

CONFLITS LINGUISTIQUES ET REPRESENTATIONS EGALITAIRES AU CŒUR DE *MISTIRIIJO, LA MANGEUSE D'AMES* DE DJAÏLI AMADOU AMAL

Amos KAMUSOU OPTETCHA

amosouop@yahoo.fr

Université de Maroua, Cameroun

Abstract: *Djaïli Amadou Amal is known for her commitment against gender discrimination inherent to the existential experience of women in her Fulani community in Cameroon. She is a contemporary Amazon who campaigns for the tears of patience to stop flowing in a context where what takes the place of democracy is perpetual misogyny. In her writings, she subverts structures and forms by juxtaposing different linguistic systems and subsystems. The use of linguistic conflicts is not a practice which obliges one to say and allows one to say oneself and/ with the other. In this study, the aim is to show how the woman who has become a rebel, faced with sexual inequalities, uses a language extremely colored by identity markers. The democratization of speech perceptible in the author's linguistic practice is the expression of an egalitarian quest in a context where African women are heavily trampled. Discourse Analysis is favorable for the collection and exploitation of borrowed words from fulfuldè, calques and linguistic interferences. Code switching becomes a rewarding textual strategy for scholarly women who are determining links for sustainable development in overly macho African societies and institutions. The woman, in the midst of an ontological metamorphosis, equips herself, under the prism of Djaïli, with the means to curb a system of thought that remains fixed, in a dynamic world. The conflict of linguistic codes is among the motivational schemes thus making it possible to bring up to date, the petition *Que les hommes et les femmes soient belles* for a harmonious cohabitation.*

Keywords: *language democratization, female representation, misogyny, identity, living together.*

Introduction

De nombreuses sociétés et communautés communicatives continuent de faire face à l'inégalité et l'incapacité d'accès aux opportunités et aux ressources pour les femmes en grande majorité. Le goût pour la discrimination des genres continue d'alimenter les débats, tandis que les féministes exaspérés estiment que le problème qui se pose au développement est la question des relations inégales entre les hommes et les femmes. Il devient impératif de réfléchir à pouvoir aider à la construction des relations sociales plus harmonieuses et égales. Le discours francophone ne fait pas fi de cette actualité ; c'est un champ de batailles

idéologiques et linguistiques avec des revendications qui prennent aussi bien des formes stylistiques que linguistiques. Dans les productions, on assiste si souvent à la déconstruction-reconstruction des règles standards. Les registres non conformes à la norme, les formes et structures inhabituelles se confondent avec les constructions prescriptibles. Les usages se conforment aux ruptures discursives et chaque écrivain semble plus soucieux de parsemer son texte de traces identitaires, culturelles et du moi social qui est toujours en état de mouvance, dans le but d'une affirmation socio-discursive. De ces constatations, il se pose la question de savoir si le foisonnement culturel et linguistique n'est pas une stratégie revendicative. Bien plus, n'est-ce pas une tentative de mise en exergue non seulement de l'identité collective mais aussi individuelle ou de l'affirmation du genre féminin ? Les hypothèses suivantes peuvent être envisagées : le conflit linguistique observé dans le corpus est une volonté manifeste d'œuvrer pour la revendication de la cause féminine. L'appropriation de la langue dans le roman féminin est une manœuvre qui vise à mettre en relief non seulement l'identité culturelle de la romancière, mais aussi l'identité féminine. Cette réflexion envisage de montrer comment la femme devenue rebelle face aux inégalités sexuelles et aux attitudes misogynes, utilise une langue fortement colorée pour exprimer sa quête. Pour atteindre ces visées, il y a lieu de décrire et d'analyser les implications des écarts langagiers observés dans le corpus. Pour ce faire, l'approche variationniste semble appropriée, car elle s'inscrit dans un protocole scientifique qui part de l'observation à l'analyse avant d'aboutir aux résultats. Elle met l'accent sur le fait que les variations observées dans les usages linguistiques sont motivées par des facteurs sociaux clés. Les facteurs qui nous intéressent sont : le sexe, l'ethnicité et l'identité. À cette théorie, sera associée la méthode descriptive qui s'avère favorable pour l'analyse des particularités linguistiques relevés dans *Mistirijo, la mangeuse d'âme* (Misti, pour les contextes référencés dans la suite du texte). L'interclassement des items par nature ainsi que l'élaboration d'une typologie fonctionnelle des particularités seront effectués afin de faire ressortir la dimension diagénique de la variation. En outre, chaque phénomène décrit donnera lieu à l'établissement des sous-catégorisations qui s'appuient sur quatre critères opérationnels : la suppression, l'adjonction, la substitution et la permutation. Cette méthode laisse entrevoir une démarche à la fois descriptive et synchronique c'est-à-dire non normative et différentielle.

1. Analyse du changement linguistique

Le conflit linguistique, tel que défini dans les lignes introductives de cette étude, touche plusieurs aspects de la langue parmi lesquels la morphosyntaxe, le lexique et la sémantique. Cette sous-partie s'ambitionne de répertorier et d'analyser toutes les altérations ou les créations langagières qui touchent les mots et les significations.

1.1. Variations au niveau dénotatif

Le sens dénotatif est perçu comme étant la signification littérale d'un mot ou d'une unité lexématique. Il s'agit du sens premier ou le sens dictionnaire d'un mot. Pour Dubois et al. (2002 : 135), « la dénotation est l'élément stable, non subjectif et analysable hors du discours, de la signification d'une unité lexicale... ». Dans le corpus, on note la désémantisation et la resémantisation des lexies selon les différents usages et contextes. Plusieurs mots y changent de dénnotations et acquièrent les sens nouveaux en contexte. Considérons les exemples ci-dessous :

- (1) « Et le voisinage tout entier se prépare à la bataille. Bien sûr que Goggo Aissa a mangé Moussa. Doddo ne pouvait pas se tromper. » (Misti, 16)
- (2) « – Goggo Aissa a mangé Moussa ?
– La Goggo Aissa qu'on connaît si bien ? » (Misti, 16)
- (3) « – *Recrache* Moussa d'abord et on verra la suite...
– Je ne l'ai pas mangé. Je ne suis pas une *mistiriyo*. » (Misti, 55)
- (4) « – Mon Dieu aide moi! Cria désespérée Mama Aiya. Aissa tu sais manger une lame mais tu ne sais pas la *recracher* ? » (Misti, 66)
- (5) « Qu'elle accepte d'accomplir les rites ou pas, elle devra partir, entraînant derrière elle pour le restant de sa vie sa réputation de *mangeuse* d'âme. » (Misti, 65)

Dans (1) et (2), le mot *mangé* est un verbe du premier groupe conjugué au passé-composé de l'indicatif. Selon son usage dénotatif, il désigne l'action de se nourrir mais tel qu'il est utilisé par l'auteure dans le contexte susmentionné, il a une signification différente. Dans ce contexte, ce mot veut dire ensorceler ou jeter un sort à quelqu'un. Dans la socio-culture camerounaise, on se dit que les sorciers s'abreuvent de sang et se nourrissent des parties vitales du corps humain pour leur propre subsistance. C'est pourquoi on parle généralement de *manger* quelqu'un.

Le mot *recrache* en (3) et son infinitif *recracher* (4) est également un verbe du premier groupe. Il est conjugué au présent de l'indicatif et désigne l'action de rejeter ce qui est dans la bouche et qu'on ne veut/peut pas avaler. Ce sens s'éloigne de celui qu'utilise Djaili dans le contexte de notre exemple. Ici, *recrache* prend le sens de désenvoûter quelqu'un, enlever un mauvais sort sur quelqu'un ou encore, désensorceler quelqu'un.

