

Print ISSN: 2617-4766

E-ISSN: 2617-4774

Đamá Nínáv

REVUE INTERDISCIPLINAIRE
LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES



Revue trimestrielle - N° 20, DECEMBRE 2025

REVUE TRIMESTRIELLE - N° 20 Đamá Nínáv | REVUE INTERDISCIPLINAIRE LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES

Mise en page et Impression

IMPRIMERIE ST LOUIS

53, Rue N'ZARA Doulassamé Face Première Eglise Baptiste du TOGO

BP: 61536 / Tel Bureau: (228) 22 22 10 45 / Mobile : (228) 90 12 37 30

E-mail: imprimerie.stlouis@yahoo.fr



Scientific Journal Impact Factor

CERTIFICATE OF INDEXING (SJIF 2025)

This certificate is awarded to

Dama Ninao

(ISSN: 2617-4774 (E) / 2617-4766 (P))

The Journal has been positively evaluated in the SJIF Journals Master List evaluation process
SJIF 2025 = 6.907

SJIF (A division of InnoSpace)



SJIFactor Project

SJIFactor - Scientific Journal Impact Factor

E-mail : evaluation@sjifactor.com

Website : <http://sjifactor.com/>

SJIF 2025 = 6.907 (Scientific Journal Impact Factor Value for 2025).

SJIF Impact Factor Evaluation [SJIF 2025 = 6.907]

"Dama Ninao" est une revue scientifique interdisciplinaire qui accepte et publie tous les articles relevant des Lettres, Arts et Sciences Humaines. A cet effet, elle s'intéresse aux études et théories littéraires, linguistiques, sociologiques, philosophiques, anthropologiques et historico-géographiques. La Revue "Dama Ninao", entendu "L'Entente" en langue kabyè du Nord Togo, est créée dans l'intention de matérialiser la mondialisation ou la globalisation qui s'opère avec l'esprit d'équipe et d'échanges et la désuétude du monde autarcique. Le monde scientifique universitaire ne peut échapper à cet esprit d'équipe qui fonde un creuset où « le fer aiguise le fer », les échanges se croisent, puis s'entremêlent pour aboutir à une reconstruction des connaissances scientifiques individuelles dans la collectivité.

La Revue Dama Ninao nous renvoie à la Civilisation de l'Universel du poète sénégalais Léopold Sédar Senghor, qui prône la porosité des âmes avec l'acceptation de l'autre, de ce qu'il dispose d'utile pour mon avancement : sa civilisation, sa culture, sa langue ... Elle se fonde notamment sur la philosophie de Paul Ricœur qui préconise la perception de Soi-même comme un autre. Considérer soi-même comme un autre aux yeux de l'autre, nous amènerait à faire taire nos distensions et ressentiments afin de redimensionner notre espace, reconstruire notre histoire et notre société.

La Revue Dama Ninao s'est inspirée de la nature. Des insectes en miniature nous produisent de bels chefs-d'œuvre architecturaux, conjuguent leur génie créateur et leur force dans la patience et dans la tolérance. Ils créent des œuvres monumentales qui dépassent l'entendement humain, les termitières. A cet effet, la nature semble nous parler, nous guider, nous instruire dans le silence. Seules ces créations nous interpellent sans autant faire de nous des disciples. Comme la termitière qui, pour la plupart du temps, est une composante de maillons surgissant de la même matière, la Revue Dama Ninao se veut une termitière scientifique dont les enseignants-chercheurs en sont les maillons.

Au confluent de diverses sciences, la Revue Dama Ninao se propose de promouvoir la recherche scientifique et universitaire en impulsant le dialogue

interdisciplinaire, le dialogue entre divers champs disciplinaires et divers contributeurs du monde universitaire.

