

LE MONDE ANIMAL ET SES REPRÉSENTATIONS DANS LES NOMS DE COMBAT DES LUTTEURS SANAN

Boukary BORO

Université de Ouahigouya, Burkina Faso

boroboukaryo6@yahoo.fr

Résumé : D'une manière globale, la littérature est le champ d'expression de différentes réalités qui caractérisent la vie de l'homme. Mais au-delà du motif humain, elle donne aussi à lire et comprendre d'autres entités qui partagent l'espace de l'homme. C'est le cas de la littérature orale des Sanan du Burkina Faso qui offre à découvrir, en l'occurrence à travers les surnoms portés par les lutteurs traditionnels, le monde zoologique ambiant et les différentes représentations que la société se fait de chaque espèce animale. En effet, certains noms de combat arborés par des lutteurs sont formulés à l'aide de motifs animaux, dont l'exégèse révèle un certain nombre de symbolisations sociales qui guident le choix de ces animaux dans les noms. Ainsi, que ce soit la ruse et l'agilité du lièvre, la puissance et la témérité du buffle, la dangerosité de la vipère ou l'art de camouflage de la perdrix, toutes ces qualités reconnues à ces espèces sont indispensables, non seulement pour intimider l'adversaire, mais surtout pour le vaincre. Cette étude vise essentiellement à découvrir les représentations sociales que se font les Sanan de certaines espèces animales qu'ils convoquent dans la formulation de leurs surnoms dans le cadre de la pratique de la lutte traditionnelle.

Mots-clés : littérature orale ; surnoms de lutte ; monde animal ; représentations ; Sanan

THE ANIMAL WORLD AND ITS REPRESENTATIONS IN THE FIGHTING NAMES OF SANAN WRESTLERS

Abstract: In a global way, literature is the field of expression of different realities that characterize the life of the man. But beyond the human motive, it also gives to read and understand other entities which share the space of the man. This is the case of the oral literature of the Sanan of Burkina Faso, which offers to discover, in this case through the nicknames worn by the traditional wrestlers, the surrounding zoological world and the different representations that the society makes of each animal species. Indeed, some of the names worn by wrestlers are formulated using animal motifs, whose exegesis reveals a certain number of social symbolizations that guide the choice of these animals in the names. Thus, whether it is the cunning and agility of the hare, the power and recklessness of the buffalo, the danger of the viper or the art of camouflage of the partridge, all these qualities recognized to these species are essential, not only to intimidate the opponent, but especially to defeat him. The study essentially aims to discover the social representations that the Sanan have of certain animal species that they summon in the formulation of their nicknames within the framework of the practice of traditional wrestling.

Keywords: Oral literature; wrestling nicknames; animal world; representations; Sanan

Introduction

Au Burkina Faso, la plupart des groupes ethniques sont caractérisés et identifiés par une pratique culturelle ou un fait en lien avec leurs habitudes. Par exemple, les Gourmantché sont reconnus pour leur propension géomancienne, les Bissa pour leur appétence pour les arachides, les Peuls pour leur mode de vie nomade, les Lobi pour leur habileté dans le tir à l'arc¹. Quant aux Sanan, plus connus sous l'appellation « Samo » dans la littérature ethnologique, ils sont culturellement identifiés comme un peuple de lutteurs. C'est une étiquette sociale avec laquelle les concernés s'accommodent fort bien, et qui peut factuellement se justifier. Plus que dans tout autre groupe ethnoculturel, la lutte traditionnelle est une pratique qui marque le quotidien des Sanan. Pendant une grande partie de l'année, soit de septembre à avril, les zones rurales vivent au rythme de réguliers tournois de lutte. Au plan national, le palmarès des compétitions de lutte organisées par les institutions sportives ou des promoteurs privés est régulièrement dominé par les athlètes issus de cette région du pays. Mais ce qui n'échappe pas à un observateur de la pratique de la lutte dans cette société, ce sont ces surnoms par lesquels les lutteurs se font désigner. En effet, la pratique de la lutte est associée à une autre, subsidiaire mais révélatrice d'un certain nombre de valeurs caractéristiques de ce groupe social. Ces surnoms, appelés *ya zoni*, sont librement choisis par les lutteurs, qui les créent, au sens artistique du terme. Ces surnoms, dont la particularité est d'être les plus formulaires et intimidants possibles, sont le fruit d'une inspiration intime des lutteurs, qui ont alors recours à tous les items de leur environnement immédiat et lointain. Parmi les sources d'inspiration, le monde animal constitue un creuset préférentiel pour de nombreux lutteurs. Cependant, les animaux n'ont pas les mêmes valeurs symboliques, et leur choix pour créer les noms de combat est lié à une certaine représentation sociale entretenue par l'imaginaire collectif. Alors, que représentent les espèces animales évoquées dans les surnoms des lutteurs sanan, au-delà de leur physiologie ? Comment se caractérise le cadre sportif dans lequel s'emploient ces surnoms ?

0.1 Cadre méthodologique

Afin d'élucider la problématique, notre analyse sera construite autour d'un corpus de noms de combat qui comportent des motifs animaux. Les éléments de ce corpus ont été recueillis, sur le terrain, entre 2016 et 2021, dans le cadre de la préparation d'une thèse en anthropologie. L'enquête s'est déroulée en plusieurs séjours iétratifs dans les villages de Nassan et Kassin, dans la province du Sourou, au nord-ouest du Burkina Faso. Elle a surtout consisté en des entretiens individuels couplés d'enregistrement de surnoms de combat auprès de lutteurs traditionnels. Si l'essentiel des données ont été recueillies oralement hors situation à l'aide d'un dictaphone, nous avons surtout observé, lors de différents tournois régulièrement organisés dans ces villages, la manière dont les lutteurs se comportent pendant les combats lorsque leurs surnoms sont chantés. C'est une phase intéressante de l'enquête, car elle nous a permis de voir comment les lutteurs porteurs de *ya zoni* reproduisent ou miment les attitudes qui sont censées être celles de des animaux évoqués dans leurs surnoms. Pour l'interprétation des données, nous avons essentiellement eu recours à l'ethnolinguistique. La pertinence de cette méthode d'analyse s'explique par le fait qu'elle permet d'établir un rapport interactif entre une pratique langagière et les faits

¹ Les Gourmantché sont établis à l'Est du Burkina Faso (on les trouve aussi au Bénin, au Togo et au Niger), les Bissa au Centre-est, les Peuls majoritairement au Nord (mais on trouve de petites populations dans presque toutes les régions du pays), les Lobi dans le Sud-ouest.

culturels ou les circonstances de communication dans lesquels celle-ci est utilisée. Le nom de combat obéit à ce principe et, en tant que tel, actualise une réalité symbolique, en l'occurrence les représentations sociales que les Sanan ont des animaux évoqués dans les noms de combat.

