

DENOMINATION DES DIEUX AU SOMMET DU PANTHEON ORISHAS : UNE SAGESSE DE L'AFRIQUE ?

LOKONON Clémentine Rosemonde Mahougnon

Institut Universitaire Panafricain (IUP) du Bénin,

Maitre-Assistant en sciences du langage des Universités de CAMES

Pragmatique des Interactions Verbales,

clementinelokonon@gmail.com

Résumé

Notre étude onomastique se réalise sur un fond de méthodologie interactionniste d'analyse des signes pour décrire la sagesse de la religion orisha⁷⁰, qualifiée de polythéiste jusqu'à ce jour. En effet, la mythologie yoruba présente au sommet de la hiérarchie céleste pyramidale, une trilogie de Dieux, source de la démultiplication des autres énergies ayant inondé et peuplé l'univers. Ces noms sont la résultante d'une philosophie, d'une construction discursive, qui tout comme ailleurs, assurent une dimension sociale que spirituelle. Ils sont donc des termes discursifs énonçant, agissant et construisant des relations multimodales. Que cachent les divers signes constituant ces noms divins ? D'Olodumare à Olofin en passant par Olorun, chaque signe exprime l'avoir, l'imaginaire acté par la parole et la réflexivité de la conscience. Nous appuyant sur les travaux de P. Verger 1972, J. Austin 1974, P. Lerat 1994, T. S. Omoeye 2013 et F. Recchia 2017, nous déconstruisons chaque nom pour une analyse morphologique, ressortons les actes et relations langagiers bâtis par les signes pour une lumière sur la conscience spirituelle de l'Afrique, plus précisément de la culture yoruba. Cette étude est théorique

Mots clés : *noms, signes, espace discursif, trilogie des dieux, religion mono/polythéiste.*

⁷⁰L'orthographe est multiple. On peut lire orixa, orisa, orica ou encore orisha, une écriture anglo-saxonne pour laquelle nous optons dans cette recherche. Ce lexème peut être employé comme un substantif (dans ce cas, il signifie dieu) ou évaluatif dans ce cas il permet de qualifier une réalité ; exemple la religion orisha ou la mythologie orisha.

Abstract

Our onomastic study is carried out on a background of interactionist methodology of analysis of signs to describe the wisdom of the Orisha religion, qualified as polytheistic to this day. Indeed, Yoruba mythology presents at the top of the pyramidal celestial hierarchy, a trilogy of Gods, source of the multiplication of other energies having flooded and populated the universe. These names are the result of a philosophy, of a discursive construction, which, as elsewhere, ensure a social dimension as well as a spiritual one. They are therefore discursive terms stating, acting and building multimodal relations. What do the various signs of these divine names conceal? From Olodumare to Olofin via Olorun, each sign expresses having, the imaginary expressed by speech and the reflexivity of consciousness. Apply to the work of P. Verger 1972, J. Austin 1974, P. Lerat 1994, TS Omoeye 2013 and F. Recchia 2017, we deconstruct each noun for a morphological analysis, highlight the language acts and relationships built by the signs to a light on the spiritual consciousness of Africa, more precisely of the Yoruba culture. This study is theoretical

Keywords: nouns, signs, discursive space, trilogy of gods, mono / polytheistic religion.

Introduction

Jusqu'à ce jour, il suffit de donner le nom propre d'une personne pour que la conscience humaine s'interroge sur la signification. Il n'est pas rare parfois de voir comment votre entourage (interlocuteur) est heureux de vous apprendre ce que signifie votre nom. Mais avec recul, nous disons avant de parler du sens, le nom ne parle-t-il pas, c'est-à-dire, ne se comporte-t-il pas avant tout comme une instance énonciatrice ? Pourquoi se contente-t-on de ne lire que le discours qu'il porte sans toutefois percevoir les énonciateurs et l'espace discursif en perpétuelle construction ? C'est là l'objectif principal de ce travail : reconstruire les éléments de l'interaction. Ainsi, dans chaque nom, il est question, grâce à l'étude morphologique, de dire le message, reconstituer les participants et décrire les relations

construites. Ce qui justifie pourquoi cette étude ne veut nullement se contenter de classer les noms par origine linguistique, par propriété sémantique, par vision profane ou religieuse encore moins par envolée historique (C. Bromberger (1982) ; mais souhaite beaucoup les voir comme espace discursif interactionnel. Ainsi, le degré de coopération entre les signes est développé pour comprendre la conscience spirituelle africaine.

Pendant longtemps dominé par la parole (l'oralité), tout ce qui vient de l'Afrique est classé imaginaire, donc mythe, c'est-à-dire sans fondement scientifique ; et pourtant, l'imaginaire, cette vérité qui construit les mythes (R. Valin 1988), révèle une réalité et fabrique une condensation culturelle traversant le temps et l'espace (F. Recchia 2017). Alors pourquoi à un certain moment, pour justifier les égarements de l'homme, nous voulons nommer la traite négrière, l'esclavage, la colonisation, on s'est vu dans l'obligation de déclassifier un continent au profit des autres. Pourquoi la science doit-elle s'efforcer à tordre la vérité pour montrer le sous-homme qu'est l'homme noir et son incapacité à embrasser la civilisation (S. Capone 2000) ? La question est : la religion issue de cet espace, est-elle véritablement, comme développé jusqu'ici, une sous-religion ? ou encore celle inspirée par le diable, générant un polythéisme qui plonge dans le péché, la perte de l'âme ? Il est difficile aujourd'hui de faire abstraction des conséquences de ces positions orientées ? *In fine* perdu, l'Africain même a fini par accepter que sa culture religieuse promeuve plusieurs Dieux pour ne pas dire trop de Dieux et par se convaincre de ce que son salut passe par le rejet de sa culture pour ne pas subir la colère du Grand Dieu, mesquin, violent, méchant qu'on a passé des siècles à lui vendre.⁷¹ « La vérité

⁷¹Alors, qu'il (ce même Africain) ne trouve rien de gênant ou de diabolique (péché mortel) à écrire avec majuscule tous les noms qu'on lui a inculqué dans les religions exportées, sous prétexte que ce sont des anges, des fils de Dieu, des esprits lumineux et même quand il s'agit de ceux, des hommes comme lui qu'on lui a

appartient à ce qui est dit » (N. Goodman 1978, p. 18). Or en réalité comme le souligne R. Barthes (1957), « le mythe, c'est la parole... c'est un système de communication, c'est un message ... puisque le mythe est une parole, tout peut être mythe, justiciable du discours ».

Alors, ce n'est plus simplement une histoire propre à l'Afrique. Le mythe est partout et il ne saurait justifier le rejet de la connaissance africaine. C'est avec la religion orisha que nous voulons tenter de démontrer cette vérité, à savoir, les religions africaines reflètent exactement les mêmes réalités que les autres religions. La recherche porte cette fois-ci sur les concepts d'identification de ces Dieux : les noms. La mythologie yoruba faisant état d'un nombre infini pour ne pas dire 400+1 pour montrer la pluralité infinie de cette réalité, nous nous concentrons dans ce travail sur les noms posés au sommet de la pyramide à qui les humains ne vouent aucun culte, considèrent comme loin d'eux, trop hissés pour se hasarder à s'y approcher et pourtant acceptés par leurs subconscients comme «'étant, est et sera''. Il s'agit d'Olódùmarè, d'Ọlọrun et d'Olofin. Que signifient-ils et que communiquent-ils ? Sont-ils l'expression d'une perception et la communication d'un savoir ? ou sont-ils simplement le reflet de la résultante du fruit d'esprit rébarbatif, inculte, n'ayant aucune capacité de lecture, de réception et de perception ?

Tout en présentant le cadre méthodologique (i), nous procédons à la description morphologique des unités lexicales d'identification de ces Dieux ou du Dieu pour lire le savoir communiqué (ii) avant de choir sur les actes et relations langagiers que portent ces noms (iii) pour voir combien

présentés comme des prophètes, des élus de Dieu, ... Faut-il donner ici des exemples !St Gabriel, St Michel, St Raphaël, St jean, Jésus-Christ, ...

renforcent-ils ou détruisent-ils les connaissances limitées sur l’Afrique promues jusqu’à ce jour.

