

Le règne animal comme vecteur d'éducation dans les proverbes africains

Boukary BORO^{1*}
Barthélemy KABORE²

Résumé

Le proverbe s'inscrit dans un code communicationnel où la parole est stylisée et transformée afin de transmettre efficacement un message. La forme métaphorique du proverbe repose sur l'exploitation d'images concrètes et abstraites qui entourent le performateur. Dans ce contexte, les animaux sont perçus comme des avatars de l'homme, permettant de comprendre ce dernier et ses relations avec autrui. Quelles peuvent être les fonctions sociales du proverbe et dans quel contexte l'énonce-t-on ? L'objectif principal est de mettre en exergue la dimension pédagogique du proverbe. L'hypothèse formulée est que le proverbe constitue un moyen allégorique de transmission des préceptes et des valeurs morales dans la société. L'ethnolinguistique appliquée aux proverbes *san* a abouti aux résultats selon lesquels le proverbe remplit une fonction pragmatique, pédagogique.

Mots-clés : animaux, éducation, ethnolinguistique, proverbe, Sanan

Animals to educate. The animal kingdom in African proverbs

Abstract

The proverb is part of a communication code where speech is deliberately distorted in order to effectively transmit a message. The metaphorical form of the proverb is based on the exploitation of concrete and abstract images that surround the performer. As such, animals are perceived as an avatar of man and allow us to understand man and his relationships with his neighbor. What can be the social functions of the proverb and in what context is it stated? The main objective is to highlight the pedagogical dimension of the proverb by formulating the hypothesis that the proverb is an allegorical means of transmitting precepts and moral values in society. Ethnolinguistics applied to San proverbs has led to the results that the proverb fulfills a pragmatic, pedagogical function.

Keywords: animals, education, ethnolinguistics, proverb, Sanan

¹ Université Lédéa Bernard OUEDRAOGO

² Université Joseph KI-ZERBO

***Auteur correspondant** : Boukary BORO, Email : boroboukary06@yahoo.fr .
ORCID : 0009-0007-4423-3753

DOI : <https://doi.org/10.64707/revstlsh.v4i1i2.2008>

Introduction

Dans les sociétés paysannes ouest-africaines, fortement empreintes de traditions orales, le défi socioéducatif se pose de plus en plus avec acuité. Entre des systèmes éducatifs jugés inadaptés, à tort ou à raison (Coumpaoré 1998, Feckoua 2008, Nyamba 2005), une globalisation et une universalisation des valeurs, accélérées par le nouvel ordre mondial de l'information et de la communication, et des sociétés en perte de repères dans des Etats ballottés dans une mondialisation libérale accentuée, les systèmes traditionnels de socialisation et d'éducation s'en trouvent entamés, voire éprouvés, car l'illisibilité et l'instabilité qui caractérisent les systèmes éducatifs, affectent aussi la totalité du tissu social, tant matériel que spirituel (Agblemagnon 1981). Pourtant au gré du prototype d'homme voulu ou souhaité, le système éducatif traditionnel africain a manifestement réussi à édifier des modèles de société devenus aujourd'hui nostalgiques pour nombre de contemporains, d'autant plus que depuis quelques temps des appels pour un retour aux valeurs endogènes africaines ou leur prise en compte dans le système éducatif hérité de la colonisation se multiplient (Ki-Zerbo 1990, Boidin 2004).

En matière d'éducation culturelle, les leviers pédagogiques sont nombreux et complémentaires dans le contexte rural ouest-africain, où la parole directe constitue le mode fondamental de communication sociale. Figurent parmi ces moyens et stratégies éducatifs les proverbes. La relation entre ce genre lapidaire du patrimoine immatériel et l'éducation est établie à plusieurs niveaux. Par les représentations sociales qui influencent les modes de vie au quotidien (El Ouazzani 2015), ou en tant que moyen allégorique de diffusion de préceptes et de morales pour l'éducation juvénile (Bonet-Maury 1890). Si les énoncés proverbiaux, tous motifs confondus, sont employés et efficaces pour enseigner des conseils de sagesse, selon les contextes communicationnels qui les commandent, le processus éducatif de l'individu par ce biais a souvent recours aux proverbes construits à partir de noms d'animaux, ce qui n'est pas une nouveauté à en croire Rousseau (1966) pour qui le façonnage de l'homme passe aussi souvent par la nature et les choses, donc aussi par les animaux.

Cette étude s'intéresse alors particulièrement aux proverbes recourant aux allégories animales dans leur formulation, en privilégiant l'approche ethnolinguistique. En effet, il nous semble pertinent ici, pour apprécier son efficacité didactique, de considérer le proverbe selon son

statut d'énoncé mais aussi selon son contexte performatif, car le proverbe est bien comme un « événement de l'énonciation, au sein d'un discours qui détermine son émission tout comme lui-même influence le cours de celui-ci » (Leguy 2001, p.72). Ainsi après un bref rappel de la place du règne animal dans le quotidien des hommes, l'article appréhende le proverbe comme un acte de langage dans sa dimension performative, tel qu'il se manifeste au sein de différents contextes socioculturels africains. Il développe ensuite une réflexion sur le potentiel pédagogique du discours proverbial à partir d'un corpus d'énoncés recueillis lors d'enquêtes ethnographiques menées auprès de plusieurs groupes ethnoculturels du Burkina Faso. Le corpus repose sur un échantillon raisonné d'une trentaine d'enquêtés, sélectionnés selon des critères d'âge et de statut social, privilégiant des personnes âgées reconnues pour leur maîtrise de la parole traditionnelle. Les enquêtés se composent principalement de griots, de notabilités investies d'une autorité symbolique au sein de leurs communautés. Ces données empiriques sont complétées par une recherche documentaire consacrée au genre proverbial, permettant de croiser les usages observés sur le terrain avec les apports théoriques existants et d'approfondir l'analyse des fonctions pragmatiques, sociales et éducatives du proverbe.

