Réflexions stylistico-philosophiques sur *Toju Iwa Re* et *Ise Loogun Ise* de J. F. Odunjo

Olaosebikan Timothy OJO WENDE

Département des Langues et Linguistique, Université de l'État d'Osun, Nigeria.

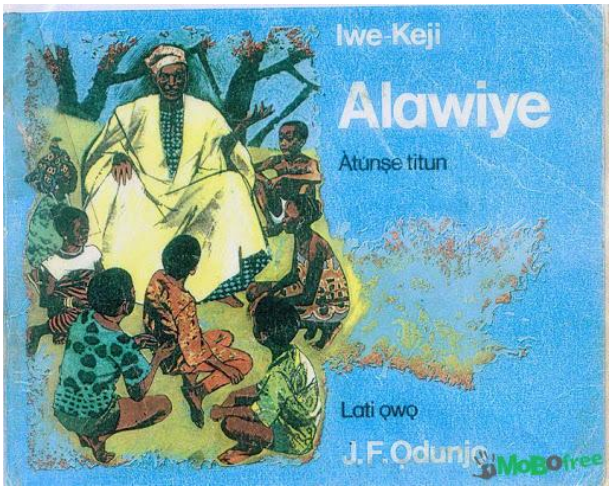
Résumé : « *Tójú ìwà re* » et « *Isé loògùn ìsé* » représentent les exploits poétiques de J. F. Odúnjo vis-à-vis de la philosophie culturelle des Yorubas. Beaucoup de recherches académiques ont été attirées par la poésie de J. F. Odúnjo, aucune d'elles n'a dressé le rapport entre les questions morales et la réussite humaine soulevées par le poète. Cet article, tente de montrer que la grandeur d'une nation est dictée par l'ensemble des processus mental et moral de ses citoyens. Adoptant la théorie d'« *Omolúwàbí* », une idéologie philosophique qui décrit et coordonne le comportement acceptable dans la société yoruba, les deux poèmes sont traduits en français pour assurer la visibilité de la recherche. Nos réflexions portent sur la critique littéraire et philosophique des deux poèmes en mettant en relief les techniques narratives et les outils langagiers adoptés par le poète. « *Tójú ìwà re* » accentue la signification de « *ìwà* » [vertu] alors que « *isé loògùn ìsé* » souligne l'essentiel de l'assiduité [isé] comme antidotes à l'échec, pauvreté abjecte, maux sociaux et maladies héréditaires dans les communautés humaines. En guise de conclusion, l'auteur montre que la vertu [ìwà] et l'assiduité [isé] chez les citoyens sont une condition sine qua non à la grandeur de leurs nations. Donc, l'adaptation des ressources locales, surtout celles en langues maternelles à l'enseignement de français langue étrangère (FLE) au Nigéria est suggérée.

Mots-clés : Réflexions stylistico-philosophiques, *tójú ìwà re*, *isé loògùn ìsé*, J. F. Odúnjo.

1 Introduction

Joseph Foláhàn Odúnjo est un écrivain classique yoruba reconnu dans le monde littéraire grâce à ses exploits en littérature de jeunesse à travers laquelle il a démontré sa croyance philosophique et religieuse africaine. Né à Ibarà, Abéòkuta en 1904, son éducation élémentaire et secondaire a eu lieu au Nigeria alors qu'il a fait « *Institute of Education* » à Londres pour son éducation universitaire. Professeur, homme politique et écrivain, Odúnjo écrit : *Omo Òkú Òrun* et *Aláwìíyé Yoruba* 1-6 dans lesquels *Isé ni Oògùn Ìsé*, *Tójú Ìwà re Òré mi* et d'autres poèmes destinés aux jeunes et, par

extension, aux Africains, de se départir de leurs goûts frénétiques pour le matérialisme extrême. Ses œuvres, réalisées en 1958, étaient parmi le peu d'œuvres écrites en yoruba. Elle apparaissait d'ailleurs comme une source d'inspiration pour les autres écrivains à cette époque-là quand il s'agissait de produire les ouvrages pédagogiques en langue maternelle. C'est à travers ces livres qu'il a mis en œuvre ses expériences professionnelles, en tant que professeur dans les écoles établies par la mission catholique, entre les années 1920 et 1950. Parmi beaucoup d'autres positions politiques qu'il a occupées avant sa mort à l'âge de 76 ans en 1980, il était membre de l'Assemblée Régionale de l'Ouest en 1951 et plus tard Ministre de Terre et des Travaux de la Région.



« *Tójú ìwà re* » et « *Isé loògùn ìsé* » répondent aux exigences sociale et professionnelle provoquées par le besoin urgent des œuvres en langue yoruba dans le système éducatif de la Région. Il profite donc de l'occasion pour initier les jeunes Nigérians pré-indépendants à une orientation digne et durable sur la fondation moralisatrice, et jusqu'aujourd'hui, ses livres continuent de figurer dans les programmes scolaires. Nos réflexions stylistico-philosophiques sur les poèmes révèlent une signification multiple : comme un baromètre culturel, moral et un outil pédagogique chez les francisants yorubaphones au niveau universitaire.