1. Présentation de la méthodologie

Chez les Yoruba, la transmission orale de la connaissance passe pour être le véhicule de l’*àse*, le pouvoir, la puissance des mots, qui reste lettre morte dans un texte écrit. Les mots, pour avoir leur valeur, pour exister, doivent obligatoirement être prononcés. La connaissance, transmise oralement, a la valeur d’une véritable initiation par la parole agissante. L’initiation ne se passe pas au niveau mental de la compréhension, mais à celui, dynamique, du comportement. Elle est fondée sur les réflexes et non sur le raisonnement — réflexes provoqués par des impulsions venant d’un fonds culturel qui appartient au groupe et vaut surtout pour lui. (P. Verger 1972 ; p. 6)

Ce qui peut laisser croire à l’impulsion comme source de création et non un véritable processus cognitif de construction chez cette population dispersée dans le monde. D’où la délicatesse de la position à adopter à ce niveau ; car en vérité, tout ramène à la dynamique du verbe : action (prononciation) – mot (parole) – action (effet). La bouche, tout comme les yeux pour l’image participent ainsi à la mise en communication du verbe et de l’acteur de la prononciation (I.-F. Viltanioti 2011) ; l’effet pulsateur naît, transcende pour une fusion des deux animateurs de l’espace de communication. Ce qui se recoupe avec la tradition dans plusieurs autres cultures, telle la culture

judéo-chrétienne « au commencement était le verbe, le verbe était avec Dieu et le verbe était Dieu (Jean 1.1. Bible) ». Ce verbe en Afrique, est-il simplement parole ou se dédouble-t-il pour être verbe et instance d'énonciation, « justiciable du discours » (R. Barthes 1957) dans cette culture yoruba ?

1.1. Le cadre de l'étude

Comme annoncé dès l'entame, tout oriente vers un peuple, un espace, une culture : Yoruba. Il faut faire observer que ce peuple a beaucoup intéressé les chercheurs du monde, tant le phénomène d'esclavage faisait parler de la race noire et surtout de certains esclaves qui attiraient l'attention des maîtres dans l'arène des esclaves.

- La culture yoruba

Plusieurs recherches se sont intéressées à cette question ; car, les comportements, les appréhensions de ceux qui ont côtoyé les hommes se réclamant de cette culture, accentuent la curiosité de plus d'un.

Il faut préciser que, la terre ancestrale a été, est et demeure pour les peuples se réclamant de cette culture, O[▲]Y[○]. Malgré son affaiblissement dû aux assauts du colon britannique pour sécuriser son pouvoir et redistribuer les cartes, on a assisté à la naissance d'une communauté ethnicisante à l'intérieur comme à l'extérieur du Nigéria.

En effet, l'impression initiale de balkanisation de la région (multipolarité urbaine) et la bipolarisation apparente de l'espace (rivalité entre Ife et Oyo) se conjuguent paradoxalement pour produire de façon plus ou moins probante de l'homogénéité, en l'occurrence une

identité pan-yoruba fédératrice de l'ensemble. Ce processus de construction identitaire s'inscrit dans le sentiment d'appartenance à la « cité des ancêtres », lequel sert à renforcer la promotion de ladite cité, *a fortiori* si elle a acquis, même récemment, le rang de cité royale. (J.-L. Martineau 2004 ; sq. 11)

Il faut faire observer que, malgré les intrigues, les ambitions des uns de devenir "ÒBA", ou "BAṢAṢLEṢ", des autres de tirer profit pour se positionner en politique, une chose demeure importante et indiscutable, le partage du sang de noblesse à connotation divine, posée au sommet de la pyramide de la généalogie des Yorubas : le ODUDUWA, « the mythical founder of the Yoruba race ». (L. C. J. Olumide 1942 ; p. 54). Ce qui rapprochait toujours OṢAYOṢ de ses fils dispersés, récupérés et gangrenés par les ambitions de grandeur ; car, le lien est plus fort qu'une histoire de pouvoir. Il faut dire qu'il y a le sang et surtout la descendance d'une lignée divine. « There is a legend that when Oranyan was setting off for an expedition he gave strict injunction to his locum tenens to "observe the customary worship of the gods Idi and Orisa Osi. The Yorubas therefore regard the worship of Orisa Osi as a national obligation. » (L. C. J. Olumide 1942 ; p. 54). Peut-être cette origine noble divine justifie-t-elle cette particularité qui fonde le peuple de la culture yoruba. Intéressée par la question sur le plan religieux, après avoir fustigé les écrits tournés vers le suprématisme d'une race ou d'un peuple sur un/ou un autre, S. Capone (2000 ; p. 14) montre l'impact de cet état de chose sur la communalisation internationalisée d'une culture.

Cette mise en valeur de la culture yoruba est devenue, aujourd'hui, un des traits fondamentaux du mouvement de réafricanisation, très fort au Brésil et aux États-Unis. Ce mouvement réinterprète l'histoire des esclaves noirs en termes de résistance, incarnée par les Yoruba, devenus les « héros dans la grande lutte pour la liberté » [...] Mais cette résistance ne peut pas être mise en œuvre sans une adaptation parallèle.

Néanmoins, il faut pouvoir souligner que la noblesse divinement acquise de ce peuple va au-delà des considérations de lignée et de traits caractéristiques.

[...] ce qui fut expulsé une première fois n'était pas encore assez formé. Il fallut une réingestion pour que soient finalement engendrées ces trois entités nouvelles que sont Ogbɔn, Oye et Imo. Celles-ci, une fois expulsées, fonctionnent indépendamment, ayant en elles-mêmes et pour elles-mêmes la force créatrice du mot, ôrô. (M. Sachnine 1987 ; p. 171)

C'est ainsi conté dans la culture yoruba la naissance de la parole, du verbe. Ce qui fait le langage chez les humains. C'est un don des Dieux ; ce qui marque déjà l'interaction.

- **La langue yoruba**

Avant tout propos permettant de parler en termes descriptif de la langue yoruba, nous nous permettons ici d'aborder la question sur un plan spirituel, ceci pour rester collée à cette étude. Nous partons à cet effet d'un schéma de M. Sachnine que nous reproduisons ici :

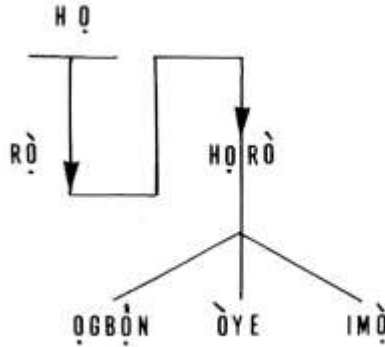


Figure n° 1 : Schéma de création de la parole selon la culture yoruba (représentation de M. Sachnine (1987))

Comme le montre cette figure, tout commença par « $họ^{\wedge}$ » qui se transforma en « $rọ^{\wedge}$ », les deux phénomènes remontent et leur retour donne trois autres phénomènes : $ogbọ^{\vee}n$ (l'intelligence), $ọye$ (discernement, capacité de comprendre) et $imọ^{\wedge}$ (le savoir). Les trois qu'offre aujourd'hui la parole, le mot, pour ne pas dire une langue ou toute langue. La question est : à quoi attribuer le départ, la source de toute cette création ? Pour M. Sachnine (1987 ; p.170), selon les récits et les données recueillis, ceci est l'œuvre d'Olódumarè;

... créateur et divinité suprême, importuné par des corps qui s'agitaient en lui et dont il ignorait la substance, cherchait à s'en débarrasser. Pour expulser cette matière inconnue il fit $họ^{\wedge}$ et ce $họ^{\wedge}$ « descendit » $rọ^{\wedge}$. Mais ce $Họ^{\wedge}rọ^{\wedge}$, soit qu'il fût trop chargé d'énergie pour trouver sa place sur terre, soit qu'il fût encore trop informe, remonta et Olódumarè le ravala. La matière prit forme et, après un temps qui fut très long, la divinité expectora de nouveau.

Et nous connaissons ce que cela a produit sur la terre. Ce qui veut dire que l'intelligence, le discernement et le savoir sont l'œuvre du Dieu Olódumarè. Comment l'appréhender pour ne pas dire où le mettre ? N'oublions déjà pas que, c'est encore lui qui a envoyé sur terre d'autres Dieux pour créer l'espèce humaine ! Il est donc à l'amont comme à l'aval de la création, c'est-à-dire le «Andriananahary [litt. le Seigneur qui a eu la puissance de créer] » des Malgaches (M. G. Grandidier 1932 ; p. 157). Hormis cette source sacrée de la langue yoruba, que retenir scientifiquement ?

