

DEDICACE

- A mes grands pères GOUNOU Bio Séro et GOUNOU Lafia Sabi, endormis dans la paix du seigneur respectivement le 17/04/2010 et le 27/05/2015 à Niaro, commune de Sinendé.
- A mon père BIO SERO Moussa et à ma mère TABARE Bougnon pour avoir assuré mon éducation et ma scolarisation.

REMERCIEMENTS

Nos remerciements s'adressent à :

- Gabriel OROU-BAGOU, directeur de nos recherches. Sa disponibilité, sa rigueur et ses recommandations ont beaucoup aidé à la rédaction de ce mémoire ;
- Gbensah GUINIKOUKOU pour sa participation active dans la rédaction de ce mémoire ;
- nos grands-pères GOUNOU Bio Séro et GOUNOU Dafia Sabi pour leurs connaissances qu'ils ont acceptées mettre à notre disposition ;
- TABARE Kpamin, TABARE Worou Darou, TABARE Bio Yô, YERE Worou-Goura, CHABI Bio Guio GORADO Sourokou et SINAKPAROGUI Gounou pour leur savoir qu'ils ont mis à notre disposition ;
- tous les professeurs du Département de Lettres Modernes pour toute la formation dont ils nous ont gratifiés tout au long de notre cursus universitaire
- Monsieur KANDI SOUNON Siméon et son épouse SAMSON Amissatou pour leurs soutiens de tous ordres et qui ont permis la réalisation de ce travail ;
- mes inoubliables amis et frères DOTA Anthelme et OROU YARI Aron pour leur indéfectible soutien moral et matériel.

SOMMAIRE

INTRODUCTION	05
Chapitre 1^{er} : Historique des Baatombu, clarification conceptuelle et présentation du corpus	09
1-1 Historique des Baatombu	09
1-2 Clarifications conceptuelles	17
1-3 Présentation du corpus	22
Chapitre 2^{ème} : Typologie, structure et manifestation de la foi et aspects thématiques des incantations chez les Baatombu de Sinendé	48
2-1 Typologie, structure et condition de profération des incantations.....	48
2-2 Manifestation de la foi et hiérarchie sociale dans les incantations	51
2-3 Aspects thématiques des incantations chez les Baatombu	58
Chapitre 3^{ème} : Valeur esthétique et puissances langagières de l'incantation chez les Baatombu	63
3-1 Les moyens poétiques d'expression de l'incantation	63
3-2 L'onomastique et les concentrations verbales	82
3-3 Valeurs et puissance oratoire des incantations	87
3-4 Puissance oratoire des incantations	93
CONCLUSION.....	99

ABSTRACT

Cette étude qui porte sur les incantations chez les Baatombu de Sinendé s'étend sur trois chapitres. Le chapitre 1^{er} est consacré à l'histoire des Baatombu. Ce même chapitre est consacré aux clarifications conceptuelles et à la présentation du corpus sur lequel porte notre étude.

Le chapitre 2^{ème} est consacré à la typologie, la structure des incantations et à l'étude des thèmes développés dans ces textes. C'est à la fin de cette partie que nous avons pu dégager les caractéristiques principales des pièces incantatoires.

Le 3^{ème} et dernier chapitre aborde essentiellement l'aspect esthétique et la puissance langagière des incantations. A ce niveau, nous avons démontré la littéralité des pièces incantatoires.

My research work that is about Baatombu of Sinendé incantations is made in three chapters. The first chapter revealing the Baatombu's history. In this same chapter, both concepts definitions and the corpus presentation are provided.

The second chapter takes into account the typology, the incantations structures, and the study of the developed themes in the texts. At the end of this part of my work, I was able to mention the main characteristics of the incantational texts.

The third and last chapter tackles the beauty and power of the incantations. It was an opportunity for me at this level to study the particularity of the incantational texts which are far valuable as literally elements.

INTRODUCTION

Dans plusieurs domaines de la vie culturelle en Afrique noire, l'on a souvent recours à des paroles incantatoires : lors des cérémonies religieuses, lors des voyages, lors des situations de panique, lors des consultations chez les voyants, lors de la préparation de certains gri-gri etc. Le champ d'exploitation des incantations est très vaste.

Notons que les incantations constituent un secret et, ce secret accorde une valeur à la personne qui les profère qui est respectée, vénérée et même crainte, car il détient un pouvoir extraordinaire et est capable de faire des prodiges. Mais au delà de ses effets surnaturels, les incantations possèdent aussi une esthétique qui en font des pièces littéraires très intéressantes. C'est pour comprendre le fonctionnement des incantations et leur valeur esthétique que nous avons intitulé notre sujet de recherche : « *Valeurs esthétiques et puissances langagières de l'incantation chez les Baatombu dans la commune de Sinendé* ». Nous faisons cette restriction parce que notre intention est de réduire le champ d'extension de l'étude. Mais c'est aussi et surtout dans le but d'éviter les problèmes relatifs aux différences de dialectes et de cultures auxquelles on pourrait se trouver confronté.

Le "Baatõnum", "Baatõnun barum" ou le Bariba est parlé dans plusieurs pays d'Afrique : Nigéria, Burkina Faso, Togo, mais aussi au Bénin où nous sommes. Dans les départements de l'Atacora, de l'Alibori et du Borgou, plusieurs communes utilisent cette langue comme langue de communication. Parmi ces communes nous pouvons citer : Tchaourou, Parakou, Pèrèrè, Nikki, N'Dali, Bembèrèkè, Kandi, Gogounou, Banikoara, Kérou, Kouandé, Pèhunco, Sinendé, etc.

Selon Toussaint Yaovi TCHITCHI « Les locuteurs du "Baatõnum barum" sont localisés dans les départements du Borgou et de l'Alibori, mais aussi à Kwandé, Keru, Pèwonko dans le département de l'Atacora ; on le parle sur tout le territoire des communes de Ndaari, Sinande, Bembèrèkè, Nikki, Banikoara, Kalalé, Gogunu, Kplélé, Caoru et Paraklu,

une commune à statut particulier où le "Baatɔnum barum" côtoie d'autres langues du territoire national. »¹

Quant à la commune de Sinendé, cadre de cette étude, elle est située « au Nord-Ouest du Bénin ». Cette commune est frontalière à celle de Bembèrèkè par l'Est, celle de Pèhunco par l'Ouest, celle de Gogounou par le Nord et celle de N'Dali par le Sud. Située à cent-quarante-cinq kilomètres (145 Km) environ de Parakou, la commune de Sinendé compte trente-cinq (35) villages et couvre une superficie de 2.289 km² soit 228.900ha avec une population d'environ quatre-vingt-cinq milles (85.000) habitants. Sinendé fait 2,03% de la superficie du Bénin et 9% de la superficie du département du Borgou.

Il importe de rappeler que dans ce travail, nous n'entendons pas faire une classification scientifique des incantations. Mais nous voulons juste en étudier la forme pour amener les chercheurs à voir aussi cet aspect de la littérature orale.

Plusieurs chercheurs, au Bénin, ont travaillé sur la littérature orale (Sacré et/ ou profane). Mais ces études sont faites, pour la plupart du temps, dans les langues maternelles de ces chercheurs. Ce problème est dû au fait que les chercheurs ne comprennent pas souvent les autres langues afin de pouvoir élargir leurs recherches jusqu'à celles-ci. C'est ce qui fonde cette étude et en langue "Baatɔnum". Les professeurs Mahougnon KAKPO, Ascension BOGNIAHO et Bienvenu KOUDJO, tous du département des Lettres Modernes de l'Université d'Abomey-Calavi, ont fait de magnifiques travaux sur la littérature orale sacrée comme profane. L'un a effectué de grands travaux sur les valeurs poétiques des paroles du Fa. Les autres ont basé leurs travaux sur certaines langues du Sud-Bénin telles que : le "Fon" et le "Gun". Aussi, Gniré Tatiana DAFIA a travaillé sur *Les chants mortuaires en pays Baatɔnu (Mémoire de DEA)*, mais ces travaux de même que ceux de certains aînés n'ont pas été élargis jusqu'aux incantations. C'est pourquoi cette étude est un atout parce qu'elle permet une meilleure connaissance des incantations chez les *Baatombu*.

¹ Toussaint yaovi Tchitchi : « Profils linguistique et sociolinguistique du Bénin » in *Langues et politiques de langues au Bénin*, Cotonou, Ablôdè, 2009, p.44

Pour cette étude, nous avons constaté avec intérêt qu'en langue "Batonu", les phrases des paroles incantatoires ont une structure particulière. Elles contiennent souvent des mots semblent parfois ne pas avoir du sens. Cependant, les paroles ont toujours un effet extraordinaire. De même, la structure, la forme et le contenu thématique de ces textes sont conçus de telle manière à attirer l'attention du chercheur et à susciter en lui une grande curiosité.

En analysant les textes d'étude, nous essayerons d'en dégager les constituants et d'en montrer le fonctionnement afin de montrer toutes les valeurs esthétiques cachées aux personnes non averties. Notre objectif est loin de chercher à profaner ces textes. Mais plutôt de révéler la valeur littéraire et la richesse linguistique et culturelle de ces textes afin de les conserver pour qu'ils ne disparaissent pas.

Notre étude s'appuie sur les hypothèses suivantes : les paroles incantatoires sont des formes imagées des paroles ordinaires ; elles sont des emprunts à d'autres langues étrangères à la langue d'exploitation afin de rendre inaccessible leur contenu aux personnes non initiées et non averties dans l'intention de leur accorder des dimensions sacrées.

Ainsi, pour découvrir le secret de ces paroles magnifiques, nous exploiterons la *Méthodologie de la recherche en littérature africaine orale*. Il importe de préciser que le matériau sur lequel nous travaillons n'existe pas de façon tangible dans un livre ou tout autre écrit. C'est pourquoi cette méthode requise pour une recherche en littérature orale « recommande d'organiser, dans une première étape, une pré-recherche ou collecte sauvage et une vraie collecte, et, dans une deuxième étape, une recherche livresque. Le matériau ainsi rassemblé devient » notre « corpus de référence, un répertoire ou une anthologie après avoir été soumis à un traitement qui comprend : le codage des pièces recueillies, leur transcription phonétique et traduction juxtalinéaire, leur traduction littéraire »²

Ce travail portera sur une vingtaine de textes incantatoires, sélectionnés parmi tant d'autres (car le corpus de la recherche sauvage compte plus de cinquante textes oraux recueillis auprès des rares dépositaires). C'est le CENALA (Centre National de Linguistique Appliquée) qui nous a permis d'avoir l'Alphabet des langues Nationales (ALN) pour la transcription des textes afin d'en faciliter la lisibilité, car nous avons fait l'effort de rester fidèle à l'esprit et au ton des pièces

² Ascension Bogniaho, « Méthodologie de la recherche en littérature orale » in *Voix et voie nouvelles de la littérature béninoise*, Cotonou, les Ed. des Diasporas, 2011, pp.201-231

orales. Nous avons procédé aussi à une traduction littéraire des textes afin de mettre tout lecteur au courant des richesses de ceux-ci. Pour une meilleure analyse des textes, nous avons adopté un plan tripartite.

Le premier chapitre est consacré aux définitions notionnelles et à l'histoire des "Baatombu". A ce niveau, il sera question de définir les mots clés qui constituent l'échafaudage du sujet. Ensuite, présenter le peuple "Baatombu" et, enfin énumérer quelques genres littéraires oraux en langue "Baatonu"

Le deuxième chapitre intitulé : l'esthétique littéraire des incantations sera consacré d'abord à une étude thématique des textes et par la suite à une étude stylistique.

Le troisième et dernier chapitre du travail est intitulé : Puissance oratoire des incantations. A ce niveau, nous parlerons de l'incantation comme une louange d'une part et, de l'incantation comme une prière de l'autre, sans oublier les différents contextes d'emploi desdits textes.

Chapitre 1^{er} : Historique des *Baatombu*, clarification conceptuelle et présentation du corpus.

Ce chapitre sera consacré à la présentation du peuple Baatonu et aux genres littéraires oraux Baatonu.

1-1 Historique des Baatombu

1-1-1 La société Baatonu

Le mot Baatombu est une combinaison des mots "Baru" désignant une ethnie et de "Tombu" désignant les hommes. Baatombu est donc un nom propre pour désigner les hommes de cette ethnie provenant du Baru tem (pays ou terre des Barubu). Le Baru tem est un ensemble de groupes sociolinguistiques ayant en partage une langue commune appelée Baatonum Barum ou encore le Bariba. Mais cette langue est subdivisée en des sous-groupes dialectaux. On ne s'étonnera donc pas qu'il y ait plusieurs catégories de Baatombu. Selon l'expression de Jacques Lombard cité par le professeur Léon Bani Bio Bigou, un sens qu'on peut donner au mot Baatonu est :

*« l'ensemble de la société politique, composée d'un certain nombre de provinces dirigés par des chefs aristocratiques unis entre eux par des liens de parenté et comprenant divers groupes ethniques participant au système ou bien le subissant ».*³

Actuellement, la ville référentielle de tous les peuples Baatombu du Bénin est la ville à la fois politique et historique de NIKKI. Politique parce que c'est là actuellement le chef lieu de toutes les provinces Baatombu et historique parce que c'est là le Berceau de la royauté des peuples Baatombu autochtones avant l'arrivée des Baatombu Wassangari depuis Boussa au Nigéria.

La société des Baatombu est donc complexe et fortement hiérarchisée. C'est d'ailleurs ce qu'affirme le professeur Bio Bigou en ces termes :

³ Léon Bani Bio Bigou, *Les origines du peuple Baatonu*, Cotonou, les Ed. du flamboyant, 1995, p. 12

« La société baatonou est une société complexe, aux dimensions multiples : complexe par la multiplicité des clans originels qui la composent, complexe par l'assimilation lointaine et récente de peuples voisins »⁴.

Les études récentes ont montré qu'on peut dénombrer près de quarante cinq (45) clans environ en milieu Baatonu dont vingt huit (28) d'origine autochtone et dix sept (17) autres d'origine étrangère.

La société Baatonu est donc structurée et fortement hiérarchisée. A part le chef suprême de tous les Baatombu qui commande depuis NIKKI, chaque province est composée des chefs provinciaux issus de clans princiers. Et chaque village est dirigé par un chef de village, issu toujours de la famille des princes. La succession au trône se fait à tous les niveaux de père au fils sauf le cas particulier de NIKKI où il y a plusieurs clans mais ayant tous un même ancêtre d'origine Wassangari du nom de Simè Bankpéou ou Simè Dobidia qui a usurpé le trône de Sina Sarougui, un prince autochtone.

En général, et selon BIO BIGOU, la communauté Baatonu se présente comme suit :

« le chef et sa famille, les chefs de villages et leur famille, les spécialistes, les hommes ordinaires (libres), enfin les hommes déchus de la hiérarchie sociale à cause d'une naissance anormale ou d'un comportement antisocial »⁵.

Selon les investigations, les Bariba autochtones sont donc du Bénin ; certains groupes seraient parentés aux Lompo du Burkina Faso et d'autres aux haoussas et bô qui cotoient les Baatombu. Un autre (celui des Wassangari) aurait fui Boussa au Nigéria à la suite des guerres Songhaï. Ce groupe aurait une origine très lointaine. Nous reviendrons sur la dite origine de ces Wassangari car cela pourrait influencer sur les résultats de notre recherche

Le Baatonu croit en l'existence d'un être suprême appelé "Gusuno." Gusuno est l'équivalent de Dieu. Le mot lui-même est un amalgame des noms "guru" (montagne) et de "suno" (roi). L'ensemble désignant cet être inaccessible qui est d'abord roi et comparé à une haute montagne ne serait ce que pour signifier la grandeur de Dieu. Toutes les prières du Baatonu sont adressées à Gusuno par l'intermédiaire des "Bûnu" qui ne sont que les représentants de Gusuno sur la terre des hommes.

Ces Bûnu sont associés aux "Wεrεku" qui, de façon générale, désignent des esprits qui parlent aux hommes par l'intermédiaire des Bûnu. On finit même, par abus de langage, par appeler tous les esprits des " Wεrεku".

⁴ Léon Bani Bio Bigou, *Les origines du peuple Baatonu*, Cotonou, les Ed. du flamboyant, 1995, p. 34

⁵ Idem. p.38

En effet, les Wεrεku sont des esprits qui peuvent prendre une forme humaine mais de petite taille à une chevelure abondante. Ces êtres sont reconnus par leurs caractères changeants et ont le pouvoir de disparaître à tout moment.

Le Baatonu croit aussi en l'existence des "Sīini" appelés "Djinn" en d'autres langues. Ceux-ci sont des êtres bizarres, immensément grands et très influents. Ils incarnent les esprits mauvais. Personne ne les adore sauf les malfaiteurs qui veulent de leur pouvoir de nuisance. Mais ces personnes ne participent pas aux différentes manifestations religieuses.

Notons qu'il y a plusieurs façons d'adorer Gusunɔ en pays Baatonu. La manière la plus populaire est l'adoration dans des grottes, aux pieds des grands arbres. Mais cela se fait aussi par des "Kaabu" et des "Sambani". Le "Kaabu" serait d'origine zerman mais le "Sambani" est purement d'origine baatonu. Ces deux façons d'adorer Gusunɔ sont des formes de théâtre (rituel) qui méritent des études à part entière. Car lors de ces manifestations religieuses, les adeptes font des représentations magnifiques. Mais dans l'un ou l'autre cas, les adeptes sont possédés par des esprits. Ces esprits, une fois entrés dans le corps de l'adepte l'amène à se comporter exactement comme les êtres ou les animaux qu'il incarne.

Il existe encore une forme de "BūU" destiné uniquement à des consultations. Le consultant peut écouter de ses propres oreilles ce que le "BūU" dit. Mais son représentant peut aussi interpréter ses propos. Car leur voix est non ordinaire que les consultants n'arrivent pas très souvent à comprendre leurs mots. Le BūU n'est pas à confondre au maraboutisme. Le Baatonu croit aussi aux cultes des jumeaux décédés représentés par des formes de bois taillés et également aux cultes des morts.

Aujourd'hui, on note une influence remarquable des religions étrangères en pays baatonu. L'influence est si grande que les Baatombu, même autochtones, finissent par accepter les religions et les pratiques religieuses importées au détriment des leurs. Ce qui crée la perte de plus en plus persistante des pratiques religieuses traditionnelles autochtones. Cela se fait aussi au profit d'autres activités économiques.

Signalons d'abord qu'à l'origine, le Baatonu est grand chasseur et guerrier. A cela s'ajoute d'autres activités comme l'agriculture pour la survie.

1-1-2 Les Baatombu d'origine Wassangari

Beaucoup de sources orales (griots et autres) informent qu'il y a un lien de parenté entre les Baatonu d'origine Wassangari et le prophète Mahomet. Selon certaines sources d'information, les Baatombu d'origine Wassangari vivaient dans le pays d'Arabie (actuelle Mecque) où ils adoraient leur Dieu sur une pierre. La cohabitation favorisant, le père du prophète Mahomet a épousé une fille dans leur rang pour faire le prophète Mahomet. Notons ici d'abord qu'il y a possibilité de brassage culturel entre les cultures Wassangari et arabe. Alors, devenu grand et sa religion lui étant révélée, Mahomet voulu l'imposer aux familles de sa mère. Ceux-ci ayant déjà leurs pratiques religieuses s'y opposèrent. Mais comme ils ne voulaient ni faire la violence avec leur neveu ni subir aucune violence de sa part, ceux-ci voulurent s'échapper. Le prophète les aurait poursuivis jusqu'au pays de l'actuelle Soudan. Ils continuèrent leur fuite pour aller s'installer dans la région de Dosso au Niger. C'est de là qu'ils ont fui encore parce qu'ils se sentaient poursuivis pour venir s'installer à Boussa (appellation arabe) au Nigéria. Le prophète aurait cessé à ce niveau leur poursuite. Ils s'y installèrent alors durablement pour exercer leur activité principale : la chasse. Le chef de file qui serait Worou Mansa compagnon d'un certain Kissira est un grand chasseur d'éléphant et d'autres gros gibiers. C'est en chassant qu'il découvrit la région de NIKKI où vivaient des Baatombu autochtones qui étaient aussi des chasseurs. Mais leur société était déjà bien organisée. Le Wassangari s'intègre alors avec sa famille. Ils s'installèrent après à wénou (NIKKI). C'est alors que ce nouveau groupe participa à l'émergence du royaume de Nikki qui existait bien avant leur arrivée.

Ce nouveau groupe ayant déjà côtoyé la culture arabe, on ne s'étonnera donc pas qu'il y ait une influence arabe dans la culture des Baatombu, avant l'expansion de la religion musulmane dans tous les territoires des peuples Baatombu.

En effet, si la culture arabe a déjà influencé la culture Wassangari, cette dernière, à son tour va influencer celle des Baatombu autochtones.

Ainsi, c'est fort possible que l'on reconnaisse des éléments de la culture arabe dans celle des Baatombu d'aujourd'hui. Car, selon Eno Bélinga, « *Des rapports intéressants peuvent être établis entre la genèse de la littérature orale et l'organisation sociale* »⁶ des peuples.

1-1-3 Les genres littéraires oraux Baatõnu

« *Domaine non encore sérieusement exploré, la littérature orale baatõnu est l'ensemble des genres littéraires en langue baatõnu* »⁷. Affirme Gniré DAFIA. Dans ce chapitre, nous nous pencherons, non seulement sur les genres littéraires qu'on rencontre à l'intérieur de la littérature orale baatõnu mais aussi sur la littérature orale religieuse pour en rappeler les différentes formes et leur manifestation.

Certes B. S. Gabriel OROU-BAGOU a déjà annoncé les grands genres que l'on peut retrouver en littérature orale baatõnu dès 1984⁸ ; mais Gniré DAFIA en 2011-2012 a beaucoup plus en profondeur distingué et nommé les genres littéraires en littérature orale baatõnu. Cependant, il importe d'apporter quelques précisions. La liste qu'elle a établie des genres littéraires oraux baatõnu est la suivante : tomaru (le panégyrique clanique), mondu (proverbe ou dicton), gõõbiru (nom de consécration ou la devise), sukuru (le conte, la devinette), womu (le chant ou la chanson). A cela s'ajoute l'incantation (domaine pratiquement non exploré en littérature orale baatõnu) et le munõku que nous prendrons le temps d'expliquer.

Tout d'abord, il faut noter que le gõõbiru est après tout un nom.

Il finit par remplacer le prénom du gõõbi (le porteur de la devise). Ou alors on appelle le nom de consécration plus le complément "gõõbi". Certes, le nom de consécration peut être le nom d'un animal ou quelque chose d'autre ou même un phénomène quelconque. Mais ces noms ont aussi leur équivalent dans la liste des noms baatõmbu en général. En voici quelques exemples.

"Kada" par exemple est l'appellation consacrée au caïman ou crocodile. Mais le nom équivalent dans la société des hommes c'est : Simẽ, de telle sorte qu'on peut très souvent entendre dire : Simẽ Kada

⁶ Samuel-Martin Eno Belinga, *Comprendre la littérature orale africaine*, Paris, Ed. Saint-Paul, 1978, (Les classiques africains) p.

⁷ Tatiana Gniré Dafia, *L'Esthétique littéraire dans les chants mortuaires en pays Baatõnu* (Mémoire de D.E.A), U.A.C, 2011-2012, p.38

ou même tout simplement "Kada". Et quand on veut louer Simē, on entend les griots dire :

«Simē kada, a yaa kī n tōm kere»

Pour dire:

"Simin crocodile, tu préfères la viande à la sauce"

Cela voudra signifier que le caïman mange cru pour ainsi faire ressortir son caractère féroce et très dangereux. Le Simē est donc quelqu'un qui, lors de la guerre attend l'ennemi au marigot pour l'attaquer. De même, les noms d'animaux comme l'hyène, l'autruche, le lion dont les équivalents respectifs sont : woru puruka, koto et Gunu sont au début des devises qui finissent par être des noms propres. Il ressort clairement qu'on peut reclasser les "gōobi" parmi les noms. Un autre exemple plus frappant est que : le nom Gēra qui fait toujours appel à Bio Gēra a de multiples gōobi. On peut donc entendre : Gēra n'Gōobi ou encore woru Gēra, Sabi Gēra, Bio Gēra selon le rang de naissance de la personne en question. Mais comme Bio Gēra est un héros légendaire on a tendance à appeler uniquement le Bio (troisième garçon) Gēra tout simplement pour implorer le courage de cet héros sur le garçon en question. On comprend donc que le nom lui-même finira par être une prière pour donner raison à Gniré DAFIA qui dit que : « *La frontière(...) n'est pas toujours nette entre les genres.* »⁹

A propos des griots, elle en distingue trois types à savoir : les "sasagu", les "baro" (tous corps confondus) et les "yεεgu". Mais dans cette liste, il faut citer aussi le "Baa mōrōku". Ceci pour dire que les trois premiers autres cités n'ont pas le monopole de citer les hauts faits des princes, vaillants guerriers et chasseurs, encore qu'un chasseur en pays Baatōnu est dit guerrier à cause des exploits qu'il fait dans la brousse en abattant de gros gibiers à la taille des buffles, sangliers, éléphants voire lions et autres.