2 La théorie d'Omolúàbí

Le terme « *Omolúwàbí* » a été exposé à des interprétations différentes mais à une seule essence et signification. D'après Fayemi (2009 : 167), le terme est un énoncé adjectival composé à partir des lexicaux yoruba *omo+tí+Olú-Ìwà+bí*. Traduits littéralement comme, *Omo* [enfant], *tí* [qui], *Olú-Ìwà* [Chef ou Maître de comportement] et *bí* [né], ainsi,« *l'enfant qui est né par le chef ou maître du comportement* ». L'interprétation ci-dessus est confirmée par Wikipedia (2015) et par Gbadegesin (2007 : 87), donc, la plus acceptable parmi ses pairs. Pourtant, Oluwole (2007) cité par Fayemi (2009 : 168) est d'avis que le terme est formé à partir de *Omo* [enfant], *tí* [qui], *ó ní* [a]

Published in : Sous la direction de / Edited by Raymond Mbassi Atéba et Gérard-Marie Messina (dir.), *Sous le signe du signe ou l'art d'être sémioticien. Mélanges offerts au Professeur Barnabé Mbala Ze*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004222, doi : 10.17184/eac.9782813004222

ìwà [comportement] et *bí* [comme], dans l'ensemble, « l'enfant qui a le comportement comme… » Elle ajoute que l'énoncé n'exprime pas une pensée complète car elle ne répond pas suffisamment à la question « l'enfant qui a le comportement comme qui ? » Pour renforcer sa définition du terme, Oluwole (2007 : 12) donne une réponse complémentaire à l'énoncé interrogatif incomplet vis : *Omo* [enfant], *tí* [qui], *ó ní* [a] *ìwà* [comportement] et *bí* [comme], *eni* [celui], *tí* [que], *a* [nous], *kó* [éduqué], *tí* [qui] *ó sì* [a], *gba* [reçu] *èkó* [éducation]. Cela signifie « l'enfant dont le comportement est comme celui qui est instruit et qui démontre l'essence de l'éducation ».

La troisième interprétation du terme qui vient d'une tradition orale ressemble à la première mais elle fait référence à un personnage biblique « Noah » comme le chef ou maître de la vertu ou du bon comportement. Ainsi, « *Omolúwàbí* » est une dérivation de *Omo* [enfant], *tí* [qui], *Noah* [Noah] *bí* [né], « l'enfant qui est né par Noah ». Ceci montre que la croyance chrétienne résidait chez les Yorubas depuis longtemps. Malgré cette variance interprétative, il n'existe qu'une seule signification du terme. Wikipedia (2015), Oluwole (2007), Gbadegesin (2009) et Fayemi (2009) sont unanimes que « *Omolúwàbí* » est une personne de vertu. Graphiquement, un « *Omolúwàbí* » est un être humain doué d'une connaissance, d'une sagesse approfondie. Donc, il est capable de s'autodiscipliner et de développer un sens de responsabilité dans les actions privée et publique qui accordent aux individus l'intégrité et la personnalité sociale dans la société yoruba. « *Omolúwàbí* » s'oppose diaboliquement à « *Omokómo* » [voyu].

Bref, les principes fondamentaux d'un « *Omolúwàbí* » sont la gentillesse, l'oratoire, le respect pour soi et pour les autres surtout pour les vieillards et les autorités, la bonne intention, l'honnêteté, la bravoure, l'assiduité et l'intelligence qui sont toutes les conditions à la responsabilité économique, sociale, religieuse, politique ou professionnelle. Chez les Yorubas donc, chaque individu est chargé de la responsabilité de sauvegarder la dignité et l'honneur de sa famille et ceux de sa communauté en respectant les valeurs et les normes d'*Omolúwàbí* car une personne qui se comporte contre ces valeurs risque d'être sanctionnée par les esprits ancestraux et les vieillards selon la gravité de son péché.

Parmi les Bantu en Afrique du Sud existe la philosophie appelée « *Ubuntu* » qui correspond culturellement à la philosophie d'« *Omolúwàbí* » chez les Yorubas. Cette philosophie qui met l'accent sur l'humanisme et la réconciliation des disputes est panafricaine. Dans les mots de Archbishop Desmond Tutu cité par Nabudere (2009 : 5) :

> *Africans have this thing called UBUNTU… the essence of being human. It is part of the gift that Africans will give the world. It embraces hospitality, caring about others, willing to go the extra mile for the sake of others. We believe a person is person through another person, that my humanity is caught up, bound up and inextricable in yours. When I dehumanise you, I dehumanise myself. The solidarity individual is a contradiction in terms and, therefore, you seek to work for the common good because your humanity comes into its own community, in belonging.*

Paraphrasée, cette citation souligne les principes fondamentaux (hospitalité, soin des autres, dédications pour la cause des autres…) d'Ubuntu similaires à ceux d'Omoluwa-

Published in : Sous la direction de / Edited by Raymond Mbassi Atéba et Gérard-Marie Messina (dir.), *Sous le signe du signe ou l'art d'être sémioticien. Mélanges offerts au Professeur Barnabé Mbala Ze*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004222, doi : 10.17184/eac.9782813004222

bi et de leurs variantes partout en Afrique ; cela montre l'unicité spirituelle, culturelle et philosophique de la race noire. Odúnjo, à travers ces deux poèmes, offre un édifice artistique bien construit sur la fondation de moralité à l'univers culturel en fonction de laquelle la théorie d'« *Omolúwàbí* » est proposée.