0.2 Cadre théorique

L'intérêt pour les animaux dans la littérature n'est pas inédit. En effet, le bestiaire a fait l'objet d'abondantes analyses. Par exemple, Zink (1984) s'est intéressé aux représentations qui étaient faites des animaux dans la littérature médiévale. Si son étude révèle l'animal comme un support de connaissances et de sens, elle montre surtout que ce sont plutôt les animaux domestiques, compagnons de l'homme, qui occupaient une place de choix dans les motifs animaux évoqués dans la littérature du Moyen Âge. Récemment, Velitchko (2018) a esquissé une typologie des personnages animaux utilisés dans la littérature, en analysant surtout les rôles qu'ils jouent. Il en arrive à la conclusion que les personnages animaux jouent dans les textes littéraires les mêmes rôles narratifs que les personnages humains. Là où son étude fait écho au nôtre, c'est que l'auteur précise que les animaux "incarnent dans les textes les qualités dont manque le personnage humain et dont il aurait besoin, telles que sagesse, pouvoir, puissance, vitalité". C'est une lecture d'autant plus intéressante que les lutteurs sanan recourent, eux aussi, aux animaux dans leurs surnoms de combat parce qu'ils incarnent un certain nombre de qualités dont ils ont besoin pour intimider et vaincre leurs adversaires. C'est plus dans la littérature orale que le monde animal est particulièrement abondant. Que ce soit les fables de Jean de la Fontaine (1668), les contes d'Amadou Koumba (Diop, 1961) ou même les mythes et légendes des traditions orales africaines, la figure animale est omniprésente, certes en tant que personnage, mais aussi en tant que symbole. C'est bien ce dernier aspect des motifs animaux utilisés dans l'anthroponomie san qui constitue l'intérêt central de la présente étude. Cette dernière s'inscrit dans une perspective plus pragmatique, car les noms des animaux sont convoqués dans une visée communicationnelle directe, le *ya zoni* étant destiné à être utilisé dans un cadre social de concurrence où les protagonistes cherchent à s'impressionner. Mais au-delà de la sphère littéraire, l'animal est déjà très présent dans la communication courante de l'homme.

1. Les animaux dans le langage quotidien des hommes

Dans cette réflexion, nous appréhendons la notion du symbolisme selon l'entendement freudien, c'est-à-dire en considérant le symbole comme la relation qui unit le contenu manifesté d'un comportement, d'une pensée, d'une parole, à leur sens latent. En effet d'une manière globale, et particulièrement chez les Sanan, le symbolisme animal reflète davantage d'idées et de représentations : les animaux sont vus au-delà de leurs caractères primaires. Selon les cultures, ils sont investis d'essences métaphysiques. Gache (2007) montre par exemple comment, pour parler aux hommes de leurs ruse et fourberie, Esope (VII^e – VI^e siècle av. J.-C.) et La Fontaine (1668) utilisent habilement des noms d'animaux pour éviter d'être directs et irritants, mettant ainsi en relief les qualités et les défauts reconnus à ces derniers. Rostand (2005) a aussi expliqué comment la force symbolique des animaux sert de support d'expression d'innombrables sentiments. Il s'est ainsi servi du coq, héros de comédie, pour exprimer ses propres rêves et se révéler à lui-même. La présence du bestiaire dans le langage quotidien de l'homme est une chose qui se remarque notamment à travers un certain nombre d'expressions. Ainsi « passer de coq à l'âne », « langue de vipère », « œil de

lynx », « les tourtereaux » sont, entre autres, des locutions courantes qui témoignent de la présence du lexique animalier dans la vie des hommes. Chez les Sanan, il est courant d'entendre, par exemple, des expressions comme « être [malin comme] une perdrix », « être un lion », « avoir une tête dure comme celle de la pintade », « être chauve comme un vautour » ou « être mal maquillé comme la peau de la vipère ». Mais si la présence des animaux dans les expressions du langage courant semble un fait universel, ceux-ci n'ont pas toujours les mêmes représentations partout. Par exemple, si le coq est universellement reconnu comme un symbole solaire, cela n'est pas le cas du serpent qui, dans la tradition chinoise, par exemple, est le symbole de l'intelligence et de la vigilance tandis qu'il est l'incarnation de la sournoiserie et de la malveillance chez les Sanan, ni pour l'âne présenté dans les traditions françaises comme un animal pieux et vertueux, alors que dans le contexte culturel où nous avons réalisé nos enquêtes, il est vu comme une bête diabolique, prêtant aisément son apparence aux personnes malveillantes qui s'animalisent. Quoi qu'il soit, la présence de l'animal dans le langage de l'homme se structure autour de figures de noms de bêtes aussi bien domestiques que sauvages.

2. Choses de la maison et choses de la brousse

Par leurs milieux de vie, les animaux sont classés en deux principales catégories chez les Sanan : les « choses de la maison » [pa fɔɔnɔ̃] et les « choses de la brousse » [dō fɔɔnɔ̃]. La première catégorie correspond aux animaux domestiques. Dans leur ensemble, les Sanan pratiquent un élevage de subsistance, notamment de petits ruminants. Cet élevage est considéré comme une activité d'appoint aux occupations champêtres. Il existe toutefois des populations de pasteurs, nomades et sédentaires. Les premières sont les Peuls, que l'on trouve dans de nombreux villages en cohabitation avec les populations autochtones. Ils pratiquent un élevage extensif et mobile, transhumant parfois hors des limites territoriales du pays. Les secondes sont récentes et constituées de paysans disposant de nombreuses têtes de bétail. Elles combinent à la fois un élevage extensif – s'appuyant parfois sur les services payés des Peuls à qui elles confient le bétail pendant un temps – et, de plus en plus, un élevage intensif caractérisé par une forte utilisation d'intrants (achat d'aliments, stockage de fourrage, soins de santé). Quand la garde des animaux n'est pas confiée aux Peuls, ce sont les jeunes garçons non scolarisés des familles qui s'en chargent pendant les périodes des classes ; les scolaires prennent la relève pendant les vacances et les jours non ouvrés. Pendant les périodes d'inactivité champêtre, qui courent de décembre à mai, les bêtes sont parquées tous les soirs dans les champs familiaux afin de collecter leurs bouses qui seront plus tard utilisées comme de l'engrais organique pour les plantes. Au-delà de leurs étrons, certains animaux, notamment les taureaux, sont utilisés pour le labour.

