

Manifestation et perception de *yasubuuru* ou conte humoristique : un genre de la littérature orale san

Bernard DRABO

*Docteur en Littérature orale,
Université Yembila Abdoulaye Toguyeni,
Fada N'Gourma - Burkina Faso
Email : drabobernard@yahoo.fr*

Date de soumission : 05-02-2026

Date de publication : 31-03-2026

Doi : <https://dx.doi.org/10.4314/akiri.v4i2.9>

Résumé

Le *yasubuuru*, ou conte humoristique, constitue un genre spécifique de la littérature orale san, caractérisé par sa dimension ludique et satirique. Il se présente sous forme de récits courts mettant en scène des personnages naïfs ou rusés, et repose sur des procédés narratifs tels que l'exagération, le quiproquo et l'absurde. Ces éléments suscitent le rire tout en transmettant une leçon morale et médicamenteuse. Raconté dans le Nord-Ouest du Burkina Faso lors des veillées ou des moments de convivialité, le *yasubuuru* joue un rôle essentiel dans la cohésion sociale, en divertissant tout en renforçant les valeurs partagées. La perception communautaire de ce genre est double : il est à la fois un outil pédagogique qui dénonce indirectement les travers des hommes, et une forme esthétique qui valorise l'art de la parole et la créativité du conteur. Le rire, vecteur de catharsis collective, favorise l'autodérision et permet une critique sociale implicite. Fondée sur la méthode ethnolinguistique et un corpus de trois *yasubuuru* collectés, cette étude démontre que ce genre dépasse le simple divertissement pour devenir un outil de critique sociale, de transmission culturelle et de créativité artistique, essentiel à la compréhension des dynamiques des sociétés traditionnelles de cette communauté.

Mots clés : Ethnolinguistique, Humour, Langue, San, *Yasubuuru*.

Manifestation and perception of *yasubuuru*, a humorous literary genre of san literature

Abstract

Yasubuuru, or humorous tale, is a specific genre of San oral literature characterized by its playful and satirical dimension. It takes the form of short narratives featuring naïve or clever characters and relies on narrative devices such as exaggeration, misunderstanding, and absurdity. These elements provoke laughter while conveying a moral and healing lesson. Told in the northwestern part of Burkina Faso during evening gatherings or moments of conviviality, *yasubuuru* plays an essential role in social cohesion by entertaining while reinforcing shared values. The community's perception of this genre is twofold: it is both a pedagogical tool that indirectly denounces human weaknesses and an aesthetic form that highlights the art of speech and the storyteller's creativity. Laughter, as a vehicle of collective catharsis, encourages self-mockery and allows for implicit social criticism. Based on an ethnolinguistic method and a corpus of three collected *yasubuuru* tales, this study demonstrates that this genre goes beyond mere entertainment to become a tool of social critique, cultural transmission, and artistic creativity, essential for understanding the dynamics of traditional societies within this community.

Keywords: Ethnolinguistics, Humor, Language, San, *Yasubuuru*.

Introduction

Il existe, dans le groupe ethnique san de Niankorè un temps pour travailler, il existe aussi des moments de la journée où on apprend dans la distraction. Cette distraction s'inspire dans la plupart des cas, d'un vécu proche ou lointain du groupe ethnique qui l'a produite. Le genre de la littérature orale qui s'invite dans les moments de distraction des Sanin sont nombreux : la devinette, le conte dans toutes ses diversités. De ces diversités de conte, il sera étudié le conte humoristique. Le groupe ethnique san de Niankorè a, parmi ses genres littéraires oraux, un genre oral humoristique appelé *yasubuuru*. C'est un groupe ethnique qui est situé dans la partie Nord-Ouest du Burkina Faso.

Cependant, au-delà du divertissement, le *yasubuuru* soulève le problème suivant : comment ce genre humoristique contribue-t-il à la cohésion sociale et à la critique implicite des comportements humains, tout en valorisant l'art de la parole et la créativité du conteur ? Pour ce faire, l'objectif de cette étude vise à démontrer que ce genre dépasse le simple divertissement pour devenir un outil de critique sociale, de transmission culturelle et de créativité artistique, essentiel à la compréhension des dynamiques des sociétés traditionnelles de cette communauté.