3 Réflexions stylistiques

3.1. Tó'jú ìwà re	**[Prenez garde de ta vertu]**
1 Tó'jú ìwà re, òré mi,	[Prends soins de ta vertu mon ami
2 Olá a máa sí lo n'ílé eni,	La richesse parfois se déplace de chez soi
3 Ewà a sì máa sì l'ára ènìyàn.	La beauté s'évanouit de la peau d'un homme
4 Olówó òní 'ndolòsì b'ó d'òla,	Un riche aujourd'hui devient pauvre demain
5 Òkun l'olá, òkun nigbì orò,	La richesse est l'océan, la prospérité l'est aussi
6 Gbogbo won l'ó nsí lo nílé eni ;	Elles sont toutes éphémères chez quelqu'un
7 Sùgbón ìwà ní mbá ni dé sàréè,	Seule la vertu nous accompagne à la tombe
8 Owó kò jé nnkan fún ni.	L'argent n'est rien pour l'homme
9 Ìwà l'ewà omo ènìyàn,	La vertu est la beauté d'un être-humain
10 Bí o l'ówó bí o kò ní ìwa nkó ?	Si tu es riche sans vertu
11 Taní jé f'inú tán e bá s'ohun rere ?	Personne ne te confie son grand projet
12 Tàbí kí o jé obìrin ròg̀bòdò,	Tu peux être une dame élégante
13 Tí o bá jìnà sí'wà tí èdá nfé,	Si tu manques de vertu chérie du peuple
14 Taní jé fé o s'ílé bí aya ?	Qui ose te propose le mariage ?
15 Tàbí kí o jé onísìbìtì ènìyàn,	Ou bien si tu es un voyou
16 Bí o tilè mo ìwé àmòdájú ;	Même si tu es un professeur titulaire
17 Taní jé gbé'sé ajé fún o se ?	Qui te fera chargé de son entreprise ?
18 Tójú ìwà re, òré mi,	Prends garde de ta vertu mon ami
19 Ìwà kò sí, èkó d'ègbé ;	Manque de vertu détruit l'éducation
20 Gbogbo ayé ní 'nfé 'ni t'ó jé rere.	Tout le monde aime un être vertueux]

« *Tó'jú ìwà re* » est un poème de vingt vers divisés en trois parties de pensée. Dans les neuf premiers vers, le poète fait un appel à la conscience morale de la jeunesse de garder sa vertu car toutes les propriétés matérielles sont éphémères ; elles s'évanouissent au cours du temps mais c'est la vertu seule qui dure éternellement. La richesse peut être épuisée, et la beauté s'évanouit comme l'océan respecte la tempête. Entre le dixième et le dix-septième vers, il pose des questions rhétoriques qui soulèvent des pensées approfondies vis-à-vis de la responsabilité que la bonne conduite accorde à un être-humain qui réussit à l'examen moral [*Omolúwàbí*]. Un riche sans vertu n'aura personne comme partenaire dans ses grands projets. De même les prétendants responsables quittent mêmes les dames élégantes qui manquent de vertu alors que les érudits sans vertu sont considérés comme corrompus et par la suite perdent les grands contrats. Les trois derniers vers concluent le poème avec la déclaration de « *personae non gratta* » sur un être-humain qui agit contre les valeurs de sa communauté.

Odúnjo démontre son don professionnel à travers ce poème par la simplicité de son langage : il est conscient du fait qu'il s'adresse aux écoliers qui ne retiendront aucune complexité linguistique. Ainsi, il a dominé le poème par l'impératif ; d'après Dubois (2005 : 107), l'impératif est employé pour donner un ordre. Mais dans le contexte du poème, Odunjo fait simplement appel à la faculté morale de ses audiences comme on le trouve dans le premier et le dix-huitième vers. Également, l'emploi du pronom personnel sujet et objet du dixième au dix-neuvième vers est une évidence que ces mots de sagesse sont destinés aux jeunes.

Published in : Sous la direction de / Edited by Raymond Mbassi Atéba et Gérard-Marie Messina (dir.), *Sous le signe du signe ou l'art d'être sémioticien. Mélanges offerts au Professeur Barnabé Mbala Ze*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004222, doi : 10.17184/eac.9782813004222

Sur le plan stylistique, le poète se distingue par la mise en jeu du lexique homonymique « *si* » figurant trois fois dans le deuxième et le troisième vers. Dubois *et al.*, (1994 : 234) cité par Wende (2017 : 91) ont défini l'homonyme comme « un mot qu'on prononce ou/et qu'on écrit comme un autre, mais qui n'a pas le même sens comme le dernier ». Donc, « *si* » dans « *Olá a máa sí lo n'ílé eni* » et « *sì… sì* » dans « *Ewà a sì máa sì l'ára ènìyàn* » ont une même orthographe mais des sens différents à cause de la présence des accents ou marques diacritiques sur la voyelle terminale du mot. Encore, Dubois *et al.* (1994 : 3) cité par Wende (2017 : 92) étaient d'avis que l'accent : « Est un signe diacritique utilisé conjointement avec les lettres pour noter certains phonèmes […] ». L'accent est également employé pour distinguer les homonymes ou (conjonction de coordination) *et où* (pronom relatif).

En fonction de la deuxième partie de la citation ci-dessus, « *sí* » qui est marqué par l'accent aigu veut dire « *se déplacer* » alors que « *sì… sì* » marqué par l'accent grave exprime le sens de « *s'évanouit* ». De plus, l'action exprimée par le verbe intransitif « *sí lo* » [se déplacer] dans « *Olá a máa sí lo n'ílé eni* » est un attribut personnifié car la richesse n'a point une existence concrète par rapport à un être-humain qui est capable de se déplacer après avoir demeuré une maison ou un séjour dans une ville pendant une période donnée. La personnification, comme figure du discours enrichit le langage du poème immensément.