Mangeuse dans l'exemple (5) est la forme nominale du verbe *manger* qui, sur le plan dénotatif, désigne une personne qui mange ou qui est en train de manger. *Mangeuse* adjoint au complément du nom *d'âme*, dans ce contexte, signifie sorcière. Ce mot est généralement employé quand on parle de sorcellerie et des groupes exotériques. Le prix Goncourt des lycéens (2020) l'emploie pour des raisons de particularisation, car elle veut référer au groupe de sorcières dont le comportement luciférien consiste à manger les âmes.

Cette sous-partie a favorisé la mise en relief des changements ou des différents glissements de sens perceptibles dans le corpus. À travers ces exemples, il appert que l'auteure fait montre de son aptitude à utiliser des mots qui ont perdu leurs sens originels pour en acquérir d'autres. Ainsi, on peut admettre ceci : « la langue ne nomme plus, elle invente, elle ne se réfère plus au monde préexistant, elle engendre » (Chevrier, 1999 : 115). La resémantisation des lexies est désormais une contingence dans la littérature francophone. Aussi, pour mieux comprendre certains pans du discours, le lecteur devrait-il s'inscrire dans le contexte culturel de l'écrivaine. Le contact des codes se manifeste aussi à travers les emprunts.

1.2. Emprunts et dialectisation linguistiques

Toutes les langues empruntent et sont empruntées à leurs tours. Ceci est dû au fait qu'une langue ne peut décrire toutes les réalités existantes. Généralement, l'emprunt se fait dans un contexte où celui qui emprunte ne connaît pas le référent qui désigne un phénomène ou quand ce référent n'existe pas dans la langue qu'utilise le locuteur. De manière plus précise, on peut définir l'emprunt comme étant : « l'intégration dans une langue d'un élément d'une langue étrangère » (Mounin et al., 1974 : 124). Le corpus met en relief de nombreux emprunts aux langues africaines. L'intégration de la couleur locale dans

la langue française est motivée. Les auteurs francophones recourent généralement à ce mécanisme pour représenter des réalités du terroir ou encore des expériences quotidiennes typiques à l'Afrique. C'est ainsi que l'emprunt « peut se manifester aussi bien comme une contrainte qu'un phénomène expressif » (Zang Zang, 1999 : 83). Pour décrire des réalités peules et sahéliennes, la romancière a recours à plusieurs mots du fulfuldé et de l'arabe.

1.2.1. Emprunts au fulfuldé

Le fulfuldé ou langue peule est une grande langue véhiculaire utilisée dans la communication interethnique, les échanges commerciaux et l'enseignement coranique dans plusieurs pays de l'Afrique de l'Ouest et Centrale. Quoiqu'elle ne soit ni une langue nationale ou officielle, c'est la langue la plus parlée dans les trois Régions de l'ancien Grand-Nord au Cameroun : Adamaoua, Nord et Extrême-Nord.

Tels que nous l'avons mentionné en amont, les emprunts sont les résultantes du contact des langues et se font généralement lorsqu'une langue n'arrive pas à satisfaire les besoins communicationnels de ses usagers ; ou quand elle est incapable d'exprimer sans ambiguïté toutes les nuances d'un terme dans la langue d'arrivée. L'écrivaine a une bonne aptitude pour la pratique du bilinguisme (capacité de parler une langue locale et une langue officielle). Elle laisse glisser plusieurs mots de sa langue maternelle (fulfuldé) dans son discours. Cette sous-partie ambitionne de les identifier, les répertorier, les analyser et les interpréter selon les contextes d'usage. Considérons les extraits ci-dessous :

(6) « Moussa, aussi passionné de football au quartier que de jeux de combats au *maayo*. Moussa était vraiment mal en point [...] » (Mist, 12)

(7) « Le même cri de stupeur s'échappa de toutes les bouches. La même réplique indignée.

– Un sorcier ? Un *mistiriijo* ? Pauvre Moussa ! » (Mist, 14)

(8) « La pudeur ! Encore ! Toujours ! Partout.

La retenue ! La maîtrise de soi ! La réserve ! Le *pulaaku* ! » (Mist, 72)

(9) « Tâtonnant, elle se réfugia dans un coin obscur et se souvenant des conseils du *Djaouro*, elle répéta les gestes rituels des *mistiri'en*. L'une des pratiques parmi d'autres pour relâcher une victime. » (Mist, 77)

Le mot *Maayo* dans l'extrait (6), c'est un nom commun qui désigne « un cours d'eau temporel » (Tourneau et Yaya, 1998 : 317). Dans le Grand Nord, le ravitaillement du *Maayo* se fait par l'ensemble des eaux qui tombent pendant la saison des pluies, qui ruissellent et se déversent dans le nid sablonneux pour devenir une rivière circonstancielle. L'emprunt de ce mot résulte du fait que le français standard n'ait pas un mot qui puisse englober toutes les nuances et sans ambiguïté le sens du mot *Maayo*. Quant à *Mistiriijo* dans l'illustration (7), il a le même sens que *mistiri'en* (9) en fulfuldé. Toutefois, il faut relever que *mistiriijo* est au singulier tandis que *mistiri'en* est au pluriel. Les deux sont des noms communs qui désignent des sorciers mangeurs d'âmes. Djaïli emprunte ces mots pour des raisons de particularisation. Elle veut identifier parmi d'autres sectes de sorcellerie celles qui sont spécialisées dans l'art de manger l'âme. C'est vrai que le mot anthropophage existe en français pour désigner cette réalité. Mais, si l'on tient compte de la sorcellerie africaine, ce mot n'exprime pas suffisamment la réalité que veut représenter Djaïli. Considérant une fois de plus l'occurrence (9), le mot *Djaouro* y est utilisé pour faire allusion à un chef du

quartier intronisé par un Lamido (Un Roi ou chef traditionnel dans la culture du Grand Nord au Cameroun) et placé sous ses ordres.

Relativement à *pulaaku* dans l'exemple (8), il s'agit d'un nom commun qui désigne l'ensemble des règles des bienséances propres aux peuls. La romancière emploie ce mot dans ce contexte afin de particulariser ces règles. Il est important de noter que les règles du *pulaaku* ne sont pas les mêmes que les règles des bienséances universelles.

1.2.2. Emprunts à l'arabe

L'arabe est une langue enseignée et parlée par plusieurs peuls et musulmans au Cameroun. C'est la langue de « communication avec Dieu » dans les lieux de prières et mosquées. C'est une langue étrangère assez répandue dans le bassin du lac Tchad, étant l'une des langues officielles du Tchad. Ce statut de langue officielle tchadienne impacte sur les langues du Nord Cameroun dans le sens où elle est la langue des échanges économiques entre les peuples villageois situés tout au long de la frontière Tchad-Cameroun. Le corpus comporte une panoplie de mots et expressions arabes qui attirent l'attention à plus d'un titre. Dès lors, il se pose la question de savoir pourquoi Djaïli se sert de l'arabe pour désigner des réalités propres à la culture peule. N'y a-t-il pas d'équivalences lexématiques ou expressives dans la langue peule pour désigner ces réalités ? Afin de lever un pan de voile sur ces questions, nous allons, dans un premier temps, identifier et répertorier les mots et expressions arabes. Puis, il s'agira de les expliquer dans leurs contextes avant d'essayer de justifier leurs emplois.

(10) « Que Moussa n'est peut-être pas malade ? Qu'il n'a pas été mangé par l'un de ces vampires invisibles plus néfaste que le *Chaytan* ?