Le type de *yasubuuru* ou conte humoristique qui contribue à la cohésion sociale et la critique implicite des comportements humains prend en compte des faits ou des événements réels qui se sont produits dans un passé proche ou lointain, qui concernent directement ou indirectement le groupe ethnique car il est primordial de connaître l'homme, sa culture et la société dans laquelle il vit.

Voilà pourquoi nous pensons que *yasubuuru* se présente comme un genre littéraire oral efficace pas seulement pour divertir mais pour apprendre sur l'histoire et l'environnement d'un groupe ethnique tout en prenant en compte sa culture et sa langue parlée. Autrement dit, c'est aller à la rencontre d'un groupe ethnique à partir d'un genre oral humoristique. Ainsi, A la lumière de la méthode ethnolinguistique nous analyserons un corpus de trois (03) *yasubuuru* collectés dans leur contexte naturel de production. Autrement dit, il s'agira de présenter la transcription, la traduction du corpus, son analyse et la discussion qui l'accompagne. Elle s'inscrit dans le champ de la littérature orale, plus précisément dans l'ethnolinguistique.

1. Méthodologie de la recherche

La conduite d'une telle recherche consistera à expliquer la démarche méthodologique. Cette partie montre la méthode ainsi que la technique de collecte des données utilisée pour aboutir aux objectifs visés.

1.1. L'enquête de terrain

Pour la constitution des éléments du corpus sur *yasubuuru* en pays san, il est utile de présenter une méthode de collecte de ces données. Celle-ci porte sur les techniques de collecte de données comme le guide d'entretien, l'observation directe, les enregistrements.

1.1.1. Le guide d'entretien

Plusieurs voyages ont été effectués dans la zone d'étude, qui est le village de Niankorè, afin de pouvoir organiser des séances de contes et de s'entretenir avec des personnes ressources. Ces voyages ont permis de définir le thème de recherche et d'élargir le champ d'information avec des questions ouvertes. En effet, des entretiens avec des personnes ressources comme des femmes, des hommes, des jeunes et des dépositaires de la tradition san du village de Niankorè, des organisateurs des activités culturelles ont été réalisés. Ces entretiens ont permis de cerner les différents aspects du genre narratif oral afin de comprendre le contenu latent du conte humoristique. En dehors de ces entretiens, il y a eu des observations directes.

1.1.2. L'observation participante

Cette méthode de collecte des genres oraux amène les chercheurs à aller sur le terrain pour trouver des réponses à leurs différentes préoccupations. Fort de ce constat, nous avons fait des déplacements à plusieurs reprises sur le terrain pour l'observation du groupe ethnique san. En effet, celle-ci nous a permis de suivre et d'observer de près les pratiques quotidiennes des Sanin. Il y a eu aussi des enregistrements lors des séances de production des textes oraux plus singulièrement les soirées de contes.

1.2. L'enregistrement des contes humoristiques

L'enregistrement est un acte de collecte de données qui permet à un chercheur ou à un enseignant-chercheur de sauvegarder les informations collectées en vue d'un traitement futur. Il se fait à l'aide de magnétophone, d'un dictaphone ou de téléphone, d'une caméra. Dans le cadre de notre travail, la collecte des contes humoristiques et des informations a nécessité des causeries-débats auprès des groupes de personnes ou des personnes seules.

1.2.1. Traitement et analyse des données

Après les enregistrements ces contes ont été traités afin de pouvoir constituer le corpus de contes humoristiques. Selon (E. H. Camara, 2025 : 41) : « La transposition est un modèle opératoire de traduction qui permet de transférer dans la langue cible les charges émotionnelles et contextuelles de la langue de départ en changeant au besoin les catégories grammaticales sans modifier ou trahir le sens du texte. Il s'agit surtout de maintenir l'identité et la réalité traduite dans le texte issu de l'exercice ».

Pour un bon traitement du conte humoristique, d'abord, il a été fait une transcription en langue san, ensuite fait une traduction littérale et enfin fait une traduction littéraire. En ce qui concerne l'analyse des textes, il a été fait recours à l'approche ethnolinguistique telle que développée par Geneviève Calame-Griaule. Elle la conçoit au triptyque langue, culture et société. Selon (G. Calame-Griaule, 1979 :105-106) : « L'ethnolinguistique peut se définir comme l'analyse des relations entre langue, culture et société, en tenant compte bien sûr de la notion de variation linguistique, sociale et culturelle. »

1.2.2. Les difficultés rencontrées

Lors des recherches, des difficultés sur le terrain ont été rencontrées, parmi lesquelles :

- l'éloignement de la zone d'étude,
- l'indisponibilité de certaines personnes ressources durant notre séjour,
- la réticence des personnes ressources.

