DE LA RÉALITÉ À L'IMAGINAIRE OU COMMENT ENSEIGNER LA CULTURE YORÙBÁ À TRAVERS UN ROMAN DE D.O. FÁGÚNWÀ

George ALAO
PLIDAM, INALCO

Partant de l'affirmation de Lazar (1993 : 66) que souvent, face à un texte littéraire, la compréhension des élèves est gênée non pas par des éléments linguistiques, mais plutôt par des points culturels, nous sommes persuadés, comme notre collègue britannique, que l'enseignant doit à ses étudiants (surtout les apprenants de langue seconde ou étrangère) toute aide nécessaire pour leur faciliter la lecture de textes littéraires dans les langues qu'ils apprennent. Et quand on sait, comme Zarate (1986 : 12) l'a largement argumenté, que les apprentissages des cultures (maternelle et étrangère) sont non seulement complexes et de nature différente mais aussi qu'il est illusoire de demander à l'élève de la classe de langue de s'approprier les comportements et les usages de la culture étrangère, comme si cette opération relevait du mimétisme, il devient indispensable de différencier ces apprentissages. Apprendre le yorùbá (par sa littérature, et donc par sa culture) ne demanderait donc pas la même approche pour un locuteur natif que pour un apprenant d'origine étrangère.

Dans le cas qui nous intéresse ici, à savoir l'apprentissage d'une culture étrangère à travers sa littérature, alors que, comme le dit Zarate l'apprenant natif enregistre « au-delà de sa conscience même, la vision du monde qui légifère le quotidien de sa communauté », pour l'apprenant étranger (ce qui est le cas de nos étudiants de yorùbá à l'INALCO), « la prise de conscience, à partir d'exemples ponctuels et de lectures imposées par la culture maternelle peut le sensibiliser … aux difficultés plus générales du décodage de la différence » (Zarate : 27). De plus, afin que l'enseignement de la culture ne soit plus « non substantielle et sporadique » en classe de langue, comme le craignait Omaggio (1993 : 357), il est important pour un enseignant de mettre en exergue, lors de l'étude des textes littéraires, ce qu'Oxford (1994) a appelé 'cultural texture', c'est-à-dire, les nombreux aspects de la culture qui sont fréquents dans les textes mais qui échappent à la compréhension de l'apprenant. Passant par l'analyse d'une des plus célèbres œuvres littéraires yorùbá, notre étude cherchera à montrer comment l'on peut développer la dimension d'une culture africaine, par sa littérature.

1. Fágúnwà, sa vie, ses œuvres et ses influences dans la littérature yorùbá

Que ce soit à travers ses représentants les plus connus en Occident comme Wolé Soyinka (prix nobel de littérature, 1986) ou Amos Tutuola, auteur, entre autres, de *The Palm-Wine Drinkard* (traduit en francais depuis 1953 par Raymond Queneau), ou par d'autres, les lettres yorùbá ont rarement dérogé à la règle qui veut qu'une des fonctions de la littérature soit de servir de moyen de transmission de la culture du groupe éthnique qui parle la langue en question (Valdes, 1986:137). En effet, il est maintenant généralement accepté par la critique que, et Soyinka et Tutùola doivent leurs succès non seulement à leurs talents littéraires individuels et exceptionnels, mais également et surtout, à leur attachement à la même culture yorùbá, la leur, à partir de laquelle ils ont su puiser une richesse aujourd'hui mondialement reconnue. Et pourtant, ces deux auteurs yorùbá de renommée et publiant en langue anglaise, ont été précédés et influencés directement ou indirectement dans leurs parcours par un autre génie de la littérature yorùbá, moins connu celui-là hors de l'espace yorùbá, et s'exprimant en langue native : D.O Fágúnwà. Bien que la popularité dont jouit Fágúnwà n'ait jamais dépassé les frontières de l'aire yorùbá, son influence a été déterminante dans le parcours littéraire d'Amos Tutùolá et de Wolé Soyinka.

Qui donc est Daniel Oròwolé Fágúnwà, et quelle est sa contribution au panorama littéraire du monde yorùbá ? En quoi ses œuvres littéraires peuvent-elles être considérées comme un reflet de la culture yorùbá ? Plus précisément, quel serait le résultat, pour une classe de yorùbá (langue seconde ou étrangère) avancé, d'une exploitation pédagogique du contenu d'une des œuvres littéraires de Fágúnwà lorsqu'il est comparé à la réalité culturelle chez les Yorùbá et soumis au test que propose les éléments cités dans la liste de Lazar (1993) ou selon les différents paramètres de la 'texture culturelle' d'Oxford (1994) ?

Souvent appelé le père de la littérature yorùbá moderne, D.O Fágúnwà (1903-1963), né de parents convertis au christianisme, est allé à l'école primaire, pour devenir élève professeur puis est entré au célèbre St Andrew's College (première école normale en pays yorùbá) à Oyo de 1926 à 1929 d'où il est sorti professeur certifié pour ensuite occuper des postes un peu partout en pays yorùbá – Oyo, Owo, Benin, Lagos, Ibadan, etc. Après deux voyages en Angleterre en tant que boursier du British Council, il rentre au Nigeria pour être nommé Inspecteur d'Education dans la Région Ouest. Plus tard, il travaillera au service des Editeurs Heinnemann Educational Books. La publication en 1936 de son premier roman *Ògbójú Ọdẹ nínú Igbó Olódùmarẹ̀* en fait un des pionniers de la littérature écrite en yorùbá. Il en sortira quatre autres entre 1940 et 1961 ainsi que des méthodes d'apprentissage du yorùbá construites sur la méthode globale.

Ces éléments biographiques, à savoir une origine familiale de parents convertis de la religion traditionnelle au christianisme et un parcours d'écrivain, d'écrivain et d'éditeur, ponctuent ses œuvres. A ce propos, dans *Ògbójú Ọdẹ*, son *Ọ̀rọ̀ àkọ́sọ* (avant-propos) d'à peine cinq lignes mérite d'être cité car il révèle son talent de pédagogue, ciblant clairement son public, comme le ferait l'auteur d'un manuel scolaire :

> 'Iwé yìí wà fún tọmọdétàgbà lọ́kùnrin lóbìnrin ní ilẹ̀ ènìyàn dúdú àti pàápàá ní ilẹ̀ Yorùbá tí wọ́n jẹ́ ọmọìbílẹ̀ tí wọ́n sì mọ èdè yorùbá í kà dáadáa, àti fún àwọn ọmọ ilé-ẹ̀kọ́ gíga àti àwọn mìíràn tí wọ́n wà ní ipò iwájú ní ilé-ẹ̀kọ́ kékeré pẹ̀lú. Ọ̀rọ̀ inú ìwé yìí kún fún ọgbọ́n, ó sì dùn bí oyin'.
>
> [Ce livre est pour jeunes et vieux, hommes et femmes en Afrique, surtout en pays yorùbá, qui sont natifs et savent bien lire le yorùbá. Il est aussi pour les étudiants en études supérieures et ceux au niveau avancé dans le cycle secondaire. Il est rempli de sagesse et d'histoires intéressantes.]

Fágúnwà est représentatif de la génération (de transition entre la société orale ou traditionnelle vers celle de l'écriture) des Yorùbá née à la fin du 19e ou au début du 20e siècle, et qui a bien connu la période coloniale et le choc culturel que ce contact avec la civilisation occidentale allait engendrer. Sa biographie permet également de constater qu'étant né et ayant grandi en milieu yorùbá, il a été élevé dans un environnement traditionnel yorùbá avec les valeurs, les croyances et les traditions de cette société. Ainsi, comme tout autre écrivain, Fágúnwà est le produit de sa société et de son milieu, et il est normal que ces influences se soient reflétées dans ses œuvres.

Ògbójú Ọdẹ est un récit initiatique exprimant la société yorùbá traditionnelle dans lequel le héros, Akàrà-oògùn, fils d'un brave et courageux chasseur et d'une méchante sorcière, fait deux premiers voyages dans Igbó Irúnmalè, une forêt où il rencontre et combat toutes sortes de créatures et d'esprits. Son troisième voyage se fait à Okè Langbodo, une ville au-delà d'Igbó Irúnmalè pour une quête dont le roi de sa ville le charge. Il s'agit de trouver un objet non identifié qui apportera à la ville qui le possède la paix, la prospérité et la célébrité. Accompagné de six autres chasseurs, et après beaucoup de péripéties et de difficultés, Akàrà-oògùn et ses amis atteignent leur destination, sont reçus par le roi qui les envoie chez Iragbèje 'le sage' où ils apprennent la sagesse dispensée à travers plusieurs contes. Seuls notre héros et un autre des chasseurs regagneront leur ville.