Nous nous appuyons sur les propos suivants de B. S. Gabriel OROU-BAGOU pour légitimer que le Baa mōrōku est promoteur d'un genre littéraire : « La littérature orale en pays Bariba peut être compartimentée en :

- 1- Littérature orale et religion (sacré)
- 2- Littérature orale et musique (profane) +sacré
- 3- Littérature orale et morale sociale (profane). »¹⁰

⁹ Tatiana Gniré Dafia, *L'Esthétique littéraire dans les chants mortuaires en pays Baatōnu* (Mémoire de D.E.A), U.A.C, 2011-2012, p.39

¹⁰ Bio Sénou Gabriel Orou-Bagou, *Réflexions sur quelques aspects de l'évolution culturelle Bariba : contribution au séminaire Baatōnu, tenu à Banikoara du 08 au 15 sept. 1984, Cotonou-août, 1984, p.9*

Le deuxième compartiment illustre mieux notre idée.

Selon le dictionnaire Le petit Larousse, le griot est un « poète musicien ambulant en Afrique noire, dépositaire de la culture orale et réputé être en relation avec les esprits. »¹¹

On comprend que le griot est quelqu'un qui maîtrise la culture traditionnelle et même l'histoire.

On sait tout d'abord que les "yεεgu" sont possédées par des esprits. Ce sont toujours des femmes. Leur métier n'est jamais un héritage. Mais c'est plutôt les esprits qui les choisissent et les emportent dans la brousse pendant des semaines et même des mois sans que personne sache où elles sont. C'est à leur retour qu'elles reviennent soit avec leur instrument qu'elles agitent en parlant pour produire du son ou elles le font confectionner aussitôt après leur retour de la brousse. Elles reviennent nanties du savoir avec une voix extrêmement belle qu'elles finissent par être envoûtante. Leur chanson est accompagnée par un instrument de musique. Les "yεεgu" sont donc des musiciennes qui, de par le verbe arrivent à faire frémir ou à faire trembler leur auditoire. C'est le cas aussi chez le "barɔ" (pluriel "barɔbu") qui, en déclamant leurs paroles, leurs belles louanges, jouent toujours leur tam-tam le "bararu" d'où leur nom le "barɔ" pour ainsi désigner celui qui joue le "bararu". Eux autres, leur métier est héréditaire. Le clan le plus reconnu des "barɔbu" c'est les "Mako".

Les "Baa mɔrɔku", quant à eux, sont différents de tous les autres. Ce sont aussi de beaux parleurs en jouant leur guitare traditionnelle, une guitare à trois cordes avec unealebasse ou un bois creux recouvert(e) d'une peau d'animal dont les cordes savamment touchées donnent des belles mélodies. En jouant, ils chantent les hauts faits des princes, des chasseurs et des vaillants guerriers Baatɔmbu. Selon certaines sources d'information, mɔrɔku était joué dans la cour du roi de NIKKI dans les mosquées, dans la cour des rois convertis, les vendredis, avant la prière de treize-heures trente. Ces Baa mɔrɔku jouaient ensemble avec les barɔbu et autres. Chacun avait son tour de louer et de souhaiter une bonne semaine au roi.

¹¹ Le petit Larousse illustré, 2008, P. 492 Colonne a

Moroku n'est pas héréditaire. On en dénombre même parmi des princes qui en jouent aujourd'hui. L'exemple que nous pouvons citer est celui de Yaru Digidiru dont l'origine serait de Makararu d'où sont sortis plusieurs clans princiers baatonu. Le moroku fait des contes, de l'histoire, des louanges etc. Il a une fonction didactique. Il peut être aussi hissé au rang d'un genre littéraire à cause de la complexité de son domaine d'investigation.

Il importe, avant d'évoluer, d'apporter quelques éclaircissements sur les homophones "baro" (malade, nécessiteux) et "baro" (griot). Et pour le faire, il faut d'abord comprendre les homophones "bárárú" (tam-tam) et "bàràrù" (maladie).

La différence entre les deux se trouve au niveau de l'intonation. Pour le premier qui signifie tam-tam, il faut élever la voix telle que l'indiquent la graphie suivante qui montre la voix haute : bárárú. Cela veut dire qu'il faut toujours élever la voix au niveau de chaque voyelle. C'est de ce mot qu'est né la baro qui désigne : griot. Il faut également suivre les indications suivantes pour bien prononcer : báró pour dire qu'il faut élever la voix au niveau de chaque voyelle.

Quant au second qui signifie : maladie, il faut toujours abaisser la voix au niveau de chaque voyelle tel que l'indiquent la graphie : bàràrù. C'est de ce mot qu'est né le baro qui est un malade. Pour bien prononcer, il faut suivre les indications de voix suivantes : bàrò pour ainsi dire qu'il faut toujours abaisser la voix au niveau de chaque voyelle.

Certes, le baro (griot) et le baro (malade) sont tous deux des nécessiteux, mais il n'est pas dit que le griot soit forcément malade. Ces deux expressions prêtent toujours à confusion de telle sorte qu'on se perd souvent à les distinguer.

Nous avons eu à parler de la littérature religieuse que nous devons étudier. Précisons que ce domaine est vaste. Car les différentes formes d'adorer Gusuno que nous avons, ci-dessus, énumérées ont chacune une particularité. En réalité, chaque aspect de la religion traditionnelle a sa littérature qui lui est propre.

1-2 Clarifications conceptuelles

1-2-1 De la polémique définitionnelle

- Esthétique

La définition du mot esthétique est diversement conçue selon le temps, les auteurs et les cultures. Même le dictionnaire *Le petit Larousse* propose plusieurs définitions pour le même mot. D'abord, il est défini comme ce « *qui a rapport au sentiment, à la perception du beau* »¹². Ensuite, il est perçu comme tout ce « *qui a une certaine beauté, de la grâce* »¹³. En outre, il est encore défini comme la « *théorie du beau, de la beauté en générale et du sentiment qu'elle fait naître en nous* »¹⁴. Par ailleurs, l'esthétique est l'« *ensemble des principes à la base d'une expression artistique, littéraire, etc., visant à la rendre conforme à un idéal de beauté* »¹⁵. Et enfin, il est défini comme tout ce qui est « *harmonie, beauté d'une forme d'art quelconque* ».

Dans toutes les définitions, revient toujours l'idée du beau et, les sens sont sollicités pour apprécier cette beauté. Le but de cette beauté n'est rien d'autre que de séduire. Nous comprenons aussi une idée de philosophie dans certaines définitions qui évoquent la conformité à un idéal de beauté déjà préétabli.

En s'appuyant sur l'évolution du terme dans le temps, la définition suivante de wikipedia confirme notre constat :

*« l'esthétique correspond ainsi au domaine désigné jusqu'au XVIII^e siècles par science du beau ou critique du goût et devient depuis le XIX^e siècles la philosophie de l'art »*¹⁶.

Comme nous le constatons, la définition de l'esthétique est philosophique, donc relative.

1-2-2 L'esthétique littéraire orale

Il importe d'éclairer d'abord les notions d'esthétique" de "littéraire" et d' "orale".

Parlant de l'esthétique, même dans le domaine de la littérature orale, le problème de définition se pose toujours. C'est ce qu'affirme Eno Bélinga en ces termes :

¹² Concept « Esthétique » consulté sur wikipédia le 12/01/2014 à 19^h47

¹³ Ibid.

¹⁴ Ibid.

¹⁵ Concept « Esthétique » consulté sur wikipédia le 12/01/2014 à 19^h47

¹⁶ Ibid.

« ...une pensée esthétique organisée et méthodologique ne se dégage pas du vaste ensemble des études réalisées (...) Pour échapper à la rigidité du dogmatisme ou au caractère fragmentaire d'une évaluation systématique non méthodologique, il est nécessaire de recourir à une esthétique philosophique critique de la littérature orale africaine. »¹⁷

C'est alors que Antonio BANFI définit très clairement l'obligation qui découle de cette esthétique philosophique critique en ces termes : « Elle ne se présente pas comme une loi normative : l'esthétique critique ne juge pas, elle analyse, elle connaît tous les moments tous les mouvements de l'expérience artistique, en en connaissant la liberté »¹⁸

A propos du terme de "littérature", ENO BELINGA soutient qu'il signifie tout ce qui a trait aux particularités d'une œuvre écrite ou orale. Pris comme un adjectif qualificatif attribut, il donne à un texte son caractère d'être, en lui conférant une visée esthétique et philosophique.

Le terme d'"orale" en ce qui le concerne renvoie à tout ce qui se rapporte au parlé, au dit, au psalmodié, au véhiculé, au transmis, au moyen de la parole.

Au demeurant, l'esthétique littéraire orale est une étude approfondie du langage, une technique de lecture, une méthode d'analyse et enfin une théorie visant à montrer les particularités et le caractère d'une œuvre orale.

L'esthétique regroupe :

- Les rythmes qui peuvent être immédiats ou profonds.

Le rythme est immédiat quand il est binaire, monochrome, ternaire... Il est par contre profond quand il fait appel au langage en chanson, à la compacité, au binarisme, au formalisme. A cela s'ajoute les différentes intonations de la voix et le niveau de maîtrise de la langue.

19, 20 ENO BELINGA, Samuel-Martin, 'comprendre la littérature orale Africaine, Paris, Edition Saint-Paul, 1978, (les classiques africaines) P.36

¹⁷ Samuel-Martin Eno Bélinga, *Comprendre la littérature orale africaine*, Paris, Ed. Saint-Paul, 1978, (Les classiques africains) p.36

¹⁸ Ibid.

1-2-3 L'incantation : définition et caractéristiques

1-2-3-1 Définition

Souvent, l'incantation est un chant (une mélodie); (...). L'incantation est une "invitation" – préfixé in, idée d'entrée, de venue " par le chant" –racine verbale "cantare". Elle peut être laudative, car elle s'adresse à une puissance supérieure, et/ ou impérative, si le magicien croit commander aux forces occultes plutôt que d'implorer leur bienveillance. Elle fait beaucoup appel à des langues mortes : latin ou grec antique, censées être plus proches du savoir originel, mais peut aussi se faire en langue vulgaire Enfin, elle est souvent répétitive, la répétition étant censée renforcer son pouvoir occulte.

Dans la vie courante, on dit parfois d'un texte ou d'un discours qu'il a un caractère incantatoire lorsque selon le cas :

- son auteur espère qu'un événement particulier se produise ou sans pour autant s'en servir dans un cadre occulte ; il y a alors souvent une composante propitiatoire- l'incantation est glissée dans le texte pour contrebalancer la mention du Diable ou d'une autre force néfaste.
- son caractère répétitif, insistant, le rapproche d'une incantation par sa simple forme.

Le site wikipédia consulté nous informe :

Dans le vocabulaire de la magie, l'incantation est la composante orale d'un acte surnaturel : le magicien prononce des paroles magiques qui vont l'aider à transgresser les lois de la réalité. Que disent aussi les sources orales à propos de l'incantation ?

Partons d'abord de l'appellation de l'incantation en langue Baatõnu. En Baatõnu, on dit : nɔɔ mwɛru –l'expression est composée de deux mots dont : " nɔɔ" qui signifie "bouche" et "mwɛru" qui désigne "l'action d'avaler"- le sens littéral donc "bouche/ avaler"

On peut le comprendre en ce sens que le Baatõnu ne prononce pas ses incantations de façon à être entendu. On peut cependant remarquer le mouvement de ses lèvres. "Nɔɔ mwɛru" signifie donc « paroles avalées ». C'est-à-dire "paroles non prononcées" ou encore "paroles muettes".

Il importe de signaler que la même expression, dans la langue, peut signifier "promesse".

C'est alors que les personnes interrogées définissent différemment chacun selon son expérience les incantations. Pour certains, l'incantation est une prière adressée à Dieu afin de solliciter son secours. D'autres, par contre, la définissent comme une parole muette, secrète adressée à une puissance quelconque. D'autres encore pensent que l'incantation est un discours qui réveille les vertus d'un gri-gri ou les puissances d'un dieu.

De toutes ces définitions, une conclusion s'impose : celui qui prononce une incantation croit fermement à quelque chose : Dieu, un dieu, un gri-gri ou une puissance quelconque. C'est ce que signifie cette phrase :

« Ban nɔɔ mwẽru mɔ, ye ba te koosimɔ yen yãmara ba ran yĩyɔ̃ ». Ce qui signifie : « quand on prononce une incantation, on espère voir se manifester les vertus de ce sur quoi on la prononce. »

On peut donc retenir ceci : l'incantation est une parole extraordinaire prononcée dans une situation donnée afin de déclencher certaines puissances surnaturelles. Ces paroles peuvent être prononcées aussi bien sur un gri-gri qu'à l'endroit d'une force occulte afin d'en obtenir un effet particulier. On comprend donc que l'incantation joue le rôle d'excitant que ce soit d'un gri-gri ou d'une puissance quelconque. Ou encore, on peut dire que l'incantation est une récitation de formules ou de textes (souvent archaïques ou plutôt hermétiques) ayant pour but de produire des sortilèges, des enchantements : sans quand même oublier que l'incantation peut être une prière adressée à Dieu.

Après donc toutes ces définitions, après les différentes expériences écoutées et subies et surtout après la collecte sauvage des textes, on peut se permettre déjà de donner les caractéristiques essentielles des paroles incantatoires.

1-2-3-2 Caractéristiques

Les indices suivants permettent de reconnaître les textes incantatoires :

- texte oral récité / psalmodié ;
- paroles répétitives ;
- paroles souvent archaïques et non comprises ;
- paroles qui créent un dialogue (entre les humains et les puissances occultes) ;
- paroles excitantes ;
- parole toute faite.

1-3 Présentation du corpus

Quelques pièces témoins des incantations

I₁- Swaa sanun / gāa kōsan wuswao

Bisibilai, bisibilai, bisibilai

1. Gusunɔ a man gbāa kē
Dieu / il faut / me / la hache / donner
2. Mba gaa ga gbāa ko ?
Qu'est-ce que / tu / va / hache / faire
3. N ka gbāa kari banni
Je / vais / la hache / abri / construire
4. Mba gara gusunɔn bii ko ?
Qu'est-ce qui / de dieu / enfant / arrive ?
5. U sere ka gbāa kari banni
Pour / utiliser / la hache / abri / construire ?
Bisibilai, bisilai, bisilai
6. Gusunɔ a man gbāa kē
Dieu / il faut / me / la hache / donner
7. Mba gaa ga gbāa ko ?
Qu'est-ce que / tu / va / hache / faire
8. N ka gbāa kari banni
Je / vais / la hache / abri / construire
9. Mba gara gusunɔn bii ko ?
Qu'est-ce qui / de dieu / enfant / arrive ?
10. U sere ka gbāa kari banni
Pour / utiliser / la hache / abri / construire ?
Bisibilai, bisilai, bisilai
11. Gusunɔ a man gbāa kē
Dieu / il faut / me / la hache / donner
12. Mba gaa ga gbāa ko ?
Qu'est-ce que / tu / va / hache / faire
13. N ka gbāa kari banni
Je / vais / la hache / abri / construire
14. Mba gara gusunɔn bii ko ?

Qu'est-ce qui / de dieu / enfant / arrive ?
 15. U sere ka gbāa kari banni
 Pour / utiliser / la hache / abri / construire ?

Le texte dit :

1. Dieu il faut me donner la hache
2. Que vas-tu faire avec la hache ?
3. Je vais m'en servir pour construire un abri
4. Qu'arrive t-il à un enfant de Dieu ?
5. Afin de construire un abri avec la hache
6. Dieu il faut me donner la hache
7. Que vas-tu faire avec la hache ?
8. Je vais m'en servir pour construire un abri
9. Qu'arrive t-il à un enfant de Dieu ?
10. Afin de construire un abri avec la hache
11. Dieu il faut me donner la hache
12. Que vas-tu faire avec la hache ?
13. Je vais m'en servir pour construire un abri
14. Qu'arrive t-il à un enfant de Dieu ?
15. Afin de construire un abri avec la hache

I₂- Swaa sanum

1. Gusuno bio wure
Dieu / Bio / wouré
2. Wollu ka tem sina Boko
Le ciel / et / la terre / roi / grand
3. Yen wāa dunia mi kpuro
Ce qui / existe / ce monde / dans / tout
4. Wuna a kpuro dām kere
C'est toi / qui / tout / force / dépasse
5. Ye bawure u takama sāa kpuro
Ce que / tout le monde / ce / sur quoi compte / tout
6. Ka tem men barukawa
C'est / la terre / à / grâce
7. Na kī swaa ye na doo mi
Je / veux / la route / que / je / vais / là
8. Daarū baani weru baani
Aller / en paix / retour / en paix

9. Wi u ko man dām dōre
Celui / qui / va / me / la force / montrer
10. Ka yēro su ku swaa yinna
Avec / celui-la / nous / ne / la route / croiser
11. N doona Yēro u sere se
Je/ partir/ qu'il / avant / ne vienne
12. Nēn daaru ka weru kpuro
Mon / aller / et / retour / tout
13. N doona yēro u sere se
Je / partir / celui-la / avant qu'il ne / sorte

Le texte dit :

1. Dieu Bio wouré
2. Grand roi du ciel et de la terre
3. Tout ce qui existe dans ce monde
4. C'est toi qui es le plus puissant
5. Tout ce sur quoi compte chacun
6. C'est grâce à cette terre
7. Je veux lors de mon voyage
8. Aller en paix revenir en paix
9. Celui qui me montrera sa force
10. Que je ne le croise jamais
11. Qu'il passe après moi
12. A l'aller comme au retour
13. Qu'il passe après moi

I₃- Swaa sanum

- 1- Yāro sanni wure
Gnanro / sanni / wouré
- 2- kpee tɛɛɛ Bona wure
Mont / plat / Bona / wouré
- 3- Yamgbannu Bona wure
Gnangbannou / Bona / wouré
- 4- Koga kōnto Bake wure
Koga / konto / Baké / wouré
- 5- Dɛru Bona wure
Dèrou / Bona / wouré
- 6- Kpee sanni wure
Mont / sanni / wouré
- 7- Kone Bona wure

- Koné / Bona / wouré
 8- I man gafara kuo
 Vous / me / permettez
 9- Swaa ye na sīmo mi
 La voie / que / je / vais / là
 10-Gbee suno ni ? = bagu !
 La forêt / le roi / et / ? = Non !
 11-Purukaru ni = Bagu !
 L'hyène / et = Non !
 12-Yammaro ni ? = bagu !
 La panthère / et / ? = Non !
 13-Ton k₃so ni ? = bagu !
 L'homme / mauvais / et / ? = Non !
 14-woo k₃su ni ? = bagu
 Le vent / mauvais / et ? = Non !
 15-Damu gobu ni ? = bagu !
 Le bruit / mauvais / et / ? = Non !

Le texte dit :

Voyage

- 1- Gnanro Sanni wouré
- 2- Kpée-tèrère Bona wouré
- 3- Gnangbannou Bona wouré
- 4- Koga konto Baké wouré
- 5- Dèrou Bona wouré
- 6- Kpée sanni wouré
- 7- Koné Bona wouré
- 8- Vous me permettez
- 9- La voie que j'emprunte
- 10- Et le lion ? Non !
- 11- Et l'hyène ? Non !
- 12- Et la panthère ? Non !
- 13- Et un mauvais homme ? Non !
- 14- Et un mauvais vent / esprit ? Non !
- 15- Et un mauvais bruit ? Non !

I₄- Swaa sanum

Bisibilaï, bisibilaï, bisibilaï ;

(Au nom de Dieu, au nom de Dieu, au nom de Dieu)

1. Sina boko wōko
Le chef / suprême / aveugle
2. Sina boko wōko
Le chef / suprême / aveugle
3. Sina boko wōko
Le chef / suprême / aveugle

4. Win yeruma wōko
Son / aîné / aveugle
5. Win yeruma wōko
Son / aîné / aveugle
6. Win yeruma wōko
Son / aîné / aveugle

7. Win sesu wōko
Sa / sœur / aveugle
8. Win sesu wōko
Sa / sœur / aveugle
9. Win sesu wōko
Sa / sœur / aveugle

Refrain

10. Yō kogi wōko
Gnon Kogui / aveugle
11. Yō kogi wōko
Gnon Kogui / aveugle
12. Yō kogi wōko
Gnon Kogui / aveugle

13. Win yeruma wōko
Son / aîné / aveugle
14. Win yeruma Wōko
Son / aîné / aveugle
15. Win yeruma Wōko
Son / aîné / aveugle

Refrain

16. Win sesu wōko
Sa / sœur / aveugle
17. Win sesu wōko
Sa / sœur / aveugle
18. Win sesu wōko
Sa / sœur / aveugle

19. Gaa sunō wōko
Camp peulh / roi / aveugle
20. Gaa sunō wōko
Camp peulh / roi / aveugle
21. Gaa sunō wōko
Camp peulh / roi / aveugle

- | | | |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---|---------|
| <ol style="list-style-type: none"> 22. Win yeruma wōko
Son / aîné / aveugle 23. Win yeruma wōko
Son / aîné / aveugle 24. Win yeruma wōko
Son / aîné / aveugle | } | Refrain |
| <ol style="list-style-type: none"> 25. Win sesu wōko
Sa / sœur / aveugle 26. Win sesu wōko
Sa / sœur / aveugle 27. Win sesu wōko
Sa / sœur / aveugle | } | |

Le texte dit :

Voyage

(Au nom de Dieu, au nom de Dieu, au nom de Dieu)

1. Le chef suprême aveugle
2. Le chef suprême aveugle
3. Le chef suprême aveugle

- | | | |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|---|---------|
| <ol style="list-style-type: none"> 4. Son aîné aveugle 5. Son aîné aveugle 6. Son aîné aveugle | } | Refrain |
| <ol style="list-style-type: none"> 7. Sa sœur aveugle 8. Sa sœur aveugle 9. Sa sœur aveugle | } | |

10. Gnon Kogui aveugle
11. Gnon Kogui aveugle
12. Gnon Kogui aveugle

13. Son aîné aveugle
 14. Son aîné aveugle
 15. Son aîné aveugle
16. Sa sœur aveugle
 17. Sa sœur aveugle
 18. Sa sœur aveugle
- Refrain

19. Le roi du camp peulh aveugle
 20. Le roi du camp peulh aveugle
 21. Le roi du camp peulh aveugle

22. Son aîné aveugle
 23. Son aîné aveugle
 24. Son aîné aveugle
25. Sa sœur aveugle
 26. Sa sœur aveugle
 27. Sa sœur aveugle
- Refrain

I₅- Swaa sanum

1. Gunu meho
 Gounou / dangereux
 Gunu meho
 Gounou / dangereux
 Gunu meho
 Gounou / dangereux

2. Gunu wenne meho
 Gounou / blessé / dangereux
 Gunu wenne meho
 Gounou / blessé / dangereux
 Gunu wenne meho
 Gounou / blessé / dangereux

3. Maro meho
 Maro / dangereux
 Maro meho
 Maro / dangereux
 Maro meho
 Maro / dangereux

4. Maro wenne meho
Maro/ blessé / dangereux
Maro wenne meho
Maro/ blessé / dangereux
Maro wenne meho
Maro/ blessé / dangereux

5. Buuru meho
Bourou / dangereux
Buuru meho
Bourou / dangereux
Buuru meho
Bourou / dangereux

6. Buuru wenne meho
Bourou / blessé / dangereux
Buuru wenne meho
Bourou / blessé / dangereux
Buuru wenne meho
Bourou / blessé / dangereux

7. Goni meho
Goni / dangereux
Goni meho
Goni / dangereux
Goni meho
Goni / dangereux

8. Goni wenne meho
Goni / blessé / dangereux
Goni wenne meho
Goni / blessé / dangereux
Goni wenne meho
Goni / blessé / dangereux

9. Yara meho
Yara/ dangereux
Yara meho
Yara/ dangereux
Yara meho
Yara/ dangereux

10. Yara wenne meho
 Yara/ blessé / dangereux
 Yara wenne meho
 Yara/ blessé / dangereux
 Yara wenne meho
 Yara/ blessé / dangereux

11. Irikpe u sungu dugu dugu
 Iripkè / que efface / complètement
 Irikpe u sungu dugu dugu
 Iripkè / que efface / complètement
 Irikpe u sungu dugu dugu
 Iripkè / que efface / complètement