1.3. L'ethnolinguistique

Comme toutes autres théories, l'ethnolinguistique est une théorie dont son existence a suscité d'ailleurs une certaine tendance par nombre d'auteurs, tant linguistes qu'ethnologues, qui n'y voient qu'une simple association de deux disciplines majeures. À l'issue de cela, on trouve d'éminents précurseurs d'ethnolinguistique qui la considèrent comme une discipline à part entière et d'autres le contraire.

Émile Durkheim et l'ethnologue Marcel Mauss ont été les premiers à souligner l'importance de la langue parmi les faits culturels. De ce fait, connaissant l'utilité de cette notion, ces deux derniers ont milité pour qu'elle voit le jour dans les années 1960 en France et reconnu véritablement dans une école française en 1969.

Quant à Franz Boas, anthropologue et chef de file de la linguistique et ses disciples ils n'ont pas hésité d'axer leur recherche sur ce qui lie la langue et la culture. Pour lui, on ne peut pas comprendre une culture sans comprendre sa langue et que chaque langue porte une vision

particulière du monde propre à la culture qui l'utilise. Plus loin, il montre que la langue est un guide pour la réalité sociale ; elle ne reflète pas seulement la réalité, elle aide à la construire. Ainsi, travaillant sur les phénomènes des contacts de langue et d'acculturation, Bloomfield, l'un de ses disciples découvre une corrélation entre langue et société.

De par les travaux de Edward Sapir, puis de Benjamin Lee Whorf, la problématique langue et culture acquiert le statut d'une hypothèse scientifique. En effet, étant des élèves de Franz BOAS, ils ont mis en exergue dans leurs recherches ce qui lie la langue, pensée, culture et montrent comment la langue oriente la vision du monde d'un groupe humain et l'organise sous le nom d'hypothèse *sapir-whorf*. Pour Sapir, étudier une langue, c'est comprendre la mentalité d'un groupe humain alors que pour Whorf, la langue façonne la réalité mentale de ses locuteurs, et que pour comprendre une culture, il faut comprendre sa langue.

Il y a aussi Geneviève Calame-Griaule, spécialiste de l'ethnolinguistique. Pour ses travaux sur les langues africaines précisément celle du dogon au Mali, elle oppose les autres chercheurs qui ont refusés l'autonomie d'ethnolinguistique. Pour elle, l'ethnolinguistique est une discipline à part entière qui entretient une relation entre la langue, la culture et la société. Ainsi, Geneviève Calame-Griaule perçoit l'ethnolinguistique comme étant une science du langage ancrée dans la culture, qui cherche à interpréter les significations profondes portées par les mots, les récits et les symboles. Alors, elle prend la responsabilité de revendiquer un statut particulier en mettant en évidence son originalité et sa particularité.

Christian Bayon qui, dans la même lancée que Geneviève Calame-Griaule, aborde l'ethnolinguistique comme une discipline autonome qui explore des liens entre langue, culture et société. Pour lui, l'ethnolinguistique sert à décrypter les différences culturelles à travers les différences linguistiques. En effet, il souligne dans *langue et culture*, ouvrage coécrit avec X. Mignot qu'*apprendre une langue, c'est apprendre une culture*.

Tout compte fait, il faut noter que l'ethnolinguistique est un outil d'analyse qui a fait l'objet d'étude des genres oraux. Elle est une théorie qui a suscité la réflexion de plusieurs adeptes. Dans la suite de notre travail, nous allons choisir la démarche méthodologique développée par Geneviève Calamae-Griaule pour mieux appréhender et faire ressortir les significations profondes portées par les contes humoristiques.

1.4. Notion de la parole chez les sanin de Niankorè

Les sociétés de tradition orale sont basées sur la parole, comme principe organisateur de la société. L'homme est celui-là dont la parole se sert comme moyen d'expression. Généralement,

l'homme en situation de parole montre la splendeur d'une langue donnée. Ainsi l'homme se place au sein de la manifestation de la parole.

