



Sémiotique du culte des dieux dans Le village en pleurs : de la ritualité sacrée à la codification civile des comportements en pays bobo

Daouda DAO

Centre universitaire de Banfora

daoudaouda2015@gmail.com

Yves ZONGO

Centre universitaire de Banfora

Email : zongive@yahoo.fr

Dibié BADO

Université Joseph KI-ZERBO

badodibie3@gmail.com

Résumé

Le présent travail propose l'étude d'un phénomène social, le code civil dans le roman Le village en pleurs de K. H. SANOU. Il met en évidence les divinités, les interdits et les sacrifices comme éléments constitutifs d'une pratique religieuse. L'usage de l'approche socio-sémiotique a permis de déterminer que le culte des dieux représenté dans le texte romanesque est construit à partir des régimes de sens et d'interactions tels que le régime de la programmation, la manipulation et l'ajustement. Les régimes d'interactions communautaires se constituent en mécanismes par lesquels le culte des divinités est institué en code civil. Les conduites civiles observées ne sont donc pas de simples conventions profanes, mais des modélisations pratiques des valeurs mythiques nécessaire, où le respect quotidien des règles et la cohésion villageoise garantissent l'intégrité du pacte social sacré.

Mots clés : socio-sémiotique – interaction – programmation – manipulation – ajustement – divinité - culte

Abstract

This work proposes a study of a social phenomenon, the civil code, in K. H. Sanou's novel **The Weeping Village**. It highlights the deities, prohibitions, and sacrifices as constitutive elements of religious practice. The use of a socio-semiotic approach has made it possible to determine that the worship of the gods represented in the novel is constructed from regimes of meaning and interaction such as programming, manipulation, and adjustment. These regimes of community interaction constitute mechanisms through which the worship of the deities is instituted as a civil code. The observed civil behaviors are therefore not simply secular conventions, but practical models of necessary mythical values, where the daily respect for rules and village cohesion guarantee the integrity of the sacred social pact.

Keywords: socio-semiotics – interaction – programming – manipulation – adjustment – deity – worshi



Introduction

L'art en général et la littérature en particulier est unanimement établi comme un palier ultime de collage et de reconfiguration des discours ambiants (politiques, scientifiques, médiatiques, etc.). Par conséquence, les pratiques et les comportements des hommes dans leur espace social restent au premier plan des repères sociaux où le roman et d'autres productions artistiques puisent leurs ressources matérielles et esthétiques (B. D. DAOUDA, 20202, p. 1). C'est dans cette lancée que le choix s'est porté sur le roman Le village en pleurs de SANOU Kodini Hamédé. Dans cette œuvre l'auteur incruste sur une pratique religieuse marquée par la croyance à des dieux un système de gestion sociale et juridique de la société bobo. Les rites sacrés ou interdictions imposées par les dieux du village s'érigent en réglementations des interactions entre les dieux et les populations et entre la population elle-même. De ce fait la mise en scène du village bobo dans le roman n'est pas qu'un cadre physique, mais un « macro-sémiotique » constitué par des régimes de sens émanant des interactions (E. LANDOWSKI, 1987). D'où le sujet de la présente étude : « *Sémiotique du culte des dieux dans Le village en pleurs : de la ritualité sacrée à la codification des comportements civils en pays Bobo* ».

Nous formulons l'hypothèse que dans Le village en pleurs, les rites sacrés en pays Bobo passent du cultes des dieux en règles de conduite sociétales. L'objectif est d'étudier les mécanismes de la mutation de sens à travers les régimes de sens tel que le prévoit E. Landowski (1987). Par conséquent,

l'option méthodologique est la socio-sémiotique et principalement celle de E. LANDOWSKI tout en faisant appel à celle de Greimas et celle de Fontanille. Le plan consiste à mener une analyse des régimes de sens respectivement les régimes de la programmation, de la manipulation et de l'ajustement.

1. Corpus, cadre théorique et méthodologie

1.1. Le corpus

Le village en pleurs décrit avec précision comment le comportement de certains membres de la communauté bobo de Namandoman a provoqué la colère et le départ des divinités et détruit les fétiches protecteurs du village. En effet à la faveur de l'arrivée des blancs venus du pays des toubabs, Do-Tchiè porte couteau du chef du village fut désigné comme guide chargé de leur faire découvrir la culture du village. Ragaillardi par cette fonction et obsédé par l'idée de vivre au pays où « tout le monde est blanc », Do-Tchiè conduisit ses amis aux sanctuaires interdits aux étrangers, fit violer par un de ses amis la fille la plus convoitée du village, leur offrit en cadeau des fétiches protecteurs du village et corrompit des notables avec des billets de banque pour des sacrifices non réalisés. Malgré les avertissements des esprits, personne n'a pu empêcher le pire de se produire.

1.2. Cadre théorique et méthodologie

Notre démarche théorique tient au fait que le rituel sacré et le comportement civil constituent les deux faces d'un même système de signification. Elle se fonde épistémologiquement sur les principes de la socio-sémiotique dont l'appréhension fait appel aux auteurs tels que A. J. GREIMAS avec son ouvrage Sémiotique et sciences sociales (1976), E.



LANDOWSKI avec La société réfléchie (1987) et dans une autre mesure J. FONTANILLE avec Formes de vie. Ces ouvrages pionniers contiennent chacun sa démarche théorique pour démontrer les possibilités de la sémiotique à réussir l'étude des faits sociaux qui se construisent principalement au moyen des interactions. C'est d'ailleurs, ce qui se manifeste dans ces propos : « Le "social" comme un phénomène de signification, c'est-à-dire comme effet de langage, on ne voit pas à quelle conception globale on pourrait alors se référer si ce n'est, précisément, à quelque théorie générale du langage. » (E. Landowski, 1984, p.144) Pour l'approche socio-sémiotique de GREIMAS (1976), la sémiotique doit prendre en compte « la réalité la « réalité » pragmatique, c'est-à-dire avec toutes les autres formes de l'existence sociale et individuelle que nous considérerons comme n'ayant pas encore fait « l'objet de descriptions sémiotiques » et qui constituent le « vécu » social et individuel » (C. FILTEAU, 1977, p. 312-313).