Le texte dit :

Voyage

1. Lion, dangereux
2. Lion, blessé dangereux
3. Esprit dangereux
4. Esprit offensé dangereux
5. hyène dangereux
6. hyène, blessé dangereux
7. Panthère dangereux
8. Panthère blessée dangereuse
9. Passage dangereux
10. Passage offensé dangereux
11. Que Iripkè (Dieu) m'en éloigne complètement

I₆ : Swaa Sanum

Bisibilaï, Bisibilaï, Bisibilaï

1. Gusunɔ wì u wɔllu ka tem taka kua
 Dieu qui / a / le ciel / et la terre / créé / a
2. Na kanamɔ a man dāa kē n ka kara ko
 Je/demande/il faut me/du bois/donner/Pour/clôture /faire
3. Gusunɔ wì u wɔllu ka tem taka kua
 Dieu / qui / a / le ciel / et la terre / créé / a
4. A man gbāa kē
 Il faut / me / la hache / donner
5. Mba ba ra ka gbāa ko?
 Qu'est-ce qu'on / avec / la hache / fait?
6. Gbāa, bara ka dāru burewa

- La hache / avec / du bois / coupe
7. Gusunɔ wì u wɔllu ka tem taka kua
Dieu / qui / a / le ciel / et / la terre / crée / a
 8. Na kīī a man swaa kenia
Je veux / que tu / la voie / m'œuvres
 9. Mì na dɔɔ n turi banni
Où / je / vais / j'arrive / en paix

Le texte dit

1. Dieu créateur du ciel et de la terre
2. Donne-moi du bois pour faire la clôture
3. Dieu créateur du ciel et de la terre
4. Donne-moi la hache
5. Qu'est-ce-qu'on fait avec la hache ?
6. La hache, on s'en sert pour couper du bois
7. Dieu créateur du ciel et de la terre
8. Veuilles m'ouvrir / m'assainir la voie
9. Pour arriver en paix où je vais

I₇: Swaa sanum / wii seberu

Bisibilai, bisibilai, bisibilai

1. Sero Toru wōko
Séro / Torou / aveugle
2. Wiya u wōkuru yabu dibu dwa
C'est lui / qui / la nuit / à crédit / a acheté
3. Win sesu wōko
Sa / sœur / aveugle
4. Wiya u wōkuru yabu dibu dwa
C'est lui / qui / la nuit / à crédit / a acheté
5. Win kpasi wōko
Son / ami / aveugle
6. Wiya u wōkuru yabu dibu dwa
C'est lui / qui / la nuit / à crédit / a acheté

Le texte dit :

Voyage / maux de tête

(Au nom de Dieu, au nom de Dieu, au nom de Dieu)

1. Séro Torou aveugle
2. C'est lui qui, la nuit, a acheté à crédit
3. Sa sœur aveugle
4. C'est elle qui, la nuit, a acheté à crédit
5. Son ami aveugle

6. C'est lui qui, la nuit, a acheté à crédit

I₈ : Swaa sanum / Nandabu

Bisibilai, bisibilai ; bisibilai

1. Kεtεgun buu sengbem
L'âne de / petit / qui étrangle
2. Sain buu sengbem
De sai / petit / qui étrangle
3. Moran buu sengbem
De mora / petit / qui étrangle
4. Ka wōkoru piti
Qui/ s'aveugle / qui est muet
5. Piti ka nayi
Muet / qui / paralysé
6. Kεtεgun buu sengbem
L'âne de / petit / qui étrangle
7. Sain buu sengbem
De sai / petit / qui étrangle
8. Moran buu sengbem
De mora / petit / qui étrangle
9. Ka wōkoru piti
Qui/ s'aveugle / qui est muet
10. Piti ka nayi
Muet / qui / paralysé
11. Kεtεgun buu sengbem
L'âne de / petit / qui étrangle
12. Sain buu sengbem
De sai / petit / qui étrangle
13. Moran buu sengbem
De mora / petit / qui étrangle
14. Ka wōkoru piti
Qui/ s'aveugle / qui est muet
15. Piti ka nayi
Muet / qui / paralysé

Le texte dit :

Voyage / situation de peur

Au nom de Dieu je commence, Au nom de Dieu je commence,
Au nom de Dieu je commence,

1. Petit de l'âne qui étrangle
2. Petit de sai qui étrangle
3. Petit de Mora qui étrangle

4. Qui s'aveugle, qui est muet
5. Muet qui est paralysé

I₉ : Nandabun gari

Bisibilai, bisibilai, bisibilai

1. Buturu buturu
Boule/ boule
2. Buturu buturu
Boule/ boule
3. Buturu buturu
Boule/ boule
4. Gusunowa u gbia
C'est Dieu / qui / devant
5. Andemi Mohamma u wāa biruo
Le Prophète / Mohamed / est derrière
6. Na wāa ben sunu soo
Je / suis / eux / milieu / au
7. Mba gara gusunon bii ko
Qu'est-ce qui / de Dieu / enfant / arrive / ?
8. Baani n na alafia basi
Saint / et / sauf / si non / qu'il soit

Le texte dit :

Au nom de Dieu, Au nom de Dieu, Au nom de Dieu

1. Boule boule
2. Boule boule
3. Boule boule
4. C'est Dieu qui est devant
5. Le prophète Mohamed est derrière
6. Je suis au milieu d'eux
7. Qu'est-ce qui est arrivé à l'enfant de Dieu ?
8. Si non qu'il est saint et sauf

I₁₀ Gōru sɛsɔ (Yaa kukuru tan tonu mwa)

Bisibilai, bisibilai, bisibilai

1. Bisibilai Sege
Au nom de Dieu / qui est là
2. Sege bisa ! bisa !
Qui est là / sort / sort
3. Bisibilai Sege
Au nom de Dieu/ qui est là
4. Sege bisa ! bisa !

- Qui est là / sort / sort
5. Bisibilai Sege
Au nom de Dieu/ qui est là
 6. Sege bisa ! bisa !
Qui est là / sort / sort

Le texte

Quand quelque chose est arrêté dans la gorge de quelqu'un

Au nom de Dieu, Au nom de Dieu, Au nom de Dieu

1. Au nom de Dieu malfaiteur
2. Malfaiteur sort ! sort !
3. Au nom de Dieu malfaiteur
4. Malfaiteur sort ! sort !
5. Au nom de Dieu malfaiteur
6. Malfaiteur sort ! sort !

I₁₁ : Biin bararu

Bisibilai, bisibilai, bisibilai

1. Yikuro wunē
Paresseux / toi
2. Yikuro wunē
Paresseux / toi
3. Yikuro wunē
Paresseux / toi
4. A kowo faku faku
Guéris / bien / bien
5. Su gberu da
Nous / au champ / irons
6. A kowo faku faku
Guéris / bien / bien
7. Su gberu da
Nous / au champ / irons
8. A kowo faku faku
Guéris / bien / bien
9. Su gberu da
Nous / au champ / irons

Le texte dit :

Maladie d'enfant

Au nom de Dieu, Au nom de Dieu, Au nom de Dieu

1. Paresseux, toi
2. Paresseux, toi
3. Paresseux, toi
4. Guéris ! bien ! bien!
5. Nous irons au champ
6. Guéris ! bien ! bien!
7. Nous irons au champ
8. Guéris ! bien ! bien!
9. Nous irons au champ

I₁₂ : Bararu

Bisibilai, bisibilai, bisibilai

1. Kankansi yēmmɔ
Kankansi / paralysé
2. Kankansi yēmmɔ
Kankansi / paralysé
3. Kankansi yēmmɔ
Kankansi / paralysé
4. Aruseke yēmmɔ
Un bien / paralysé
5. Aruseke yēmmɔ
Un bien / paralysé
6. Aruseke yēmmɔ
Un bien / paralysé
7. Yen kun wā
Ce qui/ n'est pas / bon
8. Yen kun wā
Ce qui / n'est pas / bon
9. Yen kun wā
Ce qui/ n'est pas / bon
10. Guro guruwa bara ye wē too yākuro
A un grand / on donne / à la "poubelle"

Le texte dit :

Au nom de Dieu, Au nom de Dieu, Au nom de Dieu

1. Kankansi paralysé
2. Kankansi paralysé
3. Kankansi paralysé
4. Un bien paralysé
5. Un bien paralysé
6. Un bien paralysé

7. Ce qui n'est pas bon
8. Ce qui n'est pas bon
9. Ce qui n'est pas bon
10. On donne à la poubelle

I₁₃ : Mēera kōsa

Bisibilai, bisibilai, bisibilai

- 1- Nim kura mōsi
L'eau / ne pas / s'enfle
- 2- N sere boo ko
Ni / na / plait / de
- 3- Nim kura mōsi
L'eau / ne pas / s'enfle
- 4- N sere boo ko
Ni / na / plait / de
- 5- Nim kura mōsi
L'eau / ne pas / s'enfle
- 6- N sere boo ko
Ni / na / plait / de
- 7- Sisu kura mōsi
Le fer / ne pas / s'enfle
- 8- N sere boo ko
Ni / na / plait / de
- 9- Sisu kura mōsi
Le fer / ne pas / s'enfle
- 10- N sere boo ko
Ni / na / plait / de
- 11- Sisu kura mōsi
Le fer / ne pas / s'enfle
- 12- N sere boo ko
Ni / na / plait / de
- 13- Kpera kura mōsi
Le caillou / ne pas / s'enfle
- 14- N sere boo ko
Ni / na / plait / de
- 15- Kpera kura mōsi
Le caillou / ne pas / s'enfle
- 16- N sere boo ko
Ni / na / plait / de
- 17- Kpera kura mōsi
Le caillou / ne pas / s'enfle
- 18- N sere boo ko
Ni / na / plait / de

Le texte dit :

Blessure grave

Au nom de Dieu, Au nom de Dieu, Au nom de Dieu

1. L'eau ne s'enfle pas
2. Elle n'a ni de plait
3. L'eau ne s'enfle pas
4. Elle n'a ni de plait
5. L'eau ne s'enfle pas
6. Elle n'a ni de plait
7. Le fer ne s'enfle pas
8. Il n'a ni de plait
9. Le fer ne s'enfle pas
11. Il n'a ni de plait
12. Le fer ne s'enfle pas
13. Il n'a ni de plait
14. Le caillou ne s'enfle pas
15. Il n'a ni de plait
16. Le caillou ne s'enfle pas
17. Il n'a ni de plait
18. Le caillou ne s'enfle pas
19. Il n'a ni de plait

I₁₄: **Wasaran saa**

- 1- Gusuno Bio wure
Dieu / Bio / wouré
- 2- Wuna a wollu ka tem sina boko
C'est toi / qui / le ciel / et / la terre / roi / suprême
- 3- Yāro sanni wure
Gnanro / sanni / wouré
- 4- Yangbannu Bona wure
Gnangbannou / Bona / wouré
- 5- Bɛya i toka sora
C'est vous / qui / avez / semé
- 6- Ya ka dāsi binu mara
En / voila / le fruit / aujourd'hui
- 7- N nē na ka toruwa
Ce n'est pas moi / qui / a commencé
- 8- Na seewa na deemawa
J'ai / grandi / j'ai / trouvé
- 9- Deeman yiira na swī
De la tradition / la piste / je / suis
- 10- Sekura nan kī na ka bεε kpuro soka

- C'est la honte / je ne / veux pas / je fais / à vous / tous recours
- 11- Sekura kun wuu biin diānu
La honte / n'est pas / la cité / enfant de / nourriture
- 12- Baa bii u kura swīi
Même si / l'enfant / ne pas / pleure
- 13- Bara wii bom kē u nō
On / lui / du lait / donne / à boire
- 14- Mi na kon du mini
Où / je / vais / entrer / ici
- 15- Na kanamō i man yōre
Je / demande / que vous / me / protéger
- 16- Yen koo ko wahala
Ce qui / va faire / difficulté
- 17- Bɛya i yen dām mō
C'est vous / qui / cela / la force / avez
- 18- Bɛya i ko ye gbara
C'est vous / qui / allez / cela / devier
- 19- A tɔkɔsi bakam sōo
Il faut / à un vieux / lourd / parler
- 20- A ku tɔkɔsi bakam kera
Ne pas / a un vieux / plus grand / se faire
- 21- Tɔkɔsi kaa bira
Un vieux / de la calebasse / couvercle est
- 22- Na kīi giso yen sāa sekuru
Je / veux / aujourd'hui / ce qui / est / honte
- 23- Yu ku man wa
J'en sois / épargné
- 24- Ye na kīi ma na niā sāa nɛn gōruo
Ce que / je / veux / et / pense / dans mon cœur
- 25- Bu ka man ye senna
Qu'on / me / avec / accueille

Tradition littéraire

Pour un danger possible

1. Dieu Bio wouré
2. C'est toi le roi suprême du ciel et de la terre
3. Gnanro sanni wouré
4. Gnangbannou Bona wouré
5. C'est vous qui avez semé
6. Voilà, le fruit est là
7. Je ne suis pas le premier (à vous appeler)
8. Je l'ai hérité des ancêtres
9. Je suis la piste de la tradition

10. J'ai recours à vous, pour m'éviter la honte
11. la honte n'est pas digne d'un fils du terrain
12. Même si l'enfant ne pleure pas
13. On lui donne à téter
14. Là où je vais entre ici
15. J'implore votre grande protection
16. Tout ce qui sera malheur
17. C'est vous qui en avez la force
18. C'est vous qui pouvez dévier cela
19. Mieux vaut parler lourd à un grand
20. Et ne pas se montrer supérieur à lui
21. Un grand est le couvercle d'unealebasse
22. Je veux aujourd'hui tout ce qui est honte
23. Que j'en sois épargné
24. Tout bien que je veux et pense dans mon cœur
25. Qu'on m'accueille avec

I₁₅ : B̄erum

Bisibilai, bisibilai, bisilai

1. T̄onu ȳẽm̄o keteku ȳẽm̄o
L'homme / paralysé / l'âne / paralysé
2. T̄onu ȳẽm̄o keteku ȳẽm̄o
L'homme / paralysé / l'âne / paralysé
3. T̄onu ȳẽm̄o keteku ȳẽm̄o
L'homme / paralysé / l'âne / paralysé
4. T̄onu yiru ye ban ye m̄enna
Les deux / associés
5. Mana ba koo be kp̄ẽ?
Où / va / t-on / les / jeter
6. Tii k̄ok̄oro s̄owa ba koo be kp̄ẽ
Dans la fosse / on / va / les / jeter
7. T̄onu ȳẽm̄o keteku ȳẽm̄o
L'homme / paralysé / l'âne / paralysé
8. T̄onu ȳẽm̄o keteku ȳẽm̄o
L'homme / paralysé / l'âne / paralysé
9. T̄onu ȳẽm̄o keteku ȳẽm̄o
L'homme / paralysé / l'âne / paralysé
10. T̄onu yiru ye ban ye m̄enna
Les deux / associés
11. Mana ba koo be kp̄ẽ?
Où / va / t-on / les / jeter
12. Tii k̄ok̄oro s̄owa ba koo be kp̄ẽ
Dans la fosse / on / va / les / jeter

13. Tɔnu yẽmɔ keteku yẽmɔ
L'homme / paralysé / l'âne / paralysé
14. Tɔnu yẽmɔ keteku yẽmɔ
L'homme / paralysé / l'âne / paralysé
15. Tɔnu yẽmɔ keteku yẽmɔ
L'homme / paralysé / l'âne / paralysé
16. Tɔnu yiru ye ban ye menna
Les deux / associés
17. Mana ba koo be kpẽ?
Où / va / t-on / les / jeter
18. Tii kɔkɔrɔ sɔwa ba koo be kpẽ
Dans la fosse / on / va / les / jeter
19. Mba ba koo ko ?
Qu'est-ce / qu'ils / peuvent faire ?
20. Ban suwa bu da bu ka tem sina boko deema
Les confier / de la terre / le chef / suprême
21. Kpa u na u man somi
Qu'il / vienne / à mon / aide

Traduction littéraire

Situation de peur

Au nom de Dieu (je commence)

1. L'homme paralysé, l'âne paralysé
2. L'homme paralysé, l'âne paralysé
3. L'homme paralysé, l'âne paralysé
4. Les deux associés
5. Où va-t-on les mettre ?
6. On va les jeter dans une fosse
7. L'homme paralysé, l'âne paralysé
8. L'homme paralysé, l'âne paralysé
9. L'homme paralysé, l'âne paralysé
10. Les deux associés
11. Où va-t-on les mettre ?
12. On va les jeter dans une fosse
13. L'homme paralysé, l'âne paralysé
14. L'homme paralysé, l'âne paralysé
15. L'homme paralysé, l'âne paralysé
16. Les deux associés
17. Où va-t-on les mettre ?
18. On va les jeter dans une fosse
19. Que pourront-ils ?
20. On les confiera au chef suprême de la terre

21. Qu'il me vienne en aide

I₁₆: **Swaa sanum**

- 1- Sina gura Bio wure
Sina goura / Bio / wouré
- 2- Bio wīro bii kē
Bio / stérile / enfant / donne
- 3- Wīro tōkōru basio
Stérile / un vieux (vieille) sauf
- 4- Bio kam banε
Bio / vide qui / construit
- 5- Bio kam banε go
Bio / vide qui / déconstruit
- 6- An kpoo kāsa mεm
Si tu / kpoo / devance / tu seras puni
- 7- Kpō u n nun kāsa mεm
Kpō / si / te / devance / tu seras puni
- 8- Bio dii todun goo sēeru
Bio / au semmet d'une chambre à paille / l'œuf
- 9- Ba kura ka dāru bōniyē
Qu'on ne / avec / perche / fait pas descendre
- 10- Bio dii todun susu bau
Bio / chambre à paille / au sommet / guêpier
- 11- Ba kura ka dōo go
Qu'on ne / pas avec / feu / tue
- 12- Bio wuru komu binni binno
Bio / une feuille / roulante
- 13- Ge ga kura gεma diire
Que / ne bouffe / pas / les termites
- 14- Suunun woraru gberun sekura
De l'éléphant / maigreur / de la brousse / honte
- 15- Ba kura suunun sōni nasun tem gawe
On ne / éléphant / montre pas / les pieds / terre sur

Traduction littéraire

- 1- Sina goura Bio wouré
- 2- Bio qui donne enfant au stérile
- 3- Sauf à un vieux stérile
- 4- Bio qui construit dans du vide
- 5- Bio qui déconstruit dans du vide
- 6- Si kpō (Bio) te devance, tu seras puni
- 7- Si tu devances kpō (Bio), tu seras puni

- 8- Bio, l'œuf au sommet d'une chambre à paille
 - 9- Qu'on ne fait pas descendre avec une gaule
 - 10- Bio, guêpier d'une chambre à paille
 - 11- Qu'on ne détruit pas avec du feu (au risque de brûler...)
 - 12- Bio une feuille roulante (par terre)
 - 13- Que ne rongent pas les termites
 - 14- Si l'éléphant maigrit c'est la honte à la brousse
 - 15- On ne chevauche pas l'éléphant pour avoir les pieds trainant par terre
- (Formuler sa requête)

I₁₇: Bu ka tisu yori

- 1- Gafara oo Gannigi
Demande d'autorisation pour venir (intraduisible)
- 2- Wahalawa na mo
Une difficulté / j'ai
- 3- Yera na ka na wunen mi
C'est pourquoi / je / suis venu / vers toi
- 4- Kpuro andunia mi
Partout / dans ce monde
- 5- Goowa u ra goo mää
C'est quequ'un / qui quequ'un / enfante
- 6- Kpa yēro u maa ka ko anduniagii
Pour / qu'il / soit / lui aussi / du monde
- 7- Gannigi, mi bii u wāa kpuro dunia mi
Gannigui / où enfant / il y a / partout / dans ce monde
- 8- A man gawama a man kēema
Moi / cherche / moi / donne
- 9- Na kīiwa n bōki bu ka man wa
Je / veux / porter moi aussi / pour qu'on me voit avec
- 10- Sekuru yarō Gannigi
La honte / sauveur / Gannigui
- 11- Nōni yīrosu wuko Gannigi
Les yeux / larmes / essueur / Gannigui
- 12- A nen yīrosu wuko Gannigi
Mes l'armes / essuie / Gannigui
- 13- A man somio Gannigui
Moi / aide / Gannigui

Tradition littéraire

- 1- Demande d'autorisation de venir (intraduisible)
- 2- J'ai une difficulté Gannigui

- 3- C'est pourquoi je suis venu vers toi
- 4- Partout dans ce monde
- 5- C'est quelqu'un qui enfante quelqu'un
- 6- Pour qu'il soit lui aussi du monde
- 7- Gannigui, où il y a d'enfant partout dans ce monde
- 8- Cherche pour m'en donner
- 9- Moi aussi, je veux porter pour qu'on me voit avec
- 10- Gannigui sauveur de la honte
- 11- Gannigui essuyeur des larmes
- 12- Essuie mes larmes Gannigui
- 13- Aide-moi Gannigui

I₁₈: Bu ka tiim suni

- 1- Tiim, ban n̄ε tiim
Magie (gri-gri), quand / on dit / magie
- 2- Tiim kura s̄i tiim-tiim (interjection)
La magie / ne pas / marche / interjection (intraduisible)
- 3- Ye ba n̄ε mu ko
C'est / ce / qu'on la / demande
- 4- Yera mura ko
Qu'elle / fait
- 5- Yeran dera ba ka mε sokumɔ tiim
C'est / pourquoi / on / l'appelle / magie
- 6- Ban n̄ε dāra bara ka gari ko
Quand / on dit / que c'est à l'arbre / qu'on parle
- 7- Ten yārowa bara ka gari ko
C'est à / son âme / qu'on parle
- 8- Dāa geera bara ka gari ko
C'est à un bon arbre / qu'on parle
- 9- Tokosi kaa bira
Le grand /alebasse / couvercle est
- 10- A toko bakam s̄o
Parler / lourd / à un vieux
- 11- A ku toko bakam kera
Faut pas / un vieux / se montrer / plus grand
- 12- Bii u mɔ baa
L'enfant / dit / Baa
- 13- Baa u mɔ sunɔ
Baa / dit / roi
- 14- Sunɔ u mɔ andunia gira
Le roi / dit / le monde / entier
- 15- Ma sunɔ u mɔ gusunɔ
Et / le roi / dit / Dieu

Traduction littéraire

Pour tout gri-gri

- 1- Magie quand on dit magie
- 2- La magie ne marche pas tiim tiim (intraduisible)
- 3- C'est ce qu'on la demande
- 4- Qu'elle fait
- 5- C'est pourquoi on l'appelle magie
- 6- Quand on parle à l'arbre
- 7- C'est à un bon arbre qu'on parle
- 8- C'est à un son âme qu'on parle
- 9- Un grand c'est le couvercle d'unealebasse
- 10- Parler lourd à un grand
- 11- Mais faut pas se montrer plus important que lui
- 12- L'enfant dit Baa
- 13- Baa dit le roi
- 14- Le roi dit le monde entier
- 15- Et le roi dit Dieu

I₁₉ : (Tasoru)

- 1- Yɔrɔmani ! Yɔrɔmani ! Yɔrɔmani !
(Yɔrɔmani = nom du gri-gri (intraduisible))
- 2- Yɔrɔmani ! yɔrɔmani ! yɔrɔmani !
- 3- Yɔrɔmani ! yɔrɔmani ! yɔrɔmani !
- 4- Suguran tamɔ ka siasia
Donneur de tout / depuis toujours
- 5- Tontonden dāru bɔkɔ
Pour aller loin / gaule / longue
- 6- Gera bara ka bāa wɔllum susu bau sore
Qui rônier/ du sommet / guêpier / cueille
- 7- Tontonden sɔna bara dāru ko
La distance / à cause de / on / gaule / fait
- 8- Mì a kun turio gun nun daawa
Où / on n'atteint pas / l'envoyer / vers
- 9- Aman gawama yɔrɔmanni
Moi / amène / yoromanni
- 10- Nē yēmɔwa yɔrɔmanni
Je / manque des pieds / yoromanni
- 11- Sankaragii baasi
Ce qui ne profite pas / sauf
- 12- Sammakɔgii baasi
Ce qui ne dangereux/ sauf
- 13- Ye nɛn giya a man gawama

Ce qui est / pour moi / moi / donne
 14-Sɔɔ u kpee mo yoromanni
 Il fait tard / yoromanni
 15-A ku de n nun soku nde bii
 Ne te / laisse pas / appeler / comme / une enfant
 16-Yan tɛɛ mo sondara
 Ce qui tard / refuse
 17-A seewa a sīi gara gara
 Lève-toi / marche / vite
 18-Biru ka wuswa
 De derrière / et / de devant
 19-Dwaru ka geu a gawama
 De la gauche / et de la / droite / amène
 20-Gberu ka kpaaru kpuro a
 gawama
 Du champ / et / de la maison / partout / amène
 21-A man gawama gara gara yam kpuro
 Pour moi/ amène / vite / de partout
 22-Dāa kpiru goburu baasi
 Toute circonstance de blessure / sauf