– Je n'arrive pas à le croire. » (Misti, 74)

(11) « – Quelle chaleur mon Dieu ! Ca va la fatigue du voyage Dini ?

– *Alhamdulilah* ! Didi, qu'est-ce que tu cuisines ? Au fait, pourquoi la concession est-elle aussi silencieuse ? » (Misti, 111)

(12) « La médecine moderne n'y trouve pas remède.

– *Soubhanallah* ! Qu'Allah nous accorde sa miséricorde, nous délivre de tout mal et guérisse notre enfant. » (Misti, 125)

(13) « Il fut soulagé de trouver autant de monde.

– *Assalamou AleyKoum* mes frères.

– *Wa aleyka Salam* Modibbo. Nous ne t'avons pas reconnu, fit Toukour. Mais entrez, je vous en prie ! » (Misti, 158)

Le mot *Chaytan* (10) a le sens de satan, démon ou encore diable. Il s'agit du génie malin qui, d'après les enseignements religieux en général, avait voulu défier Dieu mais il s'est vu chasser du paradis. Par rapprochement, on dit de quelqu'un qu'il est un *chaytan* quand cette personne a une attitude démoniaque, celle de Lucifer ou de Dracula qui s'est fait connaître au cinéma par son appétence et sa glotonnerie pour du sang humain frais. L'expression *Alhamdulilah* (11) signifie : « que Dieu soit loué » ; elle peut aussi avoir le sens de « tout va bien », selon les contextes et usages. Le plus souvent, c'est la réponse donnée à la question « comment vas-tu ? ». *Soubhanallah* dans l'extrait (12) est une expression qui veut dire « gloire à Dieu ». Elle est aussi employée comme interjection pour traduire la surprise. Les locuteurs utilisent généralement la forme tronquée *Soubana*. Les tournures : *Assalamou Aley Koum* et *Wa aleyka salam* dans l'extrait (13) constituent, tour à tour, une formule de

salutation et la réplique à cet acte de politesse. Leurs significations sont respectivement : « que la paix de Dieu soit avec vous » puis, « et avec vous également ». L'auteure utilise cet emprunt dans un premier temps pour mettre en relief la culture musulmane qui règne dans le contexte du déroulement de l'intrigue. Ces usages sont aussi tributaires du fait que sa communauté est très attachée à la question religieuse et au respect de l'Être suprême qui est la Maître de l'Univers.

Il n'est pas exagéré d'en déduire qu'« au Cameroun au tout début du XIXe siècle, le fulfuldé et l'arabe sont deux langues intimement liées à l'évolution de la société musulmane camerounaise et à son aspiration à la modernité. » (Hamadou, 2008). En plus des emprunts à la langue peule et à l'arabe, la romancière a recours aux interférences et à l'onomastique.

1.3. Étude des interférences et de l'onomastique

Généralement, l'interférence est perçue comme une production qui consiste à rapprocher deux systèmes linguistiques de façon inconsciente. Très souvent, lors de l'utilisation d'une langue étrangère, celle-ci peut subir l'influence de la langue maternelle. Aussi peut-on reconnaître : « les changements ou les identifications résultant dans une langue des contacts avec une autre langue, du fait du bilinguisme ou du plurilinguisme des locuteurs, constituent le phénomène d'interférence linguistique. » (Mounin, 2004, 181). Ces interférences peuvent être perceptibles sur les plans phonique, syntaxique et lexical.

Quant à l'onomastique, c'est une branche de la sociolinguistique qui se donne pour objet, l'étude des noms propres, leur étymologie, leurs formations et leur usage à travers le temps. Pour Dubois et al. (2002 : 385), « l'onomastique est une branche de la lexicologie étudiant l'origine des noms propres. ». On peut distinguer plusieurs sous-branches de l'onomastique, mais ce qui nous intéresse et ce sur quoi nous allons nous attarder dans le cadre de ce chapitre est l'onomastique romanesque. Le plus souvent, les auteurs utilisent les noms des personnages pour communiquer. L'onomastique littéraire a pour objet d'étude la décodification des noms et le message que veut faire passer l'écrivain à travers ce nom. Bien plus, « Dans un roman les noms ne sont jamais neutres. Ils signifient toujours quelque chose, ne serait-ce que leur banalité. Les écrivains comiques, satiriques ou didactiques peuvent se permettre d'être ouvertement allégoriques en nommant leurs personnages. » (voyez Thwackum, Pumblechook ou pilgrim) (Djenidi, 2020 : 16).

À l'évidence, les noms des personnages dans un roman signalent un message pour le lecteur. Ils sont des signes intégraux comme tout autre signe. Le corpus laisse transparaître plusieurs noms propres dont certains sont créés par la romancière et d'autres sont empruntés au fulfuldé ou à l'arabe.

1.3.1. Les interférences

Dans le corpus, les interférences identifiées se manifestent davantage au niveau de la confusion des sons consonantiques entre le fulfuldé et le français (interférence phonique). L'exemple ci-dessous est l'illustration de ce fait de langue :

(14) « Eh missé Bakoy, te rappelles-tu cet après-midi où tu as salué les nassara en français ?

Et Magadji de se lever et d'imiter :

– *Bounsoi* Madam ! *Boonjoour Coumanda*. Ça sé pas qui matin, cé pas qui soir. Ça cé le solé *zistémén* ! » (Misti, 30)

Considérant (14), notre intérêt porte sur ces items : *Bounsoi* (bonsoir), *Coumanda* (commandant) et *zistémén* (justement). Sous la base de ces items, on relève une confusion vocalique qui se manifeste par la dénasalisation de /õ/ en /un/, si l'on analyse le mot *Bounsoi* dont la transcription permet de mieux appréhender le phénomène : /bunswa/ vs /bõswaɤ/. Bien plus, quoique le /ɤ/ final ne semble pas véritablement être prononcé convenablement, il est totalement avalé par le locuteur peul.

Relativement à la prononciation du second item, et d'après l'ordre de l'inventaire ci-dessus, on peut obtenir les transcriptions que voici : /kumãda/ vs /kɔmãdã/. On constate la prononciation différente de ces mots, causée par les confusions ataviques de deux sons : /u/ vs /ɔ/ d'une part, et /a/ vs /ã/ d'autre part.

À la lumière de *zistémén* et sa forme correcte qui est *justement*, nous aurons ces transcriptions : /zistemã/ vs /ʒystemã/. On relève une opposition entre les sons /z/ vs /ʒ/; /i/ vs /y/ puis /e/ vs /ə/ qui créent une réelle confusion inconsciente dans l'esprit du locuteur peul.

Des analyses qui précèdent, il ressort que la romancière projette de montrer comment les locuteurs natifs de l'Extrême-Nord ne connaissent pas certains sons du français qui sont inexistantes en fulfuldé. Aussi, le locuteur remplace-t-il ces sons, sans en être conscient, par ceux auxquels la langue maternelle l'a habitué. Des aspects socio-culturels de la Région sont ainsi mis sur la sellette aussi bien que l'incompatibilité entre les langues contextuellement utilisées. L'évocation des noms locaux donne au discours une véritable coloration culturelle.