L'homme a un souffle de vie, la bête aussi. [...] Mais l'homme vaut plus que la bête. Parce que l'homme est quelqu'un à qui on peut adresser une parole et quelqu'un qui peut exprimer une parole. L'homme est un être avec qui on peut dialoguer. C'est cela qui fait la différence entre l'homme et la bête. Une bête même si elle a une intelligence, une bouche et un cœur, n'a pas la parole, elle ne peut parler. Mais l'homme c'est la parole. (A.B. Maliki, 1984 :37-38).

C'est pourquoi nous pensons que la compréhension de cette notion de parole est nécessaire lorsqu'on veut aborder les productions orales dans les sociétés traditionnelles. La parole demeure une notion complexe à cerner.

Dans la langue san parlée à Niankorè, la parole est désignée par *serɛpɛrɛ*, le pluriel est désigné par *serɛpɛrɛnɔn*. Il est composé de *serɛ* qui signifie "problème", "décès", "événement" ou "chose" selon le contexte d'utilisation. Ici, il signifie "chose" et *pɛrɛ* signifie parler, dire, annoncer. Ainsi, parler c'est annoncer des choses. Pour dire je parle en san on dira *min serɛpɛrɛ*. Ce groupe de mots pourrait aussi dire mon propos selon le contexte d'utilisation. Les Sanin dans leur parler font la différence entre langue et parole. Dans la langue san parlée à Niankorè, la langue s'appelle *leserɛ*.

Comme l'air, la parole est quelque chose que l'on ne peut pas cacher ni dompter. Si ça chauffe, elle sort. Ainsi, il n'est pas rare d'entendre des proverbes comme : *serɛpɛrɛ n barepɛlɛ min* qui signifie la parole c'est du vent ; ou encore *ba fla, n da bra* pour dire si ça chauffe, ça sortira. Toute chose qui laisse apparaître l'air et la chaleur mieux le feu comme des éléments qui interviennent dans la constitution de la parole. De plus, la parole peut être mouillée pas par l'eau mais la salive. Ainsi, l'expression comme *serɛpin basa* est utilisée pour dire de mouiller la parole, mieux adoucir la parole. Nous voyons aisément que la parole nécessite un locuteur et un interlocuteur pour sa manifestation surtout pour asseoir un dialogue. C'est aussi à travers elle qu'un groupe ethnique transmet sa littérature et sa culture aux générations futures.

La parole peut se présenter à l'interlocuteur sous une forme codée ou sur une forme non codée. Si elle est codée, cela voudrait dire que le locuteur s'adresse à un interlocuteur bien précis. La parole codée peut se présenter comme une phrase ordinaire ou dans une phrase proverbiale.

2. Présentation et description du corpus

Ce corpus comprend des textes de la littérature orale san collectés oralement. Il convient d'une part d'y faire une présentation de la transcription et d'autre part de faire une description dudit corpus.

2.1. Présentation du corpus

La présentation de ce corpus est basée essentiellement sur la transcription. À cet effet, il a été fait, pour chaque phrase, une transcription des textes collectés de l'oralité à l'écrit premièrement, deuxièmement il a été fait une traduction littérale encore appelé traduction mot à mot in finish, pour terminer par la traduction littéraire ou la traduction en bonne français.

2.1.1. L'homme et le marigot

- Banson nini min woro ape tuni kuia
Bangassogho homme acc. partir lui champ cultiver
C'est un homme de Bangassogho qui est allé cultiver son champ
- A tuni djiε kassa pee man
Dét. champ lieu loin village côté
Le champ se trouve à des kilomètres du village.
- A ga buru kuia amian, booro ga djiε
il acc. herbes cultiver longtemps, faim acc. frapper
Après quelques moments de culture, il eut faim.
- Wulere min ale
Tô couché être avec lui
il n'avait que dutô.
- A woro a wu yara a tara pangala man
Il partir dét. tô délayer dét. marigot côté dans
Alors il décida d'aller au marigot pour prendre sa pause et son repas.
- A bε a do a tara lε,
Il acc. il arriver dét. marigot bouche
Dès qu'il arriva au marigot,
- A ganan a tara lε man
Il asseoir dét. marigot bouche côté
il s'assit au bord du marigot.
- A ga a wu yara a tara non
il acc dét tô délayer dét marigot dans
Il commença à délayer son morceau de tô dans le marigot.
- Djin konon gnanin
D'ici avec petit
Quelques temps après,
- A wu papanan a tara non
Dét. tô disparaître dét. marigot dans
le tô a disparu dans le marigot.
- A kakara la
Cela surprendre lui