Traduction littéraire

(Pour la chasse)

- 1- yoromanni ! yoromanni ! yoromanni !
- 2- yoromanni ! yoromanni ! yoromanni !
- 3- yoromanni ! yoromanni ! yoromanni !
- 4- Donneur de tout depuis toujours
- 5- Gaule longue qui va loin
- 6- Qui cueille le guêpier du sommet du rônier
- 7- C'est à cause de la distance qu'on fait la gaule
- 8- Pour atteindre des objectifs qui sont loin
- 9- Amène-moi yoromanni
- 10- Je manque de pieds yoromanni
- 11- Sauf ce qui ne me profite pas
- 12- Sauf ce qui est dangereux
- 13- Amène-moi ce qui est pour moi
- 14- Il fait tard yoromanni
- 15- Ne te laisse pas appeler comme un enfant
- 16- Ce qui tarde refuse
- 17- Lève-toi et marche vite
- 18- De derrière et de devant
- 19- De la gauche et de la droite, amène
- 20- Du champ, de la maison de partout ; amène

- 21- Amène-moi vite pour moi de partout
 22- Evite-moi toute circonstance de blessure

I₂₀: **Tasoru**

- 1- Sukuram tamɔ ka siasia
 Donneur / de tout / depuis toujours
- 2- Sekuru yarɔ yɔromanni
 De la honte / sauveur / yoromanni
- 3- A seewo a sīi yɔromanni
 Lève-toi / et marche / yoromanni
- 4- Suunun woraru gberun sekura
 De l'éléphant / maigreur / de la brousse / la honte
- 5- Ba kuran suunu sɔni nasun tem gawe
 On ne / sur l'éléphant / monte pas / les pieds sur terre
- 6- Tēε ka tēε, tēε ka tēε
 Tout de suite / et maintenant
- 7- Nɔbu gu swēra
 La main / que / rougisse
- 8- Nɔnu gu ku swēra
 Les yeux / que / ne rougisse
- 9- Tēε ka tēε, taso bɔrun wēε yu kara
 Tout de suite / la gibécère / la corde / rompe
- 10- Biba ka gɔɔru sɔɔ kpaarɔ
 Les enfants / affamés / sont à la maison
- 11- Kurɔba ka gɔɔru sɔɔ kpaarɔ
 Les femmes / affamés / sont / à la maison
- 12- Naga gawa naga gawa (intaduisible)
 (Expression montrant le fait de se tirer l'un de l'autre)
- 13- Ban sākuru gawa
 Quand / les épines / on tire
- 14- Tu yako gawa
 Elle / l'herbe / tire
- 15- Wuna a nɛn nɔnu
 C'est toi / mon / œil
- 16- Wuna a nɛn naasu
 C'est toi / mon / pied
- 17- Wuna a nɛn dāru
 C'est toi / mon / gaule
- 18- Wuna a nɛn woo
 C'est toi / mon / vent
- 19- Ge gara man dāa bakarun buu sore
 Qui / grand / arbre / fruit / m'accueille

- 20- Wunɛn sɔ̃wa na ka bori kewa
C'est / sous ton soleil / que j'ai / séché
- 21- A seewo a sī
Lève-toi / et / marche
- 22- A ku de n nun soku nde bii
Qu'on / ne t'appelle pas / comme / un enfant

Traduction littéraire

1. Donneur de tout depuis toujours
2. Sauveur de la honte, yoromanni
3. Lève-toi et marche, yoromanni
4. Si l'éléphant est maigre, honte à la brousse
5. On ne monte pas sur l'éléphant pour avoir les pieds sur terre
6. Tout de suite et maintenant
7. Que la main rougis
8. Que les yeux ne rougissent pas
9. Que la corde de la gibecière rompe tout de suite
10. Les enfants sont affamés à la maison
11. Les femmes sont affamées à la maison
12. Naga gawa, Naga gawa,
13. Quand on tire les épines (par terre)
14. Elles entraînent aussi les herbes
15. C'est toi mon œil
16. C'est toi mon pied
17. C'est toi ma perche
18. C'est toi mon vent
19. Qui me cueille le fruit des grands arbres
20. C'est sous ton soleil que j'ai séché
21. Lève-toi et marche
22. Ne te fais pas prier comme un enfant

Chapitre 2^{ème} : Typologie, structure et manifestation de la foi et aspects thématiques des incantations chez les Baatombu de Sinendé.

2-1 Typologie, structure et condition de profération des incantations

2-1-1 Typologie des incantations

L'interprétation du tableau suivant nous permettra de comprendre qu'il peut arriver que l'on confonde les sortes d'incantations (domaru et nɔɔ mwɛru) en langue Baatɔnu à cause de l'utilisation des mêmes formules à des moments donnés.

2-1-2 Structure des incantations

Les textes incantatoires ont une structure particulière

2-1-2-1 Le chapeau

Le plus grand nombre des textes incantatoires commencent invariablement par la même formule religieuse : "Bisibilai" répétée toujours trois fois pour les hommes et quatre fois pour les femmes. Le nombre trois est celui des hommes et quatre celui des femmes en pays Baatɔnu. Cette expression semble conférer un pouvoir mystique aux paroles chères qui la suivent. C'est pourquoi, même si ce n'est pas l'expression arabe qui est utilisée, on emploie une autre en langue Baatɔnu qui a parfois la même signification que la précédente. Ou même si l'expression n'a pas la même signification, elle est aussi répétée trois fois comme l'expression arabe. Au cas où ce n'est ni l'un ni l'autre cas, les premiers mots serviront quand même soit à mettre Dieu devant soit et à demander son aide, son autorisation, sa permission ou plutôt à implorer sa clémence. C'est le cas par exemple des textes : I₆ et I₁₄ qui commencent respectivement par :

« Gusunɔ wì u wɔllu ka tem taka kua »

Ce qui signifie :

"Dieu qui a créé le ciel et la terre "

et l'expression :

« Gusunɔ bio wure ... » qui vient avant toute autre parole.

De même, le nom "Yoromanni" qui est celui du gri-gri loué dans le texte I₁₉ est répété trois fois de suite avant toute autre parole. Toutefois, dans le texte I₁₇, les premiers mots ne font pas appel à Dieu mais ceux-ci servent plutôt à s'annoncer à quelques mètres du pied de l'arbre. Encore que la traduction de cette expression prouve qu'on demande la

permission (peut-être aux génies qui hantent l'arbre) avant de se mettre à chercher ce dont on a besoin, comme c'est le cas ici:

«Gafara oo Gannigui»

Ce qui signifie :

"Permetts- moi, reçois-moi Ganigui".

2-1-2-2 La strophe

Les strophes sont distinctes dans certains textes. Mais ce qui pourrait créer une confusion est que la strophe peut être la répétition un certain nombre de fois du même verset comme c'est le cas des textes :

I₁, I₆, I₈, I₁₅, I₁₂ I₄: I₅

Sina boko wōko
Sina boko wōko
Sina boko wōko

Gunu μεηο
Gunu μεηο
Gunu μεηο

Win yeruma wōko
Win yeruma wōko
Win yeruma wōko
Etc.

Maro μεηο
Maro μεηο
Maro μεηο
Etc.

Une autre possibilité est que tout le texte peut être répété un certain nombre de fois (trois fois souvent). C'est le cas par exemple des textes I₁, I₆, I₈, I₁₅.

En plus de cela, le texte peut être constitué de strophes qui ne se ressemblent pas, mais qui sont répétées un certain nombre de fois. C'est le cas du texte I₁₃.

Par ailleurs, le texte peut ne pas être constitué de strophes différentes. Toutefois, on peut distinguer notamment les louanges des prières et, les prières des malédictions qui sont dites dans des versets qui se suivent. C'est alors l'ensemble qui constitue un texte en bloc. C'est le cas des textes I₂, I₃, I₇, I₁₄ I₁₆, etc.

Enfin, le texte peut être conçu de manière à répéter les versets de façon alternative pendant un certain nombre de fois comme c'est le cas du texte I₁₀.

On finit par comprendre qu'autant de textes, autant de structures possibles.

2-1-3 Conditions de profération des incantations

Précisons d'abord que la lettre capitale : « I » est la forme abrégée du mot incantation que nous avons choisie pour notre étude. I1 signifie donc incantation numéro 1. L'intitulé de la colonne signifie le domaine

d'emploi de cette incantation et la rangée est le genre dans lequel on peut classer chacun des textes.

Domaine Classe	Voyage	Maladie	Peur ou inquiétude	En face du Danger	Blessure grave	Chasse	Pour un gri-gri
Nɔɔ mwenu	I ₁ , I ₂ , I ₄ , I ₅ , I ₆ , I ₇ , I ₈ , I ₁₄ , I ₁₅ , I ₁₆ .	I ₇ , I ₁₀ , I ₁₁ , I ₁₂	I ₆ , I ₉ , I ₁₄ , I ₁₅	I ₄ , I ₈	I ₁₃	I ₁₈	
Dɔmanu	I ₂ , I ₃ , I ₁₇					I ₁₉ , I ₂₀	I ₁₇ , I ₁₈ , I ₁₉ , I ₂₀

Ici, il y a un domaine que nous n'avons pas signalé. Il s'agit du domaine religieux où on fait exclusivement usage des "Dɔmanu", prières adressées aux ancêtres, aux Būnu et à Gusuno tout en ayant conscience que les ancêtres et les Būnu sont des intermédiaires entre les hommes et Gusuno.

Nous constatons par ailleurs que les textes I2 et I18 se trouvent à la fois dans les "Nɔɔ mwenu" et dans les "Dɔmanu". Ceci s'explique très facilement. D'abord, le texte I2 est une prière de protection qui peut être adressée et aux Būnu et à Gusuno ou même aux deux à la fois pendant toute cérémonie religieuse et pendant toutes les situations de la vie. Tout le monde peut formuler cette prière. Il suffit tout simplement de savoir respecter la hiérarchie entre Gusuno et les Būnu et entre les Būnu et les hommes et enfin reformuler ses propres intentions. Là encore, il faut savoir l'ordre d'importance des Būnu puisqu'il y en a de femelles, mâles et fils. En outre, il y en a qui sont plus exigeants que d'autres. Dans sa prière, il faut appeler d'abord les plus exigeants avant les plus patients. De même, il faut appeler d'abord les mâles qui vont frayer le chemin aux femelles et aux fils. Un seul peut œuvrer pour le rejet de la prière tout simplement parce que sa place ne lui est pas accordée. Mais c'est la participation de tout le monde qui facilite la réussite de la prière.

Le texte I₁₈ quant à lui, accompagne uniquement les gri-gri. Cette pièce a la double possibilité d'être prononcée comme une prière (dōmaru) quand elle est prononcée lors de la préparation d'un gri-gri ou comme une incantation si le gri-gri est déjà dans le corps de la personne qui la prononce. Là, on veut expérimenter l'effet de ce gri-gri incorporé il y a longtemps. On vise donc à réveiller ce gri-gri. C'est alors qu'il est très facile de voir une même pièce orale prononcée comme dōmaru ou nō mwæru selon le but visé.

Nous voyons aussi certaines pièces qui sont utilisées dans plusieurs domaines :

- I₇ : qui est utilisée pour se protéger lors d'un voyage, mais aussi pour un cas grave de maladie en attendant de faire recours à d'autres moyens.
- I₄, I₆, I₈, I₁₄, et I₁₅ sont utilisées à la fois lors d'un voyage ou devant toute situation qui fait peur.
- I₁₈, I₁₉, et I₂₀ : ces pièces sont utilisées essentiellement pour un gri-gri soit à la chasse soit à toute autre situation où l'on veut expérimenter son gri-gri

Ces exemples ci-dessus donnés nous servent à montrer le caractère polyvalent de certaines pièces orales incantatoires.

2-2 Manifestation de la foi et hiérarchie sociale dans les incantations

2-2-1 Manifestation de la foi dans les incantations

Nous entendons ici, par foi, le fait de faire trans paraître dans les textes, ici recueillis, que l'on croit en des êtres surnaturels ou en l'être suprême. Mais notons d'abord que « *le Baatonou s'identifie à sa foi animiste.* »¹⁹

L'expression de la foi est étroitement liée à l'établissement de la hiérarchie sociale, d'autant plus que les deux aspects se font sentir toujours dans les mêmes textes. L'un semble ne pas aller sans l'autre. Mais chaque texte présente un aspect particulier de ce phénomène. Le

¹⁹ Gbensah, GUINIKOUKOU, dans son mémoire de maîtrise sur le thème : "Les rites funéraires dans le vécu des Baatambu de la commune de Banikoara, UAC, 2003-2004, p.39

texte I₂ compare Dieu et les hommes en ces termes sur les versets 1 à 4 :

“Gusuno Bio wure
wollu ka tem sina boko
yen wāa dunia mi kpuro
wuna a kpuro dam kere”

Cela signifie :

« Dieu Bio wouré
Grand roi du ciel et de la terre
Tout ce qui existe dans ce monde
C'est toi qui es le plus puissant »

L'ensemble des versets ne cache en rien la suprématie de Dieu. Le verset 2 compare Dieu à tous les rois du monde en disant : « *Grand roi du ciel et de la terre* ». Quand le Baatonu évoque ensemble le ciel et la terre, c'est l'expression équivalente de l'univers. Et dans la culture du Baatonu, le respect, la crainte et même l'adoration du roi ne sont pas à démontrer. Si donc un être humain, né d'un père et d'une mère tous connus mérite tout cela, qu'en sera-t-il de Dieu qui a dont le verset 4 dit: « *C'est toi qui est le plus puissant* ». C'est pourquoi le Baatonu dit toujours simplement : « *Gusuno !* » devant toute situation qui paraît le dépasser ou plutôt ne paraît pas avoir de solution. Encore que le Baatonu se croit toujours fils de Dieu. Nous le comprenons à travers le verset 4 du texte I₁ : « *Mba gara gusunon bii ko ?* » pour dire : "Que peut-il arriver à l'enfant de Dieu ?". Il n'est donc plus à démontrer que Dieu est l'être suprême. il est plus fort que les Būnu.

Le texte I₁₄ établit cette hiérarchie entre Dieu et les Būnu en l'invoquant d'abord et les Būnu ensuite.

« Gusuno Bio wure
Wuna wollu ka tem sina boko
Yāro sanni wure
Yamgbannu bona wure »

Cela veut dire:

“Dieu Bio wouré
C'est toi le roi suprême du ciel et de la terre
Gnanro Sanni wouré

Gnangbannou Bona wouré”

Nous voyons donc que le verset 2 proclame la suprématie de Dieu sur tous les êtres, les Būnu y compris. C'est d'ailleurs pourquoi c'est d'abord Dieu qu'on appelle avant les Būnu (dieux) qui eux aussi ont une hiérarchie à ne jamais intervertir sous peine de punition ou de risque de ne pas voir sa requête acceptée. Pour le village de Gnanro (commune de Sinendé) dont l'exemple est étudié ici (car tous les villages ont leurs dieux), il faut suivre l'ordre suivant que nous voyons dans les textes I₃ et I₁₄ principalement :

Yāro sani wure	= Gnanro sannī wouré
Kpee tɛrɛɛ Bona wure	= kpéé tɛrɛɛ Bona wouré
Yamgbannu Bona wure	= yamgbannou Bona wouré
Koga kɔntɔ Bake wure	= koga kɔntɔ Baké wouré

Constatons que les dieux du sexe masculin viennent avant ceux du sexe féminin. De même, l'ordre d'arrivée de tous les dieux suit une logique: le rang de naissance de chacun. Puisque dans l'ordre de naissance c'est :

Woru – sabi - Bio - Bōni / Guda - Sanni / Demo } Pour les garçons
Worou – Sabi – Bio- Boni / Gouda- Sanni / Démo }

Et

Yō - Bona – Bake – Buyō / Dɛre – Dado - Belu } Pour les filles
Gnon – Bona – Baké - Bougnon / Dèrè – Dado - Bélou }

Cependant, il n'est pas rare de constater des exceptions comme c'est le cas de "Sanni" qui vient ici en première position dans le verset 3 du texte I₁₄ alors qu'il occupe le cinquième rang dans l'ordre de naissance. Cela s'explique.

Dans la croyance commune des Baatombu, les Boni / Gouda et les Sanni / Démo sont généralement dits être très durs, difficiles à comprendre et intrépides. Eux autres n'attendent jamais leur tour. Pour ne pas créer du désordre, il faut donc les laisser passer d'abord avant

tout le monde. Ainsi, ils partiront sans créer de dégâts. C'est donc cette même croyance qui est observée aussi dans le rang des dieux.

C'est donc après avoir respecté cet ordre que le Baatonu dit toujours :

"Ben sōowa na ka bori keewa"

Ce qui veut dire:

"J'ai séché sous votre soleil"

Pour ainsi dire:

"Je ne crois et ne compte que sur vous"

Ici encore, nous voyons l'expression de la foi ce qui se manifeste à travers l'expression orale : "J'ai séché sous votre soleil". C'est alors ce qui explique tout respect et toute considération envers les dieux même avant tous les petits sacrifices qui suivent. Nous pouvons avoir encore d'autres formes de manifestation du même phénomène.

Les textes I₄, I₉, et I₁₈ sont un autre aspect de ce phénomène

Le texte I₄ montre une double hiérarchie :

Sina boko = le chef suprême

Yō kogi = sa sœur aînée

Gaa suno = chef peulh

Le chef suprême règne ensemble avec sa sœur aînée. C'est aussi une reine puisqu'elle est princesse. Elle est aussi intronisée comme le roi. C'est alors que vient le chef peulh dont la présence se justifie par deux raisons : tout d'abord, il est considéré comme chef de tous ceux qui sont dans la brousse, loin du village. Le chef lui délègue une partie de son pouvoir. Le second aspect est que le chef lui-même doit toujours avoir l'accord du chef peulh parce que les peulhs ont toujours leur participation à toute cérémonie organisée dans la cour royale. Cependant, il n'est pas dit qu'il est prince comme le roi. Mais tout simplement, sa présence fait appel à la brousse alors que le chef suprême et sa sœur aînée font appel au village. Ces trois personnes sont citées avant d'autres qui sont aussi sous leurs ordres.

1- Sina boko = le chef suprême

win yeruma = son fils aîné

win sesu = sa sœur

2- Yō kogi = gnon Kogui (sœur aînée du roi)

win yeruma = son fils aîné

win sesu = sa sœur
3- Gaa suno = chef peulh
win yeruma = son fils aîné
win sesu = sa sœur

Nous voyons donc que le fils aîné du roi et sa sœur, celui de la reine Gnon Kogui et sa sœur et aussi le fils du chef peulh et sa sœur sont placés sous la hiérarchie de leurs parents qui sont le chef suprême, la reine et le chef peulh (chef de brousse). L'aspect de la hiérarchie que montre le texte I₉ est encore différent.

Au niveau du texte I₉, nous sentons déjà une influence religieuse en ce sens qu'il invoque le prophète Mohamed et Dieu.

"Gusunowa u gbia
Andemi Mohamma u waa biruo
Na waa ben sunu soo
Mba gara gusunon bii ko?
Baani n na alafia basi"

Cela veut dire:

" C'est Allah qui est devant
Le Prophète Mohammed est derrière
Je suis au milieu d'eux
Que peut-il arriver à l'enfant de Allah ?
Si non qu'il est sain et sauf "

Les trois premiers versets qui invoquent respectivement Dieu, Mohammed et l'homme établissent déjà la hiérarchie qu'il y a entre eux, puisque l'ordre d'importance y est respecté. En même temps, la foi du psalmiste s'affiche dans les versets 7 et 8 :

" Mba gara gusunon bii ko ?
Banni n na alafia basi "

Ce qui signifie :

" Que peut-il arriver à l'enfant de Dieu ?
Sinon qu'il est saint et sauf "

Nous avons signalé que chaque texte montre un aspect particulier du phénomène. C'est ce que nous voyons à travers certains versets du texte I₁₈, notamment du verset 12 au 15.

” Bii u mɔ baa
Baa u mɔ sunɔ
sunɔ u mɔ andunia gira
Ma sunɔ u mɔ Gusunɔ”

Ce qui veut dire :

” L'enfant dit Baa (papa)
Baa dit le roi
Le roi dit le monde entier
Et le roi dit Dieu ”

Ici, cette référence du fils au père, du père au roi, du roi au monde entier et du monde entier à Dieu démontre l'ordre d'ascendance et la hiérarchie. Le fils se confie au père, le père au roi, le roi au monde entier et le monde à Dieu le pourvoyeur de tout. Voilà une fois encore, une manifestation de la foi.

Outre les dieux et gusunɔ, le baatonu croit encore à autre chose qui peut le protéger ou faciliter l'obtention de quelque chose qu'il veut tant avoir : c'est le gri-gri. Rien qu'à lire les textes I₁₇ et I₁₈, on le comprend.

Le texte I₁₈ nous fait comprendre que l'arbre aussi est un être à part entière, un bienfaiteur. On peut donc lui soumettre ses problèmes personnels afin qu'il puisse alléger les souffrances ou même apporter une solution adéquate à son problème. Les versets 1 à 11 le prouvent clairement :

”Tiim ban n̄ɛ tiim = Magie, quand on dit magie
Tiim kura sii tiim tiim = La magie ne marche pas ”tiim tiim”
Ye ba n̄ɛ mu ko = Ce qu'on lui demande
Yera mura ko = C'est ça elle fait
Yeran dera be m̄ sokumo tiim = C'est pourquoi on l'appelle

magie

Ban n̄ɛ d̄ara bara ka gari ko = Quand on parle à l'arbre
Ten ȳroma bara ka gari ko = C'est à son âme qu'on parle
D̄aa geera bara ka gari ko = C'est à un bon arbre qu'on parle
Tokosi kaa bira = Un grand c'est le couvercle d'une
calebasse
A Toko bakam s̄o = Parler lourd à un grand

A ku toko bakam kera" = Mais non se montrer plus important
qu'un grand

Dans cette louange réservée à tout gri-gri, les versets 3, 4, 6, 7, 9, 10, et 11 prouvent respectivement que l'arbre (le gri-gri donc) peut faire et fait d'ailleurs ce qu'on lui demande. Il suffit de se confier à son âme (l'âme de l'arbre), l'arbre dont la vertu est ici comparable à tout couvercle et donc toute protection par extension. Le verset 11 ne cache guère l'importance que l'on accorde au gri-gri qui est aussi un bienfaiteur. Et nous en voyons la preuve au niveau du texte I₁₇ où on demande un enfant à un arbre avant de chercher ses feuilles pour en faire une tisane.

Tout d'abord, on s'annonce à l'approche de l'arbre : "Gafara oo Gannigui" (Pour dire à peu près : permets-moi de venir vers toi Gannigui) Après avoir prononcé le vrai nom de l'arbre, on dit d'abord ses difficultés avant de formuler maintenant sa doléance :

" Wasarawa na mo " = J'ai une grande difficulté
(...)

A man gawama a man kēema = partout où il y a enfant dans ce monde Na kiiwa n bōki bu ka man wa" = Donne m'en à porter au dos

Cet arbre est respecté et considéré comme un bienfaiteur à la manière des būnu (dieux) et même de Gusuno lui-même puisque les doléances et prières lui sont adressées directement.

D'où une fois encore la foi aux vertus des arbres et donc au gri-gri et à la magie est vivace chez ce peuple.

Pour récapituler, le Baatonu croit en trois choses : d'abord Gusuno (Dieu), ensuite les Būnu et les gris-gris enfin.

L'on constate qu'il y a une hiérarchie établie entre ce sur quoi portent les croyances du Baatonu.

2-2-2Hiérarchie sociale dans les incantations

De l'analyse précédente des textes, nous établissons la hiérarchie suivante dans les incantations chez le Baatonu.