1.3.2. L'anthroponymie créative

L'anthroponymie créative est considérée comme étant l'ensemble des noms propres créés pour désigner des personnes. Le constat que l'on peut faire est que le corpus laisse entrevoir certains noms propres composés qui sont ordinaires et traduisent la réalité du contexte d'écriture. Ces occurrences en disent davantage :

- (15) « – *Goggo* Aissa a mangé moussa ?
– La *Goggo* Aissa qu'on connaît si bien ?
– La *Goggo* Aissa du quartier ?
– La *Goggo* Aissa qui paraît si innocente ? » (Misti, 16)

(16) « Ses camarades ne manquaient pas de s'en moquer. Eh *Missé* Bakoy, te rappelles-tu cet après-midi où tu as salué les Nassara en français ? » (Misti, 30)

(17) « Étaient aussi présents les cinq Hamadou à qui on donnait automatiquement un deuxième prénom ou même le nom de leur village d'origine afin de les différencier : *Hamadou Guidiguis*, Hamadou Mamma, Hamadou Dodo, Hamadou Malwordé, *Haman Djoda Kodek*. » (Misti, 32)

Dans l'extrait (15), *Goggo* est employé comme un nom propre. Il est issu du fulfuldé et désigne « tante ». Ainsi *Goggo* qui est à priori considéré comme un nom propre est simplement une marque de respect pour une femme âgée que l'on devrait respecter. Dans le contexte d'énonciation, lorsque quelqu'un est bien plus âgé que vous (ayant presque l'âge de vos parents), on ne peut pas l'appeler *hamma* ou *adda* (grande sœur ou grand frère). On l'appelle tante même quand elle n'apparaît pas dans cette position sur l'arbre généalogique familial. C'est un signe de respect et de haute estime d'autrui.

L'auteure traite *Missé* dans l'exemple (16) comme une partie du nom Bakoy. De prime abord, tout le monde pourrait le considérer ainsi. Pourtant *Missé* est la forme mal prononcée de « Monsieur ». L'emploi de ce nom est fort significatif et révèle non seulement l'identité du personnage mais davantage, les circonstances de son existence. Dans le déroulement de l'intrigue, on comprend qu'ayant fait la guerre mondiale, le personnage *Missé* Bakoy a côtoyé les « nassara » (blancs) ; puis, il en est revenu avec ce statut de *Missé* pour marquer son identité et sa particularité.

Les noms mis en relief dans l'exemple (17) sont les anthroponymes composés. Ces compositions sont des noms d'une ville et d'un village, lieux auxquels on associe les personnages évoqués. Ainsi, *Hamadou Guidiguïs* est une composition de deux noms : un anthroponyme *Hamadou* et un toponyme *Guidiguïs*. *Hamadou Guidiguïs* renvoie à Hamadou qui est originaire de Guidiguïs ; cette commune camerounaise située dans la Région de l'Extrême-Nord, dans le département du Mayo-Kani et qui jouxte la frontière d'avec le Tchad. *Haman Djoda Kodek* suit le même mécanisme de formation de nom propre que *Hamadou Guidiguïs*. Sauf que pour *Haman Djoda Kodek*, nous avons trois éléments qui forment cet anthroponyme. Ils sont : *Haman* (nom propre désignant une personne) + *Djoda* (le verbe *s'asseoir*) + *Kodek* (nom d'une localité située dans le troisième arrondissement de la ville de Maroua). Ainsi, *Haman Djoda Kodek* veut littéralement dire : « Haman qui s'assied à Kodek ». Mais, pour mieux comprendre le sens réel de cet item, il faut établir une corrélation entre le verbe *s'asseoir* et l'expression de l'origine, du lieu de provenance. Par conséquent, le véritable sens caché derrière ce nom est : « Haman qui vient/est originaire de Kodek. ».

Dans un texte romanesque, l'intérêt du lecteur porte généralement sur l'unicité et l'originalité. Le nom (propre) n'est pas un signe fortuit dans l'analyse du discours :

« Les noms véhiculent les messages, livrent des informations, renseignent sur les circonstances et les événements ayant influencé la vie d'une personne, d'une famille, d'une tribu ou d'un peuple. [...], les noms pérennisent et actualisent les faits et les événements passés qu'on découvre en interrogeant le contexte. » (Maïrama, 2021 : 104).

1.3.3. La toponymie

La toponymie s'intéresse à l'étude des noms de lieux. À en croire Dubois et al (2002 : 485), c'est : « l'étude de l'origine des noms de lieux, de leurs rapports avec la langue du pays, les langues d'autres pays et les langues disparues ». Les toponymes sont porteurs de sens et peuvent donner de nombreux renseignements. Nous souscrivons au positionnement qui fait valoir ceci :

« Les toponymes sont les données qui peuvent être étudiées comme des savoirs empiriques en géographie. Ce sont des repères et des espaces bien limités qu'on peut observer, décrire, et en prélever les échantillons. Ils renseignent sur les sols, l'hydrologie, le climat, la faune et la flore. (Ils sont généralement) constitués d'un élément ayant une signification et renvoyant à un référent bien précis. » (Maïrama, 2021 : 106).

Dans cette section, le regard va porter sur les toponymes qu'utilise Djaili et sur les mécanismes de création utilisés. Voici quelques exemples :

(18) « Elle devint la fierté de son père, de sa famille et de son village.

[...] et l'on ne s'en souvient plus que de *Wurro Aïssatou Lawan*. » (Misti, 89)

(19) « – Et qu'est-elle devenue ?

– Je ne sais pas. Elle avait dû quitter *Mbarmaré* sous la huée, puis *Dougoï* l'a chassée avant qu'elle ne s'y installe. *Domaayo* aussi. Elle ne pouvait plus vivre à *Maroua* car sa réputation la poursuivait partout. » (Misti, 97)

(20) « De là, elle pourrait en toute quiétude passer la nuit et repartir pour *Mayel Djabbi* le lendemain. Oui chez *Balkissou*, elle serait tranquille pour réfléchir. » (Misti, 120)

Wurro Aïssatou Lawan dans l'extrait (18) est un toponyme composé de trois noms propres. *Wurro* (qui veut dire village) + (*Aïssatou* nom propre de personne) + *Lawan* (titre désignant un chef de quartier). Employé dans ce contexte, *Wurro Aïssatou lawan* veut dire : « le village du chef du quartier d'Aïssatou ».

Les noms que sont : *Mbarmaré*, *Dougoï* et *Domaayo* (19) représentent des quartiers de la ville de *Maroua*. *Mbarmaré* et *Dougoï* ont une très forte population musulmane et par ricochet, on y trouve un très grand nombre de mosquées et moult maisons (*saare*) où se pratique l'école coranique. La plus grande mosquée de la ville se trouve d'ailleurs à l'entrée de *Dougoï* en venant du centre-ville. À contrario, *Domaayo*, l'un des plus grands quartiers de *Maroua* est l'expression de la diversité culturelle et ethnique. C'est le lieu par excellence du cosmopolitisme, avec ses célèbres *deux voies* qui sont des routes à chaussées séparées grâce à un terre-plein central, comportant uniquement une voie pour chaque sens de circulation. Ces routes sont jonchées d'espaces commerciaux, grillades, restaurants, bars, dancing etc. Les populations qui séjournent en ce lieu sont, si souvent, enclines au snobisme.

Mayel Djabbi (20) est un nom propre composé de deux noms dont *Mayel* qui vient de *maayo* (rivière saisonnière) et *Djabbi* qui veut dire tamarinier ; alors *Mayel Djabbi* veut dire rivière à côté du tamarinier. Tel qu'il est employé par *Djaïli*, *Mayel Djabbi* signifie le village où se trouve la rivière à côté du tamarinier.

Compte tenu des analyses faites, on observe que la romancière s'approprie la langue française et ne tient pas compte des différences qui existent entre le fulfuldé et le français. À travers la réflexion menée, l'auteure de *Munyal* déconstruit et reconstruit la langue française avec une habileté certaine. La romancière puise dans sa langue maternelle pour enrichir la langue française. Cet enrichissement relève de ce qu'on peut considérer comme la foulantisation de la langue française qui permet non seulement à l'auteure d'être fière de son identité culturelle, mais aussi de promouvoir la langue qui valorise son ethnicité. À présent, il importe d'analyser les structures qui donnent une spécificité au discours.