Etonné du phénomène,

- A ga pincia : « tara dc wu berε »
Il acc. dire : « marigot aussi tô manger
il dit « le marigot aussi mange du tô ! »

2.2.2. Le cheval à acheter

- Banson nini colon min
Bangassogho homme un ins.
C'est un homme de Bangassagho
- Ce bore man konon apè manan min burukuare tuni non
Ce jour personne avec ses hommes inac. Cultiver champ dans
Un jour Il cultivait avec sa famille dans le champ familial.
- Lεdjiri sa a man konon apε manan gura suru pεε cεε man.
Discussion debout dét. homme avec ses hommes entre chevale acheter chose sur .
une discussion s'éclate entre lui et sa famille sur un projet d'achat de cheval.
- a nini macia :
Dét. homme lui dire :
Le père de famille dit :
- « Ba suntanin kc, min dε suru pεε »
« si saison sèche arriver, moi inac. Cheval acheter »
« Pendant la saison sèche, j'achèterai un cheval. »
- A nanin scrε macia :
Dét. enfant grand dire :
Le fils aîné retorqua :
- « Dji, ba n ga suru pεε,
Père si toi inac. cheval acheter,
« papa, si vous acheter le cheval,
- Min dε a bisi min a ganan lε pini nin. »
Moi inac. lui courir moi dét. village bouche entourer avec »
je le ferai galoper pour faire le tour du village. »
- n dji foro tanan,
lui père cœur rougir,
son papa se mit en colère,
- A ga apε kanan se a ga apε nanin dje in
Lui acc. son daba prendre lui acc. son enfant frapper avec
Il prit sa daba et frappa son fils aîné.
- A ga apε nanin don yεε
Lui acc. son enfant dos casser
Il cassa le dos de son fils.
- A naninndji ga a pin nin :
Dét. enfant père acc. lui parler lui :
Le père répondit à son fils :

- « Min nanbi n min suru loga to »
« Moi accepter toi moi cheval fatigué pas »
« je refuse que tu fatigues mon cheval ! »

2.2.2. L'homme assoiffé

- Ce bure, nini colonin woro fon pan
Ce jour, homme un aller chose chasser
Il était une fois, un homme qui est allé à la chasse.
- Muere ga a dje
Soif acc. lui frapper
il eut soif,
- A woro mu mi tara le
lui partir eau boire marigot chez
il se rendit au marigot pour boire l'eau.
- A be do tara le,
Lui acc. arriver marigot chez
lorsqu'il qu'il est arrivé au marigot,
- a ga daseredji maa pianin ba ale to
lui acc. rendre compte que calebasse nég. être sur lui nég.
il se rendit compte qu'il n'avait pas de récipient.
- A yara a da pe
Lui retourner lui venir village
il retourna au village,
- a ga a pianin se mu la tara non
lui acc. dét. calebasse prendre eau sur jarre dans
il prit une calebasse qui se trouvait sur l'eau dans une jarre
- a yara a woro tara non mu mi dui
lui retourner lui partir marigot dans eau boire brousse
il repartit en brousse pour boire l'eau du marigot !

2.3. Caractéristiques du corpus de contes humoristiques

Le présent corpus est constitué de contes humoristiques ou *yasubuuru* en langue san. Selon le groupe ethnique san de Niankorè, *yasubuuru* est un conte court basé sur des faits réels, des lieux connus dont la visée est de dédramatiser une situation en provoquant le rire. Il transforme les situations de gêne ou d'angoisse en un divertissement pour tous. *yasubuuru* se dit lors des séances de contes : après les devinettes et avant les contes. *Yasubuuru* est dit par les plus âgés pour les plus jeunes dans l'optique de préserver l'harmonie et la cohésion sociale entre des villages voisins. Il est un récit populaire qui appartient à la communauté et qui peut être dit par tous et pour tous. On distingue plusieurs types de *yasubuuru* dans la littérature orale san. Ainsi, l'on a :

- L'humour autodérisoire : qui consiste à rire de soi-même et de ses propres défauts ;
- Le comique de caractère : il est basé sur l'exagération d'un défaut humain ;
- L'humour satirique : critique sociale utilisant l'ironie et le ridicule ;
- Comique de l'absurde : fondé sur l'absence de logique.