Professeur Koutchoukalo TCHASSIM

Université de Lomé

ADMINISTRATION DE LA REVUE

Directeur de publication et rédacteur en chef :

Professeur TCHASSIM Koutchoukalo, Université de Lomé (Togo)

Directeur de rédaction :

Professeur Arthur MUKENGUE, Université de Rhodes (Afrique du sud)

Comité Scientifique

Professeur Yaovi AKAKPO, Université de Lomé (Togo), Professeur Kodjona KADANGA, Université de Lomé (Togo), Professeur Xavier GARNIER, Université Paris 3 (France), Professeur Norbert VIGNONDE, Université de Bordeaux (France), Professeur Adama COULIBALY, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire), Professeur Okri Pascal TOSSOU, Université d'Abomey-Calavi (Bénin), Professeur Mamadou KANDJI, Université Cheikh Anta Diop (Sénégal), Professeur Komla Messan NUBUKPO, Université de Lomé (Togo), Professeur Amadou LY, Université Cheikh Anta Diop (Sénégal), Professeur Kazaro TASSOU, Université de Lomé (Togo), Professeur Dotsè YIGBE, Université de Lomé (Togo), Professeur Kodjo AFAGLA, Université de Lomé (Togo), Professeur Alain-Joseph SISSAO, Institut des Sciences des Sociétés (Burkina Faso), Professeur Komla Essowè ESSIZEWA, Université de Lomé (Togo), Professeur Gneba KOKORA, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire), Professeur Louis OBOU, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire), Professeur Ataféi PEWISSI, Université de Lomé (Togo), Professeur Vicente Enrique Montes Nogales, Universidad de Oviedo (Espagne), Professeur Mamadou FAYE, Université Cheikh Anta Diop (Sénégal), Professeur Akila AHOULI, Université de Lomé.

Comité de lecture

Professeur Koutchoukalo TCHASSIM, Université de Lomé (Togo), Professeur Gbati NAPO, Université de Lomé (Togo), Professeur Didier AMELA, Université de Lomé (Togo), Professeur Komi KOUVON, Université de Lomé (Togo), Dr Komi BEGEDOU, Université de Lomé (Togo), Dr Koffi Dodzi NOUVLO, Dr Kpatimbi TYR, Université de Lomé (Togo), Dr Madis KROUMA, Université de Lomé, Professeur Arthur MUKENGE, Université de Rhodes (Afrique du Sud), Professeur Xolali MOUMOUNI-AGBOKE, Université de Lomé (Togo), Dr Anoumou AMEKUDJI, Université de Lomé (Togo), Professeur Raphaël YEBOU, Université d'Abomey-Calavi (Bénin), Professeur PERE-KEZIMA, Université de Lomé, Professeur HETCHELI Follygan, Université de Lomé, Dr BASSANE Ernest (MC), Université Norbert Zongo de Koudougou (Burkina Faso), Professeur AVEGNON Komi Xolali, Ecole Normale Supérieur d'Atakpamé (Togo), Dr YEKE Ulrich-Ariel,

Université Omar Bongo (Gabon), Dr AWOKOU Kokou (MC), Université de Lomé, Dr PIDABI Ghabana (MC), Ecole Normale Supérieure d'Atakpamé (Togo), Dr TONYEME Bilakani (MC), Dr LONGA Banabia, Université de Lomé, Dr NPAKOU Bantchin (MC), Université de Lomé, Kouawo Candide Achille Ayayi (MC) Université de Lomé, Dr GNAGNON Kossi Wonouvo, Université de Lomé, Dr KPASSAGOU Lodegaena Bassantea, Université de Lomé, Dr ANDOU Weinpanga A. (MC), Université de Lomé, Dr GNANE Napo (MC), Université de Lomé

Comité de rédaction

Professeur Koutchoukalo TCHASSIM, Docteur Wonouvo GNAGNON (Assistant), Docteur DOUHADJI Kossi, Université de Lomé.

Secrétariat : HOGNON Komi Mosé

Contact : revuedamaninao@gmail.com

Site Internet de la Revue Dama Ninao : <https://revuedamaninao.net/>

LIGNE EDITORIALE DE LA REVUE DAMA NINAO

Dama Ninao est une revue scientifique internationale. Dans cette perspective, les textes que nous acceptons en français ou anglais sont sélectionnés par le comité scientifique et de lecture en raison de leur originalité, des intérêts qu'ils présentent aux plans africain et international et de leur rigueur scientifique. Les articles que notre revue publie doivent respecter les normes éditoriales suivantes :

La taille des articles

Volume : 10 à 15 pages ; interligne 1.5, police 12 pour le corps du texte et les courtes citations ; police 11 pour les longues citations, Times New Roman, les références des citations doivent être incorporées dans le texte. Exemple : Guy Rocher (1968, p. 29), pas de référence en foot-notes à l'exception de quelques commentaires.