2. Analyse des spécificités syntaxiques

Le conflit linguistique dans *Mistirijo* prend également la forme des mutations syntaxiques. L'écart et la création constitués de néologismes enrichissent la langue d'une part, mais surtout la rend dynamique. La section suivante est consacrée à l'analyse des dislocations des structures au niveau phrastique.

2.1. Les calques syntaxiques

Le calque est généralement perçu comme étant la transposition des lexies ou des structures syntaxiques d'une langue vers une autre. Selon *Lipou* (2001 : 127), le calque syntaxique « se manifeste par l'importation des structures des langues africaines en français dans une opération de traduction qui colle au texte de départ ». Le français *Djaïlien* laisse voir certaines structures qui ne respectent guère l'organisation structurelle des unités

lexicales dans l'organisation normative de la phrase française. Considérons, à titre illustratif, les extraits ci-dessous :

- (21) « Goggo Aissa ? C'est elle la sorcière ? C'est elle la mangeuse d'âmes ? »
(Misti, 16)
- (22) « Goggo Aissa a mangé Moussa ? Goggo Aissa qu'on connaît si bien ?
Goggo Aissa du quartier ? » (Misti, 16)

Les énoncés (21) et (22) sont employés à la modalité interrogative car le locuteur attend une réponse de l'allocutaire. Il s'agit de l'interrogation totale, donc la réponse devrait être soit « oui » ou « non » car les différentes interrogations portent sur toute la phrase. Toutefois, nous constatons qu'il y a une certaine importation de la syntaxe du fulfuldé dans le français. Généralement, en français, les interrogations totales qui portent sur toute la phrase sont caractérisées par l'inversion du sujet. Ici, on note que non seulement Djaïli n'inverse pas le sujet comme dans l'exemple (19) ; elle met les points d'interrogations après les noms. Ces structures syntaxiques sont semblables à celles du fulfuldé. Si l'on traduit l'exemple (19), on aura : « Goggo Aissa ? C'est elle la sorcière ? C'est elle la mangeuse d'âmes ? » (Misti, 16). « Goggo Aissa ? dum kanko mistirijjo ? dum kanko mistirijjo. »

Dans la phrase traduite, « dum kanko » est la traduction de « c'est elle » ce qui fait que l'extrait (19) est le placage direct du système syntaxique de la langue fulfuldé. La réflexion poussée plus loin laisse voir une autre modalité dans les phrases de Djaïli. En français, ces phrases se rapprochent beaucoup plus de la phrase exclamative dans la mesure où, prises dans leurs contextes, elles sont beaucoup plus l'expression de la surprise que de l'interrogation.

2.2. Article zéro

Selon Dubois et al (2002 : 49) : « On donne le nom article à une sous-catégorie de déterminants (en français le, un, zéro, des) constituants obligatoires du syntagme nominal. ». L'absence de l'article dans le syntagme nominal peut altérer le sens de la phrase. Observons les exemples ci-après :

- (23) « Alors vite une pièce à un enfant et l'on se procurait ce sel gemme souverain contre maux de gorge et angines, ce natron nécessaire à la bouillie des jeunes accouchées et mariées [...]. » (Misti, 17-18)
- (24) « Ce tamarin qui soigne à merveille paludisme et constipation et acidule agréablement bouillie de mil rouge ou de maïs. » (Misti, 18)
- (25) « Alors, à sa grande surprise, celle-ci, d'une voix attristée, lui ordonna :
– Pleure Aïssatou Dona ! Oublie la retenue, oublie pulaaku [...]. Pleure autant que tu veux. » (Misti, 73)

Dans l'exemple (23), le constat d'omission de l'article défini *les* donne l'impression que *maux* est un nom propre. En (24), Djaïli omet deux articles ; le premier est *le* qui manque derrière paludisme et le second est *la* qui devrait précéder le substantif bouilli. En (25), on relève également une absence de détermination avant le mot *pulaaku* qui est pourtant précédé de *le* dans l'occurrence (8). Cette omission pourrait se justifier par le fait que dans la langue fulfuldé, qui est la langue maternelle (L1) de Djaïli, les noms ne comportent pas de déterminants. Voilà pourquoi dans les syntagmes nominaux, l'auteure

omet l'article défini. Ainsi, la langue maternelle de Djaili a un impact visible sur sa façon d'utiliser la langue française.

2.3. Insertion de la particule *ça* dans les phrases interrogatives

Le pronom démonstratif « *ça* » est, de temps en temps, inséré dans les phrases interrogatives. Les phrases suivantes sont des illustrations de ce type d'usage :

(26) « – Comment *ça* ce que je fais ici ? Tu veux me chasser ? Fit Aïssatou affichant un sourire de façade. » (Misti, 133)

(27) « Comment *ça* tu ne sais pas ? Fit Habiba curieuse. Il t'a fait quoi exactement pour que tu le quittes ? » (Misti, 133)

(28) « – Qui *ça* ce on ? Et puis dans quel intérêt ferait-il cela ? [...]

– Où *ça* encore ?

– Tu te lèves ou non ? S'impatienta la jeune femme déjà dehors. » (Misti, 134)

L'emploi redondant de *ça* donne le sentiment que ces structures syntaxiques sont plus proches des usages en marge de la Norme grammaticale. Elles sont beaucoup plus le reflet des créations populaires, d'un registre familier et de l'oralité spécifiques à la partie septentrionale du Cameroun. Le rapprochement entre ces constructions en langue française et les constructions en fulfuldé sont fort intéressantes dans la mesure où elles mettent en relief l'interférence de la langue maternelle de Djaili avec le français. L'usage des chansons et des proverbes dans la production textuelle est une preuve supplémentaire de la démocratisation du discours féminin.

3. Intertextualité et parémiologie

Cette rubrique réfère aux moyens mis en œuvre pour faire glisser dans le discours d'autrui, le langage d'autrui par la chanson. Il s'agit aussi de voir comment la romancière fait montre de la connaissance de certaines valeurs ancestrales par l'évocation des parémies, à travers des proverbes plus précisément.

3.1. Des intertextes musicaux

Au sujet de quelques généralités sur la musique, on dira que « tout le monde connaît la musique, presque tout le monde est touché par la musique et beaucoup font de la musique sous n'importe quelle forme, du sifflement au fredonnement dans la bonne humeur, en passant par le chant dans la baignoire ou en voiture » (Spitzer, 2009 : 15). La musique est très utilisée pour construire et affirmer son identité, comme tremplin pour l'expression et la socialisation, comme thérapie, pour traduire des émotions et acquérir des connaissances, pour apprendre, éduquer et pour le plaisir. Elle constitue un véritable langage universel. C'est sans doute pour ces diverses raisons que des séquences musicales apparaissent dans le corpus sous la forme d'un *dialogisme intertextuel*. L'étude des intertextes musicaux consiste à relever les fragments de chansons culturelles ordinaires propres aux *fulfuldéphones*, et qui se glissent çà et là dans le discours de Djaili.