Cette étude part de l'hypothèse qu'étant donné l'arrière-plan de Fágúnwà tel que nous l'avons décrit plus haut, le monde que Fágúnwà cherche à nous dépeindre est essentiellement yorùbá. Au fur et à mesure que nous développerons et comparerons les éléments de la réalité culturelle des Yorùbá avec ce que l'écrivain nous propose dans ses œuvres, on constatera, à partir de l'expression de l'imaginaire de Fágúnwà, une présentation de la vision du monde yorùbá. De la liste d'éléments culturels facilement repérables dans des textes (Lazar, 1993 et Oxford, 1994) qui nous serviront de support, nous avons choisi de nous concentrer sur le traitement par Fágúnwà de son emprunt à la tradition orale yorùbá, les structures et relations sociales, les coutumes et les traditions, les pratiques alimentaires et vestimentaires, les institutions, la conception du temps, entre autres, qui permettront de démontrer qu'Ògbójú Ọdẹ est bien représentatif de la société traditionnelle yorùbá et peut donc être utilisé comme une sorte de miroir de celle-ci à l'attention d'apprenants de yorùbá.

2. Emprunts à la culture orale yorùbá

La génération de Fágúnwà étant celle qui a servi de passerelle entre une société yorùbá à tradition orale et celle d'une culture moderne, une des grandes réussites de l'auteur d'*Ògbójú Ọdẹ* a été sa capacité à transposer à l'écrit des situations de tradition orale qui, de par leur définition, sont souvent insaisissables ou du moins difficiles à appréhender pour un lecteur non natif. Dès les premières pages de son récit, on a l'impression que Fágúnwà ne cherche pas à cacher cette origine orale de son œuvre, mais qu'au contraire, il sent le devoir, vis-à-vis des générations futures, de la lui transmettre quand il fait dire Àkàrà –oògùn (représentant la génération vieillissante et illettrée) à un jeune homme lettré (symbolisant la jeunesse), qu'il faut prendre de quoi écrire et de noter le récit, d'urgence, pour la postérité :

> Mú ohun ìkọ̀wé rẹ, bẹ̀rẹ̀ sí í kọ ìtàn tí èmi ó sọ wọ̀nyí sílẹ̀…. Èmi pàápàá kì bá tí wá lónìí bí kò ṣe pé mo ń ronú ẹ̀yìn ọ̀la, nítorí ẹ̀rù ń bà mí kí n má baà lọ kú ní àìròtẹ́lẹ̀, kí ìtàn náà sì kú pẹ́lú mi'[1]
>
> [Prends de quoi écrire et mets-toi à noter l'histoire que je vais te raconter… Moi-même ne serais pas venu aujourd'hui si ce n'était pas que je pensais à l'avenir. Car j'ai peur que la mort me surprenne à tout moment et me fauche la vie et que l'histoire meure avec moi.] [2] AB

Ce passage permet d'évoquer avec les élèves non natifs non seulement la question de la transmission et surtout celle de la place des personnes âgées en Afrique, mais aussi le rôle que jouent les écrivains dans la sensibilisation de la population. Ces lignes de Fágúnwà rappellent également le dicton très connu de l'écrivain et ethnologue malien Amadou Hampâté Bâ : « En Afrique, quand un vieillard meurt, c'est une bibliothèque qui brûle ». L'adage du Malien prend une signification appropriée ici car, en Afrique, les adultes et surtout les plus âgés, sont en quelque sorte la mémoire et les garants de la tradition orale.

Le lecteur constate dès les premières pages d'*Ògbójú Ọdẹ* que la forme est marquée par la tradition orale du conte africain, et spécifiquement du conte yorùbá. Dès le début du roman, comme lors des soirées au clair de la lune dans la société traditionnelle yorùbá où le conteur rassemble un public d'enfants pour leur raconter des histoires, le narrateur d'*Ògbójú Ọdẹ* assume le rôle du conteur traditionnel et, tel le conteur habile, distribue les rôles à jouer (par le conteur et par le public). Etant donné que son objectif se partage entre *divertir* et *instruire*, le narrateur, le « je narrateur-omniscient », emploie un style direct et intime, en comptant avec la participation active de son auditoire, comme le montre ce long extrait tiré des premières lignes du roman qui, on le voit, sert également de prologue:

---

[1] Ici, comme partout dans notre étude, nos citations sont tirées de la version de 1983 d'Ògbójú Ode nínú Igbó Irúnmalë, Lagos : Thomas Nelson and Sons Ltd, p. 2.

[2] Les traductions dans cet article sont soit tirées d'ABIOYE, O. Le preux chasseur dans la forêt infestée de démons (traduction française du roman : Ogboju ode ninu igbo irunmale) Lagos : Nelson, 1989, dans lequel cas nous l'indiquons par AB, soit par nos soins, et dans ce cas nous l'indiquons par GA.

Ẹyin ọ̀rẹ́ mi, *bí òwe ni à ń lu ìlù ògìdììgbó, ọlọ́gbọ́n níí jó o*, *ọmọ̀ràn níí sì í mọ̀ ọ́n*. Ìtàn tí ng ó sọ yìí, ìlù ògìdììgbó ni; èmi ni ẹni tí yóó lu ìlù náà, ẹyin ni ọlọ́gbọ́n tí yóó jó o, ẹyin sì ni ọmọ̀ràn tí yóó mọ̀ ọ́n pẹ̀lú. **Àwọn àgbà a máa pa òwe kan** - ẹ kò bi mí bí wọn ti í pa ndan? Wọ́n ní, "*Bí eégún ẹni bá jóore orí á yá ni*. **Tótó ṣe bí òwe o**. Ng kò fẹ́ kí ẹ jó ìlù mi bí ìgbà tí yànmùyánmú bá ń jó ìbẹ̀ǹbẹ́, tí ó ń ta ẹsẹ̀ wáíwáí tí ẹsẹ̀ rẹ̀ kò sì bá ìlù dọ́gba, ṣùgbọ́n kàkà bẹ́ẹ̀ kí ẹ jó ìlù náà dáadáa, kí ẹ jó o tayọ̀tayọ̀, kí ẹ jó o tẹ̀ríntẹ̀rín, tó bẹ́ẹ̀ tí àwọn ènìyàn yóó máa fi owó lẹ́ yín lórí, tí wọn yóó máa ju aṣọ sí yín lójú ijó, tí àwọn ọkùnrin yóó máa dọ̀bálẹ̀, tí àwọn obìnrin yóó máa kúnlẹ̀ níwájú yín, nígbà tí ijó yín bá ń dùn mọ́ wọn, ṣùgbọ́n bí ẹ bá sì ń fẹ́ kí ijó yín dára, ohun méjì ni ẹ òó níláti ṣe: èkínní ni pé, nígbà tí ẹnìkan bá ń sọ̀rọ̀ nínú ìtàn yìí, ẹ ó fi ara yín sí ipò olúwarẹ̀ ẹ ó máa sọ̀rọ̀ bí ẹni pé ẹyin gan an ni. Bí ẹnìkan bá sì ń dá ẹnì kejì lóhùn ẹ ó ka ìtàn náà bí ẹni pé ẹyin ni ẹ jókòó tí ẹnìkan ń bá yín sọ̀rọ̀ tí ẹ sì ń fún olúwarẹ̀ ní èsì tí ó yẹ. Gẹ́gẹ́ bí ọmọ̀ràn pẹ̀lú – èyí tí í ṣe ohun kejì tí ẹ ó ṣe - ẹ ó máa tìkarayín fa àwọn ọgbọ́n yọ bí ẹ bá ti ń ka ìtàn yìí lọ. Ng kò fẹ́ kí ng sọ̀rọ̀ púpọ̀ ní ìbẹ̀rẹ̀ yìí kí n má baà dà bí onísọkúsọ, àti bí ẹni tí ó fi ojú ọ̀nà sílẹ̀ tí ó ń bá inú igbó kiri. Ng ó gbé ìlù mi nísisìyìí, ng ó sì máa lù ú, mo sì fẹ́ kí ẹyin náà tún agbádá yín ṣe, kí ẹ ju apá rẹ̀ lé èjìká yín, kí ẹ múra sílẹ̀ fún ijó, kí ọ̀ràn náà baà lè pa pọ̀ bí ọ̀rọ̀ tí ó wí pé: "*Èmi lè jó ìwọ lè lù, kòkòrò méjì pàdé*.[3] **Òwe àgbà ni o**.