Ordre logique du texte

- Un **TITRE** en caractère d'imprimerie et en gras. Le titre ne doit pas être trop long ;
- **Nom et prénom(s)** du contributeur ou des contributeurs, **nom de l'institution** d'appartenance, **adresse mail**
- Un **Résumé (Abstract)** de 8 lignes en français et anglais, en interligne simple, suivi de 6 **Mots clés (Key words)**
- Une **Introduction** : elle doit avoir une problématique, une méthode et une structure.
- Un **Développement** : les articulations du développement du texte doivent-être titrées comme suit :

1-Pour le **Titre** de la première section

1-1-Pour le **Titre** de la première sous-section

1-2- Pour le **Titre** de la deuxième sous-section

2- Pour le **Titre** de la deuxième section

2-1-Pour le **Titre** de la première sous-section

2-2- Pour le **Titre** de la deuxième sous-section

3- Pour le **Titre** de la troisième section (si l'auteur de l'article le souhaite)

-Une **Conclusion** : elle doit être courte, précise et concise en mettant en relief l'authenticité des résultats de la recherche.

-**Références bibliographiques** (Mentionner uniquement les auteurs cités)

Les divers éléments d'une référence bibliographique sont présentés comme suit : NOM et Prénom (s) de l'auteur, Année de publication, Zone titre, Lieu de publication, Zone Editeur. Exemples :

- AMIN Samir, 1996, *Les défis de la mondialisation*, Paris, L'Harmattan.
- BERGER Gaston, 1967, *L'homme moderne et son éducation*, Paris, PUF.
- DIAGNE Souleymane Bachir, 2003, « Islam et philosophie. Leçons d'une rencontre », *Diogène*, 202, p. 145-151. (Pour les articles).

Typographie française

- La Revue Dama Ninao s'interdit tout soulignement et toute mise de quelque caractère que ce soit en gras.
- Les auteurs doivent respecter la typographie française concernant la ponctuation, l'écriture des noms, les abréviations...

Tableaux, schémas et illustrations

En cas d'utilisation des tableaux, ceux-ci doivent être numérotés en chiffre romains selon l'ordre de leur apparition dans le texte. Ils doivent comporter un titre précis et une source. Les schémas et illustrations doivent être numérotés en chiffres arabes selon l'ordre de leur apparition dans le texte.

Soumission des manuscrits

Cette revue facture les frais de publication à **50 000F** détaillés comme suit :

- les frais d'instruction de l'article sont de **20000f** payables immédiatement au moment de l'envoi de l'article ;
- à l'instruction, si l'article est retenu, l'auteur paie les frais d'insertion qui s'élèvent à **30.000f**.

Le paiement des frais se fera via les opérateurs téléphoniques.

- Envoi par **Western Union, Ria, Money Gram** (Bref, les canaux internationaux pour les auteurs devant envoyer les frais hors du Togo) à **TCHASSIM Koutchoukalo** (mail : mtchassim@gmail.com)
- ou par **Tmoney** (au numéro **00228 90 22 89 93**) pour les nationaux.

Le paiement des frais d'insertion donne droit à un tiré à part. Si un auteur achète un exemplaire, les frais d'envoi sont à sa charge. Les frais de gravure des clichés, des

schémas et l'expédition des tirés à part (pour ceux qui voudraient les avoir par la poste) sont à la charge des auteurs.

Tous les manuscrits doivent être soumis uniquement par voie électronique à l'adresse suivante : revuedamaninao@gmail.com/infos@revuedamaninao.net. Tous les échanges entre le secrétariat de la revue et l'auteur se feront uniquement par internet, il importe donc de fournir un mail actif que l'auteur consulte très régulièrement et d'envoyer toutes les informations relatives au processus de publication des articles uniquement par mail. La Revue Dama Ninao paraît trimestriellement. Toute soumission doit parvenir au secrétariat de la rédaction un mois voire deux semaines (délai de rigueur) avant la publication du numéro dans lequel l'article pourra être inséré. Pour toute information, envoyez un mail à : revuedamaninao@gmail.com/infos@revuedamaninao.net, visitez le site de la revue : www.revuedamaninao.net ou nous contacter : Tel : 00228 90 22 89 93.