Les animaux domestiques les plus courants chez les Sanan sont les chèvres [bɔru], les moutons [jiiri], les bœufs [dere], les ânes [dūduni], les chiens [dʒili], les chats [nɔ̃nɛ], les poules [kɔ̃rɔ], les pigeons [kɔbanɛ], les cochons [brī], les chevaux [sole]. Toutes les familles sanan possèdent au moins la moitié de ces espèces animales. Seuls le cochon et le cheval font l'objet de discernement dans le choix des animaux à élever. En effet, le premier est, selon les prescriptions islamiques, interdit aux familles musulmanes². Quant au cheval, très peu de familles en possèdent : une croyance

² La sourate 5, verset 172 du coran dit en effet : « Sont interdits pour vous [Les croyants musulmans] les animaux qui meurent d'eux-mêmes, le sang, la viande de porc et les animaux dédiés à d'autres qu'Allah (...) ».

populaire l'assimile à un animal à l'aura mystique, car susceptible d'avoir des ressentiments ; sa chair, très rouge, serait proche de celle humaine. Mais d'autre part, les Sanan sont une société segmentaire, de type démocratique, dépourvue d'institutions politiques centralisées, or le cheval est culturellement considéré comme un animal noble, caractéristique des sociétés à royauté (Ricordel, 2012 ; Zahan, 1961). Enfin, certains animaux domestiques constituent des figures totémiques pour certaines familles, qui se gardent alors de les introduire dans leurs maisons ou, même si elles les élèvent, s'interdisent toute consommation de leur viande. En effet, comme dans beaucoup de sociétés africaines au sud du Sahara (Adler, 1998), il existe des prescriptions totémiques chez les Sanan, en lien avec les animaux. Elles interdisent aux groupes lignagers la consommation ou le tuage des animaux totémiques. Dans la majorité des cas, ces derniers sont justifiés par des récits d'origine : soit l'ancêtre fondateur du lignage aurait bénéficié du concours de l'animal en question dans sa quête migratoire d'un point d'eau ou de terres propices à son installation, soit il aurait échappé à la mort grâce à l'animal, ou encore ce dernier aurait entraîné la mort d'un des leurs.

Les [dō fəɔnɔ̃] renvoient à l'ensemble des animaux qui « ne sont ni apprivoisés, ni tenus en captivité et qui vivent à l'état naturel » (Vilmer, 2008 : 239). Si la brousse [dō] est reconnue comme leur milieu d'habitation et de vie, certains animaux sauvages s'aventurent souvent, accidentellement ou non, en milieu humain. Contrairement aux animaux domestiques, ceux sauvages font l'objet de battues collectives organisées par les paysans sanan³. Certains sont très craints à cause de leur supposée ou réelle dangerosité, et sont évités lors des chasses à courre : c'est le cas, par exemple, du [bɛ] (éléphant), du [yakan] (lion), du [gɔro] (panthère), du [dō dere] (buffle). En revanche les bêtes comme [fɔlo] (lièvre), [kaare] (singe), [kuturu] (hyène), [ɲapa] (écureuil), [dɔgɔ̃] (perdrix), [mɛa dolo] (boa), entre autres, sont très prisées par les chasseurs. Par ailleurs, certains [dō fəɔnɔ̃] sont interdits de consommation à certains groupes lignagers pour, dans la majorité des cas, les mêmes raisons qui entourent les totems relatifs aux animaux domestiques. Qu'ils soient domestiques ou sauvages, les animaux n'ont pas les mêmes portées symboliques aux yeux des Sanan. La taille impressionnante de certains, la dangerosité ou le caractère sournois d'autres ainsi que la relation mythique que lie quelques-uns à des groupes lignagers sont à la base d'un réseau de significations symboliques entretenu par les hommes. Surtout, selon les situations, l'animal n'est pas toujours vu comme tel, c'est-à-dire au sens courant du terme.

3. D'être humain à animal ou quand les hommes maléfiques s'animalisent

Chez les Sanan, il est reconnu à certaines personnes la faculté de se transformer en animaux domestiques. Dans l'imaginaire collectif san, ces personnes ont un pouvoir de nuire aux autres, en utilisant des éléments matériels ou non. Désignées sous le terme générique [min bɔbore] ou [kwankwan] (« mauvaise personne »), elles correspondent à ce qu'Evans-Pritchard (1972) et Adler (2006), dans l'entendement africain, appellent par ailleurs « sorciers ». On distingue plusieurs types de sorciers d'après la pensée san. Ceux dont le mode opératoire consiste à tendre une embuscade à leur victime qu'ils battent à l'aide d'objets contondants mais sans laisser de traces visibles sur le corps de l'infortuné, qui finit par décéder quelques jours plus tard. Ces

³ On y observe deux saisons de chasse : la chasse matinale, qui s'effectue en brousses lointaines, parfois en coordination avec plusieurs autres villages, est pratiquée en les mois de décembre et février ; la chasse vespérale intervient à partir du mois de mars pour s'achever en mai, et est menée dans les fourrées qui ceignent le village.