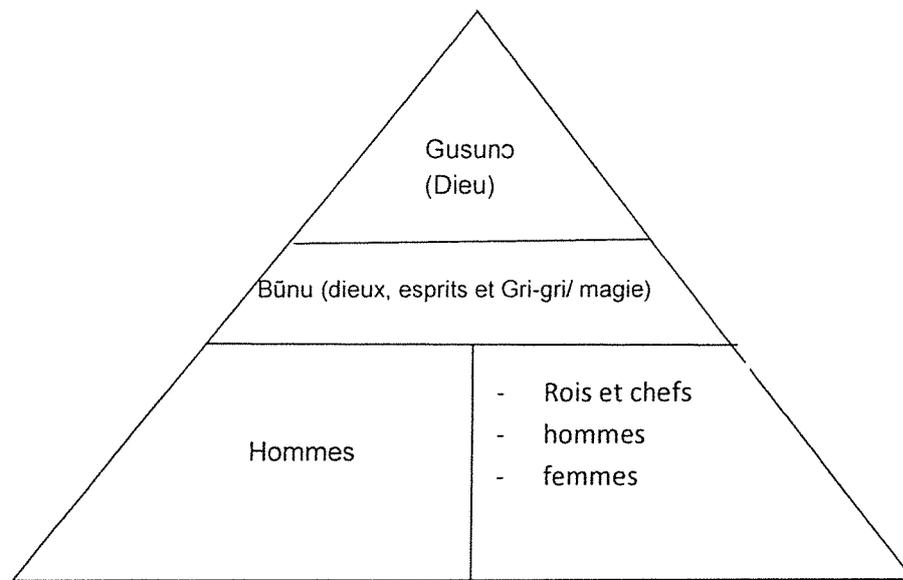


Schéma illustratif de la hiérarchie observée dans le monde Baatõnu

Une autre remarque est que tous les textes presque commence par une formule religieuse " Bisibilai" qui est toujours répétée trois fois. N'est-ce pas une fois encore une manière de montrer sa foi en Dieu ? Oui car c'est à lui que le Baatõnu se confie devant n'importe quel problème.

2-3 Aspects thématiques des incantations chez les Baatõmbu

L'expression de la peur dans les textes incantatoires

En général, la plupart des textes laissent croire que le psalmiste a toujours peur : mais de quoi ?

Des problèmes existentialistes, c'est-à-dire l'angoisse du temps qui se résume en ces termes : un danger, une bête féroce, un mauvais vent, toute servitude, une mauvaise route et surtout toute situation qui crée un déshonneur pour un Baatõnu. C'est ce que confirment les propos suivants de Orou Yari Sourokou Alias Sina-Gnon worou, chef de terre, gardien de la tradition :

" Sekura Baatõnu kun kīi, yeran dera u win nõõ mwẽru mo "

Ce qui signifie :

" C'est pour éviter la honte et le pire que le Baatõnu prononce les incantations".

L'interprétation des textes I₁, I₂ et I₅ montre que le psalmiste déplore quelque chose, ou il veut éviter une situation déshonorante. Observons les versets 3 à 5 du texte I₁

"N ka gbãa kari banni
Mba gara gusunon bii ko ?
U sere ka gbãa kari banni?"
Ce qui signifie:

" Je vais m'en servir pour construire un abri. Qu'arrive t-il à un enfant de Dieu? Afin de construire un abri avec la hache"

Ici, il faut entendre par "abri" tout endroit où l'on peut se cacher. De même, « la hache » dont il est question ici peut constituer elle-même un instrument de protection et de défense. Dans la culture Bariba, "l'homme n'est pas autorisé à marcher les mains vides". Il a un bâton ou éventuellement une hache qui le serviraient à défendre les plus faibles (les femmes et les enfants) en cas de danger. Mais ici, dans le cas de ce texte, il ne s'agit pas de la hache instrument simple que nous connaissons. Il s'agit bien de la hache de Dieu, donc de la protection de Dieu. Et quand on examine de très près, c'est parce que le psalmiste se sent incapable et très faible en face de certaines situations qu'il fait appel à l'aide, au secours et à la protection de Dieu. Sur ce, sa peur n'est plus à démontrer.

Quand on examine aussi les versets 9 à 13 du texte I₂ nous constatons :

"Wì u ko man dãm dõre
Ka yẽro su ku swaa yinna
N doona yẽro u sere se
Nɛn daaru ka weru kpuro
Ndoona yẽro u sere se"

Ce qui signifie
" Celui qui me montrera sa force
Que je ne le croise jamais
Qu'il passe après moi
A l'aller comme au retour
Qu'il passe après moi"

Le Psalmiste exprime clairement l'objet de sa crainte et de sa peur : c'est « celui qui me montrera sa force ». Il y reconnaît ainsi sa faiblesse ; c'est pourquoi il demande : « Qu'il passe après moi » mais non avant ; car "avant" le pire est encore possible. C'est pourquoi son souhait est que toute cause de danger : un homme, un animal, un esprit soit paralysée ou complètement écartée de son chemin comme il est dit clairement dans la répétition de ce verset au début du texte I₁₅

" Tɔnu yēmɔ, keteku yēmɔ

Tɔnu yēmɔ, keteku yēmɔ

Tɔnu yēmɔ, keteku yēmɔ"

Ce qui signifie

"L'homme paralysé, l'âne paralysé

L'homme paralysé, l'âne paralysé

L'homme paralysé, l'âne paralysé"

Il faut noter que le Baatɔnu n'hésite pas à attribuer une dimension humaine à ce qu'il ne voit pas et ne connaît pas exactement. Mais il en a vu les traces. Quand il entend du bruit dans de hautes herbes ou dans l'obscurité, il dit tout simplement :

« Quelqu'un est là »

En attendant de voir « qui » ou « quoi », la valeur humaine est donnée à l'objet source de peur dans ces versets du texte I₁₅.

Le substantif « l'âne », quant à lui, fait appel à tout ce dont on peut se servir pour voyager. Et comprenons par là tout ce qui peut amener le danger ; tout ce qui peut le favoriser ou le créer. Le souhait du psalmiste est alors que cela aussi soit paralysé pour empêcher la réalisation ou la précipitation du danger vers lui. Voyons donc que l'âne en ce cas incarne la souffrance et même la servitude.

Le Baatɔnu déplore aussi la servitude et toute situation qui le priverait de sa liberté. Se soumettre à quoi que ce soit est pour lui une humiliation. Le mieux c'est donc de le déplorer. C'est pourquoi, il souhaite un "aveuglement" à tout ce qui peut lui imposer la servitude. Car il est conscient que les problèmes ne finissent jamais dans cette vie. C'est ce que nous comprenons, du moins dans ce texte :

"Ketɛkun buu sengbem

Sain buu sengbem

Moran buu sengbem

Ka wōkuru piti

Piti ka nayi”

Ce quoi signifie :

”Petit de l’âne qui étrangle

Petit de saï qui étrangle

Petit de Mora qui étrangle

Qui s’aveugle qui est muet

Muet qui est paralysé”

Nous avons déjà expliqué que le nom de l’âne fait appel à toute servitude et à toute situation difficile auquel on réussit très rarement à échapper. Néanmoins, des problèmes qui refusent toujours la paix et la tranquillité aux êtres persistent.

L’expression ” Saïn buu sengbem” doit être comprise dans ce sens: toutes situations qui se répètent et emprisonnent.

Comprenons d’abord que le Baatonu pense que tous les problèmes que nous avons aujourd’hui n’ont pas commencé en notre temps. Ce n’est donc pas pour la première fois que le monde les connaît. C’est ce que justifie cette sagesse populaire :

”Garin woru kura ko, sere yin sabi”

Worou chez les Baatombu c’est la première naissance ; Sabi c’est la deuxième ; donc une naissance répétée. Alors, si tout problème, toute souffrance, toute situation difficile est Sabi comme le dit la sagesse, nous comprenons donc une idée de répétition. Tout ce qui est arrivé aujourd’hui est déjà arrivé une fois. C’est ce qui justifie l’idée selon laquelle l’on a toujours conscience des problèmes, des souffrances, des malheurs et des servitudes que le psalmiste déplore, ici, dans ce texte. Il sait bien que les problèmes viendront toujours. Mais il souhaite que le ciel et la nature l’en épargnent. Outre les problèmes existentialistes, le Baatonu a aussi peur d’autres choses lors de ses voyages comme nous le constatons à travers certains textes : ce sont les bêtes féroces.

Dans les textes consacrés au voyage, nous voyons le psalmiste nommer et énumérer ces fauves qui, entre temps, ne cessaient de commettre des crimes et de faire des victimes dans le rang des hommes. Il s’agit du lion, de la panthère, de l’hyène et bien d’autres animaux qui, pour satisfaire à leurs besoins personnels (la faim) ou par un effet de sort, perturbaient la quiétude des peuples Baatombu qui étaient de grands chasseurs. C’est pourquoi, avant toute expédition dans

la brousse ou tout voyage où il faut traverser des forêts ou des lieux craints, l'on prononce les prières des textes I₃, I₅ pour conjurer le mauvais sort et aussi celles des textes I₆, I₉, I₁₄ et I₁₆ pour implorer la protection de Gusunɔ et des Bûnu. Les versets 10 à 15 du texte I₃ listent certains de ces dangers

" Gbee sunɔ ni ? = Bagu !

Purukaru ni ? = Bagu !

Yammarɔ ni ? = Bagu !

Tɔn kɔso ni ? = Bagu !

woo kɔsu ni ? = Bagu !

Damu gɔbu ni ? = Bagu !"

Ce qui veut dire :

" Et le lion ? Non !

Et l'hyène ? Non !

Et la panthère ? Non !

Et un mauvais homme ? Non !

Et un mauvais vent / esprit ? Non !

Et un mauvais bruit ? Non !"

Les manifestations de la foi, l'expression de la peur et l'établissement de la hiérarchie sociale sont autant d'idées développées dans ces pièces orales qui ne manquent pas d'esthétique.

Chapitre 3^{ème}: Valeur esthétique et puissances langagières de l'incantation chez les Baatombu.

3-1 Les moyens poétiques d'expression de l'incantation

Nous voudrions étudier l'ensemble des procédés stylistiques qui sont employés dans les textes d'étude. On entend par figures de style l'ensemble des procédés d'expression par lesquels un auteur cherche à séduire son lecteur. C'est aussi des formes particulières données à l'expression et visant à produire un certain effet. On comprend donc qu'une figure de style est un procédé de langage destiné à rendre la pensée plus frappante. Les figures de style appuient le sens d'un texte. Elles apparaissent dans toutes les formes de discours (Narratif, Descriptif, Argumentatif, Explicatif...) et dans tous les genres (Poésie, Roman, Théâtre...). Leur liste est très vaste. C'est donc selon l'intention de l'auteur ou en fonction des effets qu'il veut produire qu'il sélectionne les figures de style. Même, les sagesses populaires fonctionnent à la manière des figures de style. Dans le cadre de cette étude, en plus des sagesses populaires, nous étudierons aussi les figures de style les plus frappantes dans notre répertoire de textes sélectionnés.

3-1-1 Les sagesses populaires à l'intérieur des incantations

Ce sont juste des formes de pensée ou d'expression pour suggérer ou signifier quelque chose. Parmi tant d'autres, nous avons quelques exemples qui sont :

-«Beyā i toka sora ya ka dāsi binu mara» (Versets 5 et 6 du texte I₁₄)

Ce qui signifie :

« C'est vous qui avez sémé, voilà, le fruit est là»

Pendant toutes les cérémonies religieuses organisées à l'endroit des Būnu (dieux), les Sika (Jumeaux décédés représentés par des formes de bois) et autres rituels des morts, on entend toujours cette expression. De même, pour signifier que c'est quelqu'un qui a commencé une œuvre (même s'il l'a abandonnée) et que l'aboutissement est bon, on dit cette sagesse à l'endroit de la personne en signe de reconnaissance. Et comme les Būnu et les morts sont considérés en pays Baatonu comme des protecteurs, des bienfaiteurs et des donneurs de la vie, on comprend donc la raison de l'utilisation de

cette sagesse populaire ici dans le texte I₁₄ qui est adressé aux dieux de la cité.

-«Baa bii u kura swī, bara wii bom kē u nō »

Ce qui signifie :

“Même si un enfant ne pleure pas, on lui donne à téter”

Il importe de signaler que les Bûnu sont considérés comme des mères, de bonnes mères en raison de la tendresse, de l'amour et des soins particuliers que celles-ci portent à leurs enfants. On reconnaît donc ce grand amour en des dieux protecteurs. On prononce ces paroles aussi pour implorer la clémence des dieux, solliciter leur aide, leur secours quand un danger est senti ou soupçonné.

-« Tokosi kaa bira » (versets 21 du texte I₁₄)

Ce qui signifie :

“Un grand est le couvercle d'unealebasse”

Chez le Baatonu, l'âge symbolise la sagesse mais aussi et surtout le secret. De même, les plus jeunes pensent trouver protection et refusent d'aller chez les plus âgés. C'est cette considération que l'on a des dieux qui sauvent les humains, les couvrent, les protègent. C'est pourquoi pour éviter la honte et toute situation déshonorante, les Baatambu se confient aux dieux et leur demandent que personne ne connaisse leur secret.

-«A tokosi bakam sō, a ku tokosi bakam kera» (Versets 19 et 20 du textel₁₄)

Ce qui signifie :

“Mieux vaut parler lourd à un grand, et ne pas se montrer supérieur à lui”

Ici, la sagesse invite à l'humilité. Le plus âgé est considéré comme le plus expérimenté de la vie. Donc tous les problèmes que rencontrent les plus jeunes sont supposés avoir été vécus par les plus âgés. Alors, pour triompher de la vie, mieux vaut se fier à quelqu'un de plus expérimenté. C'est ainsi qu'on peut bénéficier de ses multiples conseils et d'autres secrets que les grands ne donnent qu'aux plus humbles et au

plus respectueux parmi les plus jeunes. Par exemple, pour hériter des gri-gri et autres secrets d'un vieil homme, il faut presque l'adorer.

Et si, même parmi ses enfants, quelqu'un ne remplit pas ses conditions, le père meurt avec tout son savoir et toute sa science.

-« suunun woraru gberun sekura » (verset 14 du texte I₁₆)

Ce qui veut dire :

“Si l'éléphant maigrit, c'est la honte à la brousse”

Notons que l'éléphant est considéré comme l'un des animaux les plus gros de la brousse. Il subsiste grâce à tout ce que la nature offre comme végétation, plantes et autres.

L'accent est mis ici sur le grand nombre de ces plantes. Si, malgré ce nombre de plantes végétales, l'éléphant meurt de faim, faute de nourriture, il en ressortira donc que la brousse est avare, donc méchante. Ce qui ne l'honore pas. A travers ce transfert de sens, le Baatɔnu s'adresse sagement aux Būnu (dieux) pour leur dire en fait qu'ils sont omnipotents et peuvent alors assurer tout le bonheur des humains. En ne le faisant pas, ils seront déshonorés. Cela montre ainsi leur confiance en leurs dieux qui ne se laisseront jamais rabaisser jusqu'à ce rang.

-«Ba kura suunun soni nasun tem gawe » (Verset 15 du texte I₁₆)

Ce qui signifie :

“On ne peut pas chevaucher l'éléphant et avoir les pieds qui traînent par terre”

A considérer la taille de l'animal et celle de l'homme, c'est incroyable et même inadmissible qu'un homme monte sur l'éléphant et ne soit pas loin de tout contact avec le sol. Alors, les dieux sont à l'image de l'éléphant que le Baatɔnu pense chevaucher. Il ne fait pas de doute qu'il est loin du sol. C'est ainsi que le Baatɔnu considère ses dieux (Būnu) comme un abri de sécurité et de sûreté.

-«Ban sākuru gawa, tu yako gawa» (versets 13 et 14 du texte I₂₀)

Ce qui signifie :

«Entraînée par terre, une branche à épine entraîne aussi les herbes»

Ici, l'on met en branle un gri-gri lors de la chasse. Ce gri-gri, lors de son expérimentation doit se montrer efficace en attirant un gibier vers l'expérimentateur qui, en aucun cas, ne veut rentrer bredouille.

De même, cette expression est utilisée dans des situations où l'aide de quelqu'un s'avère indispensable pour la résolution d'un problème. Si la personne en question n'est pas en mesure d'apporter une solution adéquate ou la solution attendue, il lui faut à son tour toucher qui il faut pour trouver une solution à la situation.

3-1-2 Les figures de style

3-1-2-1 Les figures d'insistance

3-1-2-1-1 La répétition

Elle reprend plusieurs fois le même mot ou la même expression dans un texte. Elle attire l'attention sur une information ou une idée. C'est la figure de style la plus rencontrée dans les textes du corpus. La répétition est la façon d'être des incantations.

Dans le texte I₁, outre le retour permanent du mot « gbāa » (la hache) qui suggère l'idée de protection, l'ensemble du texte est répété trois fois pour insister sur l'idée qu'on n'a rien à craindre quand on a la protection de Dieu.

De même, le retour régulier du verset "N doona yēro u sere se" aux numéros 11 et 13 dans le texte I₂ vise à insister sur la prière : "Que je ne rencontre jamais le mal."

Des versets 10 à 15 du texte I₃, nous remarquons un retour constant de l'expression : " Bagu" comme la réponse "Amen" à toute prière. C'est d'ailleurs le cas. Toutes les fois que le nom d'un danger ou d'un animal sauvage est cité, on répond toujours par "Bagu", qui n'est rien d'autre que la forme contractée de l'expression "Que celui-là s'éclipse de mon chemin"

Le texte I₄ est composé de 27 versets de 9 strophes. Chaque strophe est un tercet formé d'un même verset. Les strophes 2 et 3

(versets 4 à 6 et 7 à 9) sont comme des refrains qui reviennent après les strophes 1, 4 et 5 adressées respectivement au chef suprême, à Gnon Kogui et au roi du camp peulh comme nous le constatons :

“Sina boko wōko
Sina boko wōko
Sina boko wōko
Win yeruma wōko
Win yeruma wōko
Win yeruma wōko”
Etc.

Cette répétition des mêmes versets n'est rien d'autre qu'une insistance tenace: que tout mal éventuel s'aveugle, c'est-à-dire qu'il ne me voit ni ne me rencontre. Nous remarquons exactement le même schéma de disposition des strophes et des versets dans les textes, I₅, I₇, I₁₀, I₁₁, I₁₂, I₁₃, I₁₅ etc. Retenons tout simplement que l'incantation est répétitive.

Nous ne pouvons pas passer sous silence la répétition de l'expression arabe : “Bisibilai” au début de la plupart des textes. C'est signaler qu'on prononce les paroles qui suivent au nom de Dieu ; c'est une demande d'autorisation à celui-ci avant de prononcer toute parole incantatoire.

3-1-2-1-2 L'anaphore

Elle consiste à commencer plusieurs phrases, versets par le même mot ou groupe de mots. C'est une variété de répétition. Ici, il s'agit d'une insistance oratoire. Au début des versets 17 et 18 du texte I₁₄ nous relevons une anaphore qui porte sur la deuxième personne du pluriel :

“Beya i yen dām mo.”

“Beya I ko ye gbara”

Le rôle de cette anaphore est d'attribuer toute la responsabilité aux dieux pour conjurer le mauvais sort.

De même, nous remarquons une répétition anaphorique dans les versets 10 et 11 du texte I₁₄ en ces termes :

« Sekura nan kī na ka bεε kpuro soka » :

“Je vous appelle parce que je ne veux pas la honte”

« Sekura kun wuu biin diānu » :

“La honte n’est pas nourriture pour quelqu’un qu’on connaît”

Cette anaphore insiste sur la honte qu’on veut à tout prix éviter.

Au niveau des versets 8 à 12 du texte I₁₆, le psalmiste insiste sur les caractéristiques et les attributs du mauvais sort de façon alternative comme nous le voyons.

« Bio dii todun goo sēeru

Ba kura ka dāru bōniyē

Bio dii todun susu bau

Ba kura ka dōo go

Bio wuru komu binni binno»

De même, nous remarquons une répétition anaphorique de façon suivie au début du texte I₁₈

« Tiim, ban nεε tiim

Tiim kura Sīi tiim tiim

Ye ba nεε mu ko

Yera mu ra ko

Yera n dera ba ka mε sokumo tiim »

Cette double rime initiale suivie est une louange pour tout gri-gri.

L’anaphore disposée à la manière d’une rime initiale embrassée des vers 6 à 9 du texte I₂₀ insiste à la fois sur la rapidité du résultat attendu de la part d’un gri-gri mais aussi sur le danger qui est présenté comme suit :

« Tēε ka tēε, tēε ka tēε

Nōbu gu swēra

Nonu gu ku swēra

Tēε ka tēε taso borun wēε yu kara

Dans les 15^e, 16^e, 17^e et 18^e versets du texte I₂₀, la répétition du démonstratif "wuna"= "c'est toi" appuie la valeur métaphorique des versets.

3-1-2-1-3 L'énumération

Elle consiste à énoncer les différentes parties d'un tout et à dresser des inventaires. Elle peut aussi procéder de façon à lister un certain nombre d'éléments dont on parle ou dont il est question. En voici quelques exemples :

« Sankaragii baasi

Sammakogii baasi

(...)

Dāa kpiru goburu baasi » (Versets 9, 10 et 20 du texte I₁₉)

Ce qui signifie :

"Sauf ce qui ne me profite pas

sauf ce qui est dangereux

(...)

Evite moi toute circonstance de blessure"

En même temps que le psalmiste évoque tous les biens dont il a besoin et qu'il demande, il cite aussi tous les dangers, tous les malheurs et tous les biens mal acquis qui ne lui profiteront jamais.

En effet, lors de la chasse (domaine d'emploi du texte I₂₀), pour tuer certains animaux, on court un grand nombre de risques. C'est tout comme si ces animaux étaient des sources de dangers pour le chasseur. C'est de ces animaux qu'il est question ici, dans ces versets.

Dans les versets 16 à 19 du même texte, nous voyons une autre forme d'énumération:

« Biru ka wuswa

Dwaru ka geu a gawama

Gberu ka kparu kpuro a gawama

A man gawama gara gara yam kpuro» (Versets: 16 à 19 du texte I₁₉)

Ce qui signifie :

“De derrière et de devant

De la gauche et de la droite, amène

Du champ, de la maison, de partout, amène

Amène moi vite ce qui est pour moi de partout”

Ici, l'énumération suggère l'omniprésence et l'omnipotence du gri-gri. Il doit sans frontière, voyager, chercher ou plutôt dénicher un gibier et le conduire inévitablement vers le psalmiste. C'est-à-dire pousser le gibier à venir seulement dans sa direction afin qu'il puisse le tuer. Ou encore, le gri-gri a la possibilité d'aveugler tout le monde pour que lui seul(le psalmiste) voit le gibier et le tue.

Le fait de citer individuellement les Būnu dans les versets 1 à 17 du texte I₃ est une forme d'énumération. Car l'ensemble des dieux constitue une armée. Il faut donc nommer chaque divinité afin que chacune se sente particulièrement concernée et appelée pour une incitation à une action beaucoup plus remarquable.

De même, dans les versets 10 à 15 du même texte, les dangers éventuels comme : le lion, l'hyène, la panthère, un mauvais homme, un mauvais vent /esprit, un mauvais bruit, sont énumérés. On peut aussi remarquer d'autres énumérations à travers les textes du corpus comme c'est le cas de tout le texte I₄ qui laisse paraître une hiérarchie selon l'ordre des personnages cités.

3-1-2-2 Les figures fondées sur l'analogie et la ressemblance

3-1-2-2-1 La métaphore

Provenant du grec "metaphora" qui signifie transposition, la métaphore est une comparaison dans laquelle on supprime le terme comparatif ; elle opère un transfert de sens d'un mot à un autre en vertu d'un rapport d'analogie. Il existe des images pareilles dans les textes du corpus. En voilà quelques illustrations :

- « Gusunɔ a man gbã kē » = "Dieu donne moi une hache
« N ka gbã kari banni » = Je m'en servirai pour construire un abri"

Ici, les termes de "gbã" (hache) et de "kari" (abri) désignent respectivement la défense et la protection de Dieu tel que nous le voyons dans le texte I₁ :

« yen kun wãa,

Guro gurowa bara ye wē too yakurɔ» (Versets 9 et 10 du texte I₁₂)

Cela signifie :

"Ce qui n'est pas bon

On donne à un grand, à la poubelle"

Ici, en plus du fait que l'expression "donner à la poubelle" signifie : jeter, la poubelle elle-même est considérée comme un "grand" et par là aussi nous comprenons le sens de la patience à l'extrême car la poubelle accepte tout sans conditions.

- « Deeman yiira na swĩ

Sekura kun wuu biin diãnu » (Versets 9 et 10 du texte I₁₄)

Ce qui signifie :

" Je suis (suivre) la piste de la tradition

La honte n'est pas nourriture pour quelqu'un qui est connu"

Le fait de reprendre la même chose que les ancêtres est considérée comme emprunter un chemin où tout le monde est passé

et où tout le monde passera encore. De même, le second est une métaphore mais qui, cette fois-ci, inverse le sens. La métaphore normale dirait :

“ La honte est nourriture...”

Mais ici, la négation inverse le sens, une manière de déplorer la honte qui est ici, comparée à la nourriture.