C'est dans le cinquième vers qu'on note l'emploi de la métaphore appropriée à la richesse et à la prospérité. Les deux (richesse et prospérité) sont appelées métaphoriquement « *Òkun* » [océan] ; la signification métaphorique des mots s'explique par le mouvement galopant et inéluctable de l'océan. Pourtant, l'emploi de cette figure du discours crée un effet stylistique dans le poème. Le premier et le dix-huitième vers du poème contiennent une autre figure du discours employée pour embellir le langage du poète et ainsi renforcer son message. Par la répétition mot-à-mot de « *Tó'jú ìwà re, òré mi* » [Prends garde de ta vertu mon ami] dans les deux vers, les destinataires sont conseillés d'exhiber perpétuellement les valeurs d'*Omolúwàbí* dans toutes leurs entreprises pour ne pas être rejetés, matraqués, dégradés et abandonnés comme il nous laisse voir du dixième au dix-septième vers. Parallèlement, le dernier vers affirme qu'un/une Omolúwàbí commande toujours une acceptabilité populaire partout où il/elle va parce que tout le monde voudrait s'associer à lui/elle.

Published in : Sous la direction de / Edited by Raymond Mbassi Atéba et Gérard-Marie Messina (dir.), *Sous le signe du signe ou l'art d'être sémioticien. Mélanges offerts au Professeur Barnabé Mbala Ze*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004222, doi : 10.17184/eac.9782813004222

3.2 Isé Loògùn Ìsé Assiduité ;	**[Antidote de la pauvreté]**
1 Isé loògùn ìsé	[Assiduité ; antidote de la pauvreté
2 Múra sí isé re, òré mi	Travaille dur mon ami
3 Isé la fi ńdeni gíga	La grandeur vient par l'assiduité
4 Bí a kò bá réni fèhìn tì	Si on n'a aucun soutien
5 Bí òle làá rí	On devient comme paresseux
6 Bí a kò bá réni gbékèlé,	Si on n'a personne à qui dépendre
7 A tera mó sé eni.	On doit travailler dur
8 Ìyáà re lè lówó lówó	Ta mère peut être riche
9 Bàbáà re sì lè lésin léèkàn	Que ton père ait plusieurs chevaux attachés au pieu
10 Bí o bá gbójú lé won	Si tu comptes sur leurs richesses
11 O té tán ni mo so fún o	Tu seras vite déçu je te conseille
12 Ohun tí a kò bá jìyà fún	Une possession offerte gratuitement
13 Sé kìí lèé tójó	Ne dure jamais longtemps
14 Ohun tí a bá fara sisé fún	Mais celle acquise par l'assiduité
15 Níí pé lówó eni	Dure toujours longtemps
16 Apá lará ìgúnpá n'ìyèkan	La main ; camarade et le bras ; frère et sœur
17 B'áiyé bá ńfé o lónìí	Si le monde t'aime aujourd'hui
18 Tí o bá lówó lówó	Si tu as beaucoup d'argent
19 Wón á tún máa fé o lóla	Il t'aimera demain
20 Tàbí kí o wà nípò àtàtà	Ou si tu occupes une position de dignité
21 Aiyé á yé o sí tèrín tèrín	L'homme te gaspille son affection
22 Jé kí o deni tí ńrago	Mais deviennes miséreux
23 Kí o rí bí wón ti ńyínmú si o	Et voies comment ils te moquent
24 Ẹkọ́ sì tún n sọni í dòǵá	L'éducation peut nous rendre maître
25 Múra kí o kọ́ọ dáradára	Essaie-toi donc d'être éduqué
26 Bí o sì rí òpò ènìyàn	Si tu vois une foule
27 Tí wọ́n n fi ẹkọ́ sẹ̀rín rín	Qui traite l'éducation avec moquerie
28 Dákun má se fara wé wọn	S'il te plaît, ne les imite point
29 Ìyà bò fómo tí ko gbón	La souffrance attend l'enfant stupide
30 Ekún be fómo tó ńsa kiri	Et l'absentéiste pleurera enfin
31 Má fòwúrò seré òré mi	Ne rate jamais ta jeunesse mon ami
32 Múra sísé ojó ńlo.	Travaille dur car le temps vole]

« *Isé loògùn ìsé* » accentue l'importance que la société yorùbá, à travers la philosophie d'« Omolúwàbí« , met sur l'assiduité et l'éducation. Ce poème de trente-deux vers presqu'égaux permet au poète de réveiller la conscience morale des jeunes vis-à-vis de leurs responsabilités socio-économique, politique et religieuse. Odúnjo les dirige vers une orientation moralisatrice basée sur l'assiduité et l'éducation à leur tendre âge. Le premier vers présente le sommaire thématico-sémantique du poème ; c'est autour du vers que les autres trente-et-un vers sont composés et les trois vers suivants le premier sont l'interprétation directe du vers métaphorique « *Isé loògùn ìsé* » [Assiduité ; antidote de la pauvreté] ; cela veut dire que c'est par l'assiduité qu'on atteint les hautes positions de responsabilité. Du quatrième au septième vers, le poète conseille aux jeunes, surtout ceux qui n'ont aucun soutien financier ou ceux dont les parents n'ont pas de moyens, de travailler dur.