sorciers sont désignés sous le vocable [balankoni dena], « les gens au gourdin ». Les [mɔlə] sont ceux qui dévorent les âmes, notamment des tout-petits (voir aussi Lallemand, 1988 ; Barou, 2012). Les premiers sont l'apanage des hommes tandis que les seconds, aussi appelés [mɛrɛ gurowule] (« ramasseurs d'âme ») sont constitués que de femmes. Il existe un groupe intermédiaire de sorciers, composé en réalité de membres des deux autres groupes. Plus désignés sous l'expression [min bɔbore], leur mode opératoire consiste à empoisonner leurs victimes ou à leur jeter des sorts malveillants. Si selon la croyance, le [mɔləba] se transmet généralement de mère à fille, par l'intermédiaire du système de gavage traditionnel du nourrisson⁴, les autres formes de [kwankwanba] sont le fait d'initiative isolée de certaines personnes qui l'empruntent à d'autres sorciers. Quel que soit leur mode opératoire, il est reconnu à certains *min bɔbore* la faculté de se muer en animal. Face à la prudence des hommes, c'est un subterfuge qui permet aux « mauvaises personnes » de tromper leurs éventuelles victimes. En se transformant en chat, en chien ou en âne, animaux de l'environnement immédiat et quotidien des hommes, certains sorciers arrivent à mettre en confiance des imprudents jusqu'à se mettre à une distance d'eux qui leur permet d'accomplir leur besogne. Cette ruse des sorciers a induit un comportement d'agressivité proactive des Sanan vis-à-vis des animaux qui divaguent la nuit : ils sont systématiquement attaqués et poursuivis à coups de pierres ou de bâtons. Le pouvoir de transformation de l'homme en animal ou vice versa est un phénomène ancien présent dans la littérature. Par exemple dans *Odyssée* (1571), les compagnons d'Ulysse se transformèrent en porcs grâce au concours de Circé la magicienne. Sans oublier le cycle des contes de l'ogresse ou de la vieille sorcière, des mythes cosmogoniques et théogoniques, des classiques comme *La métamorphose* de Franz Kafka (1915) ou *Rhinocéros* de D'Eugène Ionesco (1959). D'autre part, la croyance en cette faculté de certains hommes à s'animaliser n'est pas propre qu'aux Sanan. Igor de Garine (2007 : 615-616) rapporte par exemple les relations symboliques qui existent entre les hommes et les animaux chez les Masa et les Muzey du nord du Cameroun et du sud-ouest du Tchad, certains d'entre ces derniers pouvant se transformer en hippopotame, en panthère ou en lion. Dans tous les cas, la relation homme-animal est inextricable, car comme « l'homme est proprement *omne animal* » (Pascal, Laf. 664, Sel. 545). Cette étroite relation se manifeste chez les Sanan jusque dans les pratiques onomastiques, liées notamment à une pratique sportive.

4. Les Sanan et la lutte traditionnelle, deux réalités indissociables

Le nom des Sanan rime avec lutte traditionnelle, c'est l'élément principal qui permet d'identifier culturellement ce peuple agriculteur sédentaire du nord-ouest du Burkina Faso. C'est une étiquette identitaire qui n'est pas injustifiable, car plus que dans toute autre région du pays, le quotidien des Sanan est rythmé de fréquents tournois de lutte entre les mois de septembre et avril. Par ailleurs, le palmarès des compétitions nationales de lutte est largement dominé par les lutteurs venus de cette région du Burkina Faso⁵.

⁴ Très pratiqué par les femmes rurales, le gavage consiste à faire absorber au nouveau-né, quotidiennement, une grande quantité d'eau chaude, généralement bouillie avec des substances végétales.

⁵ Par exemple, depuis 2018, le champion de lutte est Eloi Zerbo, ressortissant du Nayala (chef-lieu, Toma), une des deux provinces où sont établis les Sanan. Le titre des deux années précédentes était détenu par un autre lutteur de la même province, Romaric Kwané. L'autre province est celle du Sourou, chef-lieu Tougan.

4.1. La lutte, de jour comme de nuit

La lutte traditionnelle fait partie des principales occupations culturelles des Sanan. Paré (1984) la considère même comme l'une des trois grandes périodes de leur vie, en plus de l'agriculture et de la chasse. Apprendre à lutter s'impose très tôt au jeune garçon. Par exemple à partir de 5/6 ans, il doit conduire, avec ses camarades de classe d'âge, le bétail familial au pâturage. Dans le but de définir le rôle de chaque pâtre, et distribuer les tâches, une compétition de lutte est généralement organisée par le plus âgé du groupe. À l'issue de ce mini tournoi, un classement est établi. Les tâches subalternes (encadrer les animaux pour les empêcher de s'enfuir dans les champs, porter les repas⁶, cueillir les fruits sauvages) reviennent aux bergers qui ont perdu le plus de combats [ɲɔnɛ] ; les vaincus [cina ɲalɔ] : « petit chef ») héritent de tâches moins contraignantes, car ils sont chargés de veiller à la bonne exécution des tâches des subalternes et de traire les bêtes allaitantes. L'aîné de la troupe ([cina] : « chef »), qui se soustrait d'office de la compétition de lutte, ne joue pas un rôle actif : il indique, chaque matin, dans quel quartier de la brousse le pâturage du jour devra avoir lieu. Après, il disparaît pour réapparaître au moment du déjeuner. En dehors de ce moment à l'allure initiatique où le garçonnet apprend à lutter et, dans certains cas, à se choisir un [ya zɔni], on distingue deux saisons de tournois de lutte chez les Sanan. La lutte nocturne [jɛci ya] est pratiquée entre septembre et novembre, à la pleine lune, au moment où les occupations champêtres sont moins intenses⁷. Les tournois sont essentiellement intravillageois et opposent les lutteurs des différents quartiers. La lutte diurne [pinɪbɔ ya] est organisée entre les mois de décembre et avril. C'est une compétition inter-villages qui est généralement tenue les weekends, sans condition de la phase lunaire, car les combats ont lieu en plein jour. Dans ce tournoi, les lutteurs s'affrontent par villages et par classes d'âge. Qu'il soit nocturne ou diurne, un tournoi de lutte peut être divisé en plusieurs moments. Ce sont les griots, acteurs incontournables dans l'animation musicale des tournois, qui appellent les athlètes et les spectateurs dans l'arène grâce à leurs tambours. Une fois la foule nombreuse et après avoir laissé les enfants faire les premiers combats, les griots procèdent à l'énonciation tambourinée des noms de combat des lutteurs adolescents et adultes. À tour de rôle, les lutteurs des quartiers ou des villages se mettent en file indienne et dansent au rythme de la musique des griots. Lorsqu'un lutteur est nommé interpellé, par le tambourinage de son [ya zɔni], il sort de la file, exécute des pas de danse de champion, s'exhibe au milieu de l'arène et, par des gestes de provocation, intimide et met au défi ses éventuels adversaires. C'est à l'issue de cette étape que les lutteurs, par petits groupes, se promènent dans l'arène, à la quête de combats. Ces derniers sont faits dans un ordre aléatoire, et il peut en avoir plusieurs en même temps. Mais ce qui est remarquable, c'est que chaque quartier ou village dispose d'un ou de plusieurs champions de lutte qu'ils utilisent comme des lutteurs jokers vers la fin du tournoi. C'est un moment particulièrement intense et attendu des spectateurs, car c'est

⁶ Dans la garde des animaux telle que décrite, chaque berger est tenu d'apporter une boule de pâte de mil (*wu*) qu'il mettra en commun avec celles des autres dans un sac en fibres synthétiques. C'est ce sac, avec un autre contenant les plats, qui seront portés par les *ɲɔnɛ* à tour de rôle durant tout le trajet. Une fois en brousse, les sacs sont soigneusement dissimulés dans les feuillages d'un arbre sur une place déterminée, généralement non loin d'une rivière. Après plusieurs heures de randonnée avec les animaux, les bergers reviennent aux abords de la rivière pour abreuver les animaux et prendre leur déjeuner. Ce dernier consiste à délayer les boules de pâte de mil avec de l'eau cueillie à la rivière ou avec du lait trait des chèvres ou des brebis auquel on mélange souvent le jus des fruits de liane sauvage (*Saba senegalensis*).