- «Tɔkɔsi kaa bira » (Verset 21 du texte I₁₄)

Comme c'était déjà dit ci-dessus, le vieil homme, toute personne âgée est comparée au couvercle d'une calebasse

- « Bio dii todun goo s̄eru

Bio dii todun susu bau

Bio wuru komu binni binno » (Versets 8, 10 et 12 du texte I₁₆)

Ce qui signifie :

“Bio, l'œuf au sommet d'une chambre à paille

Bio, une feuille roulante

Bio, guêpier d'une chambre à paille ”

- Imaginons comment il serait très difficile d'enlever un œuf au sommet d'une chambre à paille avec une gaule, comment il serait difficile de détruire des guêpes qui s'y installent avec le feu. C'est exactement à cette dure épreuve que l'on compare ici le malheur qui parfois n'offre aucun échappatoire.

De même, le malheur est comparé à une feuille morte roulante que les termites réussiront très difficilement à bouffer (car ceux-ci doivent s'installer longtemps avant de pouvoir ronger la feuille). Retenons donc qu'ici, la comparaison est faite entre le mal et l'œuf, entre le mal et le guêpier et enfin entre le mal et la feuille roulante.

« wuna a nen nonu

Wuna a nen naasu

Wuna a nen dāru

Wuna a nen woo »

Ce qui signifie :
« C'est toi qui es mon œil
C'est toi qui es mon pied
C'est toi qui es ma perche
C'est toi qui es mon vent »

Ici, la métaphore n'est plus à démontrer ; en ce sens que le caractère d'œil, de pied, de perche et de vent est attribué au gri-gri qui est l'intermédiaire incontournable du chasseur pour atteindre son but : le gibier.

3-1-2-2-2 La métonymie

Cette figure met un mot à la place d'un autre dont il fait comprendre la signification. C'est ainsi que le gri-gri est appelé respectivement : œil, pied, perche, et vent tel que nous venons de le constater ci-dessus.

3-1-2-2-3 La périphrase

Exprimant en plusieurs mots ce que l'on aurait pu désigner en un seul, elle déploie les qualités, le caractère, les propriétés de la personne ou de l'objet ainsi désigné. Les périphrases ont une valeur élogieuse dans nos textes d'étude.

Tout le texte I₁₆ fonctionne comme une longue périphrase ; celui-ci fait une litanie des attributs du mal ici désigné par " Bio "

"Bio donneur d'enfants
Bio qui construit dans du vide
Bio qui punit à tout moment
Bio l'œuf au sommet d'une chambre à paille
Qu'on ne peut enlever avec une perche
Bio guêpier d'une chambre à paille
Qu'on ne peut détruire avec du feu
Etc.

Nous reconnaissons aussi une périphrase à travers les versets 10^{ème}, 11^{ème} du texte I₁₇, comme celui du 2^{ème} du texte I₂₀ :

« Sekuru yarō Gannigui
Noni yĩrosu wuko Gannigui » (versets 10 et 11 du texte I₁₇)
« Sekuru yarō Yōromanni !

Ici, le gri-gri ou l'arbre à qui on parle est perçu comme "sauveur de la honte" et "Essuyeur des larmes". Nous voyons donc que c'est la vertu des gri-gris qui y est célébrée.

De même, le mauvais esprit est désigné par les termes de : « mauvais vent » dans le texte I₂. Remarquons aussi les périphrases du texte I₅ où d'autres noms sont attribués aux animaux de brousse (nous reviendrons sur ces noms)

L'expression : « Tem sina boko » du verset 8 du texte I₁₅ qui, par traduction signifie « Grand roi de la terre » est une façon de désigner la poubelle. Comme dans l'ancien temps, c'est le peuple qui nourrissait le roi, après chaque récolte, chacun apporte la part des vivres du roi. Exactement comme chacun va verser les déchets de sa maison à la poubelle publique, le Baatonu pense que chacun apporte la part du roi.

Dans l'expression : « A nen yĩrosu wuko Gannigi » (verset 12 du texte I₁₇) nous reconnaissons une métonymie. L'expression elle-même signifie :

" Essuie mes larmes Guannigui"

Les "larmes" désignent souffrance, malheur, déshonneur car ici, il s'agit d'une stérilité qui est ainsi désignée.

3-1-2-3 Les figures d'atténuation

La litote

Elle consiste à exprimer un sentiment puissant sous une forme atténuée dans le souci de respecter les règles de la bienséance. Mais, ici, la litote consiste à responsabiliser de façon indirecte les Bûnu ou les gris-gris par rapport au sort réservé au psalmiste si, entre temps, sa requête n'était pas exaucée. Par exemple, analysons ces sagesses populaires extraites du texte I₁₆

« Suunun woraru, gberun sekura
Ba Kura Suunu soni nasun tem gawe »

Ce qui signifie:

" Si l'éléphant maigrit, c'est la honte à la brousse
On ne chevauche pas l'éléphant pour avoir les pieds traînant par terre"

Si c'est lors d'une cérémonie organisée à l'endroit des Būnu ou d'une prière adressée à un gri-gri, le psalmiste attend forcément un effet positif : la réalisation de son souhait. Il ordonne indirectement aux Būnu de satisfaire son désir. C'est cet ordre indirect qui est rendu par la litote. Car il ne saurait les commander. Nous découvrons également une litote dans les versets 7 à 9 du texte I₂₀.

« Nobu gu swēra
Nobu gu ku swēra
Tēε ka tēε taso borum wēε yu kara »
Ce qui signifie :

“ Que la main rougisse
Que les yeux ne rougissent pas
Tout de suite, que la corde de la gibecière rompe.”

Le “rouge” dont il est question ici, il s'agit du sang, celui du gibier. Si le gibier sera battu pour être tué, il ne peut que couler du sang. Et, la main qui le saisira sera sans doute tachetée. Voilà une justification du premier verset. “Que la main rougisse”. Quand le gibier est enfin tué, l'œil ne peut que rayonner de joie. Autrement, si le chasseur a eu une blessure grave pendant qu'il poursuivait le gibier, l'œil ne peut que rougir.

Et comme tout le monde déplore cela, on comprend donc la raison d'être du verset suivant : “Que les yeux ne rougissent pas” ! Et si enfin le chasseur tue beaucoup de gibiers et qu'il en met dans son sac, celui-ci ne peut que s'alourdir. Alors si ses cordes ne sont pas solides, elles vont inévitablement se rompre. Voilà alors la raison d'être de la troisième litote : “Tout de suite que la corde de la gibecière rompe”.

Une autre litote contenue dans le verset 20^{ème} du même texte est :

« Wunεn sōwa na ka bori keewa »

Ce qui signifie :

“ J'ai séché sous ton soleil ”

Dans les croyances du Baatōnu, c'est le soleil qui fait sécher toute chose. Dire donc à un Būu (singulier de Būnu) ou un gri-gri que tu as séché sous son soleil revient à dire que l'on compte sur ce dernier pour la réalisation de quelque chose. Cette sagesse populaire peut aussi

s'adresser à quelqu'un de qui on espère une aide considérable quelle qu'elle soit. Dans le cas de ce texte, elle est adressée à un gri-gri lors d'une chasse. Il n'y a nul doute que le chasseur craint de rentrer bredouille. Si non, sa femme et ses enfants ne le salueraient pas convenablement.

3-1-2-4 Les figures d'animation

3-1-2-4-1 L'allégorie

Elle permet de présenter une chose ou une idée comme une personne. Elle donne vie aux abstractions. Ici, nous parlons d'allégorie parce que le gri-gri ou les Būnu sont juste des croyances, des représentations que se font le peuple. Et, même si les Dieux existaient, personne ne les a jamais vus prendre une forme physique.

Dans presque tous les textes et notamment : I₃, I₁₆, I₁₉, et I₂₀, on accorde une valeur humaine à de l'abstraction comme le prouvent les 7^{ème}, 13^{ème} et 15^{ème} versets du texte I₁₉

« A man gawama Yoromanni

A ku de n nun soku nde bii

A sewo a sīi gara gara »

Ce qui signifie

” Apporte-moi yoromanni

Ne te laisse pas appeler comme un enfant

Lève-toi et marche vite”

En demandant à ce gri-gri de ne pas trop se faire prier, on exige de lui d'agir comme un être humain pour précipiter le gibier vers le chasseur.

De même, les versets 22 et 23 du texte I₁₄ personnifient la honte en ces termes :

« Yen sāa Sekuru yu ku man Wa »

Ce qui veut dire:

” Que tout ce qui est la honte ne me voit point”

Pour ainsi suggérer : que je sois épargné de toute situation de honte. Tel que c'est libellé, cela porte à croire que la honte à des yeux pour voir un homme.

3-1-2-4-2 Une anthropomorphisation

Nous parlons d'anthropomorphisation parce que les arbres et les gri-gris sont perçus ici comme des êtres à part entière. C'est-à-dire comme les hommes ou des surhommes. On comprend donc pourquoi les versets 6 et 7 du texte I₁₈ disent :

« Ban n̄ε dāra bara ka gari ko

Ten yārowa bara ka gari ko »

Ce qui signifie :

“Quand on parle à l'arbre

C'est à son âme qu'on parle”

L'arbre est donc double comme un être humain : un corps et une âme. Et nous en voyons une confirmation dans le texte I₁₇ où, tout d'abord, un nom d'homme (celui d'une femme) est donné à un arbre auquel on demande de chercher où il y a d'enfant dans le monde entier pour le donner au psalmiste. Cela se lit au niveau des versets 7 et 8

« Gannigi, m̄i bii u wāa kpuro dunia mi

A man gawama a man k̄εma »

3-1-2-5 Les figures de construction

A ce niveau, nous nous sommes intéressés beaucoup plus aux constructions phrastiques afin de montrer la structure grammaticale particulière des phrases en langue Baat̄nu.

3-1-2-5-1 La place du verbe

L'ordre grammatical normal de la phrase française est :

Sujet → verbe → complément

Mais en Baat̄nu, nous assistons à un ordre différent. Le mot-à-mot du texte I₁ donne des phrases suivantes.

1. Dieu / il faut / me / la hache / donner
2. Qu'est-ce que / tu / vas / la hache / faire
3. Je vais / la hache / abri / construire
4. Qu'est-ce qui / de Dieu / enfant / arrive ?
5. Pour / la hache / abri / construire

Les verbes conjugués des versets ci-dessus sont respectivement : donner, faire construire, arrive, construire. A considérer le mot-à mot, tous ces verbes sont à la fin de la phrase. On peut donc déduire qu'en Baatonu, il y a une possibilité de mettre le verbe à la fin de la phrase.

3-1-2-5-2 Des phrases non verbales et des ellipses

Analysons les versets 1 et 2 du texte I₂. Le mot-à-mot en est le suivant :

"Dieu / Bio / wouré
Le ciel / et / la Terre / roi / grand
Ce qui veut dire :

"Dieu Bio wouré
Grand roi du ciel et de la terre"

Dans ces phrases non verbales, nous comprenons :

"Dieu, tu es trois fois grand
Tu es le plus grand roi du ciel et de la terre."

Non seulement ces versets listent les attributs de Gusuno (Dieu) mais en plus ils le disent en faisant une économie de mot : taire le verbe.

D'autres ellipses comme la suivante, expriment une prière
« Daaru baani, weru baani » (verset 8 du texte I₂)

Ce qui signifie :
"Aller en paix revenir en paix
La phrase complète serait :
"Que j'aïlle en paix, que je revienne en paix"

L'ellipse passe sous silence les prières : " 'Que j'aïlle, que je revienne" sans pourtant trahir le sens de la phrase.

De même, tout le texte I₄ fonctionne comme une ellipse. En effet, aucun des versets ne contient un seul verbe. Et dans ce texte, la volonté ou plutôt le souhait du psalmiste est que toute cause de servitude et de malheur lui soit épargnée. Le verbe "Qu'il devienne" est donc sous entendu dans chaque versets.

Le pronom relatif "Qui" suivi de l'auxiliaire "être" conjugué à la troisième personne du singulier est sous entendu dans les versets 1 à 6 du texte I₁₂. L'ensemble de ces versets expriment un état. C'est encore exactement la même chose que nous observons dans le texte

I₁₅, des versets 1 à 4 qui, eux aussi expriment la paralysie de l'homme et de l'âne.

« Tōnu yēmō keteku yēmō »

Ce qui signifie :

"L'homme paralysé, l'âne paralysé"

Comme les ellipses, les mises en relief sont aussi fréquentes dans les textes.

3-1-2-5-3 La mise en relief et d'autres catégories de phrases

Analysons par exemple les phrases suivantes :

« Gbāa, bara ka dāru burewa » (verset 6 du texte I₆)

« Tēε ka tēε taso bōrun wēε yu kara » (verset 9 du texte I₂₀.)

La traduction de ces versets est respectivement :

"La hache, on s'en sert pour couper du bois"

et

"Tout de suite, la corde de la gibecière se rompe"

Le substantif "La hache" et le groupe de mot : "Tout de suite" sont tous mis en relief.

Comme en Français, nous pouvons aussi retrouver des phrases déclaratives, exclamatives et interrogatives avec parfois quelques particularités observées surtout au niveau de l'ordre des mots dans la phrase. L'interrogation normale de la phrase suivante pourrait être :

" Qu'est-ce qu'on fait avec la hache ?"

Pour exprimer un ordre, le Français par exemple a souvent besoin seulement du verbe comme dans la phrase suivante :

Sort !

Mais le verset suivant répété dans le texte I₁₀ met d'abord un nom avant l'injonction :

« Sege bisa ! Bisa ! »

Ce qui signifie :

"Sege sors ! Sors !"

En plus du nom, nous voyons encore que l'injonction est répétée. Il peut aussi arriver qu'on rencontre les mêmes structures en

Français comme en Baatonu. C'est le cas par exemple du verset 1 du texte I₁₇ libellé ainsi :

« Gafara oo Gannigi ! »

Ce qui signifie :

“Permet-moi Gannigui !”

Sans qu'aucun commentaire ne soit nécessaire, on remarque une ressemblance voire une similitude dans la construction syntaxique de ces deux phrases.

3-1-2-6 La plurivocité dans les textes incantatoires

Nous parlons de plurivocité parce que dans la seule voix du psalmiste, nous percevons parfois d'autres voix. Pour le découvrir, examinons par exemple les textes I₁ et I₆. Ces deux pièces semblent être les mêmes. Mais nous les avons toutes sélectionnées parce que chacune d'elles a des particularités qui s'offrent à diverses interprétations. Concernant le texte I₁, ses quatre versets peuvent se comprendre comme un dialogue entre le psalmiste et Gusuno, ou bien encore entre un père et son fils.

«Gusuno a man gbāa kē

-Mba gaa ga gbāa ko?

N ka gbāa Kari banni

-Mba ga ra gusunon bii ko?

U sere ka gbāa Kari banni? »

Ce qui veut dire :

- “Dieu donne-moi la hache
- Que veux-tu faire avec la hache ?
- Je veux m'en servir pour construire un abri
- Qu'arrive-t-il à un enfant de Dieu
- Afin de construire un abri avec la hache ?”

Le premier verset est une demande adressée à Dieu. Le deuxième est une question. Rien qu'à considérer le sens de cette interrogation, elle vient de celui à qui la demande est adressée, Dieu lui-même donc. A cette interrogation, l'enfant révèle sa requête. Les quatrième et cinquième versets qui sont encore une interrogation sont à la fois une réponse à la prière reformulée et en même temps une mise en confiance pour rassurer le demandeur parce que Dieu étant son père, sa protection est donc assurée. Toutefois, ces deux voix sont comprises dans la seule

voix du psalmiste qui, à la fois, parle comme le fils et le père (Dieu). Mais ce dialogue même s'il existe n'est pas affiché dans le texte I₆ qui contient un verset qui revient régulièrement comme un refrain. Ce qui n'est pas le cas avec le texte I₁ qui a un ton dramatique.

On constate donc que les mêmes textes ou les aspects du même texte s'offrent à diverses interprétations sans que l'on n'épuise les formes d'interprétations possibles. D'où les textes incantatoires sont polysémiques.

3-1-2-7 La polysémie des paroles incantatoires

Autant d'interprètes, autant d'explications possibles des textes incantatoires. Même si quelques uns seulement s'offrent facilement à l'accès, la plupart se commentent et ne se comprennent pas au sens propre du mot. Plusieurs versets se présentent comme des figures de style doubles, voire triples, en plus du fait qu'ils sont dans les sagesses populaires. Selon l'objectif poursuivi, on peut commenter de diverses manières le même verset. Les extraits suivants sont par exemple diversement interprétés :

- « Tokosi kaa bira »

Ce qui veut dire

" Le grand est le couvercle d'unealebasse"

C'est d'abord une sagesse populaire. On peut ensuite la commenter comme une métaphore.

« Ban swa bu da bu tem sina boko deema »

Ce qui veut dire:

" Quand on prend, qu'on aille voir le roi suprême de la terre"
L'expression signifie tout simplement jeter à la poubelle". On y reconnaît en plus d'une périphrase, une métonymie sur l'extrait " le roi suprême de la terre" pour désigner "la poubelle"

« Suunun woraru gberun sekura

Ba kura suunu soni naasun tem gawe »

De même, suivant des contextes différents, les textes peuvent prendre différentes interprétations. Car un même texte peut être utilisé à la fois pour le voyage et pour des cas de maladies graves par exemple. Ces mêmes textes peuvent s'offrir à des interprétations philosophiques,

historique, géographique, anthologique, sociologique, littéraire etc. Voilà pourquoi nous ne doutons pas de la polysémie des textes incantatoires.

3-2 L'onomastique et les concentrations verbales

3-2-1 L'onomastique dans les incantations

Dans cette partie, nous n'étudierons pas forcément les origines des noms, mais nous expliquerons les idées cachées derrière ces noms accordés aux êtres dans les textes.

3-2-1-1 Les noms attribués aux végétaux

Dans nos textes d'étude, les végétaux sont élevés au rang d'êtres humains et on les considère comme tels. Voici quelques appellations à titre d'exemple.

Gannigi : Ce nom d'origine wassangari désigne une femme au teint clair. Dans le contexte du texte I₁₇, il sert à désigner un arbre qui, en Baatnu, s'appelle "Gannu". Cet arbre est reconnu du fait qu'il donne des fruits sur le tronc en quantité considérable. Au lieu de dire que l'arbre porte ses fruits, le Baatnu dit qu'il les porte au dos à la manière des mères. Cet arbre est alors dit fécond et "mère". Pour bénéficier de la vertu de cet arbre (la fécondité), il faut l'appeler par son nom à la fois traditionnel et scientifique (mystique), qui est ici : " Gannigi".

Y5 s5mē : Ce nom composé de "y5" (Gnon), nom qui sert à désigner la première naissance féminine et de "S5mē" (Sonmin) qui par signification veut dire "qui arrange" sert à désigner le Karité (l'arbre). Cet arbre est connu pour ses bienfaits en ce sens que ses feuilles, ses écorces, le beurre extrait de ses fruits sont curatifs et nutritifs. Le nom "y5 s5mē" est le nom mystique de l'arbre. C'est seulement en appelant ce nom qu'on parvient à réveiller les vertus et les pouvoirs de cet arbre. En science moderne, cet arbre est du genre "*Vitellaria*" et de la famille des sapotacées

D5abu / D5ru : C'est le nom traditionnel du néré. De la famille des mimosacées, l'arbre joue un rôle important dans la médecine traditionnelle. D'où son nom mystique "D5mē" (Donmin). Par traduction le nom signifie : "Qui souffle le secret". Traditionnellement, le Baatnu

croit que c'est cet arbre qui souffle le secret de la brousse aux humains. C'est pourquoi il est appelé dans les textes incantatoires par le nom de "Dōmē" (souffleur)

Munōru / Mōrōru : c'est le nom traditionnel du faux kapokier, du genre *bombax* et de la famille des bombacacées. Son nom mystique est : "Mōraru". Ce nom est dû au fait que l'arbre est dit abriter les génies de la brousse. Or dans la croyance des Baatōmbu, c'est les génies qui détiennent tous les pouvoirs de la brousse. Pour en bénéficier, il faut donc passer par cet arbre qui abrite les génies.

Une autre explication que nous pouvons donner du nom est que tout d'abord le Baatōnu a l'habitude d'appeler le gri-gri par le nom de "muraru" qui signifie secret. De même, c'est l'incantation qui fait la puissance et la quintessence du gri-gri chez le Baatōnu. Par transfert de sens, on peut directement appeler l'arbre par le nom de "Muraru" ou "Mōraru". C'est pourquoi le Baatōnu dit qu'on appelle un arbre par le nom du génie qui l'abrite".

3-2-1-2 Les noms attribués aux animaux

Comme les végétaux, les noms d'hommes servent aussi à désigner les animaux de la brousse dans les textes incantatoires.

A ce niveau, c'est la correspondance qui est faite. Les noms parfois se donnent à travers le caractère de celui à qui on veut donner le nom. Les noms sont donc soit un caractère, soit une description, ou une prière ou encore un message codifié. Il faut maîtriser la culture Baatōnu pour comprendre le sens de certains noms.

Voici quelques noms utilisés dans les textes et leur correspondance dans la société des hommes

Gunu → Lion

Maro → Esprit (Maro par extension désigne un clan)

Buuru → Hyène

Gōni → Panthère

Ces noms utilisés dans le texte I₅ sont encore les mêmes pour désigner ces animaux dans les contes et autres récits pendant les veillées.

3-2-1-3 Les noms attribués aux dieux

En pays Baatonu, les Būnu sont logés dans les grottes, les cours d'eaux, les forêts, les arbres impressionnants ou encore dans d'autres lieux beaucoup plus attirants. Ces noms sont souvent une description de ce lieu comme c'est le cas par exemple de : kpee tɛrɛɛ, koga kɔntɔ, Dɛɛru bɔna wure,

- **Kpee tɛrɛɛ** : La forme nom concentrée de cette appellation est « kperu te ta sãa tɛrɛɛ »

Ce qui signifie :

“Le mont qui est plat” ou encore “La colline qui est plate”

On comprend donc que le Būu (singulier de Būnu) en question est logé dans une colline plate.

- **Koga kɔntɔ** : La forme nom concentrée de ce nom est

“ Daa koga ye ya sãa kɔntɔgo” Ce qui signifie :

“Le cours d'eau en forme d'une courbe”

On adore donc ce dieu dans un cours d'eau bien connu qui a une forme curviligne.

- **Dɛɛru bɔna wure** : Le même dieu porte à la fois trois nom. Le premier est : “ Dɛɛru” ce qui signifie “La boue”. Le second est : “ bɔna” qui est une indication du rang de naissance de ce dieu en plus de son sexe féminin. Et enfin “ wure” qui est le nom générique de ce dieu. Nous voyons donc dans ce cas qu'en plus de la description, le nom est encore une position et une catégorisation sociale. C'est presque la même chose avec le nom suivant :

-Yāro sannɪ wure :

Le premier nom désigne le village du dieu, celui de yāro (Gnanro ou encore Niaro). Le deuxième désigne la position (5) dans l'ordre de naissance dans le rang des garçons. Et le dernier indique le clan générique du dieu.

Le nom du dieu peut être aussi celui de son sacrificateur comme celui qui suit :

- **Yamgbandu / yamgbannu**

Le nom du sacrificateur de ce dieu s'appelle yamgba. Les suffixes "ndu" ou "nnu" montrent l'appartenance. Le nom désigne donc le dieu de yamgba, pas comme possesseur ou créateur, mais comme sacrificateur spécifique et fidèle. Quelqu'un d'autre ne présentera donc pas de sacrifice à ce dieu, sauf si le sacrificateur est mort.

3-2-1-4 Les noms des personnages et autres

On constate avec grande curiosité que les noms des personnages historiques sont cités dans les textes incantatoires. Il s'agit de :

- **Sero Toru** : ce nom renvoie à un grand roi de Nikki, celui-là même qui a relevé le royaume après une grande crise politique. C'est en cela qu'on l'appelle "Sero toru kaba wuko" c'est-à-dire Séro Torou le sauveur de la crise.
- **yō kogi** : c'est le nom attribué à la reine, à la sœur aînée du roi dans le royaume de Nikki. Par ce nom, on comprend que c'est la femme qui surpasse les autres, la première femme qu'on peut citer dans le royaume.
- **Andemi Mohama** :

C'est le nom du prophète Mohamed. Le recours à ce nom serait dû à l'influence arabe. Dans les textes incantatoires, c'est ce nom qui est souvent cité après celui d'Allah (Gusunɔ), comme pour demander son intercession. Et enfin, vient le plus grand nom :

- **Gusunɔ Biɔ wure**

Le premier : "Gusunɔ" est une comparaison qui suggère la grandeur et la suprématie de Dieu qui est ici comparé à un roi comme la montagne. Le "Biɔ" montre la triple grandeur de Dieu et le "wure" indique son clan.