Il s'agit pour E. LANDOWSKI de « l'analyse des conditions d'existence et d'exercice du *pouvoir* en ce qu'elles ont socialement de plus évanescent et sans doute, en même temps de plus profond [ainsi que] la formation et [les] fluctuations du lien social et politique vécu » (M. SOUCHARD, p.143). Au demeurant la socio-sémiotique se fonde sur le social institué en système sémiotique. De ce fait, pour son examen « la théorie générale du langage dont une socio-sémiotique a besoin pour se constituer ne peut que recouvrir l'ensemble des systèmes de significations linguistiques ou non à partir desquels la "vie sociale" se constitue comme procès signifiant. » (E. LANDOWSKI, 1984, p.145)

La pratique religieuse dont il est question dans le roman constitue un mode d'existence et l'objet d'une interaction entre les acteurs sociaux constitutif du roman. Elle regroupe en tant que fait du quotidien une fonction d'usage et une fonction signifiante. En tant que tel, elle se présente comme un texte constitué de rites et d'interdit instituant la réglementation des comportements entre les individus et plein de sens comme le souligne A. BENOIST (2002, p. 63) « il y a toujours un sens qui déborde la fonction de l'objet ».

Lire le culte des dieux comme code civil est une analyse descriptive et explicative qui s'attache à décrire les régimes de sens par les interactions interindividuelles constitutives du mode d'existence dans la société bobo. Les régimes d'interaction doivent permettre de démontrer comment les sujets d'une société entrent en contact et génèrent du sens de leurs actions et comportement. Dans le roman les sujets se constituent en différents statuts, destinataire, destinataire, sujet, objets, etc., dont les actions peuvent être, à la fois, source de l'intégrité du village ou de sa désintégration. Tel est le mécanisme sémiotique qui fonde l'originalité du roman et sa conformité avec l'idée de E. LANDOWSKI (1989, p. 10) : « Tout ce qui fait sens est construit et, par conséquent, présuppose un faire, d'ordre « cognitif », renvoyant, chez les sujets, à ce que nous appellerons leur « compétence sémiotique ». Dès lors, l'objectif de la socio-sémiotique, formulé en termes naïfs, sera de mieux comprendre « ce que nous faisons » pour que, d'une part, le « social », ou le « politique », ou encore le « juridique », existent en tant que tels pour nous, comme univers relativement autonomes. »

La démarche méthodologique devrait, de ce fait, obéir à trois étapes : le régime d'interaction de la programmation, le



régime d'interaction de la manipulation et le régime d'interaction de l'ajustement (E. LANDOWSKI, 2017).

« La notion de programmation renvoie elle-même à l'idée d'« algorithme de comportement » » (E. LANDOWSKI, 2005, p. 17) Elle se traduit dans le roman de Sanou par la restriction des actions et des comportements des membres de la communauté bobo aux exigences des divinités. Le régime de la manipulation sous-tend que dans l'interaction « le second accomplira le programme voulu par le premier dans le but de lui prouver (et peut être aussi de se prouver) qu'il est « à la hauteur » du simulacre positif qu'on lui présente, ou au contraire qu'il n'est pas si incapable ou si mauvais que l'autre le croit ou fait mine de le croire. » (E. LANDOWSKI, 2005, p. 21). Tel qu'un processus de sensibilisation ou d'éducation exercé par les vieux en faveur des membres de la société dans le roman pour une mise en compte totale des interdits imposés par Sogho, les génies et les ancêtres.

L'ajustement « suppose que le partenaire avec lequel on interagit soit traité, quelle que soit sa nature actorielle, comme un actant sujet à part entière, et non comme une chose au comportement strictement programmé » (E. LANDOWSKI, 2005, p. 41). En d'autres termes, le régime de l'ajustement s'oppose aux logiques de règle fixes. Il fonctionne sur le faire-sentir ou sur la contagion entre des sensibilité et sur le principe de l'absence de règles préalable, c'est-à-dire qu'il s'affranchit des codes rigides ou des contrats formels. Au fond, il se caractérise par le principe de complicité dans les interactions ou d'harmonie dans les actions. Cela suppose que les dieux sujets imposant se mettent en entente avec les sujets exécutant les membres de la société ou qu'ils adoucissent

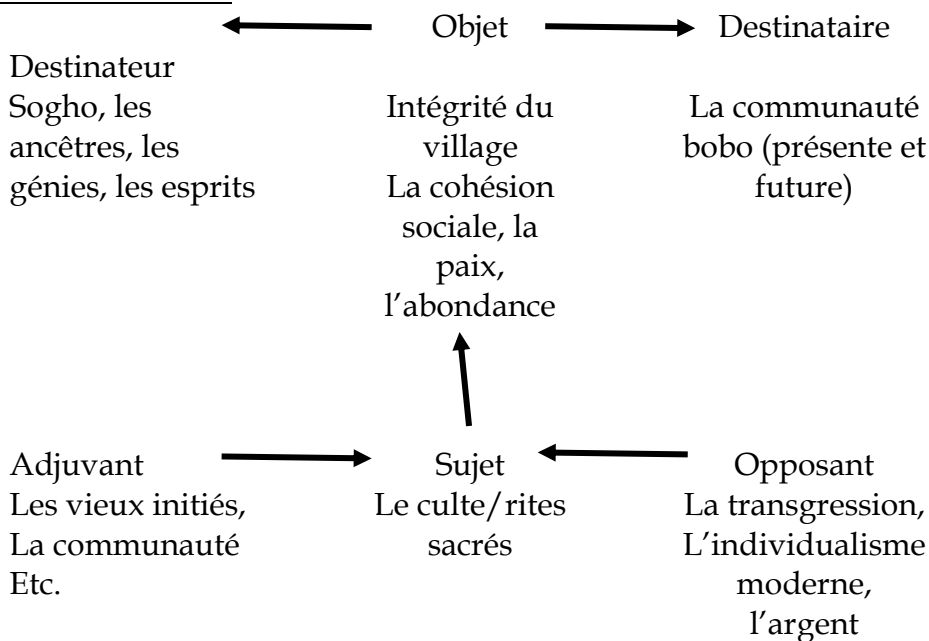
leurs règles à leur profit en acceptant des réparations (sacrifices, des coups de “gwélé”, etc.)