Le Yoruba n'est pas restreint à l'Afrique. En effet, le Yoruba est présent aussi aux U.S.A. (chez les Noirs) et il transparait dans la littérature cubaine et dans les offices religieux au Brésil où il n'est pas complètement éteint. La transcription de la langue yoruba date de 1844, année où le Révérend Samuel CROWTHER (un Yoruba) fit son premier sermon en Yoruba, à Freetown (Sierra Leone) après avoir traduit les premiers chapitres de St Luc 1 ; V 35.

Pour la première fois donc, le Yoruba devenait une langue écrite. Mais deux grands problèmes restaient alors posés: la traduction et l'orthographe. (A. M. Ige 1978 ; p. 13)

Aujourd'hui, la recherche essaie toujours d'explorer cette langue. Ceci justifie les précisions qu'offrent désormais certains chercheurs sur la langue.

Le yoruba est une langue agglutinative-isolante. Ce statut a un impact sur son

profil lexical. [...]. Une conséquence de cette assertion est que la majorité des verbes en yoruba sont monosyllabiques et monomorphémiques et que la majorité des noms, par contre, sont polysyllabiques et polymorphémiques [...]. Comme toute langue, il est doté de mécanismes d'enrichissement lexical. (T. A. Osunniran 2014 ; p. 57).

On peut donc constater que le mythe s'impose davantage et recommande qu'on s'y intéresse de près.

- La mythologie yoruba et la présentation du corpus

La mythologie yoruba, outre son influence au Nigéria et en Afrique de l'Ouest, se retrouve également sur les autres continents, à savoir en Europe, en Amérique du Nord et du Sud et en Australie. L'ensemble des chants, lyrismes, mythes est rassemblé dans le vocable « itan » dans la langue Yoruba. La légende raconte qu'Ifè est le centre du commencement de la création du monde. Une tâche confiée à Ọbatálá qui ne s'est pas occupé des formalités spirituelles avant de descendre du ciel et qui s'est vu arraché la mission par son frère cadet Ọdúduwá, après le consentement du père. Ce qui interpelle ici est l'âme de l'homme ; est-elle inséparable (consubstantielle à) de la divinité qui vient de la créer ou séparer de lui (pour ne devenir qu'une image d'elle) ?

Tout le débat est là. *Être inséparable de ... ou être à l'image de ...* ne saurait signifier une même chose⁷². C'est donc le signe d'une volonté de mettre fin à des mythes d'origines africaine ou

⁷² C'est donc le signe du rejet d'un existant, d'une philosophie guidant le monde avant le judéo-christianisme (C. Tresmontant 1962) où loin d'être, comme le fait noter É. Krotky (1996 ; sq. 3), une créature composée avec les éléments constitutifs des divinités, cette nouvelle philosophie en fait une création sans substance des divinités mais à leur image. Ce qui introduit d'autres paradigmes : raison et liberté de choix et nous ajoutons surtout l'imperfection justifiant les erreurs et aujourd'hui les pertitions ; d'où des idéologies sur la chute, la repentance et la grâce. Ce que ne partageaient pas les autres philosophies.

égyptienne et assyro-babylonienne qui pourtant construisent toute une réalité, toute une vie dans la cité. Nous n'en voulons pour preuve que tout le processus sociétal et spirituel, bâti autour de la perte de compétence du divin- fils aîné du Grand Dieu au profit de son cadet. En effet, cette perte du droit d'ainesse par Obatalá au profit Odúduwá pour s'être saoulé au vin de palme justifie l'interdit de boisson forte aux fils aînés dans un souci de conjurer le sort et d'assurer la protection de leur droit et de leur héritage ! Même OṚúnmilà, maître de la divination, un autre fils du Dieu Olódumarè parmi tant d'autres, en a fait également une préoccupation dans l'Ifa transmis comme héritage par le père, ce Dieu suprême

[...] Olodumaré, [...] possesseur de l'univers, ... le maître de la vie, celui qui transcende le temps et l'espace. Nul ne peut l'approcher et on ne lui rend aucun culte de peur de l'offenser. Au nombre des divinités intermédiaires *Orisa* ou *Olorisa*, adorées par les Idààcha et qui servent de lien entre Olodumaré et les hommes, il y a *Obatala* ou *Baba-n'la*(dieu de la pluie), *Sapata* ou *Sanpona* /dieu de la variole/, *Nana-Buku*, *Ayira*/dieu de la foudre/, *Ejo* ou *Osumare* /dieu de l'abondance/ et *Omo-Olu*. (A. Sègla & A. E. Boko 2006 ; p. 24).

C'est donc Olódumarè, ce père des dieux, reconnu tel dans les autres philosophies⁷³ et deux autres (OṚun et Olofin) qui font

⁷³ Une continuité philosophique dans la Bible montrant la difficulté à se départir de tout ; car, comme le démontre J-C. Larchet (2015 ; p.190), « cette continuité se manifeste de la façon la plus claire en Jean 10, 34, où la formule du Psaume 81, 6, est reprise par le Christ : « J'ai dit : vous êtes des dieux. » Le même psaume en son premier verset proclamait : « Dieu S'est tenu dans l'assemblée des dieux, au milieu d'eux Il juge les dieux. » À ces formules fait écho l'affirmation de l'apôtre Paul répétée par deux fois : « nous sommes de Sa race [...], nous sommes de la race de Dieu » (Ac 17, 28-29). »

l'objet de notre étude. Car, s'il y a l'assemblée des dieux, c'est qu'il y a forcément une hiérarchie et il est important de remonter dans la philosophie kabbalistique⁷⁴ pour comprendre cette démultiplication. En effet, dans la kabbale, une trilogie porte les autres émanations, à savoir Kéther (Ehieh)- la couronne, au sommet portant à sa droite Hockmah (Iah)- la sagesse et à sa gauche Binah (Jehovah)- l'intelligence d'où émanent les autres sphères. On peut y voir le point de départ ou tourbillons avec l'enregistrement pour la postérité, suivi de l'intelligence qui, produisent les autres effets. Ainsi comme le rapporte M. Elid (2002 ; p. 11), le Kabbaliste, « qui n'a conscience de ces formes d'ordre cachées mène une vie religieuse superficielle. Quand l'ordre est compris, la vie religieuse du kabbaliste devient beaucoup plus riche de sens. ». Une idéologie que véhicule également la philosophie religieuse africaine ; et toute philosophie participe à la cité voulue construire. C'est pourquoi il faut le souligner, il ne nous plaît nullement ici de procéder à une étude comparative avec les autres philosophies. Notre ambition est de décrire et permettre à chaque lecteur de faire sa propre lecture ou étude comparative. Ainsi, ce travail se contentera de décrire et de faire des projections interactionnelles.

Ceci dit, des légendes et des récits, il ressort qu'ils (ces Dieux) sont hissés par les hommes au sommet de la hiérarchie. Pourquoi et comment ? C'est à cela que nous allons essayer de répondre. Ceci pour voir si ces trois noms indiquent le même Dieu, s'ils sont des mots de transmission de sagesse ou s'ils sont des termes qui font plus que transmettre l'information mais également posent des actes de langage et construisent des relations. Ainsi,

⁷⁴ Nous partageons ainsi la position de M. Idel (2002) qui démontre que la Kabbale n'est ni mythe, ni paradoxe, ni question de rébellion, elle est un ensemble de formes d'ordres : « formes d'ordre tant bibliques que rabbiniques, d'un côté, les formes d'ordre médiévales » (Idel Ibid ; p.5)

tout comme l'image, les noms de Dieu deviennent des espaces discursifs, pour ne pas dire une terminologie discursive.