(29) « Comme d'habitude, les enfants formeront une ronde et chanteront à tue-tête la chanson usuelle :

Allab waddu diyam duule! Ámiina Yaa Allab

Koron keewa, tummukon keewa ! Ámiina Yaa Allab

Barka Fatoumata Jaara! Ámiina Yaa Allab ! » (Misti, 23)

Djaïli se charge de proposer une traduction intra-textuelle pour faciliter la lisibilité du discours et accéder au sémantisme de ladite chanson communautaire de circonstance. Voici la version en français de cette chanson :

*« Allab! Envoie l'eau des nuages! Amen Ó Allab!
Que les petites et grandes Calebasses se remplissent! Amen Ó Allab!
Grace à la bénédiction de Fatoumata Jaara! Amen Ó Allab! »* (Misti, 23)

(30) « Comme d'habitude, les oiseaux garde-bœufs annonceront la fin de la transhumance et les enfants ivres de joie, les salueront des deux mains à leur passage :

*Nyaalel, Nyaalel, bokkam pedeeli
Nyaande juulde mi bokkite pedeelima... »* (Misti, 23-24)

Comme pour l'exemple ci-dessus, la romancière traduit l'intertexte de l'exemple (30) en vue de favoriser la lisibilité et la lecture fluide du texte :

*« Oiseaux garde-bœufs, donne-moi des ongles,
Le jour de la fête je te les rendrai... »* (Misti, 24)

Rendu à ce niveau, il est possible de proposer quelques caractéristiques et fonctions des chansons usuelles dont les fragments apparaissent en (29) et (30). Le *croisement des surfaces textuelles* montre l'aptitude à cultiver la mémoire musicale, le langage de la musique, l'intelligence, la perception et le dialogue de plusieurs langues et cultures. Ces chansons contiennent beaucoup d'images de la nature (flore et faune) et leurs bienfaits relèvent aussi la dimension esthétique, leurs potentiels impacts sur l'état physique et psychique. L'évocation des chansons culturellement porteuses de sémantisme est consécutive au fait que l'écrivaine « veut libérer la femme de la loi patriarcale et de toutes les coutumes qui la privent de liberté et la réduisent au silence. » (Étoké, 2001 : 36). C'est ainsi qu'elle passe de la passivité à l'activité pour faire la lumière sur tout le bien que peut procurer la chanson, d'un point de vue subjectif et culturel. Ces chansons rituelles renforcent la nature liturgique des rituels effectués pour une cause commune et dans la quête de purification, agentivité et unité. C'est également le cas pour les proverbes employés.

3.2. Des séquences proverbiales

Les proverbes, ces types spécifiques d'énoncés évoqués à travers des formules brèves et définitivement fixées, existent dans toutes les cultures et les civilisations. Ils transmettent des conseils pratiques, des vérités générales et apparaissent comme des supports de conversations quotidiennes en Afrique notamment pour rendre compte des dires, des sources profondes et lointaines d'un peuple. Les proverbes permettent en outre de transmettre des expériences anciennes, sans s'interdire de jouer avec la polysémie enracinée dans la vérité de chaque région. Ils représentent l'économie des connaissances d'origine populaire qui est très souvent l'œuvre de la sagesse des aïeux et relèvent de la littérature orale qui est transmise de générations en générations. L'auteure s'en sert pour marquer la pertinence de son écriture à travers la sagesse de sa culture. La sélection des proverbes qui suivent donne lieu à une analyse approfondie.

(31) « Mais nous les peuls proclamons: *Dix personnes ne doivent pas un mensonge!* Aujourd'hui, mon fils en est la victime et je n'ai plus le temps de tergiverser. » (Misti, 34-35)

(32) « Plantant ses yeux dans les siens,

– Djaouro, tu sais bien toi que je ne suis pas une Mistirijjo !

– Je l'espère Aïssa.

– *La vie! Fais paître et tu verras.* Ainsi, toi aussi tu doutes de moi ! Remarque-t-elle tristement. » (Misti, 67)

(33) « Nos ancêtres avaient rapporté : *C'est celui dont tu as soigné les dents qui va exterminer tes semences.* Nous aurions dû nous en souvenir. » (Misti, 78)

(34) « Indignée d'avoir été congédiée de façon si cavalière, elle sourit, de son sourire triste et l'accompagna d'un proverbe bien ajusté.

– *Si quelqu'un dit qu'il va hisser du beurre, alors taille-lui une broche.* » (Misti, 121-122)

Le proverbe peul en (31) est traduit par la romancière en ces termes : *Sappo sappataako fenvre* pour expliquer que *l'opinion de la majorité est une vérité*. Il s'agit d'une réalité indéniable dans plusieurs systèmes de gouvernance, en démocratie particulièrement. Mais dans le contexte phallocratique où se déroule l'intrigue, on pourrait se demander si ladite majorité n'est pas toujours masculine. Et, comme c'est le cas pour la femme devenue rebelle, l'allusion à ce proverbe traduit un refus des sentiers battus. De (33), on peut retenir cette version peule : *Mo kurguda nyiye, yakketee aawdi*, qui se traduit ainsi : *un bienfait n'est pas toujours reconnu*. L'ingratitude propre aux humains est remise au goût du jour. Dans une perspective féministe, la gent féminine n'est jamais appréciée à sa juste valeur, félicitée et encouragée malgré les projets envisagés, les actions accomplies ou les sacrifices consentis pour le bien-être de tous et de chacun.

À la lumière de (34), le proverbe en peul est : *To goddo wi'i disan leebol, settan mo ledde* qui est l'allusion à une *personne récalcitrante et entêtée, qui prétend accomplir l'impossible*. C'est l'encouragement à la prise des initiatives, à la curiosité et au goût du risque ; ne dit-on d'ailleurs pas que, *qui ne risque rien n'a rien* ? Pour aller plus loin, les conditions sociales de la femme africaine la pousse à œuvrer pour son développement personnel. Si elle est devenue *récalcitrante et entêtée* (image de la femme rebelle), c'est dire qu'elle affûte ses armes pour juguler *la dictature des identités masculines*. Un autre proverbe très riche en enseignements est mis en exergue à travers l'occurrence (32) ; il se traduit en peul par : *Duuniya, dur ndaara*. Sa signification est : *Qui vivra verra ! Qui vit longtemps, accumule des expériences*. C'est une invitation à la prise de risques, la patience sans obstination ou prétention car, même les situations douloureuses portent beaucoup de fruits. Manifestement, par sa pratique discursive, l'écrivaine pose un acte performatif en rapport avec l'implémentation du proverbe en (32). En effet, tout au long de son texte et relativement aux items analysés jusqu'à ce niveau, elle aura réussi à partager ses expériences aussi bien linguistico-culturelles que pragmatiques, sociales et ancestrales. C'est l'occasion de lire, en filigrane, l'émancipation de la femme peule et le refus catégorique de vivre exclusivement sous le joug de l'homme.

Des analyses ci-dessus, il ressort que l'originalité du proverbe est qu'il « (...) tranche un débat, relève un ordre, jette un défi ; il ranime un espoir, rassérène un front lourd de soucis, verse un baume sur une grande douleur. » (Noumssi et Wamba, 2002 : 46). Les proverbes sont vecteurs d'une sagesse et d'un univers de pensées assez significatif et font partie intégrante de l'échange dans les conversations, les causeries, les débats, avec une valeur argumentative fortement marquée et revendiquée. Ils transcendent le moment précis

de leur énonciation pour avoir une portée universelle, car ils s'emparent des formes d'expressions ancrées dans la société. L'auteure actualise des connaissances intériorisées afin de pérenniser la pertinence de son discours, faisant la part belle aux manifestations, savoirs et richesses endogènes qui ressortissent aux environnements bio-socio-culturelles exprimés en fulfuldé. Arrivé à ce stade de nos investigations, il convient de cerner les impacts possibles des contacts linguistiques dans le corpus.