Evaluation par les pairs

Les instructeurs à qui la revue affecte les articles de leur spécialité, doivent les lire avec rigueur, rejeter tout article dont le contenu est en inadéquation avec le titre et/ou dont le raisonnement n'offre pas une qualité scientifique, faire des propositions pour l'amélioration dudit article, renvoyer l'auteur de l'article à la ligne éditoriale de la revue au cas où elle n'est pas respectée. Ils se doivent notamment de vérifier, par le biais d'internet, si le même article n'est pas déjà publié dans une revue en ligne.

Objectifs et portée

La revue Dama Ninao, de par son nom qui signifie « entente », a pour objectifs :

- de matérialiser le monde universitaire qui est un creuset où « le fer aiguise le fer », les échanges se croisent, puis s'entremêlent pour aboutir à une reconstruction des connaissances scientifiques individuelles dans la collectivité ;
- de promouvoir la recherche scientifique et universitaire en impulsant le dialogue interdisciplinaire, le dialogue entre divers champs disciplinaires et divers contributeurs du monde universitaire.

La revue Dama Ninao a une portée scientifique et sociale. A cet effet, elle publie tous les articles relevant des Lettres, Arts et Sciences Humaines et s'intéresse aux études et théories littéraires, linguistiques, sociologiques, philosophiques, anthropologiques et historico-géographiques sur appel à contribution thématique (colloque) ou varia. Elle est un espace de rencontre, de construction et de reconstruction des réseaux relationnels et scientifiques.

Professeur Koutchoukalo TCHASSIM

Université de Lomé

SOMMAIRE

1. **LES PROVERBES DANS LA TRADITION EDUCATIVE KISSI DE
KISSIDOUGOU, EN GUINEE-CONAKRY ----- 17**
Dr CAMARA Abdoul Karim, Université Yambo Ouologuem de Bamako (Mali)
Dr BONGONO Yomba, Université Julius NYERERE de Kankan (Guinée-
Conakry)
2. **DEVELOPPEMENT RURAL CONTRAIRE : BOKO HARAM ET LES
MUTATIONS DE LA PRODUCTION AGRICOLE AU LAC (TCHAD) ----- 32**
ADOUM Forteye Amadou, Département de Géographie, Université de
N'Djamena (Tchad)
DJANGRANG Man-na, Centre National de Recherche pour le Développement
(CNRD) (Tchad)
ZOUA BLAO Martin, Département de Géographie, Université de N'Djamena
(Tchad)
3. **« CORRESPONDANCES » DE BAUDELAIRE : FONDATION
ÉPISTÉMOLOGIQUE D'UNE POÉTIQUE SYMBOLISTE ----- 52**
N'GONIAN Kouassi Anicet, Université Peleforo GON COULIBALY, Korhogo,
(Côte d'Ivoire)
4. **LA MÉDECINE PERSONNALISÉE ET LA MÉTAPHORE DU
RÉDUCTIONNISME GÉNÉTIQUE: ENJEUX PHILOSOPHIQUES
CONTEMPORAINS ? ----- 68**
OUÉDRAOGO Arounan, Université de Tours (France)
5. **AUTOBIOGRAPHIES FUNÉRAIRES DES HAUTS DIGNITAIRES :
APPORTS A L'HISTOIRE PHARAONIQUE (2500-1300 AV. J.-C.) ----- 90**
TRAORE Assa Dramane, Université des Sciences Sociales et de Gestion de
Bamako (Mali)
6. **LA CONVENTION 32 TCHADO-FRANÇAISE----- 108**
DOMARDEEL Ali, Université de N'djaména (Tchad)
NDIGUYANA Mahnkoiri, Université de Sarh (Tchad)