I. Les liens inextricables entre les hommes et les animaux

On peut admettre d'entrée de jeu avec Pascal (Laf. 664, Sel. 545) que la relation homme-animal est imbriquée, car « l'homme est proprement *omne animal* ». Le lien est pour ainsi dire profondément physiologique, le point de démarcation entre les deux espèces ne s'affirmant qu'à partir du moment où l'homme devient un être culturel. En effet, Servais (2007), qui attribue des propriétés sociales et mentales aux animaux, à partir des cas sud-américains, reconnaît aussi des structures primatiques préexistantes en l'homme à sa naissance, dont le processus d'homínisation s'établit avec le langage, donc avec le début de métamorphose culturelle. Au-delà de la proximité génétique, l'animal a même joué un rôle fondamental dans le processus civilisateur de l'homme, par exemple dans la tradition romaine (Zucker 2019). D'Esopé (VIIe – VIe siècle av. J.-C.) à La Fontaine (1668), les animaux ont par ailleurs servi de biais de communication pour parler aux hommes. Dans sa première Préface, La Fontaine justifie le recours aux animaux en soulignant que leurs propriétés et caractères peuvent être assimilés à ceux des humains, qui représentent à la fois le bon et le mauvais des créatures irraisonnables que sont les animaux. Sur le plan de la santé, la compagnie animale aiderait à améliorer l'humeur et

diminuer la dépression et le sentiment de solitude (Jessen et al. 1996, Holcom et al. 1997, Colombo et al. 2006), notamment chez les patients souffrant de schizophrénie chronique (Nathans-Barel et al. 2005) ou ceux en psychothérapie (Prothmann et al. 2006), faisant ainsi jouer à l'animal un rôle dans le développement socio-émotionnel de l'homme. Au-delà de son rôle stimulant dans la santé psychologique de l'homme, de celui alimentaire et de compagnon (OMS 2018, Servais 2007), l'animal sert souvent de canal pour révéler à l'homme ses propres turpitudes et drames quotidiens. Les fables et les contes merveilleux qui s'appuient sur des actants animaux, participent de cette dimension humanoïde et pédagogique de l'animal. Dans les cultures traditionnelles africaines, les animaux jouent un rôle symbolique important, et les perceptions que les communautés s'en font varient d'une société à une autre. Dans la croyance populaire, l'animal sert d'être de substitution à l'homme. En effet, chez les *Moose* et les San du Burkina Faso, l'animal domestique, au-delà de son rôle d'appoint économique pour les familles, constitue un réceptacle repoussoir de malheur, capable de détourner sur lui la maladie d'un membre de la famille, voire de mourir à sa place. C'est pourquoi dans ce contexte culturel, il est inconcevable d'imaginer une famille sans un animal domestique ; même dans les villes où les règles de l'urbanisation ne s'accommodent pas avec un certain type d'élevage (caprin, bovin, etc.), certains ménages s'efforcent d'entretenir de grands animaux à domicile, parfois avec les désagréments que cela occasionne, notamment en termes de nuisance olfactive et sonore ou de perturbation de la circulation. Sur le plan de la vie culturelle, l'animal est un support principal dans l'expression de la forme de religiosité pratiquée par beaucoup d'Africains, à savoir le culte des ancêtres. Dans les actes rituels caractéristiques de cette forme de croyance, le sacrifice d'animaux est très présent et joue une fonction de communication entre les officiants des rites et les destinataires divins sollicités. Selon les sociétés et la nature des rites, l'animal sacrificiel est varié : poule, mouton, bœuf, chien, etc. dont les caractéristiques physiques ou en lien avec le plumage sont définies après la consultation d'un oracle. Pour comprendre la place de l'animal dans l'expression religieuse en contexte traditionnel africain, Thomas (1982) fait noter le constat suivant :

« Les défunts existent, mangent, boivent, aiment, haïssent, répondent aux questions qu'on leur pose, fécondent les femmes,

fertilisent les champs et les troupeaux. Offrandes, libations et sacrifices constituent de la nourriture indispensable. ».

Ainsi sur le plan de l'expression de la spiritualité de l'homme, notamment en culture africaine, mais aussi dans d'autres civilisations comme chez les Grecs (Feyel 2006) ou chez les Romains (Scheid 1998), l'animal reste un viatique universel et de choix naturel dans la relation communicationnelle entre les humains et les puissances invisibles. De ce fait, il participe donc d'un acte de langage plein pour les ritualistes traditionnels, et s'invite parfois dans le dire proverbial, un autre acte de parole bien intégré dans la communication quotidienne en Afrique.

II. Le proverbe, un énoncé situationnel

D'essence, le proverbe, du latin *pro-verbium*, est ce qu'on dit pour faire comprendre autre chose. En d'autres termes, le dire proverbial fonctionne comme un métalangage qui s'incruste dans le discours conversationnel quotidien, pour passer au destinataire un message sous-jacent qui a pour but, comme le définit Cabakulu (1992, 11), d'« instruire sur les attitudes et les règles de conduite adaptées aux circonstances de la vie. » Dans les sociétés africaines, le proverbe, appelé *yelbundi*, *nyanndra*, *senedena*, *kasséglé* respectivement en langues moore, baoulé, san et sénoufo, est un réel acte de langage, car l'énoncé convoque, dans une relation de communication directe, une vérité générale que le récepteur doit interpréter et comprendre. Cependant comme le rappelle Leguy (1996, 260), le proverbe « est interprétable de différentes façons, selon que l'on mettra l'accent sur l'une ou l'autre de ses images ou selon la valeur que l'on voudra donner à ses propos ». En effet, selon la situation contingente de communication, un même proverbe peut suggérer plusieurs sens ; d'un autre côté, l'usage du proverbe participe d'une intelligence discursive, car sa convocation doit cadrer avec le sujet de conversation afin que son efficacité pédagogique soit réelle. Dans tous les cas, « le proverbe n'acquiert en effet sa réelle véridicité qu'au moment où il est utilisé de façon adéquate dans la situation idoine qui lui donne son sens et sa raison d'être » (Seydou, 2008, p.169). S'exprimant sur la difficulté de collecter des proverbes hors situation de communication, Bonnet affirmait :

Si l'on demande à un Mossi de citer "à froid" des proverbes, cela ne déclenche pas chez lui le désir de montrer son savoir, mais plutôt un ennui considérable. Coupée d'une situation provocatrice, sa mémoire ne fonctionnera pas. Autrement dit, le proverbe ne s'offre pas comme

connaissance autonome capitalisée mais au sein d'un procès de communication que l'on peut selon Jakobson (1963) essayer de préciser par référence aux schémas des facteurs et fonctions entrant en jeu dans toute communication. (Bonnet, 1982, p.39)

