'married' again. »	Référence au besoin d'une cérémonie coutumière malgré un mariage civil à l'étranger.
22	**Libation** – « … versa sur le sol le contenu du verre… »	« … poured the contents of the glass on the floor. »	Rituel d'offrande aux ancêtres, central dans les cérémonies ivoiriennes.
23	**Coutume vs. loi** – « … la loi des Blancs… nos coutumes ! »	« … the law of white people… our customs! »	Illustre la tension entre modernité juridique et traditions locales.
24	**« Génération » (classe d'âge)** – « … les hommes de sa génération »	« … the men of his generation… »	Ici, *génération* renvoie au système d'âges communautaires en Afrique de l'Ouest.
25	**Médiation traditionnelle** – scène du conseil de famille	N/A	Exemple de résolution des conflits par l'arbitrage familial et collectif plutôt qu'individuel.
26	**« Être financièrement assis »** – « … il est financièrement assis »	« … he is financially stable. »	Métaphore imagée signifiant être à l'aise économiquement, très répandue dans le français ivoirien.

Comme l'illustre le tableau 3, les références culturelles constituent un domaine particulièrement délicat pour la traduction. Elles posent sans doute les plus grands défis au traducteur, car elles sont étroitement liées à une société donnée. Dans le roman, on retrouve des réalités comme le mariage coutumier, les rituels de libation, la médiation familiale ou la notion de *génération* comprise comme classe d'âge. Ces éléments n'ont pas d'équivalents directs en anglais. Dans

notre travail de traduction, nous avons choisi différentes stratégies. Dans certains cas, nous avons explicité le sens pour guider le lecteur anglophone. Par exemple, nous avons traduit *goûter* par *afternoon snack*. Cette solution rend le texte immédiatement compréhensible, même si une partie de la charge culturelle se perd. Dans d'autres cas, nous avons gardé le terme original, comme pour *libation*. Cette décision maintient la couleur locale et confronte le lecteur à un univers culturel différent. Ces choix ne se réduisent pas à une simple opération linguistique. Ils traduisent une négociation entre deux cultures. Meylaerts (2011) rappelle que, dans un contexte multilingue et multiculturel, le traducteur joue le rôle de médiateur social, chargé d'équilibrer les différences culturelles et de donner une place légitime à chaque voix. C'est dans cette perspective que nous avons parfois accepté de laisser subsister une certaine étrangeté dans le texte anglais, considérant que cette étrangeté faisait partie de l'expérience de lecture.

Notre démarche rejoint celle de Cheng et Xu (2024), qui défendent la *foreignisation* comme moyen de respecter l'altérité et d'ouvrir le lecteur à d'autres horizons. Mais elle inclut aussi l'adaptation ponctuelle, nécessaire pour assurer une lecture fluide et accessible. Traduire les références culturelles de Régina Yaou, c'est donc plus qu'un exercice de langue. C'est aussi une manière de transmettre des pratiques, des imaginaires et des valeurs dans un nouvel espace linguistique. Le traducteur devient un passeur, soucieux de préserver la voix d'une culture tout en veillant à ce que le message reste clair pour le lecteur cible.

Résumé des résultats, conclusion et recommandations

L'étude de *La Révolte d'Affiba* a permis de mettre en lumière la richesse et la complexité du français ivoirien, ainsi que les enjeux qu'il représente pour la traduction. Au niveau lexical, le roman regorge de termes liés aux vêtements, à l'alimentation ou aux pratiques sociales, tels que *boubou*, *attiéké* ou *pistons*. Ces mots portent une forte charge culturelle et identitaire. Dans la traduction, il a fallu trouver un équilibre entre fidélité à la langue source et compréhension pour le lecteur anglophone. Parfois, un emprunt ou un calque a été retenu pour conserver la couleur locale ; ailleurs, une adaptation descriptive a été nécessaire pour que le sens soit immédiatement compréhensible. Les spécificités syntaxiques et grammaticales, comme les phrases elliptiques ou les tournures

influencées par l'oralité, montrent que le français ivoirien ne se limite pas au lexique. Leur traduction exige un compromis : préserver le style et l'authenticité tout en garantissant la fluidité du texte en anglais. Ces choix traduisent un effort constant du traducteur pour maintenir la voix narrative de l'auteur tout en rendant le texte accessible. Les références culturelles et contextuelles constituent le niveau le plus difficile. Les pratiques comme le mariage coutumier, les rituels de libation ou la notion de génération comme classe d'âge n'ont pas d'équivalents directs en anglais. Dans ces cas, certaines expressions ont été conservées telles quelles, d'autres ont été explicitées pour guider le lecteur. Cette démarche reflète le rôle du traducteur comme médiateur culturel, chargé de transmettre l'univers de l'auteur sans le simplifier ou l'effacer.

En conclusion, traduire le français ivoirien dans un roman comme *La Révolte d'Affiba* dépasse la simple dimension linguistique. Chaque choix, qu'il soit lexical, syntaxique ou culturel, engage une réflexion sur la culture, l'identité et la réception du texte par le lecteur. Le traducteur devient ainsi un passeur, responsable de faire dialoguer deux univers culturels tout en respectant leur singularité. Pour la pratique traductive, plusieurs recommandations se dégagent : privilégier la conservation des termes porteurs d'identité culturelle, adapter avec prudence les structures syntaxiques pour assurer la lisibilité, rester conscient des enjeux interculturels et documenter les choix pour enrichir la réflexion sur la traduction littéraire. Ces principes permettent de respecter à la fois le texte source et le lecteur cible, ainsi que de valoriser la richesse culturelle du français ivoirien.

Référence

Akakuru, I. A., & Chima, D. C. (2006). Réflexions sur la littérature africaine et sa traduction. *Translation Journal, 10*(3).

An, G. (2024). Domestication and foreignisation in translation studies: A bibliometric analysis of WoS core journal articles. *Journal of Intercultural Communication, 24*(4).

Ashcroft, B., Griffiths, G., & Tiffin, H. (2002). *The empire writes back: Theory and practice in post-colonial literatures*. Routledge.

Bai, Y. (2024). *Cultural identity and foreignization in literary translation*.

Bandia, P. F. (2008). *Translation as reparation: Writing and translation in postcolonial Africa*. Routledge.

Berman, A. (1985). *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain*. Seuil.

Cheng, L., & Xu, M. (2024). Translation as cultural negotiation: Revisiting foreignization and domestication.

Diagne, S. B. (2021). *De langue à langue: Traduire l'Afrique*. Présence Africaine.

Emmanuel, U. P. (2023). *Les défis de la traduction d'un roman ivoirien : Le cas de La Révolte d'Affiba de Régina Yaou* (Thèse de doctorat non publiée). Ignatius Ajuru University of Education, Rumuolumeni, Port Harcourt.

Feussi, V. (2024). La dynamique du français en Afrique: articuler diversité, réflexivité pour l'appropriation des langues. *LaDiSo, Revue Langage, Discours et Sociétés, 2*, 13–30.

Feussi, V., & de Robillard, D. (2017). La francophonie: prolégomènes à une perspective de la réception. *Le Français en Afrique, 31*, 15–42.

Houessou, D., Dodo, J.-C., & Youant, Y.-M. (2018). Call for papers: Colloque international pluridisciplinaire "Le nouchi: notre français? Parlers urbains africains: pratiques, marges et territoires linguistiques". Laboratoire de Description de Didactique et de Dynamique des Langues en Côte d'Ivoire (L3DLCI).

Kouadio, A. (2019). Le français populaire ivoirien: entre créativité linguistique et affirmation identitaire. *Revue de linguistique et de sciences du langage, 35*(2), 45–62.

Kouakou, B. M. (2021). La traduction dans le jeu discursif du stand-up ivoirien: une transposition des réalités postcoloniales. *Graphies Francophones, 9*, 354–368.

Kouassi, K. S., & Kouadio, K. J. C. D. (2019). L'expansion fulgurante du nouchi et l'enseignement-apprentissage du français en Côte d'Ivoire. In *Les parlers urbains africains au prisme du plurilinguisme: description sociolinguistique*. Cairn.info. https://shs.cairn.info/publications-de-konan-jean-claude-david-kouadio--771162?lang=fr

Liu, H. (2024). *Adapting across cultures: Domestication strategies in modern translation practice*.

Mboudjeke, M. (2015). Traduire les langues africaines en français: enjeux et stratégies. *Synergies Afrique Centrale, 3*, 89–104.

Meylaerts, R. (2011). Translational justice in a multilingual world: An overview of translational regimes. *Meta, 56*(4), 743–757.

N'Guessan, K. J. (2022). Traduction du français ivoirien: entre fidélité linguistique et adaptation culturelle. *Études de linguistique africaine, 12*(1), 77–93.

Nea Madou, R. (2024). *Les langues africaines dans le tissu français: quels enjeux?* INSAAC, Abidjan.

Nida, E. A. (1964). *Toward a science of translating: With special reference to principles and procedures involved in Bible translating*. Leiden: E. J. Brill.

Okoro, C. R., Nwanjoku, A. C., & Eze, K. O. (2024). Réflexions sur des difficultés de la traduction littéraire africaine. *Journal of Modern European Languages and Literatures, 18*(2).

Queféllec, A. (2007). Variétés et variation: du français monocentré à la francophonie pluricentrique? In F. Argod-Dutard (Éd.), *Le français: des mots de chacun, une langue pour tous*. Presses universitaires de Rennes. https://doi.org/10.4000/books.pur.34863

Snell-Hornby, M. (2006). *The turns of translation studies: New paradigms or shifting viewpoints?* John Benjamins Publishing.

Venuti, L. (1995). *The translator's invisibility: A history of translation*. Routledge.

Vermeer, H. J. (1989). Skopos and commission in translational action. In *Readings in Translation Theory, 1*, 173–187.

L'APPORT DE LA SOCIOLINGUISTIQUE SUR L'ENSEIGNEMENT DU FRANÇAIS: COMPRENDRE LA VARIATION LINGUISTIQUE ET L'IDENTITE

Ayeni, Queen Olubukola
Department of Modern Languages and Translation Studies,
University of Calabar, Calabar, Nigeria.
Email: buckyayeni@gmail.com
Phone: +2348033948395
Orcid: 0000-0002-8457-3214

&

Orjiugo, Olivia Chizomam
Chizo4handmaid@gmail.com
Department Of Modern Languages And Translation Studies
University Of Calabar, Calabar, Cross River - Nigeria

Résumé

La sociolinguistique, domaine d'exploration des liens entre la langue et la société, joue un rôle fondamental dans l'enseignement du français, en particulier dans les contextes où les apprenants sont issus de milieux multilingues et multiculturels. Cette étude examine comment la variation linguistique et l'identité sociale influencent les méthodes et résultats de l'apprentissage du français, langue étrangère (FLE). L'arrière-plan de l'étude repose sur la diversité linguistique croissante dans les salles de classe, où les apprenants apportent leurs langues et cultures locales, entraînant des dynamiques complexes. La problématique touche à des questions sur la prise en compte des identités et des pratiques linguistiques des apprenants dans les curriculums de français, souvent conçus sans adaptation au contexte sociolinguistique. Cette étude vise à analyser les effets de ces variations sur la motivation et la performance des apprenants, tout en proposant des approches pédagogiques inclusives. La méthodologie adoptée combine une analyse qualitative des interactions en classe et des entretiens avec des enseignants et des apprenants, afin de comprendre les dynamiques identitaires et linguistiques. Les résultats montrent que les approches qui valorisent les compétences linguistiques

existantes des apprenants et leur identité sociale conduisent à un apprentissage plus efficace et durable.

Mots-clés: Sociolinguistique, Variation linguistique, Identité sociale, Enseignement du français, Multilinguisme.

Introduction

Dans un monde caractérisé par la globalisation et le multilinguisme croissants, l'enseignement du français langue étrangère (FLE) ne peut plus se contenter d'approches homogènes centrées uniquement sur la langue standard. De nombreuses études (Bourdieu, 1991; Canagarajah, 2013; Odey & Ayeni, 2019) ont souligné l'importance de prendre en compte la diversité linguistique et culturelle des apprenants dans le processus d'enseignement-apprentissage. En effet, dans les classes contemporaines, la présence d'apprenants aux identités linguistiques et sociales diverses invite à repenser les méthodes pédagogiques traditionnelles, souvent inadaptées aux réalités sociolinguistiques actuelles. Si la recherche a abondamment documenté la variation linguistique et les enjeux d'identité dans les contextes de contact de langues, elle s'est peu intéressée aux implications pédagogiques concrètes de ces facteurs dans l'enseignement du FLE, notamment en Afrique subsaharienne où les contextes multilingues sont la norme. Bourdieu (1991), par exemple, a mis en lumière les relations de pouvoir liées à l'usage des langues dans l'espace social, soulignant que la légitimité linguistique peut conditionner la réussite scolaire. De même, Canagarajah (2013) a insisté sur la nécessité de valoriser les répertoires plurilingues des apprenants afin de favoriser leur inclusion et leur motivation. Dans cette perspective, la sociolinguistique offre un cadre théorique pertinent pour interroger les pratiques éducatives actuelles, en particulier dans les classes de FLE où la langue française cohabite avec une multitude de langues premières ou initialement acquises/apprises. Pourtant, bien que ces auteurs aient posé les bases d'une réflexion critique sur la diversité linguistique en milieu éducatif, peu d'études ont exploré de manière empirique comment les enseignants de FLE intègrent – ou non – cette diversité dans leurs pratiques de classe. C'est ce vide que cet article entend combler. En s'appuyant sur les apports de la sociolinguistique et en mobilisant une méthodologie qualitative, cette étude vise à examiner comment la variation linguistique et l'identité sociale des apprenants influencent les pratiques pédagogiques dans les cours de français. Elle s'appuie notamment sur les travaux d'Odey et Ayeni (2019), qui soutiennent que pour faciliter l'apprentissage du français, il est essentiel de créer une ambiance où les apprenants peuvent recréer des situations authentiques de communication, ce qui constitue une condition essentielle pour développer les compétences

linguistiques nécessaires. Selon les auteurs, « ils permettent aux apprenants de s'exprimer dans toutes les situations de la vie quotidienne qui est l'objectif premier d'un cours de langue ». Ainsi, cette recherche ambitionne de proposer des pistes pédagogiques inclusives et adaptées aux réalités multilingues, en mettant en lumière les effets concrets de la diversité linguistique sur la performance et la motivation des élèves. En valorisant les compétences linguistiques existantes des apprenants et en intégrant les dimensions sociolinguistiques dans les curricula, cette étude souhaite contribuer à une meilleure compréhension des dynamiques d'enseignement-apprentissage du FLE dans les contextes plurilingues, et informer les décideurs et praticiens des meilleures pratiques à adopter pour un apprentissage réellement inclusif.

Les fondements de la sociolinguistique : Définitions et concepts clés

La sociolinguistique est une discipline qui étudie les relations entre la langue et la société, en mettant en lumière comment les facteurs sociaux influencent l'utilisation et la variation linguistique. Selon Wardhaugh et Fuller (2015), la sociolinguistique se définit comme l'étude des effets de la société sur la langue et vice versa. Cette interaction complexe se manifeste à travers divers concepts clés qui permettent de mieux comprendre les dynamiques linguistiques au sein des communautés.

La Variation linguistique

L'un des concepts centraux de la sociolinguistique est la variation linguistique, qui fait référence aux différences dans l'utilisation de la langue selon des facteurs sociaux tels que la classe sociale, l'âge, le sexe et l'origine géographique. Labov (1972) a été l'un des premiers à démontrer que la langue n'est pas homogène, mais qu'elle varie systématiquement en fonction de ces variables sociales. Par exemple, les différences de prononciation ou d'usage de vocabulaire entre les locuteurs d'un même dialecte peuvent révéler des informations sur leur identité sociale.

Le Code-switching

Un autre concept important est le code-switching, qui désigne le passage d'une langue à une autre dans une conversation. Ce phénomène est particulièrement fréquent dans les contextes multilingues, où les locuteurs alternent entre plusieurs langues ou dialectes selon le contexte social ou l'interlocuteur (Gumperz, 1982). Le code-switching peut être un indicateur de l'identité sociale des locuteurs et de leur capacité à naviguer entre différentes cultures.

La Diglossie

La diglossie est également un concept clé, décrivant une situation où deux variétés d'une même langue coexistent dans une communauté, chacune ayant des fonctions sociales distinctes. Par exemple, dans de nombreuses sociétés, une langue standard (une première variété) est utilisée dans les contextes formels, tandis qu'une langue vernaculaire (une seconde variété) est utilisée dans les interactions quotidiennes (Ferguson, 1959). Cette hiérarchie linguistique peut avoir des implications significatives sur l'identité et le statut social des locuteurs.

L'Identité linguistique

Enfin, l'identité linguistique est un concept fondamental en sociolinguistique, qui se référe à la manière dont les individus utilisent la langue pour exprimer leur identité personnelle et sociale. Selon Norton (2000), la langue est un moyen par lequel les individus construisent et négocient leur identité dans divers contextes sociaux. Cela souligne l'importance de la langue non seulement comme un outil de communication, mais aussi comme un marqueur d'identité.

Aperçu Historique et évolution de la sociolinguistique

La sociolinguistique, en tant que domaine d'étude, a émergé au cours du 20ème siècle, bien que ses racines puissent être retracées à des réflexions antérieures sur la langue et la société. Cette discipline a évolué pour devenir un champ interdisciplinaire qui intègre des éléments de linguistique, d'anthropologie, de sociologie et de psychologie.

Les premières réflexions sur la relation entre langue et société peuvent être trouvées dans les travaux de linguistes comme Ferdinand de Saussure, qui, au début du 20ème siècle, a posé les bases de la linguistique moderne. Cependant, c'est avec l'essor de la sociologie que la sociolinguistique a commencé à se structurer en tant que discipline à part entière. Dans les années 1960, des chercheurs comme William Labov ont joué un rôle clé dans le développement de la sociolinguistique en menant des études empiriques sur la variation linguistique aux États-Unis (Labov, 1966). Ses travaux ont démontré que la langue varie systématiquement selon des facteurs sociaux, établissant ainsi un lien entre la sociologie et la linguistique.

L'approche variationniste, centrée sur l'étude des variations linguistiques en fonction de facteurs sociaux, a dominé la sociolinguistique dans les décennies qui ont suivi ce grand début. Labov a introduit en 1972 des concepts

tels que la "variation stylistique" et la "variabilité linguistique" ayant permis de mieux comprendre comment les locuteurs adaptent leur langage en fonction de leur contexte social. Cette approche a été renforcée par des études sur les dialectes, et qui ont révélé la richesse et la diversité des formes linguistiques à travers le monde.

Dans les années 1980 et 1990, la sociolinguistique a commencé à intégrer des perspectives critiques, mettant l'accent sur les questions de pouvoir, d'identité et de politique linguistique. Des chercheurs comme Pierre Bourdieu ont souligné le rôle de la langue en tant que capital social, influençant les relations de pouvoir au sein de la société (Bourdieu, 1991). Cette approche critique a élargi le champ d'étude de la sociolinguistique pour inclure des questions de genre, de race et de classe sociale, permettant ainsi une compréhension plus nuancée des dynamiques linguistiques.

Aujourd'hui, la sociolinguistique continue d'évoluer en réponse aux changements sociétaux et technologiques. L'essor des médias numériques et des réseaux sociaux a ouvert de nouvelles avenues de recherche, permettant d'explorer comment la langue est utilisée dans des contextes en ligne et comment cela affecte les identités sociales (Thurlow & Mroczek, 2011). De plus, la prise en compte des langues minoritaires et des pratiques multilingues a enrichi son champ, rendant la sociolinguistique encore plus pertinente dans un monde devenu un petit village.

La variation linguistique en français et ses différents types

La variation linguistique est un phénomène omniprésent dans toutes les langues, y compris le français. Elle se manifeste sous différentes formes et est influencée par divers facteurs sociaux, géographiques et contextuels. Comprendre les différents types de variation linguistique en français permet d'apprécier la richesse et la diversité de cette langue à travers le monde.

La Variation géographique

La variation géographique ou dialectale fait référence aux différences linguistiques qui existent entre les locuteurs d'une même langue en fonction de leur région d'origine. En français, cette variation est particulièrement marquée entre le français métropolitain et les variétés francophones des autres pays, comme le français canadien, le français belge ou le français africain. Par exemple, le mot "pain" peut être désigné par "pain" (nourriture) en France, mais par "boulot" au Canada (Côté, 2005). Ces différences peuvent concerner le vocabulaire, la prononciation et la grammaire.

Aussi faut-il faire remarquer qu'à l'intérieur de la France même, l'homogénéité de la langue n'est pas du tout absolu, même si depuis longtemps déjà et à travers sa politique linguistique et l'école, l'Etat a réussi à imposer la variété du français de l'Ile de France. En effet, les accents et vocabulaires persistent dans des régions comme à Marseille, en Bretagne etc.

La Variation sociale

La variation sociale se rapporte aux différences d'utilisation de la langue en fonction de facteurs tels que la classe sociale, le sexe, l'âge et le niveau d'éducation. Labov (1972) a démontré que les variations linguistiques peuvent être liées à des distinctions sociales, citant l'exemple des différences de prononciation entre les classes sociales à New York. En français, des études montrent que les jeunes locuteurs adoptent souvent des formes de langage plus informelles et des anglicismes, influencées par la culture populaire et les médias (Meyer, 2010).

La Variation stylistique

La variation stylistique concerne les différences d'utilisation de la langue en fonction du contexte communicatif. Les locuteurs adaptent leur langage selon qu'ils s'expriment dans un cadre formel ou informel. Par exemple dans un contexte professionnel, un locuteur peut utiliser un langage soutenu et des structures grammaticales complexes, tandis que dans une conversation entre amis, il privilégiera un registre plus familier et des expressions idiomatiques (Biber, 1988). **Donc, le FOS répond à des besoins linguistiques précis, en lien avec des domaines professionnels ou familier spécifiques (Ayeni et Nsan, 2025). Cette variation est essentielle pour naviguer efficacement dans divers contextes sociaux.**

La Variation diachronique

La variation diachronique se réfère aux changements linguistiques qui se produisent au fil du temps. Le français a évolué considérablement depuis le Moyen Âge, avec des transformations phonétiques, syntaxiques et lexicales. Par exemple, la disparition de la prononciation de certaines consonnes finales et l'évolution du vocabulaire, influencées par des facteurs historiques et culturels, illustrent cette variation dans le temps (Dufour, 2013). Ces changements sont souvent étudiés à travers l'analyse des corpus historiques et contemporains. Chacune de ces variations contribue à la richesse de la langue française et reflète les dynamiques sociales et culturelles des locuteurs.

L'identité linguistique

L'identité linguistique est un concept fondamental en sociolinguistique. Elle se réfère à la manière dont les individus et les groupes utilisent la langue pour exprimer et construire leur identité sociale. Ce phénomène est influencé par divers facteurs, notamment l'origine géographique, le statut socio-économique, le genre et l'appartenance culturelle. L'identité linguistique peut être définie comme la manière dont les individus se perçoivent et se définissent à travers leur utilisation de la langue. Selon Norton (2000), l'identité linguistique est intrinsèquement liée à la notion de capital linguistique, qui représente les ressources linguistiques qu'un individu possède et utilise dans des contextes sociaux variés. Cela inclut non seulement la maîtrise d'une langue ou d'un dialecte, mais aussi la capacité à naviguer entre différentes variétés linguistiques en fonction des situations.

Les composantes de l'identité linguistique

L'identité personnelle : celle-ci se réfère à la manière dont un individu se perçoit lui-même en tant que locuteur d'une langue. Cela inclut des éléments tels que la fierté linguistique, la conscience de soi et l'autoreprésentation. Par exemple, une personne qui parle une langue minoritaire peut ressentir une forte connexion à sa culture d'origine et utiliser cette langue comme un moyen d'affirmer son identité (Kroskrity, 2000).

L'identité sociale : elle est liée à la manière dont les individus sont perçus par les autres en fonction de leur usage linguistique. Les variétés de langue, les accents et les dialectes peuvent influencer les stéréotypes et les attentes sociales. Par exemple, un accent régional peut être associé à des traits de caractère spécifiques, ce qui peut affecter la manière dont un individu est traité dans des contextes sociaux ou professionnels (Woolard, 1998).

L'identité culturelle : cette identité est étroitement liée à la langue et à la culture d'un groupe. La langue est souvent un vecteur de transmission de valeurs, de traditions et de pratiques culturelles. Par conséquent, l'utilisation de la langue peut renforcer le sentiment d'appartenance à un groupe culturel spécifique. Par exemple, les locuteurs de langues autochtones peuvent utiliser leur langue pour préserver et promouvoir leur patrimoine culturel (Harrison, 2007).

L'identité de groupe : elle se manifeste lorsque les individus adoptent des caractéristiques linguistiques spécifiques pour se connecter à un groupe social ou à une communauté. Cela peut inclure des choix lexicaux, des tournures de phrase ou des styles de communication qui reflètent les normes et les valeurs du groupe. Par exemple, les jeunes peuvent adopter un langage spécifique pour

signaler leur appartenance à un groupe d'amis ou à une sous-culture (Eckert & McConnell-Ginet, 1992).

En somme, l'identité linguistique joue un rôle crucial dans la manière dont les individus interagissent avec le monde qui les entoure, et comment ils se définissent au sein de leurs communautés.

Le lien entre l'identité linguistique et l'enseignement

L'identité linguistique joue un rôle crucial dans le domaine de l'enseignement, influençant non seulement la manière dont les élèves apprennent, mais aussi leur motivation et leur engagement dans le processus éducatif. Ce lien entre identité linguistique et enseignement permet essentiellement de comprendre comment les pratiques pédagogiques peuvent être adaptées pour répondre aux besoins diversifiés des apprenants. L'identité linguistique des élèves peut fortement affecter leur expérience d'apprentissage. Selon Norton (2000), les élèves qui se sentent valorisés dans leur identité linguistique sont plus susceptibles de s'engager activement dans le processus d'apprentissage. Lorsqu'une langue ou un dialecte est reconnu et respecté dans le cadre scolaire, cela peut renforcer la confiance des élèves et leur motivation à apprendre (Cummins, 2001).

L'enseignement qui prend en compte l'identité linguistique des élèves favorise un environnement d'apprentissage inclusif. Les enseignants peuvent intégrer des approches pédagogiques qui reconnaissent et valorisent la diversité linguistique, en utilisant des ressources qui reflètent les langues et les cultures des élèves. Par exemple, l'intégration de la littérature et de matériels didactiques dans les langues maternelles des élèves peut aider à créer un lien entre leur identité linguistique et le contenu éducatif (García & Wei, 2014). Cependant, les apprenants rencontrent des défis persistants, notamment en matière de mémorisation du vocabulaire et de la compréhension des structures linguistiques. Ces difficultés soulignent la nécessité d'explorer des approches pédagogiques innovantes pour optimiser l'acquisition linguistique (Ayeni et Okey, 2025).

L'identité linguistique est également liée à la motivation des élèves. Les recherches montrent que lorsque les élèves perçoivent leur langue et leur culture comme des atouts dans le cadre scolaire, ils sont plus motivés à participer et à réussir (Dörnyei, 2005). En revanche, lorsque leur langue est stigmatisée ou dévalorisée, cela peut entraîner des sentiments d'aliénation et de désengagement (Woolard, 1998). Par conséquent, les enseignants doivent être conscients de

l'impact de leurs attitudes et de leurs pratiques sur l'identité linguistique des élèves.

L'enseignement peut également jouer un rôle clé dans le développement d'une identité plurilingue. Encourager les élèves à développer des compétences dans plusieurs langues peut renforcer leur identité linguistique, leur permettant de naviguer entre différentes cultures et contextes (García, 2009). Cette approche favorise non seulement l'apprentissage des langues, mais aussi une meilleure compréhension interculturelle.

L'impact de la sociolinguistique sur l'enseignement du français

La sociolinguistique, en tant qu'étude des relations entre la langue et la société, a un impact significatif sur l'enseignement du français. Elle permet de mieux comprendre la diversité linguistique et les dynamiques sociales qui influencent l'apprentissage et l'enseignement de la langue. L'une des contributions majeures de la sociolinguistique à l'enseignement du français est la reconnaissance des différentes variétés de la langue. Le français n'est pas homogène; il existe de nombreuses variétés régionales, dialectales et sociolectales. Selon Dufour (2008), intégrer ces variétés dans le curriculum permet aux apprenants de mieux comprendre la richesse et la diversité de cette langue. Cela peut également renforcer leur motivation et leur engagement, car ils se sentent représentés dans le matériel pédagogique.

La sociolinguistique met en lumière l'importance des identités linguistiques des apprenants. En reconnaissant que chaque élève apporte une histoire linguistique unique, les enseignants peuvent adapter leurs méthodes d'enseignement pour valoriser ces identités. Norton (2000) souligne que la valorisation de l'identité linguistique des élèves favorise leur engagement et leur réussite. Les enseignants doivent donc être conscients de l'impact de leurs pratiques sur l'identité linguistique des élèves et créer un environnement inclusif.

Les principes sociolinguistiques encouragent également une adaptation des pratiques pédagogiques. Par exemple, l'approche communicative, qui met l'accent sur l'interaction et la contextualisation de l'apprentissage, est fortement influencée par les concepts sociolinguistiques (Richards & Rodgers, 2014). Cette approche permet aux élèves de pratiquer le français dans des contextes variés, en tenant compte des différences culturelles et sociales. De plus, l'utilisation en classe de ressources authentiques, telles que des médias et des documents variés, enrichit l'expérience d'apprentissage et reflète la réalité sociolinguistique du français.

Enfin, l'enseignement du français doit inclure une sensibilisation aux enjeux sociolinguistiques, tels que le langage inclusif, le plurilinguisme et les inégalités linguistiques. Les enseignants peuvent aborder ces questions en discutant des attitudes envers différentes variétés de français et en encourageant une réflexion critique sur les normes linguistiques (Bourdieu, 1991). Tout ceci pourra préparer les élèves à naviguer dans un monde linguistique devenu plus complexe, et aussi à développer en eux une conscience sociale.

Intégration des principes sociolinguistiques dans les programmes d'enseignement

L'intégration des principes sociolinguistiques dans les programmes d'enseignement est essentielle pour créer des environnements d'apprentissage inclusifs et pertinents. Ces principes permettent de mieux comprendre la diversité linguistique et culturelle des élèves, ainsi que les dynamiques sociales qui influencent l'apprentissage des langues.

Selon García et Wei (2014), l'intégration des principes sociolinguistiques dans l'enseignement favorise la valorisation des identités linguistiques des élèves, ce qui peut améliorer leur motivation et leur engagement. En reconnaissant la diversité linguistique, les enseignants peuvent créer un climat d'apprentissage positif où chaque élève se sent respecté et valorisé. De plus, l'intégration des principes sociolinguistiques aide à développer des compétences interculturelles chez les élèves. En exposant les élèves à différentes variétés linguistiques et à des contextes culturels variés, les programmes d'enseignement préparent les apprenants à s'adapter dans un monde interconnecté (Byram, 1997), et renforcent également leur capacité à communiquer efficacement avec des locuteurs de différentes cultures.

Pour intégrer les principes sociolinguistiques dans les programmes d'enseignement, plusieurs méthodes peuvent être employées, comme les quelques-unes que nous développons ci-dessous.

- *Curriculum inclusif:*

Le développement d'un curriculum qui inclut des ressources variées, telles que des textes littéraires, des médias et des documents authentiques, permet d'exposer les élèves à différentes variétés de langue et à des perspectives culturelles diversifiées (Dufour, 2008).

- *Les Approches pédagogiques actives*:

Utiliser des méthodes d'enseignement actives, telles que le travail en groupe, les projets collaboratifs et les discussions en classe, favorise l'interaction entre les

élèves et leur permet d'explorer des questions sociolinguistiques (Richards & Rodgers, 2014).

- *La Formation des enseignants:*

Offrir une formation continue aux enseignants sur les principes sociolinguistiques et leur application dans l'enseignement est crucial. Cela leur permet de mieux comprendre les enjeux liés à la diversité linguistique et d'adapter leurs pratiques en conséquence (García, 2009).