1.2. Le cadre théorique

Comme cela se note, cette étude est avant tout interactionniste ; ce qui justifie la convocation des théories des actes du langage (J. Austin 1970) et de la politesse linguistique (C. Kebrat-Orecchioni 2010, C. LOKONON 2021) pour accompagner celle de la sémiotique (R. Barthes 1957, J A Greimas 2002) en vue de faire parler les signes. Mais comme ceci se passe sur un matériau connu de tous : le nom, l'anthroponymie surtout dans son versant d'effet causale nous intéresse à plus d'un titre. Car, pour nous, le nom, s'il est reconnu comme une identification, une désignation, a deux volets : un volet historique et un volet structurel qui, finissent par spécifier la chose (l'être ou l'objet désigné). Mais quand il s'agit des Dieux, la *theoponymie*, c'est-à-dire l'étude des noms de dieux, ne permettra-t-il pas d'aller au-delà des structuralistes, des philologues, des historiens, des logiciens pour décrire le nom. Les termes disent des choses, leur composition en disent davantage grâce à la théorie de l'interprétation. Mais l'interactionniste que nous sommes, pense que le nom est un signe. Selon la langue, il devient un ensemble de signes agissant sous plusieurs paradigmes : instance énonciatrice, message et site de communication. Ceci pour cause, sa prononciation renvoie à un lieu ou encore à la culture d'un espace géographique, sa composition dévoile la langue comme un élément social et le contenu dont il est porteur fait appel à l'histoire, la perception, les représentations sociales de l'instance énonciatrice. Est-ce qu'elle est bi ou multimodale cette instance ? Cette recherche le dévoilera. Toutefois, il faut souligner que, si chaque signe le constituant projette dans la linguistique descriptive, l'interprétation ne peut être complète que si on glisse l'étude dans la politesse linguistique. Ce qui permet de déterminer les relations que construisent les signes

entre eux, les signes constitutifs et le signe, le signe et les interlocuteurs. Ainsi, du relationnel se découvrent les actes langagiers posés. Ce qui renvoie à la naissance mythique de la langue pour dire l'intelligence, le discernement et le savoir (M. Sachnine 1987), un secret de Dieu. On comprend donc que le nom n'est pas qu'identifiant, il est une fiction qui s'écrit et s'offre à l'intelligence humaine pour continuer de le dévoiler. Tout en lui est mythe qui en retour est une parole (R. Barthes 1957). Alors, la description morphologique (A. M. Ige 1978, P. T. S. Omoeye 2013) nous permet de faire des morphèmes des signes et de voir la connaissance qu'ils communiquent avec L. C. J. Olumide 1942, P. Verger 1972, M. Sachnine 1987 tout en recherchant par les théories factorielles et des imaginaires possibles (O. Martin 1997, P. Charaudeau 1984) les traces du flux informationnel dans le double sens. Ce qui ouvre le champ pour parler de la langue yoruba en termes de dérivation, des effets de la dérivation, de l'apport de celle-ci dans la fabrique des mots et montre que la construction propre à la langue yoruba répond à des normes interactionnistes de discours de communication.

2. De la description morphologique aux savoirs communiqués par les noms

Cette recherche se repositionne dans un débat toujours ouvert jusqu'à ce jour, celui du nom dans tous ses contours. Cependant, nous refusons de prendre une position ou d'entretenir la polémique car pour nous, tout est muable et tout s'explique. Si déjà, il est difficile de se départir d'un développement qui fait du nom, un « vide de sens » (J. St Mill 1988), ou un « plein de sens » quand il s'agit du nom propre plutôt que du nom commun (M. Bréal 1924), nous pensons que ces auteurs tout en se référant à l'étymologie du mot, le sens et la signification du mot, se retrouvent soit un peu perplexes quand il s'agit de trouver le

référent qui, parfois ne veut rien dit, soit un peu perturbés parce que le codage laisse dubitatif quand il s'agit d'interpréter. Ce qui devrait faciliter le travail dans le cadre de notre étude. En fait, le nom qui est vide de sens, si l'analyse se penche bien sur sa décomposition, il peut en ressortir des signes qui parlent et posent un axe de communication utile pour ressortir la signification et le sens et surtout pour voir dans un champ nouveau, une étude innovatrice. C'est pourquoi, nous partons d'une étude descriptive pour enrichir le débat et peut-être rappeler que tout est parti de l'Afrique même si une altérité a été notée à un certain moment dans l'intelligence de construction du nom.

Il n'y a pas lieu de supposer [...], mais de considérer la pensée, à chaque étape de son évolution, comme un progrès tout qualitatif d'événements réels qui se survivent en images. Si cette pensée purement psychologique s'articule et prend un sens logique, c'est que l'image verbale s'accolle aux analogies aperçues, et en fait des notions. (D. Bertrand-Barraud 1928 ; p. 189)

Et chaque nom est une notion encore en Afrique et répond aux codes linguistiques de chaque espace géographique. Comme l'a souligné T. A. Osunniran (2014), les noms sont en majorité construits chez les yorubas en plusieurs syllabes et morphèmes. Il y a alors une volonté, c'est vrai, de désignation, mais de rappel des circonstances de la naissance de l'enfant, des émotions de la famille et des rêves nourris autour de cette progéniture.

2.1. Description morphologique des noms

En réalité dans le pays yoruba, tout est lié. Le geste, l'action comme la parole ont une puissance. En rapportant une réponse

des sages yoruba rencontrés au Nigéria lors de ses études sur la plante, on pouvait lire « agbára re[^] wá lati orúko re[^] », traduction littérale « force à lui vient de nom à lui » ; ce qui veut dire « sa force lui vient de son nom », P Verger (1995 ; p. 114), ne se positionnait certainement pas dans les réflexions sur le nom. Et pourtant pour le Yoruba, le nom est une parole agissante qui doit transmettre la force, le pouvoir, la puissance. Peut-il alors en être autrement pour les Dieux, eux considérés par les Yorubas comme les maîtres, les instructeurs, les enseignants ? Il faut déjà faire observer que, dans le cadre de la mythologie yoruba, dans la trilogie, on retrouve Olófin avec une discrétion inexplicable et en dehors Olúwa, intégré dans le quotidien des humains. D’Olófin, on n’en parle pas trop. Peut-être, cette étude permettra de connaître et de comprendre les raisons. Alors morphologiquement que partagent avec nous ces noms ? Le nom, du grec ‘onoma *kúrion*, ou du latin ‘*nomen proprium*’, est « celui qui nomme vraiment », « l’authentique », selon Gary Prieur 1991b, cité par C. Leguy (2012 ; p. 3). Et quand nous venons dans la sphère divine, il faut y voir « un signe, un symbole, un concept » qui, permet de « nommer Dieu (le représenter par un son vocal), de l’atteindre par des images (le représenter par un ordre symbolique, par des espèces sensibles, un langage métaphorique).» (O. Boulnois 1999). En termes de construction,

in yoruba agent nouns are formed using two morphological processes which are derivation and reduplication. Under derivation, Yoruba constructs agent nouns through prefixation, and under reduplication the language engages mainly a pattern whereby a verb phrase is completely reduplicated» (T. S. Owoye 2013; p. 20 citant Pulleyblank 1990, Awobuluyi 2008)

Donc il y a le procédé de duplication et celui de la dérivation pour la fabrication des noms en Yoruba. Ce que nous essayons de vérifier avec les noms de Dieux. Nous procédons dans l'ordre à la description.

❖ Olódùmarè

Comme l'exige la morphologie de la langue yoruba, en observant bien ce nom, on constate qu'il est formé de verbes et de substantif avec quatre (4) morphèmes que, nous allons essayer de saisir dans les lignes suivantes :

- **olí** : qui signifie « il a », c'est-à-dire « celui qui a », « le possesseur », « le détenteur » ;
- **Òdù** : ce mot renvoie à une réalité de l'Ifà et désigne les 256 signes (Òdù), c'est-à-dire signes ou par extrapolation les cases ou encore les maisons, les demeures du savoir. Ainsi, on doit opérer cette équation : **olí** + **Òdù** = celui qui a (le détenteur) + les demeures du savoir (les enfants d'Ifà) ;
- **ma** : verbe falloir. Il est lieu de préciser ici que ce morphème a plusieurs aspects que fournissent les tons. Ainsi le même morphème selon la tonalité peut signifier « **aller** » pour construire le temps linguistique, le futur en yoruba ou « **falloir** » pour annoncer des modalités. Comme on le note, l'un ne peut remplacer l'autre. Donc le ton est également un marqueur de la différence ; car, (ils) « les tons correspondent à des hauteurs musicales pertinentes dans la langue yoruba » (P. Verger 1995 ; p. 115) ;
- **rè** : verbe finir, effacer, s'éteindre ; là encore si le « e » devient « é », alors, tout change ; il s'agira ici du verbe « passer », au lieu des verbes « s'éteindre, effacer, ... ». En conséquence, les deux (2) morphèmes doivent aller de pair pour former la proposition verbale qui suit :
- **ma- rè** pour signifier : **faut pas s'effacer, faut pas finir, faut pas s'éteindre** ; ou avec « ré », **faut passer**.