Du huitième au onzième vers, l'écrivain partage un conseil qui vaut de l'or à la jeunesse dont les parents sont riches, en leur suggérant de ne pas convoiter la richesse de ces derniers pour ne pas être déçus plus tard. Dans la société traditionnelle yorùbá, « *lówó lówó* » et « *lésin léèkàn* » signifient sémantiquement « posséder une richesse extraordinaire ». Le poète décrit la richesse, en effet, comme un phénomène éphémère dans le sixième vers du poème précédent, un enfant qui abandonne l'assiduité en convoitant la richesse de ses parents court le risque d'être déçu. Ce conseil d'or est cimenté par deux proverbes complémentaires du douzième au seizième vers. Lorsque le premier : « *Ohun tí a kò bá jìyà fún kìí lèé tójó, ohun tí a bá fara sisé fún níí pé lówó*

Published in : Sous la direction de / Edited by Raymond Mbassi Atéba et Gérard-Marie Messina (dir.), *Sous le signe du signe ou l'art d'être sémioticien. Mélanges offerts au Professeur Barnabé Mbala Ze*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004222, doi : 10.17184/eac.9782813004222

eni » décourage la paresse exemplifiée par la sur-dépendance des jeunes à l'héritage, notamment la richesse de leurs parents ; le deuxième « *Apá larà ìgúnpá n'ìyèkan* » souligne la dignité attachée à la richesse acquise par la force de l'assiduité.

À partir du dix-septième jusqu'au vingtième vers, Odúnjo fortifie le poème par deux thèses philosophiques diffusant immédiatement, dans les deux vers qui suivent à une antithèse ; les deux thèses soulignent « *la richesse* » (Vers 17-18) et la grandeur (Vers 19-20) comme la seule condition pour garantir perpétuellement l'acceptabilité et l'amitié durables des êtres humains. Également, en référence au sixième vers du poème précédant où « *la richesse* » ou « *la grandeur* » est décrite comme éphémère, le poète expose les deux thèses à une seule antithèse philosophique (Vers 21-22). « *Mais deviennes pauvre* » « *Et voies comment ils te moquent* ». La synthèse du poète est contenue dans les vers 23 et 24 dans lesquels sa position antithétique est renforcée par les conséquences qui guettent une vie de paresse, opinément pour décourager le goût frénétique attaché au matérialisme extrême des jeunes contemporains. Le poète, du 24e à 28e vers, voit l'éducation comme un instrument d'émancipation pour épargner la pauvreté et l'ignorance. En guise de conclusion, le poète renforce l'assiduité par deux conseils métaphoriques et complémentaires ; « *Ne rate jamais ta jeunesse mon ami* » [alors] « *Travaille dur car le temps vole.* »

Concernant le style, le poème est fort riche en répétition et il est métaphoriquement intitulé. Dominé par ce que Olatunji (2005 : 74) a appelé « *Conditional tense-marker* » [marqueur du temps conditionnel « *bí* » [si]. La répétition de « *bí* » cinq fois (Vers 4, 6, 10, 17 et 19) dans le poème donne au poème une sorte de structure bien fortifiée par le paramètre question-réponse. Un autre élément stylistique observé dans le poème est le parallélisme structurel ; Olatunji (2005 : 74) l'a appelé « *parallel sentences* » et affirmé que c'est une des caractéristiques de la poésie yoruba mais que son incidence est plus fréquente dans les proverbes. D'après Short (1996 : 14) cité par Adégojù (2009 : 20) :

> *The rhetorical import of this [parallel] sentence structure is contained in their perceptual prominence and their invitation of readers to search for meaning connections between the parallel structures in particular, in terms of their parts which are varied.*
>
> [L'apport rhétorique de cette structure de phrase est contenu dans leur proéminence perceptuelle et invitation des lecteurs pour chercher les connections de sens, en particulier la structure parallèle en termes de leurs parties variées].

Odunjo explore l'effet stylistique créé par ce genre de structure. Effectivement, les vers 2-3, 4-5, 6-7, 8-9, 10-11, 12-13, 14-15, 17-18, 19-20, 21-22, 23-24, et 25-26 sont parallèlement structurés. Donc, sauf le premier et le seizième vers qui sont autodépendants, tous les autres vers portent la complémentarité sémantique en sens que les réponses aux questions posées dans les vers commentés se trouvent dans les vers parallèles. De plus, on note l'emploi de la personnification, une figure du discours par laquelle les qualités d'un être-humain sont attribuées à un être non humain en vers 16 du poème ; « *apá* » [la main] et « *ìgúnpá* » [le bras] qui sont les parties du

Published in : Sous la direction de / Edited by Raymond Mbassi Atéba et Gérard-Marie Messina (dir.), *Sous le signe du signe ou l'art d'être sémioticien. Mélanges offerts au Professeur Barnabé Mbala Ze*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004222, doi : 10.17184/eac.9782813004222

corps humain sont respectivement attribuées les qualités de frère et sœur. L'impératif constitue le mode verbal dominant. Ceci est évident en vers 2, 21, 22, 25 et 26 du poème, employés pour assurer que l'essentiel du message est perçu comme ordre et non pas comme conseil parce que le poète s'adresse à ses étudiants. Du point de vue personnel, le poète s'adresse à la deuxième personne (ses étudiants) mais par extension, aux jeunes de la communauté contemporaine.