Malgré ces bénéfices, l'intégration des principes sociolinguistiques dans les programmes d'enseignement présente des défis. L'un des principaux obstacles est la résistance au changement de la part des enseignants ou des institutions éducatives. Certains peuvent percevoir l'intégration de la diversité linguistique comme une menace à l'encontre les normes établies (Bourdieu, 1991). De plus, il peut y avoir un manque de ressources et de matériel pédagogique adaptés pour soutenir cette intégration. Les enseignants peuvent avoir besoin de soutien supplémentaire pour développer des contenus qui reflètent la diversité linguistique (Cummins, 2001). En valorisant les identités linguistiques des élèves et en développant des compétences interculturelles, les enseignants peuvent outiller les apprenants à s'adapter dans un monde diversifié.

Les Méthodes pédagogiques adaptées à la diversité linguistique

L'adaptation des méthodes pédagogiques à la diversité linguistique des élèves est essentielle pour favoriser un apprentissage inclusif et efficace. La reconnaissance des différentes langues et cultures dans la salle de classe permet non seulement d'améliorer l'engagement des élèves, mais aussi de valoriser leurs identités linguistiques. Cette recherche explore plusieurs méthodes pédagogiques adaptées à la diversité linguistique, en mettant l'accent sur leurs avantages et leur mise en œuvre. Voyons celles qui suivent.

L'Approche plurilingue

L'approche plurilingue consiste à reconnaître et à valoriser toutes les langues parlées par les élèves, plutôt que de se concentrer uniquement sur la langue d'enseignement. Selon García et Wei (2014), cette approche permet aux élèves de mobiliser leurs compétences linguistiques existantes pour enrichir leur apprentissage. Par exemple, les enseignants peuvent encourager les élèves à utiliser leur langue maternelle pour expliquer des concepts langagiers complexes.

L'Apprentissage par projet

L'apprentissage par projet est une méthode qui engage les élèves dans des tâches authentiques et significatives. Cette approche favorise la collaboration entre élèves de différentes origines linguistiques et culturelles. Selon Thomas (2000), les projets permettent aux élèves d'utiliser leurs compétences linguistiques dans des contextes réels, ce qui renforce leur motivation et leur engagement. De plus, les projets peuvent être conçus pour inclure des éléments de la culture des élèves, ce qui les rend plus pertinents et engageants. Par exemple, les élèves ont travaillé en groupes pour rechercher des pays francophones, créer des présentations et organiser un événement culturel. Chaque groupe a été encouragé à utiliser des éléments de leur propre culture pour enrichir le projet. L'événement a attiré l'attention de la communauté scolaire et a permis aux élèves de développer des compétences en communication interculturelle. Les évaluations ont montré que les élèves avaient non seulement amélioré leur maîtrise du français, mais avaient également développé une meilleure compréhension des cultures francophones (Thomas, 2000).

L'Enseignement différencié

L'enseignement différencié est une méthode qui adapte le contenu, le processus et le produit d'apprentissage en fonction des besoins et des compétences des élèves. Tomlinson (2001) souligne que cette approche est particulièrement efficace dans des classes hétérogènes, où les élèves ont des niveaux de compétence linguistique variés. Les enseignants peuvent offrir des ressources diversifiées, telles que des textes adaptés, des supports visuels et des activités interactives, pour répondre aux besoins de chaque élève.

L'Utilisation des technologies éducatives

Les technologies éducatives offrent des opportunités uniques pour soutenir l'apprentissage des élèves issus de milieux linguistiques divers. Les outils numériques, tels que les applications de traduction, les plateformes d'apprentissage en ligne et les ressources multimédias, peuvent aider à surmonter les barrières linguistiques. Selon Warschauer et Healey (1998), l'intégration des technologies dans l'enseignement peut améliorer l'accès à l'information et favoriser l'interaction entre les élèves.

Par exemple, des vidéos sous-titrées en plusieurs langues ont été utilisées pour introduire de nouveaux concepts. Les élèves ont exprimé une plus grande motivation et un meilleur engagement dans leur apprentissage. Les résultats des évaluations ont montré une amélioration significative des compétences

linguistiques, en particulier dans la compréhension orale (Warschauer & Healey, 1998).

La Sensibilisation à la diversité culturelle

La sensibilisation à la diversité culturelle est essentielle pour créer un environnement d'apprentissage inclusif. Les enseignants peuvent intégrer des discussions sur les différentes cultures et langues dans le curriculum, ce qui aide les élèves à développer une conscience interculturelle. Byram (1997) souligne que la compétence interculturelle est cruciale dans un monde interconnecté, et l'éducation doit préparer les élèves à interagir avec des personnes de différentes origines.

En valorisant les langues maternelles, en utilisant des approches d'apprentissage par projet et en intégrant des technologies éducatives, les enseignants peuvent créer des environnements d'apprentissage inclusifs et efficaces. Ces méthodes non seulement renforcent les compétences linguistiques des élèves, mais elles favorisent également leur engagement et leur développement interculturel.

Application des connaissances sociolinguistiques en classe: Défis et perspectives

L'application des connaissances sociolinguistiques en classe présente à la fois des défis et des opportunités pour les enseignants et les élèves. Alors que la reconnaissance de la diversité linguistique et culturelle peut enrichir l'expérience d'apprentissage, plusieurs obstacles doivent être surmontés pour mettre efficacement en œuvre ces principes.

Un des principaux défis est la résistance au changement de la part des enseignants et des administrateurs. Selon Lippi-Green (2012), de nombreux éducateurs peuvent être réticents à adopter des approches sociolinguistiques en raison de croyances profondément ancrées sur la langue standard et la hiérarchie linguistique. Cette résistance peut entraver l'intégration de pratiques pédagogiques inclusives.

Un autre obstacle majeur est le manque de formation spécifique sur les principes sociolinguistiques. Comme le souligne le rapport de l'UNESCO (2017), beaucoup d'enseignants ne reçoivent pas une formation adéquate sur la diversité linguistique et culturelle, ce qui limite leur capacité à appliquer ces connaissances dans leur pratique quotidienne. Ce manque de préparation peut conduire à des approches pédagogiques inadaptées.

Les ressources pédagogiques adaptées à la diversité linguistique peuvent également faire défaut. Les enseignants ont souvent besoin de matériels et de

supports qui reflètent la diversité des langues et des cultures de leurs élèves. Selon Garcia et Wei (2014), l'absence de ressources appropriées peut limiter l'efficacité des stratégies d'enseignement basées sur les principes sociolinguistiques.

Pour surmonter ces défis, il est essentiel d'investir dans la formation continue des enseignants. Des programmes de développement professionnel axés sur les connaissances sociolinguistiques peuvent aider les enseignants à acquérir les compétences nécessaires pour intégrer ces principes dans leurs pratiques de classe. En formant les enseignants à des approches inclusives, on peut améliorer la qualité de l'enseignement et l'engagement des élèves (Byram, 1997).

La collaboration entre enseignants peut également jouer un rôle-clé dans l'application des connaissances sociolinguistiques. Le partage de ressources, des expériences et des bonnes pratiques peut enrichir cette approche pédagogique. Des réseaux professionnels et des communautés d'apprentissage peuvent faciliter cette collaboration, permettant aux enseignants de s'entraider et de développer des stratégies efficaces (Hattie, 2009).

L'utilisation des technologies éducatives offre des perspectives prometteuses pour l'intégration des connaissances sociolinguistiques. Les outils numériques peuvent fournir des ressources variées et accessibles, permettant aux élèves d'explorer des contenus dans leur langue maternelle tout en apprenant la langue d'enseignement. Cela peut également encourager l'interaction entre élèves de différentes origines linguistiques (Warschauer & Healey, 1998).

Conclusion

L'apport de la sociolinguistique à l'enseignement du français est essentiel pour appréhender la richesse et la complexité de la langue dans ses multiples dimensions. En mettant en lumière les rôles de la variation linguistique et les enjeux d'identité, la sociolinguistique offre aux enseignants des outils précieux pour adapter leur pédagogie à la diversité des élèves. Cette approche permet non seulement de mieux comprendre les réalités linguistiques des apprenants, mais également de favoriser un environnement d'apprentissage inclusif et respectueux. En intégrant les principes sociolinguistiques dans l'enseignement, les éducateurs peuvent encourager la valorisation des différentes variétés de français et des langues maternelles, renforçant ainsi la confiance et l'engagement des élèves. Cette intégration contribue à une meilleure compréhension interculturelle et à une sensibilisation aux dynamiques sociales

qui façonnent l'utilisation de la langue. En somme, l'application des connaissances sociolinguistiques dans l'enseignement du français ne se limite pas à la transmission de compétences linguistiques, mais s'étend à la construction d'une identité linguistique positive et à l'encouragement d'une communication interculturelle enrichissante. Cette démarche est cruciale pour préparer les élèves à s'ajuster dans un monde linguistiquement et culturellement diversifié.

Recommandations pour

1. Offrir des programmes de formation continue axés sur la sociolinguistique en Intégrant des modules spécifiques sur la variation linguistique et les enjeux identitaires dans les cursus de formation initiale et continue des enseignants.
2. Créer et diffuser des matériaux didactiques qui reflètent la diversité linguistique.

Concevoir des manuels, des exercices et des activités qui incluent des exemples de différentes variétés de français, ainsi que des ressources multimédias.

3. Valoriser l'utilisation des langues maternelles des élèves dans l'apprentissage du français. Encourager les élèves à utiliser leurs langues d'origine pour enrichir les discussions et les projets en classe, favorisant ainsi une approche plurilingue.

Création d'un environnement inclusif

4. Établir une atmosphère scolaire qui respecte et valorise toutes les identités linguistiques. Organiser des événements culturels et linguistiques qui célèbrent la diversité des élèves et leur permettent de partager leurs expériences.
Utilisation des technologies éducatives

5. Intégrer des outils numériques pour diversifier l'apprentissage. Exploiter des plateformes en ligne, des applications et des ressources interactives qui permettent aux élèves d'explorer le français dans des contextes variés et authentiques.
6. Promouvoir des projets de recherche-action qui explorent l'impact des approches sociolinguistiques sur l'apprentissage. Encourager les enseignants à collaborer avec des chercheurs pour évaluer et adapter leurs pratiques en fonction des résultats obtenus.
7. Favoriser des approches intégrées qui relient la sociolinguistique à d'autres disciplines. Créer des partenariats entre les départements de langues, de sciences sociales et d'éducation pour développer des programmes qui abordent la langue dans un contexte plus large.

Références

Ayeni, Q. O., & Nsan, D. M. T. (2025). Le développement des compétences linguistiques en FOS: Une analyse des besoins et des attentes des apprenants. *Journal of Modern European Languages & Literatures, 19*(2), 111–119.

Ayeni, Q. O., & Okey, K. I. (2025). Lecture picturale: Méthodes innovantes pour améliorer l'apprentissage d'une langue étrangère. *Yamtara-wala Journal of Arts, Management and Social Sciences, 6*(3), 107–120.

Biber, D. (1988). *Variation across speech and writing*. Cambridge University Press.

Bourdieu, P. (1991). *Language and symbolic power*. Harvard University Press.

Byram, M. (1997). *Teaching and assessing intercultural communicative competence*. Multilingual Matters.

Canagarajah, A. S. (2013). *Translingual practice: Global Englishes and cosmopolitan relations*. Routledge.

Côté, J. (2005). *Le français au Canada: Variétés et enjeux*. Éditions du Septentrion.

Cummins, J. (2001). Bilingualism and language policy in Canada: A critical review. In T. Bhatia & W. Ritchie (Eds.), *The handbook of bilingualism* (pp. 1–36). Wiley.

Dörnyei, Z. (2005). *The psychology of the language learner: Individual differences in second language acquisition*. Lawrence Erlbaum Associates.

Dufour, J. (2008). *Variétés du français et enseignement: Enjeux et perspectives*. Presses Universitaires de France.

Dufour, J. (2013). *Histoire de la langue française*. Presses Universitaires de France.

Eckert, P., & McConnell-Ginet, S. (1992). Think practically and look locally: Language and gender as community-based practices. In K. Hall, M.

Bucholtz, & B. Moonwomon (Eds.), *Language and gender* (pp. 461–486). Blackwell.

Ferguson, C. A. (1959). Diglossia. *Word, 15*(2), 325–340.

García, O. (2009). *Bilingual education in the 21st century: A global perspective*. Wiley-Blackwell.

García, O., & Wei, L. (2014). *Translanguaging: Language, bilingualism and education*. Palgrave Macmillan.

Gumperz, J. J. (1982). *Discourse strategies*. Cambridge University Press.

Harrison, K. D. (2007). *When languages die: The extinction of the world's languages and the erosion of human knowledge*. Oxford University Press.

Hattie, J. (2009). *Visible learning: A synthesis of over 800 meta-analyses relating to achievement*. Routledge.

Kroskrity, P. V. (2000). Regimenting languages: Language ideologies and linguistic diversity. In P. V. Kroskrity (Ed.), *Language ideologies: Practice and theory* (pp. 1–34). Oxford University Press.

Labov, W. (1966). *The social stratification of English in New York City*. Center for Applied Linguistics.

Labov, W. (1972). *Sociolinguistic patterns*. University of Pennsylvania Press.

Lippi-Green, R. (2012). *English with an accent: Language, ideology and discrimination in the United States*. Routledge.

Meyer, C. (2010). *Langue et société: Introduction à la sociolinguistique*. Armand Colin.

Norton, B. (2000). *Identity and language learning: Gender, ethnicity and educational change*. Pearson Education.

Odey, V. E., & Ayeni, Q. O. (2019). L'enseignement de la grammaire et le vocabulaire français au niveau secondaire et universitaire. *International Journal of Humanitatis Theoreticus*, *2*(1), 122–137.

Odey, V. E., & Ayeni, Q. O. (2019). Le choix de documents vidéo et les fonctions didactiques des documents. *International Journal of Integrative Humanism, 11*(2), 236–242.

Richards, J. C., & Rodgers, T. S. (2014). *Approaches and methods in language teaching*. Cambridge University Press.

Thomas, J. W. (2000). *A review of research on project-based learning*. Autodesk Foundation.

Thurlow, C., & Mroczek, K. (2011). *Digital discourse: Language in the new Media*. Oxford University Press.

Tomlinson, C. A. (2001). *How to differentiate instruction in mixed-ability classrooms*. ASCD.

UNESCO. (2017). *Education and language diversity: A global perspective*. UNESCO Publishing.

Wardhaugh, R., & Fuller, J. A. (2015). *An introduction to sociolinguistics*. Wiley-Blackwell.

Warschauer, M., & Healey, D. (1998). Computers and language learning: An overview. *Language Teaching, 31*(2), 57–71.

Woolard, K. (1998). Language ideology as a field of inquiry. In B. Schieffelin, K. Woolard, & P. Kroskrity (Eds.), *Language ideologies: Practice and theory* (pp. 3–47). Oxford University Press.

NAVIGATING THE FIDELITY-ACCESSIBILITY DIVIDE: A COMPARATIVE ANALYSIS OF TRANSLATION TECHNIQUES IN MEDICAL AND LEGAL DISCOURSE

Epere Paschal INNOCENT
Department of Foreign Languages and Literatures
Faculty of Humanities
University of Port Harcourt
Choba, Rivers State, Nigeria

Email:
epereinnocent@gmail.com

Abstract

This study examines how translators navigate the fidelity–accessibility divide in specialised translation, focusing on medical and legal discourse. The problem addressed is the limited understanding of how translators strategically select techniques to balance accuracy and comprehensibility across distinct domains. The objectives are to identify dominant translation techniques, analyse their alignment with each text's *skopos* (purpose), and propose a functional model illustrating their strategic use. Using a qualitative comparative case study**,** the research analyses two texts: a French medical information leaflet on asthma and Chapter I of the *1999 Constitution of the Federal Republic of Nigeria*. Guided by Vinay and Darbelnet's (1958) taxonomy, Newmark's (1988) semantic–communicative model, and Nord's (2005) functionalist framework, the analysis reveals a clear divergence in translational strategies. The findings show that medical translation prioritises accessibility through oblique techniques such as modulation, adaptation, and transposition, while legal translation prioritises fidelity through direct techniques like literal translation, borrowing, and calquing. These tendencies confirm a skopos-driven fidelity–accessibility spectrum governing translators' decisions. The study recommends that translator training emphasise strategic decision-making based on text purpose and audience, preparing translators to adapt techniques dynamically across specialised domains.

Keywords: fidelity, accessibility, skopos theory, translation techniques, comparative analysis

Introduction

The proliferation of specialized knowledge in an increasingly globalized world has elevated the critical role of technical translation. As a specialized branch of translation studies, it serves as a vital conduit for the cross-linguistic transfer of expertise in fields such as medicine, law, engineering, and technology. Unlike literary or general translation, technical translation is defined by its demand for precision, terminological consistency, and functional clarity—where inaccuracies can have tangible and, at times, severe consequences (Mayyas et al., 2024; Olohan, 2020). This is particularly evident in the domains of medicine and law, where mistranslations can directly affect health outcomes or alter the interpretation of legal rights and obligations (Labaf et al., 2019; Sofyan & Rosa, 2021).

Despite sharing the overarching label of *technical translation*, medical and legal translation represent distinct practices with divergent core imperatives. Medical translation, especially in public health communication, prioritizes accessibility—rendering complex information intelligible and actionable for a non-specialist audience (Allen et al., 2020). Legal translation, by contrast, is fundamentally constrained by the need for fidelity—an unwavering adherence to the source text's formulation to preserve its binding, normative force and prevent legal uncertainty (Ajunwa, 2015; Godfrey & Burdon, 2024).

While scholars have explored these subfields extensively in isolation, a significant gap persists in comparative research that systematically examines how these divergent imperatives manifest in the micro-level application of translation techniques (Amarasinghe & Senevirathne, 2020). This study seeks to address that gap by posing the central research question: *How do the distinct communicative purposes (skopoi) of medical and legal texts determine the selection and hierarchy of translation techniques employed?*

This paper argues that the translator's choice of techniques is not arbitrary but strategically subordinated to the text's *skopos* (Nord, 2005; Vermeer, 1989), thereby producing a discernible fidelity–accessibility spectrum. To investigate this claim, a comparative case study is conducted using two texts: a French medical fact sheet on asthma and the English-language *General Provisions* of the 1999 Nigerian Constitution. The analytical framework draws on the classic taxonomies of Vinay and Darbelnet (1958) and Newmark (1988), which offer a precise metalanguage for categorizing translational maneuvers.

The significance of this research is threefold. First, it proposes a nuanced comparative model that moves beyond descriptive taxonomies to explain why specific techniques dominate in particular domains. Second, it provides empirical insights for translator training, highlighting the importance of strategic decision-making based on text type and communicative purpose. Finally, by focusing on the French–English language pair, it contributes to the growing body of scholarship on this widely used translational dyad. The paper proceeds by outlining the theoretical framework, describing the methodology, presenting the comparative analysis of the selected texts, and concluding with a discussion of the theoretical and pedagogical implications.

Theoretical Framework: From Technique to Strategy

The practice of translation is guided by overarching strategies that are operationalized through specific techniques. This study is anchored on two complementary theoretical pillars: the micro-level descriptive model of translation techniques and the macro-level functionalist theory that explains their strategic application.

The Techniques of Translation: Vinay and Darbelnet and Newmark

The work of Jean-Paul Vinay and Jean Darbelnet (1958) provides a foundational descriptive taxonomy for comparing language systems and classifying translation procedures. Their model distinguishes between two overarching methodological approaches: **direct** and **oblique** translation.

Direct translation techniques are appropriate when the source and target languages exhibit conceptual and structural convergence. They include:

- **Borrowing:** The direct importation of a word from the source language (SL) into the target language (TL) (e.g., using *software* in a French text or *affidavit* in a Nigerian legal context).
- **Calque:** A literal translation of the structure of a SL expression (e.g., *gratte-ciel* from English *skyscraper*).
- **Literal translation:** A word-for-word translation that remains grammatically and idiomatically acceptable in the TL.

Oblique translation techniques are required when direct translation would result in awkwardness, ambiguity, or a violation of TL norms. They include:

- **Transposition:** A shift in grammatical category (e.g., verb to noun: *to decide → the decision*).

- **Modulation:** A change in perspective or semantics (e.g., *it is not difficult → it is quite easy*).
- **Equivalence:** The use of a TL term or expression that conveys an equivalent situation, often applied to idioms, proverbs, or culture-bound expressions (e.g., *to kick the bucket → casser sa pipe*).
- **Adaptation:** A cultural substitution in which a SL cultural element is replaced by a TL element of analogous function or relevance.

Building on this foundation, Peter Newmark (1988) contextualized these techniques within broader translational strategies. His critical distinction between **semantic translation**—which adheres closely to the semantic and syntactic structures of the source text (ST)—and **communicative translation**—which prioritizes the communicative effect on the target text (TT) reader—offers a valuable interpretive framework. Semantic translation often aligns with direct techniques, whereas communicative translation frequently requires oblique ones.

The Skopos of Translation: The Functionalist Imperative

While Vinay and Darbelnet (1958) and Newmark (1988) provide the *how* of translation, the Functionalist School—particularly through Hans J. Vermeer's *skopos theory* (1989) and Christiane Nord's subsequent elaborations (2005)—addresses the *why*. Skopos theory posits that the primary principle determining any translation process is the *purpose* (*skopos*) of the target text. This purpose is defined by the client, the translator, and the intended target audience.

This theoretical shift redefines translation beyond rigid fidelity to the source text, advocating instead for what Nord (2005) calls "functionality plus loyalty." The translator's principal loyalty lies in producing a text that functions appropriately within the target culture and communicative situation while remaining accountable to the source author and text.

Nord (2005) further differentiates between two functional orientations:

- **Documentary translation:** The TT serves as a document reflecting the source-text communication act (e.g., a literal translation of a legal statute for scholarly reference).
- **Instrumental translation:** The TT functions as an independent instrument of communication in the target culture (e.g., a translated instruction manual or patient information leaflet).

This framework is especially relevant to the analysis of technical translation. A legal contract, for instance, typically functions as a *documentary translation*, requiring semantic precision and direct techniques. Conversely, a patient information leaflet is inherently *instrumental*, demanding communicative clarity and thus justifying the use of oblique techniques. Consequently, the selection of techniques is not a matter of stylistic preference but a strategic response to the text's *skopos*.

Methodology

Research Design

This study adopts a qualitative comparative case study design. This approach is particularly suitable for conducting an in-depth, contextual analysis of a complex real-world phenomenon—the application of translation techniques—across two distinct cases: medical and legal texts (Yin, 2018). It enables a rich, nuanced exploration of how theoretical concepts manifest in authentic translational practice.

Text Selection and Rationale

Two texts were selected for their representativeness of their respective genres and their contrasting *skopoi*:

1. **Medical Text:** *Qu'est-ce que l'asthme?* ("What Is Asthma?"), published by the French National Center for Environmental Health. This text exemplifies *instrumental translation*, as its *skopos* is to inform, educate, and empower a lay audience about a medical condition. It must therefore reconcile specialized terminology (e.g., *bronchoconstriction*, *inflammation des voies respiratoires*) with principles of public health communication, prioritizing readability and actionable understanding (Rusu & Vilceanu, 2022).

2. **Legal Text:** Chapter I, "General Provisions," from the *Constitution of the Federal Republic of Nigeria 1999 (as amended).* This text typifies *documentary translation*, with a *skopos* that is normative and constitutive. It establishes the fundamental law of the land, and each clause carries juridical weight. Its interpretation is bound by principles of statutory construction, making fidelity to the original wording paramount to avoid

any potential for divergent legal interpretations (Al-Jumaili, 2024; Stolze, 2013).

Analytical Procedure

The analysis followed three main stages:

1. **Familiarization and Skopos Identification:** Each source text and its published translation were read multiple times to identify their primary and secondary communicative purposes.
2. **Close Textual Analysis:** Each text was analyzed line by line and clause by clause. Instances where the translator deviated from a strictly literal transfer were identified and flagged for closer examination.
3. **Categorization and Interpretation:** Each deviation was categorized according to the techniques outlined by Vinay and Darbelnet (1958), used as the primary coding framework. Newmark's (1988) distinction between semantic and communicative translation was applied to interpret the broader strategy. The frequency and contextual rationale for each technique were recorded, with particular attention to specialized terminology, cultural references, and syntactic structures. This systematic process ensured a rigorous and replicable analysis, moving from micro-level observations to macro-level conclusions about translational strategy.

Analysis and Discussion

The analysis reveals a consistent pattern: the *skopos* of each text determines a hierarchical selection of translation techniques, producing two distinct translational profiles.

1. The Medical Text: A Strategy of Communicative Accessibility

The translation of the medical text demonstrates a predominant use of oblique techniques, aligning with Newmark's (1988) communicative translation strategy and Nord's (2005) *instrumental* function.

Modulation for clarity and engagement. The translator frequently shifts perspective to align with target-language norms and enhance reader comprehension. For example, a passive, clinician-oriented French description (*Les voies respiratoires sont enflammées*...) is modulated into an active, patient-

centered English sentence ("When you have asthma, your airways become inflamed…"). This shift personalizes the information, making it more relatable and actionable for the patient-reader.

Adaptation of cultural references. References to the French healthcare system (e.g., administrative bodies or medical protocols) are adapted rather than calqued or translated literally. The translator generalizes the concept into terms recognizable to a global audience, such as "your doctor" or "health authorities," ensuring relevance beyond the French context.

Transposition for syntactic naturalness. Grammatical structures are frequently transposed to conform to English syntax and rhythm. Nominalized French constructions are restructured into verbal forms, producing a more dynamic and reader-friendly tone appropriate for health communication.

Equivalence and explanatory reformulation. For specialized medical terminology (e.g., *corticostéroïdes inhalés*), standardized English equivalents ("inhaled corticosteroids") are used, often followed by brief explanatory paraphrases. This practice resembles Newmark's (1988) *componential analysis* and aligns with Nida's (1964) principle of *functional equivalence*, ensuring that the translation achieves the same communicative effect—comprehension and appropriate health behavior—as the source text.

2. The Legal Text: A Strategy of Juridical Fidelity

In stark contrast, the translation of constitutional texts demonstrates an overwhelming preference for direct techniques, embodying a *semantic translation strategy* (Newmark, 1988) and fulfilling a *documentary function* (Nord, 2005).

Literal translation is the default technique. The syntax and lexical choices of the English source text are followed as closely as possible. Phrases such as *"shall have power to"* or *"as provided by law"* are translated literally into French (*"aura le pouvoir de," "comme prévu par la loi"*), preserving the precise and formulaic language characteristic of legal drafting. This fidelity is non-negotiable, as even a slight syntactic alteration could, in principle, be argued to modify the legal meaning.

Borrowing is strategically employed for culture-bound terms. Key Nigerian legal and institutional concepts with no direct equivalent in the French civil law system (e.g., *Common Law*, *Sharia Court of Appeal*) are often borrowed directly into the French text, sometimes accompanied by brief explanatory

notes. This technique preserves the integrity of the original term and signals its specific cultural-juridical origin, thereby avoiding potential distortion that might result from using a non-equivalent French term.

Calquing of structural formulations is also frequent. The complex, parallel syntactic patterns typical of legal discourse are often calqued to maintain the rhetorical force and exhaustive nature of legal provisions. This ensures that no nuance is lost through syntactic simplification.

There is a marked **absence of oblique techniques.** Strategies such as adaptation or cultural equivalence are virtually nonexistent. Adapting a legal concept for "cultural familiarity" would constitute a significant error, as the law is inherently tied to the culture and jurisdiction that produced it. The translator's role in this context is not to mediate accessibility but to act as a meticulous linguistic custodian, ensuring that the *letter of the law* is transmitted with maximal precision.

Comparative Synthesis: The Fidelity–Accessibility Spectrum

The findings can be conceptualized as a **spectrum**. At one end lies *legal translation,* where the *skopos* of juridical fidelity prioritizes direct techniques and a documentary function. At the other end lies *public-facing medical translation,* where the *skopos* of public comprehension prioritizes oblique techniques and an instrumental function (Vermeer, 1989). This model illustrates that the translator's choices are not binary but rather a calculated positioning on this continuum, based on a deep understanding of the text's purpose, target audience, and domain-specific conventions.

Conclusion

This study demonstrates that the practice of technical translation is profoundly heterogeneous. The comparative analysis of medical and legal texts reveals a systematic, *skopos*-driven divergence in the application of translation techniques. The medical translator, acting as a communicative mediator**,** strategically employs modulation, adaptation, and transposition to bridge the knowledge gap between expert and layperson. The legal translator, by contrast, functions as a linguistic custodian, adhering strictly to literal translation and borrowing to ensure the univocal transmission of binding legal norms.

The primary contribution of this research lies in the proposed model of the fidelity–acce**ss**ibility spectrum, which advances translation studies beyond static taxonomies of technique toward a dynamic understanding of translational

strategy. It underscores that technique is not an end in itself but a tool deployed in service of a higher-order communicative purpose—one defined by text type, genre conventions, and target audience.

The implications for translator pedagogy are significant. Training programs must equip students not only with knowledge of techniques but also with the analytical capacity to determine a text's *skopos* and position it along the fidelity–accessibility spectrum. Exercises should include comparative translations across different technical genres to cultivate strategic decision-making skills.

For professional practice, this study reinforces the necessity of specialized domain knowledge**.** Legal translators must possess a solid understanding of legal systems and hermeneutics, while medical translators must master both medical concepts and principles of health literacy. Such domain expertise enables the correct interpretation of *skopos* and the judicious application of techniques.

A limitation of this study is its focus on two specific texts within a single language pair. Future research could extend this comparative model in several fruitful directions: a quantitative analysis of a larger corpus of medical and legal texts to statistically validate the prevalence of certain techniques; an expansion of the framework to include other technical domains such as engineering or finance; or an investigation into how emerging technologies, such as neural machine translation**,** manage the fidelity–accessibility divide.

Nevertheless, this paper offers a robust framework for understanding the strategic heart of technical translation—where linguistic choices are ultimately dictated by the pragmatic demands of specialized discourse.

References

Ajunwa, E. (2015). Fidelity challenges in translation. *Translation Journal*, 19(1). https://translationjournal.net/January-2015/fidelity-challenges-in-translation.html

Al-Jumaili, H. (2024). Legal translation and the problems of translating United Nations documents. *Arab Journal for Humanities and Social Sciences*, 10, 59735. https://doi.org/10.59735/arabjhs.vi23.266

Allen, M. P., Johnson, R. E., McClave, E. Z., & Alvarado-Little, W. (2020). *Language, interpretation, and translation: A clarification and reference checklist in service of health literacy and cultural respect.* National Academy of Medicine.

Amarasinghe, H., & Senevirathne, H. (2020). A comparative study of different perspectives of technical translation: Influence of technical terms in defining technical translation with special reference to some English non-literary documents. *International Journal of Technical Translation*, 4(6), 2454–6186. http://www.technicaltranslationjournal.com/issues/volume4-issue6.pdf

Biel, Ł. (2018). *Translating legal language.* In K. Malmkjær (Ed.), *The Routledge handbook of translation studies and linguistics* (pp. 243–257). Routledge.

Chesterman, A. (2016). *Memes of translation: The spread of ideas in translation theory* (Revised ed.). John Benjamins.

Gile, D. (2009). *Basic concepts and models for interpreter and translator training* (Rev. ed.). John Benjamins.

Hatim, B., & Munday, J. (2019). *Translation: An advanced resource book for students* (2nd ed.). Routledge. https://journals.sfu.ca/jts/index.php/jts/article/view/456 https://nam.edu/language-interpretation-and-translation-a-clarification-and-reference- checklis t-in-service-of-health-literacy-and-cultural-respect/ https://www.isc-journal.com/articles/volume21-issue2/rusu-vilceanu.pdf

Mayyas, H., Yunus, K., & Mayyas, S. (2024). Strategies used to translate medical texts from English into Arabic. *Journal of Translation Studies*,

15(1), 34-56.

Montalt, V., & González Davies, M. (2007). *Medical translation step by step: Learning by drafting*. St. Jerome Publishing.

Newmark, P. (1988). *A textbook of translation.* Prentice Hall.

Nida, E. A. (1964). Toward a science of translating. Brill.

Nord, C. (2005). *Text analysis in translation: Theory, methodology, and didactic application* (2nd ed.). Rodopi.

Nord, C. (2005). Text analysis in translation: *Theory, methodology, and didactic application of a model for translation-oriented text analysis* (2nd ed.). Rodopi.

Olohan, M. (2020). *Science in translation: Circulation of knowledge across cultures and time.* Routledge. https://doi.org/10.4324/9781003064153

Pym, A. (2014). *Exploring translation theories* (2nd ed.). Routledge.

Rusu, M., & Vilceanu, T. (2022). Diagnosing medical translation and pinpointin g current challenges. *International Scientific Communication*, 21(2), 34-56.