[Chers amis, jouer le tambour *ògìdììgbó*[4] est comme énoncer un proverbe, il faut un homme intelligent pour le danser et un sage pour le décoder. L'histoire que je vais vous raconter ressemble à jouer au tambour *ògìdììgbó* : ce sera moi le tambourinaire, et vous les intelligents appelés à le danser, et les sages à le décoder. Nos anciens ont l'habitude d'énoncer un proverbe – Vous ne me demandez pas comment ils le disent ? Ils disent « Quand une mascarade danse bien, son propriétaire est très content et très fier ». Excusez-moi mais c'est un proverbe. Je ne veux pas que vous dansiez au son de mon tambour comme si c'était un moustique qui dansait au son du tambour *ìbẹ̀ǹbẹ́*, en lançant n'importe comment vos pieds sans aucun accord avec le rythme du tambour. Au contraire, je veux que vous le dansiez bien et joyeusement, à tel point que les gens viendront coller de l'argent sur vos fronts et d'autres lanceront des tissus sur la piste de danse en signe d'appréciation ; les hommes contents de vos pas de danse se prosterneront devant vous et les femmes se mettront à genoux devant vous. Si vous voulez que votre danse plaise, il y a deux choses que vous devriez faire : la première est que lorsque quelqu'un sera en train de parler dans cette histoire, vous vous mettrez à sa place et vous parlerez comme s'il s'agissait de vous. Et lorsque quelqu'un sera en train de donner une réponse à une autre personne, il vous faudra lire l'histoire comme s'il s'agissait de vous, amis, en train d'écouter quelqu'un vous raconter cette histoire et que vous étiez en train de lui donner des réponses adéquates. En tant que personnes intelligentes – et c'est là votre deuxième devoir – au fur et à mesure de votre lecture, vous tirerez vous-mêmes des leçons de cette histoire. Je ne veux pas trop parler au début de cette histoire pour ne pas être considéré comme quelqu'un qui dit n'importe quoi et qui s'écarte du bon chemin pour se

[3] *Ògbójú Ode*, p. 1.
[4] Tambour de guerre royal

> perdre dans la forêt. Je prendrai mon tambour dès à présent et je commencerai par le battre. Je veux que vous ajustiez votre *agbádá* en lançant ses manches sur les épaules et que vous vous apprêtiez à danser, afin que l'affaire devienne, comme on a coutume de dire : « Je sais danser, et toi tu sais battre le tambour, deux insectes se rencontrent donc ». C'est encore un proverbe de nos anciens]. AB

Dans cet extrait, l'utilisation des trois proverbes (que nous avons mis en italique), ainsi que l'emploi des incontournables formules verbales (que nous avons mis en gras) telles que 'tótó ṣe bí òwe o' ['excusez-moi, cela ressemble à un proverbe'] et 'òwe àgbà ni o' ('c'est un proverbe des anciens'[15]), pour s'excuser d'avoir utilisé des proverbes, rappellent que le lecteur est en terrain d'une culture orale. Comme dans un contexte traditionnel, tel un (ra)conteur expérimenté qui cherche à retenir l'attention de son auditoire, le narrateur emploie un style oral et une technique efficace en s'adressant directement au lecteur à qui il conseille l'attitude à adopter en écoutant le conte. Ces consignes rappellent les formules introductives du conte folklorique en Afrique. De plus, ces formules retrouvent des corollaires également à la fin des contes. C'est ce que Fágúnwà exprime à la fin de son roman, en présentant la morale de son histoire comme le ferait le conteur traditionnel :

> Ẹ̀yin ọ̀rẹ́ mi gbogbo, ìba tí ng ó sọ fún ayé mọ lákòókò yìíi ni èyí, mo fẹ́ kí ẹ fi ìtàn yìíi ṣe àríkọ́gbọ́n kí ayé tiyín ba dára…. ìtàn mi parí ná wàyí, kí ó gba orógbó jẹ, kí ó máse gba obì jẹ, nítorí orógbó níí gbóni si ayé, obì ni i bì wọ́n sí ọ̀run. p. 97
>
> [Chers amis, chers tous, voici le peu que je peux vous présenter pour le moment. Je veux que vous vous serviez de cette histoire comme une leçon morale pour améliorer votre vie ... C'est la fin de mon histoire. Qu'on offre à mon histoire non des noix de cola mais plutôt des noix amères car celles-ci assurent une vie longue tandis que les noix de cola mènent à une mort prématurée.]

Quand on compare la dernière partie de cette citation avec les formules de fin de conte venant d'autres sources comme la collection *Asàyàn àlọ́ onítàn*[26] un recueil de contes d'origine également traditionnelle, les ressemblances sont parlantes :

Variante 1 :

> Apààlọ́ : Ibi àlọ́ mi parí sí nìyí, kí àlọ́ mi ó gba orógbó[7] jẹ́ kí àlọ́ mi má ṣe gbobì. Nítorí orógbó níí gbó ni sáyé, obì níí bì wọ́n sọ́run. Bí mo bá parọ́, kí agogo ẹnu mi má ró ní ẹ̀ẹ̀mẹta. Ó di pó ! pó ! pó ! Ó ró tàbí kò ró ?
>
> Agbààlo: Ó ró.
>
> [Narrateur : Voici la fin de mon histoire. Que mon histoire reçoive et mange des noix amères et non des noix de cola car ce sont des noix amères qui nous assurent une vie tandis que les noix de cola nous mènent à une mort prématurée. Si je

[5] Sous entendu : 'me considérant plus jeune/petit que mon auditoire, je ne devais pas énoncer un proverbe'],

[6] Ôlátúnjí Õpádõtun : Àÿàyàn àlö onítàn [Contes traditionnels : morceaux choisis], Ibadan : Y-Books, 1994.

[7] Orógbó (noix amère) et obì (noix de kola) sont deux noix très symboliques dans le système de croyances yorùbá. Elles sont utilisées dans divers cérémonies et rites. Dans cette formule, orógbó étant la plus dure des deux, symbolise la solidité et la longévité alors qu'obì est le contraire. Ici, le jeu de mots se situe au niveau des son/verbe gbó (être vieux, vieillir, durer) de l'une et bì (vomir) de l'autre.

> mens, que la cloche de ma bouche refuse de sonner trois fois. Po ! Po ! Po ! A-t-elle sonné ou non ?
>
> Auditeurs : Elle a sonné !]

Variante 2 :

> Apàálo : Ìdí àlọ́ mi rèé gbángbánláká. Ìdí àlọ́ mi rèé gbàngbànlàkà. Orógbó ni kí n jẹ àbí obì ? Ẹni tó ní kí n jorógbó orí ọmọ rẹ yóò gbó keke. Ẹni tó ní kí n jobì, ọmọ rẹ máa bì gọ̀rọ̀rọ̀rọ̀.
>
> [Narrateur : Me voici à la fin de mon histoire. Dois-je croquer une noix amère ou une noix de cola ? Celui qui me dit de croquer une noix amère la tête de son enfant sera aussi solide que celle de la noix amère tandis que celui qui me dit de croquer une noix de cola, son enfant tombera malade.]

Malgré de petites variations, on constate que la version de Fágúnwà garde l'ossature de la formule qui retient la morale de l'histoire racontée ainsi que celle souvent prononcée par le narrateur/conteur.

Ces éléments et d'autres empruntés à la tradition orale yorùbá par Fágúnwà comme l'aspect étiologique de certains contes, des thèmes récurrents comme ceux de la quête et de la traîtrise que l'on retrouve dans *Ògbójú Ọdẹ,* expliquent pourquoi Bamgbose (1974 : 15), en étudiant les œuvres de Fágúnwà, les a appelés « extended folk-tales », des contes allongés qui permettent à un lecteur non natif de goûter très concrètement à un aspect essentiel de la tradition orale yorùbá souvent évoqué en cours de littérature orale africaine. Il comprend mieux pourquoi on dit souvent qu'avec Fágúnwà, le lecteur est dans l'écrit sans jamais avoir quitté la culture orale.