Ainsi de façon littérale, **OI- ódu – marè=** le détenteur (possesseur), ‘celui qui a’ - des demeures du savoir (les enfants d’ifà) – pas s’éteindre. Mais là, il est impérieux de se pencher sur la fabrique de cette proposition nominale « olí » ? Car nous voyons bien qu’il y a un substantif et un verbe. C’est Awobuliyi, cité par T. S. Owoye (2013; p. 19) qui donne les précisions à cet effet; «the prefix *oní-* together with its five allomorphs *alá-*, *elé-*, *elé-*, *oló-* and *oló-* can be used to produce agent nouns in Yoruba ». Ceci pour dire que, ces six (6) morphèmes prefixaux sont les fruits d’une transformation circonstancielle morphémique contribuant à procéder à la fabrique de nom pour signifier un détenteur de la réalité exprimée par la base syllabique (morphème) qu’ils précèdent. La vérification de cette information s’impose avec acuité. Nous choisissons de comparer notre décomposition à celle d’un autre chercheur, il est vrai des années avant nous ; néanmoins, le problème de la tonalité sur « **ma** » et « **re** » s’émerge et donne une traduction très distante de la nôtre. Voici présenté ici le fruit de son analyse :

OI'odu-ma-re. The word Odu means "a chief", "an exalted personage". Olodu is its intensive form, indicating completeness (e.g. Obiri, "woman" olobiri, a woman in the full bloom of woroanhb-.od" «) Ma-re (c'est nous qui le soulignons) means «I shall go or I must go". The meaning of Olodumare then is "the Chief or the Exalted One to whom I must go or return» (L. C. J. OLumide 1942; p. 48)

Comme pour relativiser, Olumide rapporte la traduction donnée également par d’autres chercheurs avant lui : « Olodumare. The meaning of this title has baffled many writers. Dr. Farrow thus comments on the title: "The derivation of the word is uncertain.

It is generally taken to denote “the Almighty One”. Bishops Srowther and Johnson so regard it, but the latter gives an alternative, "The Ever-righteous One"» (L. C. J. OLUMIDE 1942; pp. 48 -49). Pour nous, il faut entendre par **Olódumarè**, après la description morphologique ceci : **le détenteur de l'au-delà, de l'infini qui ne peut jamais s'éteindre**. Est-ce également là un code allusif du divin sur une réalité dont il tient à gratifier les humains, le Ifà ? Aujourd'hui, toutes les sagesse s'accordent à dire que Ifà (art divinatoire et sagesse) est une immense connaissance, un véritable puits de savoirs que nul ne peut prétendre connaître jusqu'à la fin de ses jours sur terre.

❖ **Ọlọrun**

Comme démontré *en sus*, la décomposition donne ceci:

- **olí + ọrun** ; observant une fabrication parallèle, nous ne répèterons plus les mêmes démonstrations ici. Nous allons directement à la traduction littérale puis à la simple traduction. Ainsi, nous avons :
olí = détenteur (possesseur), “celui qui a”
ọrun = ciel ou soleil (toujours avec le changement de la position du ton)
olí + ọrun = détenteur (possesseur), “celui qui a” – le ciel ou le soleil.

Pour L. C. J. OLumide (1942; p. 57), « Olorun is merely a nature-god, the personally divine sky, and he only controls phenomena connected in the native mind with the roof of heaven». Nous précisons ici que dans la même thèse comparative avec la réalité égyptienne, Olumide 1942 le rapproche du Dieu égyptien Osiris « The word Odu may also be related to the word ^Otj^, a domain in Sekhet - Aaru presided over by Osiris [...] will then mean "The owner of the Ot or domain to which I must return ", that is, Osiris» (L. C.

J.Olumide (1942; p.47). Néanmoins, nous retenons avec lui “le détenteur du ciel”, “celui qui a” le ciel.

❖ Olúwa

Suivant le même procédé, ce terme donne comme *en supra* :

- **Olí + àwa** ; ce qui se présente comme suit en termes de traduction littérale :
- **olí** = détenteur (possesseur), “celui qui a”
- **àwa** = nous. Il est impérieux de préciser dans ce cas qu’il y a amuïssement de la voyelle « à » de àwa ce qui conduit à la forme **olíwa**. Il y a eu ensuite une assimilation regressive voyelle « í » par la consonne « w » ; de même le ton haut de « í » s’est légèrement abaissé. Aussi, faut-il veiller à la tonalité. Si le ton est bas ou haut, l’étymologie est diamétralement opposée. « Wa » avec a avec un ton haut ou bas réfèrent à deux choses différentes, à savoir, le déictique personnel « nous » comme nous venons de le voir ou le verbe venir. Ainsi, dans un cas Olí +wa= **celui qui a- nous et dans l’autre cas, celui qui a- venir.**

Pour nous, à ce niveau, l’instance énonciatrice n’a pas d’équivoque, il s’agit de l’humain. Nous verrons cela dans la suite de ce travail de recherche. Ceci permet d’aborder le dernier nom.

❖ Olófin

Rare dans la sphère, les humains n’en parlent pas trop et ne l’évoquent pas trop dans leurs quotidiens. Ceci a certainement une justification que certainement dévoilera la description par la traduction. Ainsi, nous avons :

- **Olí +ófin** ; ce qui donne :
- **olí** = détenteur (possesseur), “celui qui a” ;
- **ófin**= lois, cadre normatif.

Ainsi, **Olí +ofin** = celui qui a – la loi (le cadre normatif), c'est-à-dire le détenteur des normes.

Il faut faire observer que la fabrication de ce nom répond aux normes dérivationnelles de la langue yoruba pour la formation du morphème préfixal quand la base morphémique qu'il doit précéder comme c'est dans le cas-ci, commence avec la voyelle « o ». T. S. Owoeye (2013; p. 20) précise « when the noun base begins with a vowel, it becomes *alá-* (initial vowel [a]), *elé-* (initial vowel [e]), *elé-* (initial vowel [ɛ]), *oló-* (initial vowel [o]) and *oló-* (initial vowel [ɔ]). ».

A partir de ces données recueillies, on peut affirmer avec T. A. Osunniran (2014) que, le nom est « polysyllabique et polymorphémique » ; et, sous forme de phrases véhiculant une idée, un idéal, un monde énonciatif de communication.

2.2. De la morphologie à la communication du savoir

Appréhendé à partir des pratiques langagières effectives et non plus seulement d'un point de vue structural, le fonctionnement du nom propre dans la langue devient révélateur. Ce que l'on remarque immédiatement dans cette perspective, c'est la fréquence d'énonciation de noms propres : le nom propre n'apparaît plus alors comme un élément marginal du lexique d'une langue, mais bien plutôt comme un élément essentiel dont le fonctionnement et le sens sont à comprendre à partir de l'usage qui en est fait en communication. (C. Leguy 2012 ; p. 7).

Pour cet auteur, l'usage fait en communication doit contribuer à ouvrir des champs nouveaux sur la question du nom. N'est-ce pas toujours restrictif de ce qu'est en réalité ce lexème, ce mot ?

Avec cette approche purement linguistique d'analyse des quatre (4) noms de Dieu, surtout des trois (3) retenus pour cette étude, une chose est frappante : ce morphème préfixal. Quel que soit le nom, il est présent et conforte celui qu'il vient aider à participer à la fabrique d'un nom. Il s'agit de « **Ol** », **c'est-à-dire** « **o** » et « **lí** » dont la traduction littérale donne : « o » jouant ici le rôle de déictique personnel « il » ou déictique personnel démonstratif : « c'est-il », « c'est lui » ou simplement « celui » et « **lí** » le verbe, signifiant : avoir, posséder. « [...] though, *oní-* is not to be taken as a simple prefix, in as much as it can further be divided into two meaningful units of *o* and *ní*. According to him, *o-* means *eni* 'someone' and *ní-* is a verb 'to have'. From his analysis, therefore, the prefix *oní-* means 'someone who has' » (Owoeye 2013). En effet, ce morphème « **Olí** » est une transformation du morphème « **Oní** ». La latérale nasale [n] dans *oní-* devient une latérale orale [l] dans *olí-* lorsqu'on l'associe à une base. Ainsi, « [l] and [n] are allophones of same phoneme in yoruba, [l] occurs before oral vowels while [n] occurs before nasalized vowels » (Owolabi, 1995: 110). Ils sont donc en distribution complémentaire. *Oní-* exprime la possession. Il indique un métier, un état, une propriété. Il entretient avec le nominal (vcv) auquel il est préfixé une relation de complémentation immédiate.