⁷ Il y a deux saisons chez les Sanan : une saison humide [ɲɔnɛ] entre fin mai et octobre, caractérisée par des activités agricoles ; et une longue saison sèche [tufulo] qui va de fin novembre à mai, marquée par diverses pratiques culturelles.

l'étape de la compétition où les vedettes s'affrontent. Lorsqu'un lutteur terrasse son adversaire, il est accompagné ou porté sur les épaules par ses partisans, qui font le tour de l'arène avec lui à la quête d'un nouveau combat. Parallèlement, il est louangé par les griots qui frappent sur leurs tambours son nom de combat. Lorsqu'à cette étape du tournoi les duels se font rares, les griots provoquent alors des combats : successivement, ils tambourinent les [ya zoni] de deux champions de deux quartiers ou villages adverses. Les deux lutteurs sont obligés de manifester leur présence, en faisant le tour de l'arène. Comprenant chacun le manège des griots, dans ces cas de figure, les deux adversaires finissent par se croiser puis se défier. Le vainqueur de cette confrontation, au même titre que celui qui fait le tour de la foule sans avoir de combat, voit son titre de champion, aux nombreux enjeux, se consolider.

4.2. La lutte, au-delà du spectacle sportif

Les deux saisons de lutte que nous venons de voir sont des moments d'expression de divers enjeux. La lutte nocturne, dans les villages où elle est encore pratiquée⁸, est l'affaire exclusive des hommes, les femmes n'intervenant qu'en simples spectatrices. Par ailleurs, ce tournoi est organisé suivant les prescriptions ancestrales, il n'y a pas eu d'innovation. En revanche, la lutte diurne accorde de plus en plus de la place aux combats féminins. Des éléments nouveaux tels le chronométrage, la victoire aux points, l'arbitrage, l'introduction de primes caractérisent par ailleurs ce tournoi devenu plus compétitif qu'auparavant. La lutte, quelle qu'elle soit, est perçue au-delà de son caractère ludique. Elle est d'abord constitutive du système rituel san. En effet, la pratique de la lutte participe d'un ensemble de rites exécutés au moment de la phase de maturation des plantes céréalières et légumineuses semées par les paysans. Ainsi observer cette pratique ancestrale contribue à satisfaire les forces invisibles du village afin qu'elles intercèdent pour de bonnes récoltes, et aident à conjurer les vents violents et les invasions acridiennes. Cette fonction rituelle de la lutte est si importante que même en cas d'absence de lutteurs ou du désintérêt du public dans un village, les griots sont tenus de sacrifier à la tradition le moment venu. Ils sont priés, par les autorités chargées des cultes traditionnels, de faire la ronde des arènes pendant quelques minutes, en frappant sur leurs tambours la mélodie consacrée à la lutte traditionnelle. Ne pas le faire, c'est faire courir un risque de sécheresse à tout le village. Ensuite, quand on regarde les conditions et l'âge d'apprentissage de la lutte, on peut dire qu'elle a une visée initiatique. En effet, le garçonnet qui apprend à lutter pour s'affirmer parmi ses camarades, ou pour convoiter une place dans la hiérarchie, intègre ainsi un aspect de la philosophie de la vie sociale san : se battre pour se faire une place et mériter la reconnaissance des autres. En d'autres termes, les tournois de lutte sont des cadres d'expression de sa force physique, son courage, son endurance. C'est aussi un cadre d'affirmation de soi, en cultivant chez les pratiquants les valeurs de dépassement et de maîtrise de soi, de formation de sa personnalité. Par ailleurs, et c'est le deuxième principal enjeu, la lutte est un moyen de domination et de prestige d'un individu, d'un quartier, d'un village ou d'une région sur les autres. Enfin, savoir lutter peut procurer une promotion sociale. En effet, en plus de la reconnaissance dont il peut bénéficier, un champion de lutte peut aujourd'hui, grâce aux différents prix, faire de ce sport une activité professionnelle, et vivre de cet art. Même avant l'avènement des compétitions primées de lutte, les champions de lutte au niveau des villages bénéficiaient de

⁸ Certains villages ont arrêté d'organiser ce tournoi pour diverses raisons : désintérêt des jeunes, absence de lutteurs à cause de l'exode des jeunes gens, querelles incessantes entre les quartiers, fermeture de l'arène à cause d'aménagements fonciers, entre autres.

beaucoup d'égarés : certains étaient récompensés par des paniers de céréales, d'autres obtenaient de promesses d'épouses parce qu'ils avaient sauvé ou embelli l'honneur de leur quartier ou leur village.

5. Se donner un nom de combat pour dissuader son adversaire

La pratique de la lutte chez les Sanan est intimement liée à celle d'une autonomie. Celle-ci consiste, pour chaque lutteur, à s'attribuer un nom de combat [ya zɔni] au tambourinage duquel il est censé adopter une attitude particulière. On peut définir ce nom comme « un énoncé dithyrambique à forte charge métaphorique résumant la philosophie de vie, la signature de combat ou la façon d'agir d'un individu, notamment dans le cadre de la lutte traditionnelle » (Boro, 2021 : 155). D'un point de vue morphologique, le [ya zɔni] est généralement un énoncé averbal, mais souvent verbal, voire parémiologique dont le propre, au-delà de son caractère autoglorifiant et identificateur, est de traduire une image redoutable et épouvantable du porteur. Il constitue donc pour le lutteur un moyen de construire son *persona*. En effet, le nom de combat est supposément considéré par les utilisateurs comme une force dopante qui engendre une attitude singulière, à même de stimuler leur confiance et de leur permettre de dissuader toute menace ou défi qui se pose à eux. Le moins que nous puissions dire, sur la base de ce que nous avons pu observer sur le terrain, c'est que certains noms semblent avoir un effet sur certains adversaires, car réussissant à dissuader les moins assurés. Il est surtout important de noter que le [ya zɔni] est resté l'apanage exclusif des hommes, bien que la pratique sportive qui lui donne sens fût ouverte aux femmes. Un autre fait non négligeable qui le caractérise, ce sont les langues de formulation : de plus en plus, on enregistre des noms formulés en langue française ou en dioula⁹, ou inspirés de noms d'acteurs de films hollywoodiens. Enfin, le nom peut être énoncé de plusieurs façons différentes. Le tambourinage est de loin le mode d'énonciation le plus apprécié des utilisateurs ; il peut être aussi sifflé, chanté ou simplement dit. Dans le contexte de la lutte traditionnelle, le nom est surtout frappé sur un tambour d'aisselle [male], pour interpeller et louer les lutteurs, enflammer les combats, emmener les athlètes à se surpasser dans l'effort. Tous les utilisateurs de noms de combat convoitent le même objectif principal, à savoir dissuader le plus longtemps possible pour préserver un certain mythe autour de leur dangerosité supposée ou réelle. Pour cela, les lutteurs s'inspirent de tout pour composer leurs noms, y compris du monde animal.