3. Le système social et les pratiques socioculturelles des Yorùbá

Tout comme pour les cours théoriques de littérature orale, un apprenant non natif peut s'appuyer sur ses cours de sociologie des yorùbá (Fadipe, 1970 ; Johnson, 1921) qui ont le mérite de renseigner sur le paramètre qu'Oxford (1994) appelle « information sources ». Mais *Ògbójú Ọdẹ* donne à l'élève le double avantage de lui permettre de comparer ce qu'il sait ou a appris en théorie avec le fruit de l'imaginaire d'un auteur natif. Le système social et les pratiques socioculturelles évoqués ou décrits dans *Ògbójú Ọdẹ* et qui se distinguent comme étant caractéristiques des Yorùbá sont repérables, au fur et à mesure de la lecture du roman de Fágúnwà. Par exemple, quelle que soit la communauté dans laquelle le héros se trouve dans *Ògbójú Ọdẹ*, que ce soit dans une ville ou dans un village, chez les humains ou chez les esprits, les structures sociales de la société présentées par l'écrivain se ressemblent. Un *oba* (le roi) y règne, il est souvent entouré de plusieurs femmes (*ayaba)* et de plusieurs conseillers (*ìjòyè*) dont un *babaláwo* (le prêtre traditionnel), et il habite un *ààfin* (le palais) qui généralement n'est pas loin du *ọjà*, le marché. Tant ce dernier que le palais du roi jouent des rôles fondamentaux dans la vie socio-économique, judiciaire et politique des habitants qui, comme dans la société traditionnelle yorùbá, sont en général des paysans et/ou des chasseurs.

Comme pour tout étranger arrivant dans la société traditionnelle yorùbá, le héros dans *Ògbójú Ọdẹ* nouvellement arrivé dans une ville, a deux solutions. D'abord, il peut se présenter de son propre gré au palais pour éventuellement y promettre son allégeance et proposer ses services à la communauté, comme c'est le cas lorsqu'Àkàrà-oògùn entre dans la ville des fantômes, en pleine fête. En bon tambourinaire du *gangan*, le tambour parlant yorùbá, il se propose d'en jouer à l'occasion de l'anniversaire de la fille du roi :

> Lọ́jọ́ tí mo dé ìlú yìí ọmọ ọba ibẹ̀ ń ṣe ọdún, gbogbo wọn sì péjọ sí àárin ọjà wọn, ọba wọn pàápàá sì jókòó sí orí itẹ́ ó n wo bí ọmọ òun ti ń jó lórí ẹṣin…mo ṣe àkíyèsí pé wọn kò lu ìlù wọn dáradára, mo tọrọ àyè lọ́wọ́ ọba kí ó jẹ́ kí ng lọ bá wọn lù ú, ó sì fún mi láyè, wọ́n bá gbé gangan kan fún mi. (25-27).
>
> [Le jour où je suis arrivé dans cette ville, la ville était en fête car c'était l'anniversaire de la fille du roi. Toute la ville s'y rendit. Le roi, installé sur le trône, passait son temps à admirer sa fille qui, à cheval, dansait aux rythmes du tam-tam... je remarquai une chose : ils étaient maladroits dans la façon dont ils battaient leur tambour. Je priai le roi de bien vouloir m'accorder la permission d'y apporter un changement. Elle fut accordée. Le roi autorisa qu'on me donnât le tam-tam qu'on appelle 'gangan']. AB 42

Le deuxième cas de figure est celui de l'étranger qui ne se présente pas spontanément au palais du roi. Il est considéré comme un intrus ou un malfaiteur et peut y être contraint pour être jugé en présence du roi. C'est le cas notamment lorsqu'Àkàrà-oògùn et ses camarades qui, étant en route vers Okè Langbodo arrivent dans une ville qu'ils découvrent et y sont mal accueillis :

> Àṣé ìlú àwọn ẹyẹ ni, Ògòngò ni ọba wọn. Bí ènìyàn bá wọ ìlú yìí bí olúwarẹ̀ bá sì ti pa ẹyẹkẹ́yẹ láìnídìí rí tàbí ó ti fi ìyà kan jẹ ẹyẹ láìnídìí rí, wéré bí ó bá ti wọ ibẹ̀ ni nǹkan kan pupa bí èjè yóó dédé hàn ribiti síwájú olúwarẹ̀, onítọ̀hún pàápàá sì lè ṣàìmọ̀. Nígbà tí àwa wọ ibẹ̀ a kò mọ nǹkan kan, níwọ̀n ìgbà tí ó sì ti jẹ́ pé gbogbo wa ni ó ti sọ òkò lu ẹyẹ rí nígbà tí a wà ni kékeré, tí a si ti pa wọ́n ní àìnídìí rí, nǹkan pupa wọ̀nyí hàn síwaju wa, a kò sì mọ nǹkan kan títí àwọn ọlọ́pàá wọn fi mú wa tí wọ́n wọ́ wa lọ síwájú Ògòngò baba ẹyẹ p. 58
>
> [C'était la ville des oiseaux dont le roi était l'Autruche. Si par hasard, quelqu'un qui aurait tué, dans le passé et sans cause valable, un oiseau, pénétrait dans cette ville, un signe rouge et rond apparaîtrait soudainement sur son front sans que celui-ci ne le sache. Comme la plupart des hommes oublient vite leurs actes du passé, nous entrâmes librement dans la ville. Nous ne savions pas que nous avions tous été victimes de ce signe rouge et rond qui nous rendait coupable. La police des oiseaux nous arrêta et nous conduisit chez l'Autruche, le roi des oiseaux.] AB 100

Dans les deux cas, quoique les habitants soient non humains, on constate que le système d'administration locale est semblable à celui de la société yorùbá traditionnelle où le roi joue un rôle politique, judiciaire et religieux central. Et dans ces villes, comme dans la société yorùbá traditionnelle, c'est souvent au son de la cloche (*agogo*) que le roi fait convoquer son peuple vers le palais ou le marché où se déroulent les cérémonies sociales les plus importantes. Cette tradition qui demeure de nos jours dans certains villages est décrite sous forme de convocation par Àkàrà-oògùn :

> …ọba lu agogo kí gbogbo àwon ará ìlú pé, láìpẹ́ gbogbo wọn sì péjọ sí àárin ọjà, ọba pàápàá sì wà láàrin wọn, ó jókòó lé orí ìtẹ́ rẹ̀ … p. 33.
>
> [Le roi fit sonner la cloche pour lancer un appel à toute la population sur la place du marché. Le roi lui-même était assis sur son trône.] AB 53

Le marché est également présenté comme un lieu de socialisation. A part les ventes et les achats habituels, toutes sortes de rencontres, y compris celles des amoureux, s'y déroulent. C'est le cas notamment d'Àkàrà-oògùn et d'Iwàpèlé dans *Ògbójú Ọdẹ*, qui se sont rencontrés au marché.

Parfois, pour qu'une punition serve de leçon à toute la communauté, le marché est choisi comme lieu d'humiliation ou de punition publique. C'est ainsi que, mécontents des activités d'Àkàrà-oògùn (l'étranger) dans leur ville, les jeunes de la ville des fantômes le traînent jusqu'à la place du marché où il reçoit une correction qui devait servir d'exemple aux autres intrus:

> Léyìn èyínì ni wọ́n wọ ilé mi…wọ́n mú mi ó di àárin ọjà wọ́n sì ń nà mí bí wọ́n ti ń lọ,… Nígbà tí a dé àárin ọjà wọ́n ní kí n bọ́ sínú ihò kan tí wọ́n ti gbẹ́ sílẹ̀ dè mi, mo sì bọ́ sí i, nígbà tí mo dúró nínú rẹ̀ ó dé mi ní ọrùn, orí mi nìkan ni ó yọ sí ìta. (Ògbójú 35)
>
> [Puis ils pénétrèrent dans ma maison ... ils m'arrêtèrent et m'amenèrent à la place où ils avaient l'habitude de tenir leur marché en me fouettant tout au long de la route... Sur la place du marché, ils m'ordonnèrent d'entrer dans le trou qu'ils avaient creusé pour me punir. Je leur obéis. Le trou m'arriva jusqu'au cou et de toutes les parties du corps, ce fut seulement la tête qui fut épargnée.] AB 58