4. Impacts sociolinguistiques de la démocratisation linguistique

Le français hors de France connaît moult mutations. Ces mutations donnent lieu à un langage proche du français qui viole les normes d'usages référentiels. Cette nouvelle forme de parler en francophonie passe par les emprunts, les néologismes, les calques syntaxiques et lexicaux pour aboutir à une langue qui parvient à exprimer les réalités sociales des écrivains francophones. Vectrice d'une culture, une langue ne peut que désigner les phénomènes propres à sa culture. Toute autre réalité qui ne s'inscrit pas dans cette culture entre dans cette langue par adaptation. Le conflit linguistique qui abonde dans le corpus n'est pas fortuit. Il laisse voir des objectifs et des motivations qui lui sont inhérentes. La troisième partie de cette recherche vise à comprendre les motivations qui sous-tendent la pratique de la créativité langagière par la romancière.

4.1. De la subversion linguistique aux revendications égalitaires

L'exploration de *Mistirijo, la mangeuse d'âme* montre que les pesanteurs sociales liées aux traditions et aux religions sont dénoncées avec vivacité. La révolte et la lutte pour la revalorisation de la femme sahélienne n'y sont pas exclusivement thématiques ou littéraires, mais elles revêtent aussi un aspect linguistique. Nous comprenons ainsi que l'usage des tabous verbaux et le non-respect de la norme n'est pas une attitude hasardeuse chez cette féministe engagée.

L'emploi des particularismes présage une révolte contre les malaises sociaux de la femme. La langue utilisée dans le discours dépeint une protestation contre l'état de crise général qui sévit en Afrique. Cette Afrique victime d'insécurité, déchirée par la mauvaise gouvernance et l'instabilité sociale. Cette Afrique où les avions sont des *airs peut être* (Misti, 87) ; où les droits de la femme, ceux de la femme sahélienne notamment, sont bafoués par les cultures et les croyances qui jusqu'ici sont dépassés et révolues. Au-delà de l'usage d'une terminologie dépréciative à l'égard de l'homme, l'une des cinq femmes influentes du Nord-Cameroun (2014) présente ce dernier comme un égoïste violent, un insatisfait éternel et indifférent vis-à-vis des douleurs et des peines qu'il cause aux femmes. Dans son élan de victimisation de la femme, elle questionne la culture et la religion qui sont pour elle un lourd fardeau qui pèse sur les femmes comme une épée de Damoclès et dont elles devraient se libérer pour vivre aisément leur féminité. Djaïli emploie les particularismes dépréciatifs pour dénoncer la polygamie dont les caractéristiques sont la jalousie, la trahison et l'insouciance. À travers un français territorialisé, l'auteure se substitue aux femmes sahéliennes pour dénoncer leurs angoisses existentielles. L'appropriation linguistique devient un véritable tremplin pour décrier la condition féminine. Réfléchissant à cette stratégie communicationnelle, on peut comprendre la raison pour laquelle, « ce qui compte c'est ce qui dort sous les mots et non les mots eux-mêmes. Ce qui compte c'est ce qu'il y a sous les choses et non les choses elles-mêmes. » (Tansi, 1983 : 111).

À travers la rupture discursive, la romancière attire l'attention non seulement sur les formes et structures linguistiques non conventionnelles mais, elle aspire à lever le voile sur les violences et les injustices faites à la femme Sahélienne. C'est à ce titre qu'on peut comprendre qu'avec « une telle écriture, la femme brise la chaîne de la tradition pour rechercher la liberté dans les structures nouvelles et dans sa culture. La représentation du monde n'est plus le bastion de l'homme qui y définit l'ordre du discours » (Kamsu, 2012 : 102). La romancière arrache la parole, la remodélise à sa façon pour exprimer les malaises de la gent féminine. Elle utilise la langue comme un instrument de lutte et d'aspiration à la liberté, étant donné que pour les féministes, la violence linguistique est considérée comme une arme féminine contre les violences physiques infligées à la femme et elle est même souvent qualifiée de redoutable.

Au regard de ce qui précède, on ne se tromperait pas si l'on admettait que l'écrivaine emploie les particularismes relevés à des fins socio-discursives et revendicatives. Elle se sert de ces particularismes pour véhiculer un message féministe qui prône l'égalité des sexes, des droits et devoirs entre les hommes et les femmes. Elle œuvre également pour la justice, la liberté d'expression et la libre circulation ; ces droits arrachés aux femmes confinées dans les *Saare* (maison d'habitation) sans réelle possibilité de se mouvoir. En plus de ce qui a été dit, on peut ajouter que l'appropriation de la langue permet de s'insurger contre les attitudes misogynes, la culture communautaire locale et la religion qui concourent à discréditer la femme et la priver de ses droits basiques. Tout en prônant un monde équilibré entre l'homme et la femme, l'auteure envisage un monde meilleur où la femme sahélienne musulmane pourra faire ses choix et prendre ses décisions. La pratique linguistique dans le contexte de cette étude devient un adjuvant qui permet à la femme de rêver d'un monde idéal où elle pourra convenablement s'alphabétiser, s'émanciper et s'épanouir sur le plan socioprofessionnel au même titre que l'homme. Il s'agit d'une projection idéologique d'un monde équilibré et égalitaire.

4.2. L'appropriation pour la promotion de la langue maternelle (L1) et identitaire

Le Cameroun compte plus de 280 unités langues qui cohabitent avec le français et l'anglais. Le bilinguisme officiel ayant favorisé les deux langues étrangères, les langues camerounaises ne vivent que dans des circonstances d'emploi non officiel. Cet abandon des langues autochtones conduit inéluctablement à la baisse du nombre de locuteurs et conséquemment, à la perte des valeurs culturelles. Un fait indéniable est que la langue est vectrice de la culture, et pour exister, les cultures ont besoin des langues pour les exprimer et les répandre, car une autre langue étrangère ne peut suffisamment porter une culture locale. La rapidité avec laquelle ces langues et cultures perdent leurs valeurs et tendent à disparaître (UNESCO, 2003) est tellement inquiétante qu'il y a lieu de promouvoir les langues camerounaises.

Après l'exploitation des données du corpus, un constat est évident : la romancière ne s'intéresse pas beaucoup à la création des mots nouveaux comme le fait bon nombre d'écrivains francophones (Ahmadou Kourouma, Calixthe Beyala, Patrice Nganang etc.). Elle développe une plus grande appétence pour l'usage des emprunts ; emprunts qui prennent la forme des emprunts, des calques lexicaux et syntaxiques. Dans cet élan, elle emprunte même des mots ayant des équivalences et qui désignent sans ambiguïtés les mêmes réalités que les mots en langue française. Ceci relève d'une volonté manifeste de

l'auteur non seulement de revendiquer son identité culturelle sahéenne dans un village planétaire et dans un cosmopolitisme où de nouvelles cultures et croyances tendent à déculturer les Africains et à les faire épouser d'autres cultures. Par son écriture, Djaïli fait un retour aux sources pour puiser et vendre sa culture dont elle est fière de véhiculer, au regard des nombreux usages particularisés. Elle vise aussi la promotion des langues maternelles (L1) et identitaires comme le fulfuldé.

Selon les techniques de promotions et de revitalisation des langues, la transmission intergénérationnelle est une approche efficace et recommandée. Cette transmission passe aussi par l'écriture de ces langues. Le mélange des langues ayant une vitalité faible au regard des personnes qui la parlent avec des langues ayant une forte vitalité permet de préserver et de promouvoir les langues en voie de disparition. Par rapport au français, le fulfuldé est une langue de faible vitalité. La vitalité d'une langue dépend non seulement du nombre de locuteurs, mais de sa capacité à être retransmise à une jeune génération pour assurer sa perpétuation au fil des années. Son usage se limite à une partie de la zone sahéenne du Cameroun où elle bénéficie d'une grande diffusion. Il est possible d'admettre que, mélanger le fulfuldé au français qui bénéficie déjà d'une forte vitalité, c'est promouvoir et vendre la langue fulfuldé au monde entier à travers son discours.