Ceci étant précisé, faut-il rappeler ici que ce déictique démonstratif « **O** » joue le rôle de spécification, particularisation, monstration ! Et son emploi permet de remplacer celui ou ce dont on veut parler. Ainsi, ils sont des remplaçants valables, dignes de livrer tout sur le signe en termes de signifié et de signifiant. Ils ne représentent pas une partie, ils représentent le tout. Mais dans le cadre de ce travail tourné vers l'interaction, que construisent-ils ?

- En termes d'instance d'énonciation : nous sommes là en présence d'une instance énonciatrice à plusieurs modalités.

Il y a l'énonciateur, l'humain vers les autres humains, dans un premier temps, et l'humain vers les Dieux dans un second mouvement. C'est pourquoi *en sus*, nous avons retenu comme traduction « celui qui a », « le possesseur de », « le détenteur de ». Là, l'énoncé serait « *enionítódumarè* », ce qui veut signifier ‘ ‘celui qui a...’’, ‘ ‘le détenteur de ...’’, ‘ ‘le possesseur de ...’’. Ceci devient donc l'expression d'un constat, d'une expérience. Alors, avec ce groupe de lexèmes, l'humain dit (acte locutionnaire) et fait (acte illocutoire) comme l'a développé J Austin (1970). Ceci peut être considéré comme l'expression de sentiments personnels (acte comportemental) doublé d'une invite (acte directif). Donc l'acte langagier se dirige vers soi-même et vers les autres humains.

Néanmoins pour nous, il y a un fond qui échappe : comment est né tout cet imaginaire entre mythe et parole ? D'aucuns diront situation contextuelle, contexte de production de signification ou encore contexte de production de sens. Les trois sont inséparables pour mieux cerner cet énoncé « **O Í** » ; car, « l'homme construit les représentations du monde qu'il verse au langage à partir de sa perception sensible et de son expérience pratique, autrement dit de sa *praxis* » (Siblot 1995). Ce qui fait appel à nos sens. Dans ce cas-ci, ce sont les yeux ou les oreilles. L'humain portant ce discours a été visité pour vivre les secrets qu'on (le supra) lui a montré, ou lui a soufflé (le son) et il (l'humain) a entendu, donc a participé à un échange, une discussion avec le supra. La modalité de l'instance énonciatrice prend alors une autre direction. Sur l'axe, il y désormais l'énonciateur et l'énonciataire sur un site, dans un espace. Alors, dans la langue yoruba, la dérivation est une richesse et non « une aliénation ou une perturbation » (P. Lerat 1994 ; p. 583) pour la communication. La question est : quels sont les signes pour dire le site, l'espace ?

L'oralité ayant caractérisé la culture africaine ne permet pas d'y répondre sans se construire dans l'imaginaire et le mythe. Cependant en tant qu'interactionniste et nous appuyant sur la théorie de l'imaginaire possible de Patrick Charaudeau (1984 ; p. 39), la mise en scène discursive, nous permet de voir un supra se présentant à l'humain qui, tout comme Moïse lui demande : 's'ils me demandent qui m'a parlé ... ? » (cf. Bible dans Exode)? Et au supra d'apporter la précision sur lui, de se nommer, de donner son identification, de dire son nom. De ce fait, la réponse, avec l'analyse des noms de Dieu positionnés dans la mythologie yoruba au sommet de la pyramide est : « *enioní* », « je suis celui qui a ... ». L'acte est déclaratif « celui qui a » et exercitif « prenez-moi comme tel ». Alors, on reconnaît le genre comme dialogal, la stratégie comme celle du partage du savoir et d'opération énonciatrice créant et assumant une position double-basse et haute- (C. Lokonon 2021) à l'énonciataire (l'humain).

- Pour ce qui est du message : toute la philosophie yoruba est dans cet énoncé « celui qui a » et non « celui qui est » ! Une évolution langagière, sociale et psychoperceptive à analyser certainement pour comprendre le mythique qui a donné naissance au spirituel, objet de division, de jugement dévalorisant et négatif pour les uns ; valorisant et positif pour les autres. Ceci ne faisant pas trop l'objet de cette étude, nous revenons à notre développement.

Il nous plaît ici de passer par la théorie des présupposés pour continuer l'analyse. Avec cet énoncé : « *enioní* », on retient :

Le posé : le supra dit ceci : j'ai= avoir

Le supposé : ceci = cela : tout y compris toi (humain)

Le présupposé : ceci = cela et implique : vous et tout ce que tu vois, vous êtes à moi, vous n'existez pas sans moi, en dehors de moi.

Ces données obtenues dans cette analyse démontrent que le nom est une instance énonciatrice dans la langue yoruba et livre dès la description du lexème les acteurs de l'axe et la situation contextuelle du discours. Une situation qu'il nous plaît de développer davantage ici. Nous sommes au début du monde à des milliers d'années de l'univers avant l'arrivée au monde de Moïse. Le Supra crée l'humain *in fine*, il envoie aussi lui donner la parole (voir section 1), il se montre à lui et se permet de convoquer l'espace d'échange. Qu'est-ce qui doit constituer la discussion si ce n'est ce qui entoure l'humain, l'univers ? Alors, le Supra décide de l'enseigner sur ça, puis avec l'évolution sur lui (le Supra). La résultante des compétences acquises par cet échange demeure la capacité de l'homme à traduire en image le savoir reçu. L'Égypte en est un exemple avec toutes les représentations physiques du « celui qui a ». L'esprit limité de l'humain n'a pas pu comprendre cela et il a conclu au polythéisme. Du « je suis celui qui est », on a banni le « je suis celui qui a », indispensable pour la connaissance. Et pourtant, l'enseigneur (le Supra) a tout dit (le dire pour dire, pour faire et faire-faire).

3. Ces noms sont des unités lexicales discursives

Quels actes langagiers et de politesse construisent alors ces noms ? « Dans la culture africaine traditionnelle, connaître le nom d'un être ou d'une chose est avoir un contrôle sur lui à un certain degré » (Robin Horton 1967 cité Verger 1972, p. 18). Ceci pour dire que, le Supra en nous livrant les secrets sur son appellation offrait à l'humain la possibilité de l'avoir, de jouir de lui. Il y a donc une relation ; elle peut être verticale ou horizontale. Tout dépend des efforts des acteurs sur l'axe de la communication. Mais avec la section 2, nous avons déjà la relation de filiation ; que l'on se positionne comme évolutionniste ou comme croyant : quelque chose a créé

l'univers et l'homme. Et c'est dans cette logique que nous voulons continuer de mener cette étude. Ainsi, « ce qui vaut des relations de filiation vaut, *a fortiori*, des relations d'affinité : [...] comme *fait accompli, post festum*, à la façon de l'ethnologue qui enregistre une généalogie, que l'on peut oublier qu'elles sont le produit de stratégies (conscientes ou inconscientes) orientées [...] » (P. Bourdieu 2000 ; p. 100)

Nous ressortons de Bourdieu ces lexèmes « affinités », « fait accompli », « généalogie », « post festum » « stratégies », « conscientes ou inconscientes ». Un tout qui fonde l'identité. La permanence de l'identité dans le temps est une question de mémoire a dit John Locke (1689). Nous retournons aux noms de Dieu analysés pour retrouver ces réalités expressives du relationnel en reconstruisant schématiquement « *enioni* », comme étudié.

