

LTP-16



CRLA-ARCHIVOS  
(UMR 6132)

**Université de Poitiers**  
**U.F.R. de Lettres et Langues**

**Vers une approche sémantique et culturelle des idiomes :**  
décodage du sens des expressions idiomatiques du tsonga motivées par les croyances et les moeurs

**THÈSE**

pour le Doctorat (arrêté du 23 novembre 1988)  
en langues vivantes

présentée et soutenue publiquement

par

**Henrique Ernesto NHAOMBE**

Le 29 novembre 2002

Maison des Sciences de l'Homme et de la Société

**JURY**

Mme Ria Lemaire, Directeur de thèse, Professeur à l'Université de Poitiers  
M. Felix Ameka, Professeur à l'Université de Leiden  
M. Jean-Louis Duchet, Professeur à l'Université de Poitiers  
M. Armando Jorge Lopes, Professeur à l'Université Eduardo Mondlane (Maputo)

## Erratum

### Où on lit

1. Hockett (p. 6)
2. Strassler (p. 6)
3. Moescheler (p. 7, 12, 20, 24, 31)
4. les sens (p. 29)
5. 2,5 plus grande (p. 34)
6. famille Bantu (p. 35)
7. rôle sémantico-fonctionnelle (p. 58)

### Il faut lire

- Hockett
- Strässler
- Moeschler
- le sens
- 1,5 plus grande
- famille bantoue
- rôle sémantico-fonctionnel



**CRLA-ARCHIVOS**  
(UMR 6132)

**Université de Poitiers**  
**U.F.R. de Lettres et Langues**

**Vers une approche sémantique et culturelle des idiomes :**  
décodage du sens des expressions idiomatiques du tsonga motivées par les  
croyances et les moeurs

**THÈSE**

pour le Doctorat (arrêté du 23 novembre 1988)  
en langues vivantes

présentée et soutenue publiquement

par

**Henrique Ernesto NHAOMBE**

Le 29 novembre 2002

Maison des Sciences de l'Homme et de la Société

**JURY**

Mme Ria Lemaire, Directeur de thèse, Professeur à l'Université de Poitiers  
M. Felix Ameka, Professeur à l'Université de Leiden  
M. Jean-Louis Duchet, Professeur à l'Université de Poitiers  
M. Armando Jorge Lopes, Professeur à l'Université Eduardo Mondlane (Maputo)

"...there is an African heritage, and African attitude to life, an African wit and humour, an African philosophy; that is precious and, if Africans are wise, will make their contribution to human culture a most valuable one." (Junod 1956 : 11)

"Progress in cross-cultural understanding requires a basis in well-founded studies of different cultural norms and historically transmitted patterns of meaning. The reality of both linguistic and cultural norms becomes evident when they are violated, as often happens in cross-cultural encounters." (Wierzbicka 1997 : 24)

### **Avant-propos et remerciements**

Mon intérêt pour l'étude des expressions idiomatiques du tsonga a commencé lors de mes études de Linguistique à l'Université Eduardo Mondlane à Maputo avec la découverte des motifs spécifiques de la culture tsonga qui sont sous-jacents à chaque expression idiomatique. A ce moment-là, j'ai pris conscience que seule une approche qui prendrait en compte la totalité du contexte linguistique et non-linguistique pourrait rendre compte de ces motifs et montrer leur signification et valeur. La plupart des expressions que j'ai pris la décision d'analyser ont été créées dans un espace humain aux fondements magico-religieux et mythiques dont l'étude anthropo-linguistique dans le domaine de la langue tsonga doit être approfondie.

L'étude de ce type d'expressions m'a offert la possibilité d'approfondir mes connaissances théoriques du phénomène d'idiomaticité à travers une approche qui prend en compte un ensemble d'aspects sémantiques, culturels et cognitifs sous-jacents à des expressions idiomatiques motivées par les croyances et les mœurs liées à la tradition culturelle tsonga.

A l'inverse de la thèse selon laquelle les expressions idiomatiques, et notamment leur sens, sont explicables simplement à l'intérieur d'une théorie linguistique, j'adopte un cadre théorique où les approches sémantique et culturelle sont mutuellement complémentaires et je cherche à justifier des revendications culturelles à travers des moyens linguistiques. Je partage le point de vue théorique selon lequel les expressions idiomatiques ont des implications culturelles attachées aux entrées lexicales, contrairement à l'hypothèse selon laquelle le processus de compréhension ou d'interprétation des idiomes est entièrement codique.

A cet égard, je crois que le linguiste, qui veut faire une description de la sémantique des idiomes, est obligé d'avoir des connaissances encyclopédiques précises dans le domaine de l'histoire, de l'étymologie, de la vie sociale et religieuse, étant donné que le sens des idiomes est à la fois fondé sur une base linguistique et culturelle.

\* \* \*

La réalisation de cette thèse a été possible grâce à l'aide et à l'effort de plusieurs personnes. Ainsi, j'adresse mes sincères et profonds remerciements à mes directeurs de recherche, les Professeurs Ria Lemaire et Félix Ameka, pour les orientations, conseils et suggestions qu'ils m'ont donnés pendant l'exécution de ce travail. Je remercie également du fond du cœur le Professeur Armando Jorge pour son appui et ses suggestions qui ont beaucoup contribué à l'approfondissement de mes analyses.

J'adresse également mes remerciements à Laurence Parry pour la révision attentive de mes textes.

Enfin, je remercie tous ceux qui, directement ou indirectement, ont contribué au bon déroulement et à l'aboutissement de ce travail, notamment le personnel de la Maison des Sciences de l'Homme et de la Société et du CROUS de l'Université de Poitiers.

Finalement, je remercie le Conseil Académique de l'Université Eduardo Mondlane à Maputo et le Service de Coopération et d'Action Culturelle de l'Ambassade de France pour l'opportunité qu'ils m'ont donnée de me rendre aux Universités de Poitiers et de Leiden pour y poursuivre mes études doctorales.

## Résumé de la thèse

Cette thèse a pour but la description des processus sémantiques et culturels sous-jacents aux idiomes motivés par des croyances et des mœurs liés à la tradition culturelle tsonga. Les études sur l'ethnologie de la parole ayant révélé que les sujets parlants font des inférences fondées sur la connaissance des conventions d'usage du langage et d'autres valeurs culturelles de leur communauté, cette thèse est fondée sur la complémentarité entre une approche sémantique et une approche culturelle qui nous indique les stratégies à travers lesquelles les signifiés idiomatiques sont compris. Dans cette perspective d'analyse, les idiomes du tsonga motivés par des croyances et des mœurs ont été étudiés dans l'ensemble de leurs aspects structurels, conceptuels et interactionnels, avec une attention particulière pour leur rôle sémantico-fonctionnel. La sous-catégorisation fonctionnelle en idiomes idéationnels et idiomes interpersonnels a permis de faire une étude d'ensemble des usages spécifiques de ce type d'idiomes ainsi que de leur rôle plus généralisé, celui de la façon conventionnelle de dire les choses, ou celui du discours symbolique.

En intégrant à la description sémantique le traitement de phénomènes culturels, il a été possible de montrer à travers l'analyse inférentielle que les idiomes du tsonga motivés par des croyances et des mœurs font référence à des conventions et conceptions collectives, à des rites magico-religieux, des mythes, des tabous et à d'autres valeurs de l'univers culturel tsonga sous-jacentes aux entrées lexicales. Mais, d'une façon générale, il a été aussi possible de montrer que l'analyse sémantique peut tirer parti de l'analyse culturelle et vice versa car la réalité

des conventions culturelles et des conceptions collectives ou partagées est mise en évidence par les présuppositions liées aux sens des idiomes.

**Mots-clés** : processus sémantiques et culturels, rôle sémantico-fonctionnel des idiomes, idiomes idéationnels et idiomes interpersonnels, usages spécifiques des idiomes, analyse inférentielle des idiomes, valeurs de l'univers culturel tsonga

## **Table des Matières**

<b>Avant-propos et remerciements</b> .....	1
<b>Résumé de la thèse</b> .....	4
<b>Introduction</b> .....	10
<b>1. Considérations théoriques</b> .....	14
<b>1.1. Les premières approches des idiomes</b> .....	14
1.1.1. Hockett (1958).....	14
1.1.2. Fraser (1970).....	15
1.1.3. Makkai (1972).....	16
1.1.4. Synthèse et commentaires.....	18
<b>1.2. Développement des concepts d'idiomaticité dans le cadre de la théorie des actes de langage</b> .....	21
1.2.1. Austin (1962).....	21
1.2.2. Grice (1975).....	22
1.2.3. Searle (1979).....	23
1.2.4. Strassler (1982).....	25
1.2.5. Synthèse et commentaires.....	26
<b>1.3. L'approche sémantique et culturelle des idiomes</b> .....	28
1.3.1. L'approche inférentielle : la pertinence.....	28

1.3.2. L'approche ethnométhodologique : les valeurs culturelles.....	29
1.3.3. Moescheler (1996) et l'application du principe de dépendance fonctionnelle dans l'analyse des idiomes.....	31
1.3.4. Synthèse du cadre théorique.....	33
<b>2. Méthodologie de la recherche.....</b>	<b>34</b>
2.1. Données sur la langue tsonga.....	34
2.1.1. Présentation générale du pays.....	34
2.1.2. Le cadre linguistique du pays.....	35
2.1.3. Le tsonga.....	37
2.2. Présupposés concernant l'idiomaticité dans le cadre de cette recherche sur le tsonga.....	39
2.2.1. Définition du concept de l'idiome.....	39
2.2.2. Origine des idiomes du tsonga.....	41
2.2.2.1. Figures du langage dans les idiomes du tsonga.....	42
2.2.3. Proverbes et idiomes de base proverbiale.....	44
2.3. Formulation des hypothèses.....	54
2.4. Sélection du corpus.....	55
2.5. Recueil des données.....	56
2.6. Types d'enquête pour le recueil des données.....	56
2.7. Caractérisation des informateurs.....	57
2.8. Lieu du recueil des données.....	57
<b>3. Analyse de la composition structurale des idiomes du tsonga.....</b>	<b>58</b>
3.1. Idiomes composés de syntagmes nominaux.....	58

3.2. Idiomes composés de syntagmes verbaux.....	61
3.3. Idiomes composés de syntagmes verbaux et adverbiaux.....	64
3.4. Idiomes incorporant des formes verbales redupliques.....	66
3.5. Idiomes incorporant des formes verbales réflexives.....	67
3.6. Idiomes incorporant des formes verbales causatives.....	69
3.7. Idiomes incorporant des formes verbales applicatives.....	71
3.8. Idiomes incorporant des formes verbales réciproques.....	73
<b>4. Analyse inférentielle du sens encodé.....</b>	<b>75</b>
<b>4.1. Idiomes idéationnels : la perception du monde.....</b>	<b>75</b>
4.1.1. Idiomes idéationnels et les croyances en la magie.....	76
4.1.2. Idiomes idéationnels et les croyances en des divinités mythologiques.....	83
4.1.3. Idiomes idéationnels et les croyances liées à la vie familiale.....	89
4.1.4. Idiomes idéationnels et les croyances liées au courage et à la clairvoyance.....	99
4.1.5. Idiomes idéationnels et les croyances liées à la pauvreté .....	106
4.1.6. Idiomes idéationnels et les croyances liées à la richesse .....	113
<b>4.2. Idiomes interpersonnels : les mœurs dans l'interaction verbale.....</b>	<b>118</b>
4.2.1. Idiomes interpersonnels comme véhicules de la convivialité.....	119
4.2.1.1. Formules de salutation .....	120
4.2.1.2. Formules exprimant les rapports d'amitié .....	125
4.2.1.3. Formules de politesse et euphémismes sociaux .....	131
4.2.2. Idiomes interpersonnels comme véhicules des conflits.....	143
4.2.2.1. Formules exprimant les rapports conflictuels .....	144
4.2.2.2. L'hyperbole sociale .....	155

<b>4.3. Discussion des résultats</b> .....	171
4.3.1. Interconnexion entre les conceptions/croyances et les pratiques sociales sous-jacentes aux idiomes du tsonga.....	171
4.3.2. Interactions fonctionnelles analogiques.....	184
<b>5. Conclusions</b> .....	187
<b>Bibliographie</b> .....	191
Annexe I : Profil des informateurs.....	197
Annexe II : Localisation du Mozambique sur la carte géographique d'Afrique Australe...	199
Annexe III : Localisation du tsonga sur la carte linguistique du Mozambique.....	200
Annexe IV: Le corpus .....	201

## Introduction

La présente étude a pour objectif la mise en place d'une analyse sémantique et culturelle des expressions idiomatiques motivées par des croyances et des mœurs liées à la tradition tsonga. Ces expressions sont des créations linguistiques porteuses des valeurs de l'univers culturel des sujets parlants, car le langage est l'un des systèmes sémiotiques constituants et constitutifs de la culture.

Le rapport entre le trinôme langage, culture et pensée a été une des préoccupations fondamentales des psychologues et des anthropologues depuis plusieurs dizaines d'années. L'étude du caractère de cette interdépendance a été à l'origine de deux théories extrêmes : l'une, traditionnelle, qui accentue le caractère éminemment social du langage et selon laquelle ce sont la culture et la société qui déterminent le langage, et l'autre qui soutient la primauté du langage sur la façon de penser, représentée par la théorie de Sapir-Worf. Cette théorie est basée sur des recherches ethnographiques américaines ; elle considère que nous percevons le monde selon notre système linguistique. Chaque langue aura, par conséquent, sa façon propre de reproduire la réalité ; cette reproduction ou représentation dépendra totalement de la langue et différera, par conséquent, d'une langue à l'autre (Hill 1988).

Il existe une troisième théorie plus *modérée*, étant donné qu'elle se situe entre ces deux points de vues extrêmes. Elle considère le langage humain comme une

institution sociale, sans existence autonome, mais ayant un rôle actif dans la connaissance et reflétant la réalité et la culture. Notre étude partage ce point de vue, en partant du principe qu'il n'y a pas dans le rapport culture, langage et pensée un déterminisme absolu de l'un par rapport à l'autre et vice versa mais, en revanche, une interdépendance et une corrélation (Gumperz & Levinson 1997).

Le langage, comme système sémiotique constituant et constitutif de la culture, est interprétable à l'intérieur d'un contexte socioculturel où la culture est analysée en termes sémiotiques comme un système d'information. La culture comme sémiotique sociale et comme système d'information comprend le langage, la sagesse, les croyances, l'art, la morale, la loi, les coutumes, et toutes les autres capacités acquises par l'homme comme membre de la société. Notre capacité de comprendre le langage est donc profondément liée à notre connaissance encyclopédique et culturelle. En effet, la culture a un rôle si important qu'il est impossible de comprendre une langue sans la relier à la culture à laquelle elle appartient.

Etant donné que les expressions idiomatiques sont des créations linguistiques qui reflètent la façon spécifique de dire les choses et les processus imaginaires et imagés mis en oeuvre par les sujets parlants, *cette étude a pour but la description des processus linguistiques et culturels sous-jacents aux expressions idiomatiques du tsonga motivées par des croyances et des mœurs et, bien entendu, des stratégies à travers lesquelles les signifiés idiomatiques sont compris par les sujets parlants.*

Les idiomes sont considérés par un grand nombre d'idiomatologues comme une catégorie spéciale d'items lexicaux qui ne sont pas interprétables à partir de leur composition structurale, mais dont le sens doit être explicable selon l'hypothèse de représentation lexicale, laquelle suppose qu'à une forme est associée une

signification et que celle-ci est indépendante de l'usage de l'expression en question. L'un des arguments en faveur du traitement lexical des idiomes est la thèse de la opacité sémantique des idiomes. Néanmoins, Moeschler (1996), en renvoyant à Nunberg (1978), considère que certains aspects de leur sens s'expliqueraient si l'on examinait le rapport entre leur forme et leur sens. Selon Moeschler, de nombreux travaux sur les idiomes, notamment dans le domaine francophone (Gatone 1981, Ascombe 1982, Ruwet 1983), montrent que la sémantique des idiomes est plus complexe qu'on ne l'avait supposé. C'est à partir de cette façon d'envisager les idiomes que j'élabore l'hypothèse fondée sur la présupposition d'une complémentarité entre une théorie sémantique et une théorie de l'usage du langage, qui nous indique les moyens à travers lesquels les signifiés idiomatiques sont compris.

L'étude prend comme point de départ une description des premières approches théoriques des idiomes, telles que les approches non-généraliste (Hockett 1958), générative-transformationnelle (Fraser 1970) et stratificationnelle (Makkai 1972), suivie d'une évaluation critique de ces approches. Ensuite, j'essaie de montrer le développement des différents concepts d'idiomaticité dans le contexte de la théorie des actes de langage, incluant une évaluation critique des approches de Austin (1962), Grice (1975), Searle (1975, 1979) et Strassler (1982). Puis, je présente une perspective d'analyse qui associe les approches inférentielle et ethnométhodologique au principe de dépendance fonctionnelle proposé par Moeschler (1996) pour l'interprétation des idiomes. Dans une deuxième partie, la langue tsonga est caractérisée, après quoi sont exposées la méthode et les procédures de recherche. La troisième et la quatrième partie de l'étude sont respectivement consacrées à l'analyse structurale et sémantico-fonctionnelle des

idiomes du tsonga motivés par les mœurs et les croyances de la tradition culturelle. Je fais une analyse à ces deux niveaux car, selon mon point de vue, ce type d'approche permet d'éviter les confusions causées par le mélange de critères structurels et sémantiques pour l'identification des idiomes. Au niveau sémantico-fonctionnel, j'effectue le calcul inférentiel de la sémantique des idiomes, cherchant à montrer que des processus sémantiques inhérents au traitement du lexique interviennent dans l'inférence du sens encodé. Dans cette perspective d'analyse, je partage le point de vue selon lequel la sélection appropriée d'hypothèses contextuelles est profondément dépendante des informations culturelles attachées aux entrées lexicales.

A cet égard, la signification des expressions idiomatiques du tsonga est analysée à deux niveaux : linguistique, d'une part, culturel, d'autre part. Ce type d'approche cherche à présenter un cadre théorique capable de justifier des revendications culturelles à travers des moyens linguistiques, aussi bien qu'une théorie applicable à l'analyse des idiomes à partir de leur structure argumentative.

## **1.Considérations théoriques**

### **1.1. Les différentes approches des idiomes**

#### **1.1.1. Hockett (1958)<sup>1</sup>**

Selon Hockett, le contexte qui définit l'idiome est le contexte linguistique et extra-linguistique dans lequel une forme créée pour l'occasion acquiert le statut d'un idiome. Dans la conception de Hockett, les idiomes peuvent être aussi longs qu'une phrase entière ou aussi courts que le suffixe indicatif du pluriel dans les substantifs. Il considère les morphèmes isolés comme idiomes et comme non-idiomes les morphèmes qui font partie d'une forme plus large qui est, elle, un idiome. Le résultat est que tout énoncé se compose d'un nombre intégral d'idiomes. Les idiomes, dans cette perspective, sont des matières premières des phrases, car toute forme composée qui est un idiome doit être prise dans sa totalité.

La naissance des idiomes est un domaine où, selon Hockett, les points de vue diachronique et synchronique convergent. La formation des idiomes est un élément de la faculté, unique et universelle dans l'homme, d'attribuer une signification, arbitrairement et conventionnellement, à tout événement observable. Ainsi, selon lui, nous nous trouvons devant le phénomène d'invention d'un idiome, si

---

<sup>1</sup> Hockett, C.. *A Course in Modern Linguistics*. New York : The Macmillan Company, 1958, 621 p.

la chose ou l'événement auquel est attribuée une valeur symbolique spéciale est lui-même une forme de parole.

Hockett distingue plusieurs types d'idiomes, à savoir : remplaçants anaphoriques, noms propres, abréviations, connotations spéciales, allusions poétiques, anaphore zéro, remplacement d'un mot ou d'une expression par une syllabe, mots composés et expressions argotiques.

### 1.1.2. Fraser (1970)<sup>2</sup>

Le principal objectif du travail de Fraser a été l'étude du potentiel transformationnel des idiomes. Ce travail sur le comportement transformationnel des idiomes a permis des applications pratiques qui montrent les contraintes transformationnelles auxquelles sont soumis les idiomes, notamment dans la langue anglaise, étant donné que les possibilités de transformation sont largement différentes dans les différentes langues. Cette étude est encore très utile dans la mesure où, en attirant l'attention sur les variations par lesquelles un idiome peut ou ne peut pas passer, elle a aussi fait ressortir les effets stylistiques auxquels peuvent aboutir les transformations syntaxiques des idiomes.

Fraser a essayé de démontrer que les transformationnalistes pouvaient traiter des idiomes de façon appropriée. Son essai est fondé sur le concept théorique de Chomsky (1965) et sur la subdivision en idiomes lexicaux et idiomes syntagmatiques proposée par Katz/Postal (1963). Il a vérifié qu'il y a une certaine hiérarchie dans le figement transformationnel, c'est-à-dire, que si une transformation n'est pas

---

<sup>2</sup> Fraser, B. "Idioms within a transformational grammar". *Foundations of Language*, 1970, 6, 22-42.

possible, toutes les autres transformations de niveau plus élevé seront également bloquées.

Fraser a identifié sept niveaux de figement (de 0 à 6) et cinq types de transformations possibles :

Niveau 6- Non restriction (toutes les transformations sont possibles) ;

Niveau 5- Reconstitution (il y a changement de la fonction syntaxique) ;

Niveau 4- Extraction (un constituant de l'idiome est déplacé) ;

Niveau 3- Permutation (il se produit une permutation de deux constituants de l'idiome) ;

Niveau 2- Insertion (insertion d'un constituant qui n'appartient pas à l'idiome) ;

Niveau 1- Adjonction (adjonction d'un constituant qui ne fait pas partie de l'idiome) ;

Niveau 0- Complètement figé (aucune transformation n'est possible).

Toute expression idiomatique qui appartient à un certain niveau est automatiquement membre de toutes les catégories de niveau inférieur. L'étude menée par Fraser nous permet de faire une classification des déficiences transformationnelles des idiomes. Néanmoins, l'échelle qu'il a proposée n'est pas universelle; c'est-à-dire, elle n'est pas applicable à toutes les langues naturelles.

### **1.1.3.Makkai (1972)<sup>3</sup>**

Makkai adopte principalement une classification et des concepts associés à la grammaire stratificationnelle. L'adoption d'un modèle spécifique dans l'étude menée

par Makkai constitue le premier exemple d'une approche très formelle des idiomes. Il distingue deux types principaux d'idiomes : les idiomes de *décoder* et les idiomes d'*encoder*. Selon Makkai, les idiomes de *décoder* sont tous les idiomes qui sont ambigus, car ils ont à la fois une interprétation littérale et non-littérale ; les idiomes d'*encoder* sont ceux qui ont uniquement une interprétation non-littérale, mais ils doivent être encodés d'une certaine façon.

Makkai propose trois critères-clés pour définir l'idiomaticité. Le premier critère considère les idiomes comme des unités formées par au moins deux mots libres. Ce critère exclut les expressions composées d'une forme libre et d'une ou de plusieurs formes liées, ajoutées par affixation, vu que la grammaire fournit des règles appropriées pour décoder les expressions de ce genre, tandis que, selon lui, le signifié des idiomes n'est pas prédictible à partir de leurs constituants qui n'ont plus leur sens habituel.

Le deuxième critère proposé par Makkai, est celui de la désinformation potentielle qui résulte de la capacité qu'ont les *idiomes de décoder*, de fonctionner à la fois idiomatiquement et non-idiomatiquement. Cette désinformation est possible parce que les constituants individuels des idiomes de ce genre sont capables de se présenter avec leur sens habituel ou littéral dans d'autres environnements discursifs, le choix entre l'interprétation idiomatique et non-idiomatique étant une question de sélection appropriée du contexte. Par conséquent, selon Makkai, la désinformation doit être bien différenciée de la fausse information, qui est une caractéristique des homonymes.

Le troisième critère d'idiomaticité est celui de l'institutionnalisation. Selon Makkai, les idiomes sémémiques sont en corrélation avec les signifiés pragmatiques

---

<sup>3</sup> Makkai, A. *Idiom Structure in English*. The Hague : Mouton, 1972, 317 p.

culturellement institutionnalisés. Parmi les expressions du type sémémique, il compte les proverbes, les expressions familières, les idiomes de la politesse, les euphémismes et l'hyperbole sociale.

Makkai classifie les *idiomes de décoder* dans deux catégories : lexémiques et sémémiques, donnant une grande attention à la structure des idiomes lexémiques. Six variétés d'idiomes lexémiques sont identifiées, à savoir : Verbes composés, tournures, binômes irréversibles, mots composés, composés incorporant des verbes et pseudo-idiomes.

La principale différence entre les idiomes lexémiques et sémémiques semble être fonctionnelle. Selon Fernando (1996), les idiomes sémémiques, par opposition aux idiomes du genre lexémique qui semblent être *idéationnels*, ont clairement un rôle *interpersonnel*.

#### **1.1.4.Synthèse et commentaires**

Comme nous avons essayé de montrer, les concepts concernant l'idiomaticité sont diversifiés, raison pour laquelle la classification des phrases en idiomatiques et non-idiomatiques est une activité problématique. Selon Hockett, un idiome est une forme grammaticale dont le sens n'est pas prédictible à partir de sa structure. Selon la définition de Hockett, le morphème est aussi un idiome, à l'exception du cas où il fait partie d'une formule plus large qui est aussi un idiome.

Fraser a réalisé un travail notable sur la variabilité des idiomes dans le contexte du modèle génératif-transformationnel. Il a essayé de démontrer que la grammaire transformationnelle peut s'occuper des idiomes de manière appropriée. Il

a traité les idiomes à l'aide de traits syntaxiques inhérents à la description lexicale, permettant d'éviter certaines transformations de mouvement (entre autres, passif, clivage), de même que la pronominalisation, ou encore, l'insertion d'adjectifs.

L'étude menée par Fraser nous permet de classifier les déficiences transformationnelles. En effet, les idiomes se caractérisent syntaxiquement par leur résistance à certaines transformations. Néanmoins, l'auteur n'a pas réussi à donner une explication convaincante du fait que certaines transformations sont plus étroitement liées à l'idiomaticité que d'autres.

Ayant fait la distinction entre les idiomes de *décoder* et les idiomes d'*encoder*, Makkai classe ensuite les idiomes de *décoder* comme lexémiques ou semémiques. Il a réalisé une étude très formalisée sur les idiomes à l'intérieur du modèle de la grammaire stratificationnelle et présenté quelques critères pour l'identification des idiomes sur la base de différences, soit structurales soit fonctionnelles.

Selon notre point de vue, la thèse de Makkai sur la capacité qu'ont les idiomes de *décoder*, de fonctionner à la fois littéralement et idiomatiquement, peut être maintenant expliquée, non sur la base du point de vue théorique de la désinformation ou de l'ambiguïté potentielles, mais sur celle du point de vue de la théorie de la pertinence, comme nous le verrons plus loin (1.3.1.).

Chaque linguiste que nous avons passé en revue semble avoir sa propre façon d'envisager l'idiomaticité, mais il y a un élément commun dans les différents points de vues exposés: la question centrale est celle du traitement lexical des idiomes en une seule unité. L'un des arguments en faveur du traitement lexical des idiomes est l'hypothèse de la représentation lexicale, laquelle conduit à supposer que les idiomes se sont figés avec leur sens non-littéral et que, par conséquent, il n'est pas important de revenir à leur genèse.

Cependant, il ne faut pas confondre *l'usage linguistique* avec *l'analyse linguistique*. Les sujets parlants, au moment de l'élocution d'un idiome, ne font pas de description étymologique, mais ils font, bien sûr, des inférences acceptables dans leur langue, de la même façon qu'ils sont bien capables de construire des phrases syntaxiquement appropriées et acceptables, sans faire référence à des règles syntaxiques. Mais, s'agissant d'une *analyse linguistique*, il faut que l'analyste soit capable de faire la description de la structure sémantique des idiomes sur la base d'une certaine connaissance encyclopédique, culturelle et étymologique, car le sens des idiomes n'est pas immotivé.

Une autre thèse liée à l'hypothèse de la représentation lexicale, est celle selon laquelle le processus de compréhension ou d'interprétation des idiomes est entièrement codique : à une forme est associée une signification et celle-ci est indépendante de l'usage de l'expression en question. Les idiomes seraient appris un à un, aussi bien au niveau de leur forme qu'à celui de leur sens. Néanmoins, selon Moescheler (1996), si d'une manière générale les idiomes n'étaient que des expressions dont le sens conceptuel est encodé linguistiquement, il serait nécessaire d'admettre qu'une occurrence d'une expression idiomatique inexistante dans le répertoire de l'auditeur ne serait pas décodée ; par conséquent, une part significative de la construction linguistique serait ainsi indéterminée du point de vue de son sens.

Néanmoins, l'observation de certains faits de l'usage idiomatique permet de montrer que le problème de l'interprétation des idiomes ne peut pas être envisagé comme un processus strictement codique. Ces faits militent pour un traitement pragmatique des idiomes montrant justement le rôle des inférences dans le processus de compréhension.

## 1.2. Développement des concepts d'idiomaticité dans le cadre de la théorie des actes de langage

### 1.2.1. Austin (1962)<sup>4</sup>

La réflexion initiée par Austin sur les actes de langage représente un tournant dans la théorie linguistique par rapport aux approches strictement codiques. Dans la tradition inaugurée par Austin, la signification est envisagée par référence aux conditions d'utilisation de l'énoncé : la valeur pragmatique est fonction du contexte dans lequel l'énoncé est proféré. Austin fait la distinction entre actes de langage performatifs et actes de langage constatifs. Selon lui, les actes performatifs sont les énoncés qui réalisent à la fois la description et l'exécution de l'acte décrit, tandis que les actes constatifs ne font qu'une description ou exposent un fait.

Austin incorpore ses premières conclusions dans une théorie générale sur les forces illocutoires des énoncés, c'est-à-dire, au-delà de la référence ou du sens locutoire normal, les énoncés possèdent une force illocutoire qui se manifeste dans les différentes fonctions de leur usage.

Cette théorie a influencé la plupart des travaux ultérieurs sur les actes de langage, même les théories sur l'idiomaticité et notamment le traitement des idiomes interpersonnels.

---

<sup>4</sup> Austin, J. L. *How To Do Things With Words*. Cambridge : Harvard University Press, 1962, 166 p.

### 1.2.2. Grice (1975)<sup>5</sup>

L'une des caractéristiques principales de la théorie pragmatique dans sa tradition gricéenne est d'avoir tenté d'expliquer la différence entre ce qui est dit et ce qui est communiqué, en recourant à des principes pragmatiques de portée générale, tels que le principe de coopération et les maximes de conversation.

Selon Grice(1975), l'implicature (ou implicitation)<sup>6</sup> conversationnelle implique un rapport entre le sens linguistique et les caractéristiques pertinentes du contexte ou de la situation. L'implicature est fondée sur le principe de coopération entre les sujets parlants. Les composants de la coopérativité sont les maximes de conversation, à savoir :

- la maxime de pertinence : Sois fidèle au thème de la conversation ;
- la maxime de quantité : Donne ce que l'auditeur veut savoir, ni plus ni moins ;
- la maxime de qualité : Dis la vérité ;
- la maxime de mode : Sois clair, pas d'ambiguïté.

Néanmoins, ces maximes sont quelquefois violées quand les sujets parlants veulent établir l'implicature conversationnelle. Dans ces occasions, l'auditeur perçoit

---

<sup>5</sup> Grice, H. P. "Logic and conversation", in : Cole P. & Morgan J. L. (eds), *Syntax and Semantics* Vol. 3. New York : Academic Press, 1975, 41-58.

<sup>6</sup> Nous utilisons ici les conventions terminologiques de Moeschler (1996). Comme lui, nous réservons le terme "implicature" pour l'acception gricéenne et "implicitation" au sens de Sperber & Wilson, renvoyant dans un cas aux prémisses implicitées, dans l'autre aux conclusions implicitées.

que la violation ne s'est pas produite par ignorance du sujet parlant, mais parce qu'il voulait, certainement, signifier autre chose.

Ainsi, les implicatures conversationnelles étant associées à la signification des énoncés et non des phrases isolées, tout ce qui relève d'elles ne fait pas partie de la signification d'une expression en langue, mais est inférable pragmatiquement à partir d'un ensemble de principes pragmatiques généraux.

### 1.2.3.Searle (1979)<sup>7</sup>

Selon Searle, le sujet parlant peut systématiquement signifier et communiquer quelque chose de bien différent de ce que signifie l'expression qu'il énonce. Selon lui, l'acte illocutionnaire indirect est celui qui est réalisé indirectement à travers des moyens destinés à réaliser autre chose. La possibilité de l'existence d'une liaison étroite entre idiomes et actes de langage indirects a été envisagée par certains auteurs dans la mesure où les deux consistent en une forme permettant deux interprétations différentes. Néanmoins, selon le point de vue de Searle, les idiomes sont d'anciennes métaphores qui se sont figées ou momifiées, comme il le note dans la citation suivante :

We are all familiar with processes whereby an expression becomes a dead metaphor and then finally becomes an idiom or acquires a new meaning from the original meaning (Searle 1979: 86).<sup>8</sup>

---

<sup>7</sup>Searle, J. *Expression and Meaning : Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge : Cambridge University Press, 1979, 187 p.

L'approche searléenne de la métaphore est, en principe, fondée sur la théorie gricéenne de la communication, selon laquelle il y a dans la conversation un principe coopératif entre les sujets parlants et l'auditeur qui croit que le locuteur veut que la communication soit bien réussie, raison pour laquelle une fausseté catégorique doit être considérée comme un "flou" intentionnel de la deuxième maxime, la maxime de qualité. Néanmoins, selon Searle, il y a une différence entre métaphores et actes de langage indirects :

There is a radical difference between indirect speech acts, on the one hand, and irony and metaphor, on the other. In the indirect speech acts, the speaker means what he says. However, in addition, he means something more (Searle 1979: 113).

Les actes de langage indirects sont donc considérés comme ayant une force illocutoire littérale et, s'ajoutant à cette force, ils ont une autre force indirecte, inférée à partir du contexte. Cela montre la différence entre les actes de langage indirects et les idiomes car, dans le cas des idiomes, il n'est pas possible que soient inférés à la fois le sens littéral et le sens idiomatique dans la même situation d'énonciation.

---

<sup>8</sup> Selon Moescheler (1996) il n'y a pas lieu d'établir une frontière de principe ou de nature entre métaphores et idiomes. La ligne de démarcation entre idiomes et métaphores n'est pas définissable à priori. La solution demande un examen sémantique et pragmatique approfondi. Ce diagnostic n'exclut pas un traitement diachronique. Le problème principal est l'attestation des données et du passage entre métaphore (créative) et idiomme (figé). Les idiomes sont d'anciennes métaphores dont le degré de figement limite le calcul interprétatif. Ils constituent donc des implicatures conventionnelles, alors que, dans la tradition gricéenne, les métaphores sont généralement considérées comme donnant lieu à des implicatures conversationnelles.

#### 1.2.4. Strässler (1982)<sup>9</sup>

Le principal objectif de Strässler est l'identification des différentes fonctions des idiomes et des caractéristiques spécifiques qui les différencient d'autres expressions, aussi bien que la justification de leur usage en certaines circonstances. Il semble que son principal but soit la validation de sa thèse selon laquelle les idiomes sont des lexèmes et, par là même, doivent être traités à l'intérieur de l'hypothèse de la représentation lexicale.

Donnant une grande attention à l'usage déictique des formes idiomatiques, Strässler applique le modèle de Grice dans son analyse. Il arrive à la conclusion que l'usage déictique des idiomes est déterminé par la position sociale qu'occupent les sujets parlants par rapport à leurs interlocuteurs, c'est-à-dire, les idiomes ont la fonction de marqueurs de statut. Selon lui, ces éléments déictiques ne sont pas présents dans les synonymes littéraux des idiomes. Par conséquent, l'information déictique additionnelle que les idiomes communiquent, constitue leur raison fonctionnelle d'être.

La force de l'étude menée par Strässler réside dans le fait d'avoir concentré ses efforts sur l'analyse des fonctions déictiques des idiomes. Sa faiblesse est causée par l'utilisation de moyens pragmatiques pour justifier des revendications linguistiques, alors qu'il aurait dû faire l'inverse.

---

<sup>9</sup> Strässler, J. *Idioms in English : A Pragmatic Analysis*. Tübingen : Verlag, 1982, 162 p.

### 1.2.5.Synthèse et commentaires

La réflexion sur les actes de langage initiée par Austin a obligé les linguistes à repenser la configuration générale de la théorie linguistique. Par conséquent, les approches relevant du paradigme austinien ont sensiblement modifié le paysage de la linguistique. La conséquence la plus importante des travaux sur les actes de langage, dans la tradition austinienne, est que les faits pragmatiques relèvent de plein droit de la description linguistique.

Grice a fourni une contribution remarquable pour l'analyse des actes de langage, fondée sur sa théorie du principe coopératif et des maximes conversationnelles. Cette théorie semble être applicable à quelques idiomes interpersonnels mais non à tous les idiomes en général, dans la mesure où elle permet une infinité de possibilités d'inférence.

En montrant que les actes de langage indirects, dans une même situation de communication, ont à la fois une force locutoire et une force illocutoire, Searle fait une distinction très nette entre actes de langage indirects et métaphores et, par conséquent, entre idiomes et actes de langage indirects dans la mesure où, sur la base de leur *statu nascendi*, il considère les idiomes comme étant d'anciennes métaphores. Ce point de vue élimine toutes les bases d'une théorie idiomatique fondée sur la supposition que les actes de langage indirects sont des idiomes, malgré le fait logique qu'il y a des idiomes qui sont des actes de langage indirects, notamment quelques idiomes interpersonnels.

---

Les travaux sur les actes de langage indirects ont montré que la langue contient certaines expressions à fonction pragmatique, de même qu'elle a incorporé certaines règles pragmatiques, ou lois de discours, attachées à des morphèmes lexicaux.

Strässler a analysé les fonctions pragmatiques des idiomes selon la théorie pragmatique de Grice, mais n'ayant travaillé qu'avec une classe restreinte d'idiomes déictiques, il n'a pas réussi à fournir des éléments suffisants pour la formulation d'une théorie susceptible de traiter la pragmatique des idiomes dans sa généralité. En plus, Strassler utilise la théorie pragmatique pour justifier ses affirmations selon lesquelles les idiomes doivent être traités à l'intérieur de l'hypothèse de la représentation lexicale, ce qui affaiblit son étude, car il fait un grand effort pour justifier une revendication linguistique à travers des moyens pragmatiques, tandis que ce qui pourrait rendre son étude plus intéressante, serait la défense de revendications pragmatiques à travers des moyens linguistiques.

En général, les travaux sur les actes de langage ont montré que la langue contient certaines expressions à fonction pragmatique, de même qu'elle a incorporé certaines règles pragmatiques, ou lois de discours, attachées à des morphèmes lexicaux.

### 1.3.L'approche sémantique et culturelle des idiomes

#### 1.3.1. L'approche inférentielle : la pertinence

La théorie de la pertinence (Sperber & Wilson 1986) est une théorie inférentielle qui assigne à certaines propositions la fonction d'hypothèses contextuelles. Ces hypothèses sont munies d'un degré de force de croyance entretenu par un individu et elles jouent le rôle de prémisses dans le processus inférentiel activé au niveau pragmatique. Ces prémisses contextuelles sont accessibles à partir de l'environnement physique de l'individu, de la connaissance encyclopédique et culturelle, ou encore de la mémoire du mécanisme déductif contenant les hypothèses liées aux énoncés traités précédemment.

Le principe qui décide de la sélection du contexte est le principe de pertinence. Selon ce principe, le locuteur produit l'énoncé le plus pertinent dans les circonstances données. Le principe de pertinence est fondé sur l'idée de garantie de pertinence optimale, laquelle permet d'expliquer l'effort cognitif demandé par l'acte de communication. Ainsi, la pertinence d'un acte de communication est *fonction du rendement effort cognitif-effets contextuels* : plus l'énoncé produit d'effets contextuels, plus il sera pertinent; plus l'effort cognitif est grand, moins l'énoncé sera pertinent.

Ainsi, un énoncé sera pertinent dans un contexte donné, s'il a au moins un effet cognitif dans ce contexte. Les trois façons, pour un énoncé, de modifier

l'environnement cognitif de l'interlocuteur, c'est-à-dire, d'être pertinent, sont les suivantes :

(1) Implication contextuelle – qui consiste à ajouter de l'information par l'intermédiaire d'une implication contextuelle ; ou une implication synthétique non triviale, produite par la somme des hypothèses contextuelles et de la forme logique de l'énoncé via des règles d'élimination ;

(2) Renforcement d'une hypothèse – qui consiste à modifier la force avec laquelle une information doit être entretenue, ou en plus ou en moins ;

(3) Suppression d'une hypothèse – qui consiste à supprimer une information.

Selon Moeschler (1996), dans l'approche inférentielle il n'y a pas déterminisme du contexte sur les sens de l'expression : l'approche inférentielle suppose un double traitement, à savoir : un traitement sémantique antérieur et un traitement pragmatique postérieur. Dans ce processus, les effets ne sont pas uniquement les produits du sens des mots qui composent l'énoncé. Ils sont le résultat d'un processus inférentiel, fondé à la fois sur des informations linguistiques et non linguistiques, selon le principe de pertinence.

### **1.3.2. L'approche ethnométhodologique : les valeurs culturelles**

Selon Wardhaugh (1992), l'ethnométhodologie est la branche de la sociologie s'occupant, entre autres questions, du langage vu comme un phénomène utilisé dans le but de faire référence à la réalité et faisant lui-même partie de cette réalité. Elle s'intéresse aux processus et aux stratégies que les personnes utilisent pour interpréter le monde extra-linguistique, ainsi que pour interagir avec lui. Aussi,

s'intéresse-t-elle à découvrir des catégories et des systèmes que les gens utilisent pour la perception de ce monde. Ainsi, Wardhaugh (op. cit.), en renvoyant à Leiter (1980:5), considère que l'objectif de l'ethnométhodologie est celui de faire l'étude des processus de compréhension que les membres de la communauté utilisent pour comprendre la réalité sociale et ses propriétés factuelles. Dans cette perspective, les ethnométhodologistes considèrent la signification et l'action de signifier comme quelque chose que les gens accomplissent quand ils interagissent socialement. La plupart des interactions humaines étant des interactions verbales, les ethnométhodologistes focalisent leur attention sur la façon dont les gens utilisent le langage dans leurs relations mutuelles, aussi bien que sur la façon dont au cours de cette utilisation du langage ils emploient les connaissances encyclopédiques faisant partie du sens commun et, par conséquent, des valeurs culturelles de la communauté.

Ainsi, l'approche ethnométhodologique permet de comprendre la différence entre le langage et l'usage du langage. Etant donné que, loin d'être un fait régi par des conventions linguistiques, les idiomes sont des faits réglés par des conventions d'usage du langage, l'approche ethnométhodologique nous permet de diriger le focus de l'analyse vers la méthode que les sujets parlants utilisent pour comprendre ces idiomes. En effet, les études sur l'ethnologie de la parole ont révélé que les sujets parlants font des inférences fondées sur la connaissance des conventions d'usage du langage et d'autres valeurs culturelles de leur communauté, telles que les croyances collectives, les rites, les mythes, les conceptions, les tabous, la moralité et autres. Ils infèrent à partir des informations encodées par des marqueurs de la deixis sociale dont la caractéristique principale est de lier le langage à la réalité extra-linguistique de la culture, en indiquant comment accéder aux informations

contextuelles nécessaires pour la compréhension de l'énoncé. En d'autres termes, les conventions d'usage du langage et d'autres valeurs culturelles sont sous-jacentes aux éléments linguistiques de la deixis sociale, comme l'on perçoit dans la citation suivante :

Idiomatic markers or context deitic elements lead to an assessment of the expressions as idioms, thus cancelling their literal interpretations (Strässler 1982: 107).

L'approche ethnométhodologique a la spécificité d'associer les conventions d'usage du langage et d'autres valeurs culturelles au processus inférentiel.

### **1.3.3. Moeschler (1996) et l'application du principe de dépendance fonctionnelle dans l'analyse des idiomes**

Le principe de dépendance fonctionnelle de Keenan (1979) est un principe linguistique fondé sur des relations entre prédicats et arguments, lesquelles ont une incidence à la fois sur l'organisation du lexique et sur la compositionnalité impliquée par l'analyse sémantique des phrases. Ce principe postule que :

Soit A et B des constituants syntaxiques différents d'une structure syntaxique E. A peut s'accorder avec B si dans la forme logique des expressions de E, les formes logiques des expressions de A sont interprétées comme des fonctions prenant les interprétations des expressions de B comme arguments.<sup>10</sup>

---

<sup>10</sup> Keenan (1979), cité et traduit par Moeschler (1996), p.100.

En d'autres termes, le principe de dépendance fonctionnelle considère qu'un adjectif est une fonction prenant un nom comme argument, un verbe transitif une fonction prenant son objet comme argument, un verbe intransitif une fonction prenant son sujet comme argument et ainsi de suite.

Selon Moeschler (1996), si l'on admet que les idiomes ne sont pas sémantiquement anormaux car leur interprétation non-littérale ou idiomatique renvoie à un ensemble d'associations conceptuelles attachées aux entrées lexicales, on peut faire l'hypothèse qu'un phénomène identique à celui du principe de dépendance fonctionnelle est à l'origine de leur interprétation. Moeschler affirme que le point crucial est qu'un idiome peut avoir une interprétation littérale, mais celle-ci n'est commandée ni par la syntaxe, ni par la sémantique : le choix entre l'interprétation idiomatique et l'interprétation littérale est une question de sélection appropriée de hypothèses contextuelles, selon le principe de pertinence (Sperber & Wilson 1986).