Le conte humoristique constitue une soupape de distraction lors des soirées de contes. Il participe d'une part aux moments d'attente, de gestion de stress et d'angoisse, d'installation des participantes et des participants aux soirées de contes et d'autre part à maintenir les participants éveillés en attendant les contes proprement dits.

3. Résultats et discussions

Pour mieux discuter les résultats, ils seront répartis en deux types : les éléments du milieu villageois qui participent à la construction du conte humoristique et ceux extérieurs qui participent à la construction du conte humoristique. De même, certains éléments figurant dans ces contes, ont des valeurs symboliques en lien avec la culture san du village de Niankorè. Pour (J. CAUVIN, 1980 : 3), étudier les symboles, « c'est le jeu de la dénotation première et de la dénotation seconde. » ; autrement dit, c'est chercher des autres significations profondes que l'évidence première.

3.1. Éléments villageois comme source d'inspiration humoristique

3.1.1. *Gana* ou le Village

Il est opposé à *dui* ou la brousse en français. *gana* ou village est une entité qui regroupe plusieurs *kunu* ou quartiers en français. *Gana* est le symbole de la cohésion, du vivre ensemble et du bien-être commun. *Gana* de Niankorè est dirigé par un responsable appelé *ciri* qui a pour pluriel *cirinson*. *Ciri* est assisté dans ses tâches par d'autres *cirinson* avec qui ils forment une entité sacrée et immatériel. Ils sont responsables des questions majeures qui concernent le village. Niankorè a une double relation de fonctionnement : celle entre les quartiers qui crée une relation d'interdépendance, d'hierarchisation pour la stabilité villageoise et celle entre *gana* de Niankorè et d'autres *gana* pour marquer la notion de temps singulièrement la notion de la semaine qui dure cinq jours et la notion de l'équilibre du système économique traditionnelle.

3.1.2. *Wubere* ou Repas

Wubere est essentiel dans le maintien physique de l'être san. Ce lexème est composé de deux phonèmes : *wu* ou nourriture en français et *bere* ou manger en français. Une séance de *wubere* est constituée de quatre éléments : *wu*, *do*, *fomu* et *mu* qui signifie respectivement : tô, sauce, soupe et l'eau. En pays san, selon les saisons, il existe trois ou quatre repas. En effet, l'année

en pays san est divisée en deux grandes saisons : *buenin* ou la saison hivernale en français ou *suntanin* ou la saison sèche en français. Les quatre repas dans la vie d'un san sont :

- *ngnelewu* qui se prend le matin ;
- *pininiwu* qui se prend vers midi ;
- *sogninninwu* qui se prend lorsque le soleil est à mi-chemin de sa descente ;
- *djeciniwu* qui se prend après le coucher du soleil.

De façon générale, les trois repas quotidiens dans la vie d'un san de Niankorè sont : *Ngnelewu* *Pininiwu* et *Djeciniwu*. *Sogninninwu* est le repas du soir. Il est très courant pendant la saison hivernale. Il se prend après la journée de travail en attendant le repas de la nuit. En effet pendant la saison hivernale, il est autorisé aux membres de la famille d'aller cultiver dans leur propre champ avant et après les travaux du champ familial. Pour ce faire, il faut prendre des forces afin de pouvoir continuer dans son champ personnel.

Ce qui augmente la saveur de *wu*, c'est *do* ou la sauce. Il existe plusieurs types de sauce en fonction de saisons de l'année car la base de la sauce provient de la nature singulièrement de la végétation. Pendant la saison hivernale, il se trouve dans les plats la sauce de feuilles de haricot ou *zlaado*, de kapok ou *bèèdo*, de gombo ou *koodo*, de même que *balagodo*, *suando*. Aussi, la convivialité d'un repas se trouve dans les dispositions prises pour manger. Chez le groupe ethnique san de Niankorè, le repas se prend en famille, en groupe. Autrement dit manger dans la même assiette et être assis de façon circulaire du plus grand au moins âgés. L'exception c'est de manger seul. Partager un repas est un moment de joie, de partage et de transmission des valeurs morales et sociétales. Un moment où les plus jeunes apprennent auprès des plus grands.