À travers *Mistirijo*, même un lecteur hypersomniaque peut découvrir et se familiariser avec la langue de son identité source. Ceci est une technique de promotion et de revitalisation linguistique et culturelle. Amener autrui à parler le fulfuldé augmenterait le nombre de locuteurs de cette langue en vue de sa promotion et d'une anticipation contre un probable linguicide. C'est la même technique utilisée pour les langues telles que le chinois, l'italien et l'espagnol notamment. Ces langues sont enseignées dans les systèmes éducatifs de plusieurs pays en Afrique au secondaire et dans des universités ; ce qui concourt à leur vivification. La lauréate du premier Prix Orange du Livre en Afrique (2019) promeut sa langue et l'utilise dans ses œuvres, ce qui devrait amener autrui à la comprendre dans sa langue et dans sa culture. Quand elle injecte une très forte dose d'éléments linguistiques de sa communauté, il devient presque impossible de la lire et la comprendre parfaitement sans retenir quelques bribes du fulfuldé qui est sa langue maternelle ou L1, reflet de son identité source ou première.

Conclusion

Cette réflexion avait pour but d'apporter une contribution à l'analyse des conflits linguistiques qui induisent le projet des représentations égalitaires homme-femme. Il a été question de montrer comment la femme devenue rebelle face aux inégalités sexuelles utilise une langue fortement colorée par des marqueurs spécifiques pour nourrir son idéologie. Le corpus met en évidence plusieurs particularismes qui sous-tendent la valorisation de la socio-culture de l'écrivaine à partir de l'analyse des variations lexicales, phonétiques et grammaticales. Il ressort de cette étude que l'alternance des codes et la créativité langagière constituent une astuce discursive dont se dote la titulaire du Doctorat Honoris Causa 2022, pour la quête d'une identité à la fois collective, individuelle et autonome. Les stimulations et les motivations du changement linguistique se justifient par le fait que la romancière s'en sert comme une arme de révolte contre les sociétés traditionnelles africaines, extrêmement machistes, qui torturent et maintiennent la femme dans une situation de mutisme continu. Le perpétuel va et vient entre le français, la langue maternelle (L1) et au-delà crée une aura de mystère autour de la personnalité de la romancière si l'on considère la

place de la femme dans sa communauté. Le dynamisme linguistique féminin est véritablement mis en avant, car la femme explore et fait valoir la richesse de sa langue et de sa culture autochtone. On peut comprendre pourquoi « le code linguistique des femmes diffère dans une certaine mesure de celui des hommes. Le sexe des locuteurs est donc un facteur clé en linguistique variationniste » (Bigot et Papen, 2022 : 28). Par la même occasion, elle invite le lecteur à la découverte et à l'apprentissage des référents culturels. Cette compétence impressionnante permet de déconstruire la domination masculine pour reconstruire la vision de la femme émancipée. Le conflit linguistique dans *Mistirijo* se présente en même temps comme un cri de détresse et une insurrection visant à mettre au goût du jour la pétition selon laquelle les hommes et les femmes doivent être toutes belles pour une cohabitation sociale plus harmonieuse.

BIBLIOGRAPHIE

- BIGOT, Davy & PAPAN, Robert, (2022), *Cours de sociolinguistique variationniste Module 1*, disponible en ligne : https://uoh.concordia.ca/sociolinguistique/res/module1_frugal.pdf, consulté le 20 mars 2024.
- BITJAA KODY, Zachée Denis, (2004), « Pour une mesure de la viabilité des petites langues », dans *Penser la francophonie-concepts, actions et outils linguistiques. Actes des premiers journées scientifiques communes des réseaux de chercheurs concernant la langue*, AUF et Université de Ouagadougou, Burkina Faso, 31 mai – 1 juin, pp.45-58.
- CHEVRIER, Jacques, (1981), *Littérature d'Afrique noir de langue Française*, Paris, Nathan Université.
- DUBREUIL, Laurent, (2019), *La dictature des identités*, Paris, Gallimard.
- DJAÏLI AMADOU AMAL, (2015), *Mistirijo, la mangeuse d'âme*, Yaoundé, Éditions Proximité.
- DJAÏLI AMADOU AMAL, (2017), *Walaandé, l'art de partager un Mari*, Yaoundé, Ifrikiya.
- DJENENDI, Nourhane, (2020), *De l'anthonyme au mythonyme : une réflexion onomastique d'Helène dans une page d'amour d'Emile Zola*, Mémoire de Master, Université Mohamed Kader.
- DUBOIS, Jean et al, (2002), *Dictionnaire de linguistique*, Larousse, Bordas.
- ÉTOKE, Nathalie, (2001), « Calixthe Beyala et Ken Bugul: regards de femmes sur l'Afrique contemporaine », dans *Africultures* n°35, février.
- Groupe d'experts spécial de l'UNESCO, (2003), « Vitalité et disparition des langues », dans *International Expert Meeting on the UNESCO Programme Safeguarding of Endangered Languages*, Paris, disponible en ligne : https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000183699_fre, consulté le 15 mars 2024.
- HAMADOU, Adama, (2008), « Choix linguistique et modernité islamique au Cameroun : le cas du fulfuldé et de l'arabe », dans *REMMM*, n°124, pp. 47-68, disponible en ligne : <https://journals.openedition.org/remmm/6012?file=1>, consulté le 15 mars 2024.
- KAMSU SOUOPTETCHA, Amos, (2012), *Variations langagières dans les romans africains de la diaspora, une analyse des particularismes dans la plantation de Calixthe Beyala*, EUE.
- LABOU TANSI, Sonny, (1983), *L'Ante peuple*, Paris Seuil Universitaire de France.
- LIPOU, Antoine, (2001), « Normes et pratiques scripturales africaines », dans *Diversité culturelle et linguistique : quelles normes pour le français ?*. IX sommet de la francophonie, Beyrouth, Agence Universitaire de la francophonie, pp 122-125.
- MAÏRAMA, Rosalie, (2021), *Immersion onomastique chez les peuples du Nord-Cameroun*, Yaoundé, L'Harmattan.
- MEJRI, SALAH, (1990), « Néologie et variétés lexicales », dans André CLAS & Benoit OUOBA (dirs.), *Visages du français variétés lexicales de l'espace francophone*, Paris, AUMELF-UREF, pp. 11-26.

- MOUNIN, Georges, (2004), *Dictionnaire de la linguistique*, 4^{em} Edition, Paris, PUF.
- NOUMSSI, Gerard Marie & WAMBA, Rodolphine Sylvie, (2002), « Créativité esthétique et enrichissement du français dans la prose romanesque d'Ahmadou Kourouma », dans *Présence Francophone*, n°59, pp. 28-51.
- PERUISSET-FACHE, Nicole, (2021), *Femmes de tous pays... libérons-nous du patriarcat !*, Paris, L'Harmattan.
- SORBA, Nicolas, (Dir.), (2021), *Le français en Afrique. Regards sociolinguistique*, EME Éditions.
- SPITZER, Manfred, (2009), *Musik im Kopf*, Schattauer GmbH, Stuttgart.
- TOURNEUX, Henry et YAYA, Daïrou, (1998), *Dictionnaire peul de l'agriculture et de la nature*, Paris, CIRAD.