De plus, ajoute-t-il, il faut noter que l'interprétation idiomatique ne peut être tirée d'un diagnostic lié à la défectuosité de l'interprétation littérale : elle est commandée par le même principe sémantique (le principe de dépendance fonctionnelle) appliqué à une forme logique, mais qui est traitée dans des environnements cognitifs différents. Dans ce cas-ci, la sélection appropriée d'hypothèses contextuelles est dépendante de la nature des informations attachées aux entrées lexicales, lesquelles sont à l'origine des effets interprétatifs pragmatiquement inférables selon le principe de pertinence.

#### 1.3.4. Synthèse du cadre théorique

Le passage en revue des approches exclusivement linguistiques (section 1.1.) et des approches purement pragmatiques (section 1.2.) a eu pour objectif principal de montrer que ces approches ne sont pas capables de mener à une théorie applicable à tous les types d'idiomes.

A cet égard, pour l'étude des idiomes du tsonga, nous avons adopté une perspective d'analyse (section 1.3.) qui cherche à intégrer à la description linguistique le traitement de phénomènes culturels.

Si l'on formule l'hypothèse selon laquelle les idiomes ont des implications conceptuelles liées aux entrées lexicales et que l'interprétation *non-littérale* ou *idiomatique* est le produit d'un calcul inférentiel fondé sur la recherche de pertinence associée, on peut admettre qu'un phénomène identique à celui du principe de dépendance fonctionnelle est à l'origine de leur interprétation.

Par conséquent, on est devant une situation nouvelle et incontournable pour l'étude des idiomes, différente de celle des phénomènes classiques de non-littéralité. En effet, dans les situations représentées par les actes de langage indirects, tels que les énoncés ironiques, métaphoriques ou encore les implicatures conversationnelles, c'est en vertu de principes uniquement pragmatiques que sont dérivées les lectures non-littérales.

Dans cette perspective d'analyse, la sélection appropriée d'hypothèses contextuelles est profondément dépendante des informations attachées aux entrées lexicales. Le processus d'activation des informations qui portent sur la formation du contexte, demande la connaissance des conventions d'usage du langage et d'autres valeurs culturelles sous-jacentes aux entrées lexicales. C'est la connaissance de ces

valeurs qui rend accessibles les informations encyclopédiques et culturelles stockées dans la mémoire. Le recours à ces informations active le processus inférentiel et rend accessibles les hypothèses ou prémisses contextuelles, aussi bien que les schèmes inférentiels qui indiquent le type d'effet produit par l'énoncé.

On voit donc que la perspective adoptée pour le traitement des idiomes privilégie une approche où l'analyse sémantique et l'analyse culturelle sont mutuellement complémentaires, ou encore, où il est possible de justifier des revendications culturelles à partir de moyens linguistiques.

## **2.Méthodologie de la recherche**

### **2.1.Données sur la langue tsonga**

#### **2.1.1.Présentation générale du pays**

Le Mozambique est un pays situé sur la côte orientale du continent africain.

Ses frontières politiques et territoriales sont :<sup>11</sup>

- Au Nord la Tanzanie ;
- A l'Est l'Océan Indien ;
- A l'Ouest le Malawi et le Zimbabwe ;
- A l'extrême Sud l'Afrique du Sud.

La largeur maximale du pays est de 1 130 Km au Nord. La superficie totale est de 771 125 Km<sup>2</sup>, c'est-à-dire, qu'elle est 2,5 plus grande que celle de la France. La population actuelle est composée de 16 135 403 habitants<sup>12</sup>.

---

<sup>11</sup> Voir annexe II : Localisation du Mozambique sur la carte géographique d'Afrique Australe, p. 199.

<sup>12</sup> Selon les données de 1998 publiées par l'Institut National de Statistiques, Cf. Lopes (1999).

Actuellement, le pays est politiquement structuré en onze provinces, à savoir : Maputo (ville), Maputo (province), Gaza, Inhambane, Sofala, Manica, Zambézia, Nampula, Niassa et Cabo Delgado.

La capitale est la ville de Maputo (à l'époque Lourenço Marques); elle a une population de 2 millions d'habitants environ. La langue officielle est le portugais, qui est parlé, comme langue maternelle, par environ 3% de la population, surtout celle des villes.

### 2.1.2. Le cadre linguistique du pays

L'un des premiers inventaires des langues indigènes parlées au Mozambique, lesquelles appartiennent, dans leur totalité, à la famille Bantu, a été réalisé par Guthrie (1967; 1971)<sup>13</sup>. Cet inventaire répartit les langues du Mozambique en quatre zones et en huit grands groupes linguistiques, à savoir : 1. Zone G- G40 : Swahili; 2. Zone P- P20 : Yao et Makonde, et P30 : Makua (+Lomwe, Chuwabo) ; 3. Zone N- N.

---

<sup>13</sup> La classification du linguiste anglais Guthrie dans son étude *COMPARATIVE BANTU* (1967/71) est le produit d'un travail gigantesque de comparaison de phonèmes, de morphèmes lexicaux et grammaticaux d'environ 300 langues Bantoues, dont 28 ont été sélectionnées pour une analyse plus détaillée. En utilisant la méthode lexico-statistique, Guthrie a synthétisé les formes morphologiques les plus communes et les plus représentatives pour l'ensemble des langues Bantoues. Il a donné à cette synthèse le nom de "Bantou-commun". La synthèse constituerait la preuve irréfutable du haut degré de familiarité qui existerait entre toutes les langues de l'Afrique Noire. Guthrie affirme qu'il n'y a pas d'histoire du Bantou, puisque toutes les données disponibles sont actuelles. Le plus important est, selon lui, sélectionner les données, afin de les adapter à une investigation de leur pré-histoire.

30 : Nyanja, et N. 40 : Senga-Sena ; 4. Zone S- S10 : Shona, et S50 : Tsonga (Changana, Ronga, Tswa), et S60 : Chopi.

Selon Lopes (1999), a partir de la classification de Guthrie, des chercheurs dans ce domaine (Rzewuski 1978; Marinis 1981; Yai 1983; Katupha 1984) ont fait un inventaire des langues parlées au Mozambique, mais aucun d'entre eux n'a été capable d'affirmer d'une manière exacte et catégorique combien de langues bantoues et combien de variantes de ces langues sont parlées en tout le territoire, principalement à cause du manque d'études dialectologiques à grande échelle dans cette région du globe. Il constate qu'un atlas complet des langues du Mozambique fait encore défaut, ce qui ouvre la porte à toutes sortes de lectures et d'interprétations conflictuelles. Néanmoins, il propose que le Rapport de 1987 sur la standardisation de l'orthographe des langues bantoues du Mozambique serve comme source de référence importante.

Dans ce Rapport sont identifiées vingt langues bantoues, à savoir<sup>14</sup> :

- a) Swahili (G41)
- b) Kimwani (G42)
- c) Ciyao (P21)
- d) Shimakonde (P23)
- e) Emakhuwa (P31)
- f) Elomwe (P32)
- g) Echuwabo (P34)
- h) Cinyanja (N31)
- i) Cisenga (N41)

- j) Cinyungwe (N43)
- l) Cisena (N44)
- m) Cimanyika (S13)
- n) Cindau (S15)
- o) Xitswa (S51)
- p) Tsonga (Xichangana) (S53)
- q) Xironga (S54)
- r) Cicopi (S61)
- s) Gitonga (S62)
- t) Swazi (S33)
- u) Zulu (S32)

Notons que ces langues ne correspondent pas aux frontières politiques du pays. Elles sont aussi parlées dans les pays voisins.

Ces langues constituent les langues maternelles de la presque totalité des mozambicains qui les utilisent régulièrement pour tous les besoins de la vie quotidienne, surtout dans les zones rurales.

### **2.1.3. Le tsonga**

Selon Junod (1956), les vatsongas sont les habitants de la région sud du Mozambique, incluant les provinces d'Inhambane, Gaza et Maputo. Selon lui, la langue parlée par les vatsongas est le tsonga. Junod distingue trois ramifications

---

<sup>14</sup> Les majuscules numérotées indiquent les rapports entre les vingt langues et leur place dans la classification de Guthrie (1967/71).

principales de la langue tsonga : tsonga (xitswa), tsonga (xichangana) et tsonga (xironga).

Quoique les trois ramifications soient intercompréhensibles entre elles, la thèse selon laquelle elles constituent une seule langue est discutable. En effet, ces trois ramifications présentent des différences lexicales, phonétiques et phonologiques considérables, raison pour laquelle dans la classification de Guthrie ces langues sont distinguées de la manière suivante : xitswa (S51), xichangana (S53) et xironga (S54).

Sans vouloir entrer dans ces grandes discussions et controverses terminologiques, notre étude est uniquement centrée sur le tsonga (xichangana), parlé dans les provinces d'Inhambane, Gaza, et Maputo aussi bien qu'en Afrique du Sud, notamment dans la région du Transvaal.

Notre préférence pour la désignation terminologique *tsonga* est fondée sur le fait que la plupart des références bibliographiques sur le xichangana portent une désignation identique à celle de ***tsonga***.

Selon les données de l' Institut National de Statistiques (1998), le tsonga occupe la deuxième place avec 11.2% de sujets parlants, après la langue emakhuwa avec 24.8% de sujets parlants, sur une population de 16 135 403 habitants.<sup>15</sup>

---

<sup>15</sup> Ibid. p. 34.

## **2.2. Présupposés concernant l'idiomaticité dans le cadre de cette recherche sur le tsonga**

### **2.2.1. Définition du concept de l'idiome**

En raison de l'existence de plusieurs conceptions (et concepts) d'idiomaticité, la plus intéressante pour les objectifs du présent travail est celle qui considère l'expression idiomatique comme une formule spécifique d'une langue, réglée par des conventions culturelles, approuvée par l'usage et dont le sens propositionnel ou littéral ne suffit pas pour rendre le sens communiqué. Il est vrai que cette définition est complexe et donc susceptible de donner lieu à différentes interprétations, raison pour laquelle la classification des phrases en idiomatiques et non-idiomatiques est discutable.

Strässler (1982:25-6), en renvoyant à Melčuk (1960), considère que le figement est déterminé par la fréquence d'un lexème. En d'autres termes, si un lexème apparaît plus fréquemment dans un contexte que dans les autres, il s'agit de figement. Par contre, si une phrase peut être traduite ou remplacée par un élément qui peut uniquement remplacer cette phrase dans le contexte spécifique, il s'agit d'idiomaticité. Ainsi, chaque phrase peut être classifiée dans une des catégories suivantes :

- a) Figée et idiomatique
- b) Non-figée et idiomatique
- c) Figée et non-idiomatique
- d) Non-figée et non-idiomatique

Cette classification montre bien la différence entre figement et idiomaticité, ainsi que la différence entre une simple phrase et une expression idiomatique. Selon ce point de vue, il y a deux types d'expressions ayant le statut d'idiome :

**a) les expressions figées et idiomatiques**

**b) les expressions non-figées et idiomatiques**

Ainsi, dans cette étude, nous considérons comme expressions idiomatiques des phrases (ou co-occurrences de mots) figées ou non-figées dont le sens littéral ne suffit pas pour rendre le sens communiqué, étant interprétables sur la base des implicatures conventionnelles qui leur sont associées. Dans la mesure où il y a des phrases qui sont lexicalement et séquentiellement invariantes (figées), mais qui ne sont pas des idiomes et d'autres qui ne sont pas lexicalement et séquentiellement invariantes (non-figées), mais qui sont des idiomes, on peut admettre que c'est aussi la *nature du sens encodé* qui donne le statut d'idiome à une expression et non seulement le figement.

De ce point de vue, les idiomes sont culturellement motivés, raison pour laquelle la notion de *motivabilité* est importante pour comprendre l'usage idiomatique du langage, étant donné que, dans la situation de communication, le sujet parlant attend que l'auditeur découvre le motif sous-jacent et qu'il prenne ce motif en considération, aussi bien que le sens idiomatique<sup>16</sup>. Même dans des situations où les motifs sous-jacents originaux n'existent plus dans l'univers culturel des sujets parlants actuels, on suppose qu'ils sont explicables à travers la *pragmatique historique*.

---

<sup>16</sup> Notamment dans des situations de communication où les interlocuteurs utilisent les idiomes de décoder, lesquels ont la capacité de fonctionner à la fois littéralement et idiomatiquement.

Cependant, dans les deux cas, le sens idiomatique est compris à travers la sélection appropriée du contexte, sur la base de la recherche de la pertinence naturellement associée.

Ainsi, nous distinguons deux catégories d'idiomes: d'un côté, d'anciennes tropes, notamment métaphores, métonymies et symboles dont le degré de figement limite le calcul interprétatif, donnant lieu à des implicatures conventionnelles ou conventionnées; d'un autre côté, les proverbes, les hyperboles, les formules de politesse et les euphémismes pratiqués par la communauté, lesquels sont en corrélation avec les signifiés pragmatiques culturellement institutionnalisés.

### **2.2.2. Origine des idiomes**

Les idiomes du tsonga reflètent une manière de penser, de faire ou d'agir qui est un héritage du passé. Ils font donc partie de l'ensemble des manifestations linguistico-discursives qui constituent la tradition orale tsonga. En effet, ils ont été créés par la communauté pour expliquer certaines expériences et les différentes étapes de la vie. Ainsi, ils désignent les situations, événements et processus qui sont à l'origine de leur création.

L'étude de l'ensemble des idiomes du tsonga démontre qu'ils ont fondamentalement trois origines différentes : un grand nombre d'entre eux prennent leur origine dans le folklore, car ils sont fondés sur des croyances, mythes, légendes et coutumes de la communauté ; une autre partie, considérable, est composée d'idiomes créés à partir de l'observation du comportement de certains animaux

sauvages et domestiques, des plus grands aux plus petits, voire des insectes. Les noms de ces animaux sont utilisés avec des significations figurées pour faire référence à des êtres humains. Ces significations peuvent exprimer des caractéristiques favorables ou défavorables. Le troisième groupe est composé d'idiomes anthropomorphiques, créés sur la base d'associations aux organes du corps humain.

### **2.2.2.1. Figures du langage dans les idiomes du tsonga**

Le processus de création des idiomes du tsonga nous amène à l'étude des tropes, notamment du symbole, de la métaphore et de la métonymie.

Les images symboliques sont le résultat d'un processus de création d'un sens indirect et figuré qui peut être suggéré par un mot ou une expression, un signe, un geste, un objet et ainsi de suite. Les signifiés exprimés à travers les symboles peuvent être aussi bien de petites particularités que des concepts avec une importance cosmique.

Dans la culture tsonga, le soleil, la lune, le feu, l'eau, la sexualité, la fécondité de la femme et la fertilité de la terre sont symboliquement rapportés à la nature de l'univers, aux forces naturelles, aux pouvoirs surnaturels et à certains objets et rituels (voir les exemples (58a,b), pp. 92-93 et (60a,b), p. 95).

Tout symbole intégrant le système culturel tsonga a la même signification dans toutes les formes d'expression du discours symbolique (rites, magies, interdictions, proverbes, dictons, récits, chansons, mythes, croyances et

conceptions), car ce sont des éléments d'un même système de représentations liées à une même logique. Par conséquent, ces symboles qui disent et répètent les mêmes connaissances traditionnelles, de génération en génération, (et jamais avec des significations différentes, contradictoires ou ambiguës) sont connus de tous les membres de la communauté, car ils font partie de leur structure mentale.

Dans cette perspective, les idiomes du tsonga de base symbolique, loin de faire partie d'un symbolisme rhétorique apportant une connaissance nouvelle et indicible, font partie d'un langage qui constitue un niveau de réalité, la plupart de ces idiomes étant plutôt concrets qu'abstraites.

La langue tsonga comporte un grand nombre d'idiomes de base métaphorique et métonymique. La question qui se pose est celle de savoir si ces métaphores et métonymies doivent être considérées de la même façon que celles étudiées dans des traités de rhétorique et de stylistique prescrivant comment il faut exprimer des idées qui ne sont pas connues traditionnellement et comment il faut les embellir pour les rendre acceptables et séduisantes, à savoir : les métaphores et métonymies imaginatives et créatives sans relation implicative forte, apportant de nombreuses possibilités interprétatives, voire indéterminées dont l'exemple extrême sont les métaphores et les métonymies à haute densité poétique et littéraire, lesquelles exigent un grand effort de l'auditeur pour déchiffrer leur sens.

Selon la tradition rhétorique et stylistique, la métaphore est un procédé de langage qui consiste dans une modification de sens par substitution analogique ; la métonymie est caractérisée par un écart par rapport à la relation normale entre le langage et la réalité extra-linguistique. Il s'agit d'un glissement de référence entre deux objets qui sont reliés par un rapport extra-linguistique, révélé par une

expérience commune qui n'est pas liée à l'organisation sémantique d'une langue particulière (Le Guern, 1973).

Les idiomes du tsonga de base métaphorique et métonymique, fondés sur des expériences communes et sur des motifs concrets de la vie quotidienne du peuple, doivent être considérés comme faisant partie d'un langage qui constitue un niveau de réalité. De plus, les métaphores et les métonymies impliquées, fondées sur des connaissances faisant partie de la structure mentale de tous les membres de la communauté, doivent être considérées comme des métaphores conventionnelles (voir les exemples (57a,b), pp. 91-92 et (61a,b), pp. 96-97) et des métonymies symboliques (voir les exemples (59a,b), p. 94 et (62a,b), p. 97 : les métaphores conventionnelles (figées) structurent le système conceptuel ordinaire de la culture tsonga, laquelle est reflétée dans le langage quotidien ; le symbolisme culturel et religieux manifesté dans le discours tsonga constitue un cas spécial de la métonymie.

Selon Lakoff & Johnson (1980), les métonymies symboliques sont des liens critiques entre l'expérience quotidienne et les systèmes métaphoriques cohérents qui caractérisent les religions et les cultures. Ces métonymies symboliques, fondées sur l'expérience concrète, fournissent un moyen indispensable pour comprendre les concepts religieux et culturels.

### **2.2.3. Proverbes et idiomes de base proverbiale**

Les proverbes constituent une forme de transmission, à travers la parole, de la manière de penser, de faire ou d'agir qui est un héritage du passé. Ils transmettent les valeurs morales relatives aux mœurs, aux usages, aux règles de conduite ou aux

conventions sociales sur ce qu'il est convenu de penser et de faire dans une société, c'est-à-dire, ce qui est admis sans critique.

Quoique les proverbes et les idiomes soient des formes linguistiques assez proches, il y a une différence entre eux. En général, les proverbes transmettent la sagesse. L'élément didactique est une condensation de l'expérience ou une règle précise de vie exprimant un idéal, un devoir, un précepte ou un principe moral. Dans certaines situations, ils formulent un jugement. Parmi les peuples qui n'ont pas de lois écrites, les proverbes sont fréquemment cités avec un grand impact dans des disputes. Un proverbe justement utilisé peut décider un cas litigieux ou appuyer une décision du chef (Funk & Wagnalls 1984). De plus, les proverbes ont une autre caractéristique spécifique. Dans tous les contextes où ils apparaissent, ils restent *invariables et immuables*..

A l'inverse des proverbes, les idiomes n'attirent pas l'attention sur l'élément didactique et n'ont pas la tendance manifeste d'exprimer le truisme à travers l'usage d'un langage symbolique. Bien que les conventions culturelles de la communauté soient sous-jacentes à leur sens, les idiomes expriment simplement des idées. Néanmoins, on peut raisonnablement admettre que les *proverbes* sont des *formes primaires* à partir desquelles les *formules idiomatiques proverbiales* sont dérivées par abréviation ou élimination de certains mots qui composent les proverbes.

La thèse de la dérivation idiomatique à partir des proverbes peut être illustrée par les exemples suivants :

**A. A mbuti yija lom u yingabohiwa kona** (proverbe)

*La chèvre mange là où elle est attachée* (sens littéral)

"On résout les problèmes dans son propre milieu" (sens communiqué)

Ce proverbe est à l'origine de l'idiome :

**A'. Kuja lomu angabohiwa kona** (idiome (72a,b), p.105)

*(Si) Manger là où il est attaché*

*(Si) "Résoudre ses problèmes dans son propre milieu"*

**A". Yena aja lomu angabohiwa kona**

*(Si) Il mange là où il est attaché*

*(Si) "Il résout ses problèmes dans son propre milieu"*

**B. Nghala yifihla min'wala ya yona** (proverbe)

*Le lion cache ses griffes* (sens littéral)

*"Le courageux occulte sa bravoure"* (sens communiqué)

*"Le violent dissimule sa violence"* (sens communiqué)

Ce proverbe est à l'origine de l'idiome :

**B'. Kufihla min'wala** (idiome (198a,b,c), p.258)

*(Si) Cacher les griffes*

*(Si) "Occulter sa bravoure"* (côté positif)

*"Dissimuler sa violence"* (côté négatif)

**B". Jaha leri lirhulile kambe lifihla min'wala ya rona**

*(Si) Ce garçon est calme, mais (il) cache ses griffes*

*(Si) "Ce garçon est calme, mais (il) occulte sa bravoure"*

**B"". Tivonelani, ingue i munhu kambe afihla min'wala ya yena**

*(Si) Il faut faire attention, il semble être une personne, mais (il) cache ses griffes*

“Il faut faire attention, il semble être quelqu'un de calme, mais (il) dissimule sa violence”

**C. Ungadlayi ndzuti uwongiwa hi dzolovoti (proverbe)**

*Ne tuez pas l'ombre en comptant sur le nuage temporaire (sens littéral)*

“Ne détruis pas ton foyer à cause d'une femme de mauvaise vie”(sens communiqué)

Ce proverbe est à l'origine de l'idiome :

**C'. Kudlaya ndzuti uwongiwa hi dzolovoti (idiome (136a,b), pp. 160-61)**

*(Si) Tuer l'ombre en comptant sur le nuage temporaire*

(Si) “Détruire son foyer à cause d'une femme de mauvaise vie”

**C". Mudungazi adlayi ndzuti hikuwongiwa hi dzolovoti**

*(Si) Mudungazi a tué l'ombre en comptant sur le nuage temporaire*

(Si) <“Mudungazi a détruit son foyer à cause d'une femme de mauvaise vie”>

**D. Ungaloti menyo ungasivona nyama (proverbe)**

*N'aigüisez pas vos dents avant de voir la viande (sens littéral)*

“Ne te réjouis pas avant l'événement”(sens communiqué)

Ce proverbe est à l'origine de l'idiome :

**D'. Kulota menyo munhu angasivona nyama (idiome (134a,b), pp. 158-59)**

*(Si) S'aigüiser les dents avant de voir la viande*

(Si) “Se réjouir avant l'événement”

**D". N'wina molota menyo mungasivona nyama**

(Si) *Vous vous aigüisez les dents avant de voir la viande*

(Si) <"Vous vous réjouissez avant l'événement">

**E. Kudunga tiva swi pfluxa madaka** (proverbe)

*Agiter les eaux du lac fait remuer la boue* (sens littéral)

"Qui sème le vent, récolte la tempête" (sens communiqué)

Ce proverbe est à l'origine de l'idiome :

**E'. Kundunga tiva** (idiome (129a,b), p. 153)

(Si) *Agiter les eaux du lac*

(Si) "Causer des problèmes"

**E". Mamahelo lawo sê wodunga tiva**

(Si) *Cette façon d'agir, tu agites les eaux du lac*

(Si) "Avec cette façon d'agir, tu causes des problèmes"

**F. Mhunti yifela tinyaweni** (proverbe)

*La gazelle meurt dans le champ des haricots verts* (sens littéral)

"La personne est prise en flagrant délit" (sens communiqué)

Ce proverbe est à l'origine de l'idiome :

**F'. Kufela tinyaweni** (idiome (135a,b), pp. 159-60)

(Si) *Mourir dans les haricots verts*

(Si) "Être pris en flagrant délit"

**F". Manguenzi afeli tinyaweni**

(Si) *Manguenzi est mort dans les haricots verts*

(Si) "Manguezi a été pris en flagrant délit"

**G. Xingove ni kondlo aswithsamelani** (proverbe)

*Le chat et la souris ne vivent pas ensemble* (sens littéral)

"Le chat et la souris sont des ennemis jurés" (sens communiqué)

Ce proverbe est à l'origine de l'idiome :

**G'. Kuva xingove ni kondlo** (idiome (130a,b), p. 154)

(Si) *Être le chat et la souris*

(Si) "Être des ennemis jurés"

**G". Makwavo na makwavo i xingove ni kondlo**

(Si) *Les deux frères sont le chat et la souris*

(Si) "Les deux frères sont des ennemis jurés"

**H. Ungatidzunisi hi siko ra mundzuku** (proverbe)

*Ne vous louez pas par le lendemain* (sens littéral)

"Ne comptez pas sur ce que vous n'avez pas encore" (sens communiqué)

Ce proverbe est à l'origine de l'idiome :

**H'. Kutidzunisa hi siko ra mundzuku** (idiome (138a,b), p. 162)

(Si) *Se louer par le lendemain*

(Si) "Compter sur ce que l'on n'a pas encore"

**H". Madunda atidzunisa hi siko ra mundzuku**

(Si) *Madunda se loue par le lendemain*

(Si) "Madunda compte sur ce qu'il n'a pas encore"

**I. Ungathlangi hi munyu ulunga xikova** (proverbe)

*Ne jouez pas avec le sel en salant le hibou* (sens littéral)

“Ne perdez pas votre temps avec des choses sans importance” (sens communiqué)

Ce proverbe est à l'origine de l'idiome :

**I'. Kuthlanga hi munyu ulunga xikova** (idiome (133a,b), pp. 157-58)

*(Si) Jouer avec le sel en salant le hibou*

(Si) “Perdre son temps avec des choses sans importance”

**I". Mundau athlange hi munyu alunga xikova**

*(Si) Mundau a joué avec le sel en salant le hibou*

(Si) “Mundau a perdu son temps avec des choses sans importance”

**J. Mhunti yibiwa nayahali ni mahika** (proverbe)

*La gazelle est abattue pendant qu'elle est encore fatiguée* (sens littéral)

“Un problème doit être résolu au plus vite” (sens communiqué)

Ce proverbe est à l'origine de l'idiome :

**J'. Kuba mhunti nayahali ni mahika** (idiome (73a,b), pp. 105-6)

*(Si) Abattre la gazelle pendant qu'elle est encore fatiguée*

(Si) “Résoudre un problème au plus vite”

**J". Hina hibi mhunti nayahali ni mahika**

*(Si) Nous avons abattu la gazelle pendant qu'elle était encore fatiguée*

(Si) “Nous avons résolu le problème au plus vite”

**L. Ndlopfu ayitsandziwi hi timhondzo ta yona (proverbe)**

*L'éléphant n'est pas accablé par ses propres défenses (sens littéral)*

"Un homme n'est pas accablé par la responsabilité de sa propre famille"

(sens communiqué)

Ce proverbe est à l'origine de l'idiome :

**L'. Kuva ndlopfu yo tsandziwa hi timondzo ta yona** (idiome (131a,b), pp. 155-56)

*(Si) Etre un éléphant accablé par ses propres défenses*

*(Si) "Etre un homme accablé par la responsabilité de sa propre famille"*

**L". Mandevo i ndlopfu yo tsandziwa hi timondzo ta yona**

*(Si) Mandevo est un éléphant accablé par ses propres défenses*

*(Si) "Mandevo est un homme accablé par la responsabilité de sa propre famille"*

**M. Unga chavi malepfu ya nghala (proverbe)**

*N'ayez pas peur des moustaches du lion (sens littéral)*

"Ne craignez pas quelqu'un pour sa colère ou sa réputation passée alors qu'il n'a plus aucune force réelle" (sens communiqué)

Ce proverbe est à l'origine de l'idiome :

**M'. Kuchava malepfu ya nghala** (idiome (199a,b), p.258)

*(Si) Avoir peur des moustaches du lion*

(Si) "Craindre quelqu'un pour sa colère ou sa réputation passée alors qu'il n'a plus aucune force réelle"

**M". Hina ahichavi malepfu ya nghala**

*(Si) Nous n'avons pas peur des moustaches du lion*

(Si) "Nous ne craignons pas quelqu'un pour sa colère ou sa réputation passée alors qu'il n'a plus aucune force réelle"

**N. Nfenhe loko yinantswile vulombe, ayahakandziyi hanssi (proverbe)**

*Une fois qu'un babouin a goûté au miel, il ne touche plus la terre (sens littéral)*

"Quand une personne pauvre a de la chance, elle oublie les autres" (sens communiqué)

Ce proverbe est à l'origine de l'idiome :

**N'. Kutimaha nfenhe loko yinantswile vulombe (idiome (132a,b), pp. 156-57)**

*(Si) Se comporter comme un babouin qui a goûté au miel*

(Si) "Se comporter comme une personne pauvre qui a eu de la chance"

**N". Yena atimaha nfenhe loko yinantswile vulombe**

*(Si) Il a le comportement d'un babouin qui a goûté au miel*

(Si) "Il se comporte comme une personne pauvre qui a eu de la chance"

**O. Unga sengui homu hi rimatsi (proverbe)**

*Ne trayez pas une vache du côté gauche (sens littéral)*

"Ne prenez pas le problème du mauvais côté" (sens communiqué)

Ce proverbe est à l'origine de l'idiome :

**O'. Kusenga homu hi rimatsi** (idiome (128a,b), pp. 152-53)

*(Si) Traire une vache du côté gauche*

(Si) "Prendre le problème du mauvais côté"

**O". Mavulavulelo lawo wena wosenga homu hi rimatsi**

*(Si) Avec cette façon de parler, vous trayez la vache du côté gauche*

(Si) "Avec cette façon de parler, vous prenez le problème du mauvais côté "

**P. Unga hlongoli huku utamele munyu mandleni** (proverbe)

*Ne courez pas après une poule avec le sel dans la main* (sens littéral)

"Ne mettez pas trop de hâte à prendre une décision sur une situation qui n'est pas prête à être résolue" (sens communiqué)

Ce proverbe est à l'origine de l'idiome :

**P'. Kuhlongola huku utamele munyu mandleni** (idiome (137a,b), pp. 161-62)

*(Si) Courir après une poule avec le sel dans la main*

(Si) "Mettre trop de hâte à prendre une décision sur une situation qui n'est pas encore prête à être résolue"

**P". Kutsika nsati wa wena i kuhlongola huku utamele munyu mandleni**

*(Si) Laisser ta femme, c'est courir après la poule avec le sel dans la main*

(Si) "Te séparer de ta femme, c'est mettre trop de hâte à prendre une décision sur une situation qui n'est pas encore prête à être résolue"

A travers les exemples (A-P) on voit donc que, à l'inverse des proverbes qui sont *invariables et immuables*, les idiomes admettent des variations de personne, de nombre et de temps grammaticaux, ainsi que de légères modifications à l'intérieur du modèle idiomatique de base.

Du point de vue de leur sens, les expressions idiomatiques de base proverbiale sont porteuses des valeurs culturelles de la communauté, telles que les connaissances encyclopédiques, les conventions sociales et la morale.

### **2.3. Formulation des hypothèses**

Ce travail est basé sur les présupposés suivants:

2.3.1. *Les expressions idiomatiques du tsonga motivées par des croyances et des mœurs ont des implications conceptuelles attachées aux entrées lexicales, renvoyant à des rites magico-religieux, des mythes, des tabous, des conceptions et d'autres valeurs de l'univers culturel tsonga ;*

2.3.2. *L'interprétation du sens idiomatique est le produit d'un calcul inférentiel fondé sur les relations entre les constituants des idiomes et sur la pertinence naturellement associée aux constituants-clés.*

Dans le contexte de ce travail, le concept de constituant-clé doit être entendu comme un concept englobant les notions de mot-clé et de syntagme-clé, de façon à couvrir toutes les situations où les constituants-clés ne sont pas simplement composés par des mots singuliers, mais par des structures syntagmatiques de différents types.

## 2.4. Sélection du corpus

Le corpus de la présente étude est composé d'un ensemble de deux cents expressions idiomatiques du tsonga. Ces idiomes ont été appliqués dans des situations concrètes d'usage du langage, raison pour laquelle sont présentées les structures idiomatiques de base identifiées par "l'aleina" (a) et les formules idiomatiques énoncées dans des situations de communication identifiées par "l'aleina" (b). Deux motifs sont à l'origine de cette procédure : 1. Le présupposé selon lequel les expressions idiomatiques sont un fait d'usage du langage et non un fait du langage; 2. Le fait que les idiomes du tsonga appliqués dans des situations concrètes de communication admettent de légères transformations à l'intérieur des modèles idiomatiques de base (Voir chapitre 3).

Les idiomes composant le corpus ont été sélectionnés à partir de trois sources différentes. Il y a eu d'abord des sources écrites, telles que les études intitulées *Vuthari bya Vatsonga* (La sagesse des tsongas)<sup>17</sup>, *Tsonga Idioms* (Les idiomes du tsonga)<sup>18</sup>, et *Usos e Costumes dos Bantu* (Les usages et les coutumes des bantous)<sup>19</sup>. En second lieu, il y a eu des enquêtes et des conversations avec des informateurs et, finalement, les matériaux récoltés dans la salle de classe à partir de

---

<sup>17</sup> Junod, H.P. & Jaques, A. A. *Vuthari bya Vatsonga*. Pretória : The Central Mission Press, 1957, 384 p.

<sup>18</sup> N'tsanwisi, H. *Tsonga Idiomes: A Descriptive Study*. Morija Printing Works, 1985, 126 p.

<sup>19</sup> Junod, H. A. *Usos e Costumes dos Bantu*, Tomos I e II : Maputo: Arquivo Histórico de Moçambique, 1996, 1040 p.

mes cours de sémantique et pragmatique à la Faculté des Lettres de l'Université Eduardo Mondlane à Maputo dans les neuf dernières années.

## **2.5. Recueil des données**

L'activité de recueillir des données qui constituent la base de l'analyse a eu pour but la collecte de trois types de données, à savoir :

- des associations conceptuelles attachées aux entrées lexicales ;
- des conventions culturelles sous-jacentes qui règlent l'usage idiomatique du langage ;
- des éléments linguistiques et extra-linguistiques portant sur la formation du contexte.

Ces données ont été obtenues à travers des enquêtes et/ou des conversations avec des informateurs.<sup>20</sup>

## **2.6. Types d'enquête pour le recueil des données**

Des enquêtes ont été menées visant à l'audition des informateurs sur des conventions, des croyances collectives, des rites, des mythes, des conceptions et d'autres éléments culturels sous-jacents aux idiomes du tsonga, lesquels sont fondamentaux pour l'analyse inférentielle du sens idiomatique.

---

<sup>20</sup> Voir annexe I : profil des informateurs, p. 197.

Les idiomes du tsonga étant des formules d'expression de la réalité extra-linguistique (visible et invisible), faisant référence à des personnes, des choses, des processus, des droits et des obligations relatifs au passé et transmis de génération en génération, il y a eu un traitement diachronique visant une analyse sémantique et culturelle approfondie des idiomes, ainsi que des motifs qui ont été à l'origine de leur création.

## **2.7. Caractérisation des informateurs**

Les informateurs ont été divisés en deux groupes de dix personnes chacun. Les éléments du premier groupe ont été choisis sur la base de suggestions d'individus qui habitent la région où ont été collectées les données. Ils ont répondu à des questions et dialogué avec le chercheur sur le contenu des idiomes composant leur répertoire linguistique. Le deuxième groupe a été constitué par des personnes ayant des connaissances encyclopédiques culturelles et étymologiques reconnues par les sujets parlants du tsonga de leur région. Ce groupe a eu le rôle de groupe de contrôle, dont les données fournies ont été considérées comme plus fiables et ont été utilisées pour vérifier les données fournies par le premier groupe.

## **2.8. Lieu du recueil des données**

Le recueil des données a été fait dans la ville de Xai-Xai, capitale de la province de Gaza. Ce choix est fondé sur le fait que c'est dans cette province que la langue tsonga est la plus parlée et aussi sur le fait que c'est dans la ville de Xai-Xai

qu'habitent les informateurs reconnus et réputés pour leurs connaissances encyclopédiques, culturelles et étymologiques.<sup>21</sup>

### **3. Analyse de la composition structurale des idiomes du tsonga**

A l'exception de Makkai (1975), les linguistes ont classifié et identifié les idiomes sur une base à la fois structurale et fonctionnelle, sans faire une distinction très claire entre critères structurels et critères fonctionnels. Cette procédure arbitraire dans la classification et l'identification des idiomes a été à l'origine de plusieurs confusions dans le traitement des idiomes comme un ensemble diversifié, soit dans sa composition structurale soit dans son rôle sémantico-fonctionnelle.

Ainsi, dans la présente étude, une grande importance est attachée à la description de la typologie des idiomes, description fondée sur le principe de distinction entre critères structurels et critères fonctionnels. Concernant la composition structurale des idiomes du tsonga, sont identifiés huit modèles structurels, classifiés de 3.1 à 3.8 et analysés dans ce qui suit :

#### **3.1. Idiomes composés de syntagmes nominaux**

Les idiomes appartenant à ce modèle se composent d'une structure du type (N+N) comme dans le cas des mots coordonnés dont l'ordre ne peut pas être

---

<sup>21</sup> Voir annexe III : Localisation du tsonga sur la carte linguistique du Mozambique, p. 200.

inversé si l'on veut conserver le sens idiomatique. Voyons les exemples (1a,b),(2a,b), (3a,b) et (4a,b) :

1) a. **Moya ni nyama**

(Sens littéral) *Air et viande*

(Sens idiomatique) <"Le corps et l'esprit">

b. **Hilava kutsakisa moya ni nyama**

(Si) *Nous voulons satisfaire l'air et la viande*

(Si) <"Nous voulons le bien-être du corps et de l'esprit">

2) a. **Fole ni nhlava**

(Si) *Le tabac et les aloès*

(Si) <"Des gens pris d'amitié les uns pour les autres">

b. **Lava vambhiri i fole ni nhlava**

(Si) *Ces deux-là sont le tabac et les aloès*

(Si) <"Ces deux-là se sont pris d'amitié l'un pour l'autre">

3) a. **Mfula ni ribye**

(Si) *La noix de "canhú" et la pierre*

(Si) <"Des adversaires irréconciliables">

b. **Makwavo na makwavo i mfula ni ribye**

(Si) *Les deux frères sont la noix de "canhú" et la pierre*

(Si) <"Les deux frères sont des adversaires irréconciliables">

**4) a. Tampa ni xicandarinya**

*(SI) Le couvercle et la bouilloire*

*(Si) <"Des amis inséparables">*

**b. Lava vambhiri i tampa ni xicandarinya**

*(SI) Ces deux-là sont le couvercle et la bouilloire*

*(Si) <"Ces deux-là sont des amis inséparables">*

Les idiomes appartenant à ce premier modèle peuvent aussi se composer d'une structure (N+CD) quand il s'agit de substantifs suivis de compléments déterminatifs, comme le montrent (5a,b), (6a,b), (7) et (8a,b) :

**5) a. Nhloko ya tiko**

*(SI) La tête du pays*

*(Si) <"Le dirigeant du pays">*

**b. Yena i nhloko ya tiko**

*(SI) Il est la tête du pays*

*(Si) <"Il est le dirigeant du pays">*

**6) a. Nsati wa timpondo**

*(SI) L'épouse d'argent*

*(Si) <"La femme unie à son mari par le "lobolo"<sup>22</sup> ">*

**b. Masisi i nsati wa timpondo**

*(SI) Masisi est une épouse d'argent*

(Si) <“Masisi est une femme unie à son mari par le “lobolo””>

7) a. **Munhu wa nhloko**

(Si) *Une personne de tête*

(Si) <“Une personne intelligente”>

b. **Mundau i munhu wa nhloko**

(Si) *Mundau est une personne de tête*

(Si) <“Mundau est une personne intelligente”>

8) a. **Munhu wa ritiho**

(Si) *Une personne de doigt*

(Si) <“Un voleur”>

b. **Yena i munhu wa ritiho**

(Si) *C'est une personne de doigt*

(Si) <“C'est un voleur”>

### 3.2. Idiomes composés de syntagmes verbaux

Cette catégorie se compose d'une construction transitive du type (V N), illustrée par (9a,b), (10a,b), (11a,b), (12a,b) et (13a,b):

9) a. **Kutsema nhlana**

(Sens littéral) *Couper le dos*

---

<sup>22</sup>Mariage traditionnel.