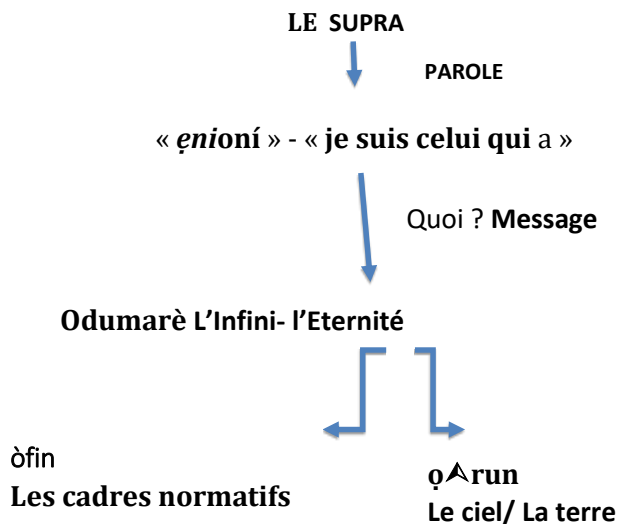


Figure n° 2 : représentation du processus énonciatif de la trilogie divine/ mythologie orisha

Comme le montre la figure, le Supra annonce comme avoir : l'éternité (l'infini), le ciel qui ne va pas sans la terre (même si selon la tradition yoruba, elle est créée après avec l'arrivée d'OṚúnmilà sur l'eau) et les normes. Cette disposition est faite ainsi parce que les cadres normatifs ne viennent que lorsque tout est en place et qu'il faut réguler, réglementer, mettre les choses en ordre comme le fait la sphère des Seigneurs du destin dans la kabbale- Binah (cf. point 1 de la section 1)⁷⁵. Il est impérieux de faire observer ici que, le sens du flux est unidirectionnel (vertical-du haut vers le bas) ; alors une question : y-a-t-il eu le flux informationnel dans le sens contraire ? Des noms étudiés, nous voulons répondre par l'affirmation. En effet, c'est ici qu'on comprend le statut populaire de l'un des lexèmes étudiés et comment est arrivée son introduction dans l'espace de la communication. Contrairement aux autres lexèmes, noms de Dieu, ce mot "Oluwa" est utilisé sans retenu, partout et à tout moment sans crainte, ni peur. Des faits observés après analyse, il doit désormais être considéré comme la réponse de l'humain au Supra. Comme la description morphologique le relève, il signifie « **oní àwa** », ce qui veut dire « celui qui a- nous », ou « celui qui a- va venir (juste par positionnement d'un accent de plus, voulant garder les 2 possibilités) ». Ceci ne peut donc pas être communiqué par le Supra ; il est la résultante du stimulus ostensif qui « ne communique que les implications » (D. Sperber & D. Wilson 1986 ; p. 271).

Néanmoins, il faut dire que le blocus du flux demeure et il faut y remédier pour savoir le lexème traduisant réellement l'interaction des acteurs dans l'espace. Nous allons procéder par l'analyse factorielle pour comprendre cet énoncé « **oní àwa** ». Notons déjà, comme l'a souligné T. S Owoeye (2013), au lieu

⁷⁵ Faut-il rappeler que cette sphère ferme la base du triangle (si on n'oublie pas de lire de la droite vers la gauche comme l'exige la tradition hébraïque).

de « **lí** » nous avons « **lu** » à cause du consonne « **w** » qui est au début du morphème de base pour la formation du nom. Donc « **Olúwa** » est la séquence venant de l'énonciataire (l'humain). Alors, **wà** réfèrent au verbe, plus précisément au verbe venir, ne rend pas solidement compte de l'échange. Car, l'humain ne peut réagir lors de l'échange par une proposition évoquant un appel du Supra ou son arrivée sur terre ; ceci n'étant pas entre humains. Il s'agit en réalité de la réponse de l'enseigné après l'assimilation des effets présuppositionnels, d'où l'usage du déictique personnel « nous ». Alors, « **Olúwa** » est en réalité la recherche de construction d'une identité par l'homme, en un mot son identité sociale qui, révèle ici le début de la socialisation et de la conquête d'un amour propre mettant ainsi fin à une relation demeurée trop asymétrique en faveur de l'acteur en position haute. On voit à travers cette analyse que le nom en yoruba rend également compte des degrés de construction des identités de chaque acteur.

Comme facteurs corroborant notre analyse, nous devons avoir : l'autorité du dire, la prédisposition à entendre et la capacité de comprendre. Une profonde observation et on peut dire que tous les facteurs sont réunis.

- L'autorité du dire qui, se partage par les deux acteurs ; d'abord par l'énonciateur (le Supra) dans sa posture de porteur du message pour une proclamation du soi, de son être à travers les biens (l'avoir)- j'ai (« je suis celui qui a ») : le ciel, l'ordre et l'infini. Puis, la variation de posture permettant de construire une autre image, celle d'un statut professionnel : le créateur (le constructeur) ; ce qui forcément conduit à l'annonce d'un autre statut, le social qui en réalité donne les positions de chaque acteur dans le site. Ainsi, de l'octroi de position haute à soi, l'énonciataire opte également pour une variation de posture : basse et haute. Le désir de se distinguer, de faire preuve d'amour propre a

permis de créer toutes les séquences de l'échange. Ainsi si au départ, le Supra menace l'humain dans tous ces statuts ; ce dernier repousse les limites et s'octroie également son espace dans l'espace convoqué par le Supra. Comme cela se note, de l'analyse des facteurs, on constate également l'occupation de l'espace et la socialisation de l'humain (M. Viroli 1988 ; p. 96).

- Pour ce qui est du niveau de langue, dans ce cadre-ci, s'il est simple à première vue, nous avons envie pourtant de dire qu'il est de haut niveau. Et ceci pour cause : dans l'énoncé, la prétention de l'énonciateur permet de lire pourtant la capacité du déchiffrage du langage, c'est-à-dire du code par l'énonciataire. Car, il y a comme le soulignent D Sperber et D. Wilson (1989 ; p. 302), dans ce seul énoncé, « l'information nouvelle », « l'information ancienne », « le thème », « l'assertion ».

On peut donc dire que c'est un énoncé pragmatique qui, entretient le discours. Mais, là où le 3^e facteur peut être vu comme difficile à être réuni, c'est quand on évoque la capacité de compréhension. L'appréhension peut permettre de voir irréalisable ce facteur capacité de comprendre.

- Le lexème « Olúwa » montre bien le flux sans blocage de l'information. On peut dire aucun besoin (matériel et immatériel) n'a pu créer deux mondes distants : instance émettrice et instance réceptrice. L'humain a perçu le message, il l'a décodé, l'a compris, l'a assimilé et a même eu le pouvoir, la force de faire le *feedback* à son auteur. Alors il (l'humain) lui dit tu es « *enioní àwa* » (« celui qui nous a »), notre Supra que chaque langue exprime à sa manière. A partir de là, on voit dévoiler des espaces, des constructions de relation et des traitements de faces permettant la présence réelle des acteurs sur le site.

Ce 3^e facteur réalisé, on peut dire que, ces noms, sous formes d'énoncés et de lyrisme, montrent bien l'évolution de deux mondes : celui d'en haut (les divins) et celui d'en-bas (les humains).

Conclusion

Nous croyons qu'il est temps de renouer avec la connaissance pour ôter les effets des limites de perception et du savoir afin de remettre la vérité dans l'arène. Les noms dans la langue yoruba sont des lexèmes discursifs. Ils dévoilent l'instance énonciatrice et ses complexes modalités, entretiennent le site pour la pertinence du discours, dévoilent les acteurs dans leurs différents statuts pour la construction des relations. Avec l'analyse interactionniste, tout en ancrant l'étude dans la linguistique, ceci ne nous a pas empêchée de glisser cette étude sur la *theoponymie* dans les actes du langage et de la politesse linguistique pour faire des noms du dieu, un signe à l'intérieur duquel évoluent d'autres signes qui entretiennent à la fois des relations entre eux et des relations avec le signe lui-même. Ainsi, il est démontré que «*enioní*» («celui qui a») morphème préfixale qui forme les noms de Dieu en yoruba est un énoncé qui dévoile un axe de communication, les acteurs et rend compte également du temps. On dira alors, il était une fois, Dieu a dit : «je suis celui qui a», puis après des milliers d'années, il dit : «je suis celui qui est». Deux énoncés qui fondent le supra, l'univers et doivent construire l'univers. Où est le polythéisme quand le supra dit son être à travers ses biens, ses réalisations ? Où est le satanisme si l'humain se permet de rendre compte de leur intimité par cette relation d'affinité, à savoir appartenance de l'un à l'autre (la lignée), en communiquant le savoir obtenu aux travers images et son ?

Il est urgent de retourner aux cultures africaines pour voir si toutes les diverses appellations de Dieu ne répondent pas à cette

logique de la communication de l'être à travers l'avoir ? Une observation profonde de la mythologie yoruba et cette logique semble dominer la philosophie en matière religieuse. Shangò-le dieu de la foudre, Ogú-le dieu du fer, Esù-le gardien du seuil, lui ne possède rien. On comprend alors P. Verger (1072 : p. 44) quand il affirme :

Toutes ces locutions à double sens ajoutent un intérêt et donnent un sel aux explications et définitions qui, sinon, risqueraient quelquefois d'être sèches et arides. Elles donnent un tour savant aux conversations et le degré d'érudition des parties en présence se manifeste grâce à la faculté qu'ont les uns de les énoncer et les autres de comprendre le contenu des allusions et le symbolisme de ces formules traditionnelles. Elles montrent aussi la souplesse et la poésie du langage yoruba.