Sofyan, R., & Rosa, R. N. (2021). *Problems and strategies in translating legal texts. Humanus,* 20(2), 221–232. https://doi.org/10.24036/humanus.v20i2.112308

Stolze, R. (2013). The legal translator's approach to texts. *Comparative Legilinguistics,* 14, 57-71. https://doi.org/10.2478/cl-2013-0003

Vermeer, H. J. (1989). *Skopos and commission in translational action.* In A. Chesterman (Ed.), *Readings in translation theory* (pp. 173–187). Finn Lectura.

Vinay, J.-P., & Darbelnet, J. (1958). *Stylistique comparée du français et de l'anglais: Méthode de traduction.* Didier.

Yin, R. K. (2018). *Case study research and applications: Design and methods* (6th ed.). SAGE Publications.

ORALITY, NATIVE PHILOSOPHY AND TRANSLATION IN A PRECOLONIAL AFRICAN CONTEXT

Francis Ajayi
Centre for Interdisciplinary Studies in Society and Culture,
Concordia University,
Montreal, Quebec, Canada

And

Titi Babalola
Department of French,
University of Ilesa, Ilesa,
Osun State, Nigeria

Abstract: This paper intersects the fields of translation and cultural studies in a bid to draw theoretical and pragmatic parallels between translation and native philosophy in precolonial African contexts. As Weber has taught us, the archetypal precolonial African community was characterized for the most part by the patrimonial system of governance which legitimized the ascendancy of tradition and privileged its practice over other social considerations. Precolonial communities therefore owed their survival to widespread belief in and adherence to tradition as well as the prevailing cultural and religious ethos. This paper contends that such cultural and religious practices as deity worship and divination, religious rituals and festivals were underpinned by the omnipresent power of translation and orality. The current paper excludes the concept of interlingual translation on account of its inability to fully authenticate the living traditions of the inhabitants of precolonial African communities and focuses, instead, on the infrequently broached, but equally ubiquitous notion of intralingual translation, which, for all intents and purposes, refers to the interpretation of verbal signs within the confines of a single medium of expression. In a bid to establish parallels between translation and the native philosophical orthodoxy that underpinned and fostered nation-building within preliterate African communities, we examine one of the most important religious practices in the precolonial Oyo Empire - Ifa divination - and argue in favour of the centrality of intralingual translation to the enunciation and performance of oracular poetry, which confers on Ifa divination its much-cherished status within the imagination of the inhabitants of the empire.

Keywords: Orality, intralingual translation, patrimonialism, oracular literature, ifa divination

Introduction:

As evidenced by an abundance of literature on the topic, the term 'translation' can be just as broad as it is complicated. Conventionally, translation is understood as an activity or a process that straddles various forms and notions of reproduction, exchange, conversion and/or transfer of texts across linguistic and cultural frontiers. By extension, translators, in their various manifestations, are traditionally conceived as "humanistic bridges between peoples" (Robinson 1997, p. 39), links across linguistic divides and mediators that inhabit and negotiate the existential space between cultural and political divides. These definitions, this study argues, bear the trappings of the interlingual translation narrative that has dominated translation discourse for several centuries. Given the current study's near-exclusive focus on the dynamics of translation in cultural contexts that boast a historical and ongoing relationship with orality, it will be interesting to see what other definitions translation can assume and what these new forms mean for not just the host societies, but also the field of translation studies. It has thus become expedient to explore the relationship between the phenomena of translation and orality.

The definition of orality or oral literature is not in doubt as the topic has been subjected to a great many scholastic investigations. Walter J. Ong (2002) aptly defines orality as thought and its verbal expression in non-literate societies, while Ruth Finnegan (1976) views oral literature through the lens of the history, culture, customs, religious norms and values of a community as expressed by performers who formulate them into words in commemoration of specific occasions. For Finnegan, African orality can be expressed in such oral aesthetic forms as epics, panegyrics, elegies and poetry to mention but a few.

The relationship between translation and orality is not far-fetched. For Bandia, orality in its various forms, is central to the expression of 'cultural or aesthetic practices involved in pre-modern traditions, modernist representations of the past or postmodernist expressions of artistry' (2011, p. 108). The definition of orality, Bandia continues, varies considerably across disciplines and occupations. While orality constituted a vital tool in the recording and documentation of oralate cultures for the use of anthropologists and historians from the colonial métropole, the colonial powers appropriated it to suit the purpose of their search for insights into the minds and cultures of their supposedly primitive subjects. Besides, while the early christian missionaries appropriated orality for the purposes of proselytism, orality also subsequently served as a rallying point for colonial subjects in dire need of cultural

emancipation and preservation. The concept of orality also represents, for the modernist, what Bandia refers to as a 'sounding board for calibrating the privileges of modernity,' while for the postmodernist, it is an instrument in the 'aesthetic representation of otherness, the assertion of marginalized identities through a variety of art forms such as literature, cinema, music and the spoken word' (p. 109). More to the point, the manifestation and 'appraisal' of orality across the aforementioned disciplines, occupations and time periods rely for the most part on the dynamics of language mediation (ibid.). This infers invariably that orality comes to life by way of translation or its sister-field, interpretation.

Theoretical Issues: Translation in a Precolonial African Context

As indicated in historical scholarship, the precolonial Nigerian landscape was largely occupied by heterogeneous ethno-cultural communities inhabited by diverse peoples whose cultures, lives, subsistence and existence hinged on oral narrative practices. The near absence of a writing tradition during this period in Africa's history meant that interpersonal communication and inter-group dialogue were achieved solely by means of the spoken word. By the same token, wisdom and knowledgeability - which were often expressed in such oral forms as wise sayings, proverbs, panegyrics, religious poetry, among other stylistic narrative forms - were graciously handed down from one generation to the next solely by word of mouth and through pre-established lines of descent (Okpewoh, 1992). The expression or enunciation and performance of these oral forms, Bandia (2009; 2011) stresses, occur through a process of translation. The role of translation in the expression of orality becomes even more apparent in view of the fact that these oral forms are expressed in esoteric and/or obscure language, requiring mediation on various levels and of different kinds.

The notion of translation in pre-colonial African communities straddles different modes of communication and meaning-making processes. On the one hand, there is the conventional type of translation that alludes to and captures the transfer of messages or conversion of texts[1] between two or more disparate ethno-linguistic communities. On the other hand, a somewhat non-conventional variety of translation occurs within the confines of a specific ethno-linguistic context. While the former alludes to the conventional relationship between signs and meaning across linguistic and cultural lines- described in Jackobson (1959/2000) as interlingual translation, the latter defies the conventional take on translation as an interlingual activity and makes a case for a more inclusive description of language mediation that captures the essentials and fundamentals of all language transactions. Drawing on the theory of signs and meanings, Roman Jackobson (1959/2000) outlines three types of translation, to wit: interlingual, intralingual and intersemiotic. Interlingual translation refers to the conversion of texts or signs from one medium of expression into texts and or

signs in some other language. Intralingual translation, on the other hand, is the interpretation of verbal signs within the confines of the same medium of expression, while intersemiotic translation captures the essence of textual conversion or transfer between verbal and non-verbal systems of communication.

Accepted by most scholars to be the classic, prototypical kind of translation (Zethsen, 2009), interlingual translation has had the unfortunate privilege of relegating other equally important forms of language mediation to the periphery of translation discourse. We acknowledge that interlingual translation played a crucial role in facilitating inter-group communication within the precolonial nation-space. However, we argue in this study that it is neither capable of authenticating the living traditions of the inhabitants of precolonial nations nor of bringing to the fore the nexus between translation and those religious artefacts and cultural sensibilities that conferred legitimacy on precolonial communities. In his treatise on the forging of a nation within the precolonial Nupe empire, Grillo (1998) reveals that both native Nupe citizens and nupe-ized foreigners were joined in some form of consensual community that depended, physically, on a reciprocal patron-client relationship and, ideologically, on a set of cultural practices and religious rituals in which all the inhabitants of the Empire willingly participated. What's more, these mythico-religious practices were made possible by the use and enunciation of esoteric expressions that were grounded in orality. The question however remains: how exactly does translation interact with orality within the context of these mythico-religious practices? In what ways can the translationality of orality be best appraised within the framework of a purely oral tradition? For answers to these kinds of questions, we need to turn to intralingual meaning-making processes.

Jakobson's definition of intralingual translation - as the conversion of texts within the framework of a specific language - is no doubt clear and apt. As with its interlingual counterpart, intralingual translation or *rewording* cannot be appraised in isolation of its social and cultural contexts. It is also true that when the linguistic domain remains unchanged, there is a higher propensity for the non-linguistic aspects of translation to gain more prominence. In the precolonial nation-space, those non-linguistic aspects of translation are none other than the "cultural," the "religious" and numerous others that fall outside the scope of this study. To foreground practical and theoretical connections between orality and intralingual translation in the precolonial nation-space, we shall now examine some aspects of the Nigerian native philosophy, starting with a very important and prominent verbal art form in traditional African societies - religious poetry.

Religious Poetry

Africa boasts a wide array of religious poetry - ranging from hymns, prayers, praises, oracular poetry, etc. - all of which vary significantly in content, functions and conventions. Poetry intersects with religion on account of the fact that its content focuses mainly on purely religious norms and broaches such critical issues in the African traditional religion as the mythical actions of gods, celestial instructions and invocation of divine presence during rituals and ceremonies. Poetry, Finnegan (1976) argues overlaps with religion on account of the fact that it is enunciated by religious specialists and may also be performed during religious ceremonies. The use of religious poetry was no doubt pronounced among the inhabitants of the various ethnic communities that littered the precolonial nation-space who depended on oral forms such as oracular poetry for both their daily subsistence and community-building purposes. Religious poetry, Finnegan (ibid.) continues, is particularly well-developed and has become such a striking phenomenon in West-African communities such as the Yoruba-speaking areas of Southern Nigeria, which boast an elaborate corpus of Ifa oracular literature. Of the different forms in which religious poetry can occur, oracular poetry - more precisely Ifa divination - is of particular importance to this study due to the abundance of literature on the subject-matter. It is therefore expected that through a careful examination of the enunciation and performance of oracular poetry among the Yoruba, a better understanding of the dynamics of intralingual translation in the precolonial Nigerian nation-space will begin to unfold. For the sake of brevity and clarity, our discussions will be limited to the biggest and most prolific Yoruba-speaking precolonial nation- the Oyo empire.

Oracular Poetry

Oracular poetry exists in several forms and is generally known to consist of utterances believed to be inspired by the spirit world. Known to have its own conventions, oracular poetry is often the exclusive preserve of specialist diviners who have undergone training and special initiation to gain mastery of the skills and techniques of divination, its interpretation, in order to develop the ability to memorize and recite the poems associated with the divination process. Oracular literature tends to be expressed for the most part in an obscure, esoteric form of the Yoruba language, which further lends credence to the notion that it is inspired by the spirit world and is a direct representation of the voice of the gods. The representation of oracular literature in an esoteric and obscure form of the Yoruba language stems from the belief that the gods are known to speak in veiled and mysterious ways that are beyond the understanding, scope and reach of the non-initiate. The concept of esotericism in the expression of Yoruba oracular literature is discussed extensively in Bascom's (1991) seminal book on *Ifa Divination: communication between gods and men in West Africa* - a long and highly influential compendium where the divining process is viewed

exclusively within the framework of its conceptualization as a system of communication between gods and men through the intermediation of diviners. To gain further insight into this all-important discourse on orality and intralingual translation in the patrimonial nation, we must now turn to the concept of ifa divination.

Ifa divination and its accompanying literary corpus are highly regarded in the Oyo Empire in view of the air of secrecy and mysticism built around the consultation process. This is further strengthened by the notion that the diviner is usually oblivious to the supplicant's struggles and realities prior to the divination process but will ultimately provide solutions that are communally accepted as emanating from the Supreme Being. It must be stressed at this juncture that the answers to the supplicant's enquiries are often enunciated in poetic allusions which are in turn accompanied by explanatory prose narratives (Finnegan 1976).

As Bascom (1991) has taught us, ifa divination is a highly elaborate system that is based on a series of mathematical permutations, which are in turn intricately woven around a set of corresponding literary corpus. These permutations of figures are derived from two columns of four units each, which, when combined, produce different possibilities of eight units between themselves. With a total possible count of 256 figures, each with its own name 32 and associated literature, a brief exposition can only hint at the complexity and sophistication of the divination process. To set the divination process in motion, the diviner is required to obtain one of the 256 possible figures, which will in turn form the basis of his utterances and incantations. Before exploring this further, we need to quickly examine the two possible ways in which the figures are obtained. First, the diviner uses a simple mechanism involving a divining chain, known locally as *opele ifa*. With a total length of about three to four feet, the divining chain contains eight half-seeds split into two halves of four half-seeds each. The diviner hands over the chain of seeds to the supplicant who is then asked to communicate their queries and expectations in hush tones to the gods through the seeds. The supplicant hands back the divining chain to the diviner who, oblivious of the former's spiritual needs, holds the chain in the middle, and throws it on the mat to obtain a figure. The figures that appear in the aftermath of this throw will usually appear in a "U" shape, comprising two columns of four units each. The exact combination of the seeds will depend on whether they fell 'concave inner surface or the convex outer surface facing up' (Bascom 1991, p. 29). The second method of obtaining figures, called the *ipin* is a lot more elaborate and prestigious as it is often used in more important consultations such as seeking the gods' advice on the choice of the king's successor or the outcome of an impending war. Using a set of sixteen palm-nuts and a small board, the diviner holds the nuts in both hands and throws them

rapidly from one hand to the other. If after juggling the nuts between both hands none (or more than two) are left in his left hand, the throw is invalid, and the juggling must be repeated. If either one or two nuts are left behind, then the throw is valid, and the diviner makes a corresponding mark on his board: a double mark for one nut and a single for two. The process is repeated eight times, and eight marks are thus made in the dust on the board; these marks are made starting from the bottom right-hand side of the board and are laid out in the form of two parallel columns of four sets of marks each. The act of divination itself would only begin after the figures have been obtained. Responses to the supplicant or client's queries are therefore to be found not in the figures so obtained but in their corresponding allusive literary verses. The point of this allusive literary corpus, Finnegan (1976, p. 194) adds, is to 'guide the inquirer by suggesting a sacrifice or type of worship, by indicating his likely fortune and by referring to a precedent from which he can judge his own case.' It is important to stress that this consultation process occurs through what Finnegan (ibid.) describes as 'poetic allusion and analogy' as opposed to 'straight answers to specific questions.' The direct consequence of this poetic form can be seen in its contributions to the development of a unique and elaborate corpus, simultaneously conferring a certain depth and meaning to the counsel that proceeds forthwith. The pieces associated with each figure all fall into a general pattern and will normally begin with a mention of the sacrifices and other actions that the supplicant must carry out to succeed in the assigned task. The first part of the piece is usually expressed in prose form this person is intending to marry a new wife. He is warned to make a sacrifice to osun so that the wife may be prosperous. He is warned never to flog the wife if he wants to live in his home. He should make the sacrifice with fifteen cowries and a big hen. Ifa says that if he observes all these warnings, success will be his.

This is followed by the main part of the piece, which is expressed solely in poetic form and chanted all through. This part helps to set out a precedent in terms of a previous divination. First, the name of the Ifa priest who made the initial prophesy is mentioned, followed by the name of the clients for whom the divination was carried out: 'the big-and-terrible-Rainbow; cast ifa for the Iroko tree; of the town of Igbo.' In other instances, the diviner is referred to as: 'I-have-no-time-to-waste' (Abimbola: 2006) or 'Oropa Niga; to fight and stir up dust like Buffalo; patched dust on the top of a rock.'

The use of elaborate and poetic names with symbolic meaning in this part of the divination process cannot be over-emphasised. Next up is the recitation of an allusive religious poem, which would normally vary in length and content depending on the nature of the supplicant's needs. This poetic enunciation is usually accompanied by what Finnegan (1976, p. 198) calls a simultaneous

'explanatory prose narrative.' In this part of the process, the diviner, in a short enunciation of esoteric allusions, implicitly advises the listener to offer praises, worship and thanks to ifa or any other god that they deem fit and worthy of their praises.

> The sky is immense, but grows no grass.
> That is what the oracle said to Obatala,
> To whom the great God gave the reins of the world.
> God of the Igbo, I stretch out my hands.
> Give the reins of the world to me. (Gbadamosi and Beier)

The diviner could also allude to a previous divination bordering on events that are similar to the client's situation. By recalling this previous divination and its surrounding circumstances, the diviner assuages the client's fears by assuring them that their problems will be adequately taken care of by ifa. The conclusion often shows that on the previous occasion, the supplicant who carried out the prescribed sacrifices excelled, while the recalcitrant one suffered the consequences of insubordination and non-compliance.

While the general knowledge of ifa divination is often freely shared, the most potent divination verses are, however, only available to and accessible by ordained diviners and select descendants. African oral narratives, it must be stressed, are often passed down from one generation to the next through pre-established lines of descent. One would therefore need to be born 'privileged' or deemed spiritually worthy to access the enormous body of knowledge and elaborate literary corpus that are foundational to the divination process. As Edith Turner aptly puts it:

> (diviners) possess their own benevolent tutelary spirits.
> The person learning to be a (diviner) may acquire such a helper
> when the spirit of a revered healer ancestor chooses to visit
> him or her. Thereafter, the spirit instructs the (diviner) in the
> course of the work. The (diviner) now works in the spirit
> mode: the divinations performed are effected not through
> the doctor's own power but through that of the spirit. (2004, p. 55)

The shrouding of divination verses in secrecy and their restriction to a select few have their own merits in that they are guaranteed to be preserved in their purest, unadulterated mystical forms. The verses quoted in this study are therefore translations of some of the less potent verses, designed not with a pre-determined intent to reveal the contents of this otherwise secretly guarded world of mysticism, but for the sole purpose of providing greater insight into the social ramifications and translationality of this otherwise highly complex and elaborate subject-matter. As Hugh Urban argues, scholastic inquisitions into the

notion of secrecy in spirituality and religiosity should be approached from a perspective that shifts the focus from the question of 'how one can ever know the true substance of what is hidden' to the need for a thorough exposition of the essence, purposes and strategies of secrecy (1998, p. 214).

What's important for this study is not so much the knowledge that the divination verses differ according to the outcome of each divination casting as the fact that they (the verses) are expressed in esoteric allusions and subjected to simultaneous interpretations into a simpler form of the language, for the benefit of the non-initiate. These attributes, combined, confer on ifa literary corpus a special status in the Yoruba imagination.

Ifa Divination and Intralingual Translation

The ramifications of ifa divination for intralingual translation discourse are significant and multifaceted. We have already established that ifa divination depends for the most part on a two-way communication process. First, there is the implicit dialogue between the supplicant and the instruments of divination - which comes in the form of beads or seeds - where the former is expected to make known their prayers and expectations to their deities through the latter. The second part of the communication process involves the manipulation of the aforementioned instruments of divination by the diviner to obtain divination castings, which in turn determine which *odu* or literary corpus to recite. We can infer from the foregoing discussions that the diviner, working in cahoots with various spiritual agencies, becomes an indispensable arbitrator in the communication process between the inhabitants of the empire and their deities.

What's more, the mediatory functions of the diviner are not to be located within two or more linguistic and cultural systems - as is the case with interlingual translation discourses. Rather, they are situated in and must be located within the logic of that mystical interconnectedness between earthly and celestial beings who are bound by a common socio-linguistic and cultural system but divided on the same strength by a sub-liminal mystical space that is accessible to and navigable only by specialists skilled in the art of spiritual communication.

Through the linguistic intermediation of the diviner-cum-translator - as exemplified in this all-important notion of intralingual translation - the subliminal interaction between earthly mortals and cosmic powers becomes continually possible, leaving no one in doubt as to its capacity to generate, provide and sustain the socio-cultural conditions necessary for empire-building. The ifa divination session no doubt involves a long tirade of verbal enunciations and incantations that are not only steeped in religious poetry but are geared for the most part towards invoking the intervention of mystical powers in the affairs of earthly mortals. The importance and significance of incantations in Yoruba religion is further strengthened by the widely held belief in their magical

prowess and efficacy in 'manipulating people and things, both natural and supernatural' (Sukarat 2009, p. 91).

After the gods have spoken - through the divination castings - the diviner proceeds with a steadfast verbalization of the message from the gods, which appears in the form of allusive divination verses. The main argument here is that the chanting, verbalization or enunciation of these allusive narratives or divination verses occurs through a process of translation. Bandia makes a similar point in *Translation and Orality* where he attributes the 'pronouncement and performance of oral narratives and histories by specialists' to an act of language mediation oriented towards 'specific circumstances and occasions' (2011, p. 109). In other words, oral narratives are expressed and performed by specialists who are culturally mandated to interpret or translate them in accordance with the dictates of the specific circumstances that they embody. In the case of ifa divination, the text to be translated - the source text - is the message from the gods, spoken directly to the diviner in the form of divination castings. The divination castings or permutations of figures, as earlier mentioned, are always accompanied by an elaborate literary corpus. So, when the diviner gazes steadily at the divination castings and chants the accompanying verses, he automatically accesses the source text in its original, unadulterated form, unlocks it from its subliminal mystical existence and deposits it or *carries it over* into a secular target environment where it comes alive and lends itself to worldly purposes and interpretations. The "carrying over" of the source text from a celestial milieu to an earthly domain, for all intents and purposes, constitutes an act of translation. What's more, though this textual transfer takes place between two disparate cosmological realities or realms, it nonetheless occurs within the confines of a single language system and can therefore be said to bear all the trappings of this all-important discourse on intralingual translation within the precolonial nation-space. So, when we argue that ifa divination, in its complexity and splendour, occurs through a process of intralingual translation, we are, among other arguments yet unexplored, referring to a mystical system of interaction between gods and earthly mortals, which involves the *passage* of texts from a purely spiritual location to a physical worldly site within the confines of a single socio-linguistic and cultural system. In other words, this interaction occurs in a subliminal unilingual contact zone of encounter between celestial beings and their earthly delegates.

The translationality of ifa divination certainly does not end with the recitation of divinatory oral narratives. As stated in preceding paragraphs, the verses associated with ifa divination are often expressed in poetic esoteric allusions which, based on the dictates of the belief system, are believed to be the voice of the gods. The deities, according to ifa religion, are known to speak in

veiled and mysterious ways that are far beyond the comprehension and purview of the non-initiate:

Owe ni Ifa npa,
Omoran ni imo-
Bi a ba wipe mo-
Omoran a mo-
Nigbati a ko ba mo,
A ni, ko se!

Ifa speaks always in parables,
A wise man is he who understands his speech,
When we say we understand it
The wise man always understands it,
But when we do not understand it-
We say it is of no account, or the prediction is not fulfilled.

As previously stated, the recitation of these poetic divinatory verses is always followed by an 'explanatory prose narrative,' which serves the purpose of *rendering* or *interpreting* the divine messages or texts into a simpler form of the Yoruba language for the benefit of the supplicant. Bandia (2009) argues this position in *Translation matters* where he discusses the role of professional linguists as custodians and narrators of the oral tradition and cultural sensibilities of their respective communities. Professional linguists, Bandia continues, were often employed in the courts of great kings of ancient African kingdoms. Referred to as *akewi oba* or *verbal artists* in the Oyo Empire, professional linguists were able to efficiently safeguard and effortlessly narrate the history and customs of their people due to their ability to memorize huge chunks of information as well as their special gift of storytelling.

Conceivably, these oral narratives were often deeply rooted and expressed in esoteric language, which implied that the onus was on the court poets to further *simplify* and *interpret* them for the benefit of the lay members of society. Akin to court poets of Roman Antiquity - Quintillian, Cicero, Horace and the like - professional linguists were also called upon especially during communal gatherings and ceremonies to interpret or simplify the speeches of kings, high chiefs and religious priests who were known to use esoteric language forms. Like their present-day contemporaries, i.e. professional translators, it was incumbent upon professional linguists to ensure loyalty to the "source text" by not adding any new ideas. They may, however, '(…) extend the phrases and reconstruct the sentences and intersperse the speech with some of the celebrated witty and philosophical reflections for which (they) are justly celebrated to the credit of both (themselves) and (their) chief' (Danquah (1928,

p. 42). Through a multi-layered process which involves bridging the language gap between the kings, high chiefs and their subjects, the court poet assumes the role of a translator in traditional African societies.

By the same token, the diviner - in addition to and despite his noble priestly obligations - assumes the position of a language mediator, saddled with the responsibility of bridging the language gap and bringing the target audience closer to the source text. Facilitated by the diviner, this rapprochement between the supplicant and the divination verses completes the chain of communication and paves the way for the implementation of the last phase of the divination session - the offering of sacrifices. What's important for this research, however, is the fact that this textual transfer from the realm of esotericism or the cryptic to that of normality or the familiar occurs strictly within the confines of a specific language system - in this case the Yoruba language, which further lends credence to the centrality of intralingual translation to the performance of ifa divination.

The last form of intralingual translation intrinsic to ifa divination is that which occurs within the consciousness of the supplicants themselves. In some instances, the diviner recites some divination verses, while the supplicant is advised to listen carefully and discern the exact canto in which ifa is speaking to them in order that they may come to the revelation of what the future holds for them. In this specific instance, translation becomes an integral part of the divination process in that the divination verses – which for good reason are shrouded in esotericism – allow their meanings to unfold in the mind of the listener or supplicant. The supplicant is therefore called upon to *discern* or *decode* a precise message from an array of poetic allusions, and to *draw inferences* and *meanings* from a pile of mystical gibberish. This act of *discerning* or *decoding* imposes mediatory obligations of a psycho-linguistic nature on the supplicant, thereby forcing them to partake in the overall translating process that is ifa divination. Though it might be a bit of a stretch to refer to the supplicant in this specific instance as a translator *stricto sensu*, it can be argued nonetheless that their direct involvement in the meaning-making process described heretofore puts them in the league of those described in Bandia & Milton (2008) as "agents of translation."

It becomes obvious from the foregoing analysis that ifa divination involves a triple intralingual translation process: first, the *enunciation* of the oral literary pieces associated with divination castings constitutes an act of translation. Second, the divination verses are not just chanted in esoteric language but must also be *simplified* or *translated* into less complicated language forms for the benefit of the supplicant. Third, supplicants are sometimes drawn into the translation process when they are required to *decode* the divine messages themselves. The recitation, simplification and decoding of the ifa literary

corpus, hitherto appraised from a purely literary and cultural perspective, have no doubt opened pathways to the conceptualization of deity worship and divination within the discursive framework of intralingual translation.

Conclusion

The research upon which this study rests made use of the socio-historical approach to translation theory and practice, pioneered by Judith Woodsworth. This approach privileges such questions as: what was translated, by whom and in what social and political contexts. The translation practices examined in the current study shaped and took shape within socio-cultural and political contexts that animated the precolonial era. More to the point, the major forms of translation that characterized the precolonial era – intralingual translation – occurred within the socio-political context of patrimonialism, which legitimized the ascendancy of the prevailing religious and cultural ethos. Within this specific context, the texts to be translated were none other than esoteric oral narratives such as dirges, oracular poems, praise poems and the like, which required simplification or interpretation for the benefit of the non-initiate. One of the consequences of the non-conventional nature of these translation practices was the emergence of a unique set of language mediators, such as the diviner, whose status and duties no doubt fall outside the margins of the conventional understanding of the translation profession.

We also explored some of the major religious and cultural practices that animated the precolonial nation-space as well as ways in which translation facilitated, shaped and enhanced them. Much unlike interlingual translation, which is better suited to purposes of cross-cultural language exchange, intralingual translation has proven itself capable of authenticating the living traditions of societies where orality has taken centre stage in the reification of the prevailing religious and cultural ethos.

The current study could have benefitted from several other fascinating theoretical and pragmatic insights, many of which have been excluded either due to space constraints or for operational reasons. There is, for instance, the issue of faithfulness in divination-related intralingual translation processes, which raises questions as to whether the diviner's "translations" could always be trusted to be true representations of the esoteric messages being conveyed. This evokes numerous other related issues such as the extent to which the divination system protected supplicants from manipulation and subjective interpretations by diviner-translators with sinister motives. It will also be interesting to uncover what safeguards existed to check the excesses of overzealous or crooked diviner-translators, as well as the ramifications of these experiences for social cohesion and national consciousness in the precolonial nation-space.

This study is by no means exhaustive as it only attempts to address a fraction of the pre-colonial Nigerian experience of orality ad translation. The translation practices discussed herein are therefore representative of some of the numerous possibilities or occurrences of translation that animated the pre-colonial nation-space. The major contribution of the current study to knowledge, however, lies in its treatment of some of those translation practices that go against the grain of dominant discourse on translation. While this interdisciplinary study may not have addressed all the issues that the precolonial Nigerian experience of translation raises, it is our hope that the theoretical and pragmatic insights provided herein will open pathways for future academic inquisitions into this fascinating but understudied subject-matter.

References

Abimbola, K. (2006). *Yoruba culture: A philosophical account*. Birmingham: Iroko Academic Publishers.

Akinyemi, A. (2004). Positive expression of negative attributes: An aspect of Yorùbá court poetry. *Research in African Literatures, 35*(3), 93–111.

Bandia, P. (2009). Translation matters. In J. Inggs & L. Meintjes (Eds.), *Translation studies in Africa* (pp. xx–xx). London/New York: Continuum International Publishing Group.

Bandia, P. (2011). Orality and translation. In Y. Gambier & L. Van Doorslaer (Eds.), *Handbook of translation studies* (Vol. 2, pp. 108–112). Amsterdam/Philadelphia: John Benjamins.

Bascom, W. R. (1991). *Ifa divination: Communication between gods and men in West Africa*. Bloomington: Indiana University Press.

Finnegan, R. (1976). *Oral literature in Africa*. Nairobi: Oxford University Press.

Grillo, R. (1998). *Pluralism and the politics of difference: State, culture, and ethnicity in comparative perspective*. Oxford: Clarendon Press.

Jakobson, R. (2000). On linguistic aspects of translation. In L. Venuti (Ed.), *The translation studies reader* (pp. 113–118). London: Routledge. (Original work published 1959)

Milton, J., & Bandia, P. F. (2009). *Agents of translation*. Amsterdam: John Benjamins.

Okpewho, I. (1992). *African oral literature: Backgrounds, character, and continuity*. Bloomington: Indiana University Press.

Olajubu, O. (1978). Yoruba verbal artists and their work. *The Journal of American Folklore*, *91*(360), 675–690.

Olupona, J. (2004). Owner of the day and regulator of the universe. In M. Winkelman & P. M. Meek (Eds.), *Divination and healing: Potent vision* (pp. xx–xx). Tucson: The University of Arizona Press.

Ong, W. J. (2002). *Orality and literacy: The technologizing of the word*. London/New York: Routledge. (Original work published 1982)

Robinson, D. (1997). *Translation and empire: Postcolonial theories explained*. Manchester: St. Jerome Publishing.

Sukarat, T. (2009). Problems and prospects of translating Yoruba verbal art into literary English: An ethnolinguistic approach. In J. Inggs & L. Meintjes (Eds.), *Translation studies in Africa* (pp. xx–xx). London/New York: Continuum International Publishing Group.

Turner, E. (2004). Drumming, divination, and healing. In M. Winkelman & P. M. Meek (Eds.), *Divination and healing: Potent vision* (pp. xx–xx). Tucson: The University of Arizona Press.

Urban, H. (1998). The torment of secrecy: Ethical and epistemological problems in the study of esoteric traditions. *History of Religions*, *37*(3), 209–248.

Weber, M. (1947). *The theory of social and economic organization*. New York: Free Press.

Zethsen, K. K. (2009). Intralingual translation: An attempt at description. *Meta*, *54*(4), 795–812. https://doi.org/10.7202/038904ar

UNDERSTANDING NEGATION IN HAUSA DEAF LANGUAGE: FORMS AND FUNCTIONS

Ibrahim Garba Gwammaja PhD
Gwammaja1@gmail.com/igwammaja@noun.edu.ng
+234(0)8038214674
Department of Linguistics, Foreign and Nigerian Languages
National Open University of Nigeria

Abstract
Hausa Deaf Language produces negation by using both manual and non-manual features to convey the lexical and syntactic configuration meanings within the language. The Hausa sign and spoken Language are sharing the negation marker in terms of operational mode, but differ in terms of perception from both visual and audio functions. However, most of the works on Hausa sign Language (SL) to date have shown that Hausa sign language (HSL) is indeed a natural language, sharing many properties with spoken languages. This paper focuses on negation forms, and its operation within the lexical and syntactic configuration of Hausa Deaf Language. Naturally, the data used here were gathered from the respective Hausa Deaf centers (joints) within Kano metropolitan such as Tukuntawa, KwanarJaba, Fagge, Ƙoƙi and Dala. The paper identifies the forms of negation in Hausa Deaf Language. It also shows the function of negation in both lexical and syntactic constructions. This study is a descriptive research, and it adopts HT model approach which makes the analysis of data easier.