En effet, dans sa pratique énonciative, le proverbe peut intervenir dans des conversations toutes aussi anodines que sérieuses. Les conversations anodines regroupent toutes les discussions routinières menées par exemple dans un cadre familial, au cours des débats oisifs ou les palabres légères, entre autres. Celles sérieuses font allusion aux discussions menées dans le cadre des conseils de sages tenus sur des sujets d'intérêt communautaire, lors des règlements de conflits interpersonnels et interfamiliaux ou lors des tractations matrimoniales. Même dans le cadre de la vie publique moderne, certains acteurs de la vie politique, administrative ou judiciaire ont recours aux proverbes dans leurs stratégies respectives de communication ou de plaidoirie. L'un des cadres majeurs d'intenses, voire de compétitifs moments d'énonciation des proverbes en contexte rural africain, reste la palabre qui est une instance hautement décisionnaire et pédagogique. C'est par nature un cadre de fort commerce langagier et hautement symbolique (Bidima, 1997). La palabre est pour ainsi dire une institution en Afrique, où les formes d'organisation sociale sont fondamentalement basées sur le principe de collectivisme, qui accorde plus d'intérêt aux relations sociales entre les membres de la communauté. La palabre est donc chargée de traiter des questions majeures en lien avec le vivre-ensemble, la cohésion sociale et les rapports entre les hommes. A ce titre, les proverbes, connus pour porter la quintessence de la sagesse communautaire accumulée sur la base des expériences individuelles et collectives et des constatations de la vie courante, au-delà de leur apparente fonction esthétique, servent de subtilités argumentatives pour soutenir et orienter les discours déployés dans les interactions verbales. Disons-le, cette importance foncière du proverbe, quoique pertinente dans notre propos, ne doit pas cacher l'impression immédiate et première que procure l'énonciation du proverbe aussi bien à l'émetteur qu'au destinataire. En effet, le dire proverbial participe d'un art de la parole ; par exemple chez les Bwa du Mali, bien parler implique de recourir aux proverbes, entraînant même dans certaines situations discursives une compétition entre les partenaires énonciatifs, qui rivalisent dans l'émission d'énoncés proverbiaux tout en intégrant cependant le fait que ces derniers pèsent plus dans le discours au-delà

de leur aspect poétique (Leguy, 2000). À côté de son potentiel poétique, le proverbe est ailleurs étiqueté comme une formule énonciative des anciens, dont l'énonciation est soumise à un code social tacite qui en accorde la primauté à la hiérarchie de l'âge, à l'autorité et au tenant du pouvoir. C'est ainsi que chez les *Sanan* du Burkina Faso, où le genre est génériquement appelé *se zi* (parole ancienne), on dit d'une personne non âgée qui a intempestivement recours aux proverbes dans ses conversations : *mĩsɔɔ nə se nana ne* (personnes âgées/leurs/paroles/aimer/à lui), « il aime les paroles des anciens ». Cette inscription du proverbe dans les dire du passé ou en tant que patrimoine communautaire, transparait souvent dans l'énoncé à travers sa formule introductive : *lele denã nbe na pe : dũdũ ma ne yere á na don suso* (d'avant/gens/avoir dire/âne/que/il/enfant/accoucher/pour/son/dos/reposer) : « Les gens d'avant l'ont dit : l'âne met bas pour que son dos se repose ». Si on peut retenir de ce proverbe qu'il appelle chaque génération à assurer un devoir de relève vis-à-vis de celle antérieure, il met en évidence la perception que l'on a en Afrique de la responsabilité de l'enfant vis-à-vis de ses géniteurs. On y perçoit surtout son statut passéiste à deux niveaux : l'utilisateur l'attribue clairement aux ancêtres, et l'introduit par un temps du passé, suggérant ainsi à double titre le caractère ancien de l'énoncé. C'est une représentation du proverbe qui justifie en partie sa définition l'assimilant à une parole de sagesse, celle-ci étant, dans ce contexte, liée à l'âge, à tort ou à raison. Ce statut de « parole ancienne » que prêtent les *Sanan* au proverbe découle aussi de ce qu'il est reconnu comme la somme d'un ensemble d'expériences et de constatations accumulées par les anciens, et transmises à travers les âges, de sorte que même ceux qui sont socialement autorisés à les employer dans les différentes contingences discursives du moment, sont vus comme des emprunteurs (Leguy *op. cit.*). Cette confiance trans-séculaire et trans-générationnelle que les hommes accordent aux proverbes, et l'esprit dans lequel ils les emploient dans leurs discours, participent essentiellement de la charge éduco-pédagogique qu'ils portent en puissance.

III. Les proverbes et l'éducation : des formules vestigiales pour des sociétés contemporaines

Avant d'analyser la contribution des proverbes à l'éducation, il est utile de clarifier cette notion, qui recouvre un vaste champ de compréhension selon le contexte étudié. De façon générale, le terme est issu du latin

“educatio” qui, lui-même, dérive de “ex-ducere” (“ducere” signifiant conduire, guider, commander, et “ex”, « hors de »). On peut donc trivialement considérer l’éducation comme un processus complexe qui vise à guider un individu vers des attitudes et des valeurs de son groupe d’appartenance. Dans notre propos, où nous entendons la notion dans son acception la plus large possible, nous ferons nôtre la perception que s’en fait Durkheim (1893/2008, p.8), c’est-à-dire dans l’entendement selon lequel le processus éducatif est exercé et déroulé par les adultes sur les cadets, en vue de leur inculquer des états physiques, des valeurs intellectuelles et morales qui sont au fondement de leur société. Nous élargissons le périmètre de cette définition aux considérations d’Erny (1987) qui note, et à juste titre, que l’éducation ne s’arrête pas avec l’enfance et l’adolescence, car elle est permanente et graduelle. Quoi qu’il en soit, le rôle des adultes est pour ainsi dire déterminant dans la transmission de leur civilisation aux plus jeunes. Hossenjee (1978, p.41) l’exprime d’ailleurs clairement dans sa définition du but de l’éducation, qui doit pouvoir « transmettre d’une génération à la suivante, la sagesse et la connaissance que la société a accumulées, et de préparer les jeunes à leur future appartenance à la société, et à leur participation au maintien ou au développement de celle-ci ».

Dans le contexte traditionnel africain, où la parole directe constitue le principal moyen de communication et de transmission des valeurs, le proverbe joue divers rôles, contribuant de manière allusive ou directe à l’éducation du destinataire. Le choix des proverbes dans l’ornement du discours est fonction de leur pertinence et de l’intention des énonciateurs.