4. Apprendre les implicites derrière les salutations yorùbá

Dès ses premiers cours de yorùbá, l'apprenant découvre les salutations dans cette langue et apprend très vite que les Yorùbá sont peut-être parmi les ethnies africaines les plus connues pour la profusion de leurs salutations. On lui apprend qu'il y a une salutation pour presque chaque occasion, évènement, situation et profession, et que le groupe ethnique dont il apprend la langue est peut-être le seul à s'appeler ou être appelé par l'une ou l'autre de ses salutations (*Akú* ou bien *omo-káàáro-oòjíire*[8]). Quant à la typologie des salutations, il découvre rapidement que les salutations de contact sont précédées par *ẹ kú* [salutations pour ...] et celles de séparation par *ó di*. En lisant *Ògbójú Ọdẹ,* même un lecteur non natif d'un niveau avancé ne reste pas moins impressionné par ce qu'il (re)découvre sur la profusion de salutations chez les Yorùbá. Par exemple, Iragbeje, le sage, symbole de la sagesse dans la structure sociale yorùbá, est celui qui accueille chaleureusement Àkàrà-oògùn et ses compagnons après leur long voyage à la manière des Yorùbá, avec les salutations que nous avons mis en italiques :

[8] *Akú* : dès le 17e siècle, sur la côte ouest d'Afrique, les Yorùbá étaient appelés par d'autres groupes ethniques par ce terme qui peut se traduire par « nous saluons ou nous nous saluons) ; *omo-káàáro-oòjíire* veut litéralement dire « enfants de 'bonjour, comment ça va ?' »

> Ẹ pẹ̀lẹ́ ẹ̀yin ògbójú ọdẹ, ẹ kú àbọ̀, ẹ kú ìrìn, ẹ kú ìyọnu gbogbo, ẹ kú ewu ọ̀nà, ǹjẹ́ ẹ kò pàdé Agbákò bẹ́ẹ̀ ? Ṣé Egbin kò yọ yín lénu ? Kí ni ẹ tí ṣe ní odò aró ? Báwo ni ẹ ti ṣe kọjá odò èjè ? Ẹ kọjá ní ìlú àwọn ẹyẹ bí ? Ṣé Wèrè-ọ̀run kò pa yín lára ? Ẹ rí àwọn iwin-ilẹ̀ bí ? Kí ni àwọn ẹranko ti ṣe sí ? Ẹ kúu wàhálà náà, ẹ kú ìran-ara-yín-lọ́wọ́, ẹ kú ìfi-ìmọ̀-ṣọ̀kan, ẹ kú ìgboyà, ẹ kú ìforítì, ẹ kú ìfaradà, àìsiyèméjì, ẹ kú ìpinnu síṣe. Ẹ pẹ̀lẹ́. p. 68.
>
> [Chasseurs intrépides, soyez les bienvenus. Votre voyage ici a été certainement plein d'aventures. N'avez-vous pas fait connaissance avec Agbákò ? J'espère que 'Egbin' ne vous a pas trop menacés ? Comment avez-vous fait pour traverser la rivière noire ? Et arrivés à la rivière de sang, comment vous vous êtes débrouillés pour la traverser ? Vous vous êtes certainement battus avec les oiseaux pour pouvoir traverser leur pays ! J'espère que Wèrè-ọ̀run ne vous a pas blessés. Avez-vous eu à vous battre contre les fantômes qui habitent sous terre ? N'avez-vous pas eu à vous battre aussi contre les animaux sauvages chez eux ? Je vous félicite de vous être entraidé. Je vous félicite d'être resté unis les uns aux autres. Je salue votre courage. J'apprécie votre intrépidité. Je vous félicite pour votre persévérance. J'apprécie votre ténacité. Je loue également votre résolution. J'espère vous n'êtes pas trop fatigués] AB 116

Souvent, la question que nos apprenants se posent et nous posent à ce point de la lecture est de savoir si une telle profusion de salutations ne suggère pas que l'auteur en rajoute à plaisir. À quoi nous acquiesçons en répondant par une salutation, rapportée récemment dans un journal yorùbá :

> Mo kí Kábíyèsí Aláyélúwà Ọba Jimoh Ọládùnní Òyèwùmí Ajagungbadé kẹ́ta, Ṣọ̀ún Ilẹ̀ Ògbómọ̀ṣọ́ pé wọ́n kú ọjọ́ mẹ́ta, wọ́n kú àtijọ́, wọ́n kú àsìkò yìí, wọ́n kú ọ̀rọ̀ ìlú, bẹ́ẹ̀ ni mo sì gbàdúrà pé, àjíǹde ara yóò máa jẹ́, adé yóò pẹ́ lórí, bàtà yóò pẹ́ lẹ́sẹ̀, irùkẹ̀rẹ̀, yóò di abẹ́rẹ́.
>
> (tiré de "Mo júbà Ṣọ̀ún Ògbómọ̀ṣọ́", journal Àjọ́rò - novembre 2003)
>
> [Je salue Votre majesté le roi Jimoh Ọládùnní Òyèwùmí Ajagungbadé III, le Ṣọ̀ún d'Ògbómọ̀ṣọ́. Je reconnais que cela fait longtemps que je n'ai pas vu votre excellence et que je ne vous ai pas rendu mes hommages. Je vous salue pour le temps qu'il fait et pour l'intelligence avec laquelle vous gérez les affaires de la cité. Je vous souhaite une bonne santé et prie pour que la couronne reste longtemps sur votre tête, que vos chaussures royales durent sous vos pieds et que votre queue de cheval, symbole de votre autorité dure longtemps, entre vos mains]. GA

Ceci confirme bien que l'imaginaire de Fágúnwà s'ancre bien dans la réalité des Yorùbá. D'ailleurs, la traduction littérale que nous avons donnée à cet extrait permet de mieux apprécier ce qui est souvent caché derrière ces salutations.

Comme marque de respect, un homme yorùbá est tenu de se prosterner et les femmes de s'agenouiller, pour saluer un aîné ou un supérieur ou même pour demander pardon à une personne offensée. Ceci est confirmé par Samuel Johnson (1921: 99) quand il dit : « les membres de la famille sont obligés de montrer leur respect … chaque matin, les hommes en se prosternant par terre, et les femmes en s'agenouillant. C'est la façon ordinaire de saluer ses supérieurs dans ce pays ». C'est ce que fait le héros d'*Ògbójú Ọdẹ*devant Egbére, l'elf : ' Mo bá pè é padà, mo dọ̀bálẹ̀ gbọ̀ọrọ̀, mo bẹ̀ ẹ́ kí ó má sàise mi lóore kan' (p. 10.) [Je me prosternai de toute ma taille devant lui et je le priai de bien vouloir me faire une faveur]. Toutefois, si Fágúnwà fait dire au narrateur dans son prologue que « les hommes contents de vos pas de

danse se prosterneront devant vous et les femmes se mettront à genoux devant vous », cela ne se passerait pas ainsi dans une situation de la vie réelle chez les Yorùbá car au lieu de se prosterner, les admirateurs viendraient se joindre aux danseurs.

Un autre élément qu'*Ògbójú Ọdẹ* permet de souligner sur les salutations yorùbá est que la salutation est beaucoup plus élaborée quand un sujet yorùbá est devant son roi. Outre la prosternation obligatoire, la formule à prononcer comme nous l'avons vu plus haut est 'Kábíyèsí' [l'équivalent de « votre altesse »]. Comprendre la prosternation et l'emploi de cette formule permettent aussi de mieux comprendre l'épisode où Akara-oogun en découvrant qu'il est en présence d'un roi (ce qu'il semble ignorer jusque-là), adapte son comportement à cette nouvelle réalité, comme le ferait un Yorùbá. Le fait que la personnalité en question soit le roi des fantômes ne change rien :

> Mo lọ, nígbà tí mo sì dé ọ̀dọ̀ ọba tí mo rí i pé ọba ni, mo dọ̀bálẹ̀ gbàlàjà, mo ku erùpẹ̀ lé orí mo sì kí i 'Kábíyèsí' (p. 25).
>
> [Je me rendis chez lui. M'étant approché de lui, je me rendis compte que c'était bien lui le roi. Je me prosternai de tout mon long devant lui et je roulai par terre pour lui rendre hommage en criant 'Kabiyesi'.] AB 41