7. LA PHILOSOPHIE DE LA MÉDECINE DE GEORGES CANGUILHEM --128
OUÉDRAOGO Arounan, Université de Tours (France)
8. LE COMMERCE DES PRODUITS ARTISANAUX DU CAMEROUN
SEPTENTRIONAL : LA PRÉCARITÉ DANS L'AUTO-EMPLOI. -----145
BATOUL Bouba, Université de Ngaoundéré (Cameroun)
9. FUNCTIONS OF HOMICIDE IN SHAKESPEARE'S TRAGEDIES : A
READING OF *HAMLET AND MACBETH* -----160
KLOUTSE Biava Kodjo, Université de Kara (Togo)
10. MODELÉ GRANITIQUE ET DÉGRADATION DE LA ROUTE NATIONALE
A3 EN ZONE TROPICALE HUMIDE DANS UN CONTEXTE DE
CHANGEMENT CLIMATIQUE (CENTRE DE LA COTE D'IVOIRE) -----178
LOUKOU Bolley Josué Aristide, Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)
DJE Bi Doutin Serge, Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)
YAO Brou Raymond, Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)
11. VERBES COGNITIFS, MARQUEURS DE SUBJECTIVITÉ ET
D'ACQUISITION DE LA CONNAISSANCE DANS *LE MONDE
S'EFFONDRE* DE CHINUA ACHEBE -----196
CAMARA Mohamed, Université Alassane Ouattara(Côte d'Ivoire)
12. DU ROMAN INITIATIQUE AU ROMAN HISTORIQUE DANS *VOYAGE
INITIATIQUE* DE NOËL-AIMÉ NGWA NGUÉMA -----211
MOUPOUMBOU Clément, Université Omar BONGO de Libreville (Gabon)
13. LA PROPRIÉTÉ PRIVÉE : DERIVES ET PERSPECTIVES -----229
FOFANA Daniel Chifolo, Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)
14. « LUTTE POLITIQUE AU CAMEROUN POSTCOLONIAL : ENTRE
ELIMINATION DES ADVERSAIRES POLITIQUES ET CONSERVATION
DU POUVOIR (1958-1971) » -----246
DEUGA CHIEUDJUI Joseph Magloire, Université de Dschang (Cameroun)
15. DÉTERMINANTS SOCIOÉCONOMIQUES DE L'ADOPTION DE LA
MÉCANISATION AGRICOLE DANS UN CONTEXTE DE FORTES
POTENTIALITÉS AGROÉCONOMIQUES : LE CAS DE LA PLAINE DE
MÔ AU TOGO -----264
DJALNA Kouyadéga, Université de Kara (Togo)

- 16. DISTRIBUTION SPATIALE DES ACTIVITÉS ÉCONOMIQUES DANS LA COMMUNE DU 9^{ÈME} ARRONDISSEMENT DE LA VILLE DE N'DJAMENA (TCHAD)-----285**
DJIMLASSEM NDOUBA Kisito, Université de Pala (Tchad)
- 17. ESSAI DE PROFILAGE DE L'AUTORITÉ TRADITIONNELLE EN CÔTE D'IVOIRE : L'EXEMPLE DES CHEFS BÉTÉ DE GAGNOA-----305**
DJOKOURI Loroux Serge Pacome Junior, Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)
- 18. INTEGRATION SOCIOECONOMIQUE DES REFUGIES CENTRAFRICAINS DE LA NYA-PENDE (TCHAD) -----322**
DOUMDE Marambaye, Université de Doba (Tchad)
MOREMBAYE Bruno, Université de Doba (Tchad)
DJIMADOUM Deba Emmanuel, Université de Dschang (Cameroun)
- 19. ANALYSE DES STRATÉGIES DE PROMOTION DES VALEURS ÉTHIQUES À TRAVERS LES CONTES DANS LES SOCIÉTÉS AGNI-----339**
SENY Ehouman Dibié Besmez, Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (Côte d'Ivoire)
KOUADIO Mafiani N'Da, Université Félix Houphouët-Boigny (Côte d'Ivoire)
- 20. ANALYSE ETHNOLINGUISTIQUE ET VISION DU MONDE DES ETHNOTEXTES FUNÉRAIRES NZIMA : L'EXEMPLE DES PLEURS RITUELS CONSACRES AU CLAN AZANWOULE -----356**
EKRA Gnankon Christophe-Richard, Université Félix Houphouët-Boigny, ABIDJAN (Côte d'Ivoire)
KOUADIO Mafiani N'Da, Université Félix Houphouët-Boigny, ABIDJAN (Côte d'Ivoire)
- 21. UN ENFANT DU TCHAD DE JOSEPH BRAHIM SEID : DE L'ÉNONCIATION FICTIVE AU PACTE RÉFÉRENTIEL RÉEL, ENJEUX D'UNE AUTOBIOGRAPHIE ROMANCÉE -----376**
KALPET Emmanuel, École Normale Supérieure de Bongor (Tchad)
MAMADI Robert, Université de N'Djaména (Tchad)