3.1.3. Mambara ou Famille

Mambara s'appuie sur la notion de *doninbara* ou de fraternité en français. La famille est constituée de classes d'âge. En tout, il existe quatre classes d'âge :

- la classe d'âge des grands parents : elle regroupe le grand-père, les frères et les cousins du grand père,
- celle des parents : elle regroupe le père, les frères et les cousins du père,
- celle des enfants : elle regroupe les enfants du père et les cousins des enfants,
- celle des petits enfants : il s'agit des petits enfants du grand père et les cousins des petits enfants.

Mambara, au-delà d'un simple mot, regorge des valeurs de confidentialité, de solidarité, d'honneur, de dignité. Dans la culture du groupe ethnique san de Niankorè, un homme sans famille est comme une personne nue, sans valeur, vulnérable, à la merci de tous. La famille est

au début et à la fin de toute pensée et de toute action. La famille, c'est la base. Lorsqu'un membre de la famille à des difficultés, il est du devoir de tous les autres membres de la famille de l'aider. À partir de la famille, se construit un village en passant par une concession, un quartier. Plus une famille est solide, plus ses membres sont craints, vénérés et respectés.

3.2. Éléments de la brousse comme source d'inspiration humoristique

3.2.1. *tuni* ou Champ

tuni est un espace exploité dans le domaine de l'agriculture. Il est le symbole de la richesse. La richesse d'un homme se mesure par rapport à la grandeur ou au nombre de champs qu'il possède. Plus l'on est riche, plus l'on exploite de grandes superficies. Le lexème tuni est associé à d'autres mots pour former d'autres mots. Ce qui nous donne comme mots :

tunidana : il s'agit du propriétaire du champ. Celui à qui revient l'entière responsabilité du champ. à lui d'indiquer le champ et la partie du champ qui sera cultivé. Il est aussi garant de la consommation rationnelle des récoltes, afin de produire de la réserve jusqu'à la récolte suivante.

Tunikuya : ce lexème désigne le verbe cultivé. L'agriculture est la deuxième activité qui occupe les sanin de Niankorè après la chasse. Tunikuya au-delà d'être un travail champêtre, il regorge plusieurs valeurs sociétales. En effet, pendant les moments de cultures, il s'exprime la solidarité selon l'aisance sociale de tunidana. Ainsi, yacerebo, loroda qui consiste à demander de l'aide à une personne ou à un groupe de personnes sans leur donner quelque chose en retour. Djinko ou djinse consiste à solliciter de l'aide d'une personne ou d'un groupe de personnes tout en leur donnant quelque chose en retour. Cela peut être du dolo, un animale, de la viande, de l'argent.

Tunibo : Selon le groupe ethnique san de Niankorè, on distingue trois types de tuni ou champ : sansa, lalanin et dui. En effet, sansa indique un espace exploité en agriculture à l'intérieur du village singulièrement entre les quartiers. On y sème : le maïs, le piment, le mil, la calebasse, le tabac, l'aubergine. Quant à lalanin, il désigne les champs qui se trouvent à la lisière du village. En termes de superficie exploitée, lalanin donne plus de perspective que sansan. L'on retrouve les mêmes variétés de culture que celles de lalanin. Dui désigne les champs qui se trouvent derrière lalanin. Autrement dit, en brousse. Avec la rareté des terres cultivables, certains champs de dui font frontière avec des champs de villages voisins.

3.2.2. Tara ou Marigot

Tara ou marigot désigne toute retenue d'eau grand ou plus ou moins grand. Il joue un rôle important dans la vie de l'être san. Son utilité est encore plus marquée pendant la saison hivernale. La plupart des puits sont à l'intérieur du village ; ce qui fait que tara devient la source

d'eau précieuse pour l'homme et pour l'animal. Pour l'homme, il sert de l'eau de boisson, de lessive, de toilette, de maraichère-culture. Pour l'animal, tara sert de lieu d'abreuvoir. Selon le lieu et l'aspect, l'on distingue plusieurs types de tara. Ainsi, l'on a :

- taragnanin pour désigner une petite retenue d'eau ;
- taragulenin pour désigner une grande retenue d'eau stable ou qui coule ;
- Taratagasanin pour désigner une retenue d'eau peu profonde ;
- tarazuzulo pour désigner une retenue d'eau profonde ou très profonde ;
- lalanintara pour désigner une retenue d'eau qui se situe à la lisière du village ;
- duitara pour désigner une retenue d'eau qui se situe dans la brousse.