Devant une telle dignité, la prise de parole est précédée d'une grande marque de respect mêlée de prière :

> Kábíyèsí ọba, kí Ọlọ́run kí ó bùn yín lẹ́mìí, kí Olódùmarè má jẹ́ kí ikú àìròtẹ́lẹ̀ pa yín kí Elẹ́dàá yín má jẹ́ kí àárùn fi ìdí yín ra ilẹ̀, kí ọba Alèwílèṣe gbà yín lọ́wọ́ ọ̀tá ilé àti ọ̀tá òde ; ojú oró níí lékè omi, òsíbàtà níí lékè odò, ẹ̀yin ni yóó lékè àwọn ọ̀tá yín, iwájú ni ọ̀pá èbìtì i ré sí, iwájú ni ọwọ́ yín yóó máa lọ, a kìí rí ìdí òkun, a kìí rí ìdí ọ̀sà, … àwọn abínúkú yín kò níí rí ìdí yín láélae. Mo dupẹ́ tí ẹ gbé ọ̀ràn yìí síwájú ìlú. … p. 33
>
> [Votre majesté, que Dieu vous protège, que Dieu empêche la mort prématuré des vôtres, que votre Créateur vous accorde toujours une bonne santé ; que Dieu tout-puissant vous protège contre les ennemis de l'intérieur et contre ceux de l'extérieur ! ce sera vous qui vaincrez tous vos ennemis car le nénuphar flotte toujours sur l'eau, jamais l'eau ne maîtrise les nénuphars. Je vous souhaite des succès continus dans toutes vos démarches. L'homme quoiqu'il cherche à dominer la nature, se trouve toujours mystifié en ce qui concerne l'origine et la source des océans et des mers ; de même, vos ennemis connaîtront toujours des échecs dans leurs démarches, si jamais ils cherchent à vous nuire. Je vous remercie de tout mon cœur d'avoir tenu la population au courant de cette affaire…] AB 53

Il est à rappeler à ce point que, comparé à celui prononcé par Iragbeje et commenté plus haut, ce passage qui n'est censé qu'être une introduction à un discours révèle non seulement que l'auteur d' *Ògbójú Ọdẹ* rajoute parfois des salutations mais aussi qu'il ne donne pas toujours les plus traditionnelles. Et en plus des salutations, on y trouve également un mélange d'incantations et de proverbes [par exemple : a kì í rí ìdí òkun, a kì í rí ìdí ọ̀sà et ojú oró níí lékè omi, òsíbàtà níí lékè odò] ingrédients sans lesquels la parole yorùbá peut être fade. On constate aussi que, le héros, avant même d'aborder le sujet pour lequel il prend la parole, fait ce détour traditionnel en forme d'une longue prière pour le oba. Ceci traduit non seulement son allégeance mais aussi son respect pour le roi. C'est seulement après ce prologue de salutation

que le sujet peut participer au débat qui est en cours, que cela soit en faveur de, ou contre la motion.

5. Monogamie ou polygamie : quels enseignements sur la famille yorùbá?

Souvent, quand il faut parler de la famille africaine, le terme qui vient aux lèvres occidentales ou occidentalisées est « polygamie ». C'est une idée reçue que de dire que toutes les familles africaines sont polygames. La monogamie serait donc une rareté. Malheureusement, la plupart des textes littéraires africains n'aident pas le lecteur non averti non plus dans la mesure où le héros, représentatif de l'homme modèle, est souvent décrit comme étant riche, fort et polygame. Ce qui ne reflète pas toujours la réalité. L'historien Johnson (1921 : 113) résume mieux la réalité dans la société traditionnelle yorùbá d'antan, quand il dit :

> In ancient times the Yorùbás were mostly monogamic ; not from any enlightened views on the subject however, but rather from necessity ; for, although polygamy was not actually forbidden, yet only rich folk could avail themselves of indulgence in that condition of life.
>
> [Dans les anciens temps, les Yorùbá étaient pour la plupart monogames ; non pas dû à une quelconque opinion éclairée sur le sujet pourtant, mais plutôt par nécessité ; car, bien que la polygamie ne soient pas totalement interdite, il n'y avait que les hommes riches qui étaient en mesure de s'accorder une telle condition de vie.] GA

Alors qu'une telle explication est indispensable aux élèves avant d'aborder le débat « monogamie-polygamie » dans la société traditionnelle tel qu'il est évoqué dans *Ògbójú Ọdẹ*, il est également important de souligner, dans le prolongement de ce débat aujourd'hui, l'influence du christianisme sur le choix de la monogamie parmi beaucoup de Yorùbá ainsi que l'impact visible de l'animisme et de l'islam, pour le choix de la polygamie. Si la famille présentée dans *Ògbójú Ọdẹ* est polygame, elle ressemble à celle de la société yorùbá traditionnelle où la polygamie était considérée comme étant tout à fait normale, surtout pour ceux qui en avaient les moyens.

Àkàrà-oògùn, en nous disant : 'Òpòlópò ìyàwó ni mo ní …' (p.46) /J'épousai plusieurs femmes', confirme qu'il est polygame. Et l'exemple que nous citons ci-après est celui d'Olowo-aiye, son père, également polygame :

> Ní àkókò ìgbà kan, ọmọ mẹ́sàn-an ni bàbá mi bí, èmi sì ni àgbà gbogbo wọn; ìyàwó mẹ́rin ni ó ní pẹ̀lú ìyá mi sì ni ìyálé gbogbo wọn, òun bí ọmọ mẹ́rin, ìyàwo tí ó tẹ̀lé e bí mẹ́ta, ẹ̀kẹta bí méjì, ẹ̀kẹrin kò tilẹ̀ bí rárá. Ó ṣe ní ọjọ́ kan, ìyá mi àti ọkan nínú àwọn ìyàwó wọ̀nyí jà, wọ́n sì kó ẹjọ́ náà lọ sí ọ̀dọ̀ bàbá mi, òun sì dá ìyá mi lẹ́bi, èyí tí ó mú kí ìyá mi bínú púpọ̀ ó sì pinnu láti gbẹ̀san. Ó sì bẹ̀rẹ̀ síí hu ìwà àjẹ́ rẹ̀ tó bẹ́ẹ̀ tí ó pa ọmọ mẹ́jọ nínú àwọn ọmọ bàbá mi, ó sì pa ìyàwo mẹ́ta kí ọdún náà tóó parí, ó wáá jẹ́ pé ó ku èmi nìkan gẹ́gẹ́ bí ọmọ, ó sì ku òun nìkan gẹ́gẹ́ bí ìyàwó. P.2
>
> A une époque, mon père avait neuf enfants et j'en étais le plus âgé ; il avait quatre femmes et ma mère en était la première. Elle avait quatre enfants, la deuxième femme en a mis au monde trois alors que la troisième en avait deux. La quatrième

> quant à elle, n'en avait aucun. Un jour, ma mère eut un conflit avec une de ses coépouses. L'affaire a été rapportée à mon père qui a condamné l'attitude de ma mère. Ceci a mis ma mère en colère et elle a promis de se venger. Comme elle était sorcière elle a tué huit des enfants de mon père ainsi que les trois autres femmes. Il ne restait donc que moi en tant qu'enfant et elle en tant que femme. AB

Quoique fictif, cet exemple est révélateur des dilemmes et des conséquences dramatiques que beaucoup de mariages polygames produisent dans la vie réelle des sociétés traditionnelles telles que celles des Yorùbá auxquelles cette communauté fictive ressemble. D'ailleurs, le contexte montre qu'il s'agit d'un chasseur (homme modèle de la société traditionnelle), fort et riche. Symbole alors d'un certain statut social, la polygamie pouvait aussi dans ce cas être interprétée comme instrument d'acquisition de richesse car permettant dans une société rurale et agricole d'avoir plus de bras dans les champs.