KEYWORDS: Negation, Forms, Functions, Lexical sign and syntactic configuration

1. Introduction
The study of negation in sign languages has been significantly advanced by the pioneering work of Zeshan (2000, 2004 and 2006) and subsequent reviews by Quer (2012). Despite the need for further cross-linguistic research, common patterns have emerged across various sign languages. Notably, all sign languages investigated thus far employ a combination of manual signs and non-manual markers, including facial expressions and head movements, to convey sentential negation. The use of non-manual markers, such as furrowed brows, frowns, and side-to-side headshakes, is widespread, while specific sign

languages, like Greek Sign Language, also utilize unique markers like backward head tilts.

Research has demonstrated that negation systems in sign languages exhibit core grammatical properties similar to those found in spoken languages. Manual signs realize clausal negation in a manner analogous to spoken languages, while the visual-gestural modality enables the encoding of negative marking through non-manual means. Sign languages vary in the extent to which non-manual markers can convey negation independently.

Studies have also explored the interaction between manual and non-manual negation, revealing instances of negation concord between these markers. Furthermore, it has been shown that negation interacts with other grammatical categories, and its encoding can take various forms, including irregular and affixation structures with sentential scope.

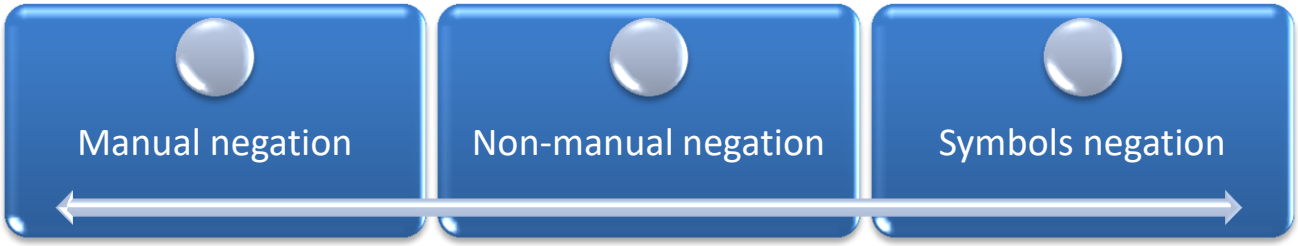
The current study focuses on the negation system in Hausa Sign Language (HSL), building upon the framework established by previous research on sign languages. The Hand Tier model, which describes the division of signs into hold and movement segments, is also adopted in this study to investigate the negation system in HSL.

By examining the negation system in HSL, this research aims to contribute to the understanding of the linguistic properties of sign languages and the impact of visual modality on language structure and morphosyntaxic variation. Some key findings from previous research on negation in sign languages include, Liddell (1980)'s analysis of negation in American Sign Language (ASL), highlighting the role of non-manual negative markers with and without topic marking on the subject. Then, Neidle et al. (1999) integrated both manual and non-manual negation in their analysis, accounting for the spread of non-manual negation through c-command; and Geraci (2005) found that Italian Sign Language (LIS) requires both manual and non-manual signs to negate a sentence, while Greek Sign Language (ENG) and Indo-Pakistani Sign Language (IPSL) exhibit optionality in the use of manual and non-manual negators. Our study aims at building upon these findings and contribute to the understanding of negation in HSL.

2. The Form and Structure of Negation in Hausa Sign Language (HSL)

This section provides an in-depth examination of the forms of negation in Hausa Sign Language (HSL), encompassing manual signs, non-manual features, and symbolic negation markers employed by the Hausa Deaf community. We will present a detailed analysis of the lexical and syntactic structure of sentential negation in HSL, highlighting the various forms of negation utilized in the language. The negative markers in HSL can be categorized into three primary forms:

- Manual Negation Markers
- Non-Manual Negation Features
- Symbolic Negation Markers



2.1 Manual Negation

In this section, we describe different manual signs that are used to negate lexical, clauses or other sentence constituents, or which function as a negative answer to a question (negative interjection). According to Zeshan (2004: 29), "sign languages overwhelmingly use negative particles, but the paradigms of negatives found across sign languages differ substantially, and syntactic patterns show some variation as well. To a lesser extent, sign languages also make use of morphological means of negation with a negative morpheme incorporated into the predicate." In HSL, the use of manual negative particles is the most common way to negate lexical and clauses. In contrast to many Western sign languages, manual negative particles play a more important role than non-manual markers, like headshake. In the category of morphological negation, HSL has a negative suffix, which is described in one part of this paper.

As previously discussed in the "Components of Sign Language Negation" part, manual negators in Hausa Sign Language (HSL) can be categorized into two primary forms:

- Negation Signs and Negative Particles: These are more productive forms of negation, encompassing explicit manual signs that convey negative meaning.
- Signs of Negative Incorporation: These are less regular forms of negation, where the negative meaning is incorporated into a single sign.

In HSL, manual negation is utilized to convey explicit negative meanings through the use of the hand(s). There are two forms of manual negation signs found in HSL. They are as follows:

A'a "no/none"

Babu "there is no"

These manual negation components contribute to the complexity and diversity of sign language negation systems, highlighting the unique characteristics of HSL. The study shows that Hausa sign languages utilize a range of negative particles and signs, with varying degrees of consistency across languages. The negative particle "NO" is widely used, while other signs and particles can be more language-specific. Examples include:
- Negative completive (e.g., "NOT-YET")
- Emphatic negatives (e.g., "NOT-AT-ALL", "ABSOLUTELY-NOT")

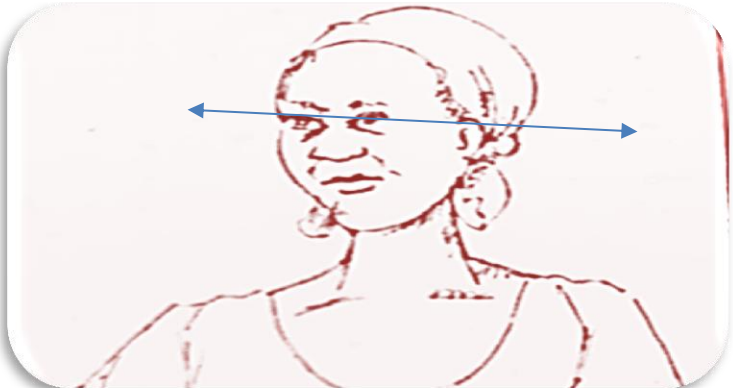
2.2 Non-manual Negation

Non-manual markers in the expression of negation have been shown to be crucial in negative contexts in many sign languages studied to date. In Hausa Sign Language (HSL), non-manual negation is conveyed through the use of facial expressions and head movements, specifically involving body parts other than the hands. A prominent feature of non-manual negation in HSL is the side-to-side headshake, a widely reported phenomenon in sign language research. Notably, headshake negation is extensively employed in HSL and exhibits the highest frequency among all negation classes in our data.

This non-manual marker can be used independently to negate various linguistic elements, including nouns, verbs, adjectives, and adverbs. Moreover, headshake negation often accompanies manual negation signs, suggesting a complementary relationship between the two. The obligatory occurrence and fixed scope of headshake negation in HSL indicate that it functions as the primary clause negator, playing a crucial role in conveying negative meaning in the language. The primary non-manual negator in HSL is headshake or head turn, often accompanied by various facial expressions, including:
- Furrowed brows
- Downturned mouth corners

- Wrinkled nose

This phenomenon is consistent with findings in other sign languages, such as American Sign Language (ASL), as noted by Aarons (1994: 72). The use of non-manual negation in HSL highlights the importance of facial expressions and head movements in conveying negative meaning. Example of non-manual negation in HS:

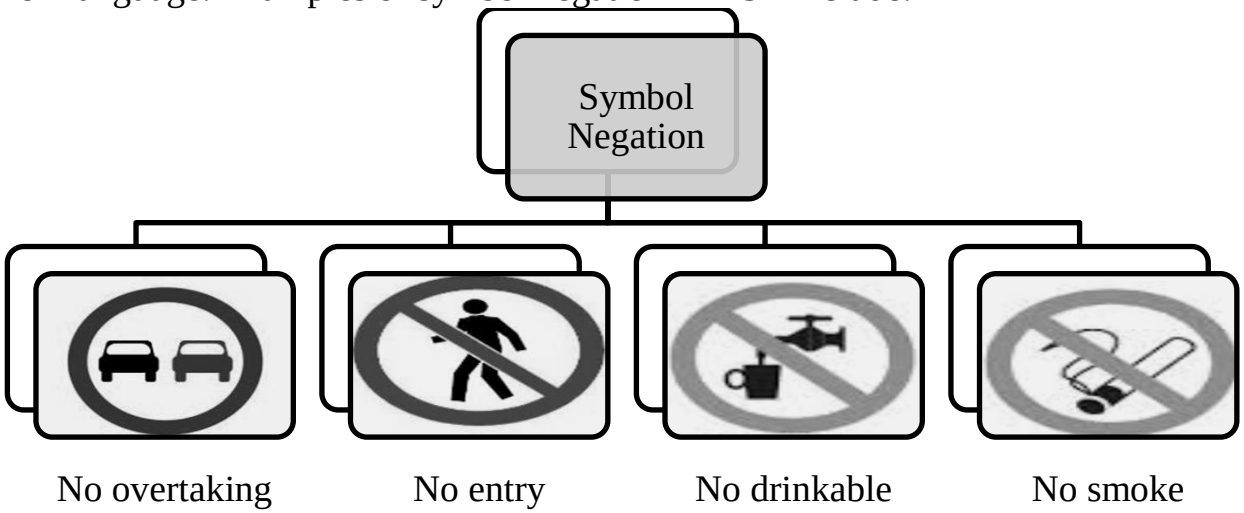


A'a/babu 'no/ there is none'

2.3 Symbol Negation

In Hausa Sign Language (HSL), symbol negation refers to visual signs or symbols that convey negative meaning. These symbols are used by Hausa deaf individuals to communicate effectively in their social settings. As a visual language, HSL relies on perceivable signs and symbols to convey meaning. The use of symbol negation can facilitate understanding of instructions and information, particularly in public settings such as schools, hospitals, roads, and social gatherings.

Our research revealed that Hausa deaf individuals utilize symbol negation in their language. Examples of symbol negation in HSL include:



The above symbols play a crucial role in enhancing communication and understanding among Hausa deaf individuals in various contexts, particularly, when they are attending some events in places like schools, hospitals, markets, stadiums and banks, etc. Based on the data, it shows that the deaf language is visual and can help to interpret these kinds of symbols.

3. Methodology of the Study

Data collection for this study involved multiple methods, including interactions with deaf individuals at various centers in the Kano metropolitan area, such as Tukuntawa, KwanarJaba, Fagge, Ƙoƙi, and Dala. The participants included deaf individuals of varying ages, statuses, and qualifications, with consideration given to gender due to the limited availability of female deaf participants in these centers, which is reflective of cultural beliefs in Hausa society.

The data collection process involved:

- Video recordings: 20-minute video coverage was used to extract lexical and phrasal signs with negation markers.
- Elicitation tasks: Spoken Hausa words with negation markers were presented to deaf participants, who were asked to produce the corresponding signs in Hausa Sign Language (HSL). Conversely, signs with negation markers were presented in context, and participants were asked to provide their meanings.
- Photographic documentation: Photographs were taken during presentations to facilitate detailed analysis.
- Documentary research: Written documents on sign language were consulted to supplement the data.
- Participant observation: The researcher engaged in participant observation and casual discussions at informal gatherings of deaf individuals at the aforementioned centers, as well as through daily conversations with deaf friends.

This multi-faceted approach enabled the collection of rich and nuanced data on negation in HSL for this descriptive study.

4. Function of Negation Sign in Hausa Sign Language

Regarding the realization of negation in sign languages, both manual and non-manual aspects have been descriptively characterized in various languages, including American Sign Language (ASL), Japanese Sign Language (JSL), British Sign Language (BSL), and now Hausa Sign Language (HSL). Despite this progress, there remains a notable gap in research on the lexical and syntactic analyses of negation in HSL.

This study highlights the crucial role of negation signs in HSL, which function in both lexical formation and sentence construction, underscoring their

importance in the linguistic structure of the Hausa Deaf community's communication.

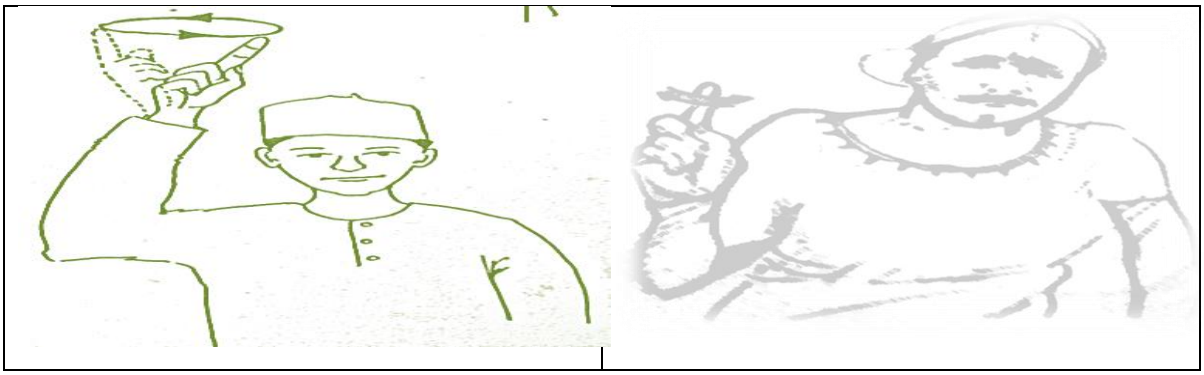
4.1 Function of Negation Sign in Hausa Sign Grammatical Classes

Negation is a phenomenon basic to communication. As a fundamental feature of language, a child's early use of a negative such as no can serve a variety of functions, including refusal (Spitz, 1957), rejection (Beaupoil, 2013) and non-existence (Cameron-Faulkner, Lieven & Theakston, 2007). From a more generic perspective, Grimes (1975) regards negation as a type of information associating events that did not happen to real events. The use of negation hence provides emphasis to real events (Grimes, 1975). Givón (1979) observes that negatives are used "to correct misguided belief" (p.139) and to convey denial (Givón, 1984). In addition, Hwang (1992) observes that negation can mark "a turning point or a high-tension point at the global level" (p.321). These functions similarly assume that an affirmative assertion present is elevated by the negative. From the above statements on negation gotten from some sign languages, we are then going to discuss the function of negation in Hausa sign language. All the negation can be applied to some content and functional categories in Hausa sign language grammar such as noun, pronoun, verb, adjective and adverb. Therefore, there are two negation signs found in HSL.

4.1.1 Function of Negation plus Noun Lexeme Sign

In Hausa Sign Language (HSL), negation can be applied to nouns, including names of things, people, and concepts. When negating nouns in HSL, the sign for the thing is produced first, followed by the negation sign. This is similar to how negation works in English, where determiners like 'no' and 'none' are used to negate nouns. Signs for things like *fanka* (fan), *abinci* (food), *Musa* (name of person), and *Kudî* (money) are produced first. Then, the negation sign is then produced to indicate the absence or opposite of the thing. Examples of such negation in HSL:

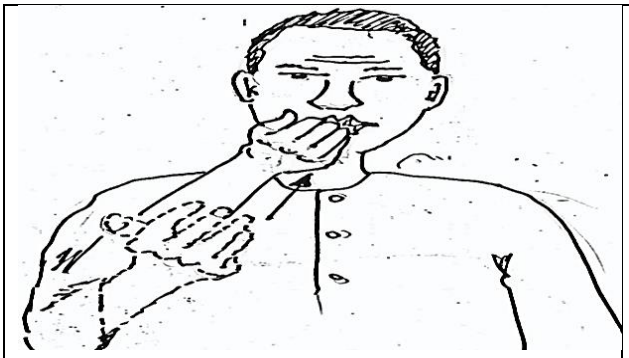
- No Fan is left in the ceiling.
- None of the food remains in the bowl.



1a.Fanka ‘ceiling fan’	1b. Ba/babu‘no’

fankababu – ba/babufanka ‘no fan’

In Hausa Sign Language, manual negation is used to respond to questions or statements. For example, if someone makes this statement *Wannanfankace?* (= Is this a fan?), the person’s response to the question might be *Ba fankabace* (= It's not a fan). The negation sign is attached to the noun sign, and this can happen with any type of noun. This is a common way for deaf people to communicate with each other or with hearing individuals.



2a. abinci ‘food’

2b. Ba/babu ‘no’

abincibabu – babuabinci ‘no food’

In Hausa Sign Language (HSL), the negation sign is used to convey the absence or lack of something. For example, the sign for *abinci*‘food’ involves moving the hand to the mouth location with folding of all fingers. When the negation sign is attached to the noun sign *abinci*, it forms the expression *babuabinci*, meaning no food or there is no food. This can also be interpreted as the food has finished. The combination of the noun signs and negation sign allows HSL users to convey specific meanings and contexts.

4.1.2 Function of Negation Plus Verb Lexeme Sign

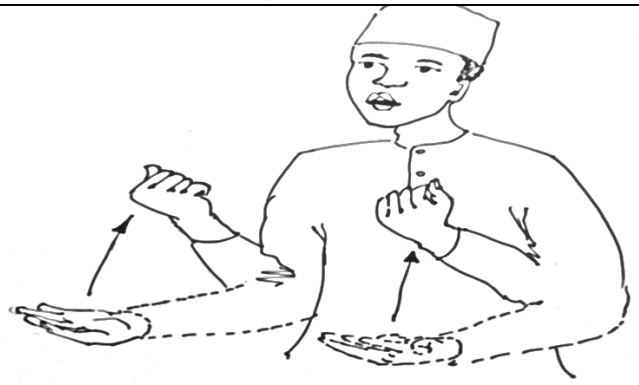
In Hausa Sign Language (HSL), the negation sign can be combined with verb signs to convey the opposite or absence of an action. For example, the sign for *ƙarya*‘to break’ can be combined with a negation marker to indicate not breaking or did not break. This demonstrates how the negation sign plays a crucial role in modifying the meaning of lexical signs in HSL.

3a. karya ‘break’

3b.Bai/babu ‘no’

karye bai – bai karya ba ‘not break’

In the verb category of the Hausa Sign Language (HSL), negation markers are used with verb signs to convey the absence or opposite of an action. For instance, the sign for *karya* ‘to break’ involves a specific hand movement. When combined with a negation sign, it forms expressions like *baikaryeba* ‘not break’ or can imply *unbreakable*. This combination of verb and negation signs enables HSL users to convey nuanced meanings in everyday conversations.



4a. ɗauka ‘ to take/carry’

4b.Bai/babu ‘no’

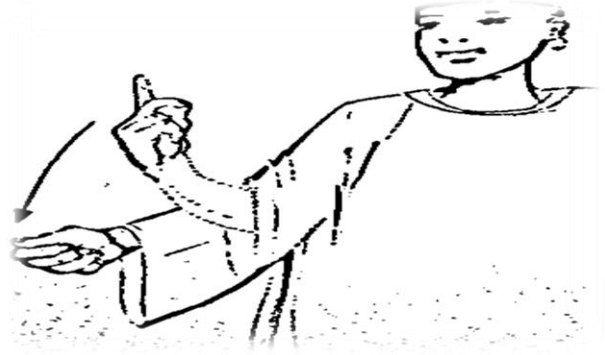
ɗauka bai – bai ɗauka ba ‘not take’

In addition to the verb category of the Hausa Sign Language (HSL), negation sign may be used with verb sign of ɗauki ‘to take/ carry’ to convey the absence or opposite of an action. For example, the sign for the *ɗauka* ‘to break’ involves a specific hands movement which shows an action. When the verb sign combined with a negation sign, it forms an expression like *baiɗaukaba* ‘not a king’ or can imply ‘untaken or not taken’. This combination of verb and negation signs enables HSL users to convey distinction meanings in everyday discussions.

4.1.3 Function of Negation Plus Adjective Lexeme Sign

Again, negation sign functions in adjective class in Hausa Sign Language (HSL) when the two signs combined like adjective and negation signs to convey the

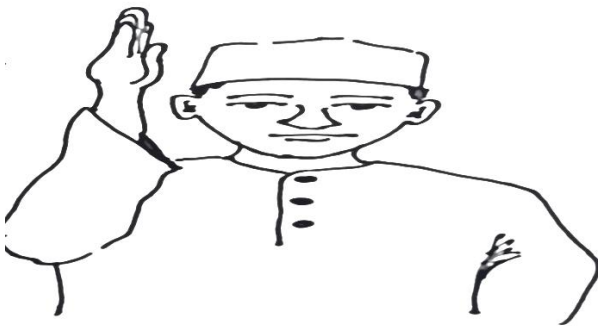
opposite or absence of the size, colour and height. For example, the sign for *kyau* 'beauty' could be joined with a negation marker to indicate *unbeautiful* or *not beautiful*. This proves how the negation sign plays a vital role in modifying the meaning of lexical signs in HSL. See the description of the sign of adjective (kyau 'beauty'). See the figure below:



5a. Kyau 'beauty'

5b. Babu 'none'

Kyau babu- babu kyau 'not beauty'



6a dogo 'tall'

6b. Babu 'none'

dogo babu- babu tsawo 'not tall'

In the HSL example in (6a & 6b), the sign Dogo 'tall' has clearly joined with a manual negative marker, where the hand of the signer moves up into the neutral location with five fingers extended. The two signs are conveyed the opposite or absence of the height. The adjectival sign of tall 'dogo' indicates in (6a) and manual negation sign is shown in figure 6b. It may be that it is this negative sign expression that makes it possible for the manual to occur without a facial negation sign.

4.2 The Functions of Negation signs in Hausa Sentence

The negative particle NOT was identified as the manual negation sign most commonly used in sentential negation for Hausa sign language (HSL) as mentioned in form section. Similarly, the manual negation sign is the key in

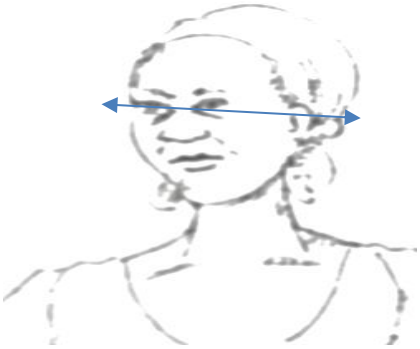
HSL. The negation no or not always occur after the lexical such as noun, verb, adjective and adverb and is accompanied by the manual negation. It always produced at ends of each Hausa sentence.

4.2.1 Function of Negation Marker in Hausa Sign Sentence

It is traditionally said that sentences are structured out of words, phrases and clauses, each of which belongs to a specific grammatical category and serves a specific grammatical function within the sentence containing it. In HSL, negation functions within the sentence construction. There are similarities amongst sign languages which are quite conspicuous when it comes to the expression of sentential negation. A characteristic that has been noted recurrently in the literature is the combination of a manual negation sign with a non-manual marker (side-to-side headshake). More recently, some interesting differences between sign languages have been noted (Pfau and Quer 2002; Zeshan 2004a). On the one hand, the position of the manual negative sign in the sentential may vary from sign language to sign language. It appears that, to some extent, the position of this element is influenced by the basic sign order such as in SVO, SOV and VSO languages. In addition, this is the more intriguing observation: sign languages may also differ from each other with respect to the co-occurrence of the manual and the non-manual element.

7. ya
zo nan ‘He came here’ Bai ‘not’
Neg YA ZO NAN BA
[PIX_{3S}] [ZO] [Adv NAN] [Neg BA]
Bai zo nan ba ‘he has not come here’.

In Hausa sign language, negation sign marker appears mostly at the final position in the sentence. As we can see in the above, this sentence has two pictures, the first picture demonstrates the pronoun, verb and adverb whereas the second picture indicates manual negation sign marker. Therefore, both manual and non-manual are used within HSL sentence depending on context of expression.



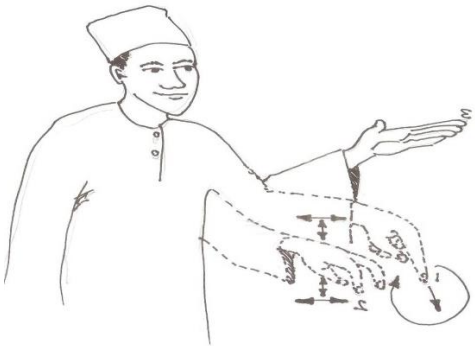
8. Wannànnamijì nee ‘This is a male’ a’a/ ba ‘no’

WANNAN NAMIJI NEE ‘A’A’

[DIX_{NS}] [CL NAMIJI] [CL NEE] [NEG A’A]

Wannanbanamijiba ne

Based on the negative sign got from the data gathered, different negators can be applied at final position depending on the context of expression, as in (8): that sentence consists of demonstrative signs, noun sign, dative sign as well as the negation sign which convey the opposite or absence of the expression *this is a male person*. It appears that when a manual or non-manual negative sign marker occurs within a sentence, NEG tends to appear in sentence-final position accompanied by headshake or manual negative sign based on data obtained from the study. Very often, manual or non-manual negations may occur once in a sentence.



9. Yaa zoo nân‘He came here’ Bai ‘not’ Neg

YAA ZOO NAN BAI

[$IX_{\mathbf{3PMS}}$] [ZOO] [AIX_{NL}] [NEG BAI]

Bai zo nan ba

In the HSL example (9), the sign of sentence is clearly possessing manual negative sign expression, the sentence illustrating sign of pronoun sign and verb sign, adverb as well as the negation sign which conveys the opposite or absence of the expression of *He came here*. It appears that when a manual or non-manual negative sign marker occurs within a sentence, NEG tends to appear in sentence-final position accompanied by the manual negative sign, according to the data obtained for the study. Mostly manual or non-manual negations may occur once in a sentence.

10. Yayankaragojiya ‘he slaughtered nothing yesterday’ Ba/babu ‘not/none’ Neg’

YAYANKA RAGO JIYA BABU

[PIX_3m] [CL 1H YANKA] [CL RAGO] [AdvJIYA] [Neg BA]

Babuabun da yayankajiya ‘he slaughtered nothing yesterday’

In one other exceptional example in the data, a sentence appears to be negated by just this double hand manual expression (figure 10) and a slight head-turn, but with this manual negator. The context of this sentence, shown in (10), clearly shows that the sentence has to be negative, due to the use of manual negative sign marker.

5. Discussion

The paper explores the function of negation in Hausa Sign Language (HSL), highlighting its role in conveying the absence or opposite of actions, objects, and attributes. Here are the key points discussed:

1. Functions of Negation in HSL:
   - Negation with Nouns: In HSL, negation signs are used with nouns to indicate the absence or opposite of something. For example, combining the sign for "abinci" (food) with a negation sign conveys "no food" or "there is no food".
   - Negation with Verbs: Negation signs are combined with verb signs to convey the opposite or absence of an action. For instance, combining the sign for "karya" (to break) with a negation sign forms expressions like "baikaryeba" (not break) or implies "unbreakable".
   - Negation with Adjectives: Negation signs are used with adjectives to convey the opposite or absence of attributes like size, color, or height. For example, combining the sign for "kyau" (beauty) with a negation marker indicates "unbeautiful" or "not beautiful".

2. Negation in HSL Sentences:

Position of Negation Sign: In HSL sentences, the negation sign typically appears at the final position, often accompanied by a manual or non-manual marker (headshake). Manual and Non-Manual Negation: Both manual and non-manual negation markers are used in HSL, depending on the context of expression. Manual negation signs are commonly used in sentential negation, while non-manual markers like headshakes can accompany manual signs.

The discussion highlights the importance of negation in HSL, enabling users to convey nuanced meanings and contexts in everyday conversations. The use of negation signs with various grammatical categories (nouns, verbs, adjectives) and their positioning in sentences demonstrate the complexity and structure of HSL.

6. Conclusion

This article discussed the negation such as manual and non-manual which are used in lexical and sentential construction of the Hausa Sign Language. We use some drawings to illustrate how the negations are applied in both lexical and sentential signs. The signs were selected and allocated to the various figures for the analysis. The paper identified the lexical negation signs which are formed either by single or double hands. It also revealed the position where negation sign is located in sentential configuration. In addition, the article exposed the stand of non-manual negation signs. The pictures of negation signs show how

they utilize in the process of formation. The negation signs are clear and easier to recognize. Finally, all the negation found for this analysis can be used in both lexical formation and sentential configuration, depending on the context of expression.

References

Aarons, D. (1994). *Aspects of the syntax of American Sign Language* (Unpublished doctoral dissertation). Boston University.

Antzakas, K. (2008). *Aspects of morphology and syntax of negation in Greek Sign Language* (Unpublished doctoral dissertation). City University.

Beaupoil, P. (2013, May 15–17). *A multimodal and corpus-based approach to children's expression of refusal and rejection*. Paper presented at the International Conference of the AFLiCO: Empirical Approaches to Multimodality and to Language Variation, Lille, France.

Cameron-Faulkner, T., Lieven, E., & Theakston, A. L. (2007). What part of no do children not understand? A usage-based account of multiword negation. *Journal of Child Language, 33*(2), 251–282. https://doi.org/10.1017/S0305000906007784

Geraci, C. (2005). Negation in LIS (Italian Sign Language). In L. Bateman & C. Ussery (Eds.), *Proceedings of NELS 35* (pp. 219–229). Amherst, MA: GLSA.

Givón, T. (1979). *On understanding grammar*. New York, NY: Roy Publishers.

Givón, T. (1984). *Syntax: A functional-typological introduction (Vol. 1)*. Amsterdam, Netherlands: John Benjamins.

Grimes, J. E. (1975). *The thread of discourse*. The Hague, Netherlands: Mouton.

Hwang, S. J. J. (1992). The functions of negation in narration. In S. J. J. Hwang & W. R. Merrifield (Eds.), *Language in context: Essays for Robert E. Longacre* (pp. 321–337). Arlington, TX: Summer Institute of Linguistics and the University of Texas at Arlington.

Liddell, S. (1980). *American Sign Language syntax*. The Hague, Netherlands: Mouton Publishers.

Neidle, C. J. (1999). *The syntax of American Sign Language: Functional categories and hierarchical structure*. Cambridge, MA: MIT Press.

Pfau, R., & Quer, J. (2002). V-to-Neg raising and negative concord in three sign languages. *Rivista di Grammatica Generativa, 27*, 73–86.

Quer, J. (2012). Negation. In R. Pfau, M. Steinbach, & B. Woll (Eds.), *Sign language: An international handbook* (pp. 316–339). Berlin, Germany & Boston, MA: Mouton de Gruyter.

Spitz, R. A. (1957). *No and yes: On the genesis of human communication*. New York, NY: International Universities Press.

Zeshan, U. (2000). *Sign language in Indo-Pakistan: A description of a signed language*. Philadelphia, PA & Amsterdam, Netherlands: John Benjamins.

Zeshan, U. (2004a). Hand, head, and face: Negative constructions in sign languages. *Linguistic Typology*, *8*(1), 1–58. https://doi.org/10.1515/lity.2004.002

Zeshan, U. (2006a). Negative and interrogative constructions in sign languages: A case study in sign language typology. In U. Zeshan (Ed.), *Interrogative and negative constructions in sign languages* (pp. 128–164). Nijmegen, Netherlands: Ishara Press.

Zeshan, U. (2006b). Negative and interrogative structures in Turkish Sign Language. In U.

Zeshan (Ed.), *Interrogative and negative constructions in sign languages* (pp. 128–164). Nijmegen, Netherlands: Ishara Press.