(Si) <"choquer">

**b. *Marungula lawo manitsema nhlana***

(Si) *Ces nouvelles me coupent le dos*

(Si) <"Ces nouvelles me choquent">

**10) a. *Kutsema mhaka***

(Si) *Couper le problème*

(Si) <"Prendre une décision">

**b. *Kulaveka kutsema mhaka***

(Si) *Il est nécessaire de couper le problème*

(Si) <"Il est nécessaire de prendre une décision">

**11) a. *Kuluma nguva***

(Si) *Mordre la saison*

(Si) <"Offrir les produits de la nouvelle moisson aux ancêtres-dieux">

ou <"Déguster les produits de saison">

**b. *Hilumile nguva ya nyawaka***

(Si) *Nous avons mordu cette saison*

(Si) <"Nous avons offert les produits de la nouvelle moisson aux ancêtres-dieux"> ou <"Nous avons dégusté les produits de saison">

**12) a. *Kumila milengue***

(Si) *Germer les pieds*

(Si) <"Disparaître">

**b. *Mali yimile milengue***

(SI) *L'argent a germé les pieds*

(Si) <"L'argent a disparu">

13) a. **Kumila timhondzo**

(SI) *Germer les cornes*

(Si) <"Devenir agressif">

b. **Nuna wa mina amile timhondzo**

(SI) *Mon mari a germé les cornes*

(Si) <"Mon mari est devenu agressif">

Elle peut aussi comporter une construction intransitive du type (V  $\emptyset$ ) comme dans le cas de la négation positive illustrée par (14), (15), (16) et (17) :

14) **Anga yivi, oteka**

(SI) *Il ne vole pas, il prend*

(Si) "C'est un voleur d'une triste notoriété"

15) **Anga tsutsumi, ohaha**

(SI) *Il ne court pas, il vole*

(Si) "Il est rapide à la course"

16) **Ayini, yosinguita**

(SI) *Il ne pleut pas, cela présage de mauvaises nouvelles*

(Si) "C'est une pluie torrentielle, qui annonce un désastre social (inondations, faim, mort)"

**17) Anga phuzi, ochulula**

(SI) Il ne boit pas, il vide

(Si) "Il est alcoolique"

**3.3. Idiomes composés de syntagmes verbaux et adverbiaux**

Ce modèle, se composant d'une structure (V N ADV), comporte tous les idiomes qui consistent en un verbe suivi d'un substantif (ou non) et de compléments adverbiaux, tels que l'instrument, le locatif, l'associatif et l'agentif, comme le montrent (18a,b), (19a,b), (20a,b), (21a,b) et (22a,b) :

**18) a. Kuvona munhu hi tihlo rin'we**

*(Sens littéral) Regarder une personne d'un oeil*

(Si) <"Ne pas faire attention à quelqu'un">

**b. Yena anivona hi tihlo rin'we**

*(SI) Il me regarde d'un oeil*

(Si) <"Il ne fait pas attention à moi">

**19) a. Kufela kona**

*(SI) Mourir là*

(Si) <"Résister jusqu'à la mort">

**b. Mina ndzitifela kona**

*(SI) Je mourrai là*

(Si) <"Je résisterai jusqu'à la mort">

20) a. **Kunghena enon'wini**

(Si) *Entrer dans la bouche*

(Si) <"Couper la parole">

b. **N'wina muningheni enon'wini**

(Si) *Vous êtes entré dans ma bouche*

(Si) <"Vous m'avez coupé la parole">

21) a. **Kulwa ni swikwembu**

(Si) *Lutter avec les dieux*

(Si) <"Lutter contre le destin">

b. **Yena alwa ni swikwembu**

(Si) *Il lutte avec les dieux*

(Si) <"Il lutte contre le destin">

22) a. **Kujiwa hi ntava**

(Si) *Etre mangé par la montagne*

(Si) <"Disparaître">

b. **Malidza ajiwi hi ntava**

(Si) *Malidza a été mangé par la montagne*

(Si) <"Malidza a disparu">

### 3.4. Idiomes incorporant des formes verbales redupliquées

Cette catégorie se caractérise par l'occurrence d'une reduplication verbale (V-RED) avec un sens idiomatique, comme en (23a,b), (24a,b), (25a,b), (26a,b) et (27a,b):

23) a. **Kumukhoma-khoma nyana**

(SI) *Toucher-toucher un peu quelqu'un*

(Si) <"Guérir quelqu'un">

b. **Mina ndzimukhoma-khomile nyana**

(SI) *Je l'ai un peu touché-touché*

(Si) <"Je l'ai guéri">

24) a. **Kufamba-famba aswilava**

(SI) *Marcher-marcher à sa recherche*

(Si) <"Consulter les devins">

b. **Bava afamba-fambile aswilava**

(SI) *Mon père a marché-marché à sa recherche*

(Si) <"Mon père a consulté les devins">

25) a. **Kuyima-yima**

(SI) *Se lever-se lever*

(Si) <"Se promener à pied">

b. **Mina ndzifamba ndziyima-yima nyana**

(Si) *Je vais me lever-me lever un peu*

(Si) <“Je vais me promener un peu”>

26) a. **Kutsutsuma-tsutsuma**

(Si) *Courir-courir*

(Si) “Fuir les responsabilités”

b. **Yena sê watsutsuma-tsutsuma**

(Si) *Maintenant, il court-court*

(Si) “Maintenant, il fuit les responsabilités”

27) a. **Kukaya-kaya**

(Si) *Tourner-tourner*

(Si) “Souffrir”

b. **Yena sê wakaya-kaya**

(Si) *Maintenant, il tourne-tourne*

(Si) “Maintenant, il souffre”

### 3.5. Idioms incorporant des formes verbales réflexives

Ce modèle idiomatique se caractérise par l'occurrence d'une expression contenant un verbe auquel est rattaché une extension ou un morphème réflexifs (N V-REFL) comme dans (28a,b), (29a,b), (30a,b), (31a,b) et (32a,b) :

28) a. **Munhu wa kutitsona**

(Si) *Personne qui se prive de quelque chose*

(Si) <"Personne qui jeûne">

**b. *Weti leyi, yena wa titsona***

(Si) *Ce mois, il se prive de quelque chose*

(Si) <"Ce mois, il jeûne">

**29) a. *Wan'sati wa kutitwa***

(Si) *Femme qui s'écoute*

(Si) <"Jeune femme">

**b. *N'katake ahali wan'sati wa kutitwa***

(Si) *Sa femme est encore une femme qui s'écoute*

(Si) <"Sa femme est encore jeune">

**30) a. *Munhu wa kutikhoma***

(Si) *Une personne qui se prend*

(Si) <"Personne qui se tient bien">

**b. *Yena wanuna wa kutikhoma***

(Si) *C'est un homme qui se prend*

(Si) <"C'est un homme qui se tient bien">

**31) a. *Kutiveka henhla***

(Si) *Se placer en haut*

(Si) "Faire l'important"

**b. *Yena ativeka henhla***

(Si) *Il se place en haut*

(Si) "Il fait l'important"

**32) a. Kutiveka tlhelo**

*(SI) Se placer de côté*

*(Si) "Vivre éloigné de la famille"*

**b. Yena ativeka tlhelo**

*(SI) Il se place de côté*

*(Si) "Il vit éloigné de sa famille"*

**3.6. Idioms incorporant des formes verbales causatives**

Ce modèle idiomatique se compose d'une expression contenant un verbe auquel est attachée une extension causative (V-CAUS N) comme le montrent (33a,b), (34a,b), (35a,b), (36a,b) et (37a,b) :

**33) a. Kuhetisa munhu**

*(SI) Provoquer la fin d'une personne*

*(Si) <"Mettre fin au supplice de quelqu'un">*

**b. Valoyi vahetisile mamani**

*(SI) Les sorciers ont provoqué la fin de ma mère*

*(Si) <"Les sorciers ont mis fin au supplice de ma mère">*

**34) a. Kujisa munhu swa wusiku**

*(SI) Faire manger des choses nocturnes à quelqu'un*

*(Si) <"Ensorceler quelqu'un par la nourriture">*

**b. Valoyi vajisi kokwani swa wusiku**

*(SI) Les sorciers ont fait manger des choses nocturnes à mon grand-père*

*(Si) <“Les sorciers ont ensorcelé mon grand-père par la nourriture”>*

**35) a. Kun'wisa munhu swa wusiku**

*(SI) Faire boire des choses nocturnes à quelqu'un*

*(Si) <“Ensorceler quelqu'un par la boisson”>*

**b. Valoyi van'wisi bava swa wusiku**

*(SI) Les sorciers ont fait boire des choses nocturnes à mon père*

*(Si) <“Les sorciers ont ensorcelé mon père par la boisson”>*

**36) a. Kuxurhisa ntombi**

*(SI) Faire une fille être assouvie*

*(Si) “Mettre une fille enceinte”*

**b. Yena axurhisi ntombi**

*(SI) Il a fait une fille être assouvie*

*(Si) “Il a mis une fille enceinte”*

**37) a. Kuxavisa munhu**

*(SI) Vendre quelqu'un*

*(Si) “Mettre quelqu'un dans une situation dangereuse”*

**b. Yena axavisi munhu**

*(SI) Il a vendu quelqu'un*

*(Si) “Il a mis quelqu'un dans une situation dangereuse”*

### 3.7. Idiomes incorporant des formes verbales applicatives

Ce modèle idiomatique se compose d'une expression contenant un verbe auquel est rattachée une extension applicative (V-APPL N) comme en (38a,b), (39a,b), (40a,b), (41a,b) et (42a,b):

#### 38) a. **Kutsivelela n'wana**

(SI) *Allumer le feu pour le bébé*

(Si) <"Immuniser le bébé contre les convulsions épileptiques en l'exposant à la fumée d'un feu contenant des substances médicinales">

#### b. **Tolo, mina ndzitsiveleli n'wana**

(SI) *Hier, j'ai allumé le feu pour le bébé*

(Si) <"Hier, j'ai immunisé le bébé contre les convulsions épileptiques en l'exposant à la fumée d'un feu contenant des substances médicinales">

#### 39) a. **Kudumela munhu**

(SI) *Faire ronfler la voix contre quelqu'un*

(Si) <"Attaquer quelqu'un">

#### b. **Lwe wanuna adumeli vavasati**

(SI) *Cet homme a fait ronfler la voix contre les femmes*

(Si) <"Cet homme a attaqué les femmes">

40) a. **Kutsamela munhu**

(Si) *S'asseoir sur quelqu'un*

(Si) "Attendre quelqu'un"

b. **Mina ndzitakutsamela**

(Si) *Je m'assiérai sur toi*

(Si) "Je t'attendrai"

41) a. **Kutlhariela munhu**

(Si) *Agir astucieusement avec quelqu'un*

(Si) "Tromper quelqu'un"

b. **Yena ahitlharielile**

(Si) *Il a agi astucieusement avec nous*

(Si) "Il nous a trompés"

42) a. **Kutirhela vurhongo**

(Si) *Travailler pour le sommeil*

(Si) "Travailler sans recevoir de l'argent ou un salaire"

b. **Mina ndzitrhela vurhongo**

(Si) *Je travaille pour le sommeil*

(Si) "Je travaille sans recevoir de l'argent ou un salaire"

### 3.8. Idiomes incorporant des formes verbales réciproques

Ce modèle idiomatique se caractérise par l'occurrence d'une expression contenant un verbe auquel est rattachée une extension montrant la réciprocité (V-RECIP N / SP) comme dans les cas (43a,b), (44a,b), (45a,b) et (46a,b) :

#### 43) a. **Kukombana singayivona**

(Si) *Se montrer réciproquement ce que chacun n'a jamais vu*

(Si) <"Se disputer sérieusement">

#### b. **Vona vakombani singayivona**

(Si) *Ils se sont montré réciproquement ce que chacun n'avait jamais vu*

(Si) <"Ils se sont disputés sérieusement">

#### 44) a. **Kukombana xichavo**

(Si) *Se montrer du respect réciproquement*

(Si) <"Se frapper réciproquement">

#### b. **Makwavo na makwavo vakombana xichavo**

(Si) *Les deux frères se montrent du respect réciproquement*

(Si) <"Les deux frères se frappent réciproquement">

#### 45) a. **Kukhomana hi mavoko**

(Si) *Se prendre par les mains*

(Si) <"Se battre">

**b. Vona vakhomani hi mavoko**

*(Si) Ils se sont pris par les mains*

*(Si) <"Ils se sont battus">*

**46) a. Kukhomanana hi mavoko mambirhi**

*(Si) Se prendre réciproquement par les deux mains*

*(Si) <"S'aider réciproquement">*

**b. Vona vakhomanana hi mavoko mambirhi**

*(Si) Ils se prennent réciproquement par les deux mains*

*(Si) <"Ils s'aident réciproquement">*

Les modèles idiomatiques ici présentés montrent que plusieurs types d'unités syntaxiques sont employées dans la formation des idiomes du tsonga. Comme dans les autres langues, les idiomes du tsonga sont des phrases ou co-occurrences de mots qui constituent des modèles structurels distincts les uns des autres, tels que les syntagmes nominaux, les binômes irréversibles, les syntagmes verbaux, les mots composés et les composés incorporant des verbes auxquels sont rattachés des morphèmes réflexifs, causatifs, applicatifs et de réciprocité. La seule exception est celle des verbes prépositifs et des verbes à particules ou composés qui ne font pas partie des modèles idiomatiques du tsonga.

Les exemples (1a,b)–(46a,b) illustrent que les idiomes du tsonga admettent de légères modifications à l'intérieur des modèles idiomatiques de base, comme le montrent les exemples (1b)–(46b). Ces petites modifications, syntaxiques et morphologiques, s'effectuent par l'addition d'extensions verbales et d'autres composants aux modèles idiomatiques de base, illustrés à travers les exemples

(1a)-(46a). Les extensions verbales indiquent des variations de personnes, de nombre et de temps grammaticaux.

## **4. Analyse inférentielle du sens encodé**

### **4.1. Idiomes idéationnels : la perception du monde**

La fonction idéationnelle du langage, bien que elle puisse être comprise aussi bien en termes conceptuels qu'en termes de comportement, sert pour l'expression de l'expérience du sujet parlant par rapport aux processus, personnes, objets, abstractions, qualités, situations et aux relations avec le monde réel y compris le monde intérieur de sa propre conscience (cf. Firth 1968; Halliday 1973). En accomplissant cette fonction, le langage structure notre expérience et nous aide à déterminer notre façon d'envisager des choses d'une manière différente de celle que notre langage nous suggère.

Ainsi, divers types d'expressions idiomatiques dont le message comporte un sens cognitif ou propositionnel, des phénomènes de l'expérience quotidienne, y compris le sensoriel, l'affectif et l'évaluatif, donnent aux sujets parlants des ressources pour communiquer l'information sur le monde d'une forme imaginaire et imagée aussi bien qu'en termes métaphoriques.

Cette étude part du principe que l'interprétation du langage se réalise par référence à des structures de connaissance fondées sur *l'expérience, les croyances et les pratiques individuelles et sociales*, raison pour laquelle le sens des idiomes ne peut être compris que par référence à ce type de structures lesquelles sont nécessaires au déroulement du processus inférentiel.

#### 4.1.1. Idiomes idéationnels et les croyances en la magie

Ces idiomes se caractérisent par l'évocation de l'expérience concernant les pratiques magiques et surnaturelles liées au contexte culturel tsonga dans lequel ils ont été créés. Cette expérience individuelle et collective a fait naître des croyances qui sont entretenues par les sujets parlants. Plusieurs idiomes ont été créés, par exemple, à partir de croyances liées à la sorcellerie. Selon ces croyances, certaines personnes peuvent être malades pour avoir été ensorcelés par leurs ennemis. On croit que les sorciers se délectent de viande humaine, raison pour laquelle, quand une personne perd du poids ou meurt à cause de la maladie, la perte du poids et la mort sont imputées aux sorciers.

Aussi, existe-t-il la croyance selon laquelle les maisons et les villages peuvent être protégés contre les sorciers. Ainsi, si une maison ou un village sont bien renforcés, les sorciers qui essaient d'y entrer pour ensorceler leurs victimes sont rendus impuissants et incapables de partir jusqu'au lendemain matin, au moment où tout le monde se réveille. Dans ces situations, on dit que les sorciers ont été attrapés en flagrant délit et le cas est jugé au sein de la communauté. Les expressions (47a,b) - (51a,b) illustrent bien le phénomène :

##### 47) a. *Kuja hi valoyi*

(Si) *Être mangé par les sorciers*

(Si) <“Mourir victime des sorciers”>

##### b. *Magudo aji hi valoyi*

(Si) *Magudo a été mangé par les sorciers*

(Si) <“Magudo est mort victime des sorciers”>

Les constituants de l'expression (47a) sont “**kuja**” littéralement équivalent à “être mangé” et “**hi valoyi**” équivalent à “par les sorciers”. Ici, “les sorciers” est l'argument qui détermine le sens du verbe “être mangé”. Ainsi, l'argument “les sorciers” étant conceptuellement associé à la croyance en la sorcellerie, c'est le sens “mourir victime” qui sera assigné à “être mangé”, raison pour laquelle le sens sémantiquement et pragmatiquement pertinent sera “mourir victime des sorciers”. L'argument obligatoirement associé (47b) correspond sémantiquement au rôle notionnel de “affecté” et la forme nominale “**valoyi**” (sorciers) correspond sémantiquement au rôle notionnel “d'agent”. Dans ce cas-ci, ce sont les informations implicites, attachées à l'argument qui joue le rôle notionnel d'agent, qui permettent aux sujets parlants de comprendre le cadre sémantique et contextuel qui motive le concept encodé par l'idiome.

**48 a. Kuva ni mona wa noyi**

(Si) *Avoir la méchanceté de sorcier*

(Si) <“Être méchant comme un sorcier”>

**b. Manuna a ni mona wa noyi**

(Si) *Manuna a la méchanceté de sorcier*

(Si) <“Manuna est méchant comme un sorcier”>

En (48a,b) “**kuva ni**”, traduit littéralement, correspond à “avoir” et “**mona wa noyi**” est équivalent à “méchanceté de sorcier”. Ainsi, “**mona wa noyi**” joue le rôle

d'un argument qui détermine le sens de la fonction assignée à "kuva ni". Le concept "mona wa noyi" (*méchanceté de sorcier*) étant associé à une description des qualités de quelqu'un de méchant (*le sorcier*), c'est le sens "être méchant comme un sorcier" qui sera sémantiquement et pragmatiquement pertinent. Le concept "mona wa noyi" (*méchanceté de sorcier*) est lié à la croyance en la sorcellerie, raison pour laquelle des connaissances d'arrière-plan sont nécessaires pour déclencher l'inférence pragmatique.

L'argument obligatoirement sélectionné (48b) est le sujet grammatical à qui est assigné le rôle notionnel de "personne qui possède une qualité". La "qualité possédée" est associée aux *comportements méchants qui affectent la personne ou les personnes qui produisent l'énoncé*. Cela veut dire que le rôle notionnel de "affecté" est récupéré du contexte sur la base des connaissances d'arrière-plan associées à l'argument "mona wa noyi".

49 a. **Kuthwasa vuloyi**

(SI) *Suivre un cours de sorcellerie*

(Si) <"Passer maître en sorcellerie">

b. **Mapepo athwasi vuloyi**

(SI) *Mapepo a suivi un cours de sorcellerie*

(Si) <"Mapepo est passé maître en sorcellerie">

Dans (49a,b), le concept sous-jacent à l'argument "vuloyi" (*sorcellerie*) ayant une dimension magique et surnaturelle, il s'accorde avec le sens de "kuthwasa". Aussi, le surgissement du prédicat "kuthwasa" en (49a) et (49b) n'est-il pas arbitraire, parce que le sens "passer maître en quelque chose liée à la magie et au

*sumaturel*” lui est associé. En (49b), ce prédicat sélectionne deux arguments (**Mapepo, vuloyi**). L’argument “**vuloyi**” fait référence à la “*chose appropriée et maîtrisée*” par l’agent. La connaissance de cette “*chose*” est fondée sur la croyance en la sorcellerie. On voit, donc, que l’argument “**vuloyi**” porte sur la formation du contexte à cause des informations implicites qui lui sont attachées.

50 a. **Kuthwasa vunyanga**

(Si) *Suivre un cours de guérison et de magie*

(Si) <“Passer maître en guérison et en magie”>

b. **Mulau athwasi vunyanga**

(Si) *Mulau a suivi un cours de guérison et de magie*

(Si) <“Mulau est passé maître en guérison et en magie”>

De même le concept “**vunyanga**” (50a,b), étant un concept lié à la croyance en la magie, s’accorde avec le concept sous-jacent à “**kuthwasa**”, c’est-à-dire, “*passer maître en quelque chose lié à la magie et au surnaturel*”. On constate donc qu’il y a un type de dépendance réciproque entre les constituants, car le prédicat “**kthwasa**”, à cause de sa dimension magique, ne peut pas être appliqué arbitrairement dans tous les contextes où quelqu’un passe maître. Il n’est applicable que dans les contextes où il y a une évocation du cadre sémantique et contextuel des pratiques des guérisseurs, magiciens et sorciers.

On remarque que, pour l’interprétation des expressions (49a,b) et (50a,b), il faut réactiver des connaissances d’arrière-plan liées au contexte culturel, car les constituants-clefs “**vuloyi**” et “**vunyanga**” sont associés à une organisation conceptuelle et à des croyances qui font partie de l’environnement social. De même,

le prédicat “**kuthwasa**” est associé à des rituels magiques qui impliquent à la fois des *épreuves* et la *consécration* dans de nouvelles fonctions.

**51 a. Kubia muti**

(Si) *Mettre une clôture autour de la maison*

(Si) <“Protéger l’espace domestique contre les sorciers et d’autres forces maléfiques”>

**b. Juze abiyi muti wusiku ratolo**

(Si) *Juze a mis une clôture autour de la maison, hier soir*

(Si) <“Hier soir, Juze a protégé l’espace domestique contre les sorciers et d’autres forces maléfiques”>

En (51a,b), “**kubia**” correspond littéralement à “**mettre une clôture autour d’un lieu**” et “**muti**” correspond à “*maison*”. Ici, ce ne sont pas ces deux constituants qui déterminent réciproquement le sens de l’un et de l’autre. C’est le sujet obligatoirement associé (51b) qui joue le rôle d’argument qui déterminera le sens de l’ensemble. En d’autres termes, c’est le sujet à qui est assignée la fonction notionnelle d’agent qui déclenche le processus d’inférence suivant :

**b. Juze abiyi muti wusiku ratolo**

(i) Hier soir, Juze a mis une clôture autour de la maison (forme propositionnelle complète)

(ii) Juze a mis une clôture autour de la maison, Juze a barré l’entrée de la maison (prémisse contextuelle)

(iii) Juze a barré l’entrée de la maison, Juze a protégé la maison (conclusion impliquée)

(iv) Normalement, on ne met une clôture que pendant la journée (prémisse contextuelle)

(v) Juze a mis une clôture pendant la nuit, Juze est magicien (conclusion impliquée)

(Si) <"Hier soir, Juze a protégé l'espace domestique contre les sorciers et d'autres forces maléfiques"> (implication contextuelle)

"**Juze**" joue le rôle d'argument et détermine le sens de "**abiyi muti**" qui est littéralement équivalent à "*a mis une clôture autour de la maison*". Dans sa fonction notionnelle d'agent "**Juze**" détermine le sens idiomatique de "*a mis une clôture autour de la maison*" car il est associé à la croyance selon laquelle certains individus ont le pouvoir de se servir des vertus occultes des plantes, animaux, pierres ou autres substances pour les appliquer dans leur art médical et magique. Le choix du sens idiomatique est encore renforcé par des instructions encodées par "**wusiku ratolo**", littéralement équivalent à "*hier soir*". En d'autres termes, "*hier soir*" contribue à la formation du contexte, l'acte de "protéger l'espace domestique contre les sorciers et d'autres forces maléfiques"<sup>23</sup> devant, selon la convention culturelle, se réaliser la nuit, puisque c'est pendant la nuit que les sorciers sont actifs. Pour compléter l'explication donnée en (51b), voyons tout d'abord l'exemple (51c) :

**c. Nyanga yibiyi muti wakwe**

(SI) *Le magicien a mis une clôture autour de sa maison*

(Si) <"Le magicien a protégé son espace domestique contre les sorciers et d'autres forces maléfiques">

L'action pratiquée par l'agent (**nyanga**) est conceptuellement comprise par les sujets parlants comme quelque chose de bénéfique "**muti wakwe**" (*sa maison*).

---

<sup>23</sup> Il s'agit de l'enfouissement rituel de certaines substances magiques autour de l'espace domestique. A ces substances est assigné le rôle de barrer l'entrée aux sorciers et à d'autres forces maléfiques.

Culturellement, “*muti wakwe*” encode non seulement “*la maison*” mais aussi “*la famille*” qui habite cette maison. Ainsi, l'action de l'agent a pour but la protection de cette famille, raison par laquelle il fait sens de dire que la famille qui habite la maison est “*bénéficiaire*” de l'action du “*magicien*”. La référence à ceux qui sont “*affectés*” par l'action du magicien (*les sorciers*) est implicite et obligatoirement récupérée du contexte, sur la base des connaissances d'arrière-plan concernant les croyances en la sorcellerie ainsi qu'en la magie.

Comme l'on a vu, les expressions (47a,b), (48a,b) et (49a,b) sont fondées sur la croyance (a) selon laquelle certains individus (les sorciers) ont le pouvoir de se transformer magiquement pendant la nuit et que leur esprit peut sortir de leur corps pour tuer et dévorer leurs voisins.<sup>24</sup> Dans (50a,b) et (51a,b) les concepts encodés sont fondés sur la croyance (b) selon laquelle il y a dans des plantes, animaux et pierres des vertus occultes qui peuvent être utiles ou dangereuses pour les êtres humains.<sup>25</sup> Parallèlement, il y a des individus qui ont des pouvoirs spéciaux, utilisés dans leur art médicinal et magique. Ce sont les magiciens/guérisseurs. La différence entre les deux situations tient à ce que sorciers et magiciens/guérisseurs

---

<sup>24</sup> Selon Peter Burke (1994), cette croyance a été commune aussi dans l'Europe des XVIe et XVIIe siècles.

<sup>25</sup> Selon Junod (1996) quand le pouvoir attribué aux objets de la nature n'est pas clairement personnifié, mais est conçu comme une énergie plus ou moins indépendante ou comme une vertu, il s'agit de croyances d'inspiration dynamique.

représentent deux forces opposées qui luttent entre elles, l'une alliée au mal et l'autre au bien.

A chaque fois qu'un idiomme motivé par ces croyances est employé, les sujets parlants font appel à leurs connaissances d'arrière-plan, liées au contexte. Il faut observer que ce contexte culturel n'est pas resté immuable et homogène, comme c'était le cas avant l'introduction des valeurs occidentales quand tous les membres de la communauté partageaient les mêmes valeurs, les mêmes mythes et symboles qui véhiculaient ces valeurs. Aujourd'hui, à l'intérieur même de la culture tsonga, il y a une stratification culturelle qui est plus visible dans le domaine des croyances religieuses que dans d'autres domaines. Néanmoins, les sujets parlants du tsonga qui possèdent les connaissances d'arrière-plan sont capables d'*invoquer* le cadre sémantique et contextuel *encodé et évoqué* par des idiomes motivés par des croyances de la tradition culturelle (cf. Fillmore 1986), même si leur attitude maintenant est celle de rejet de ces valeurs encodées.

#### **4.1.2. Idiomes idéationnels et les croyances en des divinités mythologiques**

La croyance en des esprits ou êtres spirituels existe entre les tsongas. Pour les tsongas qui partagent les croyances anciennes, quand une personne meurt, son âme ne meurt pas. Elle devient un esprit, qui rejoindra les esprits des ancêtres. La croyance dans l'immortalité de l'âme humaine existait déjà entre les tsongas avant l'évangélisation, bien que d'une façon très différente de celle de la foi chrétienne.

Les tsongas, fidèles aux coutumes anciennes, croient principalement aux esprits de leurs ancêtres. Ils pensent que ces esprits exercent une grande influence

sur les vivants, de sorte que plusieurs rituels sont pratiqués dans le but de les apaiser. Ainsi, ils attribuent leur bonheur ou leur fortune à leurs aïeux-dieux. Toute malchance est imputée à la colère des aïeux-dieux, offensés d'une façon ou d'une autre.

Par conséquent, il existe un répertoire d'idiomes qui est utilisé comme un moyen pour contacter les esprits des ancêtres dans toutes les occasions où les rituels d'apaisement sont devenus nécessaires.

Ces idiomes font donc appel à une connaissance des pratiques et des rituels dont l'effet est d'éviter les hostilités des ancêtres à l'égard des vivants. Ces pratiques et rituels font partie d'une façon de vivre et d'une philosophie de la vie, fondées sur la soumission aux aïeux-dieux et dans le cadre de laquelle le mauvais comportement est puni et le bon comportement récompensé.

On trouve dans ce genre d'idiomes des expressions telles que (52a,b) – (55a,b) :

**52) a. Kurhwala ndzingo**

*(Si) Porter son malheur*

*(Si) <“Porter tous les malheurs du monde”>*

**b. Nyeleti arhwali ndzingo**

*(Si) Nyeleti porte son malheur*

*(Si) <“Nyeleti porte tous les malheurs du monde”>*

Le constituant “**kurhwala**” en (52a,b) est littéralement équivalent à “*porter*” et “**ndzingo**” est équivalent à “*malheur*”. Ici, “**ndzingo**” est l'argument qui détermine le sens de la fonction assignée à “**kurhwala**”. Dire que “*quelqu'un porte son*

*malheur*”, le “*malheur*” étant associé à la croyance en des esprits des ancêtres, implicite qu’il “porte tous les malheurs du monde” comme résultat d’une malédiction des aïeux-dieux de sa famille. Le sujet obligatoirement associé (52b) correspond sémantiquement au rôle notionnel *d’affecté* par une *force invisible* associée à l’argument “*ndzingo*”. Le rôle notionnel *d’agent* est récupéré du contexte culturel sur la base des connaissances d’arrière-plan inhérentes à la croyance en les aïeux-dieux. En d’autres termes, ce sont *les esprits de la famille* à qui est assigné le rôle sémantique *d’agent*. Il y a un rapport entre les idiomes (52a,b) et (53a,b) :

**53) a. Kuvona mahlomulo**

(Si) *Voir tristesses*

(Si) *Etre affligé de quelque chose*

**b. Nyeleti avona mahlomulo**

(Si) *Nyeleti voit tristesses*

(Si) <“Nyeleti est affligée de quelque chose”>

Il y a un rapport conceptuel entre les idiomes (52a,b) et (53a,b) parce que, en (53a,b), le sujet naturellement associé (53b) correspond aussi au rôle notionnel *d’affecté*, étant sous-entendu, sur la base de la croyance en les esprits des ancêtres, que l’affliction dans laquelle “*Nyeleti*” vit, s’explique par rapport à la malédiction des aïeux-dieux, croyance conceptuellement sous-jacente à l’argument “*mahlomulo*” (*tristesses*). Cette inférence est aussi fondée sur la connaissance de certaines expressions idiomatiques qui appartiennent au même cadre sémantique et contextuel comme le montre (54a,b) :

54) a. **Kuba hi swikwembu**

(Si) *Etre frappé par les aïeux-dieux*

(Si) <"Etre sous le coup de la malédiction des aïeux-dieux ">

b. **Nyeleti abi hi swikwembu swakwe**

(Si) *Nyeleti a été frappée par les aïeux-dieux*

(Si) "Nyeleti est sous le coup de la malédiction des aïeux-dieux"

En (54a,b), le constituant "**kuba**" est littéralement équivalent à *être frappé* et "**hi swikwembu**" est équivalent à *par les aïeux-dieux*. Mais, on sait déjà que l'énoncé idiomatique communique plus que son sens littéral, puisqu'il est nécessaire d'avoir des connaissances d'arrière-plan pour comprendre le sens communiqué. Ainsi, à cause des valeurs encodées, lesquelles sont fondées sur la croyance en aïeux-dieux, le constituant "**hi swikwembu**" est l'argument qui détermine le sens de la fonction "**kuba**" (*être frappé*). Le sens idiomatique de "**kuba**" (*être frappé*) sera donc "être sous le coup d'une malédiction" et le sens total communiqué sera "être sous le coup de la malédiction des aïeux-dieux". Ainsi, Nyeleti (54b) est sémantiquement celle qui est affectée par l'action des esprits de la famille. L'idée d'esprits qui appartiennent à la famille est renforcée par le segment possessif "**swakwe**" (ses).

De même, l'expression (55a,b) est conceptuellement rapprochée des idiomes (52a,b), (53a,b), et (54a,b) comme l'on peut voir :

55) a. **Kuphahla mhamba ya xiviti**

(Si) *Offrir des offrandes d'angoisse*

(Si) <“Pacifier les aïeux-dieux en parlant avec angoisse, en évoquant tous les malheurs et désirs et en offrant la boisson de maïs non-éclaté”>

**b. Nyeleti aphahla mhamba ya xivite**

(Si) *Nyeleti offre des offrandes d'angoisse*

(Si) <“Nyeleti pacifie les aïeux-dieux en parlant avec angoisse, en évoquant tous ses malheurs et désirs et en offrant la boisson de maïs non-éclaté”>

Il est presque impossible de comprendre le sens encodé par l'expression (55a,b) sans avoir les connaissances d'arrière-plan qui sont évoquées par son usage. Dans ce cas-ci, il est implicite que la personne qui accomplit le rituel, c'est-à-dire, **“Nyeleti”**, est sous le coup d'une malédiction. Pour obtenir le pardon, cette personne affligée doit parler avec angoisse, évoquant tous ses malheurs et désirs. Accompagnant sa parole, elle doit offrir à ses ancêtres la boisson d'angoisse, faite de grains de maïs grillés mais qui n'ont pas éclaté, parce que les grains de maïs non-éclatés sont associés à l'angoisse.

On voit que l'usage de l'idiome (55a,b) déclenche une inférence pragmatique fondée sur un ensemble de connaissances récupérées du contexte social. Le constituant **“kuphahla”** fait référence à une *“parole/action”* accompagnée de certains rituels<sup>26</sup> associés à l'argument **“mhamba”**. Il y a donc une interdépendance entre les deux constituants parce que **“kuphahla”** implique **“mhamba”** et **“mhamba”** implique **“kuphahla”**. Le modificateur **“ya xivite”** (55b), c'est-à-dire, *“d'angoisse”*, ajoute plus d'information contextuelle liée à la motivation et au type de

rituel accompli. Ainsi, la combinaison "mhamba ya xivite" correspond sémantiquement au rôle notionnel de "moyen" parce qu'il s'agit de "parole/rituel" à travers laquelle le sujet établit une communication avec les "aïeux-dieux".

Ainsi, aux idiomes (52a,b), (53a,b), (54a,b) et (55a,b) est sous-jacente la croyance selon laquelle l'âme humaine continue son existence après la mort. Elle acquiert de nouveaux pouvoirs qui font d'elle un objet de respect et de crainte : les esprits des ancêtres sont, par conséquent, l'objet d'adoration religieuse, intégrant la catégorie des dieux de la famille<sup>27</sup>.

Néanmoins, il y a aussi l'expression (56a) :

**56) a. Kuba hi Xikwembu**

(Si) *Etre frappé par Dieu*

(Si) "Etre sous le coup de la malédiction de Dieu"

Il est intéressant de remarquer que l'utilisation du mot "Xikwembu", au singulier, est conventionnellement associée à la référence au "Grand Dieu". Cette vision est quelquefois renforcée par l'utilisation de la combinaison "Xikwembu Nkulunkumba", c'est-à-dire, "Dieu Suprême" comme dans l'expression (56b) :

---

<sup>26</sup> Ces rituels comprennent se mettre à genou, frapper les mains à plusieurs reprises, ainsi que donner en cadeau la boisson d'angoisse, faite de grains de maïs grillés mais qui n'ont pas éclaté, aux dieux de la famille.

<sup>27</sup> Cf. Junod (1996). La croyance dans la continuation de la vie après la mort est universelle. Elle est le fondement des croyances d'inspiration animiste, comme c'est le cas des croyances en des êtres spirituels qui sont des "aïeux-dieux". Ces croyances ont été incorporées dans des rituels et des coutumes.

56) b. **Kuba hi Xikwembu Nkulunkumba**

(Si) *Etre frappé par le Dieu Suprême*

(Si) "Etre sous le coup de la malédiction du Dieu Suprême"

Les procédures pour inférer le sens idiomatique dans les expressions (54a,b) et (56a,b) sont similaires, mais appliquées dans des cadres sémantiques et contextuels différents, raison pour laquelle les valeurs encodées sont aussi différentes. Les personnes qui ne partagent pas la croyance en aïeux-dieux auront tendance à regarder le "*malheur*" à la fois comme une oeuvre diabolique et comme le résultat d'un abandon de la part de Dieu.

#### 4.1.3. Idiomes idéationnels et les croyances liées à la vie familiale

Selon le "*droit traditionnel*"<sup>28</sup> il est permis à l'homme tsonga d'avoir plusieurs femmes. Toutes ces femmes doivent être legalisées à travers la célébration d'un mariage traditionnel (*lobolo*), lequel comprend le paiement à la famille de la femme d'une certaine somme d'argent ou d'une quantité déterminée de bovins, raison pour laquelle la femme mariée, selon la tradition, est considérée comme "*la femme d'argent*" ou "*la femme de bovins*".

La première femme à être épousée par l'homme tsonga est considérée comme "*l'épouse-reine*" (*nkosikazi*) et a un certain pouvoir sur les autres femmes

de son époux, lesquelles doivent la consulter sur toute matière relative au foyer. Ces femmes ont chacune leur propre maison dans le même espace domestique (**muti**). Elles ont également chacune leur propre champ pour cultiver, la récolte étant la propriété de toute la famille.

Ainsi, l'homme qui possède plusieurs femmes a généralement aussi beaucoup d'enfants. Ces enfants considèrent toutes les femmes de leur père comme leurs mères. Ils considèrent aussi tous les frères de leur père comme leurs pères. Par conséquent, entre les tsongas, les oncles sont uniquement les frères de la mère.

Les femmes et les enfants sont considérés comme une richesse. Ainsi, l'homme qui possède un grand nombre de femmes et d'enfants est supposé être l'un des plus riches dans la communauté et les raisons sont claires : les femmes sont la principale source de richesse, grâce à leur travail qui consiste à cultiver les champs, ainsi que grâce à la procréation, considérée, elle aussi, comme une forme de reproduction de la richesse. Les filles sont une importante source de revenus pour la famille qui les donne en mariage. Les fils, considérés par leurs parents comme une garantie de soutien dans leur vieillesse, contribuent à augmenter la force de travail (grâce aux épouses qu'ils prendront) ainsi qu'à la reproduction des sources de richesse ( par les filles qui naîtront de ces unions).

En cas de la mort du mari, le dernier frère du défunt hérite ses femmes car son premier frère est considéré comme un père et, par conséquent, un beau-père des veuves. L'acte d'hériter est officialisé à travers la célébration des rites de deuil, pendant lesquels l'héritier doit avoir des rapports sexuels avec l'une des veuves, en général avec la femme-reine. Ces rituels sont considérés comme des cérémonies de

---

<sup>28</sup> Droit traditionnel ou consuetudinaire : ensemble des règles communes, traitant des personnes, des

purification, après lesquelles la vie retourne à la normalité. La purification des veuves est supposée être parallèle à celle de l'esprit du défunt, lequel obtient la permission d'entrer dans l'espace où habitent les esprits de ses ancêtres.

On voit donc que, dans la structure familiale traditionnelle, l'épouse garantit la reproduction et la survie de la famille, raison pour laquelle elle est associée à la fertilité et à la vie. La femme stérile manque de prérequis pour garantir la survie de la famille, pour être une bonne épouse et une bonne mère. C'est la raison pour laquelle la femme est une source de nombreuses associations métonymiques qui reflètent la conception de ce que doit être son rôle au foyer : elle est associée au feu, à l'eau, à l'ombre, entre autres.

Par conséquent, il y a un répertoire d'idiomes qui évoquent la façon d'organiser la vie domestique, les fonctions des membres de la famille et leur rapport à la vie et à la mort. Dans ce genre d'idiomes, on trouve des expressions comme (57a,b) - (63a,b) :

**57) a. Kuva nkuku ni mbhaha**

*(Si) Etre le coq et la poule*

*(Si) <"Etre le mari et l'épouse">*

**b. Mandevo na Marozi i nkuku ni mbhaha**

*(Si) Mandevo et Marozi sont le coq et la poule*

*(Si) <"Mandevo et Marozi sont le mari et l'épouse">*

Le constituant "**Kuva**" est littéralement équivalent à "*être*" et "**nkuku ni mbhaha**" est équivalent à "*coq et poule*". Le sujet obligatoirement associé

---

biens, des successions, des obligations et autres, relatives au passé, transmises de génération en génération.

(Mandevu et Marozi) doit être interprété sémantiquement comme un argument et “être coq et poule” comme une fonction s'accordant sémantiquement avec son argument. Le sujet, référant à deux êtres humains, l'un de sexe masculin et l'autre féminin, détermine le sens de “le coq et la poule”. Ainsi, c'est le sens “le mari et l'épouse” qui sera approprié au sens communiqué. Le prédicat “nkuku” (coq) sélectionne l'argument “Mandevu” et le prédicat “mbhaha” (poule) sélectionne l'argument “Marozi”. Dans les deux cas, les arguments auxquels est assignée la fonction grammaticale de sujet correspondent sémantiquement aux rôles notionnels de “personnes qui vivent l'expérience”, car c'est une *expérience de vie conjugale* qui est décrite. Ainsi, à la fonction prédicative “coq”, est attachée l'information contextuelle “mari de Marozi” et à la fonction prédicative “poule” est attachée l'information “épouse de Mandevu”.

L'expression (57a,b) est donc liée à une organisation conceptuelle qui est à l'origine des effets interprétatifs pragmatiquement inférables parce que dans la tradition culturelle tsonga le concept “le coq et la poule” est associé à la notion de relations conjugales. Cette association n'est pas arbitraire, étant fondée sur l'expérience quotidienne. Le “coq” symbolise métaphoriquement l'autorité et le pouvoir du mari sur sa femme, laquelle est symbolisée par la “poule”.

Voyons le cas de l'expression (58a,b) :

**58) a. Kufukwamela mandza yo bola**

(Si) Couvrir des oeufs pourris

(Si) <“Avoir des relations sexuelles avec une femme stérile”> ou <“Faire un effort inutile”>

**b. Juze afukwamela mandza yo bola**

(S) *Juze couve des oeufs pourris*

(Si) <“*Juze a des relations sexuelles avec une femme stérile*”> ou <“*Juze fait un effort inutile*”>

Littéralement “*kufukwamela*” est équivalent à “*couver*” et “*mandza yo bola*” est équivalent à “*des oeufs pourris*”. Le argument “*mandza yo bola*” détermine le sens de la fonction “*kufukwamela*”. Il porte sur la formation du contexte parce qu’il modifie la force avec laquelle l’information de l’énoncé doit être entretenue, comme on peut le voir dans l’illustration suivante :

- (i) “*Juze couve des oeufs pourris*” (forme propositionnelle complète)
- (ii) “*Juze couve des oeufs, Juze fait un effort*” (prémisse contextuelle)
- (iii) “*Juze ne doit couver que des oeufs de bonne qualité*” (prémisse contextuelle)
- (iv) “*Juze couve des oeufs pourris, Juze couve des oeufs qui ne sont pas de bonne qualité*” (conclusion impliquée)
- (Si) “*Juze a des relations sexuelles avec une femme stérile*” ou “*Juze fait un effort inutile*” (implicatures contextuelles)

La lecture idiomatique est ici commandée par l’argument “*des oeufs pourris*”, à cause des effets interprétatifs qu’il véhicule, étant donné que la prémisse sociale selon laquelle “*on ne doit couver que des oeufs de bonne qualité*” est sous-jacente. On remarque que le sujet obligatoirement associé fait référence à un être humain du sexe masculin, ce qui élimine l’hypothèse d’un contexte dans lequel se couvent des oeufs réels. Ainsi, il s’agit d’une situation où le sujet (**Juze**) “*a des relations sexuelles avec*” une “*femme stérile*” ou une “*femme incompatible*” laquelle est associée à “*des oeufs pourris*”. On voit donc que l’usage de l’expression (58a,b) est associé à une situation d’*infécondité* ou d’*incompatibilité conjugale*, raison pour laquelle l’action

du sujet obligatoirement associé est culturellement interprétée comme "faire un effort inutile". Voyons maintenant l'expression (59a,b) :

59) a. **Kuva mutshiveri**

(Si) *Etre la personne qui allume le feu*

(Si) < "Etre une épouse et maîtresse de maison" >

b. **Nyeleti i mutsiveri**

(Si) *Nyeleti est la personne qui allume le feu*

(Si) < "Nyeleti est une épouse et maîtresse de maison" >

Le verbe "**kuva**" correspond littéralement à "*être*" (59a) et "**mutsiveri**" correspond à "*qui allume le feu*" (59a,b). Le sujet obligatoirement associé "**Nyeleti**" joue ici le rôle d'argument et s'accorde sémantiquement avec la fonction prédicative "*personne qui allume le feu*". Ainsi, le sujet, référant à une "*femme mariée*", détermine le sens de "*personne qui allume le feu*". Cela s'explique par le fait que le concept "*personne qui allume le feu*" est à la fois associé à "épouse" et à "maîtresse de maison". Cette association n'est pas arbitraire, parce qu'il y a un rapport métonymique entre *l'épouse, le feu et la vie*. Dans la tradition culturelle tsonga, *le feu symbolise la vie*. L'épouse et maîtresse de maison est associée au "*feu*" parce que c'est elle qui fait la cuisine et garantit la survie de la famille. Il s'agit donc d'une expression idiomatique fondée sur une métonymie symbolique faisant référence à la personne qui exécute une activité pour l'activité elle-même.

Analysons maintenant l'expression (60a,b) :

60) a. **Kuhisa movabyi**

(Si) *Brûler un malade*

(Si) <“Rendre plus grave la maladie de quelqu'un”>

b. **Jowawa wa hisa, ahisi n'wana**

(Si) *Jowawa est brûlant, il a brûlé le bébé*

(Si) <“Jowawa a eu un rapport sexuel, il a rendu plus grave la maladie du bébé”>

Les constituants “**kuhisa**” (60a) et “**wa hisa/ahisi**” (60b) sont littéralement équivalents à “*brûler*” (60a) et “*est brûlant/il a brûlé*” (60b) respectivement. En (60a) “**movabyi**” est équivalent à “*un malade*” et en (60b) “**n'wana**” à “*bébé*”.

La sexualité étant associée au feu, la personne qui a eu un rapport sexuel est considérée comme une personne chaude, raison pour laquelle elle ne doit pas s'approcher d'un malade, afin de ne pas contribuer à aggraver la maladie. Ainsi, dans l'expression (60a) “**movabyi**” (*un malade*) joue le rôle d'un argument qui détermine le sens de la fonction assignée à “**kuhisa**”. L'argument “**movabyi**” étant associé à un être humain malade et non à un objet inanimé, ce n'est pas le sens “*brûler*” qui va être sélectionné, mais ce sera le sens “*rendre plus grave*”, qui sera approprié. L'interprétation non littérale de “*brûler*” (**kuhisa**), ne se fait pas sur la base de relations de synonymie entre “*brûler*” et “*rendre plus grave*”, mais parce que le concept *brûler* est associé à la croyance selon laquelle la personne qui a eu un rapport sexuel a le sang chaud et que son contact avec un malade peut empirer la fièvre ou les blessures de celui-ci.

En (60b), la combinaison de “*brûler*” et “*bébé*” présuppose que le “*bébé*” est “*un malade*”. Le bébé est considéré comme “*un malade*” quand son nombril n'est

pas encore cicatrisé et aussi quand il a de la fièvre. Néanmoins, dans la mesure où il existe la possibilité virtuelle qu'un bébé soit accidentellement brûlé, l'expression "*brûler un bébé*" est généralement renforcée par la prémisse contextuelle "*Jowawa est brûlant*" (60b). Ainsi, le sujet "**Jowawa**" porte sur la formation du contexte dans la mesure où il détermine le sens de la fonction "*brûler*" et dans la mesure où ce n'est pas le sens "*brûler*" qui sera sélectionné, mais le sens "*avoir le sang brûlant*" dont la conclusion impliquée sera "*Jowawa a eu un rapport sexuel*".

Dans les deux cas, (60a) et (60b), est sous-jacente la prémisse contextuelle selon laquelle "*(x) ne doit pas s'approcher d'un malade quand il a eu un rapport sexuel*" d'où l'implication contextuelle "*(x) rend plus grave la maladie de quelqu'un*" en (60a) et "*Jowawa a rendu plus grave la maladie du bébé*" en (60b).

Analysons ensuite l'expression (61a,b) :

**61) a. Kuja ndzhaka**

*(SI) Manger l'héritage*

*(Si) <"Recevoir un héritage"> ou <"Être l'héritier">*

**b. Juze imaja ndzhaka**

*(SI) Juze est la personne qui mange l'héritage*

*(Si) <"Juze est l'héritier">*

L'argument "**ndzhaka**" (*héritage*) détermine le sens de "**kuja**" (*manger*) en (61a) et "**imaja**" (*personne qui mange*) en (61b). L'héritage étant généralement composé de biens de consommation ou de biens utilisables, le verbe "*manger*" (61a) fait métaphoriquement référence à la "*consommation*" ou à "*l'utilisation*" de

l'héritage et "*personne qui mange*" (61b) fait métaphoriquement référence au "*consommateur*" ou "*bénéficiaire*" de l'héritage, c'est-à-dire, *l'héritier*.

Voyons le cas de l'expression (62a,b) :

**62) a. Kutimekela hi ndzilo**

(Si) *Avoir le feu éteint*

(Si) <"Devenir veuf">

**b. Tatana Makeu atimekeli hi ndzilo**

(Si) *Le feu de Monsieur Makeu a cessé de brûler*

(Si) <"Monsieur Makeu est devenu veuf">

Littéralement "**kutimekela hi ndzilo**" correspond à "*Avoir le feu éteint*" (62a). L'allusion passe ici par une association métonymique entre "*le feu qui a cessé de brûler*" et "*l'épouse qui est morte*". Cette association est fondée sur la conception symbolique du *feu* et de *l'épouse* dans la tradition culturelle tsonga. Ainsi, l'argument auquel est assignée la fonction de sujet, "*Monsieur Makeu*", (62b) correspond conceptuellement au rôle notionnel *d'affecté* parce que l'événement encodé par le prédicat "**kutimekela**" est compris par les sujets parlants comme une "*chose mauvaise*". L'épouse étant "*la personne qui allume le feu au foyer*", sa mort implique qu'il n' y aura plus de feu, ce qu'explique l'inférence "le mari devient veuf". Symbolisant la vie, le feu est aussi *affecté* dans la mesure où il a cessé de brûler à cause d'une entité extérieure, identifiée ou non identifiée. Voilà la raison pour laquelle, quand la mort ou le malheur frappent la communauté, le feu est rituellement détruit.