6. Les animaux et leurs représentations dans les noms de combat

Parmi les motifs auxquels les lutteurs ont recours pour créer leurs noms de combat figurent les animaux, domestiques et sauvages. Le choix de ces derniers est entretenu par un imaginaire collectif qui attribue à certaines espèces animales des représentations sublimes, maléfiques et ou terrifiantes. Ces représentations correspondent exactement à l'effet que cherche à produire chaque lutteur sur ses adversaires, en invoquant le nom d'une de ces bêtes dans son [ya zɔni]. Certains animaux sont connus pour leur dangerosité spontanée, le caractère fantastique ou

⁹ Le dioula est une langue mandingue parlée au Burkina Faso, en Côte d'Ivoire, au Mali. Au Burkina Faso, elle surtout parlée dans la partie ouest du pays, de Tougan à Banfora, en passant par Dédougou et Bobo-Dioulasso. En pays san, le dioula est une langue véhiculaire, particulièrement parlée dans les deux principales villes de la région (Tougan et Toma). En plus d'être des centres administratifs, ces deux villes disposent chacune d'un grand marché qui a lieu tous les dimanches et où viennent commercer les habitants des zones rurales. Alors en plus de la langue san, ces derniers ont aussi appris à parler le dioula.

impressionnant d'autres est enseigné au travers notamment des récits comme les contes, les mythes et les légendes.

6.1. La perdrix, aussi rusée que spécialiste du camouflage

La perdrix [dɔgɔ̃] est un oiseau dont le nom est utilisé par de nombreux lutteurs dans la formulation de leurs [ya zɔni]. Dans la savane, on en trouve, notamment la perdrix grise, une population nombreuse. Très prisée pour sa viande succulente, elle fait l'objet de chasse en pays san. Dans les récits où la perdrix intervient, elle est surtout présentée sous son caractère rusé, s'extirpant toujours habilement des pièges des autres personnages, qu'elle tourne en ridicules. C'est notamment cette représentation idéale de l'oiseau qui fantasme les lutteurs. Ainsi des noms de combat comme [dɔgɔ̃ banfila] (perdrix/bonnet : *le bonnet de la perdrix*), [dɔgɔ̃ dɔ̃cɛ] (perdrix/habit : *l'habit de la perdrix*), [dɔgɔ̃ cī] (perdrix/maison : *la maison de la perdrix*) sont portés par nombre d'athlètes. Par ailleurs, et de nombreux chasseurs en ont pu faire l'expérience, la perdrix à l'art de se camoufler, même sur un terrain nu. Lors des battues, c'est une proie difficile à tuer, sans doute sait-elle se dissimuler grâce à sa ruse. Mais au-delà de cette lecture croisée, il est bien reconnu que certains animaux ont le chic pour se fondre dans le décor, pour une question de survie. Par l'homochromie, c'est-à-dire le fait pour l'animal d'adopter la couleur de l'environnement dans lequel il évolue, la perdrix arrive, grâce à sa couleur grise, à se fondre dans la nature ocre sale, qui est généralement donnée à voir en saison sèche, saison par excellence des battues collectives. Que les lutteurs veuillent être un bonnet, un habit ou le nid de cet oiseau, la seule évocation de son nom dans leurs formules de combat suffit à dire que ceux-ci veulent signifier, à leurs adversaires, qu'ils luttent avec ruse et, surtout, qu'ils sont insaisissables dans les combats.

6.2. La vipère, l'innommable

Le nom de ce reptile est aussi épouvantable que l'idée de sa morsure. La vipère, [kɔrga], vit aussi bien en brousse que dans les espaces apprivoisés. Elle est particulièrement redoutée parce que son venin est hautement mortel. C'est un fait établi aussi par Musset (2004). La peur qu'elle inspire est surtout liée au fait que, plus que toute autre espèce de serpent, la vipère peut se dissimuler discrètement partout, même dans les maisons. La plupart des cas, elle arrive dans les domiciles, dissimulée dans les bois que les femmes rurales aiment à aller ramasser en brousse pour les besoins de cuisson et du chauffage. Quand la vipère mord une personne, il est formellement défendu de prononcer son nom pour parler de sa morsure. Dire d'une personne qu'« une vipère l'a mordue », c'est lui faire courir le risque d'en mourir avant toute administration de traitement. Des formules du genre « une herbe l'a piquée/déchirée » [bur'u na fɔ̃/tɔ̃nɛ], « elle a posé son pied sur une souche » [a na gɔ̃ da dakū là] sont privilégiées, afin de donner une chance d'efficacité aux médicaments végétaux auxquels les Sanan ont plus recours en cas de morsure de vipère, et dont l'annihilateur, dans tous les cas que nous avons pu documenter, n'est rien d'autre que la prononciation du nom de ce même serpent. Alors, il est aisé de comprendre que lorsqu'un lutteur dit s'appeler [kɔrga mole] (« la queue de la vipère ») ou [kɔrga pɛrɛ] (« le marché des vipères »), il s'attribue les caractères sournois et dangereux de ce serpent, laissant entendre qu'il se comporte comme lui, c'est-à-dire qu'en cas d'hostilité, il ne bouge pas, ne fuit pas, mais attend fermement son adversaire (Musset, *id.*).