Force est donc de constater que tous les éléments de la nature, outre leur nom profane que le commun des mortels peut connaître et appeler chaque jour, ont aussi un nom secret. Selon le professeur Ascension BOGNIAHO ce nom est « *un nom génésiaque secret*

donné par la nature ; il réveille et met en branle nombre de vertus en ces éléments. »²⁰

3-2-2 Les concentrations verbales

Plusieurs mots et expressions, en plus d'être hermétiques sont aussi une forme condensée du discours. A travers des commentaires, nous essayerons d'expliquer ceux dont la non compréhension refuse l'accès à l'univers des textes. En voici quelques uns :

- **Gusuno** : à plusieurs reprises déjà, le même mot est utilisé. Il est l'amalgame des mots : "Guuru" qui signifie "montagne" et de "Sunɔ" qui veut dire "Roi". (Gu= guuru (grande montagne), Sunɔ (grand roi)). L'ensemble du mot renvoi donc à un " Grand roi à la taille d'une grande montagne".

Sege :

Ce mot n'est pas à confondre avec celui " Sege", une insulte qui veut dire bâtard. Sa forme non concentrée est: "Sēke kem kem", ce qui veut dire : "Qui a serré fort" ou encore "Qui a étranglé". On comprend donc pourquoi le texte d'où est extrait cette expression est utilisé quand un os ou quelque chose est arrêté dans la gorge de quelqu'un. Il s'emploie encore quand quelqu'un a mal à la gorge et qu'il a l'impression que c'est quelque chose qui est arrêté dans sa gorge. La prière dite dans ce texte est destinée à faire partir cela pour libérer la personne souffrante.

- **Bagu** :

La forme déployée est : "N bagoru sura" c'est-à-dire : "Que je me fasse invisible". Ce texte est utilisé quand on veut échapper aux lions, aux panthères, aux hyènes féroces et à toute circonstance de danger.

Une autre interprétation" de la même expression est : "que cela (tout danger) se fasse invisible le long de mon chemin".

- **Sengbem** :

Cette expression n'est pas à confondre avec "Sen gbem" qui signifie "Gros sexe" (sexe masculin). Mais ici, la forme déployée est :

²⁰ Extrait de *Ethiopiennes* n° 46-47, Revue trimestrielle de culture négro-africaine, Nouvelle série 3^{ème} et 4^{ème} trimestre 1987-volume 4

"Sēke gbem gbem". Cette expression est synonyme à "Sege" mais à la seule différence qu'ici au lieu de : "Etrangler" c'est plutôt "Emprisonner".

- **Wennε :**

L'expression signifie "qui coiffe sans l'eau". Pour mieux la comprendre, il faut remonter à la manière de se coiffer en pays Baatōnu. Il faut d'abord verser un peu d'eau sur la tête avec du savon afin d'assouplir les cheveux pour que la coiffure soit plus facile. Mais dans le cas de cette expression, il s'agit d'un animal féroce / blessé du genre carnivore qui, pour se défendre, attaque par la tête et enlève forcément, grâce à ses griffes, une partie de la chevelure. "Wennε" ici, par métonymie désigne l'animal qui pour se défendre agirait ainsi.

- **Buturu buturu**

L'expression signifie se recroqueviller, se replier sur soi-même. L'idée qui y est sous entendue est que tout malheur que je rencontrerais se recroqueville, se replie sur lui-même. La forme déployée de l'expression est : "yu kure buturugu". Une autre interprétation qu'on peut en faire est : Que toute personne avec qui j'avais des problèmes, un différend, le minimise et l'oublie pendant tout le temps que nous nous rencontrerons.

3-3 Valeurs et puissance oratoire des incantations

3-3-1 Le syncrétisme culturel

Nous parlons de syncrétisme parce que des emprunts au Dendi, à l'Hausa et surtout à l'Arabe sont fréquents dans les textes incantatoires que nous avons recueillis. Nous parlerons d'abord des emprunts à l'Arabe parce que c'est le cas le plus fréquent.

Dans le premier chapitre de la première partie de notre travail nous avons eu à parler de ces Baatōmbu d'origine Wassangari qui, dans leur langue auraient traîné des emprunts à l'Arabe. La preuve en est que, selon certaines sources orales, la ville de Boussa a été nommée par ces wassangari qui s'y sont installés pour la première fois. Ce nom Boussa serait un emprunt à l'Arabe et serait une transformation de l'Arabe "Boussia" qui signifie le fait d'aller dessécher ses habits au bord du marigot.

Toutefois, cette explication n'est pas si convaincante. Celle qui paraît beaucoup plus convaincante est bien évidemment celle des

différentes relations que les peuples Baatombu post-Wassangari et les peuples africains en général ont eu avec la religion musulmane.

En effet, l'Arabe, la langue qui sert de véhicule à la religion musulmane est considérée comme la langue sacrée de Dieu. Selon certaines personnes, le synchrétisme culturel entre l'arabe et les langues africaines est favorisé du fait qu'il y a une certaine ressemblance entre certaines pratiques musulmanes et les traditions africaines : la divination et la pratique de la magie. On comprend donc que la vraie origine de ce fait daterait de l'islamisation des peuples Baatombu. Certes, l'exemple des Baatombu ne représente sans doute pas un modèle applicable à toutes les sociétés. Néanmoins, il peut révéler certains mécanismes généraux susceptibles d'éclairer ce que peut être la relation de la religion musulmane avec cette forme d'expression culturelle spécifique qu'est la littérature orale sacrée en pays Baatombu.

Pour Jean Dérive

« En théorie l'Islam peut déterminer les genres de la tradition orale à deux niveaux distincts :

- 1. Celui des conditions d'énonciation des œuvres*
- 2. Celui de leurs propriétés textuelles, ce qui implique des incidences sur leur contenu linguistique.*

Le déterminisme du premier niveau s'exerce lorsque certains genres, quelle que soit la nature du discours tenu, sont produits exclusivement ou préférentiellement à l'occasion de célébrations inhérentes au calendrier musulman, et éventuellement par des interprètes qualifiés dans l'ordre religieux. Celui du second niveau entre en jeu lorsque la forme et le contenu des œuvres considérées se rapportent aux pratiques ou à la morale de l'Islam. Il va de soi qu'une œuvre peut être déterminée à la fois au premier et au second niveau. »²¹

D'autre part cette influence de l'Islam sur les discours de la tradition orale peut se manifester à des degrés divers. Il peut s'agir d'un déterminisme absolu dans le cas des genres sacrés qui sont inhérents à cette pratique religieuse et qui n'existeraient pas sans elle. Il peut aussi être question, au contraire, d'un déterminisme relatif qui affecte plus ou moins profondément des genres plus profanes, gardant malgré tout une certaine indépendance vis-à-vis de la religion musulmane.

Dans les sociétés Baatombu où il y a plusieurs formes de pratiques religieuses et de divinations, on constate que celle des marabouts se cache derrière l'Islam pour se faire valoir. Ces marabouts sont des

²¹ Jean Dérive, « Islam et littérature orale (l'exemple des Dioula de Kong) » in *Islam et littératures africaines*, Paris, Ed. Silex, 1987, pp. 29-39.

responsables religieux. C'est ce qui justifie le fait de prononcer certaines expressions arabes avant ou pendant une cérémonie de consultation ou encore lors d'une situation quelconque. Pour citer Jean Dérive,

*« Il s'agit donc d'une parole empruntée exclusivement à une tradition religieuse. Elle a davantage, en l'occurrence, une fonction de sacralisation du discours qu'une fonction idéologique liée au contenu de ce qui est dit »*²² car la plupart des consultants ne comprennent pas la signification des énoncés en arabe, qui dans ce cas joue essentiellement le rôle de langue liturgique. L'objectif de l'utilisation de ces emprunts est de montrer la présence de Dieu dans cette pratique. C'est pourquoi Donald Burness dira : *« certains marabouts dans l'Afrique de l'Ouest tirent leurs forces de la parole d'Allah. Même la littérature orale (...) de l'Afrique noire n'ignore pas l'influence islamique »*²³. C'est donc à juste titre que, cité par D. Burness, William Blyden dira : *« l'Islam a contribué énormément à la civilisation négro-africaine »*²⁴. Il revient à C.A. KANE cité par le même auteur, de renchérir : *« Si l'Islam n'est pas la seule religion de l'Afrique occidentale, elle en est la première par l'importance »* (P.49). Ainsi, pour montrer la place qu'occupe l'Islam dans le monde africain François DESPLANQUES affirme : *« L'Islam est partout (...) et pas seulement dans les mosquées. Il occupe l'espace et rythme le temps. Il imprègne les esprits et les mentalités, les individus aussi bien que la société »*²⁵. Cela est aussi vrai qu'en pays Baatombu, il n'est pas rare d'entendre "Salam Alekum" et aussitôt "Alekum ma Salam" pour entrer dans les maisons, les palais et même dans les temples traditionnels. Cette expression arabe signifie respectivement : "La paix soit avec vous" et "La paix soit avec vous aussi" cela s'explique, selon les propos rapportés par Detalmo Pirzio-Biroli, et par Martin Lemoitieu qu'*« une fois acceptés le coran et les cinq prescriptions fondamentales de l'Islam, les croyants se sentaient libres de vivre la nouvelle foi dans l'esprit de la religiosité traditionnelle, avec de*

²² Ibid.

²³ Donald Burness « La relation entre l'Islam et l'Afrique dans les œuvres de Yusef Idriss (Egypte) et Tayeb Saleh (soudan) » in *Islam et littératures africaines*, Revues "Nouvelle du Sud" coll. D. ROCHAY et P. DAKEYO, Ed. Silex 1987, p. 24.

²⁴ Ibid.

²⁵ François Desplanques « vision contemporaine des origines de l'Islam au Maghreb : La mère du printemps de Idriss Chraïbi » in *Islam et littératures africaines*, Paris, Ed Silex, 1987) p.119.

nombreuses composantes syncrétiques qui se rattachaient à l' " animisme ", entre autres la pratique habituelle de la magie »²⁶. C'est encore ce que confirme Jean-Marc Ela, prêtre Catholique et intellectuel camerounais cité par Jean Dérive quand il affirme que la religion est «étroitement liée à la vie quotidienne »²⁷, en parlant de l'Islam en Afrique noire.

Qu'est ce qui en est alors des autres langues ?

En ce qui concerne l'Hausa et le Dendi, ce phénomène d'interférence serait dû aux différents brassages entre les populations. L'histoire révèle que les Hausa, pour la plupart, sont des voyageurs. Ils auraient partagé leur science avec les Baatombu qui leur sont restés proches. Les mêmes explications sont valables pour le Dendi

3-3-2 L'interférence linguistique

Irikpe

Extrait du texte I₅ au verset 11, l'expression est un emprunt au Dendi. Elle sert à désigner Dieu.

Yara :

Extrait du texte I₅ et utilisée dans plusieurs versets, l'expression est encore un emprunt au Dendi pour désigner un endroit, (le lieu où vivent) des esprits dans le cas du texte).

Baani nna alafia

Extrait du texte I₉, cet emprunt au Dendi sert à dire que rien ne peut arriver à l'enfant de Dieu, sauf qu'il est toujours protégé.

Bisa

Emprunt au Dendi et employé dans le texte I₁₀, le mot veut dire sors, vas-y, descends dans le contexte de ce texte.

Bisibilai :

Utilisée toujours au début de la plupart des textes incantatoires et répétée trois fois de suite, l'expression joue le rôle de chapeau, d'introduction pour ces textes. Dire cette expression avant de prononcer une incantation signifie qu'on la prononce "au nom de Dieu tout puissant". On cherche par là son autorisation pour dire une prière qui va directement vers lui.

²⁶ Martin Lemotieu, « Interférence de la religion musulmane sur les structures actuelles de la société négro-africaine : l'exemple de *La grève des BATTU* d'Aminata Sow-Fall » in *Islam et littératures africaines*, Paris Ed. Silex, 1987 p.50.

²⁷ Jean Dérive, « Islam et littérature orale (l'exemple des Dioula de kong) » in *Islam et littératures africaines*, Paris, Ed. Silex, 1987, p. 50.

- **Buuru :**

Emprunt à Haoussa, il sert à désigner l'hyène dans le texte I₅

- **Allah :**

Emprunt à l'arabe pour désigner Dieu

3-3-3 Symbolisme du sable, de la salive, de l'eau, des arbres et la conception du gri-gri chez les Baatombu

- **Le Sable :**

Beaucoup de textes incantatoires, surtout ceux qui ont trait aux voyages, sont prononcés sur un, trois, quatre ou sept grains de sable selon le nombre précisé par le texte. Cela est dû au fait que, pour le Baatonu, tout part de la terre et tout y revient. Pour lui, le contrôle de toute chose dans cette vie revient à la terre. C'est elle qui donne la vie, la maladie, la nourriture et, cette terre est incontournable pour tout être vivant. A ce niveau, la croyance des Baatombu rejoint celle de l'Eglise qui pense que : « L'homme est poussière ». En même temps qu'on utilise le sable, on crache trois fois sur les grains.

- **La Salive :**

Le premier sens de la salive est pour signifier que les paroles que l'on prononce viennent du font du cœur, puisque le Baatonu croit que la parole vient du cœur de l'homme.

Le second sens est que le Baatonu se crée une corde imaginaire qu'il pense pouvoir mouiller avec la salive qui joue ici le rôle de l'eau. Il pourrait alors bien attacher le sort ou la situation qu'il déplore.

- **L'eau :**

Parfois, on verse de l'eau par terre après qu'on a prononcé certaines paroles. Ou encore on en boit. Cette eau est supposée venir rafraîchir ou calmer, voire laver la tension qu'il y avait et nettoyer les impuretés des hommes. On assiste à ces cas quand un parent, par une mauvaise langue, avait maudit son enfant ou médit sur quelqu'un de la famille. En cas de maladie grave on le fait aussi pour calmer la colère des ancêtres si on pense que les difficultés en présence viennent d'eux.

- **Symbolisme des arbres et conception du gri-gri chez les Baatombu**

Pour désigner, en pays Baatonu, quelqu'un qui a le gri-gri, on utilise la métaphore suivante : "U dāa mō" ce qui signifie : "Il a l'arbre". Chez le

Baatonu, tout arbre est nécessaire car tout arbre est gri-gri. Il suffit de savoir en faire usage. C'est d'ailleurs ce que suggère l'expression : "Dāru batere tima ma a noo mweru tuba"

Ce qui signifie :

"Tout arbre est gri-gri quand on a sū bien prononcer l'incantation". Cette expression, non seulement montre l'utilité de toute espèce végétale, mais aussi souligne l'importance de l'incantation dans la pratique du gri-gri. Le gri-gri est d'une importance capitale dans la vie d'un Baatonu, car en plus de son rôle protecteur, le gri-gri sert aussi à éviter la honte, le déshonneur comme nous l'avons vu avec certains textes incantatoires. On ne doute donc pas que le Baatonu a d'abord recours aux plantes de la nature en cas de maladie et autres situations avant même d'aller à l'hôpital. Et s'il a recours à la médecine moderne, c'est parce que l'effet du gri-gri n'est pas parfois aussi efficace que celui des produits de la médecine moderne (pas de différence de nom entre gri-gri et recette de médecine traditionnelle chez les Baatombu). Certes, le problème de la dose se pose toujours ; toutefois, le gri-gri du Baatonu est parfois plus efficace que les produits de la médecine moderne. C'est pourquoi, c'est fréquent de voir des Baatombu, même quand ils suivent des traitements médicaux, utiliser aussi leurs produits traditionnels. Ou parfois même quand la guérison totale tarde à venir avec la médecine moderne, on se fie carrément aux vertus des plantes pour se soigner. Un autre emploi fréquent du gri-gri chez le Baatonu est que celui-ci s'attend toujours à un ennemi partout où il est : lors d'un Voyage, lors des travaux champêtres, la vie en famille, lors d'une réunion quelconque avec des gens qu'il ne connaît pas ou encore et surtout lors des cérémonies qui regroupent des personnes de diverses origines. Le Baatonu ne compte que sur son gri-gri pour le protéger, le sauver, le défendre. De même, le Baatonu compte beaucoup sur son gri-gri pour combattre un ennemi ou un adversaire qui semble plus fort que lui. Et par prudence, le Baatonu ne fait rien sans s'être préparé de façon mystique. Il n'est plus à démontrer que le Baatonu fait usage des gris-gris pour faire n'importe quel exploit : réussite brillante, relever un défi, etc. La puissance du gri-gri n'est donc plus à démontrer. Et l'incantation qui lui sert d'appui adopte des formes et des structures diverses.

3-4 La puissance oratoire des incantations

Selon le professeur A. BOGNIAHO, la littérature orale est soit profane soit sacrée et l'incantation fait partie de la catégorie de "la parole importante, secrète et chère," c'est-à-dire une parole sacrée.

«La marque dominante de cette catégorie de parole est le mysticisme. En effet, les types de parole concernés, excepté peut-être certaines réalisations, font tous référence à la vie sacrée, secrète, liturgique, aux croyances du Bénin. Ils traduisent soit le désir de l'homme de dominer, d'appivoiser

r la nature en s'alliant aux forces bienfaitantes ou malfaisantes qu'elle recèle, soit l'aspect perfide de cet homme, illustré dans des actes de nuisance»²⁸.

On pourrait définir l'incantation comme l'évocation de noms originels de choses ; de plantes, d'animaux etc. auxquels on donne des ordres ponctuels puisque l'homme se veut toujours maître de la nature.

3-4-1 L'incantation comme prière

L'incantation est une parole importante, secrète, chère. Comme telle, l'incantation peut être une prière ou une dénomination.

Une prière peut être bénédiction ou malédiction. Quand elle est une bénédiction, elle vise à obtenir le bonheur pour l'homme et pour tout le monde. Elle est souvent un mélange de supplications, de demande et de paroles louangeuses. Ces types d'incantation sont souvent proférés par les plus âgés en faveur des plus jeunes, ou encore par les prêtres pour le bonheur des adeptes. Ces types de paroles s'accompagnent souvent des sacrifices. En pays Baatonu, ces genres d'incantations commencent d'abord par le nom de "Gusuno". Ceux des "Būnu" (les dieux) suivent ensuite. Ils sont enfin terminés par l'invocation des ancêtres et la naissance du ou des plus jeunes ou encore celle de tous les adeptes. Dans ce dernier cas, dans l'impossibilité d'appeler individuellement tous les noms, on évoque la plupart du temps, seulement, les clans. On dresse alors la liste des intentions de prières. Ces genres d'incantations peuvent aussi se dire par un individu pour sa propre sécurité et son bonheur.

Par contre, pour le cas d'une malédiction, on peut assister à plusieurs variantes. La malédiction peut être prononcée par un parent offensé sur l'enfant ingrat. Elle peut aussi être prononcée par une personne prise de peur.

- ²⁸ Ascension Bogniaho, Ethiopique n°46-47, Revue trimestrielle de culture négro africaine, nouvelle série, 3^{ème} et 4^{ème} trimestre, 1987. (Volume 4), Wikipédia (consulté le 12-01-2014)

Dans le cas de la première variante, le parent peut prononcer des paroles incantatoires et verser de l'eau sur un lieu sacré (une tombe ou un fétiche), ou encore se mettre nu avant de prononcer ses incantations. Cela est fréquent chez les femmes et, c'est le cas non envisageable car les effets sont irréparables.

Dans le cas de la deuxième variante, elle est prononcée dans le sens de punir le vrai coupable, le mauvais ou le malfaiteur qu'on ignore et qui ne veut pas se dévoiler. Il peut aussi arriver qu'une personne vraiment coupable prise de honte prononce des incantations pour se maudire. Si la personne cite son panégyrique et fait appel à ses ancêtres, l'effet est irréparable, c'est la mort qui s'ensuit.

Pour des cas de punition d'un coupable non identifié, on peut faire des mixtures et préciser le ou les sorts qui seront réservés au vrai coupable. Quand on goutte ou quand on touche au poison préparé, il se passe exactement ce qui est demandé. Par des incantations, on peut déclencher la foudre. De même, dans le cas de la troisième variante, un sort peut être lancé à l'ennemie éventuelle.

Le rôle de cette troisième variante est essentiellement protecteur. Ainsi, un mauvais vent, un mauvais bruit ou cri, un animal dangereux, une personne dangereuse, une maladie grave, bref tout incident de malheur peut être contré. Pour y parvenir, il faut appeler son nom. Toutefois, si l'incantation est prononcée sur des grains de sable qu'on garde, l'effet dure aussi longtemps que ces grains protecteurs sont gardés.

3-4-1 L'incantation comme dénomination

Tous les éléments de la nature possèdent un nom secret comme nous avons donné l'exemple de quelques arbres et animaux. Et, tous obéissent à ce nom. Celui-ci est sacré. Cette sacralité peut constituer une force ou une faiblesse pour l'élément en question. Dans le cas d'une force, on parle du sacré magique adjuvant ; dans le cas contraire, c'est le sacré magique opposant. Le nom peut donc signifier la destinée d'une personne, comme il peut signifier sa gloire. Si les Baatombu donnent donc les noms de "Bio Gēra" "Saka Yerima" "Simē Kada" c'est pur célébrer la vaillance qu'on souhaite pour ces enfants.

Comme les noms sacrés, il y a aussi des noms profanes. Ces noms n'ont aucun pouvoir mystique sur l'élément ainsi désigné.

L'ensemble des ramifications et caractéristiques du parole cher, secret et important est représenté dans le schéma synthétique qui suit :

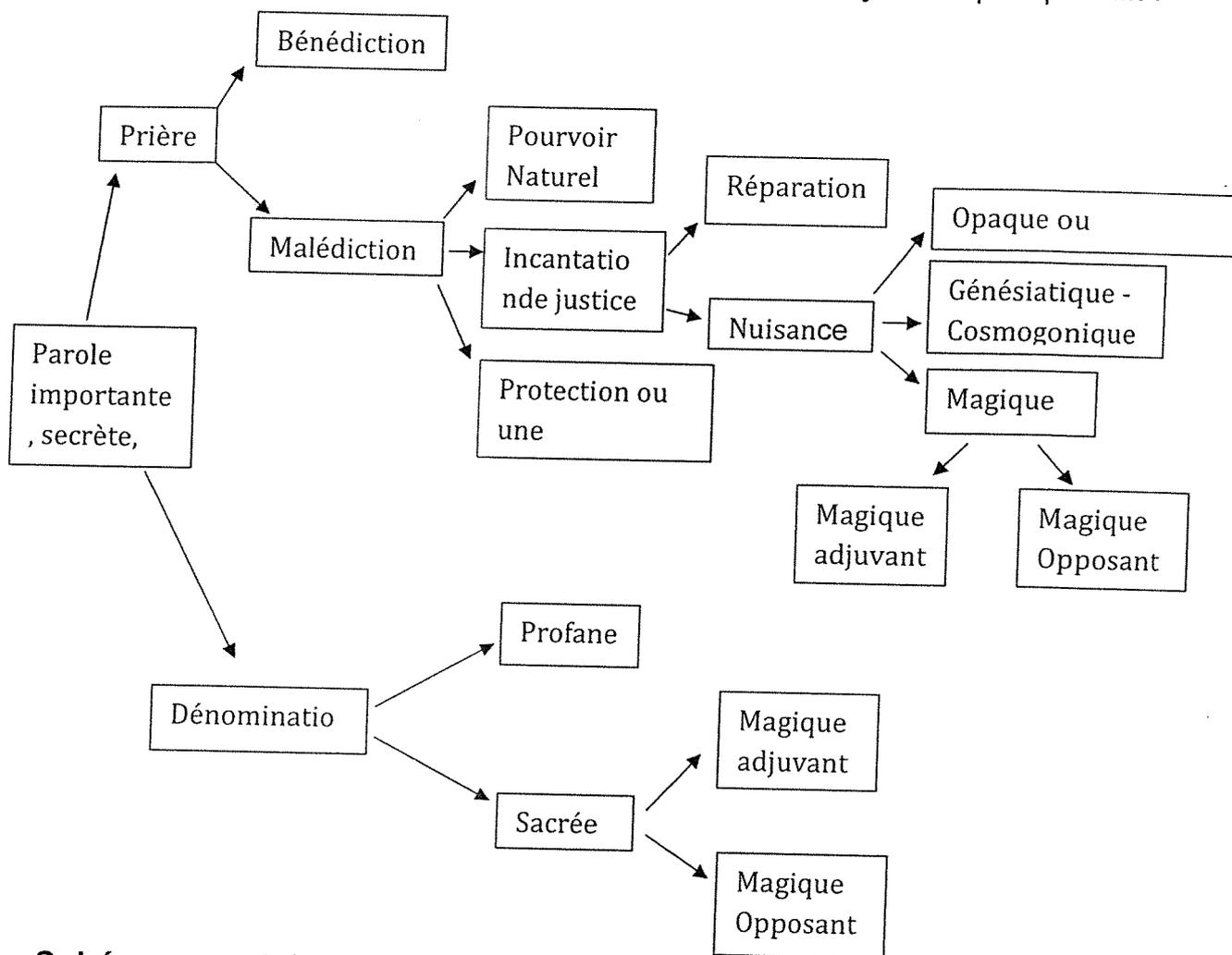


Schéma synthétique des ramifications et caractéristiques de la parole importante

3-4-2 L'incantation comme louange

On parle de louanges quand il faut flatter, magnifier parfois supplier pour fléchir le divin donateur. Dans ces louanges, il faut dresser la liste des attributs du donateur, prononcer des paroles magiques susceptibles de motiver sa générosité qui, dans le cas de nos textes d'étude, peut être "Gusuno" (Dieu), les "Būnu"(les dieux), un gri-gri ou les ancêtres. Cela est vérifié dans certains textes qui semblent louangeurs dans leur entièreté. Le texte I₁₆ en est une illustration.