VISITING THE PRIEST OF *ENEMEKUM*

BY

TAMUNOIYOWUNA ANDREW-JAJA, PhD
DEPARTMENT OF ENGLISH AND LITERARY STUDIES
FACULTY OF HUMANITIES, RIVERS STATE UNIVERSITY
NKPOLU –OROWORUKWO, PORT HARCOURT
Email -iyowuna398@gmail.com. Phone -08029489115

AND

OLUCHI STEPHANIE ONUABUOBI PhD
DEPARTMENT OF ENGLISH LANGUAGE AND LITERATURE FACULTY OF HUMANITIES,
ALVAN IKOKU FEDERAL UNIVERSITY OF EDUCATION, OWERRI
Email: wstephwills*@gmail.com. Phone-08069272330*

Abstract

The lack of religious tolerance has resulted in power imbalance where dominant religious groups may marginalize minority faiths, limiting their ability to exercise their rights and freedoms. The consequences of intolerance therefore underscore the need for greater understanding, dialogue, and inclusive practices to promote social cohesion and respect for religious pluralism. The case study of the priest of *Enemekum* illustrates how dominant religion can assimilate and co-opt elements from marginalized belief systems, often obscuring the origins and significance of the later. This phenomenon sheds light on the nuanced power structures that shape our interactions, where popular religions may rely on the cultural and spiritual practices of less popular ones to enhance their own appeal and survival, while simultaneously marginalizing or erasing the contributions of these subordinate groups. It is in this light that the visit to the shrine of *Enemekum* was done to ascertain the level of tolerance and how each religious body can energize and empower the other to grow and expand, instead of antagonizing one another. This paper adopts archetypal theory to explain the link and relationship between religions and to view how all religions can survive side by side to achieve one spiritual goal: appeasing our creator. The findings reveal that for better peaceful co-existence and to forestall religious crisis, promoting peaceful coexistence in a diverse society requires embracing religious pluralism, where all faiths and beliefs are allowed to coexist and thrive. By fostering an environment of mutual respect and understanding, individuals can freely practice their spirituality acknowledging that the path to spiritual fulfilment is complex and multifaceted. This approach encourages

tolerance, empathy and cooperation among people of different faiths, ultimately enriching the social fabric and contributing to a more harmonious community.

Key Words: *Enemekum*, religious tolerance, Deity, Archetypal theory, *Nibilagha Ukarakpa*

INTRODUCTION

Throughout human history, religion has played a vital role in people's lives, serving as means to connect with a higher power. The pursuit of spiritual redemption and forgiveness for past wrongs is a fundamental human quest, driving individuals to seek solace and liberation through various spiritual practices and beliefs. As a result, individuals often explore diverse spiritual paths and modes of worship to quench their deep-seated spiritual longing and find meaning, purpose, and fulfilment in life. This has led him to recognizing deities of all types, kinds and manner for spiritual sanctification. Man's insatiable quest for spiritual power cannot be quantified in any manner. Saint Augustine coined the word deity, meaning divine nature, he is a theologian whose writings were influential in the shaping of Western Christianity. Deity comes from the Latin word for "gods'': dues. The divine nature of deities is believed to be supernatural, immortal, good and powerful. A deity is a supernatural being like a God or goddess that is worshipped by people who believe it controls or exerts force over some aspect of the world. Before the advent of Christianity and Islam, deities of different capability, capacity and of influence have reigned over communities and kingdoms, protecting them during wars through fortification, healing them, prophesying the future through their empowered priests who represents these deities. Deities according to African cosmology are ranked according to their functions. It is true that the creator of the universe empowered deities for different purposes, that is why for example, in the Yoruba cosmology, there is the Ogun, the God of iron and war, Anansa the Goddess of fertility and purity in Efik cosmology, Amadioha, the God of thunder in Igbo cosmology. According to Warisenibo Abinye Morgan Ogolo

> We the Ibani people had the belief that Opu Adum, (which is the embodiment of the salt water and all that is contained in it) is king and the God of the coast region of the world , with a higher power from heaven (So),which they knew not ,hence called that power OLOMINA OGINA and Nwaaka Aku, the God and protector of children in Kpokpo kiri area of Opobo as instituted by Queen Osunja Ngabonimigha Jaja , and so on (39).

Hence the holy bible ascribes the characteristics of a deity to Jesus Christ. He is described as eternal, omnipresent, omnipotent, omniscient, and immutable. The name of *Enemekum* has been a household name around the southeastern and south southern states. Its powers is announced everywhere for those who are ignorant to know and flock to its umbrella. The town of Azumini became popular and within few years from the day it arrived Azumini, it became a spiritual tourist centre receiving all manner of personalities from the social class of Nigeria. It was a registered spiritual centre, granted licence by the ministry of mines and power to operate as THE NIBILAGHA UKARAKPA HEALING HOME under the defunct Eastern Region of Nigeria. The reign of *Enememkum*, a great deity that originated from a border town in the present Cross River state, has become a household name for obtaining spiritual powers by many pastors and men of God from the miracle performing Pentecostal churches, to perform miracles for gullible followers in the reign of Pentecostalism. A revered deity of its kind, protecting the lives of those who willfully surrendered to him. Testimonies of its faithfulness and its covenant keeping, comes everyday like wildfire and the testimonies from the pulpit. The trend or waves of Christian religion that have threatened its popularity, is incubated in the church activities. It is not that the popularity and activities of this great deity, have been eroded by the wave of the Pentecostalism, but now coated with Pentecostalism to perform signs and wonders. It on this note that this paper anchors its point of view to exonerate this deity that has been condemned to the background but still active and has become the power behind the miraculous wands in the hands of these miracle performing men of God.

Historical Background

A visit to THE NIBILAGHA UKARAKPA HEALING HOME, the abode of the great *Enemekum* on 18th of February,2020 to have a chat with Warisenibo Jeminimiema John Tom Brown, the priest and the faithful of *Enemekum* at the Azumini waterside, who gave history, of the journey of *Enemekum* to its present site and its challenges.'' He said that in the 1940s, Pa Afinidiari Adolphus M. Peterside, as a young boy was inflicted with a deadly and life- threatening ailment that proved to be incurable by both orthodox medicines and other well-known medicine men far and near. His heart broken mother, Madam Ibiba Peterside, did all she could to help his already deteriorating health. She was later directed to take her dying son to the Ugep area of Cross River state, a border town between Nigerian and the Cameroun, for possible treatment and cure. The young Adolphus received his miracle and became cleansed, when it was time for him to return home, he said he would not go back without *Enemekum,* since he had witnessed and benefitted from the healing power and efficacy of the deity. After years of grooming and apprenticeship in Ugep,

young Adolphus Peterside, returned to Azumini with the deity to protect and heal others who were afflicted, and he became a qualified priest to serve as its diviner. Until his death, powerful members of the society, businessmen and women, politicians and so on, became the faithful and adherent members of *Enemekum* family and were initiated properly through incision to allow him to live in the blood of his protected ones. The efficacy of *Enemekum* powers was known, as people came from far and near to become liberated, protected, cured of different infirmities, and become members of the one large family, that is hedged round about by great *Enemekum*. A respected priest, a man of his words till his death in 1986 and his remain was taken to Opobo town for proper burial amidst tears and grief. Warisenibo Jeminimiema John Tom Brown who was apprenticed and groomed by the late priest, took over the mantle of priesthood of *Enemekum* in 1986, immediately after the death Pa Adolphus Peterside. He continued with the good works of Pa Adolphus and his membership blossomed directly and indirectly. Due to the new trend of the wave and spread of Pentecostalism, many other intending members turned to Pentecostalism but secretly, they remained members of this great family.

THEORETICAL CONSIDERATION: ACHETYPAL THEORY

This discourse is anchored in Archetypal theory which provides a framework for analyzing texts by identifying recurring myths, archetypes, symbols, images, and character types that appear in literary works. By applying this theoretical lens, the research explores the deeper meanings and universal themes embedded in the narrative. An archetype is defined as the original model or pattern from which copies are made or from which something develop. It is also a symbol, theme, setting, or character that recurs in different times and places in myth, literature, folklore, dreams, and ritual (Guide 1). The same idea is reiterated by Maduka and Eyoh, who defined archetypes as `` any image, symbol, theme, situation, or character type or setting which recurs in myths, literature and dreams across ages and places'' (56). Therefore, archetypes are universal symbols or what Jung calls ''primordial images'' (48) realized through repetition. Charles Nnolim asserts in *Jungian Archetype* that '' structural component of the psyche that man has inherited, just as chicken has inherited his built-in response to hawk'' (30).

Archetypal literary criticism, was propounded by Maud Bodkin in 1934, it was popularized between 1940s and 1950s, due to the works of a Canadian literary critic, Northrop Frye (1912-1991) ,

Archetypal criticism argues that archetypes determine the method and purpose of the literary works that a text's meaning is shaped by cultural and psychological myths. The visit to the priest of *Enemekum* can be seen as it

reveals the complex interplay of universal symbols, images, and character types. The priest and the worship center embody archetypes that tap into deep-seated human desires for spiritual connection, healing, and transformation. The narrative surrounding *Enemekun* can be interpreted as a manifestation of the Hero's journey archetype, where devotees seek miracles and solutions to their problems. However, this journey is manipulated by the priest, representing the Trickster, who exploits the faithful for personal gain. This archetypal analysis highlights the tension between genuine spiritual seeking and the commercialization of faith. Ultimately, the visit to the priest of *Enemekum* serves as a reflection of humanity's enduring quest for meaning and connection, as well as the potential for exploitation and manipulation within spiritual contexts. By examining this narrative through an archetypal lens, we gain insight into the universal themes and motifs that shape human experiences, revealing the complexities of spirituality, power, and human nature. This paper, *Visiting the Priest of Enemekum*, is packed with resources of archetypal properties. Evidently existing in this research, are instances categorized under archetypal subjects, themes, characters, dreams, images, and situations, which do not just disclose the researcher's artistic vision but also help to put a stamp of classicism and history on his career.

THE NEW WAVE

Ichie Okpeazu Ogolo , one of the committed faithful of *Enemekum* asserts:

> That the preaching of the churches has turned away some intending members, labelled them as juju members and some old and faithful ones to the praying ministries, popularly called prayer houses and many powerful Pentecostal churches, due to those who seek for instant miracle and financial turnaround. It is unfortunate to know that those who are against our mode of worshipping God, still come back to acquire powers from *Enemekum* to perform miracles, signs and wonders in the churches flaunting themselves as righteous men of God (2020).

According to the priest of Enemekum, Warisenibo Brown, ''The Holy Sabbath Church of Nigeria, emanated from Enemekum worship order, another recreated form of worship from the deity. Eighty per cent of the so-called prayer houses and powerful churches in Port Harcourt, Aba, Awka, Abakiliki, Akwa Ibom, Owerri, Port Harcourt and Yenagoa acquire powers to perform, miracles, signs, and wonders from *Enemekum '' (*2020*)*. These signs and wonders, help these

churches to have overflow of members, thereby making them rich in tithe, offering and seeds. The right and the freedom of worship as enshrined in the 1999 Nigerian constitution, gives every citizen the right to worship in any form, and it is this right of worship that has survived the continuation and patronage of the deity by its faithful. According to Chief Echemba Mbonu, an old member and believer that *Enemekum* was registered by Pa Adolphus Peterside under the federal ministry of mines and power, during the eastern Nigerian Government as a spiritual healing and worship centre. It was registered with the name ''THE NIBLAGHA UKARAKPA HOME'' (2020). The priest had also acquired the Abia state licence and registration. Chief Mbonu asserts that "Right from the time of *Enemekum* arrived to Umuogo, Azumini, to its relocation to the present site of Azumini waterside, due to construction of blue river project, the people of Azumini have not in any way had any reason to frowned or regretted hosting such deity'' (2020). The priest explained that *Enemekum* is a deity that is only interested in protecting its faithful and followers from harm and other external aggression from fellow humans and it is popularly called ''*Back to* sender''. He does not entertain summons or judge cases but accept joyful and faithful worshippers under one family of great *Enemekum ''* (2020).

Conclusion

The *Enemekum* worship centre is perceived as a hub for miracles, signs, and wonders, attracting devotees and those seeking spiritual solutions. However, beneath this façade lies a different reality: a place where spiritual powers are exploited for financial gain and miracles are fabricated for profit. Everyone has the right of worship, as proclaimed by the constitution of Nigeria, thereby not placing any religion above another, knowing that spiritualism is important to mankind and for the redemption of his soul, which every religion seeks to address. *Enemekun* as a deity has brought succour to his faithful and mankind in general, because it has been established through this research, that he did not only give succour to his faithful only but to those in the Christian race who sought miracles, signs and wonders from his lieutenants and carriers of his powers, who still perform all miracles in the name of Jesus Christ, yet condemn the name of the originator of the powers that is used to perform the wonders of the miracles. The findings underscore the importance of religious coexistence, revealing that harmonious societal development and prevention of crises hinge on allowing diverse faiths to peacefully coexist and thrive side by side.

Madam Agnes Ichem Ibechie , an *Enemekum* faithful opine:

> That the world will be a better place if only other religion is tolerated in our society, especially in the south-east and south-south, where they believe that seeking God must be through Jesus Christ alone but they forget that our Creator is wise in His ways. I have been seeking our Creator through *Enemekum* for over fifty years and I have had no reason to regret it (2020).

Works Cited

Andrew-Jaja, Tamunoiyowuna. *Visiting the Priest of Enemekum. Eberiopubo Sesquicentennial Edition*, 2020.

---. "Oral Aesthetics in Selected Nigerian Plays." *Unpublished PhD thesis*, Ignatius Ajuru University of Education, 2021, pp. 58–61.

Andrew-Jaja, Tamunoiyowuna, and Henry L. Bell-Gam. "Mythical Symbols in Opobo Nwaotam." *Port Harcourt Journal of History*, vol. 9, no. 1, Mar. 2022, pp. 241–258.

Andrew-Jaja, Tamunoiyowuna, and Finebone Benson. *Our Culture, Our Pride: A Compendi um of Eberiopubo Newspaper*, 2018, pp. 128–168.

Fubara, Dagogo M. J. *Dappaye Amakiri Polo: Place and Roles in Opobo Kingdom 150 Years Anniversary*. Hope-Tech Ltd, 2020.

---. Interview with Warisenibo Kelvin Manilla, Sibidabo Owuogbo, at Owuogbo House, Opobo, 2022.

---. Interview with Amanimibo Nicholas Bell-Gam, at Opobo, 2023.

---. Interview with Native Professor Mkpa Jekiopusenibo Brownson P. Oko-Jaja. *Eberiopubo Newspaper*, 2012, p. 8.

---. Interview with Jeminimiema John Tom Brown, at Enemekum Shrine, Azumini Water side, 18 Feb. 2020.

---. Interview with Ichie Ikpeazu Ogolo, Umuogor, Azumini, 19 Feb. 2020.

---. Interview with Ubi Bassey, at Enemekum Shrine, Azumini Waterside, 19 Feb. 2020.

---. Interview with Chief Echemba Mbonu, at Enemekum Shrine, Azumini Waterside, 19 Feb. 2020.

---. Interview with Madam Agnes Ichem Ibechie, at Enemekum Shrine, Azumini Waterside, 20 Feb. 2020.

---. Interview with Mrs. Ibiene John Tom Brown, at Enemekum Shrine, Azumini Waterside, 20 Feb. 2020.

Jaja, Sam Sam. "Asimini: Myth or Real." *Vanguard of Opobo Nation*, 16 June 2000, pp. 6–10.

Jung, Carl Gustav. *The Archetypes and the Collective Unconscious.* 2nd ed., Princeton UP, 1970.

---. *Psychological Reflections.* Princeton UP, 1970.

Nnolim, Charles. *Approaches to the African Novel.* Saros International Publishers, 1992.

---. "Jungian Archetypes and the Main Characters in Oyono's *Une Vie de Boy*." *Approaches to the African Novel: Essays in Analysis*, Saros International Publishers, 1992, pp. 28–34.

Ogolo, Abinye Morgan. *Ama Nge Kiri Faje (Excerpts from Ibani Traditions): Ibani People and Ancient Beliefs on Tutelary Deities and Their Drum Lores.* Divcreti Options Nigeria, 2020, pp. 2–5.

Parker, R. D. *How to Interpret Literature: Critical Theory for Literary and Cultural Studies.* Oxford UP, 2006.

A SEMIOTIC ANALYSIS OF BURIAL RITES AMONG THE IGEDE PEOPLE OF NORTH-CENTRAL NIGERIA

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

Ibbi Ruth Ishaku (PhD)
National Information Technology Development Agency, Abuja
ruthibbi@gmail.com

Vanessa Chivir Adzer (PhD)
Department of Languages and Linguistics
Faculty of Arts Benue State University, Makurdi
vanessaadzer@gmail.com

ABSTRACT

Death constitutes an inevitable reality of human existence and, in Igede culture, is conceptualized as a transition marked by the performance of ritual practices believed to mediate the relationship between the living and the dead. This study undertakes a semiotic analysis of burial rites among the Igede of North Central Nigeria. Its objectives are to interrogate the distinctiveness of Igede burial practices, to delineate the specific rites performed, and to examine the signs and symbols embedded within these practices. Data were generated through oral interviews, participant observation at burial ceremonies in Igede land, and consultation of relevant documentary sources. The analysis is informed by the functionalist theoretical framework advanced by Smith, Bruner, and White, as well as Cassirer's theory of cultural semiotics. The findings indicate that burial rites function as cultural performances that embody and transmit the community's cosmological beliefs, emotions, social relations, organizational structures, and collective identity. The study further reveals that processes of modernity, alongside the influence of Christianity and Islam, have engendered both transformative and disruptive effects on the enactment of traditional burial rites. It recommends that further scholarly attention be directed toward other

dimensions of Igede culture—such as festivals, material artefacts, and music—with a view to foregrounding their sociocultural significance in the contemporary world.

Keywords: Semiotics, Ritual, Burial Rites, Igede Culture

Introduction

Death is the inevitable end of every living being. In Igede culture, as in many worldviews, it is conceived as a debt owed by all humans. Regardless of how long one lives, death is certain, and it shows no regard for age, gender, or race. The inevitability and certitude of death have always captured human imagination (Fahm, 2015). It is a reality that every person must experience at the appointed time. Among the Igede, death is perceived as a transition from the world of the living to the world of the dead, a lonely journey to an unknown realm. Women mourning the loss of a loved one often lament *Ugbeyi Onyururu a wikokonu ka* or simply *ugbeyi onyururu*, meaning "the path to the land of death is long and lonely and does not heed any calls." Men mourning a loved one exclaim *ubwong ee*, signifying that the journey is not only long but also solitary.

The Igede believe that death signifies the passage from *Ijalehe* (the land of the living) to *Ijalegwu* (the land of the dead). In *Ijalegwu*, the deceased is regarded as a deity and remains in constant communion with the living, either through dreams or divination. Misfortunes are often attributed to the spirits of the dead, while the birth of a child is interpreted as reincarnation (*ojwepwu*). These beliefs underscore the continuous interaction between the living and the dead. Ossai (2016) emphasizes that, regardless of the deceased's age, death is always accompanied by mourning. For this reason, the Igede accord the dead deep respect through elaborate rituals.

Burial rites represent the final act of respect accorded to the dead, both culturally and religiously. Universally, after death, the next action is to lay the body to rest in order to prevent decomposition, which could endanger public

health. The use of mortuaries serves the temporary purpose of preserving the body before burial. The universality and inevitability of death have been widely examined by scholars (Adiele, 1991; Ba-an, 2022; Idowu, 1996; Mbiti, 1991; Ndukwe, Ihechu, & Nwachikwu, 2021; Odo, 2019; Ossai, 2016; Ugwuoke, 1998). These studies underscore that death is compulsory for all humans, irrespective of gender, age, or socioeconomic status. Within many African traditions, death is not viewed as an end but as a transition to another realm of existence. Rather than erasing identity, death is understood as a transformation of human condition.

Africans generally believe that only the physical body is lost, while the spirit departs to join the ancestors, where it continues existence. Scholars such as Lucas (1999), McKenzie (1997), Adelowo (2014), Bascom (1973), Olaleye (2013), Smith (1956), and Oyeshile (2006) have argued that death is unavoidable and is best understood as a journey to a higher realm of being. Responses to death vary globally, yet in all societies, death evokes fundamental cultural values. Rituals and ceremonies associated with death serve to explain, validate, and integrate communal worldviews.

According to Ejizu (2000), rituals express humanity's inner religious awareness, vision, and cosmology. In Igede traditional religion, rituals occupy a central role. The belief in ancestral existence is the clearest expression of faith in the afterlife. It sustains the hope that, after a proper burial, the deceased will be reunited with their forefathers in the land of the "living dead," continuing the cycle of life.

It is often believed that if burial rites are not properly performed, the deceased will remain in a state of unrest and unable to join their ancestors. From a mythological perspective, Elder Uhana Ode (personal communication, July 24, 2024) explained that the dead are regarded as "the living dead," requiring rituals to progress into the spirit realm. According to him, the spirit lingers with the corpse awaiting burial, while the family performs the necessary rites to enable its transition. Failure to do so, he warned, may cause the spirit to roam the streets, wreaking havoc until the rites are completed.

Although burial practices differ across cultures, they universally embody the philosophy of transcendence. While some societies observe elaborate burial

rites, others adopt simpler practices. Some cultures mourn the dead, while others—such as the Phrygians of Eastern Europe—celebrate them. What is consistent is that no society is without cultural practices related to death. In Igede culture, semiotic expressions abound: for instance, tying a palm frond or tree leaf to a vehicle symbolizes mourning or participation in a burial.

Despite the cultural significance of Igede burial rites, few scholarly works have undertaken a semiotic analysis of these practices. This study therefore seeks to fill that gap by examining the burial rituals of the Igede through a semiotic lens.

Objectives of the Study

The main objectives are, among others, to:

1. identify and categorize burial types
2. examine the uniqueness of burial culture;
3. state the different burial rites in Igede culture; and
4. analyse the signs and symbols involved in burial rites among the Igede.

Conceptual Clarifications

Semiotics

Semiotics is the study of signs and symbols and their use or interpretation. It examines how signs and symbols convey meaning, both within specific cultures and across different contexts. Semiotics originated as a branch of linguistics but has since expanded to encompass broader aspects of communication, including visual, auditory, and tactile elements. In semiotics, a "sign" is anything that stands for something else. It can be a word, an image, a gesture, a sound, or any other form of communication. Semioticians analyze signs in terms of their relationship with their referents (the things they represent) and with the people who interpret them. This analysis often involves breaking down signs into their constituent parts, such as the signifier (the physical form of the sign) and the signified (the concept or idea it represents), as proposed by the Swiss linguist Ferdinand de Saussure (1916).

The term ‘semiotics’ itself is derived from the Greek word ‘*semiotikos*’ meaning “observance of signs.” The history of semiotics is attributed to two great thinkers at the inception of the 20th century. They are Ferdinand de Saussure, the French-speaking Swiss Structuralist linguist (1894), and the American philosopher Charles Sanders Pierce (1839 - 1914). Semiotics is

applied in various fields, including linguistics, literature, sociology, anthropology, psychology, media studies, and marketing. It helps researchers and practitioners understand how meaning is created, communicated, and interpreted in different contexts, and how signs and symbols shape human behaviour and culture.

Semiotics has been defined by many scholars and researchers. According to Ode (2020), Semiotics is an investigation into how meaning is created and how meaning is communicated. It is a way of seeing the world, and of understanding how the landscape and culture in which people live has a profound impact on them unconsciously. Semiotics can also be defined as the investigation of signs and symbols, specifically how they convey both explicit and implicit messages. Everyday instances of semiotics encompass road signs, emojis, and emotions utilized in digital communication, as well as the logos and branding employed by global corporations to promote their products. In a broader context, semiotic communication is deeply intertwined with human cognition and awareness. This is evident in the words of Ferdinand de Saussure, the progenitor of semiotic theory, who asserts that Semiotics plays a pivotal role in contemplating the development of human consciousness. This is why the founder of semiotic thought, Ferdinand de Saussure himself says that Semiotics is a key study in thinking about the evolution of human consciousness. Semiotics, as a discipline, is concerned with signs and symbols and the way they function systematically to convey meaning.

Concept of Sign and Symbol

According to Peirce (1914), also a pioneer in the field of semiotics, a sign is "something which stands to somebody for something in some respect or capacity'. Eco (1976:7) opines that a sign "itself is everything which can be taken as significantly substituting something else". He argues further that "all signs are processes of communication which are meant to mean or convey a message. This sign serves as a substitute for the verbal message and symbolically communicates perhaps what the generality of the people know or may know. In a similar vein, Sebeok (1977:237) considers a sign as "something that suggests the presence or absence of a fact, condition or quality". This "something" may be anything used to convey meaning.

Symbol

A symbol on the other hand can be seen as when the relationship between the signifier and the signified is arbitrary. It requires the active presence of the interpretant to make the signifying connection.

Concept of Rites and Rituals

Rite is an established ceremony prescribed by a religion or it is any customary observance or practice. Genney (1960) writes that an individual passes through four transitional ritual stages namely; birth, puberty, adulthood, and death rites. Kanu (2019:26) observes that "one of the common rituals among the diverse African societies is the life circle rituals".

In the same vein, Agha (2012:6) defines "rituals" as; "the prescribed ways of performing a religious set, praying, singing sacred songs, dancing to the gods, pouring libation and the likes". Rituals are a series of actions that are always performed in the same way, especially as part of a religious ceremony, something that is done regularly in the same way. Ritual means a set of orders or words used in a religious or cultural ceremony. A series of actions that are performed compulsively, anything that is performed habitually and according to the dictate of the forefathers or ancestors and are common to a particular culture, religion or society.

Kyriakidis (2007) sees "ritual" as a set of actions, performed mainly for symbolic value. It may be presented by the traditions of a community. The term ritual usually refers to actions which are stylized, excluding actions which are arbitrarily chosen by the performers. The ritual may also be described as a prescribed formal behaviour for occasions not given to technological routine, having reference to beliefs in mystical beings or power. Ritual provides information and reduces anxiety by making people believe that what has been described has been affected or fulfilled. In this study, ritual is used to denote a body of custom specifically associated with religious performance, but more generally as any non-instinctive predictable actions or series of actions that cannot be justified by a rational means.

Igede

The word 'Igede' stands for the people, the language and the land. Nigeria is a vast country with close to 210 million people. Nigeria consists of 36 states and the Federal Capital Territory Abuja; and has 774 Local Government Areas. The

Igede people are part of the over 200 million Nigerians and can be found in Oju, Obi, parts of Gwer–East and Konshisha Local Government Areas of Benue State as well as a substantial population of the people in Yala Local Government Area of Cross-River State of Nigeria (Ode: 2020). Although the major ethnic groups in Nigeria are the Hausa, Yoruba and Igbo found in the North, West and East respectively, there are close to 500 minority ethnic groups in the country. These minority ethnic groups are sandwiched between the major ethnic groups. Among these are the Igede people of Benue State. They were also referred to as the 'Egedde' in some documents (Daryll-Forde 1955).

The Igede, though found in the Northern region of Nigeria, share a lot of cultural associations with the Igbo of Ebonyi State, the Yala and Ukelle of Cross-River State, the Idoma of Benue State and the Igala of Kogi State (Anyogo 2018). The similarities are demonstrated by some shared customs and traditions such as the breaking of kolanuts to welcome guests, naming and naming rituals, the celebration of the New Yam Festival, the use of the hollow slit-drum as a communication device and a segmentary socio-political organization. The Igede predominantly engage in African Traditional Religion. With the advent of Christianity to the Igede land, however, many Igede people have been converted to Christianity. The Igede overall are a very hospitable people.

Empirical Review

Various scholars have contributed substantially to the study of rites and rituals for the dead and their opinions constitute the bedrock of literature consulted and reviewed. Ba-an (2022) worked on, "Burial and Funeral Rituals of Elderly Persons among Talensi of Frafra Subgroupings in Northern Ghana" The main aim of the study was to establish the burial and funeral rituals for elderly persons who died among the Talensi people of Ghana's Frafra subgrouping. It concentrated on the rituals done during new funeral rites, such as the burial of a corpse, as well as the final funeral rituals. The study employed qualitative methodology and participatory observation to collect data and analyze these rituals. Ba-an further explained that the rites and observances carried out by the living for the deceased are meant to symbolize the eternal bond that exists between the living and the dead. Everything works out for the best in a family when everyone, both alive and dead, does their share to fulfill their responsibilities.

Anyogo (2018) did a work on, "A Semiotic Analysis of Non-Verbal Communication among the Igede of Central Nigeria" The main aim of her study was to identify and classify the diverse types of non-verbal communication in Igede. The study focused on the nonverbal aspect of communication as used among the Igede ethnolinguistic group of Benue State in Central Nigeria. The paper explored how the various linguistic signs and symbols convey information among people based on their historical and linguistic background as well as their worldview. Some communicative signs, symbols and artefacts were examined to show how they are used in various domains for different communication purposes. The paper made use of a descriptive approach in surveying non-verbal communication prevalent among the Igede people.

Anyogo (2018) established that there can be no meaningful and effective interpersonal or group interaction in the Igede society without non-verbal communication cues. This implies that one type is aided by the other; that is, verbal communication is aided by non-verbal, and vice versa. The study provides a bedrock for this current study as it reveals the non-verbal communication cues that are embedded in Igede language and culture.

Similarly, Ugwuoke (1998) conducted a case study on, "Death and Burial Rites of ọ zọ titled Men in Obimo Community in Nsukka". The study found that the burial of ọ zọ title holders in the Obimo community is very expensive and colourful. Even if the bereaved family does not have money, they would borrow to give the deceased title holder a befitting burial. Burial rites of ọ zọ title holder in the Obimo community include: washing the corpse thoroughly with a local pomade (*elu aki*), supervising the corpse by the ọ zọ titled men to know whether the body was given due preparation, covering the body with black cloth and placing his cap on his head with eagle feather and a red feather (*awọ*) and his titled staff (arua) put in his hand. In Obimo, the dead ọ zọ titled man's grave is dug into two chambers, one chamber for his corpse and the other one for his bed.

Previous studies have explored burial rites and rituals of the dead as well as their nonverbal communication significance, but none of them specifically delved into the semiotic roles of burial rites in Igede culture which is the primary focus of this current study.

Theoretical Framework

This paper is guided by the Functional Approach Theory propounded by Smith, Bruner and White (1956) and the Cultural Semiotic Theory by Cassirer (1955). The theory of functionalism holds that the nature of ritual is to be defined in terms of its function in a society. Functionalism theory aims to explain ritual behaviour in terms of individual needs and social equilibrium. Ritual is thus viewed as an adaptive and adjusting response to the social and physical environment. Many leading authorities on religion and ritual have taken this approach as the most adequate way to explain rituals. Bronislaw Malinowski, Radcliffe-Brown, Evans-Pritchard, and Edmund Leach, all English or American anthropologists, adopted a functional approach to explain ritual, religion and myth; hence its consideration as a suitable choice for the current study.

Cultural Semiotic Theory

The cultural semiotics model by Cassirer (1955) is a signification theory that investigates a sign system in culture as well as other modes of representations employed by human beings to express their thoughts, feelings and ideologies. This model underscores two basic tasks namely: (i) the study of sign systems in cultures concerning what they contribute to the culture, and (ii) the study of cultures as sign systems for the advantages and disadvantages which individual experiences in belonging to a specific culture (Salmani, 2019).

The strength of Cultural Semiotic Theory thus lies in the fact that it focuses on matters of cultural phenomena. It also identifies the importance of shared knowledge within a culture as a strong factor for comprehension of symbolic forms of representations, which shows the relationship between signifier and signified as an essential tool in this current investigation.

Methodology

Data for this study were collected through oral interviews supported by participant observations at burial ceremonies in both Oju and Obi local government areas of Igede land. A total of 25 male and female adults (twenty males and five females) were interviewed. The choice was based on age and experience of the respondents.

Since the study seeks an in-depth understanding of the social phenomenon of burial rites among the Igede people in their natural setting, a qualitative research design is adopted in order to find out why certain rituals are done, why certain materials are used and what they stand for or their

significations to the Igede. The analysis is therefore oraganised: the data are identified, categorized and then discussed according to their types before a conclusion is arrived at.

Data Presentation and Discussions

The Igede people have a distinct culture and this is reflected through certain aspects of their way of life. One such aspect is their burial culture. Three types of death and burial rites were identified in the course of the study. These include:

1. *Ida onyi'onjwo* (burial of a minor/child)
2. *Ida* ny'*ogwu ewu (*burial of an abominable or violent death)
3. *Ida ny' igwu adohe* (burial of a normal or natural death).