Notre plan d’analyse consiste tout d’abord à étudier le statut des acteurs tel que les divinités, les esprits, les génies et les ancêtres et les membre de la société. Ensuite nous analysons les régimes d’interaction à travers le régime de la programmation, le régime de la manipulation et celui de l’ajustement.

2. Statut des acteurs ou le mécanisme et la dynamique des forces du culte

Dès l’entame de la présente analyse, il est illustratif de cartographier les forces mises en place pour le maintien de l’ordre social et la règlementation des comportements des Bobo. De ce fait l’usage du schéma actantiel est approprié.

Schéma actantiel





- L'axe de communication se constitue du destinataire divinité (Sogho le dieu de la brousse, les génies des eaux et les ancêtres les vieillards du village décédés avec honneur). À l'autre extrémité de l'axe se trouve la communauté, le destinataire et bénéficiaire. Entre le destinataire et le destinataire il y a l'objet (Intégrité du village, la cohésion sociale, la paix, l'abondance) qui est indiqué par le destinataire au destinataire.
- L'axe du désir met en relation le sujet (le culte ou les rites sacrés) et l'objet. Le sujet « tend à obtenir l'objet » au profit du destinataire.
- Enfin l'axe du pouvoir est composé des vieux de la communauté comme adjuvants et la transgression, l'individualisme et l'argent comme opposants.

L'usage du schéma actantiel permet de décrire la fonction thématique de chacun des sujets en présence dans les interactions. Les divinités en tant que destinataire sont instituées à être auteurs de la programmation. Elles imposent la conduite à suivre. Ce choix des divinités par l'auteur se joue entre la spiritualité et la place que les Bobo accordent aux dieux dans leurs sociétés. Les divinités vues comme des êtres du monde invisible et dotées de puissance divine exercent une influence sur les hommes. Ils sont effarouchés à l'idée d'être en désaccord avec elles. Identifiables en tant que juge, de leur jugement des comportements des membres de la communauté émanent alors l'intégrité, la cohésion sociale et la paix civile du village ou la désintégration de celui-ci.

Le culte est l'ensemble des hommages ou adorations rendus aux dieux du village. Il se manifeste par le respect des

interdits et la pratique des rituels. De ce fait, il permet la rencontre et la communication entre les hommes et leurs dieux. L'effectivité de la rencontre ou de la communication avec les divinités ne se manifeste pas comme un échange direct ou indirect mais dans la grâce ressentie et les situations mélioratives qui surviennent dans village : l'intégrité, la paix, l'abondance, etc. C'est aussi l'objet de quête du sujet. Les divinités sont détentrices de l'objet, émettrices du culte aux hommes.

Le schéma dévoile un glissement fondamental. Au lieu des actants personnages de roman ce sont des instances culturelles qui investissent les fonctions actantielles et établissent le processus de passage de la communauté de la peur ou de la soumission au sacré à l'assimilation de règles de vie en société et les comportements civils.

Il montre aussi que ces forces occultes sont fortement intégrée à la vie quotidienne des Bobo et influence leur mode de vie, à la limite les effraie. Dans ce sens, Jada MECINI (2013, p.10) soulignait que « la raison d'être même des rites provient de cette crainte que les forces invisibles puissent nuire à l'homme : Pour eux, le monde surnaturel est intimement mêlé à la nature, et [...] par conséquent, les puissances invisibles interviennent à tout instant dans ce que nous appelons le cours des choses. » La vie du Bobo vaut-elle la peine d'être vécue sans ses divinités tel que le montre cet extrait du roman : Les esprits partirent en fumée. Ce fut un coup de plus dans le cœur du village. Même les marmots toujours dans l'insouciance comprirent que Nama allait mal. Nous qui aimions errer de pâturage en pâturage, évitions depuis lors d'aller loin, de peur de rencontrer quelque malheur, comme il l'était du quotidien du village... » (Idem, p.114) Sans les divinités, le village bobo se retrouve sans protection.



En somme, l'examen du schéma actantiel montre les acteurs en contact, des interactions et le mécanisme du passage de la soumission à l'acquisition du code civil. En effet la carte des interactions permet de constater une prédisposition des divinités à programmer la conduite des humains en leur imposant le culte qui devrait leur permettre d'atteindre leur objectif sociétal : l'intégrité du territoire, la paix, la cohésion et l'abondance. De part cette structure d'actions s'est établi la dynamique du passage du programme du culte au code de comportement dans la société. De quelles manières les acteurs de la société romanesque entrent-ils en contact ? comment le culte devient-il un code civil ?

3. Régimes d'interaction et de sens : les mécanismes de contact entre les divinités et les humains

La sémiotique « s'est dotée d'un métalangage et de modèles permettant de décrire non pas les choses mêmes mais la manière dont nous les rendons signifiantes en projetant sur elles un regard qui organise leurs rapports » (E. LANDOWSKI, 2005, p.7). Ces outils sémiotiques serviront dans ce point à décrire les mécanismes par lesquels se construit et se vit le sens à partir des relations entre les sujets et les sujets et leur environnement. Cela se traduit dans le roman par la manifestation de la croyance que « le surnaturel se mêle constamment à ce que nous appelons le cours régulier de la nature » (J. MECINI, 2013, p.11) : les punitions subies par des fauteurs, les sacrifices réalisés pour avoir la clémence des dieux, l'abondance au niveau de l'agriculture, etc. La démarche ne peut atteindre son objectif que si cette description porte sur la distinction des régimes d'interactions et de sens dans le corpus telles que la programmation, la

manipulation et l'ajustement qui tissent la toile sémantique du comportement des hommes par rapport aux dieux qu'ils invoquent.

3.1. Régime de la programmation

La programmation comme son nom l'indique est un système convenu dont les principes et les étapes sont préétablis en vue d'instituer une ligne de conduite et une ligne d'action et atteindre un effet escompté. Le régime de la programmation se définit aussi, plus simplement, comme un « algo-rithme de comportement » (E. LAMDOWSKI, 2005, P.17) C'est une institution sémantique dans les productions artistiques et romanesque en particulier qui permet de comprendre l'articulation des exigences circonscrivant le comportement dans la société. Ainsi la programmation modélise les modes de vie sociétaux. À l'image de ce qui est écrit « La vie à Namandoman était règlementée soit par les hommes eux-mêmes, soit par la nature par l'entremise de Sogho, soit encore par l'eau et ses habitants. » (K. H. SANOU, 2020, p. 31). Les interdits seront examinés en fonction des divinités en place : Sogho, les génies et les esprits des eaux et les ancêtres.