Le dieu invoqué dans ce texte est "Sina gura". Et, le fait de nommer ce dieu, de dire son clan est déjà un début de louange, puisque "wure" signifie ce qui s'est répété ou ce qui se répète. On sous entend

donc que les bienfaits de ce dieu se célèbrent à travers une litanie de louanges pour celui-ci :

“Bio qui donne enfant au stérile
Bio qui construit dans du vide
Bio qu’on ne sait comment rencontrer
Bio qu’on ne sait comment éviter
Bio, l’œuf au sommet d’une chambre à paille
Œuf qu’on ne fait pas descendre avec une perche
Bio une feuille morte roulant par terre
Feuille que les termites ne rongent jamais”
Etc.

Il n’est pas à démontrer que toutes ces appréciations sont des louanges pour glorifier ce dieu. C’est après qu’il faut formuler ses vœux.

De même, les versets 10 et 11 du texte I₁₇ sont des louanges, ces louanges qui précèdent la demande des versets 12 et 13 :

“Gannigui sauveur de la honte
Gannigui essuyeur des larmes
Essuie mes larmes, Gannigui
Aide- moi Gannigui. ”

C’est encore les mêmes choses que nous constatons avec les textes I₁₈, I₁₉ et I₂₀.

Tous les quinze versets du texte I₁₈ sont des louanges à l’endroit du gri-gri pour magnifier celui-ci. Ce texte peut être utilisé pour la préparation de tout gri-gri dans le sens de faire des exploits ou de se protéger :

“Tiim²⁹ (magie), quand on dit tiim
Tiim ne marche pas tiim ! tiim³⁰ !
Mais elle fait ce qu’on lui demande
C’est pourquoi on l’appelle ainsi
Parler lourd à un grand
Mais jamais se montrer plus fort que lui”

²⁹ Nom qui sert à désigner toute poudre dans le domaine traditionnel.

³⁰ Interjection comme pour imiter la marche du gri-gri qui serait un être qui marche de façon à écraser la terre.

On constate donc que ces paroles sont une forme de flatterie pour amener les génies à se sentir honorés et répondre favorablement à la requête formulée.

De même, les textes I₁₉ et I₂₀, servant à appeler un même gri-gri à la chasse sont des louanges qui déclenchent tous les pouvoirs mystiques dudit gri-gri. Ce gri-gri se manifeste en faisant échapper un gibier à d'autres chasseurs. Celui-ci peut venir tomber et mourir devant celui qui appelle son gri-gri. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle lors des chasses publiques, on entend chanter partout à haute voix les louanges du gri-gri nommé " Yörōmanni" ! L'usage public et commun de ces genres d'incantations fait que le public ignore souvent le caractère sacré de ceux-ci.

3-4-3 L'effet de la parole incantatoire

On peut expérimenter et témoigner les puissances de la parole importante, secrète et chère. A. BOGNIAHO disait que : « *La parole est donc essentiellement pouvoir* »³¹. Et c'est ce pouvoir de la parole que nous expérimentons avec les paroles de certains marabouts et griots comme c'est le cas de BABOU CONDE, griot traditionaliste, dont le témoignage est donné par Camara Laye, avec quelques exagérations en ces termes :

*« La parole d'un Bêlèn-Tigui signifiait : magie(...). Ainsi, aux grandes cérémonies sa parole faisait se déplacer tout seul le toit de chaume d'une case ! Par la puissance magique de son verbe, les oiseaux gendarmes, perchés au faite de l'arbre à palabres, s'arrêtaient de chanter. Ceux qui s'entêtaient et continuaient de chanter tombaient morts comme foudroyés, lorsque Babou s'exclamait trois fois ! A ce moment, jamais plus aucun oiseau ne chantait ; et personne n'osait dire mot dans l'assistance ; personne ne disait mot ; personne n'osait le faire. »*³²

propos cités par A. HUANNOU et A. BOGNIAHO. Les mots ont donc une puissance. Il suffit, pour s'en convaincre, de voir quel effet un beau parleur peut avoir sur un auditeur. Les prières ou incantations sont également une expression de ce pouvoir donné aux mots. Leur effet est parfois tellement rapide qu'il peut apparaître à la fin du dernier mot. Un informateur (Chabi Bio Guio, conservateur de la tradition) disait que « *l'incantation se comporte comme les ondes radiophoniques* ».

Les effets de l'incantation sont donc multiples et variés. Selon les circonstances, l'incantation peut soulager une blessure grave, sauver une personne agonisante. Elle peut aussi faire dormir un ennemi ou encore détourner son attention du psalmiste. Elle peut en outre favoriser une réussite comme elle est également capable de créer un échec

³¹ Ascension Bogniaho, Ethiopique n°46-47, op.cit.

³² Adrien Huannou et Ascension Bogniaho, *Littérature africaine*, 2^{nde}, 1^{ère}, terminale, Porto-Novo, Ed. INFRE, 1993, p. 63.

lamentable à l'adversaire ou l'ennemi, sans oublier enfin son caractère protecteur.

Par l'emploi des incantations, on peut faire aussi des miracles comme nous informe Cha-Toko NAROU N'GOBI (chroniqueur). Il a raconté ce qui suit en nous avertissant que tous les personnages dont il veut nous parler ont réellement existé et ont assumé ou enduré les exploits qui suivront :

« Pérénou Gninsy parla longuement à l'arbre. Il l'appela par son nom originel et lui susurra des paroles dans ses oreilles intimes. Ensuite, de la lame de sa hache, il tailla assez profondément une partie du tronc, dessinant grossièrement un oiseau sur l'écorce. Puis avec la tête de la hache, il cogna à deux reprises les parties du dessin. Aussitôt, deux grosses perdrix sanglantes tombèrent à ses pieds. »³³

Dans un autre témoignage le chroniqueur rapporte:

« Elle (Kouro Monro Sounon) prit la boule d'akassa, la mit à l'intérieur d'une robuste petite calebasse et lui parla : "Vas voir Gandé à la rivière ! Salue-le à trois reprises et dis-lui qu'il n'y a que moi (Kouro Monro Sounon) au village et que je n'ai pas eu, sur le champ, le temps de le prendre convenablement en hospitalité. Un étranger de son rang ne peut venir jusqu'ici (à Touka³⁴) sans qu'on ne le reçoive dignement. Vas et dis-lui de t'accepter avec immense indulgence." L'étrange attelage se mit aussitôt en route en direction de la rivière. »³⁵

Les propos ci-dessus de Pérénou Gninsy et de Kouro Monro Sounon sont prononcés pour défier une même personne : Gandé Dan Gbeeban Saarou mort autour des années 1970. Nous y voyons la volonté de l'Homme de dominer et de commander la nature par le pouvoir mystique des incantations.

³³ Cha-Toko Narou N'gobi, *Rumeurs de la brousse profonde(Chronique sauvage du temps où Dieu et l'Homme étaient noirs)*, Parakou, Ed. Nouvelles Racines, 2012, Volume 1, p. 76

³⁴ Village situé en pays anglophone au centre-ouest du Nigéria

³⁵ Cha-Toko Narou N'gobi, *Rumeurs de la brousse profonde(Chronique sauvage du temps où Dieu et l'Homme étaient noirs)*, Parakou, Ed. Nouvelles Racines, 2012, Volume 1, p. 83

CONCLUSION

Au terme de cette étude, nous pouvons retenir que l'incantation est l'apanage de personnes averties. Elle consiste en une maîtrise et une domination profonde de la nature. Car pour réussir une incantation, il faut une connaissance immense de la nature. Poésie de haut niveau, l'incantation est capable de déclencher ou de calmer plusieurs phénomènes naturels. Paroles protectrices, elles servent aussi pour attaquer l'ennemi. De même, par l'usage de ces paroles magiques, on peut faire intervenir des êtres surnaturels pour la résolution d'un problème ou pour l'établissement de la paix dans le monde des humains. Nos études nous ont permis aussi de connaître plusieurs variétés d'incantations, de comprendre leur fonctionnement et les circonstances dans lesquelles on fait usage de ces textes et de déceler aussi ce qui fait la poéticité de ces textes sacrés. En examinant le niveau linguistique de ces textes, il ressort qu'ils prennent une expressivité particulière en plus de leur forme particulière. A travers des pièces orales anciennes, on note l'usage d'un lexique dont les éléments constitutifs n'interviennent pas dans la communication courante. Les paroles des textes incantatoires sont libellées dans un registre soutenu et ces paroles sont parfois des paroles archaïques. Cela relève aussi de la poésie.

Notre analyse nous a permis aussi de découvrir que l'esthétique de l'incantation réside dans sa structure et sa forme. Nos recherches ont porté sur la rhétorique, la syntaxe, les différents effets que produisent les incantations pour faire ressortir la puissance extraordinaire de ces pièces. Il importe aussi de noter que nous avons eu recours à la situation géographique et à l'itinéraire des peuples Baatombu au Bénin et dans le monde. Nous avons en outre parlé des différentes religions qui côtoient la religion traditionnelle afin de se faire une idée des différents brassages culturels qui s'observent dans la pratique des rites culturels chez le peuple Baatombu. Une clarification conceptuelle nous a permis de comprendre certaines notions de la littérature orale avant de déboucher sur la littérature orale baatombu. Nous n'avons pas passé sous silence les thèmes qui dominent dans les textes d'étude. Car cela a contribué à notre orientation pour une meilleure connaissance et une compréhension plus ou moins objective dans les domaines d'emploi des incantations.

Pour y parvenir, nous avons exploité la méthode d'analyse des textes littéraires oraux.

Les explications provisoires qui ont guidé notre recherche sont que les paroles des textes incantatoires sont des paroles secrètes voilées par l'emploi des termes étrangers ou même "étranges" afin de cacher le secret à d'autres usagers de la langue. Ces hypothèses se sont toutes révélées vraies, donc vérifiées. Notre contribution est que ces savoirs construits servent à la postérité pour une connaissance beaucoup plus scientifique de ceux-ci.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

I. Ouvrages généraux

- Le dictionnaire encyclopédie générale, Larousse, Paris, Hérissé, 1976 (tomes 1,2 et 3)
- Le dictionnaire Hachette Encyclopédia, Paris, 1980, 1408 pages.
- Le petit Larousse illustré, 2008, 1818 pages.

II. Ouvrages spécialisés

- BAGODO, Obarè, *Le royaume Borgou Wasangari de NIKKI dans la première moitié du XIXème siècle. Essai d'histoire politique* (Mémoire de Maîtrise), Cotonou, UNB, 1978, 233 pages.
- ENO BELINGA, Samuel-Martin, *"comprendre la littérature orale Africaine,"* Paris Edition Saint-Paul, 1978, (les classiques africaines), 143 pages.
- BIO BIGOU, Léon Baní, *Les origines du peuple Baatonu*, Cotonou, les Editions du flamboyant, 1995, 102 pages.
- BOGNIAHO, Ascension, *"Chants funèbres, chansons funéraires du Sud-Bénin : forme et style,* (Thèse pour le doctorat d'Etat Es lettres) Paris, Université de Paris IV-Sorbonne, Tome II, 1995, 591 pages.
- BOKO, Gabriel C. *"Méthodologie de la recherche en sciences humaines,* (document de cours) UAC, Années Académiques 2011-2013, 30 pages.
- DAFIA, Gniré Tatiana, *L'Esthétique littéraire dans les chants mortuaires en pays Baatonu* (Mémoire de D.E.A.), U.A.C., 2011-2012, 137 pages.
- DELAURENTI, B., *La puissance des mots, virtus verbarum* (Document consulté sur wikipédia)
- GUINIKOUKOU, Gbensah, *Les rites funéraires dans le vécu des Baatombu de la commune de Banikoara* (mémoire de maîtrise), UAC, 2003-2004, 83 pages.
- KAKPO, Mahougnon, *Introduction à une poétique du fa,* Cotonou, Les Editions des Diasporas, 2^{ème} édition revue et augmentée, 2011, 191 pages.

- MADINDE, Akoussi Justin Sourou, *Les chansons auto-laudatives dans l'œuvre de GBEZE : forme et style*, (Mémoire de Maîtrise), U.A.C., 2013-2014, 94 pages.
- NAROU N'GOBI, Cha-Toko, *Rumeurs de la brousse profonde* (Chroniques Sauvages du temps où Dieu et l'Homme étaient Noirs), Parakou, Editions Nouvelles Racines, 2012, Volume1, 135 pages.
- OROU-BAGOU, Bio Sénou Gabriel, *Réflexions sur quelques aspects de l'évolution culturelle Bariba : contribution au Séminaire Baatonu, tenu à Banikoara du 08 au 15 septembre 1984*, Cotonou-août, 1984, 28 pages.

III. Les ouvrages collectifs

- Collection AMON-BOMATI, *Méthodes et pratiques du français au Lycée*, Paris, Magnard, 2000, 384 pages.
- HUANNOU, Adrien et BOGNIAHO, Ascension, *Littérature africaine en 2^{ème} -1^{er} – Terminale*, Porto -Novo, Editons INFRE, 1993, 224 pages.
- KAKPO, Mahougnon et alii' *voix et voies nouvelles de la littérature béninoise*, Cotonou, les Editions des Diasporas, 2011, 276 pages.
- Paul Card. Marella et alii, *A la rencontre des religions africaines*, Editions « ANCORA » - ROMA, 1969, 185 pages.
- TCHITCHI, Toussaint Yaovi et alii *Langues et Politiques de langues au Bénin*, Cotonou, Ablodè, 2009, 194 pages.

IV. Les revues

- *Ethiopique* n° 46-47, revues trimestrielles de culture négro-africaine, nouvelle série, 3^{ème} et 4^{ème} trimestre, 1987, volume 4
- Collectif ROCHAY, Dominique et DAKEYO, Paul, *L'Islam et littératures africaines* in Revues "Nouvelles du Sud", Paris, Edition Silex, 1987(n° 4-5), 215 pages.

V. Les articles

- BOGNIAHO, Ascension, « Méthodologie de la recherche en littérature orale », in *voix et voies nouvelles de la littérature béninoise*, "Cotonou, les Editions des Diasporas, 2011, pp. 201-231.
- BOGNIAHO, Ascension, « Essai pour une poétique de la chanson traditionnelle au Bénin » in Revue du CAMES série B, vol 004, Ouagadougou, 2002

- BURNESS, Donald, « La relation entre l'Islam et l'Afrique dans les œuvres de yusef Idriss (Egypte) et Tayeb Saleh (Soudan) » in *Islam et littératures africaines*, Paris, Ed. Silex, 1987
- DERIVE, Jean, « Islam et littérature orale (l'exemple des Dioula de Kong) » in *Islam et littératures africaines*, Paris, Ed Silex, 1987
- DESPLANQUES, François, « vision contemporaine des origines de l'Islam au Maghreb : La mère du printemps de Driss Chraïbi » in *Islam et littératures africaines*, " Paris, Ed Silex, 1987
- HUANNOU, Adrien, « l'Islam et le christianisme face à la domination coloniale dans les Bouts de bois de Dieu et l'Harmattan de Sembene Ousmane » in *Islam et littératures africaines* 'Paris, Ed Silex, 1987
- KAGAME, Alexis, « Le sacré païen, le sacré chrétien » in *Aspects de la culture noire*, Paris, présence Africaine, 1958 (consulté sur wikipédia)
- KAKPO, Mohougnon, «Poétique de la paix ou TOFA : communication entre le VODUN et les vivants », in *voix et voies nouvelles de la littérature béninoise*, Cotonou, les Ed. des diasporas, 2011, pp. 175-200.
- LEMOTIEU, Martin, « Interférence de la religion musulmane sur les structures actuelles de la société négro-africaine : l'exemple de La grève des BATTU d'Aminata Sow. Fall » in *Islam et littératures africaines* Paris, Ed Silex, 1987
- TCHITCHI, Toussaint Yaovi, « Profils linguistique et sociolinguistique du Bénin » in *Langues et politiques de langues au Bénin*, "Cotonou, Ablodè 2009, pp. 31-56.

VI. Grammaire linguistique

- CENALA, Alphabet des langues nationales béninoises, Cotonou, Agence Universitaire de la francophonie 6^{ème} édition, 2008.
- DUBOIS, J. ; JOUANNON, G. ; LAGANE, R. ; *Grammaire Française*, Paris, Librairie Larousse, 1961, 175 pages.
- Emile Benveniste, *La grammaire française expliquée*, Paris, Limoges, Nancy, 1966, 379 pages.

VII. Sources orales :

Sages, traditionnalistes, pratiquants des incantations, guérisseurs consultés.

- Bassira sinakourougui, prêtre traditionnel, 85ans environ, résidant à Guinagourou, commune de Pèrèrè
- Chabi Bio Guio, conservateur de la tradition, 54ans, résidant à Gnanro/Niaro, commune de Sinendé.
- Bio séro Moussa Alias Wassangari sounon Chef traditionnel et guérisseur, 52ans environ, résidant à Gnanro/Niaro, commune de Sinendé.
- Bio séro Issifou, conservateur de la tradition, 50ans environ, résidant à Gnanro/Niaro, commune de Sinendé.
- Dafia Sabi, 98ans environ, aventurier conservateur de la tradition, décédé en Décembre 2015 à Gnanro, commune de Sinendé.
- Guèra Worou wonko, gardien de la tradition et sacrificateur, 75 ans environ, résidant à Gnanro, commune de Sinendé
- Gounou Bio Séro, guérisseur traditionnel, décédé vers Novembre 2012 à Gnanro,
- Gaani Bio Jacob catéchiste, 40 ans, résidant à Gnanro, commune de Sinendé
- Kora Sabi Gounou, conservateur de la tradition, 70 ans, résidant à Gnanro commune de Sinendé
- Kora Sabi Yarou, apprenti sacrificateur, 25 ans, résidant à Gnanro, commune de Sinendé
- Gabaki Sabi Dogari, pasteur admis à la retraite et conservateur de la tradition, 55 ans, résidant à Guéré, commune de Bembèrèkè
- Koto Issiaka, musulman pratiquant et guérisseur traditionnel, 60ans environ résidant à Gnanro, commune de Sinendé
- Mako Yabia, griot, 45 ans environs résidant au quartier Madina Parakou
- Marédouro Issifou, conservateur de la tradition, 37 environ résident à Gnanro, commune de Sinendé

- Orou Yari Sourokou Alias Sina-Gnon worou, chef de terre, gardien de la tradition, 52ans résidant au quartier kpérou Guèra, parakou
- Sinakparogui Gounou, guérisseur traditionnel, 75ans environ, résidant à Gnanro, commune de Sinendé
- Suanon Wonko, guérisseur traditionnel, 50ans, environ résidant à Gnanro, commune de Sinendé
- Suanon Nanguï, conservatrice de la tradition, 50ans environ résidant à Gnanro, commune de Sinendé
- Sabi Maré, apprentie marabout, 27ans résidant à Gnanro, commune de Sinendé
- Tabaré Kpamé, chasseur et guérisseur traditionnel 70ans environ, résidant à Gnanro, commune de Sinendé
- Tabaré Bio Yô, guérisseur traditionnel et conservateur de la tradition, 60ans environ, résident à Gnanro, commune de Sinendé
- Tabaré Worou Darou, conservateur de la tradition, 60ans environ, résidant à Gnanro, commune de Sinendé
- Gorado Sourokou, guérisseur traditionnel, 65ans environ, résidant à Gnanro, commune de Sinendé
- Worou Taro, fossoyeur 45ans environ, résidant à Gnanro, commune de Sinendé
- Yèrè Worou Goura, guérisseur traditionnel, 70ans, résidant à Gnanro, commune de Sinendé.

VIII. Sitographie

- www.ancb.Benin.org/.../Sinendé.pdf (consulté le 12-01-2014)
- Wikipédia (consulté le 12-01-2014)
- Fle : //F: \ Doc incantation \ regl-mag. htm "Les règles de la magie" (consulté le 12-03-2014)

TABLE DES MATIERES

DEDICACE	01
REMERCIEMENTS	02
SOMMAIRE	03
ABSTRACT	04
INTRODUCTION	05
Chapitre 1^{er} : Historique des <i>Baatombu</i> , clarification conceptuelle et présentation du corpus	09
1-1 Historique des <i>Baatombu</i>	09
1-1-1 La société <i>Baatombu</i>	09
1-1-2 Les <i>Baatombu</i> d'origine <i>Wassangari</i>	12
1-1-3 Les genres littéraires oraux <i>Baatombu</i>	13
1-2 Clarifications conceptuelles	17
1-2-1 De la polémique définitionnelle	17
1-2-2 L'esthétique littéraire orale	18
1-2-3 L'incantation : définition et caractéristiques	19
1-2-3-1 Définition	19
1-2-3-2 Caractéristiques	21
1-3 Présentation du corpus	22
Chapitre 2^{ème} : Typologie, structure et manifestation de la foi et aspects thématiques des incantations chez les <i>Baatombu</i> de <i>Sinendé</i>	48
2-1 Typologie, structure et condition de profération des incantations	48
2-1-1 Typologie des incantations	48
2-1-2 Structure des incantations	48
2-1-2-1 Le chapeau	48
2-1-2-2 La strophe	49
2-1-3 Conditions de profération des incantations	49
2-2 Manifestation de la foi et hiérarchie sociale dans les incantations	51
2-2-1 Manifestation de la foi dans les incantations	51
2-2-2 Hiérarchie sociale dans les incantations	57
2-3 Aspects thématiques des incantations chez les <i>Baatombu</i>	58
Chapitre 3^{ème} : Valeur esthétique et puissances langagières de l'incantation chez les <i>Baatombu</i>	63
3-1 Les moyens poétiques d'expression de l'incantation	63
3-1-1 Les sagesses populaires à l'intérieur des incantations	63
3-1-2 Les figures de style	66
3-1-2-1 Les figures d'insistance	66
3-1-2-1-1 La répétition	66
3-1-2-1-2 L'anaphore	67
3-1-2-1-3 L'énumération	69
3-1-2-2 Les figures fondées sur l'analogie et la ressemblance	71
3-1-2-2-1 La métaphore	71
3-1-2-2-2 La métonymie	73
3-1-2-2-3 La périphrase	73
3-1-2-3 Les figures d'atténuation	74
3-1-2-4 Les figures d'animation	76

3-1-2-4-1	L'allégorie	76
3-1-2-4-2	Une anthropomorphisation	77
3-1-2-5	Les figures de construction	77
3-1-2-5-1	La place du verbe	77
3-1-2-5-2	Des phrases non verbales et des ellipses	78
3-1-2-5-3	La mise en relief et d'autres catégories de phrases	79
3-1-2-6	La plurivocité dans les textes incantatoires	80
3-1-2-7	La polysémie des paroles incantatoires	81
3-2	L'onomastique et les concentrations verbales	82
3-2-1	L'onomastique dans les incantations	82
3-2-1-1	Les noms attribués aux végétaux	82
3-2-1-2	Les noms attribués aux animaux	83
3-2-1-3	Les noms attribués aux dieux	84
3-2-1-4	Les noms des personnages et autres	85
3-2-2	Les concentrations verbales	86
3-3	Valeurs et puissance oratoire des incantations	87
3-3-1	Le syncrétisme culturel	87
3-3-2	L'interférence linguistique	90
3-3-3	Symbolisme du sable, de la salive, de l'eau, des arbres et la conception du gri-gri chez les Baatombu	91
3-4	Puissance oratoire des incantations	93
3-4-1	L'incantation comme une prière	93
3-4-2	L'incantation comme une dénomination	94
3-4-3	L'incantation comme louange	95
3-4-4	L'effet de la parole incantatoire	97
CONCLUSION		99
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES		101