Analysons ensuite l'expression (63a,b) :

63) a. **Kucinga ndzaka**

(S) *Purifier un héritage*

(Si) <“Faire l’amour avec une veuve”> ou <“Purifier une veuve”>

b. **Malidza acinge ndzaka**

(S) *Malidza a purifié un héritage*

(Si) <“Malidza a fait l’amour avec une veuve”> ou <“Malidza a purifié une veuve”>

L’idiome (63a,b) est fondé sur la croyance selon laquelle, après la mort du mari, la femme doit être purifiée, avant de recommencer sa vie sexuelle normale. L’acte de faire l’amour pour la première fois après la mort du mari fait partie des rites de deuil, ayant pour but la purification de la veuve ainsi que des choses du mort, raison pour laquelle l’implication contextuelle de “*purifier un héritage*” est “faire l’amour avec une veuve” ou “purifier une veuve” (63a).

Ainsi, l’argument “**ndzaka**” (*héritage*) faisant à la fois référence à des choses et à la veuve (ou veuves) du défunt (les femmes font partie de l’héritage) s’accorde sémantiquement avec la fonction “**kucinga**” (*purifier*), les deux étant associés à des valeurs symboliques liées aux rites de deuil.

#### 4.1.4. Idiomes idéationnels et les croyances liées au courage et à la clairvoyance

Ces idiomes évoquent le cadre sémantique et contextuel lié à la façon d'envisager et de résoudre les problèmes de la vie. Ils sont fondés sur l'expérience quotidienne concernant des situations où les personnes font face à des difficultés ou sont confrontées à un problème dont la solution requiert du courage, de la détermination, de la résistance et de la perspicacité dans l'analyse des faits. Ainsi, parmi les idiomes appartenant à cette catégorie, on trouve des expressions fondées sur des croyances liées au coeur, au foie et à la tête : le coeur est associé aux sentiments, à la patience et au courage ; le foie au courage et à la détermination ; la tête à l'intelligence et à la perspicacité dans l'analyse des faits.

Ces qualités humaines de grande valeur sont traditionnellement enseignées par des idiomes, tels (64a,b) - (73a,b) :

##### 64) a. **Kuva ni xivindzi**

(Si) *Avoir le foie*

(Si) <"Avoir le courage de faire quelque chose">

##### b. **Manana ani xivindzi**

(Si) *Manana a le foie*

(Si) <"Manana a le courage de faire quelque chose">

Le constituant "**kuva ni**" est littéralement équivalent à "*avoir*" (64a) et "**xivindzi**" est équivalent à "*foie*" (64a,b). Le sujet naturellement associé, "**Manana**" (64b), référant à un être humain physiologiquement doté de "*foie*",

détermine le sens de "xivindzi". Ainsi, ce n'est pas le sens "foie" qui sera sélectionné, mais "courage de faire quelque chose" qui sera approprié, le concept "foie" étant associé à une description de qualités humaines telles que le "courage" et la "détermination".

65) a. **Kuvona nhloko ya mhaka**

(Si) *Voir la tête du problème*

(Si) <"Trouver la clef du problème">

b. **Yena avoni nhloko ya mhaka**

(Si) *Il a vu la tête du problème*

(Si) <"Il a trouvé la clef du problème">

Les constituants "kuvona" (65a) et "avoni" (65b) sont littéralement équivalents à "voir" (65a) et "il a vu" (65b) respectivement. Le constituant "nhloko ya mhaka" (65a,b) est littéralement équivalent à "tête du cas". Le constituant "nhloko ya mhaka" joue le rôle d'un argument qui détermine le sens de la fonction assignée à "kuvona" (65a) et "avoni" (65b). Le constituant "nhloko ya mhaka" faisant référence à la "clef du problème", ce n'est pas le sens "voir/il a vu" qui sera sélectionné, mais "trouver/il a trouvé" qui sera approprié, étant donné que le concept "voir" est associé à la perspicacité de l'analyse des problèmes sociaux.

66) a. **Kutima ndzilo**

(Si) *Éteindre le feu*

(Si) <"Faire la paix">

b. **Tihosi titime ndzilo**

(Si) *Les chefs ont éteint le feu*

(Si) <“Les chefs ont fait la paix”>

Les constituants “**kutima**” (66a) et “**titime**” (66b) sont littéralement équivalents à “*éteindre*” (66a) et “*ont éteint*” (66b) respectivement. Le constituant “**ndzilo**” (66a,b) est littéralement équivalent à “*feu*”. Ici nous sommes en présence d’une expression dont le sens idiomatique est calculé sur la base du sujet naturellement associé. “**Kutima ndzilo**” (66a) étant une expression qui peut être interprétée idiomatiquement et non-idiomatiquement sur la base de la sélection appropriée du contexte, c’est le sujet naturellement associé (66b) qui est déterminant pour la sélection du contexte approprié. Le sujet “**tihosi**” (*chefs*), référant à des personnalités importantes dans la communauté, détermine le sens de “**titime ndzilo**”, étant sous-entendu que l’argument “**ndzilo**” est associé à la guerre et aux conflits de nature sociale dont la solution exige l’intervention de personnes reconnues par la communauté comme des autorités. Ainsi, ce n’est pas le sens “*les chefs ont éteint le feu*” qui sera sélectionné, mais le sens “*les chefs ont fait la paix*” qui sera approprié.

67) a. **Kuboha mbilu**

(Si) *attacher le coeur*

(Si) <“Prendre patience”>

b. **Juze waswikota kuboha mbilu**

(Si) *Juze sait attacher le coeur*

(Si) <“Juze sait s’armer de patience”>

Le constituant “**kuboha**” en (67a,b) est littéralement équivalent à “*attacher*” et “**mbilu**” est équivalent à “*coeur*”. Le constituant “**mbilu**” (*coeur*) est sémantiquement l'argument qui détermine le sens de la fonction “**kuboha**” (*attacher*). Le “*coeur*” est considéré comme la source des sentiments et des qualités qui déterminent les comportements humains, tels que la patience et l'impatience. Ainsi, sur la base de cette croyance on suppose qu'en attachant le “*coeur*”, celui-ci garde son calme permettant à quelqu'un de s'armer de patience.

**68) a. Kuhlela timhaka**

(SI) *Vanner les problèmes*

(Si) <“Chercher la solution des problèmes”>

**b. Yena ahleli timhaka**

(SI) *Il a vanné les problèmes*

(Si) <“Il a cherché la solution des problèmes”>

Les constituants “**kuhlela**” (68a) et “**ahleli**” (68b) sont littéralement équivalents à “*vanner*” (68a) et “*il a vanné*” (68b) respectivement. Le constituant “**timhaka**” est littéralement équivalent à “*les problèmes*” (68a,b). Ici, “**timhaka**” joue le rôle d'un argument qui détermine le sens de la fonction assignée à “*vanner*” (68a) et “*il a vanné*” (68b). L'argument “**timhaka**” référant à des problèmes ou conflits sociaux, ce n'est pas le sens “*vanner/il a vanné*” qui sera sélectionné, mais “*chercher la solution/il a cherché la solution*” qui sera approprié parce que le concept “*vanner*” est associé à l'opération mentale par laquelle on résout un problème.

69) a. **Kulehisa mbilu**

(SI) *Allonger le coeur*

(Si) <"Etre patient">

b. **Wansati waswikota kulehisa mbilu**

(SI) La femme sait allonger le coeur

(Si) <"La femme sait être patiente">

Le constituant "**kulehisa**" (69a,b) est littéralement équivalent à "*allonger*" et "**mbilu**" est équivalent à "*coeur*". Le constituant "**mbilu**" est sémantiquement l'argument qui détermine le sens de la fonction "**kulehisa**" (*allonger*). Etant sous-entendu que le "*coeur*" est regardé comme le siège des sentiments et des qualités qui déterminent les comportements humains tels que la patience et l'impatience. Le concept "*allonger*" est donc associé à "*faire la patience ne pas avoir de limites*", sur la base de cette croyance

70) a. **Kuba mhaka**

(SI) *Frapper le problème*

(Si) <"Trouver la solution d'un problème">

b. **Mina ndzibi mhaka**

(SI) *J'ai frappé le problème*

(Si) <"J'ai trouvé la solution du problème">

Les constituants "**kuba**" (70a) et "**ndzibi**" (70b) sont littéralement équivalents à "*frapper*" (70a) et "*j'ai frappé*" (70b) respectivement. Le constituant "**mhaka**" (70a,b) est littéralement équivalent à "*problème*". Ici, "**mhaka**" est l'argument qui

détermine le sens de la fonction assignée à “**kuba**” (70a) et à “**ndzibi**” (70b). L’argument “**mhaka**” référant à des problèmes ou conflits sociaux, ce n’est pas le sens “*frapper le problème*” (70a) ou “*j’ai frappé le problème*” (70b) qui sera sélectionné, mais “trouver la solution d’un problème” (70a) et “j’ai trouvé la solution du problème” (70b) qui seront appropriés parce que le concept “*frapper*” , s’accordant sémantiquement avec “*problème*”, est associé à surmonter (ou résoudre) une difficulté.

71) a. **Kuolola mhaka**

(SI) *Redresser un problème*

(Si) <“Dénouer une situation compliquée”>

b. **Yena aololi mhaka**

(SI) *Il a redressé le problème*

(Si) <“Il a dénoué la situation compliquée”>

Les constituants “**kuolola**” (71a) et “**aololi**” (71b) sont littéralement équivalents à “*redresser*” (71a) et “*il a redressé*” (71b). Le constituant “**mhaka**” est littéralement équivalent à “*problème*” (71a,b). Ici, “**mhaka**” est le constituant qui détermine le sens de la fonction “**kuolola**” (71a) et “**aololi**” (71b). L’argument “**mhaka**” référant à des problèmes ou conflits sociaux, ce n’est pas le sens “*redresser/il a redressé*” qui sera sélectionné, mais “*dénouer/il a dénoué*” qui sera approprié. Ainsi, le sens total communiqué sera “dénouer une situation compliquée” (71a) et “il a dénoué la situation compliquée” (71b) car le concept “*redresser*” , s’accordant sémantiquement avec “*problème*”, est associé à résoudre une affaire difficile.

**72) a. Kuja lomu angabohiwa kona**

*(Si) Manger là où il est attaché*

*(Si) "Résoudre ses problèmes dans son propre milieu"*

**b. Yena aja lomu angabohiwa kona**

*(Si) Il mange là où il est attaché*

*(Si) "Il résout ses problèmes dans son propre milieu"*

Les constituants "**kuja**" (72a) et "**aja**" (72b) sont littéralement équivalents à "*manger*" (72a) et "*(il) mange*" (72b) respectivement. Le constituant "**lomu angabohiwa kona**" (72a,b) est littéralement équivalent à "*là où il est attaché*" et "**yena**" (72b) est équivalent à "*il*". Dans ce cas-ci, "**lomu angabohiwa kona**" étant associé au milieu où une personne vit, c'est l'argument qui détermine le sens de la fonction assignée à "**kuja**" (72a) et "**aja**" (72b). Ainsi, ce n'est pas le sens "*manger là où il est attaché*" (72a) ou "*il mange là où il est attaché*" (72b) qui sera sélectionné, mais "*résoudre ses problèmes dans son propre milieu*" (72a) et "*il résout ses problèmes dans son propre milieu*" (72b) qui seront appropriés, car cet idiome est fondé sur le proverbe (A)<sup>29</sup> "*la chèvre mange là où elle est attachée*".

**73) a. Kuba mhunti nayahali ni mahika**

*(Si) Abattre la gazelle pendant qu'elle est encore fatiguée*

*(Si) "Résoudre un problème au plus vite"*

**b. Hina hibi mhunti nayahali ni mahika**

*(Si) Nous avons abattu la gazelle pendant qu'elle était encore fatiguée*

(Si) "Nous avons résolu le problème au plus vite"

Les verbes "kuba" (73a) et "hibi" (73b) sont littéralement équivalents à "abattre" (73a) et à "(nous) avons abattu" (73b). Les constituants "mhunti", "nayahali ni mahika" (73a,b) et "hina" sont littéralement équivalents à "gazelle", "pendant qu'elle est (était) encore fatiguée" et "nous" respectivement. Ici, le concept "abattre la gazelle pendant qu'elle est encore fatiguée" est associé à "résoudre un problème au plus vite" (73a). Ainsi, en (73b) ce n'est pas le sens "nous avons abattu la gazelle pendant qu'elle était encore fatiguée" qui sera sélectionné, mais "nous avons résolu le problème au plus vite" qui sera approprié, l'idiome étant fondé sur le proverbe (J)<sup>30</sup> "la gazelle est abattue pendant qu'elle est encore fatiguée", c'est-à-dire, "un problème doit être résolu au plus vite".

#### 4.1.5. Idiomes idéationnels et les croyances liées à la pauvreté

L'économie tsonga est fondamentalement agricole et assez dépendante de la pluie. Le cycle agricole est annuel et se divise en deux saisons : la saison chaude, pendant laquelle il pleut généralement et la saison froide, qui est sèche. Le manque de pluie pendant la saison chaude, provoquant la sécheresse causée par la chaleur, donne lieu à la faim, à la misère et à l'anormalité. Elles sont attribuées à des punitions infligées par des esprits des ancêtres du lignage du chef, en raison de la

---

<sup>29</sup> Voir 2.2.3. : Proverbes et idiomes de base proverbiale, p. 44.

<sup>30</sup> Ibid.

violation de certains tabous, tels que les tabous cosmiques et d'autres tabous liés à l'agriculture. Quelques tabous physiologiques, comme ceux associés à la sexualité en dehors des règles, deviennent aussi des tabous cosmiques quand ils sont associés à l'absence de la pluie.

Ainsi, parmi les idiomes faisant référence à la pauvreté, on trouve des expressions fondées sur des croyances liées à la chaleur, à la saleté, à l'immondice et aux étoiles. La chaleur est associée à la misère, car elle provoque la sécheresse des champs, empêchant les gens de faire la moisson et, par conséquent, causant la pauvreté. La saleté et l'immondice sont associées à la vie dans la gêne et aux gens misérables, parce qu'ils sont supposés manquer de toutes sortes de moyens matériels pour mener une vie digne. Les étoiles, à leur tour, sont associées à la faim et à l'insomnie causée par l'estomac vide.

Dans l'ensemble des idiomes appartenant à cette catégorie, on trouve des expressions comme (74a,b) - (81a,b) :

**74) a. Kuchela vusiwana**

*(Si) Verser la pauvreté*

*(Si) <"Appauvrir">*

**b. A mumu lowu uhichela vusiwana**

*(Si) Ce soleil verse la pauvreté sur nous*

*(Si) <"Cette chaleur nous appauvrit">*

Les constituants "kuchela" (74a) et "uhichela" (74b) sont littéralement équivalents à "verser" (74a) et "verse sur nous" (74b) respectivement. Le

---

constituant **“vusiwana”** (74a,b) est littéralement équivalent à *“la pauvreté”* et **“a mumu lowu”** est équivalent à *“ce soleil”*(74b). Le concept *“verser la pauvreté”* est associé à *“appauvrir”* (74a). Ainsi, le *“soleil”* étant associé à la *“chaleur”*, laquelle provoque la sécheresse, la faim et, par conséquent, la pauvreté, le sens de *“ce soleil verse la pauvreté sur nous”* sera *“cette chaleur nous appauvrit”* (74b).

75) a. **Kuja marhimila**

(Si) *Manger le mucus*

(Si) <*“Vivre dans la misère”*>

b. **Kaya ka hina hoja marhimila**

(Si) *Chez nous, en ce moment, on mange le mucus*

(Si) <*“Chez nous, nous vivons dans la misère”*>

Les constituants **“kuja”** (75a) et **“hoja”** (75b) sont littéralement équivalents à *“manger”* (75a) et *“ en ce moment on mange”* (75b) respectivement. Le constituant **“marhimila”** (75a,b) est littéralement équivalent à *“le mucus”* et **“kaya ka hina”** (75b) à *“chez nous”*. **“Marhimila”** joue le rôle d’un argument qui détermine le sens de la fonction assignée à **“kuja”** (75a) et **“hoja”** (75b) parce que c’est l’argument qui commande la lecture métaphorique ou idiomatique. L’argument **“marhimila”** étant associé à des situations où la nourriture manque, ce n’est pas le sens *“manger le mucus”* (75a) ou *“ en ce moment on mange le mucus”* (75b) qui sera sélectionné, mais le sens *“vivre dans la misère”* (75a) et *“ nous vivons dans la misère”* (75b) qui sera approprié. Il s’agit donc d’une référence ironique à des situations dans lesquelles les gens n’ont rien à manger et vivent dans la gêne.

**76) a. Kuja tin'whala**

*(Si) Manger les poux*

*(Si) <"Vivre dans l'indigence">*

**b. Muti wamina woja tin'whala**

*(Si) Ma maison, en ce moment, mange les poux*

*(Si) <"Ma famille vit dans l'indigence">*

Les constituants "kuja" (76a) et "woja" (76b) sont littéralement équivalents à "manger" (76a) et "en ce moment mange" (76b) respectivement. Le constituant "tin'wala" (76a,b) est littéralement équivalent à "les poux" et "muti wa mina" est équivalent à "ma maison" (76b). Ici, "tin'wala" est l'argument qui détermine le sens de la fonction assignée à "kuja" (76a) et "woja" (76b). L'argument "tin'wala" étant associé à des conditions de vie misérables, ce n'est pas le sens "manger les poux" (76a) ou "en ce moment, mange les poux" (76b) qui sera sélectionné, mais "vivre dans l'indigence" (76a) et "ma famille vit dans l'indigence" (76b) qui seront appropriés. N'oublions pas que, dans la langue tsonga, le concept "maison" signifie à la fois la maison et la famille qui l'habite.

**77) a. Kuvukuliwa hi mbyana**

*(Si) Etre aboyé par un chien*

*(Si) <"Etre offensé par un misérable">*

**b. Mina ndzayala kuvukuliwa hi mbyana**

*(Si) Je refuse d'être aboyé par un chien*

*(Si) <"Je refuse d'être offensé par un misérable">*

Le constituant **"kuvukuliwa"** (77a,b) est littéralement équivalent à *"être aboyé"* (77a,b). Le constituant **"hi mbyana"** (77a,b) est littéralement équivalent à *"par un chien"*. L'argument **"mbyana"** détermine le sens de la fonction assignée à **"kuvukuliwa"** (77a,b), le *"chien"* étant associé à *"quelqu'un de dégoûtant"* qui vit dans les immondices et, par conséquent, sans aucune dignité. Ce n'est pas le sens *"être aboyé par un chien"* (77a,b) qui sera sélectionné, mais *"être offensé par un misérable"* (77a) et *"je refuse d'être offensé par un misérable"* (77b) qui seront appropriés, car le concept *"chien"* est associé aux gens misérables.

78) a. **Kufa bya mbyana**

(Si) *Mourir comme un chien*

(Si) <"Mourir pauvre">

b. **Wena utafa bya mbyana**

(Si) *Tu mourras comme un chien*

(Si) <"Tu mourras pauvre">

Les constituants **"kufa"** (78a) et **"utafa"** (78b) sont littéralement équivalents à *"mourir"* (78a) et *"tu mourras"* (78b) respectivement. On remarque que le prédicat **"utafa"** (78b) incorpore le morphème de la deuxième personne du singulier **"u"**. Le constituant **"bya mbyana"** (78a,b) est littéralement équivalent à *"comme un chien"* et **"wena"** (78b) est littéralement équivalent à *"tu"*. Le constituant **"mbyana"** joue le rôle d'un argument qui détermine le sens de la fonction assignée à **"kufa"** (78a) et **"utafa"** (78b) parce que c'est l'argument qui, à cause de sa charge sémantique plus forte, commande la lecture métaphorique ou idiomatique. L'argument **"mbyana"** étant associé aux gens misérables, ce n'est pas le sens *"mourir comme un chien"*

(78a) ou “tu mourras comme un chien” (78b) qui sera sélectionné, mais “mourir pauvre” (78a) et “tu mourras pauvre” (78b) qui seront appropriés.

**79 a. Kuhanya bya mbyana**

(SI) *Vivre comme un chien*

(Si) <“Vivre dans la gêne”>

**b. Mina ndzihanya bya mbyana**

(SI) *Je vis comme un chien*

(Si) <“Je vis dans la gêne”>

Les constituants “**kuhanya**” (79a) et “**ndzihanya**” (79b) sont littéralement équivalents à “*vivre*” (79a) et “*je vis*” (79b) respectivement. On remarque que le prédicat “**ndzihanya**” incorpore le morphème de la première personne du singulier “**ndzi**”. Le constituant “**bya mbyana**” (79a,b) est littéralement équivalent à “*comme un chien*” et “**mina**” (79b) à “*je*”. Le constituant “**mbyana**” joue le rôle d’un argument qui détermine le sens de la fonction assignée à “**kuhanya**” (79a) et “**ndzihanya**” (79b) parce que c’est l’argument qui grâce à sa charge sémantique plus forte commande la lecture métaphorique ou idiomatique. L’argument “**mbyana**” étant associé aux gens misérables, ce n’est pas le sens “*vivre comme un chien*” (79a) ou “*je vis comme un chien*” (79b) qui sera sélectionné, mais “*vivre dans la gêne*” (79a) et “*je vis dans la gêne*” (79b) qui seront appropriés.

**80) a. Kuhlanya tɪnyeleti**

(SI) *Compter les étoiles*

(Si) <“Se coucher affamé”>

**b. Tolo vana va mina vahlayi tinyeleti**

*(Si) Hier, mes enfants ont compté les étoiles*

*(Si) <“Hier, mes enfants se sont couchés affamés”>*

Les constituants “**kuhlaya**” (80a) et “**vahlayi**” (80b) sont littéralement équivalents à “*compter*” (80a) et “*ils ont compté*” (80b) respectivement. Le prédicat “**vahlayi**” incorpore le morphème de la troisième personne du pluriel “**va**”. Le constituant “**tinyeleti**” (80a,b) est littéralement équivalent à “*les étoiles*”; “**tolo**” et “**vana va mina**” (80b) sont respectivement équivalents à “*hier*” et “*mes enfants*”. Ici, “**tinyeleti**” est l’argument qui détermine le sens de “**kuhlaya**” (80a) et “**vahlayi**” (80b), les “*étoiles*” étant associées à la nuit, c’est-à-dire, au moment où les gens vont se coucher. Les personnes qui comptent les étoiles sont supposées avoir des difficultés pour s’endormir, à cause de leur estomac vide. Ainsi, s’explique l’implication contextuelle “se coucher affamé” (80a) et “hier, mes enfants se sont couchés affamés” (80b).

**81) a. Kuja thxaka**

*(Si) Manger la saleté*

*(Si) <“Vivre dans la misère”>*

**b. Mina ni muti wa mina hoja thxaka**

*(Si) Moi et ma maison, en ce moment, nous mangeons la saleté*

*(Si) <“Moi et ma famille, nous vivons dans la misère”>*

Les constituants “**kuja**” (81a) et “**hoja**” (81b) sont littéralement équivalents à “*manger*” (81a) et à “*en ce moment, nous mangeons*” (81b). Les arguments “**mina**

*/ni/ muti wa mina*" (81b) et "*thxaka*" (81a,b) sont littéralement équivalents à "*moi /et/ ma maison*" (81b) et "*la saleté*" (81a,b). Le constituant "*thxaka*" est l'argument qui détermine le sens des prédicats "*kuja*" (81a) et "*hoja*" (81b). La "*saleté*" étant une chose immangeable, ce n'est pas le sens "*avaler la saleté pour se nourrir*" (81a) ou "*nous avalions la saleté pour nous nourrir*" (81b) qui sera sélectionné, mais "*vivre dans la misère*" (81a) et "*en ce moment, nous vivons dans la misère*" parce que "*la saleté*" est associée à une vie misérable.

#### **4.1.6. Idioms idéationnels et les croyances liées à la richesse**

Les idiomes appartenant à ce groupe évoquent la vie menée dans la richesse. Dans le contexte de la culture tsonga, les signes les plus importants de richesse sont la quantité élevée de femmes-épouses et de bovins qui constituent à la fois les moyens d'affirmation du statut social et les sources de reproduction de la richesse. Dans cette perspective, parmi les tsongas, la richesse est définie sur la base du nombre de femmes, de bovins et d'autres biens de prestige et non sur celle de l'accumulation des biens de consommation.

Parmi les idiomes faisant référence à la richesse, on trouve des expressions formées sur la base de croyances liées à la graisse et aux chefs. La graisse est associée à la richesse, parce que les gens gros sont supposés être des gens riches qui ont des ressources pour manger de la viande et des aliments gras. Les gens maigres, par contre, sont supposés être pauvres, raison pour laquelle leurs corps ont peu de graisse. Les chefs sont considérés comme riches car, étant les médiateurs entre les vivants et les morts, leur position les place plus près des esprits des

ancêtres. Cette médiation avec le monde invisible leur assure la possibilité de gérer et de coordonner toutes les activités de la communauté, leur donnant des moyens pour accumuler et monopoliser des biens de prestige qui constituent des réserves de richesse.

Ce genre d'idiomes peut être illustré par les expressions (82a,b) - (86a,b) :

82) a. **Kuja swo nona**

(Si) *Manger des choses grasses.*

(Si) <"Manger de la viande et d'autres aliments gras"> **implicature** <"être riche">

b. **Mundau aja swo nona**

(Si) *Mundau mange des choses grasses*

(Si) <"Mundau mange de la viande et d'autres aliments gras"> **implicature** <"Mundau est riche">

Les prédicats "**kuja**" (82a) et "**aja**" (82b) sont littéralement équivalents à "*manger*" (82a) et "*(il) mange*" (82b) respectivement. L'argument "**swo nona**" (82a,b) est littéralement équivalent à "*des choses grasses*" et "**Mundau**" (82b) est le sujet naturellement associé. Ici, "**swo nona**" est l'argument qui détermine le sens de "**kuja**" (82a) et "**aja**" (82b). L'argument "**swo nona**" référant à "*des choses grasses*", est associé à la croyance selon laquelle ce sont des gens riches qui ont des ressources pour manger de la viande et d'autres aliments gras. On remarque que parmi les tsongas la richesse est évaluée en termes de la quantité de bovins qu'une personne possède. Ainsi, l'implicature de la prémisse contextuelle (82a) "manger de la viande et d'autres aliments gras" sera "être riche" et l'implicature de

la prémisses contextuelle (82b) "Mundau mange de la viande et d'autres aliments gras" sera "Mundau est riche".

83) a. **Kuja swa tihosi**

(SI) *Manger des choses de chefs*

(Si) <"Vivre comme un prince">

b. **Yena aja swa tihosi!**

(SI) *Il mange des choses de chefs*

(Si) <"Il vit comme un prince">

Les prédicats "kuja" (83a) et "aja" (83b) sont littéralement équivalents à "manger" (83a) et "(il) mange" (83b) respectivement. L'argument "swa tihosi" (83a,b) est littéralement équivalent à "des choses de chefs" et "Yena" (83b) est équivalent à "Il". Ici, "swa tihosi" est l'argument qui détermine le sens de "kuja" (83a) et "aja" (83b). L'argument "swa tihosi" référant à "des choses de chefs", est associé à la croyance selon laquelle, ayant tout ce qu'ils désirent dans la vie, les chefs sont des gens qui vivent dans l'opulence. Ainsi, l'implication contextuelle de (83a) "manger des choses de chefs" sera "vivre comme un prince" et l'implication contextuelle de (83b) "Il mange des choses de chefs" sera "Il vit comme un prince".

84) a. **Kuhlamba hi mali**

(SI) *Se laver avec l'argent*

(Si) <"Avoir une apparence magnifique"> *implicature* <"Être très riche">

b. **Muyakelani wa mina ohlamba hi mali**

(SI) *Mon voisin se lave avec l'argent*

(Si) <“Mon voisin a une apparence magnifique”> **implicature** <“Mon voisin est très riche”>

Les prédicats “**kuhlamba**” (84a) et “**ohlamba**” (84b) sont littéralement équivalents à “*se laver*” (84a) et “*(il) se lave*” (84b) respectivement. Le constituant, “**hi mali**” (84a,b) est littéralement équivalent à “*avec l’argent*” et “**Muyakelani wa mina**” (84b) est équivalent à “*Mon voisin*”. L’argument “**mali**” fait référence à l’argent et détermine le sens de “**kuhlamba**” (84a) et “**ohlamba**” (84b), car dans l’idiome (84a,b) il est hyperboliquement implicite qu’il est fait référence à une personne *qui a un air ou une apparence magnifique parce qu’il se lave avec l’argent*. Ainsi, l’implicature de la prémisse contextuelle “avoir une apparence magnifique” est “être très riche” (84a) et l’implicature de la prémisse contextuelle “mon voisin a une apparence magnifique” est “mon voisin est très riche” (84b).

85) a. **Kutsama hi mali**

(Si) *Vivre sur l’argent*

(Si) <“Vivre dans l’opulence”>

b. **Kokwani wa mina otsama hi mali**

(Si) *Mon grand-père vit sur l’argent*

(Si) <“Mon grand-père vit dans l’opulence”>

Les prédicats “**kutsama**” (85a) et “**otsama**” (85b) sont littéralement équivalents à “*vivre*” (85a) et “*(il) vit*” (85b) respectivement. Le constituant “**hi mali**” (85a,b) est littéralement équivalent à “*sur l’argent*” et “**Kokwani wa mina**” (85b) est équivalent à “*Mon grand-père*”. L’argument “**mali**” détermine le sens de “**kutsama**”

(85a) et “**otsama**” (85b), car dans l’idiome (85a,b) il est hyperboliquement implicite que le sujet naturellement associé vit dans l’opulence.

86) a. **Kuetlela hi mali**

(Si) *Dormir sur l’argent*

(Si) <“Coucher dans une chambre luxueuse”> **implicature** <“Vivre dans la richesse”>

b. **Munghano wa mina oetlela hi mali**

(Si) *Mon ami dort sur l’argent*

(Si) <“Mon ami couche dans une chambre luxueuse”> **implicature** <“Mon ami vit dans la richesse”>

Les prédicats “**kuetlela**” (86a) et “**oetlela**” (86b) sont littéralement équivalents à “*dormir*” (86a) et “*(il) dort*” (86b) respectivement. Le constituant “**hi mali**” (86a,b) est littéralement équivalent à “*sur l’argent*” et “**Munghano wa mina**” (86b) à “*Mon ami*”. L’argument “**mali**” détermine le sens de “**kuetlela**” (86a) et “**oetlela**” (86b), car dans l’idiome (86a,b) il est hyperboliquement implicite que le sujet obligatoirement associé dort sur l’argent parce qu’il couche dans une chambre luxueusement meublée. Ainsi, l’implicature de la prémisse contextuelle “coucher dans une chambre luxueuse” sera “vivre dans la richesse”(86a) et l’implicature de la prémisse contextuelle “mon ami couche dans une chambre luxueuse” sera “mon ami vit dans la richesse” (86b).

#### 4.2. Idiomes interpersonnels : les mœurs dans l'interaction verbale

Le langage sert à établir et à maintenir des rapports sociaux et également à l'expression de rôles sociaux. La fonction interpersonnelle du langage permet l'interaction entre les êtres humains à travers l'expression de statuts, d'attitudes individuelles et sociales, de jugements de valeur et autres. Elle implique la participation dans l'interaction linguistique.

Ainsi, les idiomes interpersonnels accomplissent eux aussi une fonction interactionnelle. Dans leur fonction interpersonnelle ils commencent, maintiennent et ferment un échange, raison pour laquelle ils sont associés à la politesse, à la bienséance et aux codes pour l'usage efficace et juste du langage dans son contexte. Dans ces rôles, les idiomes sont une illustration de ce que Searle (op. cit.) appelle *formes conventionnelles de dire*, rapportées à *l'usage du langage*, lequel est réglé par des conventions culturelles, tandis que le langage est réglé par des conventions linguistiques. Ils sont aussi une illustration de l'application de certaines maximes du principe coopératif de Grice (op. cit). Cela explique la raison pour laquelle les idiomes interpersonnels sont en corrélation avec les signifiés pragmatiques culturellement institutionnalisés.

Considérant que les interactions linguistiques peuvent être amicales ou conflictuelles, les idiomes interpersonnels traités dans cette étude ont été classés en deux catégories : Ceux qui sont favorables à la convivialité, tels que les formules de salutation, les formules exprimant les rapports d'amitié, les formules de politesse et les euphémismes sociaux et : Ceux qui véhiculent des conflits tels que les formules

exprimant les rapports conflictuels (provocations, querelles et rivalités) et l'hyperbole sociale (désapprobation, condamnation et critique sociale).

#### **4.2.1. Idiomes interpersonnels comme véhicules de la convivialité**

En tant qu'ensemble de jugements et de tendances qui pousse au comportement d'une personne, une attitude peut être considérée comme favorable ou hostile par rapport aux personnes, aux choses ou aux événements. Les attitudes sont associées à des croyances et à des obligations. Elles se fondent sur la connaissance encyclopédique du monde et sur la façon dont cette connaissance est conçue en termes culturels dans la communauté. Ainsi, les bonnes mœurs sont fondées sur un ensemble de règles de conduite, admises et pratiquées dans la communauté. Ces règles concernent donc le comportement et le langage favorables à la convivialité et à la vie en société.

Le tsonga possède un ensemble d'idiomes interpersonnels qui sont favorables à la convivialité entre les individus appartenant à la communauté, tels les formules exprimant les rapports d'amitié, les formules de salutation, les formules de politesse et les euphémismes sociaux.

#### 4.2.1.1. Formules de salutation

Les idiomes de salutation fournissent aux utilisateurs du langage un instrument important pour le commencement des interactions verbales, puisqu'ils déterminent la clé émotionnelle de la conversation, comme celle de la sociabilité donnant lieu à l'amitié. Cette amitié résulte de la politesse manifeste dans les formules de salutation, aussi bien que dans la manifestation d'affection et de sympathie corrélatives. L'absence de salutations entre deux ou plusieurs personnes est interprétée comme une manifestation d'antipathie et d'aversion, voire comme une manifestation d'indifférence.

Dans la langue tsonga, on trouve des formules de salutation comme celles illustrées par les exemples (87a,b)-(94a,b) :

87) a. **Lixile !**

(Si) *Le soleil s'est levé*

(Si) "Bonjour"

b. **Lixile, tatana!**

(Si) *Le soleil s'est levé, monsieur!*

(Si) "Bonjour, monsieur!"

La forme verbale "**lixile**" est littéralement équivalente à "*le soleil s'est levé*" (87a,b). Le constituant "**tatana**" est équivalent à "*monsieur*". Dans ce cas-ci, le concept "*le soleil s'est levé*" est associé à l'acte de souhaiter une bonne journée, quand on rencontre quelqu'un. Ainsi, ce n'est pas le sens "*le soleil s'est levé*" (87a) ou "*le soleil s'est levé, monsieur*" (87b) qui sera sélectionné, mais "bonjour" (87a) et

"bonjour, monsieur" (87b) qui seront appropriés, la formule "*le soleil s'est levé*" étant une salutation qu'on emploie lorsqu'on rencontre quelqu'un, comme démonstration de politesse et de sympathie.

**88) a. I nhlíkani !**

(S) *Il est après-midi*

(Si) "Bonjour"

**b. I nhlíkani, mamana!**

(S) *Il est après-midi, madame!*

(Si) "Bonjour, madame!"

L'expression "**i nhlíkani**" est littéralement équivalente à "*il est après-midi*" (88a,b). Le constituant "**mamana**" est équivalent à "*madame*" (88b). Dans ce cas-ci, le concept "*il est après-midi*" est associé au souhait de bonne journée, adressé en rencontrant quelqu'un en début ou en fin d'après-midi. Ainsi, ce n'est pas le sens "*il est après-midi*" (88a) ou "*il est après-midi, madame*" (88b) qui sera sélectionné, mais "bonjour" (88a) et "bonjour, madame" (88b) qui seront appropriés, la formule "*il est après-midi*" étant une salutation qu'on emploie lorsqu'on rencontre quelqu'un, comme démonstration de politesse et de sympathie, en début ou en fin d'après-midi.

**89) a. Lipelile !**

(S) *Le soleil s'est couché*

(Si) "Bonsoir"

**b. Lipelile, tatana !**

(S) *Le soleil s'est couché, monsieur !*

(Si) "Bonsoir, monsieur !"

La forme verbale "**lipelile**" est littéralement équivalente à "*le soleil s'est couché*" (89a,b). Le constituant "**tatana**" est équivalent à "*monsieur*". Ici, le concept "*le soleil s'est couché*" est associé à une salutation du soir. Ainsi, ce n'est pas le sens "*le soleil s'est couché*" (89a) ou "*le soleil s'est couché, monsieur*" (89b) qui sera sélectionné, mais "bonsoir" (89a) et "bonsoir, monsieur" (89b) qui seront appropriés, la formule "*le soleil s'est couché*" étant une salutation qu'on emploie lorsqu'on rencontre quelqu'un, comme démonstration de politesse et de sympathie.

90) a. **Wahanya ?**

(Si) *Es-tu vivant ?*

(Si) "Comment-allez-vous ?"

b. **Wahanya, makwerhu ?**

(Si) *Es-tu vivant, mon frère ?*

(Si) "Comment-allez-vous, mon frère ?"

La formule interrogative "**wahanya ?**" est littéralement équivalente à "*es-tu vivant ?*" (90a,b). Le constituant "**makwerhu**" est équivalent à "*mon frère*". Ici, la formule "*es-tu vivant ?*" est une salutation visant à prendre connaissance de l'état de santé de la personne saluée. Ainsi, ce n'est pas le sens "*es-tu encore en vie*" (90a) ou "*es-tu encore en vie, mon frère*" (90b) qui sera sélectionné, mais "comment-allez-vous ?" (90a) et "comment-allez-vous, mon frère" (90b) qui seront appropriés, la formule "*es-tu vivant ?*" étant une salutation qu'on emploie lorsqu'on rencontre un ami, un parent, voire une personne appartenant à la même région.

91) a. **Moyini, mupfukile ?**

(Si) *Qu'est-ce que vous faites, vous vous êtes réveillés ?*

(Si) "Vous allez bien ?"

b. **Moyini, mupfukile akaya ?**

(Si) *Qu'est-ce que vous faites, vous vous êtes réveillés à la maison ?*

(Si) "Comment va la santé chez vous ?"

Les formes verbales "moyini" et "mupfukile" (91a,b) sont littéralement équivalentes à "qu'est-ce que vous faites ?" et "vous vous êtes réveillés ?", respectivement. Le constituant "akaya" est équivalent à "chez vous". Dans ce cas-ci, la formule interrogative "qu'est-ce que vous faites, vous vous êtes réveillés ?" est associée à une enquête sur la santé de la personne saluée et de sa famille. Ainsi, ce n'est pas le sens "qu'est-ce que vous faites, vous vous êtes réveillés ?" (91a) ou "qu'est-ce que vous faites, vous vous êtes réveillés à la maison ?" (91b) qui sera sélectionné, mais "vous allez bien ?" (91a) et "comment va la santé chez vous ?" (91b) qui seront appropriés, la formule (91a,b) étant une salutation visant à la fois à prendre connaissance de la santé de la personne saluée et de celle de sa famille.

92) a. **Ukone ?**

(Si) *Etes-vous vivant ?*

(Si) "Comment-allez-vous ?"

b. **Ukone, tatana ?**

(Si) *Etes-vous vivant, monsieur ?*

(Si) "Comment-allez-vous, monsieur ?"

La formule interrogative “**ukone ?**” est littéralement équivalente à “*êtes-vous vivant ?*” (92a,b). Le constituant “**tatana**” est équivalent à “*monsieur*”. Ici, la formule “*êtes-vous vivant ?*” est une salutation qu’on emploie lorsqu’on rencontre quelqu’un que l’on n’a pas vu depuis longtemps. Ainsi, ce n’est pas le sens “*êtes-vous vivant ?*” (92a) ou “*êtes-vous vivant, monsieur ?*” (92b) qui sera sélectionné, mais “*comment-allez-vous ?*” (92a) et “*comment-allez-vous, monsieur*” (92b) qui seront appropriés.

93) a. **Hilosile !**

(Si) *Nous vous avons salués !*

(Si) “*Bonjour !*” ou “*Bonsoir !*”

b. **Hilosile, mamana ni vatatana !**

(Si) *Nous vous avons salués, mesdames et messieurs !*

(Si) “*Bonjour, mesdames et messieurs !*” ou “*Bonsoir, mesdames et messieurs!*”

La forme verbale “**hilosile**” est littéralement équivalente à “*nous vous avons salués*” (93a,b). Le constituant “**vamamana ni vatatana**” est équivalent à “*mesdames et messieurs*”. Ici, la formule “*nous vous avons salués*” est associée au souhait de bonne journée ou de bonne soirée, adressé généralement au commencement des conversations entre deux groupes de personnes. Cette formule de salutation est employée au passé pour manifester du respect pour quelqu’un ou pour un ensemble de personnes. Ainsi, ce n’est pas le sens “*nous vous avons salués*” (93a,b) qui sera sélectionné, mais “*bonjour*” ou “*bonsoir*” (93a) et “*bonjour,*

mesdames et messieurs” ou “bonsoir, mesdames et messieurs” (93b) qui seront appropriés.

94) a. **Hitapfuxana !**

(Si) *Nous nous réveillerons !*

(Si) “Bonne nuit !”

b. **Hitapfuxana, bava !**

(Si) *Nous nous réveillerons, mon père !*

(Si) “Bonne nuit, mon père !”

La forme verbale “**hitapfuxana**” est littéralement équivalente à “*nous nous réveillerons*” (94a,b). Le constituant “**bava**” est équivalent à “*mon père*” (94b). Dans ce cas-ci, la formule “*nous nous réveillerons*” est associée au souhait de bonne nuit. Ainsi, ce n’est pas le sens “*nous nous réveillerons*” (94a) ou “*nous nous réveillerons, mon père*” (94b) qui sera sélectionné, mais “bonne nuit” (94a) et “bonne nuit, mon père” (94b) qui seront appropriés, la formule “*nous nous réveillerons*” étant une expression pour souhaiter la bonne nuit qu’on emploie à l’heure de se coucher.

#### 4.2.1.2. Formules exprimant les rapports d’amitié

Les idiomes appartenant à ce groupe sont liés aux rapports amicaux et d’intimité existant entre les interlocuteurs dans leur vie quotidienne. Ces rapports sont fondés sur l’observation des règles de conduite considérées comme les

meilleures dans la communauté. L'expression de ce type de rapports se fait à l'aide d'idiomes qui encouragent l'amitié, tels que (95a,b) - (101a,b) :

95) a. **Kusiyelana fole**

(SI) *Se laisser le tabac l'un à l'autre*

(Si) <"Coucher ensemble"> **implicature** <"Etre en bons termes l'un avec l'autre">

b. **Nuna na n'sati vasiyelana fole**

(SI) *Le mari et la femme se laissent le tabac l'un à l'autre*

(Si) <"Le mari et la femme couchent ensemble"> **implicature** <"Le mari et la femme sont en bons termes l'un avec l'autre">

Les prédicats "**kusiyelana**" (95a) et "**vasiyelana**" (95b) sont littéralement équivalents à "*se laisser l'un à l'autre*" (95a) et "*se laissent l'un à l'autre*" (95b) respectivement. L'argument "**fole**" (95a,b) est littéralement équivalent à "*le tabac*" et "**nuna na n'sati**" (95b) à "*le mari et la femme*". Ici, "**fole**" est l'argument qui détermine le sens de la fonction assignée à "**kusiyelana**" (95a) et à "**vasiyelana**" (95b). La prémisse contextuelle de (95a) "*se laisser le tabac l'un à l'autre*" est "coucher ensemble" parce que le "*tabac*" est associé aux parties sexuelles de l'homme et de la femme. Ainsi, l'implicature de "coucher ensemble" sera "être en bons termes l'un avec l'autre" (95a) et l'implicature de "le mari et la femme couchent ensemble" sera "le mari et la femme sont en bons termes l'un avec l'autre" (95b).

96) a. **Kuaka vuxaka**

(SI) *Construire la parenté*

(Si) <“Se lier d'amitié avec quelqu'un”>

**b. Swa laveka kuaka vuxaka ni vayakelani va hina**

(SI) *Il est nécessaire de construire la parenté avec nos voisins*

(Si) <“Nous devons nous lier d'amitié avec nos voisins”>

Le prédicat “**kuaka**” (96a,b) est littéralement équivalent à “*construire*” et l'argument “**vuxaka**” est équivalent à “*parenté*”. Les constituants “**swalaveka**” et “**ni vayakelani va hina**” (96b) sont littéralement équivalents à “*il est nécessaire*” et “*avec nos voisins*” respectivement. L'argument “**vuxaka**” détermine le sens de la fonction “**kuaka**”. Ici, le concept “*parenté*” est associé aux liaisons d'intimité et non aux liens de sang. Ainsi, c'est le sens “se lier d'amitié avec quelqu'un” (96a) et “nous devons nous lier d'amitié avec nos voisins” (96b) qui sera approprié.