3.1 Le proverbe pour la transmission de valeurs et d’enseignements intemporels

Les sociétés traditionnelles africaines ont un mode de vie fondamentalement communautariste. Mama (2001) a par exemple remarqué qu’il n’y avait pas dans les langues africaines, un terme pour désigner « identité », connu pour ses charges d’individualité et de singularité. Ce mode de vie exige de chaque membre de la communauté une attitude quotidienne respectueuse d’un certain nombre de valeurs qui garantissent l’épanouissement personnel et le vivre-ensemble. Le rappel et l’enseignement de ces valeurs incombent aux adultes qui, comme nous l’avons souligné dans la perception durkheimienne de l’éducation, ont la responsabilité générationnelle de transmettre aux jeunes les repères nécessaires pour la continuité de la société. La

nécessité de ce devoir de transmission des aînés à l'égard de la jeune génération est même traduite dans les proverbes : ainsi parmi les interprétations que l'on peut faire de l'énoncé mbà mya lâpaa nə bāba sa bā (« On n'enjambe pas le serpent pour prendre le bâton »), on retient qu'on ne peut espérer avoir une société de ses rêves sans se donner les moyens qui permettent de la construire. Sur le plan de l'éducation traditionnelle familiale, le bâton ou le fouet est un symbole correctionnel très présent ; on y a recours en dernier ressort, quand l'enfant a outrepassé les conseils, voire les avertissements verbaux. Dans ce contexte, ce proverbe adressé à un jeune parent, lui signifie l'inefficacité du recours systématique à la flagellation comme mode d'éducation, s'il a « enjambé » au préalable les méthodes non violentes d'éducation. Un recours abusif et systématique au fouet dans l'éducation de l'enfant peut même produire un effet contraire, car comme le suggère le proverbe suivant : mə sũ dənà ná cèn bɔ yáká là á jálò yè dɔdɔwùlè bààrè (si/maison/propriétaire/lui-même/se faire/lion/ses/enfants/eux/chasseurs/devenir), « si un père de famille se comporte comme un lion, ses enfants deviennent des chasseurs ». Ainsi de la même manière qu'on ne doit pas sauter le danger (serpent) pour aller chercher l'arme qui doit le détruire (bâton), autant on ne doit pas bâcler et négliger l'instruction des jeunes et espérer avoir des citoyens et une société exemplaire. Parce qu'en fin de compte, dɔgɔn bā paare a nɛ nkuro bā (perdrix/nég./sauter/son/enfant/rester à terre/nég.), « la perdrix ne sautille pas pour que son enfant reste à terre », en d'autres termes, le comportement des jeunes est l'expression et le reflet de celui des adultes qui les éduquent.

Au titre des valeurs que les sociétés à mode de vie communautariste estiment et transmettent avec le plus d'attention figurent, entre autres, la solidarité, l'union, le respect d'autrui, l'entraide, l'honnêteté, le travail, l'humilité. Si ces valeurs sont transmises d'une façon ou d'une autre dans la sphère familiale et à diverses circonstances de la vie sociale, les anciens les distillent également à travers les proverbes employés dans différentes situations de communication sociale. Ainsi, l'énoncé proverbial acquiert une dimension éthique, dans la mesure où son usage tend à offrir au destinataire la possibilité de s'approprier son enseignement afin de réussir son intégration au sein de la communauté. Du fait de sa capacité à s'adapter à la situation communicationnelle et à se prêter à diverses interprétations possibles, le proverbe peut toucher à un nombre important de valeurs et d'enseignements indispensables pour la

conduite individuelle et collective. Ainsi la solidarité peut s'exprimer à différents niveaux de la vie sociale. Justement, sur le plan de l'éducation traditionnelle, la philosophie communautariste incombe la responsabilité à l'ensemble de la collectivité. Encore aujourd'hui, dans certaines sociétés, notamment en milieu rural, l'enfant est considéré comme celui de tout le village, tout adulte peut l'instruire et même le punir si nécessaire. La solidarité dans l'éducation de l'enfant est une valeur partagée ; autant cette responsabilité est collective, autant la réussite de cet enfant est un bénéfice pour toute la société. C'est bien cet enseignement analogique que l'on peut retenir du proverbe suivant : *mī gōrō kōsa wupere a cuu tū yácirare* (une/personne/coq/chant/il/village/tout/réveiller), qui suggère que même si un seul habitant possède un coq dans le village, celui-ci chantera pour tout le monde. Avant la démocratisation de l'accès à l'école moderne dans les zones rurales, cette philosophie de vie suggérée par le sens du proverbe y était prégnante. En effet, on voyait dans l'enfant du village qui avait la chance d'aller à l'école occidentale, un espoir pour toute la communauté, faisant écho à un proverbe *akan* selon lequel « le fils de ton voisin est aussi ton fils ». Cet espoir ne s'exprimait pas en termes de retombées individuelles directes, mais plutôt en termes de développement pour tout le village ; il était vu en cet enfant un possible intermédiaire pour attirer des projets de développement ou pour pistonner les enfants du village et faciliter leur accès à un emploi salarié. L'expression de la solidarité peut être par ailleurs clairement matérielle. Cette forme de solidarité s'exprime à l'occasion d'événement sociaux ou de façon spontanée à l'endroit de personnes qui en éprouvent le besoin. C'est une valeur cardinale à laquelle les communautés attachent du prix, car elle fonde le vivre-ensemble et raffermi les liens sociaux et la cohésion sociale. Dans certaines sociétés, comme chez les San, la solidarité est surtout conçue comme un *wō dōn* (main/envers), un principe qui correspond parfaitement à la théorie du don/contre-don découverte par Mauss (1923) dans les sociétés mélanésiennes. Cette solidarité à double sens ou de réciprocité, qui s'étend de la sociabilité primaire à celle secondaire (Caillé, 2007), est intégrée comme un contrat social qui lie le donneur et le receveur, le premier pouvant se retrouver, à un moment donné de la vie, dans la position du second. En d'autres termes, la solidarité telle qu'elle est conçue et appliquée met en parallèle un savoir-recevoir et un savoir-rendre. C'est ainsi que pour éviter qu'individuellement, chaque homme fasse les frais des revers de la vie, il est rappelé que *mə kōnlōn tə kōndi, nyə pēda car'a* (si/poussins/être