3.1.1 Les interdits institués par Sogho, le dieu de la brousse

Sogho est de loin la divinité la plus importante et la plus crainte par les Bobo dans le roman. Par conséquent il est le dieu qui intimide le plus la vie des Bobo. Il régule le contact des membres de la société avec la brousse ou encore la nature mais aussi celui l'homme avec l'homme. Ces deux catégories construisent l'aspect civil du régime de la programmation dont Sogho est le destinataire ou le sujet imposant.



La mise en place de la programmation par interaction entre les membres de la société dans le roman est faite par l'emploi des règles ou interdits que chaque individu de la société est amené à respecter en vue d'établir la justice dans la société. Ce sont entre autres la prohibition du vol, du meurtre et de l'adultère. En d'autres termes Sogho interdit de voler, de commettre un meurtre et de faire de l'adultère. L'auteur les évoque en utilisant le procédé d'énumération dans un discours descriptif. La description consiste à présenter les qualificatifs et les principes de Sogho. L'insertion de la description dans le récit lui permet de montrer la puissance de Sogho et son influence sur la vie du Bobo. En guise de justification, le passage suivant est représentatif : « Sogho avait ses lois qui n'étaient autres que celles de la nature. C'était un dieu juste, il ne tolérait pas le vol, le meurtre, l'adultère. » (Idem, 2020, p.12). Ces lois réglementent les contacts entre les membres de la cité. La structure de ses règles comme prescription de Sogho caractérise du même coup le principe de régularité, fondement du régime de la programmation.

Ensuite l'évocation des lois comme l'interdiction de mentir et de la fuite de responsabilité imposée par Sogho aux membres de la société cristallise la perception du régime de la programmation. Par conséquent, Sogho est érigé comme un sujet dictant aux autres sujets le chemin, la conduite à tenir pour bénéficier d'un certain bien-être dans la société. Cette idée est manifestée dans ces phrases du romancier : « Dans le mensonge, on ne jurait jamais par son nom. Quiconque fautait sans se dévoiler pour d'éventuelles réparations payait de sa vie. » (Idem, p.13). La proscription du mensonge et de la fuite de responsabilité évoquée vise à établir un maillage des types

d'acteurs de la société en inscrivant le caractère de leur rapport : dieu et homme et domination du dieu sur les hommes. Le romancier modélise ainsi un pan du système de gestion politique, civique et sociale dans le cadre de vie des Bobo.

Le contact de l'homme avec la nature est aussi règlementé par Sogho. Tout d'abord il est interdit de faire l'amour en brousse. Le romancier, pour l'exprimer, fait usage de la technique de l'implicite, c'est-à-dire que la loi n'est pas explicitement exprimée mais à travers les conséquences de cet acte posé par un personnage du texte. En effet karidja un personnage paie au prix de sa vie pour ne s'être pas repenti après un acte d'altère en pleine brousse. L'image ainsi conçue couve la règle interdisant l'acte sexuel en brousse. Le ton utilisé par l'auteur permet de comprendre le caractère déviant et transgressif de l'acte. « Quelques jours plutôt, la défunte avait défait son pagne au milieu d'une clairière pour assouvir des désirs obscènes avec un quadragénaire qui venait d'un village voisin. Par cet acte, elle s'est salie et salit la terre de Nama. La rogne des esprits de la brousse de Namandoman était ainsi provoquée ce qui valait cette sanction dont elle ne reviendra. » lit-on dans le roman (Idem, p.29). De même l'exclamation « Faire l'amour dans la nature, quel désastre ! » (Idem, p.108) montre la gravité de faire l'amour en brousse.

En plus, il y a l'interdiction de laisser les restes d'un corps en brousse. Tout corps humain doit être inhumé pour ne pas que le village connaisse la punition de Sogho. En effet, après le décès de Karidja et que son corps fut enterré, le narrateur a exprimé sa reconnaissance au berger qui l'a trouvée sinon le village en subirait les conséquences de la part de Sogho. Elle est exprimée à travers les termes suivants : « Si les restes du corps demeuraient sur terre sans être enterrés, le village



n'aurait la moindre pluie et Namandoman dirait bonjour à la famine et ses corollaires. » (Idem, p.30-31).

Enfin il est interdit d'opérer un sortilège dans le champ d'autrui. Il s'agit précisément d'une interdiction de détruire ou de détourner les récoltes d'autrui par des pratiques de sorcellerie. Le romancier utilise un mystère pour l'exprimer : le fétiche à la lance et représentant de Sogho, Huitongon a pris possession d'un jeune, son "Yèlènonmon¹" du village, l'a guidé jusqu'au champ de l'oncle du narrateur où il a déterré le sacrifice composé des membres et de la tête d'un veau. Il est revenu au village avec les éléments du sacrifice, les a déposés devant la porte de Lamoussa auteur de la salle besogne. Le narrateur précise que ce genre de sacrifices s'opère dans d'autres villages dans le but d'assécher les plantes de la victime ou de détourner sa production en faveur de l'auteur du sacrifice mais à Namandoman, Sogho ne le permettait pas. L'auteur le montre dans ces lignes : « Lamoussa que tout le monde respectait a été dénoncé dans un sombre sacrifice. Dans une nuit noire, au milieu du champ de mil de mon oncle Tchièteré, il enterra les membres et la tête d'un veau. Heureusement que Sogho ne dormait pas. S'exprimant par "Huié tongon" le fétiche à la lance, Sogho démasqua le forfait au grand jour. » (Idem, p.42.) Au-delà du caractère événementiel de cette construction, elle détermine une fois de plus une prescription du dieu Sgoho pour indiquer aux Bobo le comportement à adopter dans la brousse.

Les règles circonscrivent les gestes et les comportements des populations et au même moment, elles les rapprochent de

¹ En bobo c'est un élu de Sogho pour servir de corps à son esprit

Sogho et les soumettent à son diktat et à sa suprématie. Le culte de Sogho constitue ainsi le principe ou la condition d'une vie harmonieuse, d'abondance et celle d'une justice et de probité dans la société. Cependant Sogho n'est pas la seule divinité à programmer les comportements des Bobo.