6.3. Le lion, la panthère, l'éléphant et le buffle : effarants mais fabuleux

Contrairement aux deux précédents animaux, le lion [yakan], la panthère [gɔro], l'éléphant [bɛ] et le buffle [dō dere] n'existent plus dans les brousses sanan. Si les anciens racontent que toutes ces bêtes faisaient jadis partie de l'écosystème local, elles n'existent plus aujourd'hui que dans les récits imaginaires. Les comportements fougueux et l'allure imposante et assurée de ces bêtes dans les contes, conjugués à quelques légendes racontées par des anciennes figures cynégètes locales, ont contribué à construire une représentation redoutable de celles-ci dans la conscience collective. Ainsi de nombreux paysans, n'ayant pourtant jamais vu un lion, ni en vrai ni en image, évoquent le nom de cet animal pour intimider par exemple un enfant qui n'arrête pas de pleurnicher, afin d'obtenir son silence. Il y a donc une représentation mentale de chacun de ces animaux, tendant à les projeter comme des êtres violents et stupéfiants. Il existe par exemple une métaphore qui compare un père de famille violent et intransigeant à la figure léonine. De même, une personne qui agit sans ménager son entourage, tout en laissant surtout percevoir son dédain de ce qu'il adviendra, est ironiquement appelée « lion ». Ce sont ces représentations connotées de ces « choses de la brousse » qui sont à l'origine de l'inspiration de certains lutteurs dans le choix de leurs noms de combat. Ainsi des noms comme [yakan banfila] (« le bonnet du lion »), [gɔro nena] (« la panthère parturiente »), *bɛ wuji* (« la ration de l'éléphant »), [dō de gaana] (« le buffle fou ») sont récurrents et portés par certains lutteurs qui, encore une fois, n'ont jamais vu aucune de ces bêtes, ni de loin ni de près. Ceux qui évoquent ces animaux dans leurs [ya zɔni] mettent en avant la majestuosité et la dangerosité innée du lion, l'agressivité instinctive d'une panthère qui veille sur ses petits, le gigantisme et la force indéboulonnable de l'éléphant et la furie inarrêtable d'un buffle dément. En s'identifiant aux caractères d'une de ces bêtes, le lutteur envoie un message clair à ses adversaires, celui qui consiste à se présenter comme un challenger intraitable, capable d'avoir d'être aussi redoutable dans le combat qu'un de ces animaux.

6.4. Le lièvre et l'hyène, l'agile et le goulou

Dans les contes de la savane, le cycle du lièvre et de l'hyène est constitué de récits aussi riches et variés. Que ce soit chez Denise Paulme (1975) ou chez Birago Diop (1961), le comportement de ces deux personnages forme antithèse et traduit les deux faces d'un même décepteur. Chez les Sanan, où l'on trouve encore ces animaux, les figures sous lesquelles ils sont présentés dans la littérature sont partagées. Le lièvre [fɔlo] est l'incarnation même de la ruse et de l'habileté. Il est surtout considéré comme faisant partie des bêtes les plus véloces de la brousse. Il est très alerte, et s'échappe au moindre danger. Les chasseurs le décrivent comme un gibier capable de slalomer entre les bâtons qui sont lancés contre lui et, grâce à son pelage gris sale, de se cacher dans petit arbuste. En revanche, l'hyène [kuturu] n'a pas bonne presse. Elle est vue comme l'animal le plus glouton et le plus imprudent qui soit. Sa gourmandise démesurée lui fait aveuglement prendre des risques à chaque occasion. S'il est rare chez les Sanan d'appeler un enfant intelligent « lièvre » – le nom de la perdrix est préféré –, il est cependant facilement appelé [kutu(ru)] s'il a un rapport démesuré à la nourriture, ou s'il est excessif dans ses choix. Les caractères antithétiques de ces deux animaux n'échappent pas à l'inspiration de certains lutteurs. Si ceux qui se comparent au lièvre [fɔlo kuʃi] : « le tour de cuisine du lièvre » ; [fɔlo dɔɔrɔ] : « le repaire du lièvre ») laissent entendre, de façon évidente, l'intelligence et la tactique qui sont les leurs lors des combats, les lutteurs qui évoquent le nom de l'hyène [surugu lɔgɔ, ba ti don saga ti

don]¹⁰ : « le marché des hyènes, la chèvre n’y entre pas, le mouton n’y entre pas » ; *kutu dɔlo* : « le canari de l’hyène ») suggèrent plutôt de considérer les défauts de cet animal comme une force destructrice dont ils entendent être l’incarnation pour nuire à leurs adversaires. Par exemple, en se comparant à un marché des hyènes, le porteur de ce nom prévient ses concurrents qu’ils n’ont absolument aucune chance de gagner le combat. Somme toute, chez les Sanan, chaque animal a une représentation culturelle, fondée sur des caractéristiques réelles ou supposées rattachées à celui-ci. Ces caractéristiques, selon qu’elles expriment des qualités, des aptitudes ou des défauts abrupts, indispensables à tout lutteur pour gagner ses combats, sont exploitées dans la création des noms de combat. Pour autant, ces noms aux résonances animalières garantissent-ils la victoire ?

7. De l’inefficacité des noms de combat inspirés de motifs animaux

Nous l’avons précisé au début de cette réflexion, le nom de combat fonctionne comme un appendice de la pratique de la lutte. Il découle d’une autonomie qui reste libre et volontaire. Il existe ainsi des lutteurs qui n’arborent pas de [ya zɔni]. Ceux qui le choisissent et le portent croient en sa force dopante et défensive. Cependant, il convient de préciser que la propriété dissuasive des noms n’est pas toujours certaine et influente. Pour plusieurs raisons. D’une part, même si le secret espoir de tout lutteur est d’impressionner ses adversaires, grâce à un nom de combat aussi tonitruant qu’aterrant, du fait d’y avoir évoqué un motif animalier aux attributs fantastiques, nous avons pu observer que le [ya zɔni] ne prémunissait pas des défis et des combats. Au contraire, un lutteur qui porte un nom de combat remarqué et ronflant est davantage titillé, notamment par des adversaires qui ne l’ont, par exemple, jamais vu à l’œuvre. Surtout, des lutteurs auteurs de noms de combat pourtant bien pompeux sont souvent terrassés et humiliés par des adversaires qui ont eu le courage de les défier. D’autre part, dans le cadre des compétitions nationales ou internationales, auxquelles des lutteurs sanan participent, leurs noms de combat sont totalement inefficaces dans leur intention première. Lors de ces tournois, les duels sont programmés suivant un critère basé sur la masse pondérale des athlètes, qui sont obligés d’effectuer une pesée avant les combats. Alors, dans ce contexte, aucune forme d’intimidation possible ne peut préserver un lutteur d’un combat. De toute façon, les tournois de cette envergure sont animés par des lutteurs venus d’horizons et de cultures divers, où la pratique d’autonomie en lien avec la lutte n’est pas forcément partagée. Faire usage des noms de combat dans ces tournois est assurément inopérant pour les compétiteurs sanan. Même s’il est possible pour ces derniers de faire valoir leurs noms, comme c’est souvent le cas lorsque les griots les accompagnent à des tournois hors de leurs villages, c’est plus à des fins d’autostimulation que d’intimidation des concurrents. D’ailleurs, tout le monde ne peut interpréter le langage tambouriné, mode d’énonciation des noms de combat ; même si les griots devaient les chanter ou les psalmodier, la barrière linguistique empêcherait leur intelligibilité aux adversaires.