***Ida nya ọnyi onjwo* (Burial Rites of a Child)**

Little children between the ages of 0 and 9 as well as unmarried people of young age fall within this category. The burial rite of such people is regarded as the burial rites of a child and it is usually not elaborate in form. Usually in every normal death, people cry and weep, but the duration of weeping depends on the popularity, age and rank of the deceased. After mourning for a while, the elders *(Igabwo)* will gather to discuss the burial. Since it is a child, his dead body is buried within the space of twenty-four (24) hours.

Before burial, palm oil, pomade and camwood, which is now replaced with powder, is used to rub the corpse; then he is dressed in a clean cloth of his. After that is done, the men cut banana leaves *(apwu ugbọ)*, and smouldersmoulder them over a fire to make them soft and easy to use in wrapping the corpse then he is taken from the hands of the elderly woman to be buried in a shallow grave dug at the back of the mother's hot. It is pertinent to note that neither a casket nor any burial material such as a wrapper or mat is used to bury a child in Igede land. There is also no shooting of a gun, no killing of a goat for the dead *(ẹmu nya'ogu)*. He is only buried with banana leaves and his clothes. After the burial, the women then sit beside the bereaved mother to console her as no more weeping is allowed.

***Ogwu Ewu* (Burial Rites of an Abominable or Violent Death)**

This is the kind of death that is not natural, the kinds of death in this category are deaths by hanging, poison, instant death as a result of falling from a tree, gunshot, died in a war front, being stabbed to death, strangled to death, death by suicide, and being drawn in water. These kinds of death are abominable death and therefore victims are not permitted to be buried at home or anywhere visible. Such dead bodies are buried on the day of death and the specific place for their burial or burial ground is called "*ipinu ọrigọgọ*" or "*ipinu oju ogu eji"* which means a forbidden forest or forest of the dead. Such dead are not permitted to be taken to the mortuary for preservation. Women are forbidden from seeing their corpses irrespective of whether it is their mother, wife, husband or even a son. They are not permitted to be buried with a coffin, no burial material is used to bury such a person, and no one is permitted to cry over the dead.

After burying the corpse, *ihiọkwu* market day is the day that is assigned for the funeral of such people even though the funeral is not like that of a normal death. The elders *(Igabo)* go to a place called *ọchapiye*a (T-junction) and call the dead person's full name severally until he answers in such a unique, scary and traumatizing manner at once in a way that it sounds like that of a bird. He does not answer twice but just once. When he answers, then they have brought back his spirit home *(kpururu nyogwu w'epwa).* If he does not answer that day they will wait until the next *Ihiọkwu* market day to call again until he answers. After he has answered, the relatives present about three pieces of the wrapper as burial materials and the *'Igabo'* dig a shallow grave and bury the few materials.

It is important to understand that there is no funeral for such death, no gunshot shot they only gather the gunpowder and fire it to make a little sound. No presentation of goats and fowl for the dead *(ẹmu nyạ ogu).* No one is permitted to inherit his personal belongings such as clothes as all are used to accompany him to the grave and they are buried on the same day of death. It is the most painful burial in Igede land.

Igwu ny'ạdaohe (Burial Rites of a Normal or Natural Death)

Natural or normal death in Igede refers to the kind of death that one dies after an illness, goes to bed and dies in sleep, dies during childbirth, dies at an old age, or any death at all that does not happen as a result of violence or caused by abominable acts. However, it is worthy of note that, the Igede people often do

not believe that anything happens due to circumstances, so they try to attribute the cause of their death to one thing or another. But at the end of the day, it is still regarded as a natural death (*Igwu ny'ạdaohe)* and then resolves that God knows the best. It is also of good interest to understand that natural death (*igwu ny'ạdaohe)* does not necessarily mean one must grow old before he or she dies.

In this type of burial, the full expression of the traditional Igede burial practice is demonstrated. This may take two to three days to be executed. It is usually marked by elaborate activities, depending on the economic wherewithal of the family. Before the interment of the corpse, complex and rigorous funeral rites and rituals are performed. These include the shooting of guns (*obi nyida*), gathering of the council of elders (*Igabwo*), slaughtering of goat (*emwu ojwu ogwu eji)*, presentation of burial mats and wrappers (*ang nyogwu omeje*), wining, dining, dancing as well as other culturally significant practices.

Discussion of Findings

The researcher found that the rites and rituals of burials in Igede society are not carried out in a vacuum, but rather, they represent important cultural significations – everything stands for something in some way or respect to the Igede people. The significances of the rites, signs and symbols used are as follows:

Ogwu nya onjwo oju eji ekpe ny'ube ny'inamu **(Significance of Burying a Child in his Mother's Backyard)**

The Igede people believe that a child is a spirit and therefore too tender to stay all by himself. Therefore, when a child dies, he is buried in the mother's backyard which signifies that he is close to his mother and so still has access to the mother and can still come back in the form of reincarnation as quickly as possible.

Onjwo ojueji l'ạpwu ny'agbọ **(Significance of Burying a Child with Banana Leaves on the same day of Death)**

It is believed in Igede culture that a child is *alegu* meaning he is a spirit of one of the ancestors that has reincarnated. That is why sometimes, children reveal themselves (wulilaa) to be one dead person or the other in the family. So, until the child grows to become a mature man, he remains *alegu.* Therefore, if he dies

unfortunately in childhood, it is said that the *alegu* has returned to his ancestors that he did not come to stay so he is buried the same day. The banana leaves used in burying a child are believed to be the most innocent and softest leaf among many leaves and since a child is tender and innocent, it is used to bury him instead of a coffin to signify his innocence and tenderness.

Anyigbang ọhi ogwu ényi **(Significance of Bathing the Corpse before Burial by a set of Female Relatives):**

The Igede people bathe and cream their corpses before burial for inward and outward purity and cleanliness to prevent them from smelling and decaying. In addition, it is also believed that when one dies, he/she is embarking on a long and lonely journey to the land of the dead to meet their ancestors therefore; there is a need for bathing in preparation for the journey. The selection of *anyigbang* (adult female relatives) to bathe the corpse is usually based on a sound moral standing. For instance, if an *"ọnyigbang"* that is not purified such as one who has fornicated with a relative or has killed before, bathes the deceased, then such a person has committed a sacrilege and may die.

Ẹmu oju ogwu eji **(Significance of Goat Sacrifice for the Dead)**

This is very important to the extent that if the goat for burial, *(ẹmu oju ogwu eji)* is not provided, the funeral cannot be held and it is usually presented by the children of the deceased (if any) or the siblings if the person is not married. The Igede people believe that there is a world below which is the world of the dead where all the dead people of Igede transit to in other to reunite with their ancestors. So, when any Igede person dies, he is going to meet his relatives or ancestors who have died before and as a visitor, he is not expected to arrive empty-handed hence the goat is to show that when you get there (to the land of the dead) people will welcome you and you should have something to give to them and also you should be comfortable wherever you are. This belief answers why if an Igede person is not buried properly or given the necessary burial rites, he would keep hunting his relatives that he is not comfortable where he is and that he is being mocked in the land of the dead until the necessary things are done before he finds rests.

Ipwu ọmeje (**Significance of Burial Clothes such as Wrappers and Mats)**

The significance of these burial cloths and mats is to show one's wealth, lineage, network of sociocultural relationships, popularity as well as the size of friendship that the person has. At burials, filial relatives, friends, individuals and sociocultural groups show their relationship with the dead by presenting mats, wrappers (or cash in place of these materials) to bury the dead with. This is for the reason that in Igede culture the wealth of a man is not measured in terms of how much money he has but the number of people he or she has – kits and kin, friends, name-sakes, associates, peer groups, etcetera. The belief is that the network of relationship one has is the same set of people that will rally around a person when his strength fails him.

***Ogwu nya ọleng ojwu eji jahi daka emwuenu ụtụrụ bala ogwu ny'ọnyang oju eji jahi daka emwuenu obi* (Significance of Burying a Male Facing the East and the Female facing the Western Direction)**

The Igede people do not usually bury a man and a woman facing the same direction because they believe they are not the same and as such their responsibilities differ. The Igede man is buried facing the sunrise (**emwuenu ụtụrụ**) and it signifies that the man is the head of the home and he is a farmer so even when he gets to the land of the dead, it is expected that he still wakes up early and goes to the farm. The woman on the other hand is buried with the head facing sunset *(***emwụenụ obi***)* which signifies that the woman's main duty is to cook and take care of the home. So, when the sun is about to set, the woman runs home to prepare meals for her household. Therefore, even in the land of the dead, the woman is expected to take up the same gender role; hence she is buried facing the sunset to enable her to know when the sun sets in other to carry out her womanly duty**.**

***Obi ọdada ny'ida* (Significance of Shooting Gun during Burials)**

Gunshots signify so many things within the Igede cultural milieu such as announcing marriages, coronations, heroic deeds, and burials among others. In the case of burials, it also signifies several cultural elements. Gunshots preceding burial dates signify that the D Day is close. The number of gunshots in the course of the entire event is a testament to the socioeconomic prowess, status and popularity of the individual. But a gunshot after the burial of violent or abominable death signifies that the dead spirit has been chased far away from the family.

***Ọba ọju ogu eji* (Significance of Burying a Corpse with a Mat)**

In Igede land, a mat for burial (ọba ny'ogwu) is important in burying a corpse. Mat is the traditional bed of an Igede man and it is also symbolic of royalty. This is why before laying the corpse in the grave; a mat must be laid first which signifies royalty. Hence a freeborn corpse is not expected to be laid on a bare floor or red earth.

***Ogwu ewu oju eji epwume (*Significance of Burying a Violent Death in a Forbidden Forest)**

It is believed in the Igede traditional religion that anybody who dies a violent death, such as suicide, death by poison, falling from a tree, being stabbed to death, dying at war and the like, is not permitted to be buried at home or anywhere close by where a woman may see the corpse or the graveyard, and it must not be buried with a coffin. This signifies that it is a forbidden and shameful death that the people of the land would not wish to see a reoccurrence. The essence of burying such a corpse in the forest is to chase away the spirit of such death far away from the family.

***Apwu ọchi egbeju bala ọhi* (Significance of Tying Burial Cloth on the Head and Waist by the Relatives of the Deceased)**

Parts of the burial cloths that are presented to the dead on the day of the burial are given to the children or relatives of the deceased to tie the next day which is the second day of the burial. The women tie it on their heads while the men tie it around their waists and no one is expected to lose them unless they lose on their own accord. This signifies that the people are mourning and because of the stress from the burial, the wrapper is to strengthen them (*ya apwu chakọhu*) as well as to hold their clothes together from falling apart. It also shows a set of people in a mournful mood.

***Ida ọkpa k'epha ny'inina* (Significance of Second Burial)**

This is a second burial as rightly called above. It is done by taking the funeral to the maternal home of the deceased. This signifies that the deceased has a root and must be identified with his people. After this is done, the maternal elders will offer blessings upon the children or relatives of the deceased. This must be done before any materials or property of the deceased may be used by relatives

in the form of inheritance. Failure to do this may lead to the death of the children.

Ipi ọhụhụ ụka ny'angọmeje **(Significance of Close Relatives of the Deceased Sitting on the Floor During the Exhibition of Burial Materials)**

In the Igede burial culture, all the children and close relatives of the deceased either sit on a mat or a bare floor during the presentation of burial materials irrespective of their class and caliber. No one is permitted to sit on the chair as this attracts instant punishment. This act symbolizes humility and respect for the dead.

Ọpi ọnyi'obiri ọchụkụrụ ụje iné nya ọnyọmila **(Significance of Filling the Grave Beginning with the Top Black Soil before the Red Soil).**

The grave is filled beginning with the topsoil which is black before covering it with the red subsoil after which the black soil must have completely covered the corpse. The idea is to prevent the deceased from having any red patches on his body at the time of reincarnation. It is believed that persons affected by leprosy are a result of reddish soil which touched their body during burial before reincarnation.

Conclusion

Death among the Igede people is seen as a transition from life to existence in another state. The Igede people believe that there is life after death. They claim that, after the death of the body, the soul (*olegu)* continues to exist in an underworld referred to as an afterlife. The different funeral and burial rites greatly reflect their belief in an afterlife. Various rituals are performed during and after burial to ensure a safe transition of the soul of the deceased from this world to the great beyond. As the Igede believe in reincarnation, funeral rituals are preformed not only for the disposal of the body, but also to assist the soul in its transmigration to the spiritual world. Hence, performing burial rites and rituals among the Igede people ensures comfort to the grieved family and emphasizes communal living and inter personal relationships in the society.

REFERENCES

Adelowo, E. D. (Ed.). (2014). *Perspectives in Religious Studies* (Vols. I–III). HEBN Publishers.

Adiele, S. N. (1991). "Religion and contemporary issues: The church and burial ceremony among the Igbo of Nigeria." *In African Journal of Biblical Studies*. *Vol 6. No. 2. Pp. 9 – 20.*

Agha, A. (2012). *Language and social relations*. Cambridge University Press.

Anyogo, O. C. (2018). "A semiotic analysis of non-verbal communications among the Igede central Nigeria." In *Journal of Linguistics Association of Nigeria (JOLAN). Vol.* 21. *No. 3. pp. 88 – 98.*

Anyogo, P. (2018). *The Igede people: History, culture, and identity*. Makurdi: Benue State University Press.

Ba-an, S. K. S (2022). "Examining the factors influencing g changes in traditional funeral rituals among Frafra subgrouping in Nothern Ghana" in *International Journal of research and Scholarly Communication.* 5(1)

Bascom, W. R. (1973). *African Art in Cultural Perspective: An Introduction*. W. W. Norton.

Cassirer, B. (1955). *The philosophy of symbolic form: Mythical thought*. New Haven, CT: Yale University Press.

Chandler, D. (2017). *Semiotics: The basics* (3rd ed.). Routledge.

Daryll-Forde, C. (1955). *African worlds: Studies in the cosmological ideas and social values of African peoples*. Oxford University Press.

De Saussure, F. (1966). *Course in general linguistics.* Philosophical Library..

Eco, U. (1976). *A theory of semiotics*. Indiana University Press.

Ejizu, C. (2000). *Igbo traditional religion, ritual and symbol.* Ado-Ekiti: Hamaz Global Ventures.

Fahm, A. O. (2015). *Die before you die.* International Islamic University: Malaysia.

Forde, O. (1970). *Classification of Igede language.* In Oboh, O. (2015). *Reading on Igede language & culture*. Makurdi: Mikroticha.

Gennep, A. van. (1960). *The rites of passage*. University of Chicago Press. (Original work published 1909)

Genney, V. A. (1960). *The rites of passage*. New York: Routledge and Regan Paul.

Idowu, E. B. (1996). *Olodumare: God in Yoruba belief.* Ibadan: Longmans Nigeria Limited Plc.

Idowu, J. E. (1991). *African Traditional religion: A definition.* London: Fountain Publications.

Kanu, I. A. (2019). "An approach to the study of African traditional naming ceremony and baptism." *In International Journal of Religion & Human Relations. Vol.*11. *pp. 25 – 30.*

Kanu, I. A. (2019). *African traditional religion and philosophy: An introduction*. Jos University Press..

Kyriakidis, E. (2007). *The archaeology of rituals*. University of California Press.

Lucas, J. O. (1999). *The religion of the Yorubas: Being an account of the religious beliefs and practices of the Yoruba peoples of Southern Nigeria* (rev. ed.). Athelia–Henrietta Press.

Mbiti, J. S. (1991). *Introduction to African religion*. London: Heinnemann Press.

McKenzie, P. R. (1997). *Hail Orisha!: A phenomenology of a West African religion in the mid- nineteenth century*. Brill.

Ndukwe, U., Ihechu, I., & Nwachkwa, O. (2021). "Modernity and burial rituals in Igbo land: A paranormal communication approach." *In British Journal of Mass Communication and Media Research*. *Vol. 1. No.1. pp 28 – 38.*

Ode, G. O. (2020). "A semiotic study of the performance rituals of Igede dance group: The case of Aita musical ensemble." In *Journal of Linguistics Association of Nigeria (JOLAN). Vol.* 23. *No.1. pp. 58 – 69.*

Ode, U. (2020). *Semiotics and cultural studies in Africa*. Fourth Dimension Publishers.

Odo, O. J. (2019). "A functional-semiotic investigation of traditional funeral rites and rituals in Elugwu Ezike in Igbo land." *In International Journal of Language Studies*. *Vol. 13 No.1. pp. 99 – 128.*

Olaleye, S. K. (2013). *Ebo as a Healing Technique in Ifa Divination System: An Investigation of a Potent Therapeutic Mechanism for Today's Health Problems*. LAP LAMBERT Academic Publishing.

Ossai A. B. (2016). *Time in Igbo cosmology: The ritual and its values.* Retrieved August 15, 2023 from https://www.uni-hildesheim.de/sustainability/index.php/profile/patrick-oga- john/

Oyeshile, O. A. (2006). "Morality and Social Order in Contemporary Africa." *Prajna Vihara: Journal of Philosophy and Religion*, 7(1).

Peirce, C. S. (1914). *Collected papers of Charles Sanders Peirce* (Vols. 1–6). Harvard University Press.

Peirce, C. S. (1931). *Collected writing*. Cambridge MA: Harvard University Press.

Salmani, M. A. (2019). *The concise encyclopedia of cultural studies*. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies.

Saussure, F. de. (1983). *Course in general linguistics* (C. Bally & A. Sechehaye, Eds.; R. Harris, Trans.). Duckworth. (Original work published 1916)

Sebeok, T. A. (1977). *A perfusion of signs*. BIndiana University Press.

Sebeok, T. A. (1977). *A perfusion of signs*. Indiana University Press.

Smith, M. B., Bruner, J. S., & White, R. W. (1956). *Opinions and personality*. Wiley.

Ugwuoke, C. C. (1998). *Death and burial rites of titled men: A case study of Obimo community in Nsukka Local Government Area of Enugu state*. University of Nigeria: Nsukka Nigeria.

A study of Syntactic Relation between Force Heads and the Emphatic Constructions in the Adamawa Fulfulde

Idris Muhammad Bello (PhD)
idrisbello@unimaid.edu.ng
https://orcid.org/0000-0002-1560-7900
+2348057286101

Department of Languages & Linguistics,
Faculty of Arts,
University of Maiduguri,
Bama road, PMB 1069 Maiduguri, Nigeria.

Abstract

This study aims at analysing the role of force markers in relation to emphatic markers in Fulfulde as well as accounting for their constraints. The data were collected through observation, but structured interview was also used to validate the data. Minimalist Programme (MP) was adopted as the theoretical framework for data analysis. The study revealed that there is a unique and cartographic relationship between the emphatic constructions and the force heads. It was also observed that some of the force heads mark both focus and topic constructions while others mark only one of them.

Keywords: Cartographic**,** Emphatic, force, Fulfulde, markers,

1. Introduction

It was suggested that complementisers (by virtue of their role in specifying whether a given clause is declarative, interrogative, imperative, or exclamative in **force**) should be analysed as force markers heading a **ForceP** projection, and that focused or topicalised constituents should be analysed as

contained within a separate **FocP** headed by a **Focus** constituent or a **TopP** headed by a**Topic** constituent as the case may be (see Radford, 2004).

Though every emphatic construction is not preceded by a particle, many are introduced by certain particles in the Adamawa Fulfulde. In most cases, a focused or topicalised element is found to be the highest in such constructions as the case may be, but some of the constructions are introduced by special particles such as *aka*, *ɗum*, *koo* and *naa*. Moreover, the order of the constituents of the left periphery as a structural zone has been defined by a system of functional heads and the system is delimited upward by force. So, it is assumed that by virtue of their higher position in relation to the emphatic phrases as well as their role in individual structures, they tend to be specifying a particular force. Therefore, these four particles are typical force heads that do, but not necessarily, introduce emphatic phrases.

2.1 The Focus Markers

Arnott (1970) argues that emphatic sentences have a structure different from that of neutral sentences because of the exclusive emphasis on a word, clause, or sentence at the semantic level, where the word, clause, or sentence functions as subject, object, complement, or adjunct.

Jaggar (1976) discusses focus in Hausa which he refers to as contrastive emphasis that involves inversion of the word or clause to be stressed, a change in the tense system from general indicative to relative indicative, and the inclusion of stabilisers. He identifies *ne*, *ce* and *ne* as the FMs.

Abubakar (1988/89) also studies focus in Hausa where he argues that "emphasis is formed through stress by emphasising an element, often in contrast with another." He observes that contrastive emphasis is the focus element, which normally conveys a new data that is the greater communicative

importance. He identifies four transformational operations in Hausa focus constructions (p. 192) as follows:

i. front-shifting of focus element
ii. optional insertion of stabiliser ne/ce
iii. change in Aux (here: from perfective to relative)
iv. deletion of NP focus in the balance of the sentence

Wagner (2009) observes that there are both overt and covert focus operators in English. For instance, the focus operators such as *only* and *even* are overt operators. The focus operator *only* takes two arguments, a focus constituent (marked by underlining), and a proposition in which focused constituents are replaced with variables, sometimes called the *presuppositional skeleton.*

The focus markers (FMs) are the elements that are used as the operators in the focus construction. There are about 12 different particles identifiable as functional (FMs) in Adamawa Fulfulde generally, though there are many (FMs) that are used in other Fulfulde dialects which are not attested in Adamawa Fulfulde (Bello, 2023). They include: *on*, *ni*, *faa*, *dey*, *tan* and *won.* Though all of these are functional (FMs), their contextual usage is restricted according to the information at hand. In an ordinary sense, some can be used interchangeably, but some of them are special information conveyers and so, their substitution in some particular context can affect the speciality or the importance of the information at hand. Though *faa* and *dey* are regarded as borrowed elements from Hausa language, their function as focus markers in Adamawa Fulfulde is well established.

In the focus construction, the FM is the head of the focus phrase. Though it is not easy to assign a specific functional role to each of the focus markers in the Adamawa Fulfulde because of their overlapping functions, more especially that most of them mark common prominence, from their functions in various

contexts, they prove to play some specific semantic role as well (Bello, 2016). The semantic role each particle plays determines its real prominence feature.

2.2 The Topic Markers

Jaggar (1976) identifies front-shifting, preservation of tense system and the use of particle *dai* as features of thematic emphasis while mixed general and relative indicative tense system as well as the use of four particles; *sai, har*, *ko* and *ma* as features for graduated emphasis in Hausa. But intrusion of modal particle and addition of resumptive pronoun are considered optional features in the graduated emphasis. However, apart from the particles mentioned above, other four particles (*ai, fa*, *kam, kuma* and *kuwa)* are also introduced by him as modals that intrude in some emphatic sentences as optional introductory particles.

Breedveld (1995:255) said that "a topic phrase always precedes another declarative clause." He explains further that a topic forms its phrase that usually ends in a topic marker. He identifies five topic markers in the *Maasinankoore*:

Similarly, Tanaka (2016), observes that in English, a topicalised element can optionally raise from its underlying position to the left periphery of the clause. However, he argues that all topicalised elements do not land at the sentence-initial, because in the case of topicalisation in the root clause, the topic element appears in the sentence-initial position, while in embedded topicalisation, it appears between a complementiser head of the clause and the subject phrase, as he illustrates on (p. 279).

1. (a) **This book**, I really like _.
   (b) I believe *that* **this book**, you should read _.

In (a), the topic element **this book** appears in the sentence-initial position, while in the embedded topicalisation in (b), it appears between a complementiser (*that*) of the clause and the subject phrase.

In the same vein, McIntosh (1984) argues that "a topic is a constituent in sentence-initial position, which the rest of the sentence in some sense comments on." According to her, topic in Fulfulde is necessarily an NP. She uses different types of NPs in the appropriate slots of the topic to illustrate this. She also observes that a relative clause can serve as a topic just the way it serves as a focus, but the topic relative clause is characterised by a comma as well as a resumptive pronoun in the main clause.

The topic markers TMs are the operators in the topic constructions. Many different particles are used as functional TMs in the Adamawa Fulfulde, e.g. *bo, fu, kam, ma,* and *ni*. There are different TMs that are used in the language and they prove to vary in accordance with the semantic requirement of the expression in conveying the desired prominence.

In the topic construction, the TMs are the heads of the topicalised phrases, and their semantic functions vary as well as their complementary role. All the topic markers in the Adamawa Fulfulde seem to have specific semantic features. Though all of them mark emphasis, from their functions in various contexts, their semantic functions are also complementary.

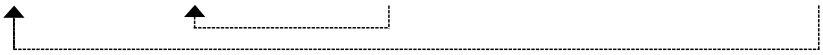
2.3 The Force Markers

According to Radford (2004) there must be more than one type of CP projection 'above' TP in clauses: i.e. to say, there must be one type of projection which hosts preposed focused constituents, and another type of projection which hosts complementiser. Based on this, Rizzi (1997, 2001 and 2003) suggests that CP should be *split* into a number of different projections which is referred to as the **split CP hypothesis**. So, it is possible to have both topic and focus elements in the same sentence, but cartographically, their order is said to be fixed. According to Tanaka (2016) Rizzi's cartographic CP analysis explains the grammaticality for multiple discourse-related constructions. The

analysis assumes that the CP, which is inherently composed of two kinds of syntactic units (i.e., ForceP-FinP and TopP-FocP), is split whenever discourse-related elements are merged in the clausal periphery.

So, as stated earlier, complementisers should be analysed as force markers heading a ForceP projection, and that focused constituents should be analysed as contained within a separate **FocP** headed by a **Foc** constituent. E.g:

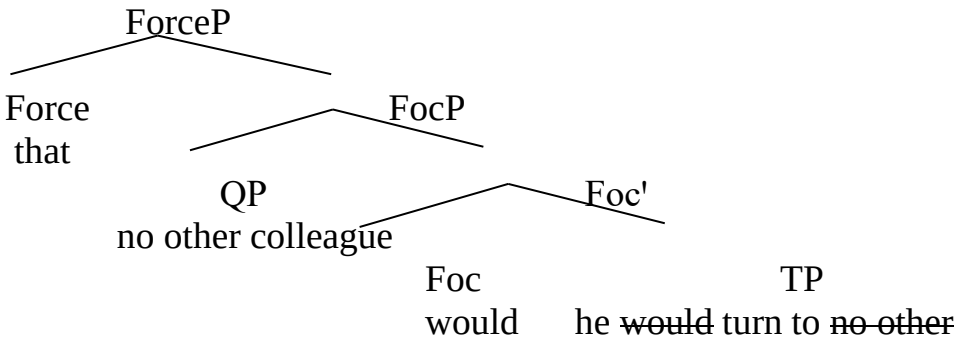
2. [$_{CP}$ *No other colleague* [$_{C}$ **would**] [$_{TP}$ he [$_{T}$ ~~**would**~~] [$_{VP}$ [$_{V}$ turn] [$_{PP}$ [$_{P}$ to] ~~*no othe rcolleague*~~]]]]



(Radford, 2004:328)

The bracketed clause above has the simplified form of the structure shown in the tree diagram below:

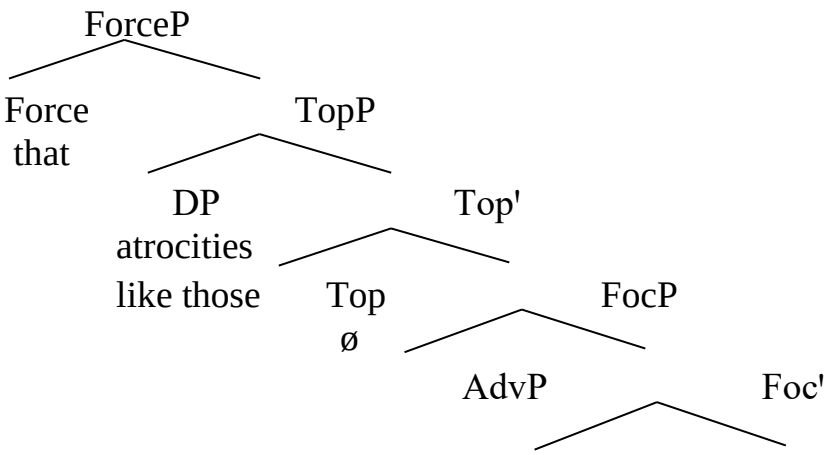
3.



~~colleague~~

According to Radford (2004:329) it has been argued "that just as focused constituents occupy the specifier position within a Focus Phrase, so too topicalised constituents occupy the specifier position within a **Topic Phrase**."

4.



never again

Foc TP

would he ~~would~~ ~~never~~ ~~again~~ witness

~~atrocities like those~~

Looking at the tree diagram analysis presented in Radford (2004:330) above, it can be assumed that the head (Topic) constituent of the Topic Phrase contains an [$_{EPP}$] feature and an uninterpretable topic feature, and that these attract a maximal projection which carries a matching interpretable topic feature to move to the specifier position within the Topic Phrase, but the Top is a weak head (and so does not carry an affixal [$_{TNS}$] feature).

3.1 Research Method

The procedure of data collection in this research was unobtrusive observation. It was a situation whereby the researcher observed conversations between individuals, detected and recorded emphatic expressions, i.e.; focus and topic constructions as they were used typically by the speakers of the language with a view of eliciting data directly related to this study.

However, there was no any restriction as to whom would be observed. Therefore, data were collected from many different competent speakers, resident in the study area irrespective of sex or age; while the structured interview was conducted between the researcher and the informants to validate the data collected through the observation as well as the examples provided by the researcher through the native speaker intuition.

The selection of the respondents for this study was based on random sampling. By this sampling method, the population had an equal chance of being selected, because the sample drawn at random is unbiased in the sense that all members of the population have equal chance of being selected (Osuala, 2005).

A *representative sample* was used by principle. According to Podesva and Sharma (2013:74) it refers to the principle of sampling which involves "subgroup of people that reflects the population as a whole (in terms of their social and linguistic characteristics), and therefore, lends itself to generalisations above and beyond the scope of the study."

Therefore, data were collected from almost all categories of competent speakers who were more than 100 in number. The age range of the informants who were involved through conversation or observation were not recorded because of their high number as well as the nature of the method of the data collection which was unobtrusive observation. In the case of validation of the data, eight people were interviewed. The data collected were read to the interviewees to pass their grammatical judgment appropriately by ticking against the utterances according to the available options.

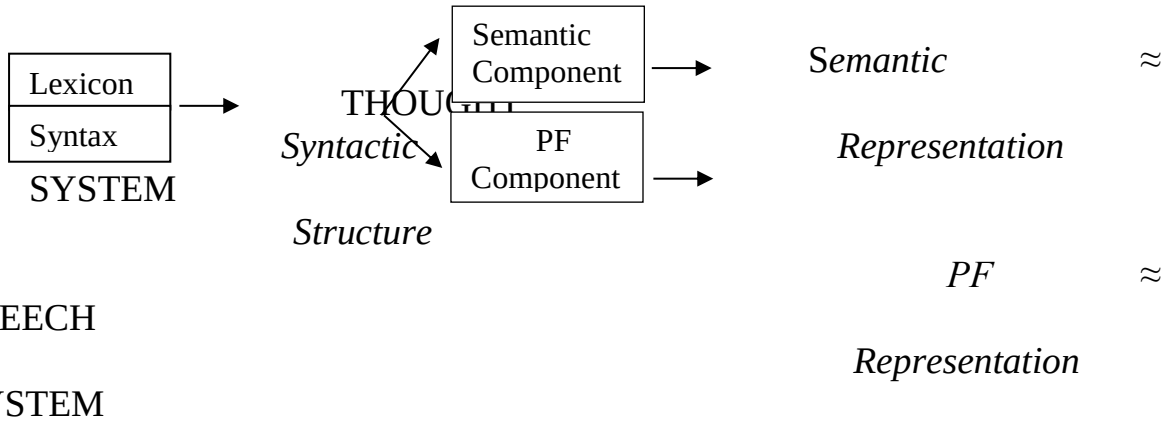
3.2 Theoretical Framework

Minimalist Programme is the framework chosen for the data analysis in this study. Minimalist Programme (MP) has a different approach to linguistic data. The various modules of Principles and Parameters theory are unified and are considered as instances of the same underlying operations and principles (Hornstein, 2018).

MP which as a unified theory of language diverges radically from the earlier assumptions of GB and claims to be economical because it assumes that no linguistic processes should exist beyond those required to satisfy the bare output condition on the linguistic system by the interface system at the Logical Form (LF) and Phonetic Form (PF) (cook, & Newson, 2007).

In MP, it is assumed that structures generated by the syntactic component of the grammar are simultaneously sent to the **semantic component** and PF component. Interpretable features that have role to play are processed by the LF.

Radford (2004) elaborated the minimalist conceptualisation of the grammar in the diagram below.