3.1.2. Les interdits des esprits et des génies des eaux

Les esprits ou les génies des eaux sont ceux qui règlementent le contact des hommes avec les eaux pour leurs exploitations ou pour tout autre objectif. L'interaction entre les dieux des eaux et les membres de la société est constituée par la qualification de certains espaces de tabous en interdisant totalement leur accès à une catégorie d'hommes tels que les étrangers et partiellement à une autre catégorie, les autochtones appelée à adopter un comportement particulier pour y accéder d'une part et en interdisant totalement la consommation de certains produits venant des eaux tel les silures dits silures sacrés d'autre part. Tout se passe comme si la condition de vie dans la société est le respect de ces prescriptions. Alors les dieux s'engagent à protéger les hommes et les hommes à respecter les prescriptions des premiers. Leurs interdictions se manifestent sous plusieurs ordres.

La réglementation du contact des membres de la société avec les dieux des eaux se manifeste par l'interdiction de consommer les silures sacrés. Les silures sacrés sont présentés dans le roman comme des êtres vénérés par la population. De fait, ils sont considérés comme des divinités dont le vouloir est une prescription pour les Bobo. Ils leur imposent leurs comportements une fois en contact avec les eaux. Cet extrait du roman illustre bien cette vision esthétique : « Là-bas, il n'y avait que des silures, de grands silures qui étaient interdits de



consommation, pas parce qu'ils étaient malpropres ou toxiques mais parce qu'ils étaient sacrés et vénérés du village. Par ces silures sacrés, les préoccupations de Nama ne restaient jamais insatisfaites. » (Idem, p.86). Ainsi les génies des eaux et les silures sont constitués en sujet dictant leur ligne de conduite aux membres de la société.

L'institution de la codification de la relation entre la population et les eaux par les dieux des eaux se fait aussi avec l'interdiction totale aux étrangers d'accéder à des espaces tabous et l'imposition des conditions à respecter par les autochtones. En effet, certains espaces comme « la lagune où se terraient les ancêtres des silures », « le marigot sacrée », etc. ne devaient pas être visité par les étrangers et les indigènes devaient se mettre à poile avant d'y aller tel que précisé dans les phrases suivantes : « Ils allèrent jusque dans la lagune où se terraient les ancêtres des silures. Depuis la nuit des temps, aucune personne extérieure ne s'y était aventurée. Les indigènes qui y allaient se mettaient à poils pour être en parfaite symbiose avec les esprits. C'est ce que la tradition recommandait. » (Idem, p.87). Les règles édictées par les esprits et les génies des eaux commandent le comportement de la population et constituent à la fois les règles de préservation de l'environnement.

3.1.3. Les interdits des ancêtres

Les sociétés africaines perçoivent l'ancêtre non pas un simple mort du passé mais comme un membre influent de la famille qui vit encore dans le monde invisible, protège les siens, l'hôte des membres du clan qui venaient à passer du monde visible au monde invisible et fait le lien entre les hommes et le Créateur. L'ancêtre est un homme du monde de

vivant ayant mené une vie bien et digne, respecté les lois et les valeurs du clan, étant mort à un âge mûr, eu des enfants et des rituels funéraires biens faits.

C'est en connaissance de ces qualificatifs de l'ancêtre que l'auteur en fait usage pour constituer la démarche sémiotique du régime de la programmation. En tant que tel l'ancêtre est apte à jouer le rôle de sujet programmant les conditions de vie des membres de la société présentés comme le sujet qui entretient des œuvres du premier.

Le champ de la programmation des ancêtres chez Sanou est structuré à partir des interdictions qu'observent la population pour être en conformité avec leurs ancêtres. Premièrement les interdictions entrant dans le cadre d'un palabre telle que la résolution de crises. L'auteur fait usage d'une séance de jugement pour exprimer les règles instituées par les ancêtres. L'accusé est un initié et dans ce sens il est un élu des dieux du village dont les ancêtres. Le narrateur précise dans ce cas les conditions à respecter pour s'adresser à lui. Durant la séance le narrateur et en fonction des étapes du jugement, rappelle comment il doit être traité pour ne pas frustrer les esprits du village, les ancêtres. C'est par exemple l'interdiction de ne pas juger un initié sans avoir levé au préalable l'immunité qui a été attribuée par les ancêtres. Comme il est écrit dans cet extrait : « Le traiter comme un vanu-pieds, serait une humiliation à l'image de tous les initiés, de tout Nama. Ce qui provoquerait inévitablement la colère des esprits, lesquels esprits que lui-même Do-Tchiè a cautionné la volatilisation. N'était-ce pas mieux que le village n'accrût la tension qui était déjà saturée ? Tout compte fait, il fallait suivre l'ancien ordre établi par les ancêtres qui procède à la levée de l'immunité attribuée par la terre sacrée de



Nama. » (Idem, p.127-128). De ce propos, ressort un ordre qui influence les acteurs dans leurs comportements.

Dans cette même lancée, certaines recommandations des ancêtres se constituent en règles ou interdits à respecter tel qu'énoncées dans cet extrait : « Un petit tabouret préalablement installé au milieu de l'assemblée servait de siège pour ceux qui avaient à répondre de choses vis-à-vis du village. C'est la coutume qui exigeait cela. Le prévenu devait être vu et entendu de tous pour plus de clairvoyances dans les faits qui l'inculpaient. Do-Tchiè malgré son titre d'ancien interprète des Blancs-blancs, il ne pouvait se dérober de cette règle ancestrale, il ne faisait l'objet d'aucune exception. » (Idem, p.131). C'est un jugement sous la bannière des ancêtres, les acteurs ne font que suivre les règles établies par les divinités pour ne pas s'exposer à leur punition.