Tara ou marigot peut être le fait de l'homme ou peut être créer naturellement. Dans tous les cas, il mérite entretien afin que l'eau puisse y demeurer même pendant une poche de sécheresse. Aussi, s'il existe un symbole du communautarisme, il sera sans doute le marigot. Lorsqu'il y a de l'eau dans un tara, toute la communauté en bénéficie, y compris les communautés voisines.

3.2.3. Do ou la Chasse

do est l'activité majeure des Sanin de Niankoré durant la saison sèche. L'organisation pratique et la réussite des chasses sont sous la coupe de *dociri* ou chef de la chasse. Il est chargé d'indiquer la direction que doivent prendre les chasseurs. Il en organise trois :

Sogninnindo ou la chasse du soir : elle s'organise courant novembre-décembre. Le départ de la chasse s'effectue en soirée. Elle sert de recherche de gourdin de chasse appelé *guan*. Appelé aussi *guankanindo*, *sogninnindo* se mène à la lisière du village. Le niveau de difficultés est faible ce qui permet aux enfants et aux vieillards d'y participer massivement.

Dokunini ou la chasse à courte distance : elle s'organise courant décembre-janvier. Le niveau de difficultés est moyen ce qui fait qu'elle soit interdite à certaines personnes : les enfants, les personnes âgées. Munis de gourdins, de fusils de chasse, de gibecières, de bidons d'eau, les chasseurs vont en brousse le matin pour revenir au coucher du soleil. Elle commence de la lisière du village jusque dans la brousse,

Dosaa ou la chasse à longue distance : c'est la dernière chasse avant l'hivernage. Elle part d'une frontière villageoise à une autre frontière villageoise. Munis de gourdins, de fusils de chasse, de gibecières, de bidons d'eau, les chasseurs vont en brousse tôt le matin pour revenir au coucher du soleil voir au crépuscule pour d'autres.

De retour de la chasse, les animaux tués sont rassemblés sur une place publique appelé *dozè* et sont repartis en petit gibier et en gros gibier. Chaque type gibier à un traitement particulier.

Conclusion

À travers cette étude qui a porté sur un corpus de contes humoristiques, il ressort que l'humour chez le groupe ethnique san pour impacter sur un public doit se servir des réalités environnementales du groupe ethnique qui le produit. De ce fait, l'humour ne produit pas seulement du rire, du divertissement mais il devient un sous genre du conte, qui aborde des notions chères à la société au grand bonheur des plus jeunes lorsqu'il est narré. Il véhicule des valeurs de sa société dans le but de forger un être humain utile à lui-même et à sa société. Le conte humoristique devient alors un véhicule sociétal qui prend des passagers, les forme ou les déforme pour faire d'eux à l'arrivée des humains valeureux capables de vivre en société avec d'autres humains. Ceux qui bénéficient le plus de ces valeurs sont les plus jeunes.

Références bibliographiques

BOUVIER Pierre, 2000, *La Socio-anthropologie*, Paris : Armand Colin, 224p.

CALAME-GRIAULE Geneviève, 1965, *Ethnologie et langage : la parole chez les Dogon*, Paris, Gallimard, 589p.

El Hadji CAMARA, 2025, « *L'auto traduction chez Boubacar Boris DIOP : une analyse comparée des petits de la guenon et d'un tombeau pour Kinne Gaajo et de leurs versions wolofs Doomi Golo et bamme elukocbarma* », *Littérature et usage des langues africaines : enjeux et perspective littéraires*, Akofoa Hors-Série n° 11 – janvier 2025, p. 41, en ligne : <https://www.revue-akofena.com/> 31/01/2025 éd. CRAC- INSSAC (Côte-d'Ivoire), Université Felix Houphouët-Boigny, consulté le 26/04/2025.

FREDY JACQUES, 2014, *L'Homme, c'est la parole, Pour une anthropologie de la parole en Afrique*, Presses de l'UCAC, Youndé, Cameroun, 175p.

MIRCEA Eliade, 1953, *Traité d'histoire des religions* Paris, Payot, 402p.

SISSAO Alain Joseph, 2009, *Oralité et écriture : la littérature écrite face aux défis de la parole traditionnelle*, Édition scientifique : DIST (CNRST), 205p.