**97) a. Kutwelana vusiwana**

(SI) *Sentir la misère des autres*

(Si) <“Partager la misère d'autrui”> ou <“Avoir de la compassion pour les autres”>

**b. Vanghano la vanene vatwelana vusiwana**

(SI) *Les vrais amis sentent la misère des autres*

(Si) <“Les vrais amis partagent la misère d'autrui”> ou <“Les vrais amis ont de la compassion pour les autres”>

Les prédicats “**kutwelana**” (97a) et “**vatwelana**” (97b) sont littéralement équivalents à “*sentir...(des autres)*” (97a) et “*(ils) sentent...(des autres)*” (97b) respectivement. L'argument “**vusiwana**” (97a,b) est littéralement équivalent à

“misère”. Ici, c’est l’argument “**vusiwana**” qui détermine le sens de “**kutwelana**” et de “**vatwelana**”. Le concept “misère” faisant référence à une condition qui inspire de la commisération, c’est le sens “partager la misère d’autrui” ou “avoir de la compassion pour les autres” (97a) et “les vrais amis partagent la misère d’autrui” ou “les vrais amis ont de la compassion pour les autres” qui sera approprié.

98) a. **Kuamukela hi mandla mambirhi**

(SI) *Recevoir avec les deux mains*

(Si) <“Faire un bon accueil à quelqu’un”>

b. **Hina hiyamukelile vayeni hi mandla mambirhi**

(SI) *Nous avons reçu les invités avec les deux mains*

(Si) <“Nous avons fait un bon accueil aux invités”>

Les prédicats “**kuamukela**” (98a) et “**hiyamukelile**” sont littéralement équivalents à “*recevoir*” (98a) et “*(nous) avons reçu*” (98b) respectivement. L’argument “**mandla mambirhi**” (98a,b) est littéralement équivalent à “*les deux mains*” et les constituants “**hina**”, “**vayeni**” (98b) et “**hi**” (98a,b) sont équivalents à “*nous*”, “*voisins*” et “*avec*” respectivement. Ici, “**mandla mambirhi**” est l’argument qui détermine le sens de “**kuamukela**” (98a) et de “**hiyamukelile**” (98b). L’argument “*les deux mains*”, étant associé à une réception cordiale, ce n’est pas le sens “*recevoir avec les deux mains*” (98a) ou “*nous avons reçu les invités avec les deux mains*” (98b) qui sera approprié, mais “*faire un bon accueil*” (98a) et “*nous avons fait un bon accueil aux invités*” (98b) qui seront sémantiquement et pragmatiquement pertinents. On voit donc que la lecture idiomatique est

commandée par l'argument "*les deux mains*", à cause des effets interprétatifs qu'il produit.

99) a. **Kuangulana**

(SI) *Se parler*

(Si) <"Etre en bons termes l'un avec l'autre"> ou <"Etre en bons termes les uns avec les autres">

b. **Vayakelani lava vayangulana**

(SI) *Ces voisins se parlent*

(Si) <"Ces voisins sont en bons termes les uns avec les autres">

Le prédicat "**kuangulana**" (99a,b) est littéralement équivalent à "*se parler*" et l'argument "**vayakelani lava**" (99b) est équivalent à "*ces voisins*". Le prédicat "*se parler*" est conceptuellement associé à une situation où les interlocuteurs ont noué des liens d'amitié. Ainsi, l'implication contextuelle de (99a) "*se parler*" sera "être en bons termes l'un avec l'autre" et l'implication contextuelle de (99b) "*ces voisins se parlent*" sera "ces voisins sont en bons termes les uns avec les autres".

100) a. **Kuva nhongana ni xilondza**

(SI) *Etre la mouche et la plaie*

(Si) <"Etre des personnes inséparables">

b. **Vanghano lava vambhirhi i nhongana ni xilondza**

(SI) *Ces deux amis sont la mouche et la plaie*

(Si) <"Ces deux amis sont inséparables">

Les formes verbales “**kuva**” (100a) et “**i**” (100b) sont littéralement équivalentes à “*être*” (100a) et “*(ils) sont*” (100b) respectivement. Les constituants “**nhongana ni xilondza**” (100a,b) et “**vanghano lava vambhirhi**” (100b) sont littéralement équivalents à “*la mouche et la plaie*” (100a) et à “*ces deux amis*” (100b). Ici, le sujet, “*x*” (100a) ou “*ces deux amis*” (100b), doit être sémantiquement interprété comme un argument et “*être la mouche et la plaie*” (100a) ou “*sont la mouche et la plaie*” comme une fonction s'accordant sémantiquement avec son argument. Ainsi, le sujet, renvoyant à des êtres humains, sélectionne le sens de “*la mouche et la plaie*”, lesquels sont conceptuellement associés aux “amis inséparables”. Cette association est fondée sur le fait que la mouche cherche toujours la plaie. Ainsi, l'implication contextuelle de (100a) “*être la mouche et la plaie*” sera “être des amis inséparables” et l'implication contextuelle de (100b) “*ces deux amis sont la mouche et la plaie*” sera “ces deux amis sont inséparables”. On voit que l'idiome (100a,b) est attaché à une organisation conceptuelle qui est à l'origine des effets interprétatifs pragmatiquement inférables.

101) a. **Kuokelana ndzilo**

(S) *Se donner le feu*

(Si) <“Etre en bons termes l'un avec l'autre”> ou <“Etre en bons termes les uns avec les autres”>

b. **Vanhu lava vaokelana ndzilo**

(S) *Ces gens-là se donnent le feu*

(Si) <“Ces gens-là sont en bons termes les uns avec les autres”>

Les prédicats “**kuokelana**” (101a) et “**vaokelana**” (101b) sont littéralement équivalents à “*aller chercher (le feu) l’un de l’autre*” (101a) et “*(ils) vont chercher (le feu) les uns des autres*” (101b). Les arguments “**ndzilo**” (101a,b) et “**vanhu lava**” sont littéralement équivalents à “*feu*” (101a,b) et à “*ces gens-là*” (101b). Ici, les prédicats “**kuokelana**” et “**vaokelana**” préssupposent l’argument “*feu*”. En effet, ce sont les prédicats “**kuokelana**” et “**vaokelana**” qui déterminent l’ensemble des combinaisons de sens sémantiquement et pragmatiquement pertinents. Dans la tradition culturelle tsonga, le feu étant le symbole de la vitalité, son utilisation est réglée par certaines conventions sociales. Ainsi, une des prémisses contextuelles pour l’interprétation de l’idiome (101a,b) est la suivante: “*on ne donne pas le feu aux ennemis*”. L’implication contextuelle de (101a) “*se donner le feu*” sera “être en bons termes l’un avec l’autre” et l’implication contextuelle de (101b) “*ces gens-là se donnent le feu*” sera “ces gens-là sont en bons termes les uns avec les autres”.

#### **4.2.1.3. Formules de politesse et euphémismes sociaux**

Dans la langue tsonga les formules de politesse et les euphémismes sociaux fonctionnent ensemble. Ce sont des formules conventionnelles qui concernent les mœurs, les règles de conduite considérées comme les meilleures et dont la déviation est considérée comme irrévérence. La plupart de ces expressions sont des formules indirectes et atténuées, utilisées dans des occasions où les mots directs, selon les règles qui régissent l’usage social approprié du langage, seraient considérés rudes ou irrévérencieux et, par conséquent, capables de causer des

embarras ou de blesser la susceptibilité de quelqu'un. Ces formules ont donc la fonction d'éviter les conflits dans les interactions sociales.

Certaines expressions appartenant à cette catégorie d'idiomes sont utilisées dans des occasions où une personne veut démontrer avoir du respect pour les gens plus âgés ou plus importants que lui car il y a un rapport entre les tabous sociaux et les tabous de langage. L'un des tabous sociaux est le manque de respect, raison pour laquelle l'usage d'expressions irrévérencieuses est tabou. Ainsi, on trouve des idiomes comme (102a,b) - (117a,b) :

**102) a. Kurandza jomela**

*(Sens littéral) Aimer le verre*

(Si) <"Aimer l'alcool"> <"Etre alcoolique">

**b. Bava arandza jomela**

*(Si) Le père aime le verre*

(Si) <"Le père aime l'alcool"> <"Le père est alcoolique">

Les prédicats "**kurandza**" (102a) et "**arandza**" (102b) sont littéralement équivalents à "*aimer*" (102a) et "*(il) aime*" (102b) respectivement. L'argument "**jomela**" (102a,b) est littéralement équivalent à "*verre*" et l'argument "**bava**" (102b) à "*père*" (102b). Ici, "**jomela**" est l'argument qui détermine le sens de "**kurandza**" (102a) et "**arandza**" (102b). L'argument "*verre*" est associé à l'alcool, le rapport métonymique passant par l'association du contenant et du contenu. Ainsi, ce n'est pas le sens "*aimer le verre*" (102a) ou "*le père aime le verre*" (102b) qui sera sélectionné, mais "*être alcoolique*" (102a) et "*le père est alcoolique*" (102b) qui sera approprié, car pour les tsongas la politesse exige qu'un père ou un individu

respectable ne soit pas directement appelé alcoolique, mais qu'il soit euphémiquement désigné comme une personne qui aime "le verre".

103) a. **Kutika**

(S) *Etre lourd*

(Si) "Etre enceinte"

b. **Ntombi ya mina yitikile**

(S) *Ma fille est lourde*

(Si) <"Ma fille est enceinte">

Les constituants "**kutika**" (103a) et "**yitikile**" (103b) sont littéralement équivalents à "*être lourd*" (103a) et "*(elle) est lourde*" (103b) respectivement. Le constituant "**ntombi ya mina**" (103b) est littéralement équivalent à "*ma fille*". Ici, le sujet naturellement associé ("elle" ou "ma fille") est l'argument qui détermine le sens de la fonction assignée à "**kutika**" (103a) et "**yitikile**" (103b). L'argument "elle" ou "ma fille" renvoyant à une personne du sexe féminin, ce n'est pas le sens "*être lourd*" (103a) ou "*ma fille est lourde*" (103b) qui sera sélectionné, mais "*être enceinte*" (103a) et "*ma fille est enceinte*" (103b) qui seront appropriés parce que le concept "*être lourd*" est euphémiquement associé à la grossesse. Le bon usage exige que le père ou la mère utilisent des expressions atténuées pour faire référence à la grossesse de leur fille ou d'une autre parente proche.

104) a. **Kutikisa**

(S) *Faire quelqu'un être lourd*

(Si) "Mettre quelqu'un enceinte"

**b. Jaha la mina litikise n'wingue**

(SI) *Mon fils a fait ma belle-fille être lourde*

(Si) <"Mon fils a mis ma belle-fille enceinte">

Les formes verbales "**kutikisa**" (104a) et "**litikise**" (104b) sont littéralement équivalentes à "*faire quelqu'un être lourd*" (104a) et "*(il) a fait quelqu'un être lourd*" (104b). Les constituants "**jaha la mina**" et "**n'wingue**" (104b) sont littéralement équivalents à "*mon fils*" et "*ma belle-fille*" respectivement. Dans ce cas-ci, le sujet naturellement associé ("x" (104a) ou "mon fils" (104b)) est l'argument qui détermine le sens de la fonction assignée à "**kutikisa**" (104a) et "**litikise**" (104b). Le concept "*être lourd*" étant euphémiquement associé à la grossesse, ce n'est pas le sens "*faire quelqu'un être lourd*" (104a) ou "*mon fils a fait ma belle-fille être lourde*" (104b) qui sera sélectionné, mais "mettre quelqu'un enceinte" (104a) et "mon fils a mis ma belle-fille enceinte" (104b) qui seront appropriés (voir 103a,b), les règles de la politesse exigeant que le père ou la mère utilisent des expressions atténuées pour faire référence à la grossesse d'une parente proche.

**105) a. Kuhalata mati**

(SI) *Verser l'eau*

(Si) "Uriner"

**b. Mamani ayi halata mati**

(SI) *La mère est allée verser l'eau*

(Si) <"La mère est allée uriner">

Les prédicats “kuhalata” (105a) et “ayi halata” (105b) sont littéralement équivalents à “verser” (105a) et “(elle) est allée” (105b) respectivement. L’argument “mati” (105a,b) est littéralement équivalent à “l’eau” et l’argument “mamani” (105b) est équivalent à “la mère” (105b). Ici, “mamani” et “mati” sont les arguments qui déterminent le sens de “kuhalata” (105a) et “ayi halata” (105b). Dans ce cas-ci, l’argument “l’eau” est euphémiquement associé à l’urine et cette association est justifiée par la référence à la “mère” car selon les règles de l’usage approprié du langage on ne doit pas dire directement qu’une personne respectable ou plus âgée urine. Ainsi; ce n’est pas le sens “verser l’eau” (105a) ou “la mère est allée verser l’eau” (105b) qui sera sélectionné, mais “uriner” (105a) et “la mère est allée uriner” (105b) qui seront sémantiquement et pragmatiquement pertinents chaque fois que cet idiome est employé.

106) a. **Kuetlela wansati**

(S) *Dormir avec une femme*

(Si) “Avoir des relations sexuelles avec une femme”

b. **Lweyi wansati nimuetlelile**

(S) *J’ai dormi avec cette femme*

(Si) “J’ai eu des relations sexuelles avec cette femme”

Les prédicats “kuetlela” (106a) et “nimuetlelile” (106b) sont littéralement équivalents à “dormir avec” (106a) et “j’ai dormi avec” (106b). Les constituants “lweyi” (106b) et “wansati” (106a,b) sont littéralement équivalents à “cette” et “femme” respectivement. Ici, c’est le sujet naturellement associé qui détermine le sens de l’ensemble. Ainsi, le concept “dormir avec une femme” sera

euphémiquement associé à “avoir des relations sexuelles avec une femme” car selon l'expérience commune les gens savent qu'un homme et une femme font l'amour quand ils dorment ensemble. Dans ce cas-ci, l'usage d'expressions atténuées est exigé par la communauté, parce qu'elle considère que les mots directs blessent la morale sociale.

107) a. **Kuhlangana massango**

(Si) *Se rencontrer dans les nattes ; joindre les nattes*

(Si) <“Copuler”>

b. **N'tombi ni jaha vahlanganile massango**

(Si) *La fille et le garçon se sont rencontrés dans les nattes ; La fille et le garçon ont joint les nattes*

(Si) <La fille et le garçon ont copulé”>

Les formes verbales “**kuhlangana**” (107a) et “**vahlanganile**” (107b) sont littéralement équivalents à “*se rencontrer/joindre*” (107a) et “*(ils) se sont rencontrés/(ils) ont joint*” (107b). Les constituants “**massango**” (107a,b) et “**n'tombi ni jaha**” (107b) sont littéralement équivalents à “*les nattes*” et “*la fille et le garçon*” respectivement. Dans ce cas-ci, le sujet naturellement associé, renvoyant à deux individus, l'un de sexe féminin et l'autre masculin, détermine le sens de l'expression. Ainsi, le concept “*se rencontrer dans les nattes/joindre les nattes*” sera euphémiquement associé à “copuler” ou “faire l'amour” (107a) parce que l'argument “*nattes*” fait référence à une paillasse servant de lit. Selon la connaissance encyclopédique du monde si l'on dit que “*une fille et un garçon se sont rencontrés dans les nattes*” ou “*qu'ils ont joint les nattes*”, il est sous-entendu

qu'ils ont couché ensemble. Pour la communauté tsonga, l'usage du mot direct pour faire référence aux rapports sexuels constitue un tabou.

108) a. **Kuhumela handle**

(S) *Sortir dehors*

(Si) "Déféquer"

b. **Yena ahumeli handle**

(S) *Il est sorti dehors*

(Si) "Il a déféqué"

Les constituants "**kuhumela**" (108a) et "**ahumeli**" (108b) sont littéralement équivalents à "*sortir (pour)*" (108a) et "*(il) est sorti (pour)*" (108b). Le constituant "**handle**" (108a,b) et "**yena**" (108b) sont littéralement équivalents à "*dehors*" et "*il*" respectivement. Ici, le concept "*sortir dehors*" est euphémiquement associé à "déféquer" (108a). Cette association est fondée sur l'habitude traditionnelle de déféquer en dehors de l'espace domestique, c'est-à-dire, dans la forêt. Pour les tsongas, la référence directe à l'action d'expulser les matières fécales est considérée comme indécente et fait partie des interdits de la parole.

109) a. **Kuvona n'weti**

(S) *Voir la lune*

(Si) "Avoir ses règles"

b. **N'wana wa mina sê wavona tin'weti**

(S) *Ma fille voit déjà les lunes*

(Si) "Ma fille a déjà ses règles"

Les constituants “**kuvona**” (109a) et “**wavona**” (109b) sont littéralement équivalents à “voir” (109a) et “(elle) voit” (109b). L’argument “(ti) n’weti” (109a,b) est littéralement équivalent à “lune(s)” et les constituants “**n’wana wa mina**” et “**sê**” sont équivalents à “ma fille” et “déjà” respectivement. Le sujet naturellement associé, étant un être humain adulte de sexe féminin, détermine la lecture idiomatique de l’expression. Le concept “voir la lune” (109a) est euphémiquement associé à l’apparition des menstruations, chaque fois que la lune est visible dans le ciel. Ainsi, la lune étant visible chaque mois de l’année, on dit qu’une femme voit plusieurs lunes.

**110) a. Kutiveka hansi**

(SI) *Se mettre en bas*

(Si) “Être révérencieux”

**b. Ndzitiveka hansi tatana, ndzirivaleli**

(SI) *Je me mets en bas, monsieur, pardonnez moi*

(Si) “Je m’adresse à vous avec révérence, monsieur, pardonnez moi”

Les constituants “**kutiveka**” (110a) et “**ndzitiveka**” (110b) sont littéralement équivalents à “se mettre” (110a) et “(je) me mets” (110b). Les constituants “**hansi**” (110a,b) et “**tatana**” (110b) sont littéralement équivalents à “en bas” et “monsieur” respectivement. La formule “se mettre en bas” se trouve à la place de l’action de s’agenouiller devant quelqu’un de respectable pour lui demander son pardon pour une faute morale commise. Ainsi, le sens approprié sera “être révérencieux” (110a)

et "je m'adresse à vous avec révérence, pardonnez moi". On voit, donc, que c'est une formule de politesse par laquelle on s'excuse.

**111) a. Kutitsongahata ku lavakulo**

*(SI) Se faire petit devant les adultes*

*(Si) "Respecter les adultes" ou "Respecter les personnes importantes"*

**b. Mina ndzatitsongahata ku n'wina lavakulo**

*(SI) Je me fais petit devant vous, les adultes*

*(Si) "Je vous respecte, vous les adultes"*

Les formes verbales "kutitsongahata" (111a) et "ndzatitsongahata" (111b) sont littéralement équivalentes à "se faire petit" (111a) et "(je) me fais petit" (111b). Les constituants "ku lavakulo" (111a,) et "ku n'wina lavakulo" (111b) sont littéralement équivalents à "devant les adultes" et "devant vous, les adultes" respectivement. Ici, le concept "se faire petit" est associé à "être respectueux" comme un devoir moral par rapport aux parents, aux personnes plus âgées et, en général, aux personnes importantes. Comme dans le cas (111a,b), l'expression "se faire petit" est aussi employée comme une formule de politesse dans des occasions où quelqu'un prend conscience d'avoir commis une faute morale par rapport à ses parents ou à d'autres personnes importantes. Ainsi, le sens sélectionné sera "respecter les adultes" ou "respecter les personnes importantes" (111a) et "je vous respecte, vous les adultes" (111b).

**112) a. Kukhissamela munhu**

*(SI) S'agenouiller devant quelqu'un*

(Si) "Avoir du respect pour quelqu'un"

**b. Mina ndzavakissamela vapswari va mina**

(Si) *Je m'agenouille devant mes parents*

(Si) "Je dois le respect à mes parents"

Les formes verbales "kukhissamela" (112a) et "ndzavakissamela" (112b) sont littéralement équivalentes à "s'agenouiller devant" (112a) et "(je) m'agenouille devant (eux)" (112b). Les constituants "munhu" (112b) et "vapswari va mina" (112b) sont littéralement équivalents à "quelqu'un" et "mes parents" respectivement. Dans ce cas-ci, le concept "s'agenouiller devant" est associé au "respect dû à quelqu'un" traité avec déférence. Ainsi, le sens approprié sera "avoir du respect pour quelqu'un" (112a) et "je dois le respect à mes parents" (112b).

**113) a. Kukhoma tsolo**

(Si) *Prendre le genou*

(Si) "Être respectueux envers quelqu'un"

**b. Ndzikomi tsolo vatatana, rivalelo!**

(Si) *J'ai pris mon genou, messieurs, pardonnez moi*

(Si) "Je suis respectueux envers vous, messieurs, pardonnez moi"

Les formes verbales "kukhoma" (113a) et "ndzikhomi" (113b) sont littéralement équivalentes à "prendre" (113a) et "j'ai pris" (113b). Les constituants "tsolo" (113a,b), "vatatana" et "rivalelo" (113b) sont littéralement équivalents à "genou", "messieurs" et "pardon" respectivement. Ici, le concept "prendre le genou" est associé à "être respectueux envers quelqu'un" (113a). L'association est

fondée sur le fait que l'action de s'agenouiller devant une personne traitée avec déférence oblige l'individu qui s'agenouille à s'appuyer avec la main sur le genou. Cette expression est employée comme une formule de politesse dans des occasions où quelqu'un se sent coupable d'une faute morale et demande pardon (113b).

**114) a. Kuwa milengueni ya munhu**

*(Si) Tomber aux pieds de quelqu'un*

*(Si) "Avoir beaucoup de respect pour quelqu'un"*

**b. Ndziwa milengueni ya wena, ndzipfune**

*(Si) Je tombe à vos pieds, aidez-moi*

*(Si) "J'ai beaucoup de respect pour vous, aidez-moi"*

Les verbes "kuwa" (114a) et "ndziwa" (114b) sont littéralement équivalents à "tomber" (114a) et "je tombe" (114b). Les constituants "milengueni ya munhu" (114a), "milengueni ya wena" et "ndzipfune" (114b) sont littéralement équivalents à "aux pieds de quelqu'un", à "vos pieds" et "aidez-moi" respectivement. Ici, le concept "tomber aux pieds de quelqu'un" est associé à "avoir beaucoup de respect pour quelqu'un" (114a). Cette expression est employée comme une formule de politesse dans des occasions où quelqu'un demande de l'aide ou s'excuse (114b).

**115) a. Kutikorhamisa ku munhu**

*(Si) S'incliner devant quelqu'un*

*(Si) "Se montrer obéissant envers quelqu'un"*

**b. Fanelo ya mina kutikorhamisa ku n'wina vapfari**

(Si) *C'est mon devoir de m'incliner devant vous, mes parents*

(Si) "C'est mon devoir de me montrer obéissant envers vous, mes parents"

La forme verbale "**kutikorhamisa**" (115a,b) est littéralement équivalente à "*s'incliner*" (115a,b). Les constituants "**fanelo ya mina**" et "**ku n'wina vapfari**" (115b) sont littéralement équivalents à "*C'est mon devoir*", et "*devant vous, mes parents*" respectivement. Dans ce cas-ci, le concept "*s'incliner devant quelqu'un*" est associé à "*se montrer obéissant envers quelqu'un*" (115a). Cette expression est une formule de politesse employée dans des occasions où une personne veut démontrer qu'elle est obéissante et respectueuse (115b).

116) a. **Kukhomela nandzu**

(Si) *Prendre la culpabilité de quelqu'un*

(Si) "Pardonner"

b. **Himukombela ku muhikhomela nandzu**

(Si) *Nous vous demandons de prendre notre culpabilité*

(Si) "Nous demandons pardon"

Les formes verbales "**kukhomela**" (116a) et "**muhikhomela**" (116b) sont littéralement équivalentes à "*prendre (quelque chose) de quelqu'un*" et "*prendre (quelque chose) de nous*" respectivement, et les constituants "**nandzu**" (116a,b) et "**himukombela**" (116b) à "*culpabilité*" et à "*nous vous demandons*". Ici, le concept "*prendre la culpabilité de quelqu'un*" est associé à "*pardonner*" (116a). On voit donc que cette expression est une formule de politesse par laquelle on s'excuse (116b).

117) a. **Mathlari hansi**

(Si) *Les armes en bas*

(Si) "Pardon"

b. **Ndzihoxile, mathlari hansi**

(Si) *J'ai fait une faute, les armes en bas*

(Si) "J'avoue ma faute, pardon"

Les constituants "**mathlari**" , "**hansi**" (117a,b) et "**ndzihoxile**" (117b) sont littéralement équivalents à "*armes*" , "*en bas*" et "*j'ai fait une faute*" respectivement. Le concept "*les armes en bas*" est associé à "*demander pardon*" (117a). Cette expression est employée comme une formule de politesse dans des occasions conflictuelles où quelqu'un avoue son manquement à la règle morale et demande pardon (117b).

#### 4.2.2. Idiomes interpersonnels comme véhicules des conflits

Dans toutes les sociétés et cultures le comportement verbal conflictuel constitue un écart par rapport au langage qui est considéré comme norme sociale, parce qu'il est défavorable à la convivialité.

Ainsi, dans la culture tsonga, l'emploi des expressions obscènes et irrévérencieuses est interdit dans la vie ordinaire, car elles sont considérées comme taboues. Ces expressions pouvant entraîner la destruction de l'ordre social, leur emploi est seulement autorisé dans des situations où celui-ci est effectivement menacé, comme, par exemple, à l'occasion de la réalisation de certains rites visant à

conjuré le danger. Elles constituent donc une violation des principes de coopération et de politesse, qui ont la fonction de contrôler le comportement anti-social à travers l'usage d'expressions interpersonnelles appropriées.

Dans cette perspective, les expressions idiomatiques employées dans des interactions conflictuelles, telles que les formules exprimant les rapports conflictuels (provocations, contestations, querelles, rivalités) et l'hyperbole sociale (désapprobation, condamnation, critique sociale) violent le principe coopératif et le principe de politesse car elles sont le véhicule des conflits.

Néanmoins, l'hyperbole sociale étant un moyen de ridiculiser les aspects de la vie critiquables et condamnables, la violation des principes (coopératif et de politesse) qu'elle entraîne et qui vise à conjurer le danger et à rétablir l'ordre social menacé, constitue bien une réalité imposée par le contexte.

#### **4.2.2.1. Formules exprimant les rapports conflictuels**

Ces idiomes évoquent les aspects de la vie quotidienne qui incluent des situations où les personnes éprouvent des sentiments hostiles entre eux, proférant des insultes et des obscénités. En général, les insultes et les obscénités sont utilisées avec l'objectif de mettre quelqu'un en colère ou d'aiguillonner un adversaire pour le faire lutter. Parmi les tsongas, les rapports conflictuels sont vus comme des résultats de la violation des tabous sociaux, c'est-à-dire des interdictions relatives à des actions constituant un danger pour l'ordre social. Ainsi, en raison d'une relation directe entre les tabous du langage et les tabous sociaux, proférer des jurons est interdit, désapprouvé et considéré comme un attentat aux mœurs. Par conséquent,

ceux qui utilisent des gros mots violent des règles de conduite sociale, en employant un langage en dehors de la norme qui met en danger l'équilibre social, ainsi que la façon de vivre considérée comme normale par la communauté.

Cette catégorie d'idiomes peut être illustrée par les expressions suivantes (118a,b) - (130a,b) :

118) a. **Kubanana hi rhanga rohisa**

(Si) *Se frapper avec un melon chaud*

(Si) <"Avoir un échange de termes injurieux">

b. **Vanhu lava vabanana hi rhanga rohisa**

(Si) *Ces gens-là se frappent avec un melon chaud*

(Si) <"Ces gens-là ont un échange de termes injurieux">

Les constituants "**kubanana**" (118a) et "**vabanana**" (118b) sont littéralement équivalents à "*se frapper*" (118a) et "*se frappent*" (118b) respectivement. Le constituant "**hi rhanga rohisa**" (118a,b) est littéralement équivalent à "*avec un melon chaud*" et "**vanhu lava**" (118b) est équivalent à "*ces gens-là*". Dans ce cas-ci, "**rhanga rohisa**" (*melon chaud*) étant associé à des termes injurieux ou blessants, c'est l'argument qui détermine le sens de la fonction assignée à "**kubanana**" (118a) et à "**vabanana**" (118b). Ainsi, ce n'est pas le sens "*se donner un ou plusieurs coups avec un melon chaud*" qui sera sélectionné, mais "avoir un échange de termes injurieux" (118a) et "ces gens-là ont un échange de termes injurieux" (118b) qui seront appropriés.

119) a. **Kunuhana ndzaku**

(SI) *Se sentir mutuellement l'odeur du dos*

(Si) <"Se maudire">

b. **Vona vanuhana ndzaku**

(SI) *Ils se sentent mutuellement l'odeur du dos*

(Si) <"Ils se maudissent réciproquement">

Les constituants "**kunuhana**" (119a) et "**vanuhana**" (119b) sont littéralement équivalents à "*se sentir mutuellement l'odeur*" (119a) et "*ils se sentent mutuellement l'odeur*" (119b) respectivement. Le constituant "**ndzaku**" (119a,b) est littéralement équivalent à "*le dos*" et "**vona**" est équivalent à "*ils*" (119b). Ici, "**ndzaku**" est l'argument qui détermine le sens de la fonction assignée à "**kunuhana**" (119a) et à "**vanuhana**" (119b). L'argument "**ndzaku**" faisant référence au "*dos*" d'une personne, on perçoit que ce n'est pas le sens "*se sentir mutuellement l'odeur du dos*" (119a) ou "*ils se sentent mutuellement l'odeur du dos*" (119b) qui sera sélectionné, mais "*se maudire*" (119a) et "*ils se maudissent*" (119b) qui seront appropriés, parce que la mauvaise odeur, exhalée par le dos, est associée aux défauts de quelqu'un. Sous-jacente, existe l'idée que la personne qui maudit une autre personne ne voit pas ses propres défauts qui sont supposés rester occultés derrière ses paroles.

120) a. **Kusukelana**

(SI) *Partir l'un pour l'autre*

(Si) <"Se lancer dans une lutte">

b. **Vanuna vambhirhi vasukelanile**

(SI) *Les deux hommes sont partis l'un pour l'autre*

(SI) <"Les deux hommes se sont lancés dans une lutte">

"**Kusukelana**" (120a) et "**vasukelanile**" sont littéralement équivalents à "*partir l'un pour l'autre*" (120a) et "*ils sont partis l'un pour l'autre*" (120b) respectivement. Le constituant "**vanuna vambhirhi**" (120b) est littéralement équivalent à "*les deux hommes*". Ici, le concept "*partir l'un pour l'autre*", présupposant un "*choc violent*" entre deux individus, est associé à "se lancer dans une lutte" (120a). Ainsi, en (120b) le sens approprié sera "les deux hommes se sont lancés dans une lutte".

**121) a. Kucelela munhu**

(SI) *Enterrer une personne*

(SI) <"Rendre la vie impossible à quelqu'un">

**b. Yena nimucelelile**

(SI) *Je l'ai enterré*

(SI) <"Je lui ai rendu la vie impossible">

Les constituants "**kucelela**" (121a) et "**nimucelelile**" (121b) sont littéralement équivalents à "*enterrer*" (121a) et "*je l'ai enterré*" (121b) respectivement. Les constituants "**munhu**" (121a) et "**yena**" (121b) sont littéralement équivalents à "*personne*" (121a) et à "*il*" (121b). Ici, le concept "*enterrer*" est métaphoriquement associé à rendre la vie impossible. Ainsi, l'implication contextuelle de (121a) "*enterrer une personne*" est "rendre la vie

impossible à quelqu'un" et l'implication contextuelle de (121b) "je l'ai enterré" est "je lui ai rendu la vie impossible".

122) a. **Kubihelana**

(SI) *Etre laids l'un pour l'autre*

(Si) <"Avoir un échange très virulent">

b. **Nuna na n'sati vabihelanile**

(SI) *Le mari et l'épouse ont été laids l'un pour l'autre*

(Si) <"Le mari et l'épouse ont eu un échange très virulent">

Les constituants "kubihelana" (122a) et "vabihelanile" (122b) sont littéralement équivalents à "être laids l'un pour l'autre" (122a) et "ils ont été laids l'un pour l'autre" (122b) respectivement. Le constituant "nuna na n'sati" (122b) est littéralement équivalent à "le mari et l'épouse". Ici, l'implication contextuelle de (122a) "être laids l'un pour l'autre" est "avoir un échange très virulent" et l'implication contextuelle de (122b) "le mari et l'épouse ont été laids l'un pour l'autre" est "le mari et l'épouse ont eu un échange très virulent", parce que le concept "être laids l'un pour l'autre" est métaphoriquement associé à une dispute verbale pleine de mots blessants.

123) a. **Kuhlanta nhlamba**

(SI) *Vomir des gros mots*

(Si) <"Injurier quelqu'un">

b. **Tolo, yena ahlanti nhlamba**

(SI) *Hier, il a vomi des gros mots*

(Si) <"Hier, il a injurié quelqu'un">

Les constituants "**kuhlanta**" (123a) et "**ahlanti**" (123b) sont littéralement équivalents à "*vomir*" (123a) et "*il a vomi*" (123b) respectivement. Le constituant "**nhlamba**" (123a,b) est littéralement équivalent à "*des gros mots*"; les constituants "**tolo**" et "**yena**" (123b) à "*hier*" et "*il*". Ici, "**nhlamba**" est l'argument qui détermine le sens de "**kuhlanta**" (123a) et "**ahlanti**" (123b). Ainsi, l'implication contextuelle de (123a) "*vomir des gros mots*" est "injurier quelqu'un" et l'implication contextuelle de (123b) "*hier, il a vomi des gros mots*" est "hier, il a injurié quelqu'un", étant donné que les "*gros mots*" sont des termes injurieux.

124) a. **Kuhoxana hi mandza yo bola**

(Si) *Se jeter des oeufs pourris*

(Si) <"S'insulter">

b. **Vayakelani lava vahoxana hi mandza yo bola**

(Si) *Ces voisins se jettent des oeufs pourris*

(Si) <"Ces voisins s'insultent">

Les constituants "**kuhoxana**" (124a) et "**vahoxana**" (124b) sont littéralement équivalents à "*se jeter*" (124a) et "*ils se jettent*" (124b) respectivement. Le constituant "**mandza yo bola**" (124a,b) est littéralement équivalent à "*des oeufs pourris*" et "**vayakelani lava**" (124b) à "*ces voisins*". L'argument "**mandza yo bola**" détermine le sens de "**kuhoxana**" (124a) et de "**vahoxana**" (124b). L'argument "**mandza yo bola**" étant associé à des mots injurieux, ce n'est pas le sens "*se jeter des oeufs pourris*" qui sera sélectionné, mais "s'insulter" qui sera

approprié parce que le concept “se jeter”, en raison de l’association conceptuelle sous-jacente à “des oeufs pourris”, renvoie à un échange de termes insultants.

125) a. **Kutlulana milengue**

(Si) *Sauter l’un par dessus les jambes de l’autre*

(Si) <“Manquer de respect l’un pour l’autre”>

b. **Vona vahanya hikutlulana milengue**

(Si) *Ils vivent en sautant l’un par dessus les jambes de l’autre*

(Si) <“Ils passent le temps manquant de respect l’un pour l’autre”>

Les constituants “**kutlulana**” (125a) et “**hikutlulana**” (125b) sont littéralement équivalents à “*sauter l’un par dessus l’autre*” (125a) et “*en sautant l’un par dessus l’autre*” (125b) respectivement. Le constituant “**milengue**” (125a,b) est littéralement équivalent à “*les jambes*” et “**vona vahanya**” (125b) est littéralement équivalent à “*ils vivent*”. Ici, l’implication contextuelle de “*sauter l’un par dessus les jambes de l’autre*” est “manquer de respect l’un pour l’autre” (125a) et l’implication contextuelle de “*ils vivent en sautant l’un par dessus les jambes de l’autre*” est “ils passent le temps manquant de respect l’un pour l’autre” (125b). Le concept “*sauter l’un par dessus les jambes de l’autre*” est culturellement associé au manque de considération réciproque car, selon les règles de la bonne conduite, une personne ne doit pas sauter par dessus les jambes de quelqu’un.

126) a. **Kugwela munhu xo mita hi huku**

(Si) *Dire à quelqu’un ce que la poule a mangé*

(Si) <“Injurier quelqu’un”>

**b. Vavasati lava vambhirhi vagwelani xo mita hi huku**

*(Si) Ces deux femmes se sont dit ce que la poule a mangé*

*(Si) <"Ces deux femmes se sont injuriées">*

Les constituants "**kugwela**" (126a) et "**vagwelani**" (126b) sont littéralement équivalents à "*dire*" (126a) et "*(elles) se sont dit*" (126b) respectivement. Le constituant "**xo mita hi huku**" (126a,b) est littéralement équivalent à "*ce que la poule a mangé*" et "**munhu**" (126a) et "**vavasati lava vambhirhi**" (126b) sont équivalents à "*quelqu'un/personne*" (126a) et à "*ces deux femmes*" (126b). Dans ce cas-ci, "**xo mita hi huku**" est l'argument qui détermine le sens de "*dire*" (126a) et "*(elles) se sont dit*" (126b). Dans le contexte tsonga où la poule circule librement dans l'espace domestique et mange toutes sortes de choses sales, "*ce que la poule a mangé*" est associé aux paroles sales ou injurieuses. Ainsi, l'implication contextuelle de (126a) "*dire à quelqu'un ce que la poule a mangé*" est "injurier quelqu'un" et l'implication contextuelle de (126b) "*ces deux femmes se sont dit ce que la poule a mangé*" est "ces deux femmes se sont injuriées".

**127) a. Kufika hi vuntswaka**

*(Si) Arriver en râlant*

*(Si) <"Arriver en commençant à créer des problèmes">*

**b. Yena afika hi vuntswaka**

*(Si) Il arrive en râlant*

*(Si) <"Il arrive en commençant à créer des problèmes">*

Les constituants “**kufika**” (127a) et “**afika**” (127b) sont littéralement équivalents à “*arriver*” (127a) et “*il arrive*” (127b). Le constituant “**hi vuntswaka**” (127a,b) est littéralement équivalent à “*en râlant*” et “**yena**” (127b) est équivalent à “*il*” (127b). Ici, “**vuntswaka**” est l’argument qui détermine le sens de “**kufika**” (127a) et “**afika**” (127b). Puisque “*en râlant*” réfère au fait qu’une personne s’attire des désagréments tout le temps, l’implication contextuelle de (127a) “*arriver en râlant*” est “arriver en commençant à créer des problèmes” et l’implication contextuelle de (127b) “*il arrive en râlant*” est “il arrive en commençant à créer des problèmes”.

128) a. **Kusenga homu hi rimatsi**

(Si) *Traire une vache du côté gauche*

(Si) “Prendre le problème du mauvais côté”

b. **Mavulavulelo lawo, wosenga homu hi rimatsi**

(Si) *Avec cette façon de parler, vous trayez la vache du côté gauche*

(Si) “Avec cette façon de parler, vous prenez le problème du mauvais côté”

Les formes verbales “**kusenga**” (128a) et “**wosenga**” (128b) sont littéralement équivalentes à “*traire*” (128a) et “*(vous) trayez*” (128b). Les constituants “**homu**”, “**hi rimatsi**” (128a,b) et “**mavulavulelo lawo**” (128b) sont littéralement équivalents à “*vache*”, “*du côté gauche*” et “*avec cette façon de parler*” respectivement. Dans ce cas-ci, le concept “*traire une vache du côté gauche*” est associé à “prendre le problème du mauvais côté” (128a). Ainsi, en (128b) ce n’est pas le sens “*avec cette façon de parler, vous trayez la vache du côté gauche*” qui sera sélectionné, mais “avec cette façon de parler, vous prenez le problème du

mauvais côté” qui sera approprié, l’idiome (128a,b) étant fondé sur le proverbe (O)<sup>31</sup> “*ne trayez pas une vache du côté gauche*”, c’est-à-dire, “ne prenez pas le problème du mauvais côté”.

129) a. **Kundunga tiva**

(SI) *Agiter les eaux du lac*

(Si) “Créer des problèmes”

b. **Mamahelo lawo wodunga tiva**

(SI) *Avec cette façon d’agir, tu agites les eaux du lac*

(Si) “Avec cette façon d’agir, tu crées des problèmes”

Les formes verbales “**kudunga**” (129a) et “**wodunga**” (129b) sont littéralement équivalentes à “*agiter*” (129a) et “*(tu) agites*” (129b). Les constituants “**tiva**” (129a,b) et “**mamahelo lawo**” sont littéralement équivalents à “*lac*” et “*avec cette façon d’agir*” respectivement. Dans ce cas-ci, le concept “*agiter les eaux du lac*” est associé à “*créer des problèmes*” (129b). Cette association est fondée sur la comparaison entre la “*boue*” et les “*problèmes*”. On voit, donc, que la référence à la “*boue*” est recuperée du contexte social sur la base de la connaissance encyclopédique, étant donné que l’expression idiomatique (129a,b) est fondée sur le proverbe (E)<sup>32</sup> “*agiter les eaux du lac fait remuer la boue*”, c’est-à-dire, “qui sème le vent, récolte la tempête”.

---

<sup>31</sup> Voir 2.2.3. : Proverbes et idiomes de base proverbiale, p. 44.

<sup>32</sup> Ibid.

130) a. **Kuva xingove ni kondlo**

(SI) *Être le chat et la souris*

(Si) "Être des ennemis jurés"

b. **Makwavo na makwavo i xingove ni kondlo**

(SI) *Les deux frères sont le chat et la souris*

(Si) "Les deux frères sont des ennemis jurés"

Les formes verbales "**kuva**" (130a) et "**i**" (130b) sont littéralement équivalentes à "*être*" (130a) et "*(ils) sont*" (130b). Les constituants "**xingove ni kondlo**" (130a,b) et "**makwavo na makwavo**" (130b) sont littéralement équivalents à "*le chat et la souris*" et "*les deux frères*" respectivement. Ici, le concept "*être le chat et la souris*" est associé à "être des ennemis jurés" (130a). L'idiome (130a,b) est motivé par le proverbe (G)<sup>33</sup> "*le chat et la souris ne vivent pas ensemble*", c'est-à-dire, "le chat et la souris sont des ennemis jurés". Cette constatation résulte de l'observation d'un fait de l'expérience quotidienne concernant le chat et la souris, comparable à une situation conflictuelle existant entre des êtres humains (130b).

---

<sup>33</sup>Voir 2.2.3. : Proverbes et idiomes de base proverbiale, p. 44.

#### 4.2.2.2. L'hyperbole sociale

L'hyperbole sociale en tant qu'exagération intentionnelle qui consiste à mettre en relief les défauts de quelqu'un (ou de quelque chose) au moyen d'une expression qui les dépasse, a pour but d'émettre un jugement moral faisant ressortir ces défauts. Elle a aussi l'intention d'émettre une opinion défavorable ou un jugement de désapprobation sur une attitude ou un comportement, répréhensibles d'un point de vue moral.

L'impression créée par les idiomes hyperboliques visant à ridiculiser ces aspects de la vie critiquables et condamnables par la société, est celle d'antagonisme et de discourtoisie, lesquels sont défavorables à l'amitié. Dans cette perspective, l'hyperbole sociale fonctionne comme véhicule des conflits, l'ironie ou la moquerie étant des stratégies verbales pour manifester une désapprobation, une critique ou une condamnation. Ces conflits résultent de la non-observation du principe de politesse, manifeste dans l'ironie et dans la moquerie. Ils résultent aussi de la manifestation d'une absence de sympathie et d'appui moral, sous-jacente à l'hyperbole sociale.

Dans la langue tsonga on trouve des expressions idiomatiques fondées sur l'hyperbole sociale, telles que (131a,b) - (150a,b) :

131) a. **Kuva ndlopfu yo tsandziwa hi timhondzo ta yona**

(Si) *Etre un éléphant accablé par ses propres défenses*

(Si) "Etre un homme accablé par la responsabilité de sa propre famille"

**b. Mandevo i ndlopfu yo tsandziwa hi timhondzo ta yona**

*(Si) Mandevo est un éléphant accablé par ses propres défenses*

*(Si) "Mandevo est un homme accablé par la responsabilité de sa propre famille"*

Les formes verbales "**kuva**" (131a) et "**i**" (131b) sont littéralement équivalentes à "*être*" (131a) et "*(il) est*" (131b). Les constituants "**ndlopfu**" et "**yo tsandziwa hi timhondzo ta yona**" (131a,b) sont littéralement équivalents à "*éléphant*" et "*accablé par ses propres défenses*" respectivement. Le concept "*être accablé par ses propres défenses*" est associé à "*être accablé par la responsabilité de sa propre famille*" (131a). Ici, on est devant un jugement défavorable car, selon la prémisse sociale, un homme ne doit pas être accablé par la responsabilité de sa propre famille. Cette idée est sous-jacente au proverbe (L)<sup>34</sup> "*l'éléphant n'est pas accablé par ses propres défenses*".