La programmation par les ancêtres s'institue d'une autre manière dans le roman. Elle est construite avec un fond de conseil ou de sensibilisation. En effet le chef du village saisissant l'occasion tente de montrer à la population que la corruption, le gain facile, etc. sont proscrits par les ancêtres tout en l'appelant à s'en défaire. Cette idée est représentée dans ce passage : « Nos ancêtres de leur vivant ont préféré la mort à la honte, vous en êtes tous témoins. Que faisons-nous en leur mémoire ? Nous ne voulons que vivre, honnêtement ou malhonnêtement peu importe, pourvu que nous vivions. Si je dois recevoir un présent valeureux de la part d'autrui, ne faut-il pas qu'il motive l'offre ? Qu'ai-je fait pour mériter un tel cadeau ? Sans motif valable, n'est-ce pas mieux que je le décline pour rester en harmonie avec mon âme ? » (Idem, p.129-130). Par le discours du chef du village, l'auteur exprime le statut divin des ancêtres et leur influence sur le

comportement des membres de la société en leur faisant adopter des comportements favorables à la bonne marche de la société.

Tout le processus du régime de la programmation par les interactions dans le roman de Sanou se résume à l'idée exprimée dans les lignes suivantes : « L'humanité est reliée à la nature par une sorte de pacte où chacun à une partition à jouer. Pendant que l'un protège et nourrit, l'autre marche et entretient les œuvres du premier dans la droiture. » (Idem, p.156) Sous cet entendement, il ressort que les Bobo cohabitent avec les divinités qui leur procurent protection, nourriture, intégrité et paix dans leur espace et en retour ils leurs doivent droiture (dévouement aux divinités, intégrité).

Les interactions dans la société Bobo sont fortement programmées en règles de conduite dans la nature (la brousse et les eaux) et dans le village (les familles et la communauté toute entière). Les rôles sociaux ou culturels n'ont aucun impact sur ces prescriptions « Ni même le chef du village ni les plus savants ne pouvaient la (la nature) soudoyer. Son jugement s'appliquait à tous sans prédilection. » (Idem, p.43-44)

Ainsi codifiée la société est caractérisée par un certain automatisme comportemental en vertu de ce que l'auteur a écrit : « Chacun était seul responsable devant ses actes. Soit qu'il les réparât publiquement, soit qu'il mourût simplement. » (Idem, p.44). Dès lors l'interaction ou devait-on dire la vie dans la société devient prévisible et assurée : « Chacun est responsable devant ses actes », « soit qu'il les réparât », « soit qu'il mourût simplement ». La programmation a atteint alors le maximum de régularité et elle est dénuée de toute surprise.



De ce fait, la société devient fade, morne, plate et presque insensée. Cependant cela participe à la cohérence et à l'intégrité des communautés du fait « de cette anticipation du sens qui sécurise l'interaction » (D. L. P de BARROS, 2017, p.6). Les rites constitutifs du culte des divinités et composante de la programmation des interactions s'érigent en code civil car l'usage des « mécanismes convenus » modifie les comportements des acteurs en un système de coexistence.

3.2. Le régime de la manipulation

La manipulation repose sur le principe du faire-faire d'un sujet : un sujet cherche à amener intentionnellement et de façon calculée un autre à agir ou à penser conformément à ses propres souhaits. Dans le roman l'aspect du régime d'interaction par la manipulation est constitué par l'intention de certains personnages d'amener d'autres personnages à se conformer aux préceptes des divinités du village. Il implique la persuasion qui est représentée de plusieurs manières : la menace de la colère des dieux et la séduction par leur bonté. Les rôles sociaux et culturels des acteurs contribuent à l'expression de la manipulation.

- **La manipulation par la séduction**

Il s'agit d'amener les membres de la société à respecter les règles établies par les divinités. L'auteur utilise tantôt le narrateur un enfant et tantôt un personnage occupant une place importante dans la hiérarchie du village. Par exemple le narrateur qui est un enfant décrit les faveurs des divinités : « Les Namadoman Kouman par la grâce des mânes des ancêtres, de leurs fétiches, de Sogho et de leur érudition dans la médecine traditionnelle ne connaissaient ni la faim, ni la

maladie, ni même les conflits. » (Idem, p.31). Les faveurs des divinités pour le village sont utilisées pour montrer la nécessité de se conformer à leurs exigences. C'est aussi la même intention qui est manifestée dans cet extrait : « La clairière était très vénérée des villageois. Elle savait écouter leurs cris de cœur et rendait réelles leurs aspirations. » (Idem, p.39)

- **La manipulation par la menace**

La manipulation par la menace est basée sur l'usage des conséquences ou des punitions que la personne ou toute la communauté devra subir en cas de déviance ou de transgression des lois de la nature. Tel que nous le constatons dans ce passage : « J'appris que toute femme qui s'y rendait sciemment ou accidentellement sans qu'on eût fait les réparations requises entraînait en lune et pissait tout le sang de son corps. Le non-initié contrevenant était permanemment en turgescence ; ce qui le contraignait à pisser du rouge à la place de l'urine. Sa tête s'enflait, il saignait aussi du nez à longueur de journées avant de se retrouver dans une excavation d'infortune qu'on refermait aussitôt. » (Idem, p.39-40). Dans ce cas c'est l'auteur de l'acte qui subit la punition de Sogho.

Par ailleurs pour certaines transgression la punition est subie par toute la communauté. C'est le cas où le chef du village s'inquiétant de la portée des actes de Do-Tchiè l'interprète des Blancs blancs le fut venir et lui parla : « Nous valeurs ancestrales que nos parents ont sues garder pendant très longtemps, sont ce que nous ne saurons vendre. Toi qui es mon porteur de couteau, tu n'ignores pas la colère des ancêtres et leur intransigeance face aux violations prémédité. » (Idem, p.89). Le chef du village tente avec ses



conseils et mise en garde de rappeler à l'ordre Do-Tchiè pour couvrir tout le village.

D'autre part, c'est de la puissance des divinités dont l'auteur se sert afin de montrer cet aspect de la manipulation. Par exemple « À Namandoman la nature était faiseuse de lois, des lois inviolables et insondables. Par elle, on ne pouvait tricher. Que ce fut dans un trou, dans un arbre, dans la nuit noire où l'on se penserait abriter de l'indiscrétion. Elle avait comme des radars braqués sur tous les coins et recoins de Nama. » (Idem, p.43). Dans l'extrait suivant, la puissance des dieux du village est aussi évoquée : « Les esprits de Nama, on ne les trompait pas. Ils se mouvaient d'eux-mêmes. Celui qui acceptait marché en se conformant à leurs normes n'avaient rien à craindre d'hostile. Ni guerre, ni maladie, ni faim. Il était moralement et physiquement accompli. » (Idem, p.155).