ensemble/ils/effrayer/épervier/à lui), c'est-à-dire que si les poussins sont solidaires, en restant ensemble, ils réussiront à dissuader l'épervier. Ce proverbe peut être également interprété dans le sens d'un appel à l'union, mais les deux valeurs restent intimement liées, voire interdépendantes, car l'union favorise la solidarité, et la solidarité facilite et crée les conditions de l'union. L'attachement à l'union, et par ricochet à la solidarité, est si fort et vital que les actions individuelles isolées qui mettent en mal ces valeurs sont collectivement méprisées. C'est pourquoi la sagesse enseigne que face au groupe, l'individu ne devrait avoir aucun poids de nuisance ; par conséquent, il est instruit de privilégier l'intérêt collectif, car *bòtò gòrò bà mú yàné zàzàà bà* (crapaud/un/nég./eau/visage/troubler/nég.), « un seul crapaud ne peut pas troubler l'eau », autrement dit, les valeurs et les contre-valeurs de l'individu ne peuvent et ne doivent altérer celles portées par le groupe. Dans certaines circonstances sociales, comme lors des palabres de réconciliation, l'appel à la solidarité et à l'union est même traduit dans des énoncés proverbiaux aux sens connexes. Ainsi quand les San affirment que *mo dòdòkònle tó mo sakòre* (queue/connexion/scorpion/queue/allonger), au-delà du constat patent que le métasome du scorpion est le résultat d'une succession de segments qui permettent à son dard d'avoir une longueur et d'atteindre ses cibles, l'énoncé laisse entendre que la conjugaison des forces et des intelligences permet de construire une société viable. C'est un conseil que les aînés prennent du plaisir à prodiguer aux enfants d'une famille déchirée ou aux membres de la société en difficulté de cohabitation. Finalement, la solidarité, l'union et l'entraide constituent un continuum de valeurs, à l'image de la queue du scorpion qui est un continuum de segments, dont l'observance individuelle et collective assurent à la société un plein épanouissement. L'efficacité de ces valeurs est, en partie, tributaire d'autres vertus que les citoyens doivent quotidiennement incarner, tels l'intégrité, le goût du travail, la capacité d'adaptation à l'environnement social. Elles sont consubstantielles à l'éducation et à toutes les formes d'apprentissage auxquelles l'enfant est initié en famille et dans d'autres cadres sociaux à caractère initiatique. Au-delà de cette dimension pratique d'intériorisation de ces vertus, elles sont aussi diffusées dans la communication ambiante. Par exemple, dans le monde paysan, lorsqu'on veut inciter au travail une personne paresseuse mais qui prétend enseigner des techniques culturelles aux autres, il est d'usage de lui rappeler : *súrí bànè gùlàrè yé á bà yì má bà* (vacarmer/oiseau/chasser/mais/ça/nég./mil/mûrir/nég.), c'est-à-dire « faire du vacarme chasse les oiseaux, mais ne mûrit pas le

mil ». Cet énoncé prend sens dans les campagnes agricoles des pays sahéliens, où la destruction des récoltes par les oiseaux granivores est une réalité. Pendant la période de maturation des plantes, chaque paysan y va de sa stratégie (implantation d'épouvantails, lance-pierres, etc.) pour éloigner ces oiseaux. L'une des approches consiste à faire le maximum de tapage sonore aux heures critiques de la journée. En plus d'être une méthode physiquement éreintante, elle ne change évidemment pas l'état des épis, même si elle est efficace pour éloigner les oiseaux. Dans le cadre communicationnel, ce proverbe invite simplement au travail et à l'action qui sont dans ce cas plus nobles que tout discours prétentieux et oiseux. Le travail de la terre est une vertu inestimable en milieu rural, et toute personne qui veut s'en soustraire est socialement mésestimée, parce que comme aiment à le dire les Baoulé, « l'éléphant ne se cache pas dans la savane ».

Quel que soit le contexte communicationnel, l'intelligibilité de l'énoncé proverbial procède d'une démarche cognitiviste, car il ne s'agit pas pour le destinataire de l'entendre. Il doit d'abord reconnaître le métadiscours que porte le proverbe, le traiter et intégrer l'enseignement qu'il comporte ; mieux, il doit pouvoir actualiser les conseils de sagesse contenus dans l'énoncé pour ajuster son attitude face aux situations sociales qui requièrent leur mise en œuvre. C'est la raison pour laquelle, dans les sociétés à tradition de parole, où le recours au proverbe est constitutif de la stratégie discursive quotidienne, celui-ci n'est pas adressé à un destinataire puéril, qui n'a pas la capacité d'entendre l'énoncé au-delà du sens premier des mots qui le composent. Cette propriété métalinguistique du proverbe est exploitée par ses utilisateurs pour en faire un argument d'autorité, connu pour son poids dans la volonté de faire admettre des principes ou des valeurs.

3.2. Le proverbe, un argument d'autorité

Anscombe (op. cit), dans l'épilogue de sa réflexion sur la valeur évidentielle et argumentative du proverbe, s'interroge sur le but du recours aux connaissances stéréotypées contenues dans les proverbes lors des discours. « En tout cas pas pour l'information incluse dans le proverbe lui-même », se répond-il (p. 106). Ce monologue visait à mettre en évidence la fonction argumentative du proverbe. En effet, il apparaît, dans certaines contingences communicationnelles, comme un auctoritas (Quintilien), une sagesse attestée d'origine ancestrale, appartenant à « un trésor de conseils empiriques accumulés au fil du temps » Anscombe (1994, p.99). Quand on mesure la place des

ancêtres dans l'expression religieuse des sociétés rurales africaines, on peut imaginer le poids qui est accordé à tout ce qui leur est rattaché, en l'occurrence le proverbe, originellement situé dans le temps immémorial des aïeux. Fournet (2005, p.37) justifie toute cette perception du proverbe en reconnaissant qu'il est effectivement « usuellement employé dans l'objectif de servir le projet argumentatif de celui qui l'emploie, de le rendre valide car en conformité avec une instance supérieure extérieure : la sagesse populaire ». Ainsi en considérant une situation d'argumentation comme « une situation dans laquelle un sujet A se propose d'intervenir sur le jugement, l'opinion ou le comportement d'un sujet B à l'aide – ou par le moyen – d'un discours. » (Grize, 1982), l'énoncé proverbial intervient dans l'interaction discursive comme un argument au sens entier du terme, car les utilisateurs y ont recours dans l'intention d'agir sur leurs auditoires et leurs convictions, pour les emmener à réfléchir sur leurs comportements ou actions et les faire adhérer à un enseignement moral ou pratique. Cela d'autant plus que le proverbe est réputé être le fruit d'une profonde sagesse ancestrale, et exprimer une vérité générale, que Kleiber (1999b, p.526) considère « permanente ». Mieux, le proverbe a valeur d'acte perlocutoire, car son énonciation vise à produire un effet. Cette considération épistémique du proverbe fait de lui un énoncé argumentatif que ses utilisateurs emploient souvent dans leurs discours pour appuyer et donner du poids à leurs propos d'instruction. Ainsi dans le cadre du règlement d'un conflit, en contexte traditionnel, le proverbe est utilisé pour convaincre les parties en conflit d'entendre raison et faire la paix. On dira par exemple à l'endroit de la partie dont le tort a été établi, après lui avoir démontré que son comportement ou son action qui lui valent son procès, ne sont pas en phase avec les règles de vie communes : « pour avoir la tête rouge, le margouillat ne doit pas imprudemment s'éloigner de son trou ». Pour comprendre la portée de ce proverbe dans son contexte énonciatif, il faut d'abord intégrer la constatation que l'on fait communément de la vie de ce saurien : un margouillat à la tête rouge est celui qui a vécu longtemps, donc qui a échappé aux coups de lance-pierres des enfants qui prisent sa viande en milieu rural. C'est le symbole même de la prudence. Dit à l'endroit d'une personne dont la culpabilité est établie lors d'un jugement, ce proverbe vise à la convaincre, et l'assemblée avec elle, de plusieurs enseignements, selon la nature de délit commis. S'il s'agit d'un problème de cohabitation, l'énoncé suggère que pour que la société vous reconnaisse une certaine sagesse, il est impératif de se départir d'attitudes bellicistes et de cultiver la tolérance. Si le mis en cause est