6. Que peut-on apprendre sur les pratiques alimentaires et vestimentaires yorùbá ?

Les pratiques alimentaires et vestimentaires évoquées dans *Ògbójú Ọdẹ* rappellent beaucoup celles de la société yorùbá. L'alimentation évoquée est identique à celle énumérée par ailleurs (Johnson: 109) comme étant typiquement yorùbá, à savoir :

> The morning meal is a kind of gruel made from corn flour (maize or guinea corn) [ẹ̀kọ] and taken with *àkàrà* an oily cake made of beans, ground and fried. In ancient times, pounded yam [*iyán*] was served.... The staple articles of diet are yam [iṣu] and yam flour [ẹ̀lùbọ́], corn [àgbàdo] and corn flour [*ògì*], beans of various kinds [*èrèé*], cassava [ẹ̀gẹ́], sweet potatoes [*ànàmá*], etc.
>
> 'Le petit-déjeuner est une sorte de bouillie préparée à partir de la farine de maïs ou du sorgho [ẹ̀kọ] prise avec *àkàrà*, un beignet fait à partir de haricots moulus et frit. Dans les anciens temps l'igname pilée [*iyán*] était servie... L'alimentation de base est constituée d'igname [iṣu], de farine d'igname [èlùbó], de farine de maïs [*ògì*], de différentes sortes de haricots [*èrèé*], de manioc [ẹ̀gẹ́], patates douces [*ànàmá*], etc.'

Que ce soit parmi les êtres humains, les esprits ou d'autres créatures, les mets évoqués dans *Ògbójú Ọdẹ* par exemple, sont typiques de ce qui se mange en pays yorùbá. Le bouffon du roi des trolls qu'Àkàrà-oògùn rencontre lors de son premier voyage dans la forêt d'Irunmalè nous informe de manière poétique des préférences culinaires de son carnivore de maître :

> Apá ọmọ aráyé ni ìwọ fi ń jẹ iyán,
> Gèngè àyà wọn ni ìwọ fi ń jẹ ọkà,
> Àtàrí wọn ni ìwọ fi ń mu ẹ̀kọ. p. 6
>
> [Tu manges ton iyán [9] avec le bras de l'être humain,
> C'est sa poitrine qui accompagne ton ọkà[10],
> Tu prends ta bouillie de maïs [ẹ̀kọ] avec son crâne] AB 11

[9] igname pilée
[10] pâte d'igname

À des occasions diverses dans *Ògbójú Ọdẹ*, Àkàrà-oògùn lui-même se délecte d'*Àkàsù ẹ̀kọ méjì pẹ̀lú ọbẹ̀ ẹran* (deux boules de bouillie de maïs avec de la sauce de viande, p.14) , d'*àkàrà* (beignets d'haricots, p. 38), d'*iyán* (igname pilée, p. 52) ou encore d'*ọ̀kà* (pâte faite à partir de la farine d'igname, p.44). Si *iyán* et *èkọ* sont des mets partagés par d'autres ethnies africaines, *ọ̀kà* ou *àmàlà* est généralement connu comme étant un élément de base alimentaire presque exclusivement consommé par les Yorùbá. Voici une autre preuve que dans ce récit nous sommes en présence d'une société modelée à l'image de celle des Yorùbá.

Le célèbre roman d'Amos Tutuola (*The Palm-Wine Drinkard*) que nous avons évoqué plus haut comme ayant été influencé par Fágúnwà est aussi connu pour avoir rendu populaire (dès son titre en anglais) une des boissons festives du pays yorùbá : le vin de palme (*ẹmu*). Il est également évoqué dans *Ògbójú Ọdẹ* mais n'est pas la seule boisson consommée ni par la société traditionnelle yorùbá ni par la population qui habite les forêts qu'Àkàrà-oògùn traverse. Au lendemain de leur arrivée à Okè Langbodo, Iragbèje le grand sage sermonne Àkàrà-oògùn et ses compagnons de route sur l'importance d'éviter une vie de débauche. En se moquant des ivrognes, il donne toute une liste de boissons alcoolisées traditionnellement consommées en pays yorùbá :

> ó mu otí àgbaagbà, ó yó kinrindin, ó mu ọtí ògidì, ó yó kinrindin, ó mu agbe ẹmu kan, ó yó kinrindin, ó mu ọtí oka, ó yó kinrindin, ó mu oti igbésè, ó yó kinrindin … p. 69
>
> [Il a trop bu du vin de grosses bananes [àgbaagbà] et a fini par avoir un ventre qui pointe outrageusement. Il a trop bu une sorte de vodka local concentré [ògidì,]et a fini par avoir le ventre qui pointe, il a trop bu tout seul une gourde de vin de palme [ẹmu] et a fini par avoir le ventre qui pointe outrageusement ; il a trop bu une boisson faite à partir du sorgho [ọkà] et a fini par avoir le ventre qui pointe ...] AB 118

A ce point de la lecture, cette liste permet à l'enseignant d'expliquer l'origine et la fabrication de chaque boisson à l'élève non natif qui souvent les découvre. Et, quant aux élèves curieux qui connaissent l'histoire de l'Ivrogne de Tutuola et qui chercheraient la véracité du récit de celui qui buvait « du vin de palme du matin jusqu'au soir et du soir jusqu'au matin ... [et dont le père avait donné] une plantation de palmiers de 260 hectares avec 560.000 palmiers (pp. 9-10), il est facile de lui démontrer que tout cela est le fruit de l'imagination du compatriote de Fágúnwà.

Quant à l'évocation de la pratique vestimentaire yorùbá, Fagunwà s'y donne à cœur joie, peu importe l'occasion, festive ou non. Par exemple, une simple convocation du héros d'*Ògbójú Ọdẹ* par le roi semble être un bon prétexte pour faire défiler devant le lecteur une panoplie d'habillements yorùbá (que nous avons mis en italiques) dont quelques uns figurent dans la liste de Johnson (p.111-112) :

> Ìránṣẹ́ ọba kan ló dédé wọlé tí ó wí fún mi pé ọba ń pè mí. Eléyìí yà mí lẹ́nu mo sì dìde mo wọ ẹ̀wù dàndógó mi, mo dé fìlà elétí-ajá mo sì wọ ṣòkòtò arùmátà mi, mo múra ó di ilé ọba. p. 47
>
> [Un des messagers du roi entra précipitamment chez moi pour m'annoncer que le roi voulait me voir tout de suite. Comme c'était un devoir pour moi en tant que sujet du roi d'obéir au roi, je fis mes préparatifs pour me rendre au palais du roi.

> Je me vêtis de mon dandoogo, je me coiffai de mon chapeau elétí-ajá, et pour pantalon, je mis mon arùmatà. Ainsi je me rendis chez le roi.] AB 77

Même dans la ville où tout semble fait à l'envers, cette ville maudite où Àkàrà-oògùn rencontre la douce Iwàpèlé, on reconnaît facilement la pratique vestimentaire des yorùbá :

> Ohun mìíràn tí mo tún kíyèsí ni pé ọpọ̀lọ́pọ̀ ni ó wọ òdì aṣọ : òmíràn á kọ ojú agbáda sí èyin, ẹlòmíràm nínú àwọn obìnrin a fi inu gèlè sí ìta… p. 18
>
> [Une autre chose que j'y remarquai fut que la plupart d'entre ces gens-là portaient leurs habits à l'envers : il y en avait d'entre eux qui portaient leur agbádá en tournant le devant en arrière et il y en avait parmi les femmes qui portaient leur foulard sans faire attention au côté droit ...] AB 30

Et après avoir tué le bourreau qui lui faisait manger des ignames crues, Àkàrà-oògùn découvre un trésor caché de vêtements qui ressemble à la garde-robe d'une yorùbá fortunée :

> …nígbà tí mo si dé inú rẹ̀ tán onírúurú ohun àlùmọ́ní ayé ni mo bá - àwọn bí ilẹ̀kẹ̀ sègi, iyùn, lágidigbà, àti àwọn onírúurú aṣọ bí àrán, sanyan, àlàári, àdirẹ àti àwọn kíjìpá tí ó gbẹ hau tí wọ́n sì lù ní olùpopo. Mo tún rí onírúurú fìlà àwọn bíi òkiribi, elétí-ajá àti àketè, mo sì rí adé mẹ́ta tí a fi ilẹ̀kẹ̀ ṣe, bí ọba bá dé wọn kò sí ẹni tí ó lè rí ojú ọba náà… p. 25
>
> [Arrivé là-bas, je découvris toutes sortes de perles telles que seji, iyun, alaari, adire et kijipa de très haute qualité et bien entretenus. Il y avait aussi toutes sortes de chapeaux tels que okiribi, elétiaja et même des chapeaux de paille. J'y vis également trois couronnes en perles. Quiconque porterait n'importe laquelle de ces trois couronnes aurait tout son visage couvert de perles, ce qui empêcherait de voir son visage.] AB 40

De nos jours, associés à des produits culturels et artefacts vendus par la diaspora yorùbá ou même des images disponibles sur internet ou dans les films de Nollywood, des passages comme ceux que nous avons choisis permettent d'aborder quelques pratiques culturelles chez les Yorùbá.