En somme le romancier utilise deux types de discours pour constituer le processus de la persuasion : celui de la séduction et celui de la menace. L'intention persuasive dans le premier cas est de montrer ce qu'il est possible de gagner en pratiquant le culte des dieux. Dans le deuxième cas, il s'agit de montrer l'obligation pour la communauté de respecter le culte des dieux. Ainsi

Interagir sur ce mode, c'est donc en premier lieu attribuer, ou reconnaître à l'autre une « volonté » et, à partir de là, chercher à peser sur ses motivations et ses raisons d'agir : c'est essayer de le faire vouloir ceci, plutôt que cela, de façon à ce que - de son plein gré ou au contraire, comme on dit, « la mort dans l'âme » - il ne puisse pas ne pas vouloir exécuter ce qu'on projette pour son compte. » (E. LANDOWSKI, 2005, p.26)

La manipulation détermine les fondements du système politique de la communauté visant un accord entre les

personnes vivant dans son espace. Le culte des dieux est alors consacré explicitement sous la forme d'un contrat actant les règles régulant les comportements des individus dans la société. Au demeurant, il s'agit d'une approbation des grands principes qui régissent les contacts entre acteurs de la société.

3.3. L'ajustement

Le régime de l'ajustement n'est pas une approche basée sur le contrôle, il montre un mode d'interaction fondé sur la sensibilité mutuelle, le contact esthétique (sensoriel) et la co-présence entre deux sujets, ou entre un sujet et son environnement. En d'autres termes, le régime de l'ajustement fonctionne sur la base d'une capacité d'un sujet à ressentir et à réagir aux mouvements, au rythme et aux perceptions de l'autre. Les deux instances se synchronisent en temps réel pour produire un sens ou une action commune. L'ajustement s'affranchit des codes rigides ou des contrats formels. Le sens se crée de manière dynamique au cours même de l'action.

En fonction de ce principe, le type d'ajustement dans le roman se spécifie par la souplesse accordée par les dieux et le ménagement des populations à s'accommoder aux règles : l'acceptation de la réparation, l'accord consenti pour la réalisation d'actes préétablis comme prohibés au détriment des règles du genre : « Quiconque fautait sans se dévoiler pour d'éventuelles réparation payait de sa vie. » (Idem, p.13). L'ajustement dans le roman détermine donc une interaction entre les dieux et les membres de la société sur la mutualité des sensibilités. Les dieux ajustent dans ce cas leurs exigences en fonction de la capacité et de la sensibilité de la population comme le cas exprimé dans ce passage. L'ajustement se constitue de différentes façons.



D'abord l'ajustement se caractérise par une indulgence dans l'application des règles ou ce qui peut être qualifié de pardon des dieux. Les dieux renoncent à la punition du sujet fautant même s'il ne se repentit pas. Comme quoi les dieux peuvent pardonner et « comme la plupart des humains, ils avaient des états d'âme et savaient faire contre mauvaise fortune bon cœur. » (Idem, p.41). La déviance de Lamoussa décrite dans le roman justifie que les dieux savent faire rémission des peines. Lamoussa avait fait de la sorcellerie dans un champ mais il avait été dénoncé par Sogho. Cependant au lieu de le punir puisqu'il ne s'était pas repenti, « Le fétiche posa sa lance par-dessus son épaule, l'observa froidement un bout de temps et regagna le monticule qui l'abrite, en quittant bien sûr le corps de son homme. » (Idem, p.43). Cet événement est une des représentations du contact esthétique entre le fétiche et le sujet Lamoussa.

En plus l'ajustement se traduit par un acte de compensation ou d'échange qui se manifeste sous forme de sacrifice : échange de la vie du fauteur contre des animaux, de la volaille, etc. afin de ne pas rompre l'alliance et de sauver le fauteur de la mort. C'est là un ajustement des acteurs humains par rapport à l'action des dieux : accepter faire les sacrifices. Par exemple Tant Nassira s'était introduite un jour dans la clairière interdite aux femmes et aux non-initiés, on dut faire des sacrifices : « Tante Nassira qui était venue ventripotente, méritait qu'on sauvât son âme ; pas pour elle-même, mais pour le bébé qu'elle contenait. Le pauvre poupon n'avait pas à souffrir l'inconduite de la mère. Il fallait donc conduire aux crépuscules au milieu de la clairière deux boucs, trois chèvres et huit poulets et les y abandonner au sort des génies des lieux. Avec la contribution de tout le village, cela fut opéré

deux jours après l'incident. Le lendemain de l'offrande, on ne vit d'animal devant la clairière. Ce qui signifie que les esprits pardonnaient la bavure » (Idem, p.40). Étant donné que chaque déviance sans repentance de son auteur entraînait la mort de celui-ci Tante Nassira devait mourir mais sa vie a été sauvée grâce aux sacrifices.

L'ajustement prend aussi la forme d'une correction. Au lieu de sacrifices le fauteur reçoit des coups de fouet. Par exemple Do-Tchiè en tant qu'interprète des "Blancs-blancs", les avait conduits dans des lieux interdits sans aucune formalité et avait volé pour eux la lance de Soldatesque et le tam-tam de konon. Il fut fouetté en public : « Chacun imaginait le nombre de coups de gwélé que Do-tchè devait souffrir sur son dos. Dans les cas de sôgôré, le gwélé intervient toujours. Que tu fus vieux ou jeune, il fallait ne pas transgresser. En tout état de cause, on ne pouvait être laxiste. Mieux valait ne pas se mettre en porte-à-faux avec les normes sociales » (Idem, p.144). « Dans les interactions qui relèvent maintenant de l'ajustement, l'acteur avec lequel on interagit se caractérise certes, aussi, par le fait que son comportement obéit à une dynamique propre. Mais cette dynamique, en tout cas dans l'état actuel des connaissances dont on dispose, n'est pas réductible, comme dans le cas précédent, à des lois préétablies et objectivables. » (E. LANDOWSKI, 2005, p.40-41). Au regard de cela, l'ajustement par interaction entre les dieux et les Bobo dans le roman se constitue plus par ce que ressent les fauteurs ou les autres membres de la communauté à l'idée d'échapper à la mort. Il se caractérise, en somme, par l'entente des deux groupes à préserver l'intégrité, la cohésion sociale, l'abondance, etc.