accusé de vol, l'énoncé proverbial, employé dans ce contexte par le patriarche ou le chef qui fait office de juge, le menace indirectement d'avoir une faible longévité s'il n'abandonne pas ce comportement vicieux. Dans le prononcé du jugement traditionnel, on n'accable pas que le fautif ; sans véritablement l'accuser, l'innocent n'est pas non plus totalement blanchi. C'est un principe de jugement où la dignité des deux parties est préservée au maximum et dans lequel on ne cherche pas à tout prix à mortifier publiquement le coupable. C'est pourquoi le juge traditionnel dira à la partie gagnante : « si tu fais du serpent ton ami, attends-toi à souvent rentrer dans un trou ». Cet énoncé a un enseignement, dans ce contexte, univoque : il rappelle que la vie en société comporte des moments de frictions qu'il faut apprendre à tolérer. C'est un appel à la tolérance parce que nul n'est à l'abri de commettre un impair, volontaire ou involontaire. Comme on peut le noter, la fonction argumentative du proverbe permet à son énonciateur de convaincre l'énonciataire de la force d'un précepte ou d'une règle pratique de vie qui plus sont le fruit d'une somme d'expériences transmises et renouvelées au fil des générations. Le proverbe est donc utilisé comme une stratégie de la parole pour convaincre et persuader.

IV. De l'efficacité didactique du dire proverbial

En plaçant le proverbe dans une perspective scientifique, l'on ne peut s'empêcher de s'interroger sur la propriété pragmatique de toutes les fonctions qu'on lui prête, notamment celle d'éducation. Y a-t-il un flou autour de la fonction didactique du proverbe, comme l'indécision qui entoure sa définition (Taylor, 1962 ; Anscombe 2000 ; Grzybek 1994) ? Pour évacuer un tel doute, il faut interroger la perception émique des utilisateurs du proverbe. Ce qu'il faut déjà dire, à partir des expériences de terrain où le dire proverbial est quotidiennement et instinctivement en usage, ce genre de la littérature orale, d'un point de vue pragmatique, a un potentiel communicatif et est employé dans une visée essentiellement pratique.

Dans nombre de sociétés traditionnelles africaines, comme chez les Moose et les San, le proverbe est assimilé à une parole énigmatique ou une « histoire nouée » qui cache un message profond (Bonnet, 1982), ou une « parole à coque » dont il faut accéder au noyau pour investir son sens. Il est donc une parole d'une quintessence sociale évidente, plus que la fonction poétique qu'il peut jouer dans le discours. Cette valeur du proverbe est reconnue aussi bien de l'énonciateur que de son récepteur avisé. Quelle que soit la contingence discursive dans

laquelle le proverbe est énoncé, son auteur vise à enseigner un savoir, un savoir-être ou un savoir-faire. L'appropriation de ces différents savoirs ne se fait pas toujours *hic et nunc*, dans la situation communicationnelle à la base de l'emploi du proverbe, mais souvent a posteriori, différant ainsi l'efficacité pratique de l'énoncé. D'ailleurs, les San aiment à comparer l'énonciation du proverbe à une opération d'ensemencement : celui qui dit un proverbe, ã sɛ-nĩ darɛ (il/parole-conte/semer), il sème une parole-conte. Le temps de maturation et de récolte correspond à celui du travail cognitif que le récepteur doit faire pour investir le sens du proverbe et le mettre en application dans les situations sociales qui s'y prêtent. Tous ces types de savoirs constituent un package de valeurs et de vertus que l'individu doit assimiler comme des principes éducatifs pour son développement social harmonieux. Parce que wèo-nà-zòang pá rìgd báa yé (brousse-chef-aveugle/ne/chasse/chien/pas), « un lion aveugle ne chasse pas un chien » ; autrement dit, un homme sans ces savoirs ne peut vivre efficacement en société. Même quand certains orateurs emploient dans une visée comique ou poétique de leur discours le proverbe, la portée instructive de ce dernier finit par surplomber et intéresser l'auditoire. Cette dimension pratique de l'énoncé proverbial constitue l'essentiel dans le contexte traditionnel africain de la communication que l'énonciateur ait eu ou non, dès le départ l'intention d'instruire. Prenons un cas concret : lors d'une assemblée générale d'un village du nord-ouest du Burkina Faso, à laquelle nous étions présents, le griot chargé d'interpréter les propos des notables et réputé pour son sens de l'humour, a provoqué une hilarité générale dans la foule grâce à un proverbe pourtant porteur d'un sens interpellateur. En effet, alors que l'assemblée battait son plein, une roue de la bicyclette d'un participant éclata dans le parking. Le public, pris de peur, s'interrompit et se retourna l'air épouvanté. C'est à ce moment précis de confusion que le griot lança : kaa fòlɛ yɛ : ga cɛrɛ bà gwaba zaza bà (singe/chose/c'est : regarder/derrière/nég./courage/gâter/nég.), « c'est ce que le singe a dit : regarder derrière soi n'altère pas le courage ». L'énonciation de ce proverbe, dans ce contexte, était bien à propos, mais a surtout fait rire le public parce que même les notables avaient eu le réflexe, non sans peur, de regarder derrière soi. Le rire provoqué par le proverbe a finalement permis d'évacuer la peur, mais son énonciation rappelle un conseil trivial que l'on prodigue à toute personne, à savoir la prudence. Que ce soit dans les actes, dans les propos ou le comportement, la prudence est une vertu à cultiver ; le courage n'est pas une raison pour s'exposer imprudemment aux dangers et risques de la vie. En effet

comme le dit *kɔnkɛ* le caméléon, *tɔɔ sɛlɛlɛ* ya *kɔrɛrɛ* a tu bɑ wurore
kɑ nɔ bɑ
(marcher/lentement/cela/permètre/le/sol/nég./s’effondrer/avec/toi/nég.
.), c’est-à-dire « marcher lentement permet au sol de ne pas s’effondrer
avec toi ».