Elaborated MP Model (Radford, 2004:9)

Phrases check their features in the specifiers of the relevant heads, while heads check their features by the relevant heads, so that uninterpretable features such as the phi-features, Case feature and EPP feature can be checked off (Radford, 2004, Al-Horais, 2013 and Carnie, 2013).

4.0 Discussion

Four different force heads are discussed by this study as emphatic force markers. They are presented below according to their relationship with the emphatic constructions as well as their cartographic status.

4.1 The Force Head

By virtue of their position in relation to the emphatic phrases and their semantic role in the emphatic structures, the force heads prove to be emphatic forces. These particles are discussed contextually one after the other as follows according to their function in relation to the emphatic markers.

4.1.1 Aka: Beyond Expectation

The particle *aka* is one and the first of the four particles that behave the same way by occupying the same structural position and serving the same

syntactic purpose in the emphatic constructions. Though it may be translated as 'even' in particular contexts, it has a different semantic implication from *koo,* the intensity marker**.** *Aka* is used mostly to express an expectation that is different from the reality which is termed here as 'beyond expectation'. Its main syntactic role, like its sister particles, is to introduce a topic phrase by preceding it, but it is not used to mark focus constructions. It has been observed that this particle is the highest in the structures and it does not dispense with the TMs in such constructions. Therefore, by virtue of its position in relation to the emphatic elements in the structure, we assume that this particle *aka* serves as a force head in the topic constructions. Let us consider the following examples:

5. (a) [$_{ForceP}$ Aka [$_{TopP}$ onon Top fu [$_{TP}$ on T ø$_{[PRESENT]}$ [$_{VP}$ ~~on~~ V mbawataa hadʉgo mo]]]

Aka onon fu on mbawataa hadʉgo mo?
Force EPro Top 2PPl.ex cannot stop 3PSg
'As for you too, have you failed to stop him?'

(b) [$_{ForceP}$ Aka [$_{TopP}$ naange goo Top bo [$_{TP}$ ~~naange~~ T ø$_{[PAST]}$ [$_{VP}$ ~~naange~~ V huurake]]]]

Aka naange goo bo huurake.
Force sun Det Top cover.PstM
'As for the sun, (that we want to shine) it has been covered by the clouds.'

(c) [$_{ForceP}$ Aka [$_{TopP}$ aan Top bo [$_{CP}$ ko [$_{TP}$ ~~a~~ T ø$_{[PAST]}$ [$_{VP}$ ~~a~~ V yaari maa [$_{AdjP}$ ton]]]]]]

Aka aan bo ko yaari maa ton?
Force EPro Top C take 2PSg there
'As for you, why did you go there?'

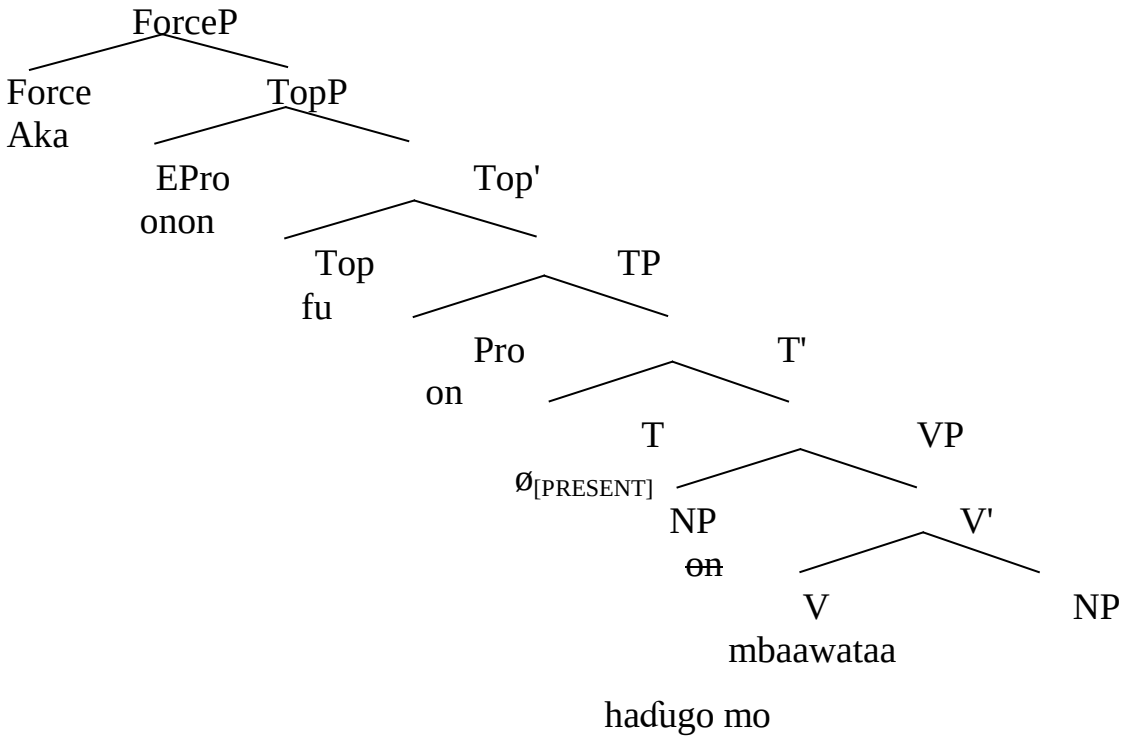
(d) [$_{ForceP}$ Aka [$_{TopP}$ ceede am Top ma [$_{TP}$ o T ø$_{[PAST]}$ [$_{VP}$ ~~o~~ V hokkitaay yam ɗe]]]]

Aka ceede am ma o hokkitaay yam ɗe.
Force money Det. Top 3PSg give.back.NPst 1PSg it
'Even my money, he failed to give it back to me.'

In all the examples above, *aka* is used to introduce the topic structures, and in the structures, the particle functions as an emphatic force head, as well as

an interrogative or a declarative force because it precedes the topicalised elements. Therefore, the particle serves as a force head in the topic constructions. Theoretically, the analysis shows that *aka* is not the topic head of any of the above examples but a force head by virtue of its structural position in relation to the TopP. Moreover, each TopP has a head (Top) as well as the force head (*aka)* which introduces the whole sentence. Though in one of the examples above, the particle is translated as 'even', its context determines its meaning in individual sentences. Let us illustrate it on a tree diagram to demonstrate its position as well as its function.

6.



Therefore, it is a force head that introduces TopPs, but some of its sister particles either introduce FocPs or both FocPs and TopPs. So, the emphatic phrases are the complements of the force**.** In the above sentences, the topic (heads) are overt, while in so many other similar structures the emphatic (focus

or topic) heads may be covert, but that does not license any of the four particles to play the role of any focus or topic head.

4.1.2 Ɗum: Cleft

Ɗum has been used by different scholars as a cleft marker that indicates focus constructions in Fulfulde. However, unlike all the other FMs, its position is the left edge of the focused element. The particle usually introduces the focused elements. In all the cases where *ɗum* is used as FM in the cleft constructions, there is nowhere the structural position of the particle was theoretically explained. So, by analysis, the role of this particle in the focus phrase FocP proves to be more of a force than a Foc head. Let us consider the following data.

7. (a) [$_{FoceP}$ Ɗum [$_{FocP}$ Buuba Foc on [$_{TP}$ ɓe T ø$_{[PAST]}$ [$_{VP}$ V tawi ~~Buuba~~ [$_{AdjP}$ ton]]]]]

Ɗum Buuba on ɓe tawi ton.
Force Nom. Foc 3PPl met there
'It is Buuba that they met there.'

(b) [$_{FoceP}$ Ɗum [$_{FocP}$ nagge Foc ø [$_{TP}$ ~~nagge~~ T ø$_{[PRESENT]}$ [$_{VP}$ V wookata]]]]

Ɗum nagge wookata.
Force cow cry.RM
'It is a cow that is mooing.'

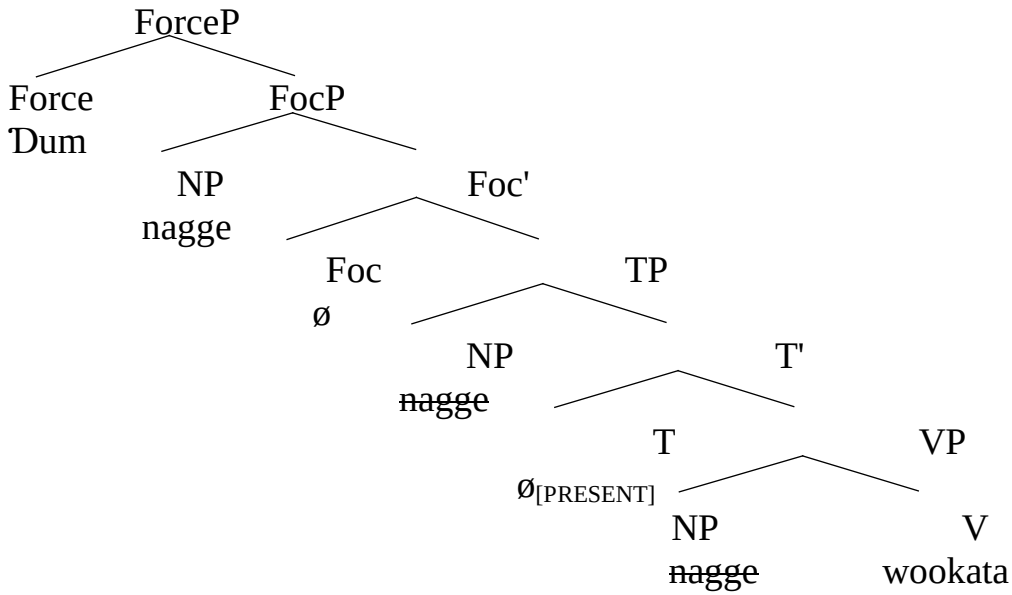
(c) [$_{FoceP}$ Ɗum [$_{FocP}$ mboodi Foc faa [$_{TP}$ ~~mboodi~~ T ø$_{[PRESENT]}$ [$_{VP}$ V waali [$_{AdjP}$ ton]]]]]

Ɗum mboodi faa waali ton.
Force snake Foc lying there
'It is a snake that is lying down there.'

The examples above prove that the particle *ɗum* also functions as a force head because it precedes the focused elements. So, all the above sentences where *ɗum* is used prove that the particle serves as a declarative but emphatic force in the focus constructions. Though some of the focus constructions where the particle *ɗum* introduces the sentence do not have overt heads (Foc), theoretically, the analysis shows that it is not the focus head but a force by

virtue of its structural position in relation to the FocP. Let us clarify this more by analysing (7b) above on a tree diagram as (8) below:

8.



The above tree diagram indicates that the particle *ɗum* is a force, firstly by virtue of its position above the FocP, and secondly, for the fact that it is not the focus head. Though in the above sentence, the Foc (head) is covert, in so many other similar structures they are overt. Even though the focus head is covert, the analysis shows that *ɗum* is not the head of the FocP because it is heading a different phrase above the FocP.

4.1.3 Koo: Intensity

The particle *Koo* serves as an intensity marker**,** and it is a particle that refers to an extreme example as compared to the implied reality. It introduces the topicalised element by preceding it, and it is also used in marking both contrastive and non-contrastive topic, particularly, the intensity. This particle is commonly used by all categories of speakers and in both focus and topic constructions to mark expressions that are either declarative or exclamative in force.

However, it has been observed that the particle is the highest in the emphatic structures where it features and it does not dispense with the FMs and

the TMs in such constructions. Therefore, by virtue of its position in relation to the emphatic elements in the structure, it is assumed that this particle also serves as a force head in the emphatic constructions. Let us consider the following examples:

9. (a) [$_{ForceP}$ Koo [$_{TopP}$ Buuba Top ma [$_{TP}$ o T ø$_{[PAST]}$ [$_{VP}$ ~~o~~ V hokkaay ɗum]]]]
Koo Buuba ma o hokkaay ɗum.
Force Nom. Top 3PSg give.NPst Anaph
'He did not give it to (anybody) even Buuba.'

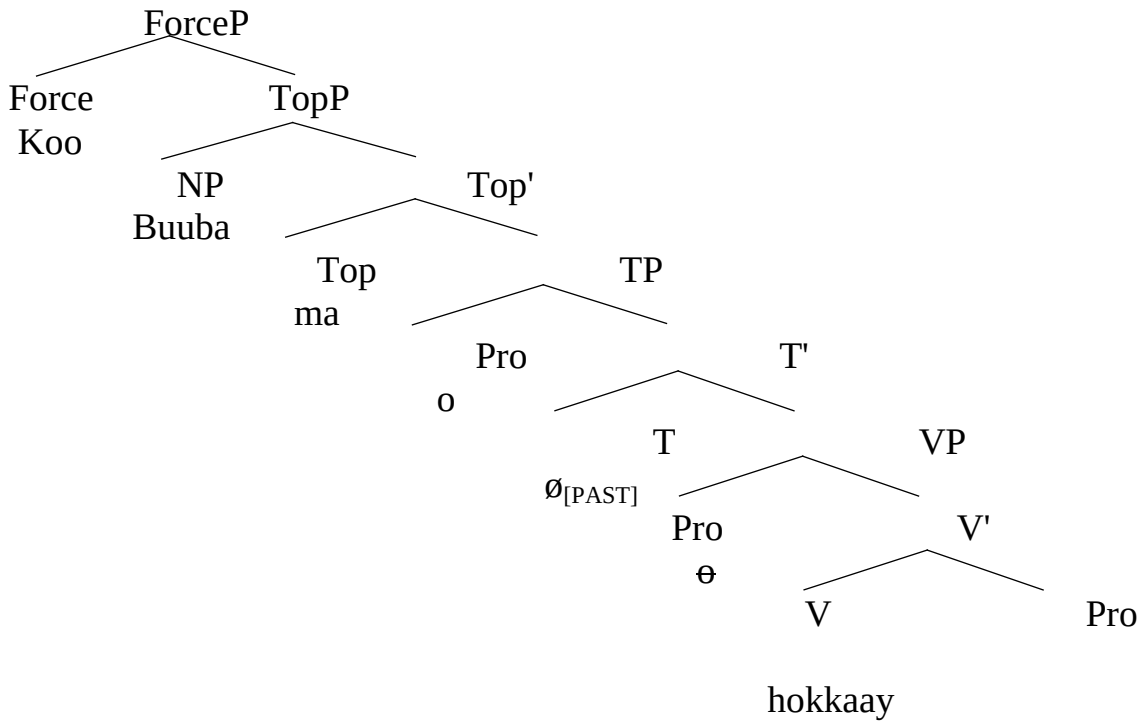
(b) [$_{ForceP}$ Koo [$_{TopP}$ luumo ngoo Top ma [$_{TP}$ o T ø$_{[PAST]}$ [$_{VP}$ ~~o~~ V waraay ngo]]]]
Koo luumo ngoo ma o waraay ngo.
Force market this Top 3PSg come.NPst it.
'He has not come even to this market.'

(c) [$_{ForceP}$ Koo [$_{TopP}$ kamɓe Top ø [$_{TP}$ ɓe T ø$_{[PRESENT]}$ [$_{VP}$ ~~ɓe~~ V ɗofta mo]]]
Koo kamɓe ɓe ɗofta mo.
Force EPro 3PPl escort.Pres 3PSg
'Even them, let them escort him.'

(d) [$_{ForceP}$ Koo [$_{TopP}$ miin [$_{TP}$ mi T ø$_{[PRESENT]}$ [$_{VP}$ ~~o~~ V anndaa mo]]]
Koo miin mi anndaa mo.
Top EPro 1PSg know.NPst 3PSg
'Even me, I do not know him.'

In the examples above, the intensity marker *koo* is used contrastively by marking a given intensive information which is active in the addressee's mind. The topicalised elements: *Buuba,* (personal name) *luumo,* 'market' *kamɓe* 'they' and *miin* 'I' are already active as given information in the addressee's mind. The given information in each example is contrastive based on the pragmatics of the structure. The particle *koo* can be used contrastively when the conversation involves more than one element where the counterpart element that is contrasted with the topicalised one can be introduced either by the conjunction *sakko* 'let alone' or *to* 'if' depending on the syntactico-semantic requirement**.** Let us analyse the sentence in example (9a) above on a tree diagram as we can see below:

10.



The above tree diagram analysis illustrates that the particle *koo* is a force, firstly by virtue of its position above the TopP and secondly, for the fact that it is not the topic head because the TopP has an overt head (Topic). In the above example, the Topic (head) is the *ma*, and the topicalised element is the object-NP *Buuba* which at the beginning of the derivation was the theme of the sentence as a complement of the verb. When the NP was topicalised it moved to the spec-TopP position and it was not deleted but substituted with a resumptive pronoun *ɗum* which is not the ordinary neuter class but a special anaphor whose antecedent must be a nominal.

4.1.4 Naa: Ordinary Force

Naa is also another particle that is more often than not used by Adamawa speakers to introduce emphatic constructions in Fulfulde. However, like the other particles, i.e. *aka, ɗum* and *koo* its position is the left periphery above all the emphatic phrases in the case of multiple discourse-related constructions. The particle introduces the focus or the topic phrases by preceding them. In all the cases where *naa* has been used in the emphatic constructions, it plays almost the same role as the other three particles. However, each of the particles has a different semantic interpretation, therefore, it is also considered a force marker. The structural position of the particle shows that it is also used as a force head in the emphatic constructions. Like the *ɗum* particle, *naa* is homonymous, i.e. *naa* is homonymic with the negative marker *naa* which also occupies the same structural position but plays a different semantic role as a declarative negation marker. It is used in both focus and topic constructions as we can see in the examples below:

11. (a) [$_{FoceP}$ Naa [$_{FocP}$ Ali Foc on [$_{TP}$ ɓe T ø$_{[PAST]}$ [$_{VP}$ ~~ɓe~~ V tokki ~~Ali~~]]]]
Naa Ali on ɓe tokki.
Force Nom. Foc 3PPl follow.Pst
'It is Ali that they have followed.'

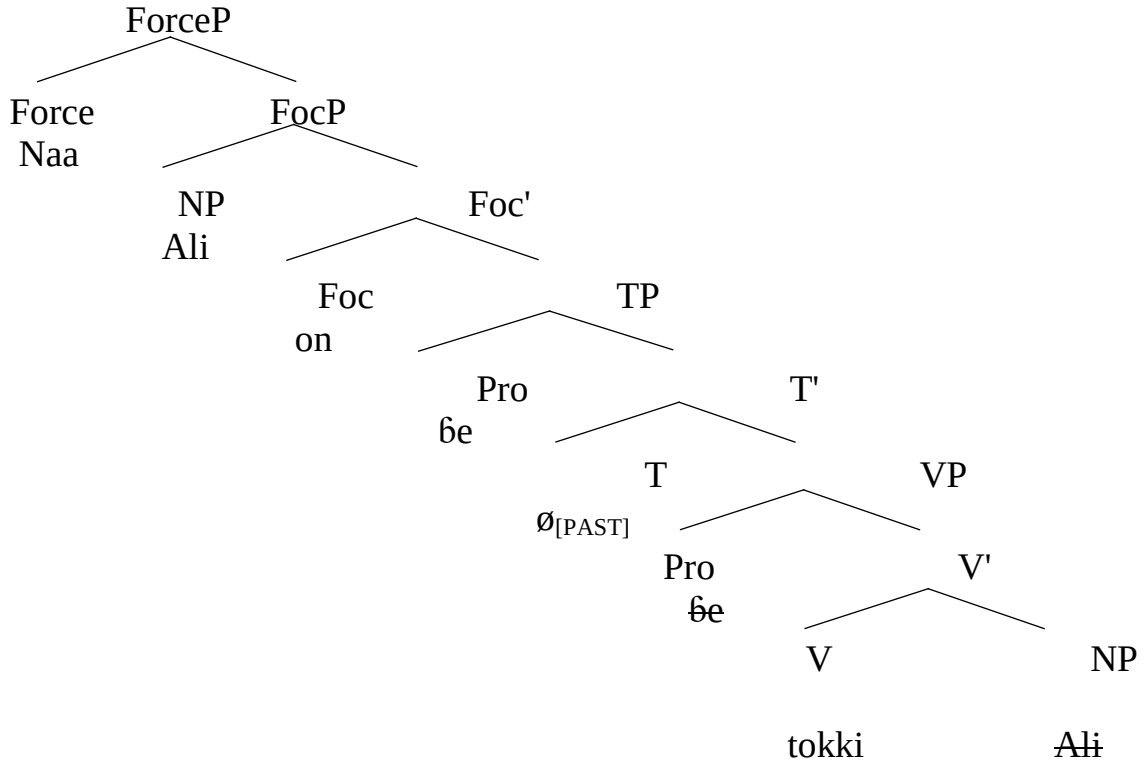
(b) [$_{ForceP}$ Naa [$_{FocP}$ Miin Foc ni [$_{TP}$ ɓe T ø$_{[PAST]}$ [$_{VP}$ ~~ɓe~~ V njammbi ~~yam~~]]]
Naa miin ni ɓe njammbi.
Force EPro Foc 3PPl cheat.Pst
'I am the one that they have cheated.'

(c) [$_{FoceP}$ Naa [$_{TopP}$ luumo man Top fu [$_{TP}$ o T ø$_{[PAST]}$ [$_{VP}$ V yahan ngo]]]
Naa luumo man fu o yahan ngo.
Force market Det Top 3PSg go.Fut it
'As for the market too, he will go there.'

(d) [$_{ForceP}$ Naa [$_{TopP}$ ceede goo Top ma [$_{TP}$ Buuba T ø$_{[PAST]}$ [$_{VP}$ ~~Buuba~~ V sali ɗe]]]]
Naa ceede goo ma Buuba sali ɗe.
Force money Det Top Nom. refuse.Pst them
'As for the money too, Buuba has refused to take it.'

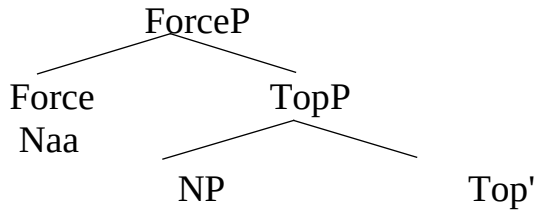
The examples above prove that the *naa* is also a force head and it is used in both focus and topic constructions. Perhaps *naa* is the most common and ordinary particle used as a force, because its role is mainly to introduce the emphatic constructions. Though it adds value to the emphatic structures, it does not modify the meaning of the expressions. Therefore, it is the most common declarative force head used in Adamawa Fulfulde. Let us consider the focus construction tree diagram analysis below.

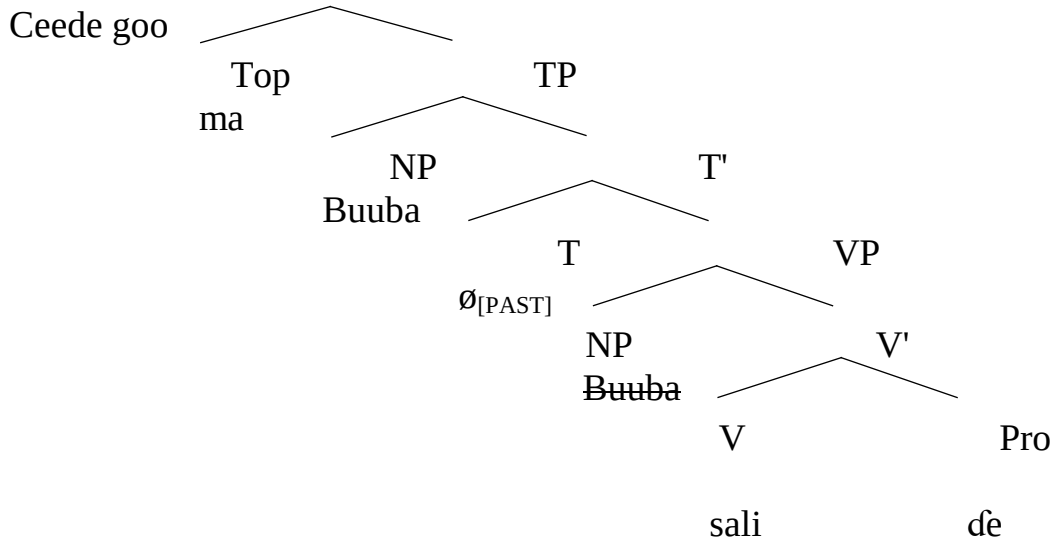
12.



In both the focus and topic constructions the position and the relationship between the force and the emphatic structures are the same. Let us consider the diagram of the topic construction which involves the force *naa* as illustrated below.

13.





When discussing the pronoun focus above, it was realised that the Focus (head) cannot precede its specifier because of the locality principles that hold between them. Likewise, the position and role of the emphatic markers cannot be substituted by the force heads. Let us consider the following examples:

14. (a) * [$_{TopP}$ aan Top aka [$_{CP}$ ko [$_{TP}$ ~~a~~ T ø$_{[PAST]}$ [$_{VP}$ ~~a~~ V yaari maa [$_{AdjP}$ ton]]]]]]
*Aan aka ko yaari maa ton?
EPro Top what take 1PSg there
'As for you, why did you go there?'

(b) *[$_{FocP}$ Miin Foc ɗum [$_{TP}$ ɓe T ø$_{[PAST]}$ [$_{VP}$ ~~ɓe~~ V njammbi ~~yam~~]]]
*Miin ɗum ɓe njammbi.
EPro Foc 3PPl cheat.Pst
'I am the one that they have cheated.'

(c) *[$_{TopP}$ luumo man Top koo [$_{TP}$ o T ø$_{[PAST]}$ [$_{VP}$ V yahan ngo]]]
*Luumo man koo o yahan ngo.
market Det Top 3PSg go.Fut it
'As for the market too, he will go there.'

(d) *[$_{TopP}$ Miin Top naa [$_{TP}$ ɓe T ø$_{[PAST]}$ [$_{VP}$ ~~Buuba~~ V njammbi ~~yam~~]]]]
*Miin naa ɓe njammbi.
EPro Foc 3PPl cheat.Pst
'I am the one that they have cheated.'

Considering the semanticity expressed in the translation of the above sentences, they have all crashed in the course of their derivation by violating general

language design principle that requires the lexicon of the language to be assembled from the sub set of universal set of linguistic features. So, here the wrong choice of the force heads as the sub set to function as emphatic markers makes the derivation crash. Though some of the informants tried to make sense out of these sentences, the intended meaning of these expressions differs radically from the original emphatic meaning. Therefore, it is concluded that these particles serve only as force heads, and cannot function as focus or topic heads.

5. Conclusion

This study analysed the role of force markers in relation to emphatic constructions in Fulfulde as well as accounting for their constraints. The paper revealed that there is a unique and cartographic relationship between the emphatic constructions and the force heads. It was observed that the emphatic markers and the force heads hold complementary positions and none of them plays the role of the other. That is to say, the force heads can neither occupy the positions of any emphatic marker (focus or topic) nor play the role of the emphatic markers. Therefore, any attempt to substitute a focus or topic with any of the four identified force heads can make the derivation crash.

References

Aarts, B. (2008). *English Syntax and Argumentation*, (3rd ed.) Houndmills: Palgrave

Macmillan.

Abubakar, A. (1988/89). "Emphasis in Hausa." *LIWURAM Journal of the Humanities* Vols. 4/5, (pp. 187-202) University of Maiduguri.

Apel, V. (2019). "Non-canonical switch-reference in Serer" in Emily C, Peter, J & Hannah,

S. (eds.). *Theory and description in African Linguistics:* Selected papers from the 47th Annual Conference on African Linguistics, pp. 349 - 368. Berlin: Language Science Press. DOI:10.5281/zenodo.3365789.

Arnott, D. W. (1970). *The Nominal and Verbal Systems of Fula*. London: Oxford University

Press.

Al-Horais, N. (2013). "The Minimalist Program and its New Insight to the Concept of

Universal Grammar". 14 (2) (pp. 79 - 112).

Bello, I. M. (2016). "A Study of Focus Constructions in Fulfulde: The Case of Adamawa

Dialect" M. A. Dissertation submitted to the Department of Linguistics and Nigerian Languages, University of Ilorin.

Bello, I. M. (2023). "A Study of Focus and Topic Constructions in Adamawa Fulfulde." A PhD.

Thesis submitted to the School of Postgraduate Studies, University of Maiduguri.

Breedveld, J. O. (1995). *Form and Meaning in Fulfulde:Morphophonological study of Maasinankoore.*

CNWS, Leiden University, Netherlands.

Carnie, A. (2013). *Syntax: A Generative Introduction*. (3rd ed). London: Willey-Blackwell.

Chomsky, N. (2000). *The architecture of language*, eds. Nirmalangshu Mukherji,

Subudhendra Narayan Patnaik, and Rama Kant Agnihotri. New Delhi and New

York: Oxford University Press.

Chomsky, N. (2001) "Beyond Explanatory Adequacy", unpublished manuscript, MIT.

Chomsky, N. (2002). *Syntactic structures* (2nd ed.). New York: Mouton de Gruyter.

Cook, V. J. & Newson, M. (2007). *The Chomsky's Universal Grammar*. (3rd ed.) Malden:

Blackwell.

Hornstein, N. (2018) "Annual Review of Linguistics: The Minimalist Program After 25 Years."

The Annual Review of Linguistics. linguist.annualreviews.org

Jaggar, P. (1976). "Thematic emphasis in Hausa." *Harsunan Nijeriya*. Kano: CSNL. Vol. VI

(pp. 65-71).

McIntosh, M. (1984). *Fulfulde syntax and verbal morphology*. London: Routledge & Kegan

Paul PLC.

Osuala, E. C. (2005). *Introduction to research* (3rd ed.) Onitsha: African-First Publishers

Limited.

Podesva, R. J. and Sharma, D. (2013). (eds.). *Research Methods in Linguistics*.

New York:

Cambridge University Press.

Radford, A. (2004). *Minimalist syntax, exploring the structure of English*, Cambridge:

Cambridge University Press.

Rizzi, L. (1997). "The fine structure of the left periphery". In Haegeman, L. (ed.), *Elements*

of Grammar, Kluwer, Dordrecht, pp. 281–337.

Rizzi, L. (2001a). "Relativized minimality effects", in Baltin and Collins (eds.), pp. 89 – 110.

Rizzi, L. (2001b). "On the position "Int(errogative)" in the left periphery of the clause". In

Cinque, G. and Salvi, G. (eds.), *Current Issues in Italian Syntax*, Elsevier,

Amsterdam, pp. 287–96.

Rizzi, L. (2003). "Locality and left periphery" in A. Belletti (ed.), *Structures and Beyond:*

The Cartography of syntactic structures, vol. 2, Oxford: Oxford University Press.

Tanaka, H. (2016). "A Minimalist analysis of English topicalization: A Phase-based cartographic complementizer phrase (CP) perspective" *JUOEH* Vol. 38 No.（4), (pp. 279－289).

Wagner, M. (2009). "Focus, Topic, and Word Order: A Compositional View". In *Jeroen van Cranenbroeck (ed.): Alternatives to Cartography.* Berlin: De Gruyter Mouton. Online PDF: DOI: https://doi.org/10.1515/9783110217124. 53-86

A Critical Discourse Analysis of Michelle Obama's Send Forth Speech

Haruna Babagogata, PhD
Department of English,
Kwara State University, Malete
08056562293

Abstract

Language is a pivotal instrument in political speeches. This study critically explores how Michelle Obama used interactional control, including wording, connectives, and argumentation (cohesion—lexical and grammatical—modality, word meaning, and metaphor) to communicate in her "Send Forth" speech. The study adopted Norman Fairclough (2001) Critical Discourse Analysis as its theoretical foundation. Findings showed that elements of critical discourse analysis, such as anecdote, deixis, name-calling, the reader, and honorific terms, were used to reveal the social relationship of the writer/speaker to their thoughts or subject matters and their readers/listeners. The findings also indicated that ideologies influence the structure of language, as every choice a writer/speaker makes is strategic. Finally, the elements of analysis stipulated by Fairclough and adapted in this study revealed that all texts are strikingly similar in their ideological representations. The writer/speaker used modality and metaphor to reveal her opinion about certain issues and the persons with whom she had worked.