**132) a. Kutimaha nfenhe loko yinantswile vulombe**

*(Si) Se comporter comme un babouin qui a goûté au miel*

*(Si) "Se comporter comme une personne pauvre qui a eu de la chance"*

**b. Yena atimaha nfenhe loko yinantswile vulombe**

*(Si) Il a le comportement d'un babouin qui a goûté au miel*

*(Si) "Il se comporte comme une personne pauvre qui a eu de la chance"*

Les formes verbales "**kutimaha**" (132a) et "**atimaha**" (132b) sont littéralement équivalentes à "*Se comporter*" (132a) et "*(il) se comporte*" (132b). Les

constituants “*nfenhe*”, “*loko yinantswile vulombe*” (132a,b) et “*yena*” (132b) sont littéralement équivalents à “*babouin*”, “*qui a goûté au miel*” et “*il*” respectivement. Ici, le concept “*se comporter comme un babouin qui a goûté au miel*” est associé à “*se comporter comme une personne pauvre qui a eu de la chance*” (132a). Ainsi, en (132b) ce n’est pas le sens “*il a le comportement d’un babouin qui a goûté au miel*” qui sera sélectionné, mais “*il se comporte comme une personne pauvre qui a eu de la chance*” qui sera approprié, l’idiome (132a,b) étant fondé sur le proverbe (N)<sup>35</sup> “*une fois qu’un babouin a goûté au miel, il ne touche plus la terre*”, c’est-à-dire, “*quand une personne pauvre a de la chance, elle oublie les autres*”

133) a. **Kuthlanga hi munyu ulunga xikova**

(Si) *Jouer avec le sel en salant le hibou*

(Si) “Perdre son temps avec des choses sans importance”

b. **Mundau athlange hi munyu alunga xikova**

(Si) *Mundau a joué avec le sel en salant le hibou*

(Si) “Mundau a perdu son temps avec des choses sans importance”

Les verbes “*kuthlanga*” (133a) et “*athlange*” (133b) sont littéralement équivalents à “*jouer*” (133a) et “*(il) a joué*” (133b). Les constituants “*hi munyu ulunga xikova*” (133a) et “*hi munyu alunga xikova*” (133b) sont littéralement équivalents à “*avec le sel en salant le hibou*”. Dans ce cas-ci, le concept “*jouer avec*

---

<sup>34</sup> Voir 2.2.3. : Proverbes et idiomes de base proverbiale, p. 44.

<sup>35</sup> *Ibd.*

*le sel en salant le hibou*” est associé à “perdre son temps avec des choses sans importance” (133a). On voit, d'un côté, la grande importance attribuée au sel, lequel est comparé au temps et, de l'autre côté, la comparaison du hibou à des choses sans importance. Ainsi, en (133b) ce n'est pas le sens “*Mundau a joué avec le sel en salant le hibou*” qui sera sélectionné, mais “*Mundau a perdu son temps avec des choses sans importance*” qui sera approprié, l'idiome (133a,b) étant fondé sur le proverbe (I)<sup>36</sup> “*ne jouez pas avec le sel en salant le hibou*”, c'est-à-dire, “ne perdez pas votre temps avec des choses sans importance”.

134) a. **Kulota menyo ungasivona nyama**

(Si) *S'aiguiser les dents avant de voir la viande*

(Si) “Se réjouir avant l'événement”

b. **N'wina molota menyo mungasivona nyama**

(Si) *Vous vous aiguiser les dents avant de voir la viande*

(Si) <“Vous vous réjouissez avant l'événement”>

Les formules “**kulota menyo**” (134a) et “**(n'wina) molota menyo**” (134b) sont littéralement équivalentes à “*s'aiguiser les dents*” (134a) et “*(vous) vous aiguiser les dents*” (134b). Les constituants “**ungasivona nyama**” (134a), “**mungasivona**” (134b) sont littéralement équivalents à “*(tu) avant de voir la viande*” et “*(vous) avant de voir la viande*” respectivement. Dans ce cas-ci, l'action

---

<sup>36</sup> Voir 2.2.3. : Proverbes et idiomes de base proverbiale, p. 44.

de “s’aiguiser les dents” étant associée à “se réjouir”, la lecture appropriée de “avant de voir la viande” sera “avant l’événement”. Ainsi, le sens sélectionné sera “se réjouir avant l’événement” (134a) et “vous vous réjouissez avant l’événement” (134b), car l’idiome (134a,b) est fondé sur le proverbe (D)<sup>37</sup> “n’aigüisez pas vos dents avant de voir la viande”, c’est-à-dire, “ne te réjouis pas avant l’événement”.

135) a. **Kufela tinyaweni**

(SI) Mourir dans le champ des haricots verts

(Si) “Etre pris en flagrant délit”

b. **Manguezi afeli tinyaweni**

(SI) Manguezi est mort dans le champ des haricots verts

(Si) “Manguezi a été pris en flagrant délit”

Les prédicats “kufela” (135a) et “afeli” (135b) sont littéralement équivalents à “mourir (dans)” (135a) et à “(il) est mort (dans)” (135b). Les constituant “tinyaweni” (135a,b) est littéralement équivalent à “dans le champ des haricots verts”. Ici, le concept “mourir dans le champ des haricots verts” est associé à “être pris en flagrant délit” (135b). L’idiome (135a,b) étant fondé sur le proverbe (F)<sup>38</sup> “la gazelle meurt dans le champ des haricots verts”, c’est-à-dire, “la personne est prise

---

<sup>37</sup> Voir 2.2.3. : Proverbes et idiomes de base proverbiale, p. 44.

<sup>38</sup> Ibid.

en flagrant délit", l'être humain est comparé à la gazelle et les concepts "*mourir*" et "*dans le champ des haricots verts*" sont associés à "être pris" et "en flagrant délit" respectivement.

**136) a. Kudlaya ndzuti uwongiwa hi dzolovoti**

(Si) *Tuer l'ombre en comptant sur le nuage qui passe*

(Si) "Détruire son foyer à cause d'une femme de mauvaise vie"

**b. Mudungazi adlayi ndzuti hikuwongiwa hi dzolovoti**

(Si) *Mudungazi a tué l'ombre en comptant sur le nuage qui passe*

(Si) <"Mudungazi a détruit son foyer à cause d'une femme de mauvaise vie">

Les prédicats "**kudlaya**" (136a) et "**adlayi**" (136b) sont littéralement équivalents à "*tuer*" (136a) et à "*(il) a tué*" (136b). Les constituants "**ndzuti**", "**hikuwongiwa hi**" et "**dzolovoti**" (136a,b) sont littéralement équivalents à "*l'ombre*", "*en comptant sur*" et "*le nuage qui passe*" respectivement. Dans ce cas-ci, "*l'ombre*" et "*le nuage qui passe*", étant associés respectivement au "foyer" et à la "femme de mauvaise vie", ce sont les arguments qui déterminent le sens de la fonction assignée à "**kudlaya**" (136a) et "**adlayi**" (136b). Ainsi, le sens sélectionné sera "détruire son foyer à cause d'une femme de mauvaise vie" (136a) et "Mudungazi a détruit son foyer à cause d'une femme de mauvaise vie" (136b). On trouve dans cet idiome la morale implicite, car il est fondé sur le proverbe (C)<sup>39</sup> "*ne tuez pas l'ombre en comptant sur le nuage qui passe*". L'ombre est comparé au foyer, parce que c'est dans son foyer que l'homme trouve le repos et la quiétude comme s'il était sous l'ombre d'un arbre ; la femme de mauvaise vie est comparée

au nuage qui passe car elle est inconstante et trompeuse, raison pour laquelle la société avertit les hommes du danger de faire confiance à une femme de ce type.

**137) a. Kuhlongola huku utamele munyu mandleni**

*(Si) Courir après une poule avec le sel dans la main*

(Si) "Mettre trop de hâte à prendre une décision sur une situation qui n'est pas encore prête à être résolue"

**b. Kutsika nsati wa wena i kuhlongola huku utamele munyu mandleni**

*(Si) Laisser ta femme, c'est courir après la poule avec le sel dans la main*

(Si) "Te séparer de ta femme, c'est mettre trop de hâte à prendre une décision sur une situation qui n'est pas encore prête à être résolue"

La forme verbale "i kuhlongola" (137a,b) est littéralement équivalente à "c'est courir après". Les constituants "huku", "utamele munyu mandleni" (137a,b) et "kutsika nsati wa wena" (137b) sont littéralement équivalents à "poule", "avec le sel dans la main" et "laisser ta femme" respectivement. Ici, le concept "courir après la poule avec le sel dans la main" est associé à "mettre trop de hâte à prendre une décision sur une situation qui n'est pas encore prête à être résolue" (137a). Ainsi, en (137b) ce n'est pas le sens "laisser ta femme, c'est courir après la poule avec le sel dans la main" qui sera sélectionné, mais "te séparer de ta femme, c'est mettre trop de hâte à prendre une décision sur une situation qui n'est pas encore prête à être résolue" qui sera approprié, l'idiome (137a,b) étant fondé sur

---

<sup>39</sup> Voir 2.2.3. : Proverbes et idiomes de base proverbiale, p. 44.

le proverbe (P)<sup>40</sup> “ne courez pas après une poule avec le sel dans la main”, c’est-à-dire, “ne mettez pas trop de hâte à prendre une décision sur une situation qui n’est pas encore prête à être résolue”.

**138) a. Kutidzunisa hi siko ra mundzuku**

(SI) *Se louer par le lendemain*

(Si) “Compter sur ce que l’on n’a pas encore”

**b. Madunda atidzunisa hi siko ra mundzuku**

(SI) *Madunda se loue par le lendemain*

(Si) “Madunda compte sur ce qu’il n’a pas encore”

Les formes verbales “**kutidzunisa**” (138a) et “**atidzunisa**” (138b) sont littéralement équivalentes à “*se louer*” (138a) et “*(il) se loue*” (138b). Le constituant “**hi siko ra mundzuku**” (138a,b) est littéralement équivalent à “*par le lendemain*”. Dans ce cas-ci, le concept “*se louer par le lendemain*” est associé à “compter sur ce que l’on n’a pas encore” (138a). Ainsi, en (138b) ce n’est pas le sens “*Madunda se loue par le lendemain*” qui sera sélectionné, mais “*Madunda compte sur ce qu’il n’a pas encore*” qui sera approprié, l’idiome (138a,b) étant fondé sur le proverbe (H)<sup>41</sup> “*ne vous louez pas par le lendemain*”, c’est-à-dire, “ne comptez pas sur ce que vous n’avez pas encore”.

---

<sup>40</sup> Voir 2.2.3. : Proverbes et idiomes de base proverbiale, p. 44.

<sup>41</sup> Ibid.

**139) a. Kupengwa**

(Si) *Flotter au gré du vent*

(Si) " Se prostituer"

**b. Ntombi leyi yapengwa**

(Si) *Cette fille flotte au gré du vent*

(Si) "Cette fille se prostitue"

Les formes verbales "kupengwa" (139a) et "yapengwa" (139b) sont littéralement équivalentes à "flotter au gré du vent" (139a) et "(elle) flotte au gré du vent" (139b). Le constituant "ntombi" (139a,b) est littéralement équivalent à "fille". Ici, le concept "flotter au gré du vent" est hyperboliquement associé à "se prostituer" (139a). Ainsi, en (139b) ce n'est pas le sens "cette fille flotte au gré du vent" qui sera sélectionné, mais "cette fille se prostitue" qui sera approprié, car la société considère ironiquement une fille qui se prostitue comme une fille qui flotte au gré du vent, parce que elle est inconstante et n'est pas fidèle en amour.

**140) a. Kuva wansati wa kuyambala buluku emuntini**

(Si) *Etre une femme qui porte le pantalon à la maison*

(Si) "Etre une femme qui domine son mari"

**b. Lweyi wansati ayambala buluku emuntini**

(Si) *Cette femme porte le pantalon à la maison*

(Si) "Cette femme domine son mari"

Les constituants **“kuva wansati”** et **“wa kuyambala buluku”** (140a) sont littéralement équivalents à *“être une femme”* et *“qui porte le pantalon”* respectivement. Les constituants **“lweyi wansati”**, **“ayambala buluku”** (140b) et **“emuntini”** (140a,b) sont littéralement équivalents à *“cette femme”*, *“porte le pantalon”* et *“à la maison”* respectivement. Dans ce cas-ci, le pantalon, étant associé au sexe masculin et, par conséquent, au pouvoir et à l'autorité du mari, le concept *“être une femme qui porte le pantalon à la maison”* est ironiquement associé à *“être une femme qui domine son mari”* (140a). On trouve, ici, la moquerie comme une stratégie verbale visant à ridiculiser le comportement condamnable d'une femme accusée d'usurper l'autorité du mari à la maison.

**141) a. Kuva wanuna wa kujiwa mbilu**

(Sl) *Etre un homme au coeur mangé*

(Si) *“Etre un homme enchanté par sa femme”*

**b. Nuna lweyi, nsati wakwe amuji mbilu**

(Sl) *Cet homme, sa femme lui a mangé le coeur*

(Si) *“Cet homme a été enchanté par sa femme”*

Les constituants **“kuva wanuna”** et **“wa kujiwa mbilu”** (141a) sont littéralement équivalents à *“être un homme”* et à *“au coeur mangé”*. Les constituants **“nuna lweyi”**, **“nsati wakwe”** et **“amuji mbilu”** (141b) sont littéralement équivalents à *“cet homme”*, *“sa femme”* et *“lui a mangé le coeur”* respectivement. Ici, le concept *“manger le coeur”* est hyperboliquement associé à une opération magique consistant à enchanter. Ainsi, en (141b) ce n'est pas le sens *“cet homme, sa femme lui mangé le coeur”* qui sera sélectionné, mais *“cet homme*

a été enchanté par sa femme” qui sera approprié. Dans ce cas-ci, on est devant la manifestation de désapprobation au comportement d’un homme qui a été séduit par une femme et se soumet aveuglément à ce qu’elle lui impose.

**142) a. Kuva ntombi ya kufa mavoko**

*(Si) Etre une fille avec les mains mortes*

*(Si) “Etre une fille paresseuse”*

**b. Ntombi leyi yifile mavoko**

*(Si) Cette fille a les mains mortes*

*(Si) “Cette fille est paresseuse”*

Les constituants “**kuva ntombi**” et “**ya kufa mavoko**” (142a) sont littéralement équivalents à “*être une fille*” et “*avec les mains mortes*” respectivement. Les constituants “**ntombi leyi**” et “**yifile mavoko**” (142b) à “*cette fille*” et à “*a les mains mortes*”. Dans ce cas-ci, le concept “*être une fille avec les mains mortes*” est hyperboliquement associé à “*être une fille paresseuse*” (142a). La paresse, étant un défaut condamnable par la société, est ridiculisée à travers l’association au concept ironique “*avoir les mains mortes*”.

**143) a. Kuva ni mavoko ya kugindliwa hixitimela**

*(Si) Avoir eu les mains écrasées par le train*

*(Si) “Etre paresseux”*

**b. Jaha leri ri ni mavoko ya kugindliwa hi xitimela**

*(Si) Ce garçon a eu les mains écrasées par le train*

*(Si) “Ce garçon est paresseux”*

Les constituants **“kuva ni mavoko”** (143a) et **“ya kugindliwa hixitimela”** (143a,b) sont littéralement équivalents à *“avoir eu les mains”* (143a) et *“écrasées par le train”* (143a,b). Les constituants **“jaha leri”**, **“ri ni mavoko”** (143b) sont littéralement équivalents à *“ce garçon”* et *“a eu les mains”* respectivement. Le concept *“avoir eu les mains écrasées par le train”* est hyperboliquement associé à *“être paresseux”* (143a). Ainsi, en (143b) c’est le sens *“ce garçon est paresseux”* qui sera approprié. Comme en (142a,b), la paresse est ridiculisée à travers l’association au concept ironique *“avoir eu les mains écrasées par le train”*.

**144) a. Kuva ntombi ya kudlayeka**

(SI) *Etre une fille brisée*

(Si) *“Etre une fille laide”*

**b. Ntombi leyi yidlayekile**

(SI) *Cette fille est brisée*

(Si) *“Cette fille est laide”*

Les constituants **“kuva ntombi”** et **“ya kudlayeka”** (144a) sont littéralement équivalents à *“être une fille”* et à *“brisée”*. Les constituants **“ntombi leyi”** et **“yidlayekile”** (144b) sont littéralement équivalents à *“cette fille”* et *“est brisée”* respectivement. Dans ce cas-ci, le concept *“être une fille brisée”* est hyperboliquement associé à *“être une fille laide”* (144a). Le défaut d’être laide est ironiquement associé au concept *“être brisée”* pour se moquer de la fille en question, car une chose brisée manque de beauté.

145) a. **Kuva mahupha zuka**

(Si) *Etre quelqu'un qui arrache une pièce de monnaie*

(Si) "Etre une prostituée"

b. **Ntombi leyi i mahupha zuka**

(Si) *Cette fille arrache une pièce de monnaie*

(Si) "Cette fille est une prostituée"

Les formes verbales "kuva" (145a) et "i" (145b) sont littéralement équivalentes à "être" (145a) et "(elle) est" (145b). Le constituant "mahupha zuka" (145a,b) est littéralement équivalent à "quelqu'un qui arrache une pièce de monnaie" et "ntombi leyi" est équivalent à "cette fille". Ici, le concept "être quelqu'un qui arrache une pièce de monnaie" est hyperboliquement associé à "être une prostituée" (145a). Ainsi, en (145b) c'est le sens "cette fille est prostituée" qui sera approprié, parce que la société considère ironiquement une fille qui vend son corps comme une fille qui arrache l'argent aux hommes désireux d'avoir un rapport sexuel.

146) a. **Kupswala svanga mbyana**

(Si) *Enfanter comme un chien*

(Si) "Mettre au monde beaucoup d'enfants"

b. **Lweyi wansati apswala svanga mbyana**

(Si) *Cette femme enfante comme un chien*

(Si) "Cette femme met au monde beaucoup d'enfants"

Les formes verbales "kupswala" (146a) et "apswala" (146b) sont littéralement équivalentes à "enfanter" (146a) et "(elle) enfante" (146b). Le

constituant “svanga mbyana” (146a,b) est littéralement équivalent à “comme un chien” et “lweyi wansati” est équivalent à “cette femme”. Dans ce cas-ci, le concept “enfanter comme un chien” est hyperboliquement associé à “mettre au monde beaucoup d’enfants” (146a). Ainsi, en (146b) c’est le sens “cette femme met au monde beaucoup d’enfants” qui sera approprié. Ici, on est devant une critique sociale des enfantements successifs et sans planification.

147) a. **Kurima nsimu hi nomu**

(SI) *Cultiver un champ avec la bouche*

(Si) “Parler beaucoup du travail sans rien faire concrètement”

b. **Yena arima nsimu hi nomu**

(SI) *Il cultive un champ avec la bouche*

(Si) “Il parle beaucoup du travail sans rien faire concrètement”

Les formes verbales “kurima” (147a) et “arima” (147b) sont littéralement équivalentes à “cultiver” (147a) et “(il) cultive” (147b). Le constituant “nsimu hi nomu” (147a,b) est littéralement équivalent à “un champ avec la bouche” et “yena” à “il”. Ici, le concept “cultiver un champ avec la bouche” est ironiquement associé à “parler beaucoup sur le travail sans rien faire concrètement” (147a). Cette expression idiomatique est utilisée pour ridiculiser la personne qui aime parler du travail, mais ne fait rien pour modifier sa situation misérable.

148) a. **Kuva nhundzu yo bolela nhlokweni**

(SI) *Etre un paquet qui se décompose dans la tête*

(Si) "Être un bagage d'une personne incapable de se fixer dans le même endroit"

**b. I nhundzu yo bolela nhlokweni**

(Si) *C'est un paquet qui se décompose dans la tête*

(Si) "C'est un bagage d'une personne incapable de se fixer dans le même endroit"

Les constituants "**kuva nhundzu**" et "**yo bolela nhlokweni**" (148a,b) sont littéralement équivalents à "*être un paquet*" et "*qui se décompose dans la tête*" respectivement, et le constituant "**i nhundzu**" (148b) à "*c'est un paquet*". Le concept "*être un paquet qui se décompose dans la tête*" est hyperboliquement associé à "être un bagage d'une personne incapable de se fixer dans le même endroit" (148a). Dans ce cas-ci, on est devant une critique ironique au défaut d'être incapable de se fixer dans le même endroit.

**149) a. Kuva ni timhondzo to rhwexiwa**

(Si) *Avoir des cornes qui ont été placées*

(Si) "Se vanter de quelque chose qui ne vous appartient pas"

**b. Yena a ni timhondzo to rhwexiwa**

(Si) *Il a des cornes qui ont été placées*

(Si) "Il se vante de quelque chose qui ne lui appartient pas"

Les constituants "**kuva ni timhondzo**" (149a) et "**to rhwexiwa**" (149a,b) sont littéralement équivalents à "*avoir des cornes*" et "*qui ont été placées*" respectivement, et le constituant "**yena a ni timhondzo**" (149b) à "*il a des cornes*".

Le concept *“avoir des cornes qui ont été placées”* est hyperboliquement associé à *“se vanter de quelque chose qui ne vous appartient pas”* (149a). Dans ce cas-ci, la personne qui se vante de choses qui ne lui appartiennent pas est ridiculisée à travers l'association au concept ironique *“avoir des cornes qui ont été placées”* car il est sous-entendu que les choses empruntées telles que les *“cornes placées”* sont de courte durée ou pour un usage momentané.

**150) a. Kunwa mati useletela nhlovo**

*(Si) Boire l'eau et remplir le puits de sable*

*(Si) “Blesser ceux qui vous aident dans votre métier”*

**b. Yena anwa mati aseletela nhlovo**

*(Si) Il boit l'eau et remplit le puits de sable*

*(Si) “Il blesse ceux qui l'aident dans son métier”*

Les constituants *“kunwa mati”* et *“useletela nhlovo”* (150a) sont littéralement équivalents à *“boire l'eau”* et à *“remplir le puits de sable”* et les constituants *“yena anwa mati”* et *“aseletela nhlovo”* (150b) à *“il boit l'eau”* et *“(il) remplit le puits de sable”* respectivement. Le concept *“boire l'eau et remplir le puits de sable”* est hyperboliquement associé à *“blesser ceux qui vous aident dans votre métier”* (150a). Ainsi, en (150b) c'est le sens *“il blesse ceux qui l'aident dans son métier”* qui sera approprié. Ici, on est devant une critique sociale à la personne qui n'est pas reconnaissante à l'égard de ceux qui l'aident.

### **4.3. Discussion des résultats**

#### **4.3.1. Interconnexion entre les conceptions/croyances et les pratiques sociales sous-jacentes aux idiomes du tsonga**

L'analyse inférentielle des idiomes fondés sur les croyances et les mœurs révèle que les Tsongas utilisent ce genre d'idiomes pour exprimer leur façon d'appréhender le monde visible aussi bien que le monde invisible, les deux mondes étant reliés et mutuellement influençables. Tout ce qui est référé par ce genre d'idiomes peut être explicable en termes de quatre types de forces, à savoir :

1. Les esprits des ancêtres ; 2. Les esprits agresseurs (des ancêtres ou des étrangers) ; 3. Les esprits des sorciers ; 4. Les esprits possesseurs.

L'existence des quatre forces spirituelles est fondée sur des croyances collectives telles que :

a) La croyance selon laquelle l'âme humaine continue son existence après la mort. Elle acquiert de nouveaux pouvoirs qui font d'elle un objet de respect et de crainte. Ainsi, les esprits des ancêtres deviennent l'objet d'adoration religieuse, intégrant la catégorie des dieux de la famille ;

b) la croyance selon laquelle il y a dans l'homme un principe spirituel appelé "nurhu" qui se libère lorsqu'un individu est mort au cours d'une dispute ou dans la guerre. Le mort réalise sa vengeance contre son meurtrier à travers le "nurhu", en le tourmentant jusqu'à la folie ;

c) la croyance selon laquelle certains individus (les sorciers) ont le pouvoir de se transformer magiquement pendant la nuit pour pratiquer des actions maléfiques contre leurs voisins ;

d) la croyance selon laquelle des individus (les guérisseurs/magiciens) ont des pouvoirs spéciaux (attribués par les esprits possesseurs) pour utiliser les vertus occultes des plantes, animaux et pierres dans leur art médical et magique.

Les esprits des ancêtres sont les protecteurs des individus et des groupes qui appartiennent à leur lignage contre les sorciers et d'autres forces maléfiques. Néanmoins, en cas de non-observation des règles de conduite du lignage, ils peuvent aussi pénaliser les individus et les groupes d'ascendance, à travers des maladies ou d'autres punitions, pour les forcer à vivre d'une manière correcte.

Les esprits agresseurs sont presque tous d'origine étrangère, mais d'autres appartiennent à la famille : les différents esprits étrangers sont des esprits de vengeance, car ils ont été tués lors d'une dispute ou dans la guerre ; les esprits des morts qui font partie de la famille sont des esprits de rancœur car ils ont été, pendant leur vie, victimes d'une injustice ou maltraités.

Les esprits des sorciers font partie d'une catégorie spéciale de forces du mal : ils sortent de leurs corps biologiques pour commettre des mauvaises actions et, après ces actions, ils retournent à leurs corps.

Les esprits possesseurs (**ndaus** et **ngunis**), généralement venus de l'extérieur de la communauté, sont invités par certains esprits de la famille à attribuer leurs pouvoirs spéciaux (art magique et médical) à des individus (guérisseurs/magiciens) du même lignage, comme on peut le voir en (50b) **Mulau athwasi vunyanga**: (Si) *Mulau a suivi un cours de guérison et de magie* (Si) "Mulau est passé maître en guérison et magie".

On voit donc que les croyances magico-religieuses sous-jacentes aux idiomes du tsonga présupposent l'existence de quatre types fondamentaux d'esprits qui

manifestent des émotions, telles que le plaisir et la colère, ainsi que l'amitié et la haine.

Les principaux signes de révélation de ces esprits sont les maladies, la mort d'enfants ou d'autres parents, les désordres, les vols et les infortunes ou accidents. Dans ces occasions, les individus malades ou affligés (ou leurs parents) consultent les devins sur les causes de leurs afflictions. Les guérisseurs peuvent reconnaître certains types de maladies ; ils ont une collection complète de remèdes à base d'herbes ou d'autres substances pour les soigner. Néanmoins, si la maladie tarde à guérir et si les médicaments ne produisent aucun résultat positif, la possibilité qu'il ne s'agisse pas d'une maladie naturelle est envisagée et les devins sont consultés.

En général, la réponse que les individus, victimes de ces afflictions, reçoivent inclut l'intervention occulte des aïeux-dieux ou d'autres forces spirituelles, comme le montrent les idiomes : (47b) **Magudo aji hi valoyi**: (Si) *Magudo a été mangé par les sorciers* (Si) "Magudo est mort victime des sorciers" ; (52b) **Nyeleti arhwali ndzingo** : (Si) *Nyeleti porte son malheur* (Si) "Nyeleti porte tous les malheurs du monde" ; (53b) **Nyeleti avona mahlomulo** : (Si) *Nyeleti voit tristesses* (Si) "Nyeleti est affligée de quelque chose" ; (54b) **Nyeleti abi hi swikwembu swakwe** : (Si) *Nyeleti a été frappée par les aïeux-dieux* (Si) "Nyeleti est sous le coup de la malédiction des aïeux-dieux".

Les individus affligés consultent les devins afin d'obtenir une explication acceptable des causes qui sont à l'origine de l'intervention des forces spirituelles en question. Quoique ces forces spirituelles soient des forces transcendantes, c'est-à-dire, situées au-delà de l'expérience commune et, par conséquent, non-observables, les causes de leur intervention impliquent une référence à des événements du monde visible, lesquels peuvent être classés en deux groupes : d'un côté, la haine et

la jalousie et, de l'autre, la violation des règles de conduite du lignage et les méfaits. Les causes de l'intervention des sorciers et d'autres forces maléfiques sont clairement la haine et la jalousie, tandis que les causes de l'intervention des esprits des ancêtres sont la violation des règles de conduite du groupe d'ascendance et les méfaits.

Lorsqu'il s'agit de forces spirituelles extérieures à la famille ou à la communauté, comme, par exemple, celles des sorciers, la solution du problème exige la réalisation du rite appelé "kufemba" : le magicien, en état de transe, attrape, à travers l'odeur de l'individu malade ou affligé, les esprits causeurs de trouble. La famille s'adresse à ces esprits, incarnés dans le magicien, pour leur demander ce qu'ils veulent, en échange de la tranquillité du malade. Une fois les esprits expulsés, il faut protéger l'espace domestique pour éviter leur retour ou l'incursion d'autres esprits ennemis, ainsi qu'en témoignent les expressions : (51b) **Juze abiyi muti wusiku ra tolo:** (Si) *Juze a mis une clôture autour de la maison, hier soir* (Si) "Hier soir, Juze a protégé l'espace domestique contre les sorciers et d'autres forces maléfiques"; (51c) **Nyanga yibiyi muti wakwe:** (Si) *Le magicien a mis une clôture autour de sa maison* (Si) "Le magicien a protégé son espace domestique contre les sorciers et d'autres forces maléfiques".

Néanmoins, si les problèmes sont causés par les esprits de la famille, le remède prescrit par le devin inclut des rites d'apaisement, lesquels comportent des offrandes telles que des tissus, des boissons généralement alcoolisées, des aliments et d'autres cadeaux. Ces rites de propitiation sont clairement magiques, ce qui est, d'une façon générale, justifié par la conception magique qu'ont les Tsongas de la nature, ainsi que par les axiomes de leur pensée mythologique. Ainsi, à l'élément magique s'ajoute l'élément religieux : l'individu chargé de célébrer ces rites, toujours

l'homme le plus vieux ou la femme la plus vieille du groupe, sait qu'il veut influencer des êtres vivants, conscients et supérieurs, de façon à obtenir des bénéfices matériels liés à la vie terrestre, à savoir : l'abondance, la santé, la paix et un sommeil sans troubles. Par conséquent, il a recours à des moyens spécifiquement religieux, tels que des offrandes et des prières comme en (55b) **Nyeleti aphahla mhamba ya xivite** (Si) *Nyeleti offre des offrandes d'angoisse* (Si) "Nyeleti pacifie les aïeux-dieux en parlant avec angoisse, en évoquant tous ses malheurs et désirs et en offrant la boisson de maïs non-éclaté".

On voit ici que les Tsongas ont la conviction que, s'agissant d'offrandes d'angoisse qui sont données aux dieux de la famille comme signe de mécontentement et d'angoisse des vivants, la boisson offerte pour influencer ces dieux doit être faite de maïs non-éclaté, car le fait de ne pas avoir éclaté signifie que le maïs ne "rit" pas et que, par conséquent, il est mécontent et angoissé comme les vivants. A travers le sens de cet exemple (55b) on perçoit aussi, chez les Tsongas, la croyance selon laquelle l'expression du désir devant les dieux de la famille produit les résultats désirés.

Comme on peut le voir, les rites magico-religieux ne sont pas arbitraires. Ils sont fondés sur des principes précis, lesquels constituent des représentations collectives, car ils font partie de la structure mentale de tous les membres de la communauté. Ces rites sont prescrits et supervisés par les devins/guérisseurs/magiciens et ont lieu chaque fois que des forces spirituelles interviennent. Les guérisseurs/magiciens coopèrent donc avec les aïeux-dieux dont ils ont hérité des drogues. Tout leur pouvoir s'applique fondamentalement dans le but de défaire la magie noire des sorciers. Leurs drogues ont deux objectifs : la protection et la guérison.

Par conséquent, la magie des guérisseurs/magiciens est une magie blanche car les actions magiques visent à lutter contre les influences mauvaises et criminelles de ceux qui utilisent leur pouvoir pour causer le malheur de leurs compatriotes. Ils sont donc partisans et supporters de l'ordre social et non des malfaiteurs qui renversent ou menacent de renverser l'ordre établi. Ils prédisent l'avenir, luttent contre les sorciers, guérissent les personnes malades, évitent tous les types de malheurs et sont consultés par la communauté pour découvrir les forces spirituelles qui causent la maladie et d'autres troubles dans la vie des personnes.

Comme cela a été dit, les causes de l'intervention des esprits des ancêtres sont la violation des règles de conduite du groupe d'ascendance et les méfaits. Les règles de conduite qui régissent le comportement des individus et des groupes du lignage sont déterminés par les divers tabous qui existent dans la communauté, à savoir : les tabous physiologiques, les tabous cosmiques, les tabous de prévision, les tabous sociaux, les tabous religieux et les tabous de langage.

Dans la classe des tabous physiologiques, on trouve le sous-groupe des tabous liés à la contamination des individus et des choses. Ces tabous présupposent des phénomènes physiologiques considérés comme dangereux, tels que la menstruation, la maladie et la mort. C'est dans ce contexte que s'expliquent certains idiomes liés à la vie sociale, ainsi que les symboles et les codes qui leur sont sous-jacents.

L'analyse de ce type d'idiomes montre que, dans la structure familiale tsonga, la responsabilité de chaque unité familiale repose sur un couple : le chef (l'homme/le mari) et sa première épouse ("nkosikazi", c'est-à-dire, la femme reine) : le chef, ou le mari, est considéré "nkuku" (coq) et la femme est désignée "mbhaha" (poule), comme on le voit dans l'idiome : (57b) **Mandevu na Marozi i nkuku ni mbhaha** (SI)

*Mandevu et Marozi sont le coq et la poule* (Si) "Mandevu et Marozi sont le mari et l'épouse". L'homme est le symbole de la virilité et du pouvoir fécondateur, car c'est lui qui donne la semence et la femme est le symbole de la fécondité, car c'est-elle qui reçoit la semence et la fait germer et multiplier. L'épouse, associée à la vie et à la mort, ainsi qu'à l'eau et au feu, garantit la reproduction et la survie des individus et des lignages.

La femme est associée à la vie et à la mort car, dans la conception tsonga, l'accouchement se fait sous la protection des esprits des ancêtres, lesquels sont sensibles aux interférences des esprits agresseurs, dans une association étroite avec le monde des morts. Par conséquent, la fécondité peut avoir du succès ou échouer : la grossesse présente donc une ambivalence, car elle est potentiellement porteuse de la vie et de la mort : elle peut avoir comme résultat la naissance d'un enfant vivant, celle d'un enfant mort ou celle d'un fœtus avant terme.

Une femme ayant des problèmes de stérilité, ou étant en période de menstruation, ou ayant accouché avant terme, ou ayant mis au monde un mort-né, est considérée comme chaude et associée aux forces dangereuses de la mort. C'est la raison pour laquelle toutes les personnes rendues chaudes par diverses causes, telles que des rapports sexuels récents, des hémorragies ou des blessures, ne doivent pas rendre visite à un bébé jusqu'à la chute du cordon ombilical ou plus tard encore, si celui-ci est malade, s'il a la fièvre ou la rougeole, car leur présence peut provoquer une inflammation de son ventre ou la diarrhée, ce qui est exprimé par l'idiome : (60b) **Jowawa wa hisa, ahisi n'wana** (Si) *Jowawa est brûlant, il a brûlé le bébé* (Si) "Jowawa a eu un rapport sexuel, il a rendu plus grave la maladie du bébé". La femme stérile n'a pas le droit de semer, car on suppose qu'elle détruit le pouvoir fécondateur des semences et ne les fait pas germer, reproduisant ainsi l'infertilité ou

la stérilité. Cette idée est sous-jacente à l'idiome : (58b) **Juze afukwamela mandza yo bola** (Si) *Juze couve des oeufs pourris* (Si) "Juze a des relations sexuelles avec une femme stérile" ou "Juze fait un effort inutile".

Mais comme on a vu, la femme garantit aussi la survie des individus et des groupes, en s'occupant de la culture des champs et des travaux domestiques, notamment la cuisine et l'éducation des enfants. La cuisine se fait avec des éléments fondamentaux et mutuellement complémentaires, à savoir : l'eau et le feu. L'eau est apportée à la maison par la femme et le feu est allumé par elle. L'idée du feu, allumé par la femme, est illustrée par les idiomes : (59b) **Nyeleti i mutsiveri** (Si) *Nyeleti est la personne qui allume le feu* (Si) "Nyeleti est une épouse et maîtresse de maison" ; (62b) **Tatana Makeu atimekeli hi ndzilo** (Si) *Le feu de monsieur Makeu a cessé de brûler* (Si) "Monsieur Makeu est devenu veuf".

La reproduction et la survie des êtres humains sont profondément dépendantes de la consommation des aliments cuisinés par la femme ayant recours aux deux éléments indispensables : le feu et l'eau. Ces aliments résultent de l'agriculture et de la pluie, raison pour laquelle l'association "feu/eau" ou "chaleur/pluie" est aussi symboliquement liée à la fertilité agricole, la saison des pluies coïncidant avec la saison chaude.

A travers l'explication et les exemples donnés, on voit ainsi la richesse de la dimension symbolique liant la femme, le feu et l'eau à d'autres symboles analogues.

Quelquefois, pendant la saison chaude, il ne pleut pas et la vie devient impossible, car la chaleur sans la pluie cause la sécheresse, la faim et l'anormalité, ce qui est illustré par des idiomes qui font allusion à la pauvreté, comme : (74b) **A mumu lowu uhichela vusiwana** (Si) *Ce soleil verse la pauvreté sur nous* (Si) "Cette chaleur nous appauvrit" ; (80b) **Tolo vana va mina vahlayi tinyeleti** (Si) *Hier, mes*

*enfants ont compté les étoiles* (Si) "Hier, mes enfants se sont couchés affamés" ;  
(81b) **Mina ni muti wa mina hoja thxaka** (Si) *Moi et ma maison, en ce moment, nous mangeons la saleté* (Si) "Moi et ma famille, nous vivons dans la misère".

Le manque de pluie pendant la saison chaude est, entre autres causes, attribué à des causes comme la sexualité pratiquée hors des règles et à des agressions et des punitions des esprits des ancêtres du lignage du chef.

A cause de ses fonctions, la sexualité constitue un élément fondamental de la culture tsonga. Aussi, est-elle soumise à un système de règles et de prohibitions, qui définissent le langage (tabous du langage), aussi bien que le temps et l'espace où elle doit être pratiquée.

En effet, l'usage d'un langage faisant référence à des activités sexuelles, telles que les rapports sexuels, et à celles liées à l'élimination des matières rejetées par le corps comme la menstruation, la défécation et l'évacuation d'urine, est considéré par la communauté comme un attentat aux mœurs, sale et dégradant, et est donc interdit par les chefs, gardiens de la moralité. Ainsi, les expressions qui désignent directement l'acte sexuel et les différentes parties des organes sexuels, sont considérées comme des obscénités dangereuses pour l'ordre social, et remplacées par d'autres qui fonctionnent comme des euphémismes, telles que :  
(105b) **Mamana ayi halata mati** (Si) *La mère est allée verser l'eau* (Si) "La mère est allée uriner"; (107b) **N'tombi ni jaha vahlanganile massango** (Si) *La fille et le garçon se sont rencontrés dans les nattes* (Si) "La fille et le garçon ont copulé".

Chez les Tsongas, les rapports sexuels sont mystérieusement liés à la vie collective de la communauté. Toute la vie sociale serait en danger, si des rapports sexuels étaient pratiqués lorsque la communauté est dans une situation critique. Dans cette perspective, la sexualité ne doit pas être pratiquée dans des espaces où

existent des situations critiques (telles que la maladie et la mort), ni dans des espaces où sont réalisées des activités magico-thérapeutiques.

La situation la plus compliquée est celle de la "contamination" par la mort, raison pour laquelle doit être observée la loi de chasteté pendant toute la période de deuil. La vie du village ne peut pas retourner à la normalité sans qu'il y ait eu une purification spéciale. S'agissant de la mort d'un homme, tous ses parents sont contaminés par l'impureté de la mort. Mais ses épouses sont celles qui sont le plus frappées par le malheur, principalement la femme-reine (**nkosikazi**). Cette malédiction, ou pollution dangereuse, contamine aussi les choses qui, comme les humains, doivent être purifiées. Les femmes, qui sont la propriété du défunt, font partie de l'héritage. Par conséquent, pour expulser le malheur, elles doivent participer à des rites de purification qui incluent l'obligation d'avoir leurs premiers rapports sexuels après la mort du mari avec l'un des héritiers du défunt, ce qui est présupposé dans les idiomes : (61b) **Juze imaja ndzhaka** (Si) *Juze est la personne qui mange l'héritage* (Si) "Juze est l'héritier"; (63b) **Malidza acinge ndzaka** (Si) *Malidza a purifié un héritage* (Si) "Malidza a fait l'amour avec une veuve" ou "Malidza a purifié une veuve".

Le terme "**ndzhaka**" signifie deux choses. En premier lieu, il signifie les choses laissées par le défunt et qui appartiennent aux héritiers (61b). Mais il désigne aussi la terrible malédiction qui pèse sur tous les membres de la famille du mort, raison pour laquelle tous ces membres doivent se purifier du "**ndzhaka**". Le verbe "**kucinga**" (63b) signifie justement "*laver*", "*purifier*".

La non-observation des rites et des prohibitions concernant la sexualité est cause de stérilité de la femme, d'infertilité de la terre ou de la pluie, de mort, d'anomalie et de perturbation de l'ordre social. La presque totalité des anomalies,

telles que les malformations physiologiques et psychiques, les morts-nés, les accouchements avant terme ou encore certaines maladies mortelles, sont, d'une façon générale, attribuées à une sexualité pratiquée hors des normes : rapports sexuels interdits ou effets négatifs postérieurs.

La stérilité de la femme est ainsi supposée provoquer l'infertilité de la pluie et par conséquent l'infertilité agricole, l'absence de fécondité et les malformations étant considérées comme des entraves potentielles à la pluie et comme faisant partie des tabous cosmiques.

Comme il a été dit précédemment, le manque de pluie est le résultat des agressions et des punitions des esprits des ancêtres du lignage du chef. Ceux-ci protègent les intérêts de la communauté et ils sont aussi les garants de l'ordre qui permet de maintenir la cohésion sociale. Dans la hiérarchie familiale, les ancêtres-dieux sont les plus vieux de tous les membres de la famille, aussi faut-il les traiter avec respect et révérence. C'est la raison de l'existence de tabous sociaux et religieux relatifs à des cérémonies accompagnant la nouvelle moisson et à des règles présidant à des semailles (telle l'interdiction de manger les produits de la nouvelle récolte avant de les présenter aux ancêtres-dieux, ce qui est illustré par l'idiome (11b) *Hilumile nguva ya nyawaka (Si) Nous avons mordu cette saison (Si)* "Nous avons offert les produits de la nouvelle moisson aux ancêtres-dieux") et l'interdiction de manquer de respect pour les droits d'un chef ou d'un frère plus vieux (celui-ci étant considéré comme un père). Par conséquent, dans la même logique, il est interdit de précéder le chef ou son frère le plus âgé dans les travaux agricoles. Une personne, violant ces interdictions, a tendance à usurper le pouvoir et les privilèges des membres plus vieux des lignages ; elle provoque ainsi la colère des ancêtres-dieux. Cela s'explique par le fait que les membres plus vieux du groupe

sont le plus proches des esprits des ancêtres-dieux ; ils sont les médiateurs entre les vivants et les morts, les seuls ayant le pouvoir de communiquer avec eux dans toutes les situations critiques, cycliques ou de réalisation de rituels.

Ainsi, la croyance selon laquelle les esprits des ancêtres se préoccupent de la vie du groupe à travers son membre le plus vieux, assure à celui-ci la possibilité d'être le pôle magico-religieux de la communauté. De plus, sa position de médiateur avec le monde invisible, lui confère la possibilité d'être le responsable des tâches du pouvoir et de la conservation de l'ordre créé et imposé par des ancêtres, lui donnant les moyens d'accumuler, de monopoliser et d'administrer les biens de prestige de la communauté. C'est la raison pour laquelle, parmi les Tsongas, être chef et être riche est exprimé par le même terme -"hosi" (chef) -, ce qui est illustré par les idiomes: (83b) **Yena aja swa tihosi** (Si) *Il mange des choses de chefs* (Si) "Il vit comme un prince"; (85b) **Kokwana wa mina atsama hi mali** (Si) *Mon grand-père s'assoit sur l'argent* (Si) "Mon grand-père vit dans l'opulence".

Dans les périodes de sécheresse et, par conséquent, de faim et de misère, les chefs (qui sont généralement les riches) offrent des biens de consommation à leurs sujets (membres du clan familial, alliés et soumis), en échange de la réalisation de certains travaux ou services. Mais ils conservent les sources de leur richesse, à savoir : les femmes, les bovins et autres biens de prestige.

La magie de la pluie constitue la base de la souveraineté des chefs car, assurant leur pouvoir sur la nature, elle légitime leur pouvoir sur les communautés. En empêchant la pluie de tomber, les esprits des ancêtres bloquent les ressources alimentaires et, par conséquent, provoquent la perturbation de l'ordre social, obligeant les membres de la communauté à revoir et à renforcer l'ordre religieux autour du lignage dominant et, à travers celui-ci, l'ordre politique autour du chef.

Comme on peut voir à travers les principales coordonnées du système culturel tsonga (rites, magies, croyances, conceptions), les mondes invisible et visible sont liés et mutuellement influençables : les groupes des vivants sont structurés en fonction des lignages des défunts. Ceux-ci sont biologiquement morts, mais spirituellement encore vivants, car ils sont les symboles des groupes vivants. Ceci explique la croyance et le culte des aïeux-dieux et aussi le fait que la manière de penser, de faire ou d'agir soit un héritage du passé, fondé sur un ensemble de règles communes concernant les personnes, les biens, les successions, les droits, les interdictions et les devoirs.