En synthèse, le faire sentir dans le roman se manifeste par l'indulgence, le pardon et la compensation. Les dieux



renoncent au dogme en fonction de certains comportements des membres de la communauté et la communauté à ses intérêts personnels, sa cupidité, etc. pour penser tous une vie collective. Le contact esthétique se manifeste lorsqu'à des circonstances de ces interactions, des actions conformes sont réalisées : les dieux renonçant à la punition et l'homme accepte de faire des sacrifices. Le sacrifice varie en fonction de la faute et du fauteur tel que le montre ce débat sur le nombre de coups que Do-Tchiè doit recevoir : « - Tu n'as dit autre chose que la vérité. Cependant, Do-Tchè à l'air très épuisé. Personne ici n'ignore la douleur que cause le gwélé. Mon avis est que nous réduisons ces coups à quinze, de peur qu'il ne périsse entre nos mains. » (Idem, p.146). Enfin l'ajustement se manifeste dans le roman comme l'adaptation du culte des dieux aux réalités de la société afin de maintenir la justice sociale, le bien-être et la cohésion sociale. Le régime d'ajustement par interaction se transforme ainsi en un aménagement de règles qui régissent la vie quotidienne et les relations entre les acteurs sociaux en créant le sentiment d'affinité réciproque, de complicité et de fraternité.

Conclusion

En somme, nous retenons de la présente analyse consacrée à l'étude du passage des rites sacrés au code civil chez les Bobo que le culte des divinités s'est institué en un principe de réglementation des interactions entre les acteurs de la société qui se constituent en quatre forces majeures : les divinités sont le destinataire, la communauté bobo est le destinataire, et la cohésion sociale, l'intégrité, la paix constituent l'objet de

valeur. L'examen des mécanismes de la mutation de sens dans le roman par les régimes d'interactions et de sens a permis de découvrir que le culte des divinités implique tout d'abord un type de programme imposé par les dieux aux membres de la communauté. Les rites constitutifs du culte se définissent au fond comme des règles régulant les comportements des membres de la société les uns par rapport aux autres et à l'environnement. Ensuite il constitue le fondement d'un système politique visant l'accord de toutes les membres de la communauté. Il apparaît donc consacré comme un contrat certifiant les règles régissant les comportements des individus dans la société où chacun sait pourquoi il croit. Enfin le culte des divinités fonctionne comme un aménagement des règles. Les acteurs croient alors parce qu'ils ont un sentiment d'affinité réciproque, de complicité et de fraternité. Ainsi le processus de passage du culte au code civil s'effectue par la programmation qui institue les rites sacrés en réglementation des interaction entre les individus et entre les individus et leur environnement, le régime de la manipulation qui définit les faveurs accordées par les dieux et les conséquences des transgressions comme la raison pour laquelle la communauté croit et le régime de l'ajustement caractérise les sacrifices comme étant une adaptation des règles qui crée entre les individus en interaction « un rapport sensible entre des égaux » (de Barros, 2017, p. 14) ou un sentiment de complicité, d'affinité réciproque et de fraternité. Les rites dédiés aux divinités du village constituent la réglementation de la vie dans la société par eux la communauté obtient l'intégrité, la cohésion sociale, l'abondance. Le modèle socio-sémiotique des régimes d'interaction de LANDOWSKI offre des outils opte à mener une étude scientifique des phénomènes sociaux. Elle nous



Received: 10/04/2026 Accepted: 15/06/2026 Published: 15/07/2026

permet d'envisager une étude sur le sens de l'accident dans un discours de vente par l'IA.

Corpus

SANOU K. H., 2020. *Le village en pleurs*, Bobo-Dioulasso: ARITICOM.

Références bibliographie

1. BENOIST A., 2002. Le fonctionnement sémiotique des objets, *Semiotica*, 139-1/4, p. 63-123.
2. DE BARROS D. L. P., 2017. Les régimes de sens et d'interaction dans la conversation, *Actes Sémiotiques [En ligne]*. n° 120. Disponible sur : <http://epublications.unilim.fr/revues/as/5713>
Document créé le 30/01/2017
3. DIALLO D. B., 2002. La contemplation des dieux animistes dans les romans du Sud, *Cahiers d'études africaines* [Online], 165 |, connection on 11 June 2026. URL:

- <http://journals.openedition.org/etudesafricaines/134>;
DOI: <https://doi.org/10.4000/etudesafricaines.134>
4. FILTEAU C., 1977. Compte rendu de Greimas, A.J. *Sémiotique et sciences sociales, Études littéraires*, 10(1-2), 311-314 Paris: Seuil. <https://doi.org/10.7202/500440ar>
 5. FONTANILLE J., 1993. Les formes de vie / Forms of life, *Présentation / presentation, Recherche Sémiotique/ Semiotic Inquiry*, vol. 13, n° 1-2.
 6. GREIMAS A. J., 1976. *Sémiotique et sciences sociales*, Paris: Seuil.
 7. LANDOWSKI E., 1989. *La société réfléchie*, Paris, Seuil.
 8. LANDOWSKI E., 2005. Les interactions risquées, *Nouveaux actes sémiotiques*, n° 101, 102, 103, Limoges: PULIM.
 9. LANDOWSKI E., 2017. «Interactions (socio) sémiotiques», *Actes Sémiotiques [En ligne]*. n° 120. Disponible sur : <http://epublications.unilim.fr/revues/as/5894>
 10. LANDOWSKI E., 1984. Les chantiers sociaux de la sémiotique. In: *Langage et société*, n°28, fascicule 2. Sociosémiotique (Fascicule II) pp. 141-149; doi : <https://doi.org/10.3406/lsoc.1984.1994>https://www.persee.fr/doc/lsoc_0181-4095_1984_num_28_2_1994
 11. MECINI J., 2013. Orchestrer le réel et le surnaturel: dissonances passagères et constitutives dans le roman africain contemporain, L-LIN/03, *Litteratura francese*
 12. SOUCHARD M., 1989. Compte rendu de [Eric Landowski, *La société réfléchie — Essais de socio-sémiotique*, Coll. « La couleur des idées », *Cahiers de recherche sociologique*, (12), 142-144. Paris: Seuil. <https://doi.org/10.7202/1002069ar>