Par ailleurs, l’énoncé proverbial peut jouer un rôle pragmatique dans certaines situations d’énonciation, c’est bien d’ailleurs ce qui lui donne sens, même si l’action qu’il suscite peut être souvent différée. Dans bien d’autres cas, le discours proverbial implique une action ou un comportement à effets immédiats. Mais l’efficacité instantanée de certains proverbes ne rend pas pour autant éphémère l’enseignement général et à portée intemporelle qu’ils contiennent ; le bénéfice de l’application de l’enseignement du proverbe guidera la conduite ultérieure du récepteur, qui devra actualiser chaque fois que de besoin, l’appel de ce même énoncé, parce que « le crocodile doit pouvoir se tordre chaque fois que le fleuve se tord ».

Si l’on prend par exemple un proverbe bien souvent entendu en pays san, dé *kɔna* be *lɛbaarɛ*, *mubo* bɑ *yɛma* bɑ (bœuf/celui/qui/beugler/soif/nég./à lui/nég.), « le bœuf qui beugle n’est pas celui qui a soif », il peut induire une prise en compte immédiate de l’enseignement qui y est diffus, selon la situation de communication qui a suscité son emploi. C’est un proverbe qui est généralement énoncé pour traduire le grand intérêt ou la grande attente d’une personne manifestement calme dans une situation où les autres protagonistes réclament bruyamment une faveur. Cette sérénité manifeste cacherait en réalité un besoin pressant et pesant qui empêcherait la personne d’extérioriser sa soif de l’objet désiré, exactement comme un bœuf épuisé et affaibli par la soif et qui n’a plus la force de beugler sur le chemin de l’abreuvoir. Si dans certaines circonstances légères, ce proverbe peut être de tonalité comique et railleuse, dans d’autres situations sérieuses, il peut immédiatement interpeller pour qu’on s’occupe en priorité et urgemment de la personne ainsi caractérisée. Ce proverbe rappelle un autre très voisin : *ji* *kunabɛ* *gesere* a bɑ *m̃* *ku* bɑ (chien/qui/aboyer/il/nég./personne/attraper/nég.), « le chien qui aboie ne mord pas ».

Évoquons le potentiel d’implication du discours proverbial. Dans les sociétés d’oralité diffuse, l’usage du langage implicite est une vertu d’une grande importance dans les interactions sociales. Savoir parler en laissant le soin à l’interlocuteur de suggérer le sens de ce qui

est dit, participe d'un art de la parole et d'un savoir-communiquer. C'est d'ailleurs en référence à cela qu'un proverbe san dit : *basə nən bə bərə mītū yira bə* (gueule tapée/intestin/nég./enlever/tout le monde/devant/nég.), c'est-à-dire « La gueule-tapée ne s'étripe pas devant tout le monde », autrement dit, « tout ne se dit pas clairement en présence de tout le monde ». Cet énoncé, dit dans un contexte où on discute de sujets tabous ou fâcheux, suggère qu'il n'est pas indiqué de les aborder s'ils doivent blesser la dignité ou l'amour-propre d'autrui. Mais cela ne signifie pas qu'il est entretenu une totale omerta autour, par exemple, des vices individuels ou collectifs qui exacerbent les relations interpersonnelles et sociales. C'est là que le recours au langage implicite revêt toute son utilité, car il permet d'éviter les rapports tensifs. Le proverbe participe de cet art de parler qui est socialement valorisé, parce qu'il a souvent recours à l'image et aux sous-entendus pour énoncer une norme, de façon indicative, coercitive ou préférentielle, sous forme d'un constat, d'un avertissement ou d'un conseil. Cette propriété du proverbe permet à l'émetteur, selon les circonstances de la communication, d'intervenir à propos sans provoquer ouvertement et frontalement de l'inconfort et un conflit avec ses interlocuteurs. Par exemple en contexte paysan, un homme paresseux n'a pas bonne presse. Si dans le cadre des jeux de plaisanterie sociale, ses protagonistes peuvent le railler ouvertement sous le couvert du jeu, dans d'autres contextes discursifs, on recourra au proverbe. Ainsi au cours d'une conversation, un locuteur dira : *kolənkā mə pawa yəgə bə ma bə* (lycaon/que/dormir/paresse/nég./à lui/nég.), « le lycaon dit qu'il n'a pas la paresse de dormir ». Le lycaon est un animal canidé sauvage reconnu pour sa grande paresse et son statut de grand dormeur ; la légende raconte qu'il est capable de dormir en pleine chasse derrière un gibier. Alors quand il affirme ne pas avoir la paresse de se consacrer à ce qu'il sait faire le mieux, c'est-à-dire dormir, il exprime sa capacité d'effort au-delà de tout ce qu'on lui reproche en termes de paresse. Employé dans un contexte conversationnel en présence d'une personne connue pour son oisiveté, c'est une interpellation indirecte et douce pour l'inviter à se mettre au travail, ne serait-ce que pour ses besoins primaires personnels. S'il s'agit d'une personne issue d'une famille aisée ou héritière de biens, un autre locuteur pourrait dire ailleurs, en son absence, *mə zə mo ka na bə a bə ya yé bə* (tant que/margouillat/queue/elle/couper/nég./il/trou/voir/nég.), « tant que sa queue n'est pas coupée, le margouillat ne retrouve pas son repaire ». Ce proverbe frise le souhait d'une infortune à l'encontre du paresseux, mais il enseigne la prévenance, et vient surtout d'énonciateurs ayant des

expériences éprouvées de la vie et de la condition humaine, alors « si crapaud sort de l'eau et dit que le caïman a mal aux yeux, qui peut contester ? ».