4 Réflexions philosophiques

Dans la philosophie religieuse des Yoruba, le destin d'un être-humain a été écrit au ciel avant d'arriver au monde où l'homme agit selon le destin déjà cimenté devant un Être-Suprême Selon Balógun (2007 : 116) :

> *Destiny or predestination has two components in African religious philosophy, they are fatalism and determinism. Fatalism is the belief that human beings have no control over whatever happens to them, whatever will be will be, irrespective of the effort put in place to avert it. However, determinism is the scientific approach to the philosophy of destiny that makes the outcome of some human events predictable, if their causal conditions are known.*
>
> [Le destin ou la prédestination a deux composantes dans la philosophie religieuse africaine, ce sont le fatalisme et le déterminisme. Le fatalisme est la croyance que les êtres humains n'ont pas de contrôle sur tout ce qui leur arrive, qui sera malgré l'effort mis en place pour l'éviter. Pourtant, le déterminisme est une approche scientifique à la philosophie du destin qui rend prédictibles les résultats de certaines actions humaines, si leurs conditions causales sont connues].

Partout en Afrique, surtout parmi les Malinké et les autres tribus en Côte d'Ivoire, on croit aussi au destin, que les Malinkés appellent le « nõrõ » comme la cause de l'incertitude et la souffrance parmi les êtres humains. Ahmadou Kourouma dans son roman *En attendant le vote des bêtes sauvages* écrit à propos du « destin » [nõrõ] et je cite :

> *[…]. Le nõrõ est une croyance et un mot de la civilisation paléo et malinké que l'Afrique et le monde actuels ont oublié et ne reconnaissent pas. Cet oubli et cette ignorance sont les motifs de beaucoup de nos malheurs, de maintes catastrophes qui nous bloquent et retardent. Le nõrõ détermine et explique la prédestination de chacun de nous. L'homme porteur du funeste nõrõ est un malchanceux qui crée son propre malheur et celui de tout son environnement par sa seule présence, sa seule existence… En revanche, tout réussit au bénéficiaire d'un heureux nõrõ, tout devient facile avec lui, tout se réalise aisément dans son environnement complet. Tiékoura, le porteur du funeste nõrõ se débattra dans sa misère et sa déveine tant qu'il ne rencontrera pas le détenteur du nõrõ contraire, le nõrõ neutralisateur.*

Published in : Sous la direction de / Edited by Raymond Mbassi Atéba et Gérard-Marie Messina (dir.), *Sous le signe du signe ou l'art d'être sémioticien. Mélanges offerts au Professeur Barnabé Mbala Ze*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004222, doi : 10.17184/eac.9782813004222

> *La rencontre, la vie avec le bénéficiaire du nõrõ opposé annihilent la damnation, la déveine du funeste. Le détenteur du nõrõ contraire constitue l'homme de destin du malchanceux possesseur du funeste. Tout porteur du funeste nõrõ devrait rechercher son homme ou sa femme de destin et ne devrait pas se lasser dans cette quête. Rarement il trouve dans son entourage immédiat, mais son homme de destin n'est forcément à l'autre bout de l'univers. Les porteurs des funestes nõrõ qui attrapent leur homme de destin deviennent immédiatement des bienheureux…* [EAVBS : 125-126].

Odúnjo est donc un déterministe qui croit que la grâce, l'auto-causation [*àfowófà*], la récompense et la punition, la logique, le sacrifice [*ebo/ètùtù*], l'assiduité [*isé*], la liberté [*òmìnira*], la bonne conduite/ moralité ou la vertu [*ìwà*] peuvent altérer ou influencer le cours du mauvais destin. Les sacrifices, par exemple, sont offerts pour changer un mauvais destin, accélérer la manifestation des événements attendus, comme appréciation après une victoire ou une maladie terrible, comme apaisement aux dieux ou appropriation à soi, ce qui appartient naturellement à autrui. Par conséquent, les deux poèmes qui forment l'objet de nos données dans cette recherche sont un appel aux Africains de se ressaisir en abandonnant les maux sociaux qui freinent le progrès socio-économique, politique, culturel du continent. Il croit que la société africaine a besoin des Omolúwàbí qui mèneraient la renaissance. Donc, « *Tó'jú ìwà re òré mi* » et « *Isé loògùn ìsé* » soulignent respectivement l'indispensabilité de la moralité et de l'assiduité dans le programme développemental de n'importe quelle société. Il n'accepte point la religion ou la métaphysique comme solution aux problèmes de l'humanité.

Le poète, en vers 9 de *Tójú ìwà re* affirme que la vertu est la beauté totale par laquelle un homme ou une femme est décrite et il identifie trois circonstances immorales capables d'altérer le cours du bon destin, c'est-à-dire en le changer en un mauvais destin. D'après lui, un riche qui manque la vertu n'aurait personne qui lui confierait un projet important (vers 10-11). Une jeune femme d'une beauté extraordinairement splendide ne trouverait jamais un mari responsable. De même, si un homme lettré qui possède des diplômes universitaires est corrompu, personne n'aurait jamais la confiance de lui donner le grand contrat. Fayemi (2009 : 170) a inexorablement affirmé que le manque de ces indices moraux a des implications négatives sur la réussite individuelle et collective dans le contexte culturel yoruba :

> *The point here is that the absence of proper culture, moral probity, and integrity devalues the personhood of a person to the level of just ordinary things- [ènìyàn lásán-lààsàn], or animal [eranko]. Thus, such a being or an individual loses the personhood of being a member of society which being human being demands. In other words, such a person would not be deemed fit, for confidence, trust or responsibility ; and would not pass the gamut of being qualified as an omoluwabi in a Yoruba cultural context.*