Conclusion

Il y a ainsi chez les lutteurs sanan une tendance naturelle à se surnommer, dans un processus d’autonomination qui leur offre une occasion de se sublimer et de rendre intelligible la manière dont ils souhaitent être vus dans la société. Des hommes capables de se surpasser face à tout type de défi quand ils sont louangés. C’est une

¹⁰ Ce nom est formulé en langue dioula où le mot « hyène » se dit *surugu*.

philosophie de vie qui peut se comprendre : dans une société où tout le passé des hommes repose sur la mémoire, sans aucune culture monumentale, la seule manière pour l'individu de rester dans le souvenir collectif est de s'être illustré dans des moments clés de la société, par une fidélité au nom de combat qu'il s'est attribué. Puisque ce dernier agit comme un élément dopant, en donnant les ressources physiques et mentales nécessaires à l'individu pour agir, les sources d'inspiration pour le créer sont diverses et variées. Ainsi le monde animal suscite chez certaines personnes, notamment celles imbues de croyances légendaires, fantasmés et métaphysologie. Les différentes représentations qu'inspirent les animaux sont même présentes dans le langage quotidien et dans nombre de récits de la tradition orale san. Évoquer le nom de la perdrix, de la vipère ou du lion, c'est une manière pour un lutteur de définir des attitudes ou des qualités qui, dans un contexte de rivalité et de concurrence, sont indispensables pour impressionner les adversaires. D'autant plus que ces animaux, dans l'imaginaire populaire, ont une relation métonymique avec la ruse, la mort et l'agressivité. Toutefois, la perdrix, la vipère et le lion, pour ne prendre que ces exemples, ne sont point suffisamment « forts » pour échapper à la prédation humaine, le dernier ayant totalement disparu de l'environnement faunique à cause justement de la pression anthropique. Autrement dit, les lutteurs qui arborent des noms de combat d'inspiration animalière ne sont pas toujours des adversaires indomptables, ils sont même bien souvent faillibles, éprouvant ainsi les représentations idéelles auxquelles renvoie la figure de ces animaux.

Références bibliographiques

- Adler, A. (1998). Le totémisme en Afrique noire, *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 15, 04-28 [En ligne], consulté le 10 février 2022, URL : <http://journals.openedition.org/span//1549>
- Adler, A. (2006). Roi sorcier, mère sorcière. Parenté, politique et sorcellerie en Afrique noire, Ed. du Félin, Paris
- Barou, J. (2012). Rituels de protection contre la mortalité infantile. *Mangeurs d'âme, L'école des parents*, 2 (595), 35-36.
- Boro, B. (2021). Le ya zoni : nom de combat des lutteurs sanan du Burkina Faso, Paris, Université Sorbonne Nouvelle, thèse de doctorat
- Boulbina, S. L. (2005). Nos amies les bêtes, *L'animal, Cahiers philosophiques*, 135-137
- De Garine, I. (2007). Les relations symboliques entre les animaux et les hommes chez les Masa et les Muzey (Nord du Camroun et Sud-Ouest du Tchad), Edmond Dounias, Elisabeth Motte-Florac, Margaret Dunham (éd.), *Le symbolisme des animaux. L'animal, clef de voûte de la relation entre l'homme et la nature ? Actes du colloque Le symbolisme des animaux*, 607-624
- Diop, B. (1961). Les contes d'Amadou Koumba, Présence Africaine, Paris
- Edzima, M. (2005). Essai d'analyse sur la sorcellerie en Afrique noire, *Présence Africaine*, (2/172), 51-56
- Evans-Pritchard, E. E. (1972). Sorcellerie, oracles et magie chez les Azandé, Gallimard, coll. *Bibliothèque des sciences humaines*, Paris
- Gache, K. (2007). Contribution à l'étude de la symbolique des animaux dans l'œuvre Chantecler d'Edmond Rostand, Toulouse, Université Paul-Sabatier, thèse de doctorat.
- Lallemand, S. (1988). La mangeuse d'âmes. Sorcellerie et famille en Afrique, L'Harmattan, Paris

- Musset, D. (2004). Serpents : représentations et usages multiples, *Ethnologie française*, 3/34, 10-03 [En ligne], consulté le 16/02/2022, URL : <https://doi.org/10.3917/ethn.043.0427>
- Paré, H. (1984). La société samo de la fin du XIXe siècle et la conquête coloniale française : approche socio-historique, Ouagadougou, Université de Ouagadougou, mémoire de maîtrise
- Paulme, D. (1975). Hyène, monture de lièvre (vingt versions d'un conte africain, *Cahiers d'études africaines*, (15)60, 619-633
- Ricordel, B. (2012). Un cheval pour mon royaume ! La place du cheval dans la représentation équestre du roi (XVIe-XVIIe siècles), Rennes, Université de Rennes 2, mémoire de master
- Rostand, E. (2005). *Chantecler*, L'Harmattan, coll. *Les Introuvables*, Paris
- Thevenin, R. (1947). Origine des animaux domestiques, Presses Universitaires de France, coll. Que sais-je 271, Paris
- Velitchko I. (2018). Les personnages animaux dans la littérature. Esquisse de typologie et de fonctions, *La parole aux animaux. Conditions d'extension de l'énonciation* [En ligne], consulté le 17/06/2022, URL: <http://www.fabula.org/colloques/document5396.php>
- Vilmer, J.-B. J. (2008). Les animaux sauvages, *Ethique animale*, 239-261
- Zahan, D. (1961). Pour une histoire des Mossi du Yatenga, *L'Homme*, (1/2), 5-22
- Zink, M. (1984). Le monde animal et ses représentations dans la littérature du Moyen Âge, Actes des congrès de la Société des historiens médiévistes de l'enseignement supérieur public, 15, 47-71