Keywords: Political speech, Critical Discourse Analysis, Send forth Speech

Introduction

Political speeches generally refer to the collective efforts of politicians to present themselves favorably to the public for acceptance and support. According to Aduradola and Ojukwu (2013, p. 105), "the ultimate goal of almost every political campaign is to win election." Major forms of political

campaigns include rallies, debates, interviews, and advertisements (Opeibi, 2009). Political speeches are important tools politicians use to express views and feelings to the public with the sole intention of reshaping and redirecting the electorate's opinions to align with their own. The programs of successive administrations can position a speaker as the best candidate to improve the fortunes of the people. Politics is a struggle for power to implement certain political, economic, and social ideas. The primary goal of politicians, using various campaign forms, is to offer promises to the people in exchange for votes. However, since politics involves a raw contestation for power, political campaigns often highlight the intense struggles for power among the political class. Serious issues related to strengths and weaknesses in governance, personality qualities, and deficits are foregrounded, largely for positive self-representation and negative other-representation. Given the social and political nature of the issues in discourse, language becomes an active agent in the political process, deployed forcefully and strategically for the execution of vital social and political functions (Ademilokun, 2010). Politics, therefore, becomes warfare, where winners take all and competitors are regarded as enemies to be eliminated. Leaders who emerge from controversial elections often devote much of their time to securing legitimacy and may even resort to force to suppress opposition to their power base, thereby endangering political stability.

As Ake (1976, as cited in Okoli and Lortyer, 2014, p. 3) observed, "we are intoxicated with politics." The premium on political power is so high that we are prone to take the most extreme measures to win and maintain it. Our energy tends to be channeled into the struggle for power to the detriment of economically productive efforts (Diamond, 1984). Ake (1976, p. 4) put it succinctly:

> The character of the state rules out a politics of moderation and mandates a politics of lawlessness and extremism for the simple reason that the nature of the state makes the capture of state power irresistibly attractive. The winners in the competition for power win everything; the losers lose everything. Nothing can be worse than losing, and nothing is better than winning. Thus, everyone seeks power by every means, legal or otherwise, and those who already control state power try to keep it by every means.

This has prompted politicians to resort to various vices, including the blackmail of the opposition and publicizing their misdeeds. This, in turn, aims to win the electorate's support for the blackmailer, as no one wants to be associated with the blackmailed, especially if there is evidence, no matter how half-hearted, to corroborate the claims. This act is primarily known as propaganda.

Critical Discourse Analysis (CDA) is an aspect of language use where issues of politics and propaganda remain conspicuous. CDA specifically examines the role of discourse in the production and challenge of power and dominance, how language is used and abused by the elite class, and their discursive strategies for maintaining inequality. It also explores how language can be an instrument of persuasion, impression, justification, propaganda, oppression, suppression, manipulation, and misrepresentation. One key factor determining political figures' success in achieving their goals and gaining public support in this continuous power struggle is their ability to persuade and impress their audience (Bossan, 2018).

This study, therefore, addresses the significant features of the language used in political campaign speeches, considering the ideological and power patterns embedded within the texts. Consequently, this work examines the role of language in establishing, creating, and sustaining power relations, inequalities, and ideological structures of society within political campaign speeches, all within the framework of Critical Discourse Analysis.

Review of Literature

Critical Discourse Analysis (CDA) is an approach rooted in an ideological perspective. CDA can be viewed as a reaction against the dominant formal (often social or uncritical) paradigms of the 1960s and 1970s. Political discourse analysis is an example of CDA. In CDA, it is believed that language is used by those in power to legitimize and legalize their opinions among the masses. CDA encompasses various approaches, including the study of time and space, social structure, objects and instruments, people's beliefs, and societal knowledge and values. CDA does not limit its analysis to specific text or talk structures but systematically relates them to the structures of the sociopolitical context. CDA has been employed to examine speech acts, highlighting the rhetoric behind them and any forms of speech that may be used to manipulate audience perception. CDA is a functional approach to language analysis that explores the

inherent meanings in texts in correspondence with cultural and situational contexts. Fairclough (1992, p. 64) views discourse as "a practice not just of representing the world but of signifying the world, constituting and constructing the world in meaning." The purview of CDA is to explore the role of language in the distortion of truth with a view to exhuming (for accessibility and comprehension) the socio-political undertone that informed language choices (i.e., word, expression, style, etc.) in certain discourse genres. This paper aims to analyze Michelle Obama's "Send Forth" speech by applying various linguistic approaches.

Theoretical Framework

Critical Discourse Analysis

Critical Discourse Analysis (CDA) posits a theoretical idea in which texts, embedded in recurring "discursive practices" for their production, circulation, and reception, are in turn embedded in social practices, depicting how ideology is circulated and reproduced (Johnstone, 2008). Twentieth-century Discourse Analysis was essentially non-critical (Bloor & Bloor, 2007). This assertion implies that discourse analysis does not focus on the critique of social practices, which involves identifying and describing how people use language to communicate, developing methods for analysis that reveal discourse categories and features, and constructing theories about the process of communication. In other words, CDA rejects naive approaches to discourse analysis, instead embracing an exclusively factual inquiry into the discursive elements of language, discourse, power, and ideology. CDA highlights that language is a powerful tool for promoting certain ideologies, institutions, and distorting realities, thereby empowering less privileged groups to debunk hidden messages through linguistic means. Pragmatics is viewed by some linguists as an independent level of language analysis, based on utterances in the same way that phonology is based on sounds, syntax on sentences, and semantics on both words and sentences. This study will consider the discourse and pragmatic elements relevant to this research. The literature review will ultimately reveal a gap that the researcher intends to fill.

A network of scholars in Critical Discourse Analysis emerged in the early 1990s, following a small symposium in Amsterdam in January 1991. With the support of the University of Amsterdam, Teun van Dijk, Norman Fairclough,

Gunther Kress, Theo van Leeuwen, and Ruth Wodak spent two days together, discussing the theories and methods of Discourse Analysis, specifically Critical Discourse Analysis. This meeting allowed them to confront distinct and different approaches that have evolved since 1991 but remain relevant. In Discourse Analysis, Critical Discourse Analysis implies approaches aimed not just at discursive practices but also at showing how discourse is shaped by power relations and ideologies, and the constructive significance discourse has on social identities, social relations, and systems of knowledge and belief (Fairclough, 1992, p. 12). According to Hammersley (2002, p. 243), the addition of 'critical' to the phrase 'discourse analysis' implies, at its simplest, a jettisoning of any restraint on the evaluation of the texts and contexts under study.

Critical discourse analysis refers to the use of an ensemble of techniques for the study of textual practice and language use as social and cultural practices (Fairclough, 1992). Fairclough (1995) defines Critical Discourse Analysis as follows;

> By critical discourse analysis, I mean discourse analysis which aims to systematically explore often opaque relationships of causality and determination between (a) discursive practices, events, and texts; (b) wider social and cultural structures, relations, and processes; to investigate how such practices, events, and texts arise out of and are ideologically shaped by relations of power and struggles over power; and to explore how the opacity of these relationships between discourse and society is itself a factor securing power and hegemony (Fairclough, 1995, pp. 132-133).

Critical Discourse Analysis analyzes discourse to uncover hidden meanings and to determine the role of language in power and ideological relations among users, considering the social, historical, and political conditions surrounding the context of usage or communication. Fairclough and Wodak (1997) summarize the main aims of Critical Discourse Analysis as follows: CDA addresses social problems; power relations are discursive; discourse constitutes society and culture; discourse performs ideological work; discourse is historical; the link between text and society is mediated; discourse analysis is interpretative and explanatory; and discourse is a form of social action. Hammersley (2002)

itemizes the general reference of 'criticalness' in Critical Discourse Analysis as forms of research that assume the following assumptions:

First, a society can only be understood as a totality, meaning any particular phenomenon must be analyzed against the background of its wider social context. **Second,** in producing knowledge of society, critical research reveals what is obscured by ideology, which is seen as persuasive and essential in preserving the status quo. **Third,** a critical approach not only produces knowledge that enables understanding of how society is but also how it can and ought to be. **Fourth,** by acting on the basis of critical theory, the world can be changed for the better. **Fifth**, the change produced will be fundamental in character, aiming to eradicate oppression and emancipate all human beings.

CDA researchers are interested in how discourse (re)produces social domination—that is, the power abuse of one group over others—and how dominated/oppressed groups may discursively resist such abuse. In fact, according to Fairclough (1992), the critical analyst has the sole objective of eliding power/domination in the theory and analysis of texts. In essence, CDA aims to develop sensitivity and consciousness for text producers and consumers alike, because at times, even the dominant regime may be as unaware as the oppressed of the dominant potential of discourse. People usually view texts as true reflections of reality and facts; hence, critical analysis of texts attempts to create awareness of the implicitly left, invisible sections of texts that tend toward misinformation, manipulation, and misinterpretation. The research efforts of Norman Fairclough, Gunther Kress, Roger Fowler, Teun van Dijk, Ruth Wodak, Sara Mills, Paul Chilton, and Michael Toolan, among others, gave birth to CDA. The aim is to go beyond textual analysis to uncover hidden meanings and messages, as well as possible interpretations—be they social or political—inherent in a linguistic expression, and its consequences on the hearer. CDA is concerned with studying and analyzing words used in discourses to reveal the sources of power, abuse, dominance, inequality, and bias, and how these sources are initiated, maintained, reproduced, and transformed within specific social, economic, political, and historical contexts. One domain of discourse to which CDA has been frequently applied in recent times is politics. The critical use of Discourse Analysis in applied linguistics is leading to the

development of different approaches to understanding political messages, particularly campaign messages.

Teun van Dijk states that "critical discourse analysts want to understand, expose and resist social inequality." He views Critical Discourse Analysis as a type of discourse analysis that primarily studies how social power, abuse, dominance, and inequality are enacted, reproduced, and resisted by text and talk in social and political contexts. With such dissident research, critical discourse analysts take an explicit position, aiming to understand, expose, and ultimately resist social inequality. Shatia (2006) observes that the "main concern of Critical Discourse Analysis is to understand the interior mechanism of discourse and the reason for incorporating certain linguistic structures, rather than others, in validating particular discoursal stances," because "manipulation is usually discursive, and involves power abuse, it should be studied by Critical Discourse Analysis" (van Dijk, 2005).

Fairclough (1995) inferred that Critical Discourse Analysis is basically an exploration of the interrelationships between individuals and all the socio-cultural and sociolinguistic variables that contribute to their social well-being. The constant struggle over power distributions and the ideological directions of thoughts and actions in human societies is well-appreciated and recognized in Critical Discourse Studies. According to Fairclough and Wodak (1997) state that the main aims of Critical Discourse Analysis are as follows: CDA addresses social problems; power relations are discursive; discourse constitutes society and culture; discourse performs ideological work; discourse is historical; the link between text and society is mediated; discourse analysis is interpretative and explanatory; and discourse is a form of social action. The critical approach to CDA is distinctive in its views of:

a. the relationship between language and society, and
b. the relationship between analysis and the practices analyzed.

Osisanwo (2008) further explains that discourse is not merely language use in isolation; rather, it is language use within a specific context, whether social, psychological, physical, or other verifiable verbal and non-verbal aspects of communication. Every text is conditioned by and inscribes itself within a given discourse. Yule (1983) corroborates Stubbs' (1983) ideology, and both converge on the basic goal of Discourse Analysis as the study of language in

use, either in social context or dialogue. Discourse Analysis is not restricted to the description of linguistic forms but involves a wide range of activities such as psycholinguistics, philosophical linguistics, and computational linguistics (Babatunde, 2000). In 1935, Firth stated that no language study is complete without the compilation of verbal utterances, as it is key to understanding language. Adegbija (1998) opines that Discourse Analysis is concerned with a thorough examination of the different aspects of conversation in various social contexts, how they are organized, and how meaning is encoded and decoded in particular social situations through interactive talk. The functional deployment of language in conversational exchange is the purview of discourse analysis. Therefore, Cook (1990) examines how stretches of language, considered in their full textual, social, and psychological context, become meaningful and whole for their users. Beaugrande (1981) provides seven criteria as conditions for determining what kind of language use qualifies as discourse. These criteria are summarized below:

1. **Cohesion:** The grammatical relationship between parts of a sentence essential for its interpretation.
2. **Coherence:** The order of statements relates to one another by sense.
3. **Intentionality:** The message must be conveyed deliberately or consciously.
4. **Acceptability:** The communicative product needs to be satisfactory in that the audience approves.
5. **Informativeness:** Some new information must be included in the discourse.
6. **Situationality:** The circumstance in which the speech is created is important.
7. **Intertextuality:** Reference to the world outside the text or the interpreters' schemes, and so on.

Methodology

This qualitative research utilizes a verbal protocol as its data, analyzing different aspects of meaning with the help of approaches such as Norman Fairclough's theory, discourse analysis, and content analysis. This paper identifies the discourse structures within the data to highlight the strategies employed to achieve the discourse content, focusing on the language function and dominant discourse structure.

Data Presentation and Analysis

This paper examines how Michelle Obama utilized interactional control, including wording, connectives, and argumentation (encompassing cohesion — lexical and grammatical—modality, word meaning, and metaphor) to communicate. This qualitative research will analyze the speech by employing theoretical approaches from the fields of semantics, pragmatics, and rhetorical criticism.

Data Description

This data was analyzed using all the elements of critical discourse analysis.

Wording

Wording corresponds with syntax, which deals with the structure, sense, meaning, and combinatorial properties of words (Jowitt, 1991, p. 107). Wording refers to the various ways a meaning can be expressed through vocabulary. The combinatorial principles of syntax, along syntagmatic and paradigmatic axes, are informed by the speaker/writer's intention, ideology, and desired expression. For instance, in this data, Michelle Obama repeatedly mentioned that it was her last speech as the First Lady of the United States of America. The following extracts from the data illustrate this wording.

Paragraph 1

Hello, everyone. And, may I say for the last time officially, welcome to the White House.

Paragraph 18

And as I end my time in the White House, I can think of no better message to send our young people in my last official remarks as First Lady.

Paragraph 27

So that's my final message to young people as First Lady.

Paragraph 28

And I can think of no better way to end my time as First Lady than celebrating with all of you.

Paragraph 29

> Being your First Lady has been the greatest honor of my life, and I hope I've made you proud**.**

The extracts above point to the common ideology and general aspect of discourse that the Michelle Obama is giving her last speech as the first lady of the United States of America. Words like 'Being', 'Has been', 'End my time', 'My last official remarks', 'So that's my final message', 'May I say for the last time officially' and so on are chosen by the writer/speaker to inform the listeners/readers that it was her last speech as the First lady of the United States of America.

Interactional Control

Interactional control deals with turn-taking, topic change and negotiation. The study of interactional control is used in communication as a means of revealing power relations, ideology, and the social context of discourse activity. Topic changes from a topic to another, the topic of discussion changes as speakers converse in a conversation. As turn-taking, topic negotiation, topic change takes place in discourse, social status is being established and domination is foregrounded sometimes. The data below are extracted for analysis.

> **Paragraph 1**
>
> Hello, everyone. And, may **I** say for the last time officially, welcome to the White House. Yes! (Applause.) Well, **we** are beyond thrilled to have you all here to celebrate the 2017 National School Counselor of the Year, as well as all of **ourState Counselors of the Year**. These are the fine women, and a few god men—(laughter)—one good man—who are on this stage, and they represent schools from across this country.
>
> **Paragraph 2**
>
> And **I** want to start by thanking **Terri** for that wonderful introduction and **her** right-on-the-spot remarks. I'm going to say a lot more about Terri in a few minutes, but first **I** want to take a moment to acknowledge a few people who are here.
>
> **Paragraph 3**
>
> First, **our** outstanding **Secretary of Education**, **John King**. (Applause.) As well as our **former Education Secretary**, **Arne**

Duncan. (Applause.) **I** want to take this time to thank you both publicly for your dedication and leadership and friendship. **We** couldn't do this without the support of the Department of Education under both of your leadership. So I'm grateful to **you** personally, and very proud of all that you've done for this country**.**

Paragraph 12

And **we** know that school counselors like all of the folks standing with **me** on this stage have played a critical role in helping **us** get there. In fact, a recent study showed that students who met with a school counselor to talk about financial aid or college were three times more likely to attend college, and **they** were nearly seven times more likely to apply for financial aid.

Paragraph 27

So that's my final message to young people as First Lady. **It** is simple. (Applause.) I want our young people to know that they matter, that **they** belong. So don't be afraid—**you** hear **me**, young people? Don't be afraid. Be focused. Be determined. Be hopeful. Be empowered. Empower yourselves with a good education, then get out there and use that education to build a country worthy of your boundless promise. Lead by example with hope, never fear. And know that **I** will be with you, rooting for you and working to support you for the rest of my life.

Anecdote

A short account of a real incident or person, often humorous or interesting.

Paragraph 9 & 10

So we decided to flip the script and shine a big, bright spotlight on all things educational. For example, we made College Signing Day a national event. We wanted to mimic all the drama and excitement traditionally reserved for those few amazing football and basketball players choosing their college and university teams. We wanted to focus that same level of energy and attention on kids going to college because of their academic achievements. Because as a nation, that's where the spotlight should also be—on kids who work hard in school

and do the right thing when no one is watching, many beating daunting odds.

Next, we launched Better Make Room. It's a social media campaign to give young people the support and inspiration they need to actually complete higher education. And to really drive that message home, you may recall that I debuted my music career -rapping with Jay about getting some knowledge by going to college. (Laughter and applause.)

Paragraph 12

And we know that school counselors like all of the folks standing with me on this stage have played a critical role in helping us get there. In fact, a recent study showed that students who met with a school counselor to talk about financial aid or college were three times more likely to attend college, and they were nearly seven times more likely to apply for financial aid.

In the extracts above, interactional control is maintained among discourse variables, including deixis, name-calling, the reader, honorific terms, and conversational anecdotes. Deictic items such as "I," "we," "our," "her," "you," "me," and "it" are used to indicate role relations among the various actors in the unfolding discourse. These elements reveal the social relationship of the writer/speaker to their thoughts or subject matters and their readers/listeners.

Connectives and Arguementation

Connectives and argumentation are closely related to cohesion; that is, text types vary according to how their clauses relate to one another and according to their cohesive patterns, as described by Halliday. It examines the relationship between the various units that make up a text or discourse, ranging from a single word to a lengthy passage of text (Halliday, 1985, p. 288). According to Halliday (1994), there are two main categories of cohesive devices: lexical devices (repetition and collocation) and grammatical devices (reference, ellipsis, conjunction, and substitution).

REFERENCE

Reference involves the retrieval of information for referential meaning. It creates textual effects through the use of personal pronouns (e.g., he, she, they,

it) and demonstratives (e.g., this, that, these, those) to refer to something earlier or later in a text. Anaphora retrieves information from the preceding text (backward reference), Cataphora retrieves information from the following text (forward reference), and Exophora retrieves information outside the text.

- **Personal Reference**

This cohesive device is indispensably obvious in the speech. The extracts below clearly illustrate this cohesive device.

Paragraph 2

And I want to start by thanking Terri for that wonderful introduction and **her** right-on-the-spot remarks

Paragraph 3

First, our outstanding Secretary of Education, John King. As well as our former Education Secretary, Arne Duncan. (Applause.) I want to take this time to thank **you** both publicly for your dedication and leadership and friendship. We couldn't do this without the support of the First, our outstanding Secretary of Education, John King. (Applause.) As well as our former Department of Education under both of your leadership. So I'm grateful to **you** personally, and very proud of all that you've done for this country.

Paragraph 6

I want to take time to personally acknowledge a couple of people. Executive Director Eric Waldo. (Applause.) Where is Eric? **He's** in the—you've got to step out. (Applause.) Eric is acting like **he's** a ham, but **he** likes the spotlight. (Laughter.) He's acting a little shy.

Paragraph 13

And here's what Terri's principal said about **her** in his letter of recommendation. **He** said, "Once **she** identifies a systemic need, **she** works tirelessly to address it."

Paragraph 15

And all of this is just one small part of what Terri does for **her** students each day. I can go on and on about all the time **she** spends one-on-one with students, helping them figure out their life path. Terri told us—as

you heard, **she** told us about one of those students, so we reached out to Kyra. And here's what Kyra had to say in **her** own words. Kyra wrote that "Mrs. Tchorzynski has helped me grow to love myself. **She** helped me with my doubts and insecurities." **She** said, my life has changed "for the better in all aspects." Kyra said, "**She** held my hand through my hardest times." **She** said, "Mrs. Tchorzynski is my lifesaver." That's what Kyra said.

These illustrations demonstrate how textual cohesion is achieved through the use of bolded words. Personal pronouns such as “she,” “he,” “her,” and “him” maintain an anaphoric relationship with the preceding text, allowing readers to trace their referents without losing track of the subject.

- **Demonstrative Reference**

This cohesive element links thoughts and opinions with actual events in the physical context, facilitating communication between the writer/speaker and the readers/audience. The extracts below illustrate this point.

Paragraph 5

And all **these** folks are here because they're using their star power to inspire our young people.

…I feel like I've pestered you over **these** years, asking time and time again…

… It really means the world to **this** initiative to have such powerful, respected and admired individuals speaking on behalf of **this** issue…

Paragraph 1

…**These** are the fine women, and a few good men—(laughter)—one good man—who are on this stage, and they represent schools from across this country.

Paragraph 8

… if **those** are the only achievements we celebrate, then why would we ever think kids would see college as a priority?...

Paragraph 20

…So I want our young people to continue to learn and practice **those** values with pride…

Paragraph 8

… And **that** starts right now, when you're young.

…that is not a threat to who we are…

The bold demonstrative pronouns in the extracts above indicate real events in the physical environment. Reference sustains the effective expression of thoughts, beliefs, and power relations through words.

CONJUNCTION

Conjunction is a cohesive device that entails the use of conjuncts such as "and," "although," "but," and so on. According to Halliday and Matthiessen (2004, p. 534), "conjunction provides the resources for marking logico-semantic relationships that obtain between text spans of varying extent, ranging from clauses within a clause complex to long spans of a paragraph or more." The following extracts illustrate this this point.

Paragraph 5 & 6

…**but** he likes the spotlight. (Laughter.) He's acting a little shy…

…but our Senior Advisor, Greg Darnieder…

Paragraph 27 – 29

...**And** he's really not going to like this because he tries to pretend like he doesn't exist at all, but our Senior Advisor, Greg Darnieder.

…**And** it's just been just a joy to work with you all.

… **And** I am so proud **and** so, so grateful to you all for everything that you've done. So let's give them a round of applause.

In the extracts above, the bold conjunctions establish the logic subject of the writer or speaker. The conjuncts 'and' and 'but' perform the additive and adversative function respectively. The connections of the varying clauses through conjunction enhance the textual interpretation of a text. In the speech, some of the conjunctions used show cause-effect relations, logicality of the subject or argument.

ELLIPSIS AND SUBSTITUTION

Ellipsis refers to deletion, a syntactic element often used to facilitate grammatical cohesion in discourse. Substitution involves replacing an element (a word, group, or clause) with another word in the subsequent clause or sentence. Ellipsis is represented by the symbol (…). The following extract illustrates these cohesive devices;

Paragraph 6

Where is **Eric?** He's in the— **…**you've got to step out. (Applause.) Eric is acting like **he's** a ham, but **he** likes the spotlight. **He's** acting a little shy.

Paragraph 7

I want to recognize our Deputy Director, **Stephanie Sprow.** Stephanie. (Applause.) And **he's** really not going to like this because **he** tries to pretend like **he** doesn't exist at all, but our Senior Advisor**, Greg Darnieder.** There you go. Greg has been a leader in education **his** entire life.

Paragraph 13

And here's what **Terri's principal** said about her in his letter of recommendation. **He** said, "Once she identifies a **systemic need**, she works tirelessly to address **it**."

Paragraph 14

…Under Terri's leadership, more students than ever before attended workshops on resume writing, **FAFSA** completion—yes, I can now say **FAFSA**—(laughter)—and interview preparation. I can barely say **it**

In the extracts above, ellipsis and substitution have been used to achieve textual cohesion. The writer/speaker used words to present a whole clause as a means of achieving textual cohesion. The use of these connectives and argumentative devices in the writing is facilitated through cohesion. Therefore, the connectivity between clauses and arguments allows for an interpersonal relationship between the writer/speaker and the reader/listener.

LEXICAL COHESION

Lexical cohesion devices involve the use of word features and their group relationships. Content words such as nouns, verbs, adverbs, and adjectives are used because they carry meaning capable of revealing the text's underlying meaning. Lexical cohesion is divided into two parts: reiteration and collocation.

- **Reiteration**

Reiteration involves repeating or rephrasing something multiple times. This can be achieved through repetition, hyponymy, synonymy, and antonymy. These refer to the use of words in the same pattern, the use of words included within another word, the use of different words with the same meaning, and words that contradict each other, respectively.

- **Collocation**

Collocation refers to the tendency of words to co-occur, such that the mention of one element brings another to mind. Words that tend to co-occur with utmost sensitivity to the subject, intention, or thoughts of the language user are referred to as collocations. The following extracts from our data illustrate this point:

> **Paragraph 1**
>
> These are the fine **women**, and a few good **men**—(laughter)—one good **man**—who are on this…(collocation)
>
> Well, we are beyond thrilled to have you all here to celebrate the 2017 National School **Counselor** of the Year, as well as all of our State **Counselors** of the Year. (reiteration)
>
> **Paragraph 12 & 13**
>
> And we know that **school counselors** like all of the folks…
>
> …with a **school counselor** to talk about financial aid or college were three times more likely to…
>
> So our **school counselors** are truly among the heroes of the Reach Higher story…
>
> …And our 2017 **School Counselor** of the Year, Terri Tchorzynski, is a perfect example…(reiteration)

Paragraph 27

Empower yourselves with a good **education**, then get out there and use that **education** to build a country worthy of your boundless promise…

…technical **education** school in Michigan.

… apply for higher **education**… (reiteration)

Paragraph 7,18,27,28 & 29

…my last official remarks as **First Lady…**

…how we roll in the **First Lady's** Office…

So that's my final message to young people as **First Lady…**

And I can think of no better way to end my time as **First Lady…**

… Being your **First Lady** has been the greatest… (reiteration)

Paragraph 11

…higher **education** more …and **college**…We expanded income-based loan repayment options for tens of millions of **students**… We created a **College** Scorecard to help **students** make good decisions about higher education. And we provided new funding and support for **school counselors**…And today, the high **school graduation** rate is at a record high, and more young people than ever before are going to **college…** that **school counselors** like all of the folks standing with me on this stage have… (hyponym)

Paragraph 13

…and technical **educationschool** in Michigan. And here's what Terri's **principal** said about her in his letter… (collocation)

The expressions cited above are examples of collocations, repetition, and hyponymy that illustrate how textuality is achieved.

Modality

Modality is a property that refers to the strength with which a particular proposition or statement is endorsed (Locke, 2004, p. 47). Modality shows the different ways a speaker's or writer's opinion can be interpreted in relation to the situation. The presence or absence of modals (e.g., can/could, shall/should, will/would, may/might) or modal adjuncts (e.g., probably, certainly, possibly)

has a great impact on the utterance as a whole. Modal auxiliary verbs are used to show the degree to which a statement is approved. In our data, modal auxiliary verbs are extracted and illustrated below:

Paragraph 3, 14 & 15

…I **can** go on and on about all…

…I **can** think of no better message to send our young…

We **couldn't** do this without the…

Paragraph 9 & 23

…the spotlight **should** also be…

…because I guarantee you, you **will…**

Paragraph 16 & 24

You believe in them even when they **can't** believe in themselves…

…regardless of the limitations that others **may** place on us…

In our data, modal auxiliary verbs such as "can," "should," "will," "may," and "could" are used in the speech to verify the potency of the writer/speaker's thoughts about the subject. The use of these modal auxiliary verbs, such as "will," conveys certainty; "may" signifies high hope; and "can/could" and "should" express the writer/speaker's attitude toward the public's condition or state.

Modal adjuncts convey the writer/speaker's attitude toward the unfolding events, providing additional information to the reader/listeners.

Officially paragraph 1

Publicly paragraph 2

Personally paragraph 2 & 6

Really paragraph 5, 7 &10

Especially paragraph 6

Hardly paragraph 7

Finally paragraph 8 &13

Actually paragraph 10

Likely paragraph 12

Barely paragraph 14

Nearly paragraph 12 & 13

Truly paragraph 13,16& 24

Tirelessly paragraph 13 & 16

In fact paragraph 13 & 19

Freely paragraph 19

Exactly paragraph 20

Critically paragraph 22

Clearly paragraph 22

Nearly paragraph 12 & 23

Simply paragraph 29

These modal adjuncts extracted above convey different meanings. For instance, actually, clearly, exactly, in fact, simply and so on were used by the speaker/writer to present real and objective situations. However, nearly, critically, tirelessly, officially, personally and so on according to Thompson (2004, p. 157), writers' judgement of the relevance or truth value of their opinions.

Finding and Conclusion

The paper revealed that elements in critical discourse analysis, such as anecdote, deixis, name-calling, the reader, and honorific terms, were used to reveal the social relationship of the writer/speaker to their thoughts or subject matters and their readers/listeners. The role of language reveals the moral principles that guide the effective operation of an institution against counter-principles. Therefore, power has been expressed and maintained through the use of language in interaction. Critical Discourse Analysis, through wording and word-meaning, reveals the arbitrary selection of words. These elements indicate that texts are not meant to be a random collection of words; rather, they should be carefully selected, meaningful, possess a rich vocabulary, and be structured toward a specific subject matter. For instance, Section 3.2.3 shows how the writer/speaker structured words toward the goal of the speech: the last address

as the First Lady of the United States of America. Therefore, the findings indicate that our ideologies influence the structure of our language, as every choice a writer/speaker makes is strategic. Finally, the elements of analysis stipulated by Fairclough and adapted in this study revealed that all texts are strikingly similar in their ideological representations. The writer/speaker used modality and metaphor to reveal her opinion about certain issues and the persons with whom she had worked. These modal words verify the potency of the writer/speaker's thoughts about the subject. The CDA tools used in the analysis of the selected data helped identify cohesion, coherence, and grammatical devices in the speech. Critical Discourse Analysis is a functional approach to textual analysis that explores the interrelationships between language and society on one hand, and analysis and social practices on the other. The study has shown that language use is embellished with the user's worldview, attitude toward their environment, beliefs, values, and so on. All these are regarded as their ideology. Critical Discourse Analysis is a linguistic discipline that investigates the establishment of discoursal domination in discourse practices—that is, how this is included in the choice of linguistic structures—and the critical analyst's ability to read the text with utmost consideration of the text's discursive practices, intertextual relations, and socio-cultural motivations and factors for the text's production.

REFERENCES

Adejumo, Z. A. (2007). *Literature and language: A drama of life*. BPrintAkokaYaba.

Babatunde, S. T. (2007). Creativity in arts: Inspiration or perspiration. In O. Obafemi, G. A. Ajadi, & V. A. Alabi (Eds.), *Critical perspective in English language and literature*. University of Ilorin.

Bloor, M., & Bloor, T. (2007). *The practice of critical discourse analysis: An introduction*. Holder Education.

Fairclough, N., & Wodak, R. (1997). Critical discourse analysis. In T. van Dijk (Ed.), *Discourse as social interaction: Discourse studies: A multidisciplinary introduction* (Vol. 1, pp. 258-284). Sage.

Fairclough, N. (1989). *Language and power*. Longman.

Fairclough, N. (1992). *Discourse and social change*. Polity Press.

Fairclough, N. (1993). Critical discourse analysis and the marketization of public discourse: The universities. *Discourse and Society*, *4*(2), 133-168.

Fairclough, N. (1995). *Critical discourse analysis*. Longman.

Fairclough, N. (2000). *Language and power* (2nd ed.). Longman.

Hammersley, M. (2002). On the foundation of critical discourse analysis. In M. Toolan (Ed.), *Critical discourse analysis: Critical concepts in linguistics*. Routledge.

Hodge, R., & Kress, G. (1979). *Language as ideology*. Routledge.

Jidescope English Series. (*The study of meaning*). Ibitola Prints.

Laj, J., Laj, B., & Mba, I. (*University linguistics and university English*). Ibitola Prints.

Locke, T. (2004). *Critical discourse analysis*. Continuum International Publishing Group.

Ogbulogo, C. (2005). *Concepts in semantics*. Sam Iroanusi Publication.

Oseni, Z., Alabi, V., & Medubi, O. (2011). *Current trends in humanities: Writing up a research*. Faculty of Arts, University of Ilorin.

Osisanwo, W. (2003). *Introduction to discourse analysis and pragmatics*. Femolus-Fetop Publishers.

Shiffrin, D. (1994). *Approaches to Discourse.* Oxford: Blackwell.