Conclusion

Parler est une activité humaine, et chaque prise de parole est « d'emblée une action » Breton (2007, p.63), car « chaque mot, n'importe quel mot, le plus petit des mots, n'importe lequel, est le levier de tout » Novarina (1999, p.28). Si la parole, dans son acception la plus large, revêt une valeur pragmatique, le proverbe, en tant que déclinaison de cette parole, reconnu pour sa fonction normative et sa sagesse empirique, amplifie cette efficacité dans l'action. Cette faculté d'agir du proverbe s'exprime notamment sur le plan pédagogique, c'est-à-dire dans le processus d'appropriation et d'assimilation par l'individu des valeurs et des préceptes pratiques de son groupe. La valeur instructive du proverbe est si bien comprise par ses utilisateurs qu'il peut être employé dans toutes les situations communicationnelles, des plus banales aux plus élaborées, tant que le contexte s'y prête. Ainsi, le proverbe devient un énoncé situationnel. Quel que soit le motif constitutif de la formule proverbiale, la fonction et l'efficacité didactiques sont permanentes. Il en va de même pour les proverbes animaliers, qui demeurent efficaces dans la transmission des valeurs et servent d'arguments d'autorité pour justifier et valider les préceptes et normes. Dans tous les cas, le proverbe est loin d'être une parole ordinaire, car il est conçu dans nombre de sociétés traditionnelles africaines comme un discours énigmatique, une parole qui dissimule un signifié profond dont l'intelligibilité ouvre l'accès à une sagesse plurielle, permettant de s'élever au-delà des contingences de la vie. En effet, *mbà kaa bõrɛ ntɔn la, nbābalɛ gɔra da là bā* (tu+nég./singe/faire/ton ami/ton bâton/rester/arbre/dessus/nég.), c'est-à-dire « tu ne fais pas du singe ton ami, et ton bâton restera dans l'arbre ». En d'autres termes, l'absence d'intégration des instructions contenues dans les proverbes et le défaut de sagesse dans la conduite sociale compromettent l'harmonie et l'intégration au sein de la communauté.

Références bibliographiques

- ANSCOMBRE Jean Claude, 1994, « Proverbes et formes proverbiales : valeur évidentielle et argumentative », *Langue française*, n° 102, pp. 95-107

- ANSCOMBRE Jean-Claude, 2000, « Parole proverbiale et structures métriques », *Langages*, 139, 6-26
- BOIDIN Bruno, 2004, « Développement humain, développement durable et ‘pays en voie de développement’ : comment articuler et mesurer les différentes dimensions ? », in Dossier 3, *Les dimensions humaine et sociale du développement durable* (en ligne)
- BONET-MAURY Gaston, 1890, « De l'éducation intellectuelle et morale au moyen des proverbes », *Revue pédagogique*, n°17, vol. 2, pp. 252-254
- BONNET Doris, 1982, *Le proverbe chez les Mossi du Yatenga (Haute-Volta)*, Paris, SELAF
- BRETON Philippe, 2007, *Eloge de la parole*, Paris, La Découverte
- CABACULU Mwamba, 1992, *Dictionnaire des proverbes africains*, Paris, L'Harmattan.
- COUMPAORE N. D. Félix, 1998, « Discours politique et inadaptation de l'école au Burkina Faso », th., Paris VIII St Denis
- DURKHEIM Emile, 1976, *L'éducation sociologique*, Paris, Seuil
- EL OUAZZANI Abdesselam, 2015, « L'éducation par les proverbes au Maroc », *Attadriss*, n° 7, pp. 59-68
- ERNY Pierre, 1987, *L'enfant et son milieu en Afrique noire*, Paris, L'Harmattan
- FECKOUA L. Laurent, 2008, « L'évolution des systèmes éducatifs en Afrique subsaharienne depuis le 1^{er} Congrès des écrivains et artistes noirs (1956) », *Présence Africaine* 2007/1-2-2008-1, n° 175-176-177, pp. 163-193
- FEYEL Christophe, 2006, « La dokimasia des animaux sacrifiés », *Revue de philosophie, de littérature et d'histoire anciennes*, 1 (tome LXXX), pp. 33-55
- FOURNET Sonia, 2005, « Le processus argumentatif révélé par le proverbe », *Travaux de linguistique*, vol. 2 (no 51), pp.37- 54
- GRZYBEK Peter, 1994, « Proverb. Simple Forms: An Encyclopaedia of Simple Text-Types », in *Lore and Literature*. Éd. Walter Koch. Bochum: Universitätsverlag Dr. Norbert Brockmeyer, 226-41.
- HEDIGER Karin et Andrea Beetz, 2020, « Le rôle des interactions entre humains et animaux dans l'éducation ». *One health, une seule*

santé, édité par Jakob Zinsstag et al., traduit par Josette Derangère, Isabelle Thibaudière, Éditions Quæ, <https://books.openedition.org/quæ/35995> . p. 113-128

- HOSSENJEE Edo, 1978, *Philosophy of Education: Plato to Freire*. Port Louis, MU : Auteur.

- KI-ZERBO Joseph, 1990, *Éduquer ou périr*, Paris, L'Harmattan

- LEGUY Cécile, 1996, *Place du proverbe chez les Bwa du Mali. Etude ethnolinguistique*, thèse de Doctorat, Paris, EHESS.

- LEGUY Cécile, 2000, « Bouche délicieuse et bouche déchirée : proverbe et polémique chez les Bwa du Mali », *Langage et société*, 2 (n° 92), pp.45- 70

- LEGUY Cécile, 2001, *Le proverbe chez les Bwa du Mali. Parole africaine en situation d'énonciation*, Paris, Karthala

- MAMA Amina, (2001). « Challenging subjects: Gender and power in Africa contexts », *African Sociological Review*, 5(2), 63-73.

- NOVARINA Valère, 1999, *Devant la parole*, Paris, POL

- NYAMBA André, 2005, « Les systèmes éducatifs et de formation africains : une situation chaotique et paradoxale », *Education et Sociétés*, n°16, pp. 53-69

- Organisation Mondiale de la Santé Animale, 2018, « La contribution des animaux au bien-être de l'homme », *Revue scientifique et technique*, vol. 37 (1)

- ROUSSEAU Jean Jacques, 1966, *Emile ou de l'éducation*, Paris, Flammarion

- SERVAIS Véronique, 2007, « La relation à l'animal peut-elle devenir significative, donc thérapeutique, dans le traitement des maladies psychiques ? », *Enfance & Psy*, n°35, vol. 2, pp. 46-57

- SEYDOU Christiane, 2008, « Genres littéraires de l'oralité : identification et classification », in Baumgardt U. et Derive J. (Dir), (pp. 125-175), Paris, Karthala.

- TAYLOR Archer, 1962, « The Proverb and an Index to the Proverb. Hatboro: Folklore Associates, in *Lore and Literature*. Éd. Walter Koch. Bochum: Universitätsverlag Dr. Norbert Brockmeyer, 226-41