> [Le point ici est que l'absence de la culture propre, probité morale et intégrité diminue la personnalité d'une personne au niveau d'une personne ordinaire ou d'animal. Donc, tel Être ou individu perd sa personnalité

Published in : Sous la direction de / Edited by Raymond Mbassi Atéba et Gérard-Marie Messina (dir.), *Sous le signe du signe ou l'art d'être sémioticien. Mélanges offerts au Professeur Barnabé Mbala Ze*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004222, doi : 10.17184/eac.9782813004222

> d'être membre de la société que d'être un être humain exige. Autrement, telle personne ne serait pas considérée pour la confiance ou responsabilité ; et ne réussirait point d'être qualifiée comme omolúwàbí dans le contexte culturel yoruba].

Ce manque de confiance, rejet ou abandonnement porte une implication spirituelle aussi, voilà pourquoi il est affirmé dans le corpus *d'Ifa* en dixième vers d'*Òsé Méjì* que :

> *Inú bíbí ò da nnkan, sùúrù baba ìwà ;*
> *Àgbà t'ó ní sùúrù, ohun gbogbo l'ó ní ;*
> *Díá fún orí, a bù fún ìwa.*
> *T'ìwà nìkàn ló sòro ;*
> *Orí kan ò búrú n'Ílé Ifè ; t'ìwà nìkàn ló sòro.*
> Source : Fáyemí (2009 : 170)

> *[L'indignation ne vaut rien, patience ; maître de vertu*
> *Un vieillard patient a tout possédé*
> *Démontré par 'Orí' [destin], qui manque la vertu*
> *C'est la vertu qui est difficile*
> *Il n'y a aucun mauvais Orí [destin] à prestine Ife*
> *C'est seulement la vertu qui est difficile]* (Notre traduction)

Le thème de cette citation est que ce n'est pas seulement « *Orí* » [le destin] qui définit le succès ou l'échec de l'homme dans le monde, la vertu aussi. C'est-à-dire, il n'y a forcément pas un homme destiné à la misère, c'est l'habileté de se comporter moralement qui est difficile à exhiber et le rend misérable. Ainsi, on a besoin d'un élément de la bonne conduite pour savoir si la personnalité d'un homme ou d'une femme est bonne ou mauvaise.

Cette même philosophie est renforcée par l'histoire de Guéhazi, serviteur d'Élisée dans la Bible (2 Rois, Chapitre 5. 19-27). Né pour devenir un prophète aussi célèbre, reconnu et aussi puissant que son maître Élisée, il a fini par ruiner son destin à cause de sa gourmandise et son égoïsme. Naaman, le lèpreux ayant été ménagé gratuitement par le Prophète Élisée, après son départ heureux, Guéhazi a couru après lui et a pris son argent et deux habits de rechange à l'insu du Prophète. Quand ce dernier lui a demandé où il a été, le serviteur a menti sur son itinéraire illicite et ceci a provoqué l'angoisse du Prophète en disant :

> […] *Mon esprit n'était pas absent lorsque cet homme a quitté son char pour venir à ta rencontre. Est-ce le temps de prendre de l'argent et de prendre des vêtements, puis des oliviers, des vignes, des brebis, des bœufs,*

Published in : Sous la direction de / Edited by Raymond Mbassi Atéba et Gérard-Marie Messina (dir.), *Sous le signe du signe ou l'art d'être sémioticien. Mélanges offerts au Professeur Barnabé Mbala Ze*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004222, doi : 10.17184/eac.9782813004222

> *des serviteurs ou des servantes ? La lèpre de Naaman s'attachera à toi et à ta postérité pour toujours. Et Guéhazi sortit de la présence d'Élisée avec une lèpre comme la neige (2 Rois, Chapitre 5, Vs. 26-27).*

Au contraire, Jaebets a pu transformer son destin malheureux en un destin de bénédiction grâce à sa vertu qui se manifeste dans sa foi et la prière. Lorsque Guéhazi, promis à un grand destin, a exhibé un comportement immoral et par conséquent est devenu lépreux, Jaebets, promis à un destin médiocre, a fini par le transformer en un bon destin quand il a exhibé la bonne conduite d'« *Omolúwàbí* » comme la Bible l'a noté au 1 Chroniques :

> *Jaebets était plus considéré que ses frères, sa mère lui donna le nom de Jaebets, en disant : c'est parce que je l'ai enfanté avec douleur. Jaebets invoqua le Dieu d'Israël, en disant : Si tu me bénis et que tu étends mes limites, si ta main est avec moi, et si tu me préserves du malheur, en sorte que je ne sois pas dans la souffrance… Et Dieu accorda ce qu'il avait demandé (Chapitre 4, Vs. 9-10).*

5 Conclusion

Cet article est divisé en quatre unités étroitement interdépendantes ; l'introduction porte sur une brève littérature biographique du poète, ses carrières professionnelle et politique, ainsi que la signification pédagogique et culturelle des données choisies. La théorie élaborée dans la recherche « la théorie d'Omolúwàbí » nous a permis de mener une analyse approfondie du sujet. Ainsi dans la troisième unité, notre réflexion en forme d'une étude stylistique vis-à-vis des deux poèmes, est une mise en jeu alors que la quatrième unité représente notre réflexion philosophique à propos des poèmes dans le contexte de la croyance culturelle des Yorubas soutenue par les faits bibliques.