L'expression de l'avoir est la richesse d'une langue ; tout est avoir et tout vient de l'avoir. En pragmatique, on parle des faces, la face positive qui est la dignité de l'homme ; la face négative qui est son corps physique, son statut professionnel, social, financier, économique, ... Alors peut-on être sans avoir ? L'être peut-il être sans ses avoirs ? Peut-être les recherches dans le double sens, à savoir Egypte vers l'Afrique et les autres pays et l'Afrique vers l'Egypte et les autres permettront d'approcher un peu plus la vérité. Le Supra a compris et donne à l'humain, selon son niveau et sa personnalité du temps, le savoir, la connaissance.

Bibliographie

BERTRAND-BARRAUDD D. (1928). Le langage et les articulations de la pensée.

L'année psychologique. Vol. 29, p. 187-220. [En ligne] le 16 avril 2018.

doi : <https://doi.org/10.3406/psy.1928.4810>

https://www.persee.fr/doc/psy_0003-5033_1928_num_29_1_4810

BOULNOIS O. (1999). Concept de Dieu et noms divins. *Etre et représentation*, P. 293- 325.

[En ligne] le 01/07/2014. URL : <https://www.cairn.info>

BREAL M. (1924 [1897]). *Essai de sémantique. Science de signification*. Paris : Hachette, 372p.

CAPONE Stefania. (2000). Entre Yoruba et Bantou : L'influence des stéréotypes raciaux dans les études afro-américaines ». *Cahiers d'études africaines*, XL-I (157), p.55-77. Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, 2000. halshs-00007675

CHARAUDEAU Patrick. (1984). *Une théorie des sujets du langage. Langage et société*. N° 28, Fascicule 1, *Sociosémiotique*, p. 37-51.

Doi : <https://doi.org/10.3406/Isoc.1984.1989>.

https://www.persee.fr/doc/Isoc_0181-4095_1984_num_28_1_1989

GRANDIDIER M. G. (1932). A Madagascar, anciennes croyances et coutumes ». *Journal de la Société des Africanistes*, Tome 2, fascicule 2, p. 153-207.

doi : <https://doi.org/10.3406/jafr.1932.1533>

https://www.persee.fr/doc/jafr_0037-9166_1932_num_2_2_1533

GREIMAS A. J. (2002). *Sémantique structurale : recherche de méthode*. Paris : PUF, Col. Formes sémiotiques, 264 p.

IDEL M. (2002). De certaines formes d'ordre dans la kabbale. *Presses de Sciences Po, Raisons politiques*, 2002/4, n° 8, p. 3-32. DOI 10.3917/rai. 008.0003. [https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2002\(4-page-3.htm](https://www.cairn.info/revue-raisons-politiques-2002(4-page-3.htm)

IGUE/IGE A. M. (1978). *Les morphèmes verbaux et l'aspect en yoruba. Doctorat soutenu à l'Université de Nancy II. UER de linguistique appliquée. Décembre 1978.*

KERBRAT-ORECCHIONI. C. (2002). Politesse en deçà des Pyrénées, impolitesse au-delà : retour sur la question de l'universalité de la (théorie de la) politesse. *Marges Linguistiques, [En ligne] le 15/12/2008.* http://www.revue-texto.net/1996-007/marges/marges/000_presentations_art_html/doc0107presentation.htm

KROTKY É. (1996). *Former l'homme. L'éducation selon Comenius (1592-1670).* **Collection Philosophie | 2.** Paris : Les éditions de la Sorbonne. Publié sur OpenEdition Books, le 24 janvier 2019. 392 p. DOI : 10.4000/books.pSORBONNE.15744

LARCHET J-C. (2015). La divinisation comme projet et modèle chrétien du perfectionnement et de l'augmentation de l'homme. *Revue d'éthique et de théologie morale*, 2015/4, n° 286, p. 181-197. DOI : 10.3917/retm.286.0181.

<https://www.cairn.info/revue-d-ethique-et-de-theologie-morale-2015-4-page->

LEGUY C. (2012). Noms propres, nomination et linguistique. *Nomination et organisation sociale.* (dir.) Sophie Chave-Dartoen, Cécile Leguy et Denis Monnerie. Paris: Armand Colin, p. 51-81. 9782200280437. hal-01396744

LERAT P. (1994). Dérivation lexicale et dérive terminologique. *Meta*, 39 (4), p. 581-588.

<https://doi.org/10.7202/003472ar>

MARTINEAU J-L. (2004). L'espace yoruba (fin XIX^e siècle-1960). *Journal des africanistes* 74-1/2 | [En ligne], le 10 avril 2007, consulté le 09 décembre 2021.

URL :<http://journals.openedition.org/africanistes/402>.

DOI : <https://doi.org/10.4000/africanistes.402>

MILL J. St. (1988 [1843]). *Système de logique déductive et inductive*. T 1. Bruxelles : Pierre Mardaga, 129p.

OLUMIDE L. C. J. (1942). The religion of the Yorubas especially in relation to the religion of ancient Egypt: Being in account of the religious beliefs and practices of Yoruba peoples of Southern Nigeria, especially in relation to the religion of Ancient Egypt. *Durham theses, Durham University*. Available at Durham E-Theses Online: <http://etheses.dur.ac.uk/9661/>

OSUNNIRAN T. A. (2014). *Le lexique en français et en yoruba : Modes d'enrichissement. IOSR Journal Of Humanities And Social Science (IOSR-JHSS), Volume 19, Issue 9, Ver. III, p. 53-61. URL :www.iosrjournals.org*

OWOEYE T. S. (2013). A Comparative Study of Morphologically constructed Agent

Nouns in French and Yoruba. *Acta linguistica*, Vol. 7, n° 2, p. 15-27

RECCHIA F. (2017). Intention, image et singularité selon le premier Sartre : Réflexions sur les propriétés et les fonctions de l'acte d'imagination. *Bulletin d'Analyse*

Phénoménologique Volume 13. Numéro 2 : L'acte d'imagination : Approches phénoménologiques (Actes n°10). [En ligne],

URL : <https://popups.uliege.be/1782-2041/index.php?id=934>.

SACHNINE M. (1987). Ifá sait la parole, l'histoire, les proverbes (Yoruba, Nigeria).

Journal des africanistes, Tome 57, Fascicule 1-2, p. 161-173.

doi : <https://doi.org/10.3406/jafr.1987.2169>

SÈGLA A. & BOKO A. E. (2006). De la cosmologie à la rationalisation de la vie Sociale. *Cahiers d'études africaines* 181. [En ligne], le 01 janvier 2008, consulté le 19 avril 2019.

URL

<http://journals.openedition.org/etudesafricaines/15119>.

DOI : 10.4000/etudesafricaines.15119

https://www.persee.fr/doc/jafr_0399-0346_1987_num_57_1_2169

TRESMONTANT C. (1962). Les origines de la philosophie chrétienne. Coll. Je sais, je crois, n° 11. Paris : Fayard, 116p.

VALIN R. (1998). Langage, imaginaire et réalité. *Annexes des Cahiers de linguistique hispanique médiévale*. Volume 7. Hommage à Bernard Pottier. p. 787-797;

doi : <https://doi.org/10.3406/cehm.1988.2169>

https://www.persee.fr/doc/cehm_0180-9997_1988_sup_7_1_2169

VANDENDORPE C. (1993). Quelques considérations sur le nom propre. Pour un éclairage de la linguistique par le cognitif et réciproquement. *Langage et société*, Numéro 66, p. 63-75.

VERGER P. (1972). Automatisation verbale et communication du savoir chez les Yoruba. *L'Homme*, Tome 12, n°2, p. 5-46.

doi : <https://doi.org/10.3406/hom.1972.367259>

https://www.persee.fr/doc/ho_0439-4216_1972_num_12_2_367259

VERGER P. LÜHNING A. & ANTHONY M. (1995). « A la recherche des plantes perdues, les plantes retrouvées par les descendants culturels des Yorubas au Brésil ». *Revue d'Ethnolinguistique. Cahiers du LACITO* 7, p. 113-140