7. Enseigner la conception du temps et le découpage de la journée

Pour enseigner le concept du temps et le découpage de la journée en classe de langue de yorùbá, beaucoup de manuels abordent le sujet à la manière occidentale. Mais la lecture d'*Ògbójú Ọdẹ* permet d'aller plus loin avec les lecteurs non natifs. Quoiqu'il n'y ait pas de détails directs sur la période historique exacte où se déroulent les épisodes décrits dans *Ògbójú Ọdẹ* par exemple, certains indices (l'absence d'allusions quelconque aux contacts avec des Occidentaux, mais une référence presque exclusive à la société traditionnelle yorùbá) nous aident à deviner qu'il s'agit d'une époque lointaine qui correspond à une période située entre l'époque pré-coloniale et le début du contact des Yorùbá avec la civilisation occidentale. Il s'agit bien d'une époque reculée dans le temps, celle que les adultes yorùbá appelleraient, de façon humoristique, en parlant aux jeunes, pour faire

allusion à une époque lointaine (fictive) : 'Láyé àtijô, nígbà tí ojú wà ni erúnkún' [Les temps anciens, quand les yeux humains étaient encore sur les genoux…].

Si, en ce qui concerne la localisation historique d*'Ògbójú Ọdẹ,* on a du mal à la situer précisément, le déroulement des événements au jour le jour est plus facile à suivre car le narrateur emploie des termes plus contemporains et plus reconnaissables. Ainsi, on comprend qu'à 20h Àkàrà-oògùn commence à chasser, et qu'à 4h son bourreau sort de son trou. Mais, à part l'utilisation de ce système international, l'avantage d'écrire en yorùbá permet à Fagunwà de puiser, dans la richesse de cette culture, à la manière traditionnelle, pour le découpage de la journée. Ainsi, on comprend qu'Àkàrà-oògùn a invoqué sa mère décédée à *àfèmojumo* (p. 37), (littéralement :' à l'heure où il est presque matin'), c'est à dire, à l'aube. On sait aussi que les habitants de la ville du narrateur d'*Ògbójú Ọdẹ* qui voulaient entendre Àkàrà-oògùn raconter son histoire, se sont rassemblés '*ki ó tó di pé àkùkọ ìṣaájú kọ* (p.45), (littéralement :' avant le premier chant du coq'), c'est à dire, entre 4h et 5h du matin. Lors de son premier voyage, après plusieurs péripéties et toute une nuit de marche, le héros d'*Ògbójú Ọdẹ* arrive dans la forêt d'Irunmalè *ní dédé ìdákọmu*' (littéralement : à l'heure où l'on prend la bouillie), c'est à dire à l'heure du petit déjeuner.

Malgré les imprécisions (aux yeux occidentalisés) que ce système traditionnel de référence à l'heure comporte, son emploi par l'auteur d'*Ògbójú Ọdẹ* enrichit non seulement le vocabulaire de l'apprenant non natif mais permet aussi de comprendre une certaine conception et notion du temps ainsi qu'une interprétation d'un phénomène naturel, dans la langue Yorùbá. L'emploi des deux systèmes, moderne et traditionnel, par Fágúnwà dans *Ògbójú Ọdẹ* correspond aussi à une réalité contemporaine dans la société yorùbá que l'écrivain cherche à dépeindre et que l'étudiant étranger doit connaître.

8. Intégrer le texte et la culture ?

Partant d'une œuvre littéraire yorùbá, et en s'appuyant sur des listes et modèles fournis par Lazar, Oxford et d'autres, nous avons cherché à aborder certains aspects de la culture yorùbá repérables dans ce récit et qui, sans l'aide de l'enseignant, auraient pu rester des zones d'ombre, pour un locuteur non natif. Cependant, notre travail n'a pas la prétention d'avoir abordé tous les éléments culturels ni même tous ceux proposés par les pédagogues cités. Ainsi, nous avons écarté tout le système de croyances yorùbá tel qu'il a été évoqué par Fágúnwà, car à lui seul, il constituera l'objet d'un tout autre travail de recherche ultérieur.

Ce serait aussi une erreur de penser ou de faire croire au lecteur, qu'il soit apprenant ou non de yorùbá, qu'une œuvre littéraire est dépositaire en elle toute seule de la vie culturelle de la société qu'elle reflète. C'est ce qui explique que nous ayons répété plusieurs fois tout au long de cette étude qu'*Ògbójú Ọdẹ,* comme toute œuvre littéraire, reste le fruit de l'imagination de son auteur, Fágúnwà dans le cas qui nous intéresse ici. Cependant, étant donné le lien ténu qui existe entre l'auteur et la société dont il est issu, il n'est pas rare que son œuvre reflète, d'une façon ou d'une autre, la culture et la société dont il est originaire. C'est le cas de Fágúnwà et de la société yorùbá traditionnelle. Ce qui ne veut pas dire qu'*Ògbójú Ọdẹ* soit un

catalogue pur et simple d'éléments culturels. Il s'agit bel et bien d'une œuvre littéraire et l'auteur a su s'inspirer de sa culture d'origine pour créer un monde imaginaire et merveilleux. À partir de cet imaginaire qui se tisse avec les réalités de la société yorùbá, c'est au médiateur qu'est l'enseignant de langue(s) et de culture(s) d'en dénouer les trames et les entrelacs culturels et littéraires.

Bibliographie

ABIOYE, O. (1989). *Le preux chasseur dans la forêt infestée de démons* (traduction française du roman : *Ogboju ode ninu igbo irunmale*) Lagos : Nelson, 1989.

BAMGBOSE, A. (1974). *The Novels of Fagunwa*. (Benin City, Nigeria): Ethiope Pub. Corp.

BEIER, U. (1965). « D.O Fagunwa : a Yoruba novelist ». Black Orpheus, 17, 1965: 51-60.

FADIPE, N. (1970). *The Sociology of the Yoruba*. New York: Ibadan University Press.

FÁGÚNWÀ, D.O. (version 1986). *Ogbójú ode nínú Igbó Irúnmalè*. Edinburgh: Thomas Nelson and Sons Ltd. (Première édition publiée par CMS Bookshop, Lagos, 1938).

GEORGE, O., « Compound of Spells: The Predicament of D.O. Fagunwa (1903-1963), *Research in African Literatures* 28 (1997) : 78-97.

IRELE, F.A., « Tradition and the Yoruba writer : D.O Fagunwa, Amos Tutuola and Wole Soyinka », *Odu* (Ile-Ife), XI, January 1975, pp. 75-100.

JOHNSON, S. (1921). *History of the Yorubas: From the Earliest Times to the Beginning of the British Protectorate*. Lagos: CSS Ltd (Nigeria).

KRAMSCH, C. (1993). *Context and Culture in Language Teaching*. Oxford: OUP.

LADITAN, A. O.(2004) « De l'oralité à la littérature : métamorphoses de la parole chez les Yorùbás ». Semen, 18, *De la culture orale à la production écrite : Littératures africaines*, [En ligne], mis en ligne le 2 février 2007. URL : http://semen.revues.org/document1226.html.

LAZAR, G. (1993). *Literature and Language Teaching*. Cambridge: CUP.

LINDFORS, B. « D.O Fagunwa as an educator ». *Long drums and canons : Teaching and Researching African literatures*, Trenton, NY : African World, 1995.

OMAGGIO-HADLEY, A. (1993). *Teaching language in context*. Boston, MA: Heinle & Heinle Publishers.

OPADOTUN, O. (1994). *Asayan alo Onitan*. Lagos : Y-Books.

OXFORD, R. L.(1994). Teaching culture in the language classroom: Towards a new philosophy. In J. Alatis (ed.), *Georgetown University Round Table on Language and Linguistics 1994* (pp. 26-45). Washington DC: Georgetown University Press.

TUTUOLA, A. (1952). *The Palm-Wine Drinkard and His Dead Palm-Wine Tapster in the Deads Town*. Londres : Faber and Faber, 1952 ; New York : Grove Press, 1953.

ZARATE, G. (1986). *Enseigner une culture étrangère*. Paris : Hachette (coll. F).