Effectivement, il convient de dire que les poèmes étaient un édifice artistique prédestiné à éduquer les jeunes contemporains. Malheureusement, la technologie de l'Internet ne permet plus aux destinateurs de lire les documents imprimés. Voilà pourquoi les professeurs de français langue étrangère (FLÉ), en fonction de leur compétence bilingue, sont obligés de veiller et de transformer les documents archives, surtout ceux rédigés en langues maternelles aux matériels et supports pédagogiques. Ils doivent les mettre aussi à la disposition des apprenants pour améliorer, à la fois, leurs compétences pédagogique, linguistique et culturelle.

Bref, Odunjo a profité de son orientation religieuse et professionnelle pour démontrer sa vision futuriste. En tant que professeur, ses paroles de sagesse sont les sermons destinés aux jeunes, en particulier, et aux Africains, en général. Les deux sermons portent le ton de l'ordre qu'on n'a qu'à obéir ; ainsi, l'emploi du mode impératif. L'assiduité [*Isé*] et la bonne conduite [*Ìwà rere*] font partie des principes fondamentaux d'*Omolúwàbí* [*L'homme vertueux*] sur lesquels dépend la grandeur d'une nation. Un pays où règnent la corruption, l'injustice, l'inégalité, l'intolérance et tous les autres vices sociaux s'éloignent du progrès et du développement de quelque forme que ce soit. En revanche, celui non corrompu, qui se munit de justice, d'égalité, de tolérance

Published in : Sous la direction de / Edited by Raymond Mbassi Atéba et Gérard-Marie Messina (dir.), *Sous le signe du signe ou l'art d'être sémioticien. Mélanges offerts au Professeur Barnabé Mbala Ze*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004222, doi : 10.17184/eac.9782813004222

récolte la paix, la stabilité et surtout le progrès. Il y a lieu d'estimer que ces poèmes sont composés comme les interventions sociales du poète envers le développement du Nigéria et de l'Afrique.

Références bibliographiques

Abimbola, Wande (1969), « *The Concept of Human Personality* », in *La Nation de Personne en Afrique Aloire Collegues*, n° 44, Centre National de la Recherche Scientifique.

– (1975), « *Iwapele* : *The Concept of Good Character in Ifa Literary Corpus* », Wande Abimbola (éd.), *Yoruba Oral Tradition : Poetry in Music Dance and Drama,* Ibadan, *University of Ibadan Press.*

Abiodun, Rowland (1983), « *Identity and the Artistic Process in the Yoruba Aesthetic Concept of Iwa* », *Journal of Cultures and Ideas,* vol. 1, No.1.

Bewaji, J. A. I. (2004), *Beauty and Culture : Perspectives in Black Aesthetics,* Ibadan, Spectrum Books.

Dubois, Jean *et al.* (1994), *Dictionnaire de linguistique et des sciences du langage*, Larousse, Paris.

Dubois, J. et Lagane, R. (2005), *Larousse Grammaire*, Larousse, Paris.

Fayemi, Ademola Kazeem (2009), « *Human Personality and the Yoruba Worldview : An Ethico-S Sociological Interpretation* », *The Journal of Pan African Studies*, vol. 2, n° 9, March 2009

Gbadegesin, Segun (1994), « *Destiny, Personality and the Ultimate Reality of Human Existence : A Yoruba perspective* » in *International Studies in Philosophy,* vol. XVII, n° 1.

Nabudere, D. (2009), « *Ubuntu philosophy and reconciliation* » : *African Studies Monograph,* vol. 31, n° 3, p. 1-20.

Oluwole, B. Sophie (2007), *« Who are (we) the Yoruba ? » A Key Note Paper Delivered at a Pre-Word Philosophy Day Conference, June 12, at the National Theater, Lagos.*

Wende, O. T. O. (2017), « Analyse contrastive des accents comme déterminants sémantico-phonétiques des homonymes en français et en Yoruba », *Revue de l'Association Nigériane des Enseignants Universitaires de Français* (RANEUF), n° 16, p. 90-109.

Sitographie

Bamgbose, Ayọ et Ọlátúnjí, Ọlátúndé O. (1986), *Yoruba : A Language in Transition.* 1. J. F. Odunjo Memorial Lectures (*University of Virginia*). p. 5. Retrieved June 14, 2016.

Odunjo, J. F. (1975), *Aláwìíyé Yoruba Readers (Fun awọn ọmọde ati awọn agbà ti o nkọ́ iwe Yoruba ni kikà : Yoruba language comprehensive learning text series),Longman Nigeria.*

Íṣòlá, Akínwùmí (1992), « *New Findings in Yoruba Studies (J. F. Ọdunjọ memorial lectures series)* », *University of Virginia*, Retrieved June 14, 2016.

Ògúndèjì, Philiip Adédòtun (2016), « *Odúnjo, Joseph Fọlàhán Encyclopedia of the Yoruba* » (éds.), T. Fálolá et A. Akínyemí, p. 251-252, Bloomington, Indiana University Press.

Published in : Sous la direction de / Edited by Raymond Mbassi Atéba et Gérard-Marie Messina (dir.), *Sous le signe du signe ou l'art d'être sémioticien. Mélanges offerts au Professeur Barnabé Mbala Ze*, Editions des archives contemporaines, ISBN : 9782813004222, doi : 10.17184/eac.9782813004222