C'est à travers ces règles relatives au passé que des forces transcendantales commandent l'ensemble des relations sociales du monde visible, définissant et légitimant tout ce qui est moralement permis. Dans ce contexte s'encadrent les différents préceptes de conduite morale et les jugements de désapprobation sur des comportements moralement répréhensibles, ainsi que les codes symboliques sous-jacents à des idiomes comme : (131b) **Mandevu i ndlopfu yo tsandziwa hi timondzo ta yona** (Si) *Mandevu est un éléphant accablé par ses propres défenses* (Si) "Mandevu est un homme accablé par la responsabilité de sa propre famille" (Voir le proverbe L, p. 51) ; (132b) **Yena i nfenhe loko yinantswile vulombe** (Si) *C'est un babouin qui a goûté au miel* (Si) "Il est une personne pauvre qui a eu de la chance" (Voir le proverbe N, p. 52) ; (134b) **N'wina molota menyo mungasivona nyama** (Si) *Vous vous aiguisez les dents avant de voir la viande* (Si) "Vous vous réjouissez avant l'événement" (Voir le proverbe D, p. 47) : (sous-jacent le tabou de prévision) ; (136b) **Mudungazi adlayi ndzuti hikuwongiwa hi dzolovoti** (Si) *Mudungazi a tué l'ombre en comptant sur le nuage qui passe* (Si) "Mudungazi a détruit son foyer à cause d'une femme de mauvaise vie" (voir le proverbe C, p. 47) ;

(137b) **Kutsika n'sati wa wena i kuhlongola huku utamele munyu mandleni (Si)**  
*Laisser ta femme est courir après la poule avec le sel dans la main (Si)* "Te séparer de ta femme est mettre trop de hâte à prendre une décision sur un problème qui n'est pas encore prêt à être résolu" (Voir le proverbe P, p. 53).

Ainsi, loin d'être libres des règles et des contraintes, les Tsongas sont soumis à des lois et interdictions qui les enferment dans des coutumes et des traditions. Ces lois et interdictions sont imposées par le système magico-religieux lequel, à travers le système de parenté et par référence aux esprits des ancêtres, commande l'ensemble des relations sociales. Ainsi, les esprits des ancêtres, membres les plus vieux dans la hiérarchie familiale, punissent ceux qui transgressent la loi hiérarchique, ceux qui oublient leurs devoirs envers eux et, d'une façon générale, tous ceux qui violent des tabous ou des principes moraux qui assurent l'ordre social, créé et imposé par eux.

#### **4.3.2. Interactions fonctionnelles analogiques**

Le tsonga possède un nombre considérable et diversifié d'expressions idiomatiques qui maintiennent, entre elles, des interactions fonctionnelles analogiques. Ces expressions incorporent des éléments symboliques liés par la même logique et fondés sur des caractéristiques semblables, permettant de transmettre le même message dans le contexte de la signification tsonga.

Ainsi, dans l'ensemble des expressions idiomatiques du tsonga, on trouve des formules exprimant les mêmes processus, les mêmes relations avec le monde visible et invisible et les mêmes valeurs culturelles, raison pour laquelle il est

possible de substituer certaines formules par d'autres, analogiques, dans diverses situations de la vie quotidienne.

Dans cette perspective, cette partie de notre étude cherche à montrer les interactions fonctionnelles analogiques entre certains idiomes. A travers l'exemple des idiomes (134a) **Kulota menyo ungasivona nyama** (Si) S'aiguiser les dents avant de voir la viande (Si) "Se réjouir avant l'événement" ; et (138a) **Kutidzunisa hi siko ra mundzuku** (Si) *Se louer par le lendemain* (Si) "Compter sur ce que l'on n'a pas encore" ; (151a) **Kutlhuvutsa dzovo n'wana angasivelekiwa** (Si) *Préparer la peau (de la chèvre) qui sert de porte-bébé avant l'accouchement* (Si) "Faire des préparatifs pour quelque chose qui peut ne pas arriver ; et (152a) **Kuhlantswa mbita nyama yingasivakona** (Si) *Laver la marmite avant d'avoir la viande* (Si) "Compter sur ce que l'on n'a pas encore" - on peut voir qu'ils reflètent tous l'interdiction (ou tabou) de prévision car, parmi les tsongas, la prévoyance est considérée dangereuse. Le danger associé à la prévoyance est expliqué par référence à la haine et à la jalousie de certains individus, supposés avoir des pouvoirs maléfiques leur permettant d'empêcher les choses ou les événements d'avoir lieu conformément à ce qui est prévu.

En décodant les images symboliques associées aux idiomes qui font référence à cette réalité de la vie sociale des tsongas, on voit qu'il y a une interaction analogique entre eux. En effet, dans les exemples (134a), (151a) et (152a), il y a une interaction fonctionnelle analogique entre **menyo/dzovo/mbita** (*dents/peau porte-bébé/marmite*) et entre **n'wana/nyama** (*bébé/viande*) parce que ces éléments symboliques émettent le même message dans le contexte de signification tsonga. La pensée tsonga cherche à ne pas considérer comme quelque chose de certain ce qui n'est encore qu'un espoir. Il est ainsi interdit d'acquérir un "porte-bébé" (**dzovo**)

avant la naissance du bébé, en raison de la probabilité d'un accouchement avant terme, provoqué par des individus jaloux. De même, on ne doit pas préparer la "marmite" (**mbita**) ou s'aiguiser les "dents" (**menyo**) avant d'avoir (ou voir) la "viande" (**nyama**), car la probabilité existe que les chasseurs ne réussissent pas à tuer les animaux pendant la chasse, à la suite d'une intervention des pouvoirs maléfiques d'individus jaloux.

On voit donc que les éléments symboliques **menyo/dzovo/mbita** ont une fonction analogique. On trouve également une interaction analogique entre **n'wana/nyama**, c'est-à-dire, entre "bébé" et "animal chassé", ce qui montre l'existence d'une association analogique entre le processus de la gestation et celui de la chasse.

Les idiomes (153a) **Kuwolola muri na wahe wutsongo** (Si) *Redresser l'arbre pendant qu'il est encore petit* (Si) "Faire l'éducation d'un enfant pendant qu'il est encore petit" ; (154a) **Kusonga xikhumba xaha tsakama** (Si) *Enrouler la peau pendant qu'elle est encore moite* (Si) "Faire l'éducation d'un fils (ou fille) pendant qu'il (ou elle) est encore petit(e)" ont également une interaction fonctionnelle analogique. Dans ces deux idiomes on trouve une analogie entre les images "arbre petit" et "peau moite", symbolisant l'enfance, car le message sous-jacent est lié à la nécessité de transmettre la connaissance et la pratique des usages de la société aux enfants, l'idée implicite étant que l'enfance est la période de la vie pendant laquelle la formation est plus facile.

Les idiomes (155a) **Kuvindziwa hi haku ungasija nyama** (Si) *S'étouffer en mangeant des poumons avant de manger de la bonne viande* (Si) "Se précipiter sur des conclusions et commettre des actions irréfléchies avant de savoir l'exacte vérité, lorsque l'on reçoit des nouvelles" ; (137a) **Kuhlongola huku utamele munyu**

**mandleni** (Si) *Courir après une poule avec le sel dans la main* (Si) "Mettre trop de hâte à prendre une décision sur une situation qui n'est pas encore prête à être résolue" ou "Tirer des conclusions hâtives avant de savoir l'exacte vérité des événements" véhiculent le même message dans le contexte symbolique tsonga, les deux faisant implicitement référence au précepte non-observé selon lequel *l'astuce ou la sagesse ne triomphe pas de l'observateur* ou encore à un autre, disant qu' *un homme intelligent perçoit vite, observe le silence, regarde et attend jusqu'à ce qu'il trouve la réponse ou la solution astucieuse*. Les deux idiomes transmettent donc un message ironique, critiquant le manque de clairvoyance, d'astuce et d'intelligence.

## 5. Conclusions

La présente étude a traité les idiomes du tsonga dans une perspective à la fois sémantique et culturelle, en abordant l'ensemble des aspects sémantiques et culturels sous-jacents à des expressions idiomatiques motivées par les croyances et les mœurs liées à la tradition tsonga.

Les idiomes du tsonga sont des entités linguistiques analysables selon des critères structurels, ainsi que selon des critères sémantico-fonctionnels. D'un point de vue structurel, ils admettent de légères modifications syntaxiques et morphologiques à l'intérieur des modèles idiomatiques de base, lorsqu'ils sont appliqués dans des situations concrètes de communication. Il faut souligner que la plupart des modèles structurels identifiés dans des nombreux travaux effectués dans le domaine de l'idiomatologie, tels que les syntagmes nominaux, les binômes irréversibles, les mots composés et les composés incorporant des verbes, se

retrouvent aussi dans la langue tsonga. La seule exception est celle des verbes prépositifs et des verbes à particules ou composés, qui ne font pas partie des modèles idiomatiques du tsonga.

Du point de vue sémantico-fonctionnel, l'inclusion d'idiomes sémémiques, tels que les formules proverbiales, les formules de salutation, les formules de politesse, les euphémismes sociaux, l'hyperbole sociale, ainsi que de classes lexicogrammaticales telles que les syntagmes nominaux, les binômes irréversibles, les mots composés, les composés incorporant des verbes et les collocations dans une catégorisation fonctionnelle, a permis de faire une étude d'ensemble des usages spécifiques des idiomes, aussi bien que de leur rôle plus généralisé, celui de la façon conventionnelle de dire les choses, ou celui du discours symbolique.

Le rôle du discours symbolique, ou de la façon conventionnelle de dire les choses, est compris par référence à des croyances collectives, des mythes, des rites, des magies, des interdictions, des obligations, des conceptions et d'autres valeurs de l'univers culturel tsonga, lesquelles sont sous-jacentes aux entrées lexicales. Ces idiomes, en tant que formes linguistiques de manifestation culturelle, font référence à une réalité aux fondements magico-religieux dans laquelle des forces du monde invisible déterminent l'ensemble des relations sociales, de production et de reproduction entre les individus du monde visible, à travers une quantité diversifiée de règles et de tabous dont la fonction est celle d'orienter la conduite morale des individus et des groupes, de façon à préserver l'ordre social, créé et imposé par les esprits des ancêtres.

Dans ce contexte, avec leur symbolisme culturel et magico-religieux, les idiomes du tsonga motivés par les croyances et les mœurs, en tant que porteurs des valeurs conceptuelles et des conceptions collectives sur le mariage, la famille, la

sexualité, la production agricole et artisanale, le patrimoine, les successions, les tabous, les droits, les obligations et autres phénomènes sociaux, font référence à l'ensemble des connaissances encyclopédiques sur le monde visible et invisible, ainsi qu'à la façon dont ces connaissances sont envisagées en termes de valeurs culturelles de la communauté.

Ainsi, on peut admettre que les valeurs culturelles de la communauté, base sur laquelle se fondent les attitudes en tant qu'ensemble de jugements et de tendances qui pousse au comportement des individus ou des groupes, sont associées à des croyances, à des conceptions et à des obligations. Par conséquent, les bonnes mœurs, qui favorisent la convivialité et la préservation de l'ordre social, sont fondées sur un ensemble de règles de conduite, admises et pratiquées dans la communauté. En revanche, les attitudes immorales ou les mauvaises mœurs sont un écart par rapport aux règles qui régissent le comportement considéré comme le meilleur dans la communauté.

Étant donné que ce sont les bonnes mœurs qui permettent la vie en société, on peut considérer que le principe coopératif fonctionne avec le principe de politesse, afin d'éviter un comportement non-coopératif ou impoli. C'est la raison pour laquelle il y a dans la langue tsonga des idiomes interpersonnels favorisant la convivialité entre les individus appartenant à la communauté, tels que les formules exprimant les rapports d'amitié, les formules de salutation, les formules de politesse et les euphémismes sociaux.

L'usage des formules idiomatiques visant à favoriser la convivialité entre les individus et les groupes, s'inscrit dans la nécessité de conserver l'équilibre social, l'hostilité entre les vivants provoquant la colère des esprits des ancêtres et, par

conséquent, la perturbation de l'ordre social (sécheresse, faim et mort), raison pour laquelle les formules irrévérencieuses sont considérées comme taboues.

Dans cette perspective, à travers l'identification des fonctions idéationnelles et des fonctions interpersonnelles, ce travail a cherché à montrer le rôle des idiomes dans le processus de communication. Les idiomes du tsonga de type idéationnel étant ceux dont le message comporte un sens conceptuel lié à des phénomènes de l'expérience quotidienne (participants, événements et processus), ils expriment la perception du monde visible et invisible. Les idiomes du tsonga de type interpersonnel permettent l'interaction entre les êtres humains (vivants et morts) à travers l'expression de statuts, d'attitudes et de comportements individuels et sociaux, de jugements, d'obligations et autres.

Néanmoins, cette sous-catégorisation des idiomes du tsonga en idiomes idéationnels et idiomes interpersonnels ne peut être comprise comme une sous-catégorisation hermétique, car la fonction idéationnelle peut être interprétée aussi bien en termes conceptuels qu'en termes de comportement, les attitudes et les comportements prenant leur origine dans les croyances et les conceptions concernant la façon d'être du monde visible et invisible, c'est-à-dire dans les valeurs culturelles de la communauté.

## Bibliographie

1. Austin, J. L. *How To Do Things With Words*. Cambridge : Harvard University Press, 1962, 166 p.
2. Blakemore, D. *Semantic Constraints on Relevance*. Oxford / New York : Basil Blackwell Editors, 1987, 160 p.
3. Bram, J. *Language and Society*. New York University, 1955, 66 p.
4. Brown & Yule *Discourse Analysis*. Cambridge University Press, 1983, 288p.
5. Burke, P. *Popular Culture in Early Modern Europe*. Harper & Row Publishers, 1983, 365 p.
6. Dijk, T. A. V. *Text and Context : Explorations in Semantics and Pragmatics of Discourse*. New York, 1977, 126 p.
7. Feliciano, J. F. *Antropologia Económica dos Thonga do Sul de Moçambique*. Maputo : Arquivo Histórico de Moçambique, 1998, 474 p.
8. Fernando, C. 1996. *Idioms and Idiomaticity*. Oxford : Oxford University Press, 1996, 265 p.

9. Fillmore, C. J. 1985. "Frames and the Semantics of Understanding", in *Quaderni di Semantica*, Vol. 6, pp. 222-254.
10. Fillmore, C. J. 1986. "U-Semantics: second round" in *Quaderni di Semantica*, Vol. 7, pp. 49-58.
11. Finnegan, R. *Oral Poetry : Its nature, significance and social context*. Indianapolis : Indiana University Press, 1992, 299 p.
12. Fraser, B. "Idioms within a transformational grammar". *Foundations of Language*, 1970, 6, 22-42.
13. Funk & Wagnalls. (eds.) *Standard Dictionary of Folklore, Mythology and Legend*. Harper & Row Publishers, 1984, 1236 p.
14. Greenberg, J. H. *Language, Culture and Communication*. California : Stanford University Press, 1971, 367 p.
15. Grice, H. P. "Logic and conversation", in : Cole P. & Morgan J. L. (eds), *Syntax and Semantics* Vol. 3. New York : Academic Press, 1975, pp. 41-58.
16. Gumperz, J. J. & Levinson, S. C. (eds.) *Rethinking Linguistic Relativity*. Cambridge University Press, 1997, 488 p.

17. Guthrie, M. *Comparative Bantu : An Introduction to the Comparative Linguistics and Prehistory of the Bantu Languages*, 1971, 180 p.
18. Halliday, M. A. K. "Language Structure and Language Function", in : Lyons, J. (ed.), *News Horizons in Linguistics*. Penguin Books, 1972, pp. 140-165.
19. Halliday, M. A. K. *Language as Social Semiotic : The Social Interpretation of Language and Meaning*. London, 1978, 256 p.
20. Hardy, W. G. *Language, Thought and Experience : A Tapestry of the Dimensions of Meaning*. Baltimore : University Park Press, 1978, 318 p.
21. Hill, J. "Language, Culture and World View", in : Newmeyer, F. (ed.), *Linguistics : The Cambridge Survey, Vol. IV : Language : the cultural context*. Cambridge University Press, 1988, pp. 14-36.
22. Hockett, C. F. *A Course in Modern Linguistics*. New York : Macmillan Company, 1958, 621 p.
23. Hoijer, H. *Language in Culture : Conference on the Interrelations of Language and Others Aspects of Culture*. Chicago : The University Chicago Press, 1964, 286 p.
24. Hymes, D. (ed) *Language in Culture and Society : A Reader in Linguistics and Antropology*. Harper & Row Publishers, 1964, 764 p.

25. Junod, H. A. *Usos e Costumes dos Bantu : Vida Social*, Tomo I. Maputo : Arquivo Histórico de Moçambique, 1996, 486 p.
26. Junod, H. A. *Usos e Costumes dos Bantu : Vida Mental*, Tomo II. Maputo : Arquivo Histórico de Moçambique, 1996, 554 p.
27. Junod, H. P. & A.A. Jaques. *Vutlhari bya Vatsonga*. Pretória : The Central Mission Press, 1957, 384 p.
28. Lakoff, G. *Women, Fire and Dangerous Things*. Chicago : University of Chicago Press, 1987, 614 p.
29. Lakoff, G. & M. Johnson. *Metaphors We Live By*. Chicago : University of Chicago Press, 1980, 242 p.
30. Landar, H. *Language and Culture*. New York : Oxford University Press, 1966, 274 p.
31. Le Guern, M. *Sémantique de la Métaphore et de la Métonymie*. Paris, 1973, 126 p.
32. Leech, G. N. *Principles of Pragmatics*. London / New York : Longman, 1983, 250 p.

33. Levinson, S. *Pragmatics*. Cambridge : Cambridge University Press, 1983, 420 p.
34. Lopes, A. J. "The Language Situation in Mozambique", in : Kaplan, R. B. & Baldauf Jr., R. B. (eds.), *Language Planning in Malawi, Mozambique and Philippines*. Great Britain : Short Run Press Ltd, 1999, pp. 86-132.
35. Makkai, A. *Idiom Structure in English..* The Hague : Mouton, 1972, 371 p.
36. Moeschler, J. *Théorie Pragmatique et Pragmatique Conversationnelle*. Paris, 1996, 255 p.
37. Mokgoatsana, S. N. "(Re)visioning Myth and Ritual : Towards a (Re)clamation and (Re)construction of a Sepedi Traditional Religious Conceptions". *Southern African Journal for Folklore Studies*, 1997, 8/2: pp.18-26.
38. Moon, R. E. *Fixed Expressions and Idioms in English : A Corpus-based Approach*. Oxford : Clarendon Press, 1998, 338 p.
39. Morris, C. *Signification and Significance : A Study of the Relations of Signs and Values*. Massachussets : The M.I.T. Press, 1964, 99 p.
40. Moto, F. "Towards a Study of Swearing in Malawi" *Southern African Journal for Folklore Studies*, 1998, 9/1 pp.6-12.

41. **Nhaombe, H. E.** *Sémantica de Expressões Idiomáticas do Tsonga Formadas a partir de Metáforas Antropomórficas e de Metáforas Animais*. Tese de Licenciatura. Maputo : Universidade Eduardo Mondlane, 1991, 69 p.
42. **N'tsanwisi, H.** *Tsonga Idioms: A Descriptive Study*. Morija Printing Works, 1985, 126 p.
43. **Prinsloo, E. D.** "Understanding the World : personal and impersonal idioms". *Southern African Journal for Philosophie*, 1993, 12/4, pp.103-111.
44. **Searle, J.** *Expression and Meaning : Studies in the Theory of Speech Acts*. Cambridge : Cambridge University Press, 1979, 187 p.
45. **Sperber, D. and D. Wilson** *Relevance, Communication and Cognition*. Oxford : Basil Blackwell Ltd, 1986, 279 p.
46. **Strässler, J.** *Idioms in English : A Pragmatic Analysis*. Tubingen : Verlag, 1982, 162 p.
47. **Wardhaugh, R.** *An Introduction to Sociolinguistics*. Oxford : Blackwell Publishers, 1992, 262 p.
48. **Wierzbicka, Anna** *Understanding Cultures Through Their Keywords*. New York : Oxford University Press, 1997, 317 p.

## Annexe I : Profil des informateurs

**Tableau 1.1.**

Sexe des informateurs

Hommes	17	85%
Femmes	3	15%

**Tableau 1.2.**

L'âge des informateurs

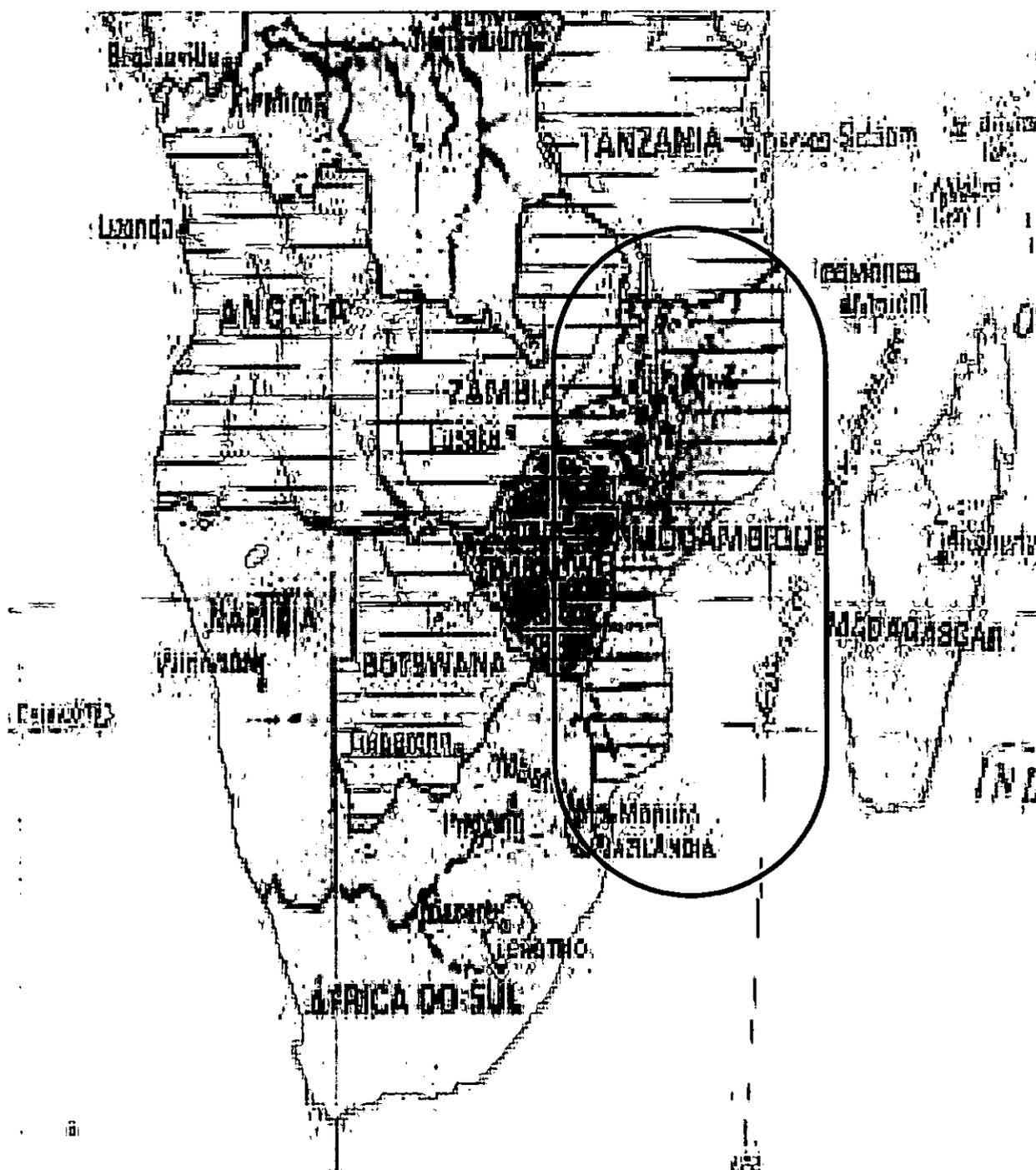
Âge	40-49	50-59	60-69	70-79
Informateurs	3	6	6	5

Tableau 1.3.

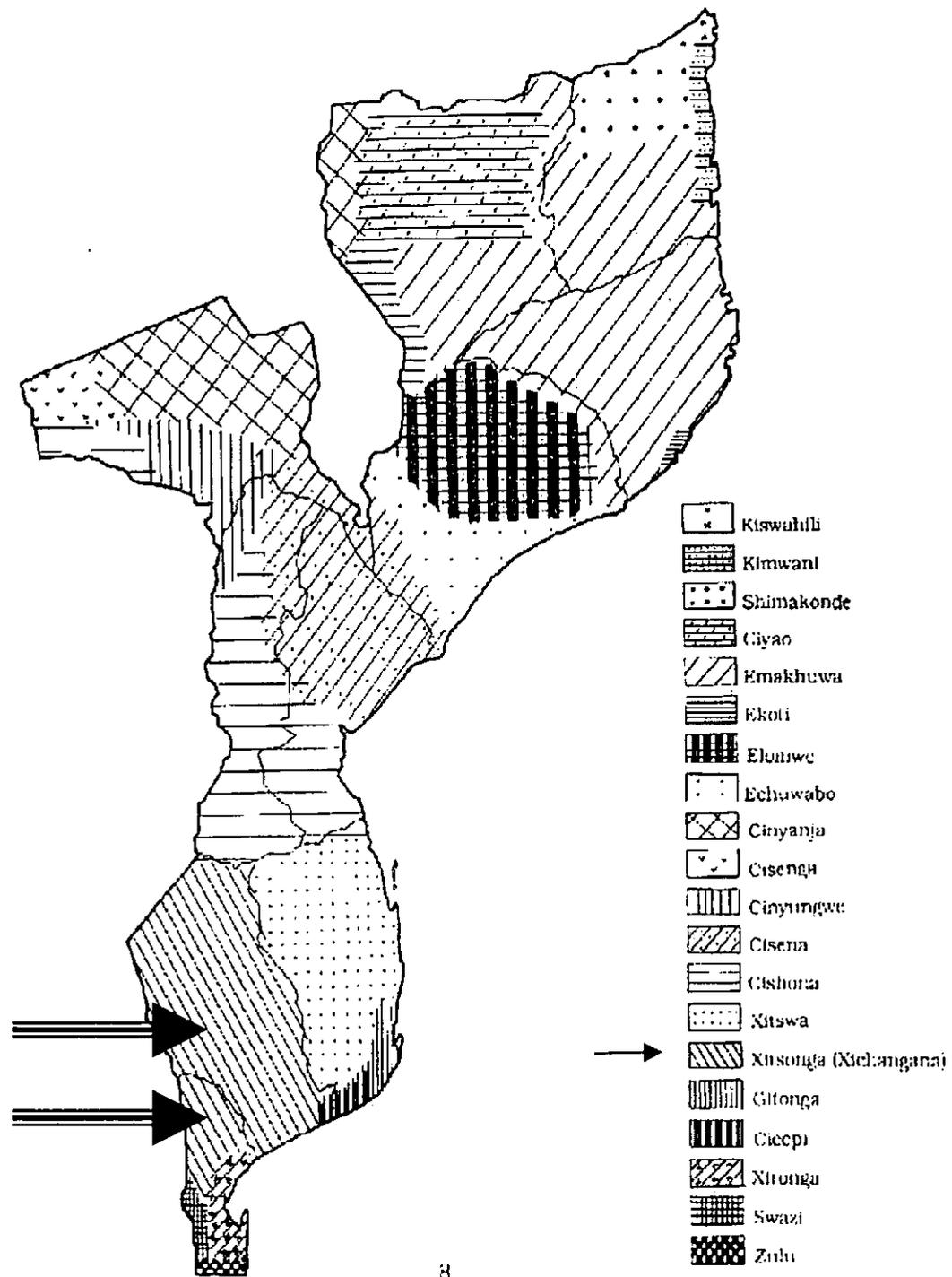
Activité professionnelle des informateurs

Activités	Fonctionnaires	Enseignants du premier degré	Employés du commerce	Retraités (enseignement du premier degré)	Retraités (fonction publique)	Agriculteurs	Missionnaires	Guerisseurs /Magiciens
Informateurs	4	1	2	4	2	5	1	1

ANNEXE II : Localisation du Mozambique sur la carte d'Afrique australe



**ANNEXE III : Localisation du tsonga sur la carte linguistique du Mozambique**



## **Annexe IV : Le corpus**

### **1) a. Moya ni nyama**

*(Sens littéral) Air et viande*

*(Sens idiomatique) "Le corps et l'esprit"*

#### **b. Hilava kutsakisa moya ni nyama**

*(Si) Nous voulons satisfaire l'air et la viande*

*(Si) "Nous voulons le bien-être du corps et de l'esprit"*

### **2) a. Fole ni nhlava**

*(Si) Le tabac et les aloès*

*(Si) "Des gens pris d'amitié les uns pour les autres"*

#### **b. Lava vambhiri i fole ni nhlava**

*(Si) Ces deux-là sont le tabac et les aloès*

*(Si) "Ces deux-là se sont pris d'amitié l'un pour l'autre"*

### **3) a. Mfula ni ribye**

*(Si) La noix de "canhú" et la pierre*

*(Si) "Des adversaires irréconciliables"*

#### **b. Makwavo na makwavo i mfula ni ribye**

*(Si) Les deux frères sont la noix de "canhú" et la pierre*

*(Si) "Les deux frères sont des adversaires irréconciliables"*

4) a. **Tampa ni xicandarinya**

(Si) *Le couvercle et la bouilloire*

(Si) "Des amis inséparables"

b. **Lava vambhiri i tampa ni xicandarinya**

(Si) *Ces deux-là sont le couvercle et la bouilloire*

(Si) "Ces deux-là sont des amis inséparables"

5) a. **Nhloko ya tiko**

(Si) *La tête du pays*

(Si) "Le dirigeant du pays"

b. **Yena i nhloko ya tiko**

(Si) *Il est la tête du pays*

(Si) "Il est le dirigeant du pays"

6) a. **Nsati wa timpondo**

(Si) *Une épouse d'argent*

(Si) "La femme unie à son mari par le *lobolo* ( mariage traditionnel)"

b. **Masisi i nsati wa timpondo**

(Si) *Masisi est une épouse d'argent*

(Si) "Masisi est une femme unie à son mari par le *lobolo*"

7) a. **Munhu wa nhloko**

(Si) *Une personne de tête*

(Si) "Une personne intelligente"

b. **Mundau i munhu wa nhloko**

(Si) *Mundau est une personne de tête*

(Si) "Mundau est une personne intelligente"

8) a. **Munhu wa ritiho**

(Si) *Une personne de doigt*

(Si) "Un Voleur"

b. **Yena i munhu wa ritiho**

(Si) *C'est une personne de doigt*

(Si) "C'est un voleur"

9) a. **Kutsema nhlana**

(Sens littéral) *Couper le dos*

(Si) "choquer"

b. **Marungula lawo manitsema nhlana**

(Si) *Ces nouvelles me coupent le dos*

(Si) "Ces nouvelles me choquent"

10) a. **Kutsema mhaka**

(Si) *Couper le problème*

(Si) "Prendre une décision"

b. **Kulaveka kutsema mhaka**

(Si) *Il est nécessaire de couper le problème*

(Si) "Il est nécessaire de prendre une décision"

**11) a. Kuluma nguva**

*(Si) Mordre la saison*

*(Si) "Offrir les produits de la nouvelle moisson aux ancêtres-dieux"*

*ou "Déguster les produits de saison"*

**b. Hilumile nguva ya nyawaka**

*(Si) Nous avons mordu cette saison*

*(Si) "Nous avons offert les produits de la nouvelle moisson aux ancêtres-dieux" ou "Nous avons dégusté les produits de saison"*

**12) a. Kumila milengue**

*(Si) Germer les pieds*

*(Si) "Disparaître"*

**b. Mali yimile milengue**

*(Si) L'argent a germé les pieds*

*(Si) "L'argent a disparu"*

**13) a. Kumila timhondzo**

*(Si) Germer les cornes*

*(Si) "Devenir agressif"*

**b. Nuna wa mina amile timhondzo**

*(Si) Mon mari a germé les cornes*

*(Si) "Mon mari est devenu agressif"*

**14) Anga yivi, oteka**

*(Si) Il ne vole pas, il prend*

(Si) "C'est un grand voleur"

**15) Anga tsutsumi, ohaha**

(Si) *Il ne court pas, il vole*

(Si) "Il est rapide à la course"

**16) Ayini, yosinguita**

(Si) *Il ne pleut pas, cela présage de mauvaises nouvelles*

(Si) "C'est une pluie torrentielle, qui annonce un désastre social"

(inondations, faim, mort)

**17) Anga phuzi, ochulula**

(Si) Il ne boit pas, il vide

(Si) "Il est alcoolique"

**18) a. Kuvona munhu hi tihlo rin'we**

(Sens littéral) *Regarder une personne d'un oeil*

(Si) "Ne pas faire attention à quelqu'un"

**b. Yena anivona hi tihlo rin'we**

(Si) *Il me regarde d'un oeil*

(Si) "Il ne fait pas attention à moi"

**19) a. Kufela kona**

(Si) *Mourir là*

(Si) "Résister jusqu'à la mort"

**b. *Mina* ndzitifela kona**

(Si) *Je mourrai là*

(Si) "Je résisterai jusqu'à la mort"

**20) a. *Kunghena enon'wini***

(Si) *Entrer dans la bouche*

(Si) "Couper la parole"

**b. *N'wina* muningheni enon'wini**

(Si) *Vous êtes entré dans ma bouche*

(Si) "Vous m'avez coupé la parole"

**21) a. *Kulwa ni swikwembu***

(Si) *Lutter avec les dieux*

(Si) "Lutter contre le destin"

**b. *Yena alwa ni swikwembu***

(Si) *Il lutte avec les dieux*

(Si) "Il lutte contre le destin"

**22) a. *Kujiwa hi ntava***

(Si) *Etre mangé par la montagne*

(Si) "Disparaître"

**b. *Malidza ajiwi hi ntava***

(Si) *Malidza a été mangé par la montagne*

(Si) "Malidza a disparu"

23) a. **Kumukhoma-khoma nyana**

(Si) *Toucher-toucher un peu quelqu'un*

(Si) "Guérir quelqu'un"

b. **Mina ndzimukhoma-khomile nyana**

(Si) *Je l'ai un peu touché-touché*

(Si) "Je l'ai guéri"

24) a. **Kufamba-famba uswilava**

(Si) *Marcher-marcher à sa recherche*

(Si) "Consulter les devins"

b. **Bava afamba-fambile aswilava**

(Si) *Mon père a marché-marché à sa recherche*

(Si) "Mon père a consulté les devins"

25) a. **Kuyima-yima**

(Si) *Se lever-se lever*

(Si) "Se promener à pied"

b. **Mina ndzifamba ndziyima-yima nyana**

(Si) *Je vais me lever-me lever un peu*

(Si) "Je vais me promener un peu"

26) a. **Kutsutsuma-tsutsuma**

(Si) *Courir-courir*

(Si) "Fuir les responsabilités"

b. **Yena sê watsutsuma-tsutsuma**

(SI) *Maintenant, il court-court*

(Si) "Maintenant, il fuit les responsabilités"

27) a. **Kukaya-kaya**

(SI) *Tourner-tourner*

(Si) "Souffrir"

b. **Yena sê wakaya-kaya**

(SI) *Maintenant, il tourne-tourne*

(Si) "Maintenant, il souffre"

28) a. **Munhu wa kutitsona**

(SI) *Personne qui se prive de quelque chose*

(Si) "Personne qui jeûne"

b. **Weti leyi, yena wa titsona**

(SI) *Ce mois, il se prive de quelque chose*

(Si) "Ce mois, il jeûne"

29) a. **Wan'sati wa kutitwa**

(SI) *Femme qui s'écoute*

(Si) "Jeune femme"

b. **N'katake ahali wan'sati wa kutitwa**

(SI) *Sa femme est encore une femme qui s'écoute*

(Si) "Sa femme est encore jeune"

**30) a. Munhu wa kutikhoma**

*(Si) Une personne qui se prend*

(Si) "Personne qui se tient bien"

**b. Yena wanuna wa kutikhoma**

*(Si) C'est un homme qui se prend*

(Si) "C'est un homme qui se tient bien"

**31) a. Kutiveka henhla**

*(Si) Se placer en haut*

(Si) "Faire l'important"

**b. Yena ativeka henhla**

*(Si) Il se place en haut*

(Si) "Il fait l'important"

**32) a. Kutiveka tlhelo**

*(Si) Se placer de côté*

(Si) "Vivre éloigné de la famille"

**b. Yena ativeka tlhelo**

*(Si) Il se place de côté*

(Si) "Il vit éloigné de sa famille"

**33) a. Kuhetisa munhu**

*(Si) Provoquer la fin d'une personne*

(Si) "Mettre fin au supplice de quelqu'un"

**b. Valoyi vahetisile mamani**

(Si) *Les sorciers ont provoqué la fin de ma mère*

(Si) "Les sorciers ont mis fin au supplice de ma mère"

**34) a. Kujisa munhu swa wusiku**

(Si) *Faire manger des choses nocturnes à quelqu'un*

(Si) "Ensorceler quelqu'un par la nourriture"

**b. Valoyi vajisi kokwani swa wusiku**

(Si) *Les sorciers ont fait manger des choses nocturnes à mon grand-père*

(Si) "Les sorciers ont ensorcelé mon grand-père par la nourriture"

**35) a. Kun'wisa munhu swa wusiku**

(Si) *Faire boire des choses nocturnes à quelqu'un*

(Si) "Ensorceler quelqu'un par la boisson"

**b. Valoyi van'wisi bava swa wusiku**

(Si) *Les sorciers ont fait boire des choses nocturnes à mon père*

(Si) "Les sorciers ont ensorcelé mon père par la boisson"

**36) a. Kuxurhisa ntombi**

(Si) *Faire une fille être assouvie*

(Si) "Mettre une fille enceinte"

**b. Yena axurhisi ntombi**

(Si) *Il a fait une fille être assouvie*

(Si) "Il a mis une fille enceinte"

37) a. **Kuxavisa munhu**

(Si) *Vendre quelqu'un*

(Si) "Mettre quelqu'un dans une situation dangereuse"

b. **Yena axavisi munhu**

(Si) *Il a vendu quelqu'un*

(Si) "Il a mis quelqu'un dans une situation dangereuse"

38) a. **Kutsivelela n'wana**

(Si) *Allumer le feu pour le bébé*

(Si) <"Immuniser le bébé contre les convulsions épileptiques en l'exposant à la fumée d'un feu contenant des substances médicinales">

b. **Tolo, mina ndzitsiveleli n'wana**

(Si) *Hier, j'ai allumé le feu pour le bébé*

(Si) <"Hier, j'ai immunisé le bébé contre les convulsions épileptiques en l'exposant à la fumée d'un feu contenant des substances médicinales">

39) a. **Kudumela munhu**

(Si) *Faire ronfler la voix contre quelqu'un*

(Si) <"Attaquer quelqu'un">

b. **Lwe wanuna adumeli vavasati**

(Si) *Cet homme a fait ronfler la voix contre les femmes*

(Si) <"Cet homme a attaqué les femmes">

40) a. **Kutsamela munhu**

(Si) *S'asseoir sur quelqu'un*

(Si) "Attendre quelqu'un"

**b. Mina ndzitakutsamela**

(Si) *Je m'assiérai sur toi*

(Si) "Je t'attendrai"

**41) a. Kutlhariela munhu**

(Si) *Agir astucieusement avec quelqu'un*

(Si) "Tromper quelqu'un"

**b. Yena ahitharielile**

(Si) *Il a agi astucieusement avec nous*

(Si) "Il nous a trompés"

**42) a. Kutirhela vurhongo**

(Si) *Travailler pour sommeil*

(Si) "Travailler sans recevoir de l'argent ou un salaire"

**b. Mina ndzitirhela vurhongo**

(Si) *Je travaille pour sommeil*

(Si) "Je travaille sans recevoir de l'argent ou un salaire"

**43) a. Kukombana singayivona**

(Si) *Se montrer réciproquement ce que chacun n'a jamais vu*

(Si) <"Se disputer sérieusement">

**b. Vona vakombani singayivona**

(Si) *Ils se sont montré réciproquement ce que chacun n'avait jamais vu*

(Si) <"Ils se sont disputés sérieusement">

44) a. **Kukombana xichavo**

(SI) *Se montrer du respect réciproquement*

(Si) <“Se frapper réciproquement”>

b. **Makwavo na makwavo vakombana xichavo**

(SI) *Les deux frères se montrent du respect réciproquement*

(Si) <“Les deux frères se frappent réciproquement”>

45) a. **Kukhomana hi mavoko**

(SI) *Se prendre par les mains*

(Si) <“Se battre”>

b. **Vona vakhomani hi mavoko**

(SI) *Ils se sont pris par les mains*

(Si) <“Ils se sont battus”>

46) a. **Kukhomanana hi mavoko mambirhi**

(SI) *Se prendre réciproquement par les deux mains*

(Si) <“S’aider réciproquement”>

b. **Vona vakhomanana hi mavoko mambirhi**

(SI) *Ils se prennent réciproquement par les deux mains*

(Si) <“Ils s’aident réciproquement”>

47) a. **Kuja hi valoyi**

(SI) *Être mangé par les sorciers*

(Si) <“Mourir victime des sorciers”>

**b. Magudo aji hi valoyi**

(SI) *Magudo a été mangé par les sorciers*

(Si) <"Magudo est mort victime des sorciers">

**48) a. Kuva ni mona wa noyi**

(SI) *Avoir la méchanceté de sorcier*

(Si) <"Être méchant comme un sorcier">

**b. Manuna a ni mona wa noyi**

(SI) *Manuna a la méchanceté de sorcier*

(Si) <"Manuna est méchant comme un sorcier">

**49 a. Kuthwasa vuloyi**

(SI) *Suivre un cours de sorcellerie*

(Si) <"Passer maître en sorcellerie">

**b. Mapepo athwasi vuloyi**

(SI) *Mapepo a suivi un cours de sorcellerie*

(Si) <"Mapepo est passé maître en sorcellerie">

**50 a. Kuthwasa vunyanga**

(SI) *Suivre un cours de guérison et de magie*

(Si) <"Passer maître en guérison et en magie">

**b. Mulau athwasi vunyanga**

(SI) *Mulau a suivi un cours de guérison et de magie*

(Si) <"Mulau est passé maître en guérison et en magie">

**51 a. Kubia muti**

*(SI) Mettre une clôture autour de la maison*

*(Si) <“Protéger l'espace domestique contre les sorciers et d'autres forces maléfiques”>*

**b. Juze abiyi muti wusiku ratolo**

*(SI) Juze a mis une clôture autour de la maison, hier soir*

*(Si) <“Hier soir, Juze a protégé l'espace domestique contre les sorciers et d'autres forces maléfiques”>*

**52) a. Kurhwala ndzingo**

*(SI) Porter son malheur*

*(Si) <“Porter tous les malheurs du monde”>*

**b. Nyeleti arhwali ndzingo**

*(SI) Nyeleti porte son malheur*

*(Si) <“Nyeleti porte tous les malheurs du monde”>*

**53) a. Kuvona mahlomulo**

*(SI) Voir tristesses*

*(Si) Etre affligé de quelque chose*

**b. Nyeleti avona mahlomulo**

*(SI) Nyeleti voit tristesses*

*(Si) <“Nyeleti est affligée de quelque chose”>*

**54) a. Kuba hi swikwembu**

*(SI) Etre frappé par les aïeux-dieux*

(Si) <"Etre sous le coup de la malédiction des aïeux-dieux">

**b. Nyeleti abi hi swikwembu swakwe**

*(Si) Nyeleti a été frappée par les aïeux-dieux*

(Si) "Nyeleti est sous le coup de la malédiction des aïeux-dieux"

**55) a. Kuphahla mhamba ya xiviti**

*(Si) Offrir des offrandes d'angoisse*

(Si) <"Pacifier les aïeux-dieux en parlant avec angoisse, en évoquant tous les malheurs et désirs et en offrant la boisson de maïs non-éclaté">

**b. Nyeleti aphahla mhamba ya xivite**

*(Si) Nyeleti offre des offrandes d'angoisse*

(Si) <"Nyeleti pacifie les aïeux-dieux en parlant avec angoisse, en évoquant tous ses malheurs et désirs et en offrant la boisson de maïs non-éclaté">

**56) a. Kuba hi Xikwembu**

*(Si) Etre frappé par Dieu*

(Si) "Etre sous le coup de la malédiction de Dieu"

**b. Kuba hi Xikwembu Nkulunkumba**

*(Si) Etre frappé par le Dieu Suprême*

(Si) "Etre sous le coup de la malédiction du Dieu Suprême"

**57) a. Kuva nkuku ni mbhaha**

*(Si) Etre le coq et la poule*

(Si) <"Etre le mari et l'épouse">

**b. Mandevo na Marozi i nkuku ni mbhaha**

*(Si) Mandevo et Marozi sont le coq et la poule*

*(Si) <“Mandevo et Marozi sont le mari et l’épouse”>*

**58) a. Kufukwamela mandza yo bola**

*(Si) Couvrir des oeufs pourris*

*(Si) <“Avoir des relations sexuelles avec une femme stérile”> ou <“Faire un effort inutile”>*

**b. Juze afukwamela mandza yo bola**

*(Si) Juze couve des oeufs pourris*

*(Si) <“Juze a des relations sexuelles avec une femme stérile”> ou <“Juze fait un effort inutile”>*

**59) a. Kuva mutshiveri**

*(Si) Etre la personne qui allume le feu*

*(Si) “Etre une épouse et maîtresse de maison”*

**b. Nyeleti i mutshiveri**

*(Si) Nyeleti est la personne qui allume le feu*

*(Si) “Nyeleti est une épouse et maîtresse de maison”*

**60) a. Kuhisa movabyi**

*(Si) Brûler un malade*

*(Si) “Rendre plus grave la maladie de quelqu’un”*

**b. Jowawa wa hisa, ahisi n’wana**

*(Si) Jowawa est brûlant, il a brûlé le bébé*

*(Si) “Jowawa a eu un rapport sexuel, il a rendu plus grave la maladie du bébé”*

61) a. **Kuja ndzhaka**

*(Si) Manger l'héritage*

(Si) "Recevoir un héritage" ou "Etre l'héritier"

b. **Juze imaja ndzhaka**

*(Si) Juze est la personne qui mange l'héritage*

(Si) "Juze est l'héritier"

62) a. **Kutimekela hi ndzilo**

*(Si) Avoir le feu éteint*

(Si) "Devenir veuf"

b. **Tatana Makeu atimekeli hi ndzilo**

*(Si) Le feu de Monsieur Makeu a cessé de brûler*

(Si) "Monsieur Makeu est devenu veuf"

63) a. **Kucinga ndzaka**

*(Si) Purifier un héritage*

(Si) "Faire l'amour avec une veuve" ou "Purifier une veuve"

b. **Malidza acinge ndzaka**

*(Si) Malidza a purifié un héritage*

(Si) "Malidza a fait l'amour avec une veuve" ou "Malidza a purifié une veuve"

64) a. **Kuva ni xivindzi**

*(Si) Avoir le foie*

(Si) "Avoir le courage de faire quelque chose"

**b. Manana ani xivindzi**

*(SI) Manana a le foie*

*(Si) "Manana a le courage de faire quelque chose"*

**65) a. Kuvona nhloko ya mhaka**

*(SI) Voir la tête du problème*

*(Si) "Trouver la clef du problème"*

**b. Yena avoni nhloko ya mhaka**

*(SI) Il a vu la tête du problème*

*(Si) "Il a trouvé la clef du problème"*

**66) a. Kutima ndzilo**

*(SI) Eteindre le feu*

*(Si) "Faire la paix"*

**b. Tihosi titime ndzilo**

*(SI) Les chefs ont éteint le feu*

*(Si) "Les chefs ont fait la paix"*

**67) a. Kuboha mbilu**

*(SI) attacher le coeur*

*(Si) "Prendre patience"*

**b. Juze waswikota kuboha mbilu**

*(SI) Juze sait attacher le coeur*

*(Si) "Juze sait s'armer de patience"*

**68) a. Kuhlela timhaka**

*(SI) Vanner les problèmes*

(Si) "Chercher la solution des problèmes"

**b. Yena ahleli timhaka**

*(SI) Il a vanné les problèmes*

(Si) "Il a cherché la solution des problèmes"

**69) a. Kulehisa mbilu**

*(SI) Allonger le coeur*

(Si) "Etre patient"

**b. Wansati waswikota kulehisa mbilu**

(SI) La femme sait allonger le coeur

(Si) "La femme sait être patiente"

**70) a. Kuba mhaka**

*(SI) Frapper le problème*

(Si) "Trouver la solution d'un problème"

**b. Mina ndzibi mhaka**

*(SI) J'ai frappé le problème*

(Si) "J'ai trouvé la solution du problème"

**71) a. Kuolola mhaka**

*(SI) Redresser un problème*

(Si) "Dénouer une situation compliquée"

**b. Yena aololi mhaka**

*(Si) Il a redressé le problème*

*(Si) "Il a dénoué la situation compliquée"*

**72) a. Kuja lomu angabohiwa kona**

*(Si) Manger là où il est attaché*

*(Si) "Résoudre ses problèmes dans son propre milieu"*

**b. Yena aja lomu angabohiwa kona**

*(Si) Il mange là où il est attaché*

*(Si) "Il résout ses problèmes dans son propre milieu"*

**73) a. Kuba mhunti nayahali ni mahika**

*(Si) Abattre la gazelle pendant qu'elle est encore fatiguée*

*(Si) "Résoudre un problème au plus vite"*

**b. Hina hibi mhunti nayahali ni mahika**

*(Si) Nous avons abattu la gazelle pendant qu'elle était encore fatiguée*

*(Si) "Nous avons résolu le problème au plus vite"*

**74) a. Kuchela vusiwana**

*(Si) Verser la pauvreté*

*(Si) "Appauvrir"*

**b. A mumu lowu uhichela vusiwana**

*(Si) Ce soleil verse la pauvreté sur nous*

*(Si) "Cette chaleur nous appauvrit"*

**75) a. Kuja marhimila**

*(SI) Manger le mucus*

*(Si) "Vivre dans la misère"*

**b. Kaya ka hina hoja marhimila**

*(SI) Chez nous, en ce moment, on mange le mucus*

*(Si) "Chez nous, nous vivons dans la misère"*

**76) a. Kuja tin'whala**

*(SI) Manger les poux*

*(Si) "Vivre dans l'indigence"*

**b. Muti wamina woja tin'whala**

*(SI) Ma maison, en ce moment, mange les poux*

*(Si) "Ma famille vit dans l'indigence"*

**77) a. Kuvukuliwa hi mbyana**

*(SI) Etre aboyé par un chien*

*(Si) "Etre offensé par un misérable"*

**b. Mina ndzayala kuvukula hi mbyana**

*(SI) Je refuse d'être aboyé par un chien*

*(Si) "Je refuse d'être offensé par un misérable"*

**78) a. Kufa bya mbyana**

*(SI) Mourir comme un chien*

*(Si) "Mourir pauvre"*

**b. Wena utafa bya mbyana**

(Si) *Tu mourras comme un chien*

(Si) "Tu mourras pauvre"

79) a. **Kuhanya bya mbyana**

(Si) *Vivre comme un chien*

(Si) "Vivre dans la gêne"

b. **Mina ndzihanya bya mbyana**

(Si) *Je vis comme un chien*

(Si) "Je vis dans la gêne"

80) a. **Kuhlaya tinyeleti**

(Si) *Compter les étoiles*

(Si) "Se coucher affamé"

b. **Tolo vana va mina vahlayi tinyeleti**

(Si) *Hier, mes enfants ont compté les étoiles*

(Si) "Hier, mes enfants se sont couchés affamés"

81) a. **Kuja thxaka**

(Si) *Manger la saleté*

(Si) "Vivre dans la misère"

b. **Mina ni muti wa mina hoja thxaka**

(Si) *Moi et ma maison, nous mangeons la saleté*

(Si) "Moi et ma famille, nous vivons dans la misère"

82) a. **Kuja swo nona**

(Si) *Manger des choses grasses.*

(Si) "Manger de la viande et d'autres aliments gras" **implicature** "Être riche"

b. **Mundau aja swo nona**

(Si) *Mundau mange des choses grasses*

(Si) "Mundau mange de la viande et d'autres aliments gras" **implicature**  
"Mundau est riche"

83) a. **Kuja swa tihosi**

(Si) *Manger des choses de chefs*

(Si) "Vivre comme un prince"

b. **Yena aja swa tihosi!**

(Si) *Il mange des choses de chefs*

(Si) "Il vit comme un prince"

84) a. **Kuhlamba hi mali**

(Si) *Se laver avec l'argent*

(Si) "Avoir une apparence magnifique" **implicature** "Être très riche"

b. **Muyakelani wa mina ohlamba hi mali**

(Si) *Mon voisin se lave avec l'argent*

(Si) "Mon voisin a une apparence magnifique" **implicature** "Mon voisin est très riche"

85) a. **Kutsama hi mali**

(Si) *Vivre sur l'argent*

(Si) "Vivre dans l'opulence"

**b. Kokwani wa mina otsama hi mali**

*(Si) Mon grand-père vit sur l'argent*

(Si) "Mon grand-père vit dans l'opulence"

86) a. **Kuetlela hi mali**

*(Si) Dormir sur l'argent*

(Si) "Coucher dans une chambre luxueuse" **implicature** "Vivre dans la richesse"

**b. Munghano wa mina oetlela hi mali**

*(Si) Mon ami dort sur l'argent*

(Si) "Mon ami couche dans une chambre luxueuse" **implicature** "Mon ami vit dans la richesse"

87) a. **Lixile !**

*(Si) Le soleil s'est levé*

(Si) "Bonjour"

**b. Lixile, tatana !**

*(Si) Le soleil s'est levé, monsieur!*

(Si) "Bonjour, monsieur!"

88) a. **Inhlikani !**

*(Si) Il est après-midi*

(Si) "Bonjour"

**b. Inhlikani, mamana !**

(Si) *Il est après-midi, madame !*

(Si) "Bonjour, madame!"

89) a. **Lipelile !**

(Si) *Le soleil s'est couché*

(Si) "Bonsoir"

b. **Lipelile, tatana !**

(Si) *Le soleil s'est couché, monsieur !*

(Si) "Bonsoir, monsieur !"

90) a. **Wahanya ?**

(Si) *Es-tu vivant ?*

(Si) "Comment-allez-vous ?"

b. **Wahanya, makwerhu ?**

(Si) *Es-tu vivant, mon frère ?*

(Si) "Comment-allez-vous, mon frère ?"

91) a. **Moyini, mupfukile ?**

(Si) *Qu'est-ce que vous faites, vous vous êtes réveillés ?*

(Si) "Vous allez bien ?"

b. **Moyini, mupfukile akaya ?**

(Si) *Qu'est-ce que vous faites, vous vous êtes réveillés à la maison ?*

(Si) "Comment va la santé chez vous ?"

92) a. **Ukone ?**

(Si) *Etes-vous vivant ?*

(Si) "Comment-allez-vous ?"

b. **Ukone, tatana ?**

(Si) *Etes-vous vivant, monsieur ?*

(Si) "Comment-allez-vous, monsieur ?"

93) a. **Hilosile !**

(Si) *Nous vous avons salués !*

(Si) "Bonjour !" ou "Bonsoir !"

b. **Hilosile, mamana ni vatatana !**

(Si) *Nous vous avons salués, mesdames et messieurs !*

(Si) "Bonjour, mesdames et messieurs !" ou "Bonsoir, mesdames et messieurs !"

94) a. **Hitapfuxana !**

(Si) *Nous nous réveillerons !*

(Si) "Bonne nuit !"

b. **Hitapfuxana, bava !**

(Si) *Nous nous réveillerons, mon père !*

(Si) "Bonne nuit, mon père !"

95) a. **Kusiyelana fole**

(Si) *Se laisser le tabac l'un à l'autre*

(Si) <"Coucher ensemble"> **implicature** <"Etre en bons termes l'un avec l'autre">

**b. Nuna na n'sati vasiyelana fole**

(Si) *Le mari et la femme se laissent le tabac l'un à l'autre*

(Si) <"Le mari et la femme couchent ensemble"> **implicature** <"Le mari et la femme sont en bons termes l'un avec l'autre">

**96) a. Kuaka vuxaka**

(Si) *Construire la parenté*

(Si) <"Se lier d'amitié avec quelqu'un">

**b. Swa laveka kuaka vuxaka ni vayakelani va hina**

(Si) *Il est nécessaire de construire la parenté avec nos voisins*

(Si) <"Nous devons nous lier d'amitié avec nos voisins">

**97) a. Kutwelana vusiwana**

(Si) *Sentir la misère des autres*

(Si) <"Partager la misère d'autrui"> ou <"Avoir de la compassion pour les autres">

**b. Vanghano la vanene vatwelana vusiwana**

(Si) *Les vrais amis sentent la misère des autres*

(Si) <"Les vrais amis partagent la misère d'autrui"> ou <"Les vrais amis ont de la compassion pour les autres">

**98) a. Kuamukela hi mandla mambirhi**

(Si) *Recevoir avec les deux mains*

(Si) <"Faire un bon accueil à quelqu'un">

**b. Hina hiyamukelile vayeni hi mandla mambirhi**

(Si) *Nous avons reçu les invités avec les deux mains*

(Si) <"Nous avons fait un bon accueil aux invités">

**99) a. Kuangulana**

(Si) *Se parler*

(Si) <"Etre en bons termes l'un avec l'autre"> ou <"Etre en bons termes les uns avec les autres">

**b. Vayakelani lava vayangulana**

(Si) *Ces voisins se parlent*

(Si) <"Ces voisins sont en bons termes les uns avec les autres">

**100) a. Kuva nhongana ni xilondza**

(Si) *Etre la mouche et la plaie*

(Si) <"Etre des personnes inséparables">

**b. Vanghano lava vambhirhi i nhongana ni xilondza**

(Si) *Ces deux amis sont la mouche et la plaie*

(Si) <"Ces deux amis sont inséparables">

**101) a. Kuokelana ndzilo**

(Si) *Se donner le feu*

(Si) <"Etre en bons termes l'un avec l'autre"> ou <"Etre en bons termes les uns avec les autres">

**b. Vanhu lava vaokelana ndzilo**

(Si) *Ces gens-là se donnent le feu*

(Si) <"Ces gens-là sont en bons termes les uns avec les autres">

102) a. **Kurandza jomela**

(Sens littéral) *Aimer le verre*

(Si) <"Aimer l'alcool"> <"Être alcoolique">

b. **Bava arandza jomela**

(Si) *Le père aime le verre*

(Si) <"Le père aime l'alcool"> <"Le père est alcoolique">

103) a. **Kutika**

(Si) *Etre lourd*

(Si) "Etre enceinte"

b. **Ntombi ya mina yitikile**

(Si) *Ma fille est lourde*

(Si) <"Ma fille est enceinte">

104) a. **Kutikisa**

(Si) *Faire quelqu'un être lourd*

(Si) "Mettre quelqu'un enceinte"

b. **Jaha la mina litikise n'wingue**

(Si) *Mon fils a fait ma belle-fille être lourde*

(Si) <"Mon fils a mis ma belle-fille enceinte">

105) a. **Kuhalata mati**

(Si) *Verser l'eau*

(Si) "Uriner"

**b. Mamani ayi halata mati**

(Si) *La mère est allée verser l'eau*

(Si) <"La mère est allée uriner">

106) a. **Kuetlela wansati**

(Si) *Dormir avec une femme*

(Si) "Avoir des relations sexuelles avec une femme"

**b. Lweyi wansati nimuetlelile**

(Si) *J'ai dormi avec cette femme*

(Si) "J'ai eu des relations sexuelles avec cette femme"

107) a. **Kuhlangana massango**

(Si) *Se rencontrer dans les nattes ; joindre les nattes*

(Si) "Copuler"

**b. N'tombi ni jaha vahlanganile massango**

(Si) *La fille et le garçon se sont rencontrés dans les nattes ; La fille et le garçon ont joint les nattes*

(Si) "La fille et le garçon ont copulé"

108) a. **Kuhumela handle**

(Si) *Sortir dehors*

(Si) "Déféquer"

**b. Yena ahumeli handle**

(Si) *Il est sorti dehors*

(Si) "Il a déféqué"

109) a. **Kuvona n'weti**

(Si) *Voir la lune*

(Si) "Avoir ses règles"

b. **N'wana wa mina assungunile kuvona tiweti**

(Si) *Ma fille voit déjà les lunes*

(Si) "Ma fille a déjà ses règles"

110) a. **Kutiveka hansi**

(Si) *Se mettre en bas*

(Si) "Etre révérencieux"

b. **Ndzitiveka hansi tatana, ndzirivaleli**

(Si) *Je me mets en bas, monsieur, pardonnez moi*

(Si) "Je m'adresse à vous avec révérence, monsieur, pardonnez moi"

111) a. **Kutitsongahata ku lavakulo**

(Si) *Se faire petit devant les adultes*

(Si) "Respecter les adultes" ou "Respecter les personnes importantes"

b. **Mina ndzatitsongahata ku n'wina lavakulo**

(Si) *Je me fais petit devant vous, les adultes*

(Si) "Je vous respecte, vous les adultes"

112) a. **Kukhissamela munhu**

(Si) *S'agenouiller devant quelqu'un*

(Si) "Avoir du respect pour quelqu'un"

**b. Mina ndzavakissamela vapswari va mina**

*(Si) Je m'agenouille devant mes parents*

(Si) "Je dois le respect à mes parents"

**113) a. Kukhoma tsolo**

*(Si) Prendre le genou*

(Si) "Etre respectueux envers quelqu'un"

**b. Ndzikomi tsolo vatatana, rivalelo!**

*(Si) J'ai pris le genou, messieurs, pardonnez-moi*

(Si) "Je suis respectueux envers vous, messieurs, pardonnez-moi"

**114) a. Kuwa milengueni ya munhu**

*(Si) Tomber aux pieds de quelqu'un*

(Si) "Avoir beaucoup de respect pour quelqu'un"

**b. Ndziwa milengueni ya wena, dzipfune**

*(Si) Je tombe à vos pieds, aidez-moi*

(Si) "J'ai beaucoup de respect pour vous, aidez-moi"

**115) a. Kutikorhamisa**

*(Si) S'incliner devant quelqu'un*

(Si) "Se montrer obéissant envers quelqu'un"

**b. Fanelo ya mina kutikorhamisa ku n'wina vapfari**

*(Si) C'est mon devoir de m'incliner devant vous, mes parents*

(Si) "C'est mon devoir de me montrer obéissant envers vous, mes parents"

**116) a. Kukhomela nandzu**

*(SI) Prendre la culpabilité de quelqu'un*

(Si) "Pardoner"

**b. Hikombela ku muhikhomela nandzu**

*(SI) Nous vous demandons de prendre notre culpabilité*

(Si) "Nous demandons pardon"

**117) a. Mathlari hansi**

*(SI) Les armes en bas*

(Si) "Pardon"

**b. Ndzihoxile, mathlari hansi**

*(SI) J'ai fait une faute, les armes en bas*

(Si) "J'avoue ma faute, pardon"

**118) a. Kubanana hi rhangahisa**

*(SI) Se frapper avec un melon chaud*

(Si) <"Avoir un échange de termes injurieux">

**b. Vanhu lava vabanana hi rhangahisa**

*(SI) Ces gens-là se frappent avec un melon chaud*

(Si) <"Ces gens-là ont un échange de termes injurieux">

**119) a. Kunuhana ndzaku**

*(SI) Se sentir mutuellement l'odeur du dos*

(Si) <"Se maudire">

**b. Vona vanuhana ndzaku**

(Si) *Ils se sentent mutuellement l'odeur du dos*

(Si) <"Ils se maudissent réciproquement">

**120) a. Kusukelana**

(Si) *Partir l'un pour l'autre*

(Si) <"Se lancer dans une lutte">

**b. Vanuna vambhirhi vasukelanile**

(Si) *Les deux hommes sont partis l'un pour l'autre*

(Si) <"Les deux hommes se sont lancés dans une lutte">

**121) a. Kucelela munhu**

(Si) *Enterrer une personne*

(Si) <"Rendre la vie impossible à quelqu'un">

**b. Yena nimucelelile**

(Si) *Je l'ai enterré*

(Si) <"Je lui ai rendu la vie impossible">

**122) a. Kubihelana**

(Si) *Etre laids l'un pour l'autre*

(Si) <"Avoir un échange très virulent">

**b. Nuna na n'sati vabihelanile**

(Si) *Le mari et l'épouse ont été laids l'un pour l'autre*

(Si) <"Le mari et l'épouse ont eu un échange très virulent">

123) a. **Kuhlanta nhlamba**

(SI) *Vomir des gros mots*

(Si) <"Injurier quelqu'un">

b. **Tolo a nhlamba leyi angayihlanta!**

(SI) *Hier, il a vomi des gros mots*

(Si) <"Hier, il a injurié quelqu'un">

124) a. **Kuhoxana hi mandza yo bola**

(SI) *Se jeter réciproquement des oeufs pourris*

(Si) <"S'insulter réciproquement">

b. **Vayakelani lava vahoxana hi mandza yo bola**

(SI) *Ces voisins se jettent réciproquement des oeufs pourris*

(Si) <"Ces voisins s'insultent réciproquement">

125) a. **Kutlulana milengue**

(SI) *S'enjamber mutuellement*

(Si) <"Manquer de respect l'un pour l'autre">

b. **Vona vahanya hikutlulana milengue**

(SI) *Ils vivent en sautant l'un par dessus les jambes de l'autre*

(Si) <"Ils passent le temps manquant de respect l'un pour l'autre">

126) a. **Kubyela munhu xo mita hi huku**

(SI) *Dire à quelqu'un ce que la poule a mangé*

(Si) <“Injurier quelqu'un”>

**b. Vasati vayena avambhirhi vabyelani xo mita hi huku**

(Si) *Ces deux femmes se sont dit ce que la poule a mangé*

(Si) <“Ces deux femmes se sont injuriées”>

**127) a. Kufika hi vuntswaka**

(Si) *Arriver en râlant*

(Si) <“Arriver en commençant à créer des problèmes”>

**b. Yena afika hi vuntswaka**

(Si) *Il arrive en râlant*

(Si) <“Il arrive en commençant à créer des problèmes”>

**128) a. Kusenga homu hi rimatsi**

(Si) *Traire une vache du côté gauche*

(Si) “Prendre le problème du mauvais côté”

**b. Mavulavulelo lawo, wosenga homu hi rimatsi**

(Si) *Avec cette façon de parler, vous trayez la vache du côté gauche*

(Si) “Avec cette façon de parler, vous prenez le problème du mauvais côté”

**129) a. Kundunga tiva**

(Si) *Agiter les eaux du lac*

(Si) “Provoquer des problèmes”

**b. Mamahelo lawo wodunga tiva**

(Si) *Avec cette façon d'agir, tu agites les eaux du lac*

(Si) “Avec cette façon d'agir, tu provoques des problèmes”

**130) a. Kuva xingove ni kondlo**

*(Si) Etre le chat et la souris*

*(Si) "Être des ennemis jurés"*

**b. Makwavo na makwavo i xingove ni kondlo**

*(Si) Les deux frères sont le chat et la souris*

*(Si) "Les deux frères sont des ennemis jurés"*

**131) a. Kuva ndlopfu yo tsandziwa hi timhondzo ta yona**

*(Si) Etre un elephant accablé par ses propres défenses*

*(Si) "Etre un homme accablé par la responsabilité de sa propre famille"*

**b. Mandevo i ndlopfu yo tsandziwa hi timhondzo ta yona**

*(Si) Mandevo est un elephant accablé par ses propres défenses*

*(Si) "Mandevo est un homme accablé par la responsabilité de sa propre famille"*

**132) a. Kuva nfenhe loko yinantswile vulombe**

*(Si) Etre un babouin qui a goûté au miel*

*(Si) "Etre une personne pauvre qui a eu de la chance"*

**b. Yena i nfenhe loko yinantswile vulombe**

*(Si) C'est un babouin qui a goûté au miel*

*(Si) "Il est une personne pauvre qui a eu de la chance"*

**133) a. Kuthlanga hi munyu ulunga xikova**

*(Si) Jouer avec le sel en salant le hibou*

*(Si) "Perdre son temps avec des choses sans importance"*

**b. Mundau athlangue hi munyu alunga xikova**

*(Si) Mundau a joué avec le sel en salant le hibou*

*(Si) "Mundau a perdu son temps avec des choses sans importance"*

**134) a. Kulota menyo ungasivona nyama**

*(Si) S'aiguiser les dents avant de voir la viande*

*(Si) "Se réjouir avant l'événement"*

**b. N'wina molota menyo mungasivona nyama**

*(Si) Vous vous aiguiser les dents avant de voir la viande*

*(Si) <"Vous vous réjouissez avant l'événement">*

**135) a. Kufela tinyaweni**

*(Si) Mourir dans le champ de haricots verts*

*(Si) "Etre pris en flagrant délit"*

**b. Manguenzi afeli tinyaweni**

*(Si) Manguenzi est mort dans le champ de haricots verts*

*(Si) "Manguenzi a été pris en flagrant délit"*

**136) a. Kudlaya ndzuti uwonguiwa hi dzolovoti**

*(Si) Tuer l'ombre en comptant sur le nuage qui passe*

*(Si) "Détruire son foyer à cause d'une femme de mauvaise vie"*

**b. Mudungazi adlayi ndzuti hikuwonguiwa hi dzolovoti**

*(Si) Mudungazi a tué l'ombre en comptant sur le nuage qui passe*

(Si) <“Mudungazi a détruit son foyer à cause d'une femme de mauvaise vie”>

137) a. **Kuhlongola huku utamele munyu mandleni**

(Si) *Courir après une poule avec le sel dans la main*

(Si) “Mettre trop de hâte à prendre une décision sur une situation qui n'est pas encore prête à être résolue”

b. **Kutsika nsati wa wena i kuhlongola huku utamele munyu mandleni**

(Si) *Laisser ta femme, c'est courir après la poule avec le sel dans la main*

(Si) “Te séparer de ta femme, c'est mettre trop de hâte à prendre une décision sur une situation qui n'est pas encore prête à être résolue”

138) a. **Kutidzunisa hi siko ra mundzuku**

(Si) *Se louer par le lendemain*

(Si) “Compter sur ce que l'on n'a pas encore”

b. **Madunda atidzunisa hi siko ra mundzuku**

(Si) *Madunda se loue par le lendemain*

(Si) “Madunda compte sur ce qu'il n'a pas encore”

139) a. **Kupengwa**

(Si) *Flotter au gré du vent*

(Si) “Se prostituer”

b. **Ntombi leyi ya pengwa**

(Si) *Cette fille flotte au gré du vent*

(Si) “Cette fille est prostituée”

140) a. **Kuva wansati wa kuyambala buluku emuntini**

*(Si) Etre une femme qui porte le pantalon à la maison*

*(Si) "Etre une femme qui domine son mari"*

b. **Lweyi wansati ayambala buluku emuntini**

*(Si) Cette femme porte le pantalon à la maison*

*(Si) "Cette femme domine son mari"*

141) a. **Kuva wanuna wa kujiwa mbilu**

*(Si) Etre un homme au coeur mangé*

*(Si) "Etre un homme enchanté par sa femme"*

b. **Nuna lweyi, nsati wakwe amuji mbilu**

*(Si) Cet homme, sa femme lui a mangé le coeur*

*(Si) "Cet homme a été enchanté par sa femme"*

142) a. **Kuva ntombi ya kufa mavoko**

*(Si) Etre une fille avec les mains mortes*

*(Si) "Etre une fille paresseuse"*

b. **Ntombi leyi yifile mavoko**

*(Si) Cette fille a les mains mortes*

*(Si) "Cette fille est paresseuse"*

143) a. **Kuva ni mavoko ya kugindliwa hixitimela**

*(Si) Avoir eu les mains écrasées par le train*

(Si) "Etre paresseux"

**b. Jaha leri rini mavoko ya kugindliwa hi xitimela**

(Si) *Ce garçon a eu les mains écrasées par le train*

(Si) "Ce garçon est paresseux"

**144) a. Kuva ntombi ya kudlayeka**

(Si) *Etre une fille brisée*

(Si) "Etre une fille laide"

**b. Ntombi leyi yidlayekile**

(Si) *Cette fille est brisée*

(Si) "Cette fille est laide"

**145) a. Kuva mahupha zuka**

(Si) *Etre quelqu'un qui arrache une pièce de monnaie*

(Si) "Etre une prostituée"

**b. Ntombi leyi i mahupha zuka**

(Si) *Cette fille arrache une pièce de monnaie*

(Si) "Cette fille est une prostituée"

**146) a. Kupswala svanga mbyana**

(Si) *Enfanter comme un chien*

(Si) "Mettre au monde beaucoup d'enfants"

**b. Lweyi wansati apswala svanga i mbyana**

(Si) *Cette femme enfante comme un chien*

(Si) "Cette femme met au monde beaucoup d'enfants"

**147) a. Kurima nsimu hi nomu**

*(Si) Cultiver un champ avec la bouche*

*(Si) "Parler beaucoup du travail sans rien faire concrètement"*

**b. Yena arima nsimu hi nomu**

*(Si) Il cultive un champ avec la bouche*

*(Si) "Il parle beaucoup du travail sans rien faire concrètement"*

**148) a. Kuva nhundzu yo bolela nhlokweni**

*(Si) Etre un paquet qui se décompose dans le tête*

*(Si) "Etre un bagage d'une personne incapable de se fixer dans le même endroit"*

**b. I nhundzu yo bolela nhlokweni**

*(Si) C'est un paquet qui se décompose dans le tête*

*(Si) "C'est un bagage d'une personne incapable de se fixer dans le même endroit"*

**149) a. Kuva ni timhondzo to rhwexiwa**

*(Si) Avoir des cornes qui ont été placées*

*(Si) "Se vanter de quelque chose que ne vous appartient pas"*

**b. Yena ani timhondzo to rhwexiwa**

*(Si) Il a des cornes qui ont été placées*

*(Si) "Il se vante de quelque chose que ne lui appartient pas"*

**150) a. Kunwa mati useletela nhlovo**

*(SI) Boire l'eau et remplir le puits de sable*

*(Si) "Blessé ceux qui vous aident dans votre métier"*

**b. Yena anwa mati aseletela nhlovo**

*(SI) Il boit l'eau et remplit le puits de sable*

*(Si) "Il blesse ceux qui l'aident dans son métier"*

**151)a. Kutlhuvutsa dzovo n'wana angasivelekiwa**

*(SI) Préparer la peau (de la chèvre) qui sert de porte-bébé avant l'accouchement (Si) "Faire des préparatifs pour quelque chose qui peut ne pas arriver "*

**b. Wena utlhuvutsa dzovo n'wana angasivelekiwa**

*(SI) Vous préparez la peau (de la chèvre) qui sert de porte-bébé avant l'accouchement*

*(Si) "Vous faites des préparatifs pour quelque chose qui peut ne pas arriver"*

**152)a. Kuhlantswa mbita nyama yingasivakona**

*(SI) Laver la marmite avant d'avoir la viande*

*(Si) "Compter sur ce que l'on n'a pas encore"*

**b. Wena uhlantswa mbita nyama yingasivakona**

*(SI) Vous lavez la marmite avant d'avoir la viande*

*(Si) "Vous comptez sur ce que l'on n'a pas encore"*

**153) a. Kuwolola muri na wahe wutsongo**

*(SI) Redresser l'arbre pendant qu'il est encore petit*

(Si) "Faire l'éducation d'un enfant pendant qu'il est encore petit"

**b. Kulaveka uwolola muri na wahe wutsongo**

(Si) *Il faut redresser l'arbre pendant qu'il est encore petit*

(Si) "Il faut faire l'éducation d'un enfant pendant qu'il est encore petit"

**154) a. Kusonga xikhumba xaha tsakama**

(Si) *Enrouler la peau pendant qu'elle est encore moite*

(Si) "Faire l'éducation d'un fils (ou fille) pendant qu'il (ou elle) est encore petit(e)"

**b. Kulaveka usonga xikhumba xaha tsakama**

(Si) *Il faut enrouler la peau pendant qu'elle est encore moite*

(Si) "Il faut faire l'éducation d'un fils (ou fille) pendant qu'il (ou elle) est encore jeune"

**155) a. Kuvindziwa hi haku ungasija nyama**

(Si) *S'étouffer en mangeant des poumons avant de manger de la bonne viande*

(Si) "Se précipiter sur des conclusions et commettre des actions irréfléchies avant de savoir l'exacte vérité, lorsque l'on reçoit des nouvelles"

**b. Wena uvindziwa hi haku ungasija nyama**

(Si) *Vous vous étouffez en mangeant des poumons avant de manger de la bonne viande*

(Si) "Vous vous précipitez sur des conclusions et commettez des actions irréfléchies avant de savoir l'exacte vérité, lorsque vous recevez des nouvelles"

156) a. **Kuja mbita yinwe**

*(Si) Manger dans la même marmite*

*(Si) "Partager le même mari"*

b. **Hivambirhi vaja mbita yinwe**

*(Si) Les deux mangent dans la même marmite*

*(Si) "Les deux partagent le même mari"*

157) a. **A hi mpfula, l phalafeni**

*(Si) Ce n'est pas la pluie, c'est du pétrole*

*(Si) "Cette quantité de pluie est insuffisante pour éviter la sécheresse"*

b. **Mbeu yo luza, a hi pfula, l phalafeni**

*(Si) On a perdu les semences, ce n'est pas la pluie, c'est du pétrole*

*(Si) "On a perdu les semences, cette quantité de pluie est insuffisante pour éviter la sécheresse"*

158) a. **Kuva mudlawane saia ra ngoti**

*(Si) Etre une malheureuse avec une chemise de corde*

*(Si) "Etre une infortunée"*

b. **Mina ndzimudlawane saia ra ngoti**

*(Si) Je suis une malheureuse avec une chemise de corde*

*(Si) "Je suis une infortunée"*

159) a. **Xa ntima i bolhela**

*(Si) Le noir est une bouteille*

*(Si) "Fait attention au danger"*

**b. Makwerhu, xa ntima i bolhela**

*(Si) Mon frère, le noir est une bouteille*

*(Si) "Mon frère, fait attention au danger"*

**160) a. Kufa hi ndlala**

*(Si) Mourir de faim*

*(Si) "Etre affamé"*

**b. Lembe leri hitafa hi ndlala**

*(Si) Cette année, nous mourrons de faim*

*(Si) "Cette année, nous serons affamés"*

**161) a. Kumila timitsu**

*(Si) Germiner des racines*

*(Si) "Ne pas bouger"*

**b. Uyomila timitsu kê ?**

*(Si) Avez-vous germiné des racines ?*

*(Si) "Pourquoi vous ne bougez pas" ?*

**162) a. Kuja ndzhaka ya tatana na ahahanya**

*(Si) Manger l'héritage du père pendant qu'il est encore en vie*

*(Si) "Suivre les conseils de ton père, pendant qu'il est encore en vie"*

**b. Kulaveka uja ndzhaka ya tatana na ahahanya**

*(Si) Il faut que tu manges l'héritage de ton père, pendant qu'il est encore en vie*

(Si) "Il faut que tu suives les conseils de ton père, pendant qu'il est encore en vie"

**163) a. Kuja mavele ya mufi na urima**

*(Si) Manger les maïs du défunt, tout en cultivant la terre*

(Si) "Compter sur l'héritage, tout en poursuivant laborieusement le travail, afin qu'il ne disparaisse bientôt"

**b. Yena aja mavele ya mufi na arima**

*(Si) Il mange les maïs du défunt, tout en cultivant la terre*

(Si) "Il compte sur l'héritage, tout en poursuivant laborieusement le travail, afin qu'il ne disparaisse bientôt"

**164) a. Kupfula nomu wa homu loko yibonga**

*(Si) Ouvrir la bouche du taureau, quand il mugit*

(Si) "Parler avec un chef irrité"

**b. Yena apfula nomu wa homu loko yibonga**

*(Si) Il ouvre la bouche du taureau, quand il mugit*

(Si) "Il parle avec un chef irrité"

**165) a. Kuhlela mumpfu hi xikhamba**

*(Si) Vanner la cire avec un plateau de coque de noix de coco*

(Si) "Faire quelque chose d'impossible" ou "dire des absurdités"

**b. Vona vahlela mumpfu hi xikhamba**

*(Si) Ils vannent la cire avec un plateau de coque de noix de coco*

(Si) "Ils font quelque chose d'impossible ou ils disent des absurdités"

**166) a. Kuhlawula ndluvu usiya hove**

*(Si) Choisir le haricot de "ndluvu" et laisser le grain de maïs cuit*

*(Si) "Etre partial pour favoriser les amis"*

**b. Yena ahlawula ndluvu asiya hove**

*(Si) Il choisit le haricot de "ndluvu" et laisse le grain de maïs cuit*

*(Si) "Il prend parti pour ses amis"*

**167) a. Kutsamela ukoko ekaya**

*(Si) Rester à la maison en attendant les restes de la nourriture*

*(Si) "Refuser d'aller au travail pensant uniquement à manger"*

**b. Yena atsamela ukoko ekaya**

*(Si) Il reste à la maison en attendant les restes de la nourriture*

*(Si) "Il refuse d'aller au travail pensant uniquement à manger"*

**168) a. Kukela nhlovo na vembe a tale**

*(Si) Creuser un puits, tandis que le Limpopo est plein*

*(Si) "Faire confiance à des étrangers, tandis que l'on a des parents"*

**b. N'wina mukela nhlovo na vembe a tale**

*(Si) Vous creusez un puits, tandis que le Limpopo est plein*

*(Si) "Vous faites confiance à des étrangers, tandis que vous avez des parents"*

**169) a. Kuva ximita ntsengele xitsemba nkolo wa xona**

*(Si) Etre quelqu'un qui avale un noyau, se fiant à sa gorge*

(Si) "Etre quelqu'un qui souleve un problème, se fiant à son habilité pour le résoudre"

**b. Yena l ximita ntsengele xitsemba nkolo wa xona**

*(Sl) Il est quelqu'un qui avale un noyau, se fiant à sa gorge*

(Si) "Il est quelqu'un qui souleve un problème, se fiant à son habilité pour le résoudre"

**170) a. Kutibela ngoma ha yexe**

*(Sl) Battre du tambour pour lui-même*

(Si) "Se vanter et chanter ses propres louanges"

**b. Yena atibela ngoma ha yexe**

*(Sl) Il bat du tambour pour lui-même*

(Si) "Il se vante et chante ses propres louanges"

**171) a. Kuhundza muti na rixile**

*(Sl) Passer par un village, pendant qu'il est déjà jour*

(Si) "Manquer de sagesse"

**b. Wena uhundza muti na rixile**

*(Sl) Vous passez par un village, pendant qu'il est déjà jour*

(Si) "Vous manquez de sagesse"

**172) a. Kubanana hi rhambu ra nfenhe**

*(Sl) Se battre avec l'os du babouin*

(Si) "S'aider sur la base de parenté"

**b. Vona vabanana hi rhambu ra nfenhe**

(Si) *Ils se battent avec l'os du babouin*

(Si) "Ils s'aident sur la base de parenté"

173) a. **Kupfumala swa vumbirhi**

(Si) *Ne pas avoir la deuxième chose*

(Si) "Manquer de moyens matériels"

b. **Mina ndzipfumala swa vumbirhi**

(Si) *Je n'ai pas la deuxième chose*

(Si) "Je manque de moyens matériels"

174) a. **Kuvangiwa hi rivala**

(Si) *Etre causé par la rase campagne*

(Si) "Etre naturellement né pour souffrir"

b. **Mina ndzivangiwe hi rivala**

(Si) *Je suis causé par la rase campagne*

(Si) "Je suis naturellement né pour souffrir"

175) a. **Kubiha ngati**

(Si) *Avoir du sang laid*

(Si) "Etre poursuivi par le malheur" ou "Etre naturellement né pour souffrir"

b. **Mina ndzibihi ngati**

(Si) *J'ai du sang laid*

(Si) "Je suis poursuivi par le malheur" ou "Je suis naturellement né pour souffrir"

**176) a. Kubiwa hi misava**

*(SI) Etre battu par la terre*

*(Si) "Souffrir d'un grand malheur"*

**b. Mina ndzibiwi hi misava**

*(SI) Je suis battu par la terre*

*(Si) "Je souffre d'un grand malheur"*

**177) a. Kuchela hi viriviri**

*(SI) Verser le poivre sur quelqu'un*

*(Si) "Faire du mal à quelqu'un"*

**b. N'wina mindzichele hi viriviri**

*(SI) Vous avez versé le poivre sur moi*

*(Si) "Vous m'avez fait du mal"*

**178) a. Kutima ndzilo hi ndzilo**

*(SI) Eteindre le feu par le feu*

*(Si) "Interrompre un conflit, en provoquant un autre conflit"*

**b. N'wina mutima ndzilo hi ndzilo**

*(SI) Vous éteignez le feu par le feu*

*(Si) "Vous interrompez un conflit, en provoquant un autre conflit"*

**179) a. Kuchela mati yo hisa ka lava vaholovaka**

*(SI) Jeter l'eau chaude à ceux qui querellent*

*(Si) "Attiser la colère de ceux qui querellent"*

**b. Wena uchela mati yo hisa ka lava vaholovaka**

*(SI) Tu jettes l'eau chaud à ceux qui querellent*

*(Si) "Tu attises la colère de ceux qui querellent"*

**180) a. Kutsivelela ndzilo**

*(SI) Raviver les flammes*

*(Si) "Attiser une querelle"*

**b. Wena utsivelela ndzilo**

*(SI) Tu ravives les flammes*

*(Si) "Tu attises une querelle"*

**181) a. Kuhandzula mbilu**

*(SI) Arracher le coeur*

*(Si) "Offenser quelqu'un" ou "Blesser quelqu'un"*

**b. Yena andzihandzule mbilu**

*(SI) Il m'a arraché le coeur*

*(Si) "Il m'a offensé" ou "Il m'a blessé"*

**182) a. Kuheta vanhu hi nomu**

*(SI) Achever les gens avec la bouche*

*(Si) "Médire sur quelqu'un"*

**b. N'wina mahiheta hi nomu**

*(SI) Vous nous achevez avec la bouche*

*(Si) "Vous médisez sur nous"*

183) a. **Kuhisa nhova**

(SI) *Allumer la forêt*

(Si) "Semer la dissension" ou "Semer le désaccord"

b. **Yena ahise nhova**

(SI) *Il a allumé la forêt*

(Si) "Il a semé la dissension" ou "Il a semé le désaccord"

184) a. **Kulumeka yindlu**

(SI) *Allumer la maison*

(Si) "Provoquer une querelle de famille"

b. **Yena alumeke yindlu**

(SI) *Il a allumé la maison*

(Si) "Il a provoqué une querelle de famille"

185) a. **Kurandziwa hi swikwembu**

(SI) *Etre aimé par les dieux*

(Si) "Etre fortuné"

b. **Mina ndzarandziwa hi swikwembu**

(SI) *Je suis aimé par les dieux*

(Si) "Je suis fortuné"

186) a. **Kutirila**

(SI) *Etre en deuil de soi-même*

(Si) "Profiter de la vie"

b. **Mina ndzotirila**

*(Si) Je suis en deuil de moi-même*

*(Si) "Je profite de la vie"*

**187) a. Kuhuma hi nyangwa**

*(Si) Sortir par la porte*

*(Si) "Observer les règles de bonne conduite jusqu'au mariage"*

**b. Mina ndzihume hi nyangwa**

*(Si) Je suis sorti par la porte*

*(Si) "J'ai observé les règles de bonne conduite jusqu'au mariage"*

**188) a. Kukhoma hi vusiwana**

*(Si) Etre pris par la pauvreté*

*(Si) "Devenir pauvre"*

**b. Yena akhome hi vusiwana**

*(Si) Il est pris par la pauvreté*

*(Si) "Il est devenu pauvre"*

**189) a. Kuba nkulungwana**

*(Si) Faire du bruit avec la gorge*

*(Si) "Exprimer la joie"*

**b. Mamani abe nkulungwana**

*(Si) La mère a fait du bruit avec la gorge*

*(Si) "La mère a exprimé la joie"*

190) a. **Kuva ni mbilu ya xinuna**

(SI) *Avoir un coeur d'homme*

(Si) "Etre courageux par nature"

b. **Yena ani mbilu ya xinuna**

(SI) *Il a un coeur d'homme*

(Si) "Il est courageux par nature"

191) a. **Kuva ni mbilu yo enta**

(SI) *Avoir un coeur profond*

(Si) "Etre humain et sage"

b. **Yena ani mbilu yo enta**

(SI) *Il a un coeur profond*

(Si) "Il est humain et sage"

192) a. **Kurhwala ndzhwalo**

(SI) *Porter une charge*

(Si) "Etre enceinte"

b. **N'sati wa mina arhwale ndzhwalo**

(SI) *Ma femme porte une charge*

(Si) "Ma femme est enceinte"

193) a. **Kupfuxa dzolonga**

(SI) *Réveiller la dispute*

(Si) "Commencer une dispute"

b. **Vayakelane vapfuxe dzolonga**

(Si) *Les voisins ont réveillé la dispute*

(Si) "Les voisins ont commencé une dispute"

194) a. **Kupfumala tindleve**

(Si) *Ne pas avoir d'oreilles*

(Si) "Etre récalcitrant"

b. **N'wana wo pfumala tindleve**

(Si) *L'enfant qui n'a pas d'oreilles*

(Si) "L'enfant qui est récalcitrant"

195) a. **Kudunga tinyoxi**

(Si) *Remuer les abeilles*

(Si) "Provoquer des personnes dangereuses"

b. **N'wina mudunga tinyoxi**

(Si) *Vous remuez les abeilles*

(Si) "Vous provoquez des personnes dangereuses"

196) a. **Kuhiseka mbilu**

(Si) *Avoir le coeur fervent*

(Si) "Etre zélé"

b. **Mina ndzihiseka mbilu hi ntirho wa mina**

(Si) *J'ai le coeur fervent avec mon travail*

(Si) "J'ai fait mon travail avec zèle"

**197) a. Kuva ni khombo**

*(Si) Avoir le malheur*

*(Si) "Etre malheureux"*

**b. Mina ndzini khombo**

*(Si) J'ai le malheur*

*(Si) "Je suis malheureux"*

**198) a. Kufihla min'wala**

*(Si) Cacher les griffes*

*(Si) "Occulter sa bravoure" (côté positif)*

*"Dissimuler sa violence" (côté négatif)*

**b. Jaha leri lirhulile kambe lifihla min'wala ya rona**

*(Si) Ce garçon est calme, mais (il) cache ses griffes*

*(Si) "Ce garçon est calme, mais (il) occulter sa bravoure"*

**c. Tivonelani, ingue i munhu kambe afihla min'wala ya yena**

*(Si) Il faut faire attention, il semble être une personne, mais (il) cache ses griffes*

*"Il faut faire attention, il semble être quelqu'un de calme, mais (il) dissimule sa violence"*

**199) a. Kuchava malepfu ya nghala**

*(Si) Avoir peur des moustaches du lion*

*(Si) "Craindre quelqu'un pour sa colère ou sa réputation passée, alors qu'il n'a plus aucune force réelle"*

**b. Hina ahichavi malepfu ya nghala**

*(Si) Nous n'avons pas peur des moustaches du lion*

*(Si) "Nous ne craignons pas quelqu'un pour sa colère ou sa réputation passée, alors qu'il n'a plus aucune force réelle"*

**200) a. Kuboxa xihundla**

*(Si) Faire percer le secret*

*(Si) "Révéler le secret"*

**b. Yena aboxe xihundla**

*(Si) Il a fait percer le secret*

*(Si) "Il a révélé le secret"*