22. LITTÉRATURE ET ENJEUX ENVIRONNEMENTAUX : UNE ANALYSE GÉOCRITIQUE DU ROMAN *PUSSIONS-NOUS VIVRE LONGTEMPS* DE IMBOLO MBUÉ -----400
Eulalie Patricia ESSOMBA, École normale supérieure de Yaoundé 1 (Cameroun)
23. L'INTERDICTION DU PHÉNOMÈNE DE LA CAPTIVITÉ (ESCLAVAGE) AU SOUDAN FRANÇAIS (XIXe-XXe SIÈCLE) : ENTRE DÉFI ET ENJEUX ÉCONOMIQUES ET SOCIAUX -----420
FOFANA Yacouba, Université Jean Lorougnon Guédé-Daloa (Côte d'Ivoire)
DIABATÉ Pori, Université Alassane Ouattara-Bouaké (Côte d'Ivoire)
24. ENQUÊTER LES GROUPES MARGINALISÉS AU TOGO : PARTICULARITÉS MÉTHODOLOGIQUES À PARTIR DU CAS DES ENFANTS DE LA RUE À TSEVIE -----442
GOGOLI Ablavi Esseyram, PPNDL, Université de Lomé (Togo),
AWESSO Atiyihwè, PPNDL, Université de Lomé (Togo),
N'DJAMBARA Mahamondou, URAAF, Université de Lomé (Togo),
MOUMOUNI Innoussa, PPNDL, Université de Lomé (Togo)
25. L'ORGANISATION DU DEUIL CHEZ LES TABWA DE TANGANYIKA (DES ORIGINES À LA VEILLE DE LA COLONISATION)-----462
KASEBA Hervé Katolo, Uclouvain-Saint-Louis Bruxelles (Belgique)
26. MAMY WATA ET LA DECOLONISATION SPIRITUELLE DE L'IMAGINAIRE POSTCOLONIALE DANS *LA CAGE* DE ROBERT DARENE -----479
MALONDA MATINA Intime-Chancia , Université Omar Bongo (Gabon)
27. RECOURS AUX CENTRES DE SANTÉ PUBLICS DANS LA SOUS-PREFECTURE DE LANGUIBONOU (CENTRE DE LA CÔTE D'IVOIRE) -----498
KRAMO Yao Valère, Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)
ISSA Bonaventure Kouadio, Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)
OUATTARA Rockyatou, Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)
ASSI-KAUDJHIS Narcisse, Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)

28. **ÉTAT DE DROIT ET DEFIS SECURITAIRES EN AFRIQUE-----518**
YAMEOGO Issaka, Université Norbert Zongo, Koudougou, (Burkina Faso)
29. **EMOTIONS ET ACTION PEDAGOGIQUE DES ENSEIGNANTES DE
L'ECOLE NORMALE SUPERIEURE DE L'UNIVERSITE DE BERTOUA -539**
EPOTO IBON NDOME Jeanne, Université de Bertoua (Cameroun)
BIOLO Joseph Thierry Dimitri, Université de Bertoua (Cameroun)
MAPOUKOU Jeannine, Université de Bertoua (Cameroun)
30. **CRITIQUE DU SOCIAL ET ÉMERGENCE D'UN ESPACE POLITIQUE
AUTHENTIQUE DANS LA SOCIÉTÉ DE MASSE CHEZ HANNAH
ARENDT-----552**
KARABOILY Mah Hortense, Institut National Supérieur des Arts et de
l'Action Culturelle (Côte d'Ivoire)
31. **L'ÉPUISEMENT PROFESSIONNEL ET LA RÉSILIENCE CHEZ LES
ENSEIGNANTS DU PRIMAIRE DU TOGO-----567**
KAZIMNA Pazambadi, Université de Lomé (Togo)
32. **ART AS A THERAPY: A READING OF ALICE WALKER AND ZORA
NEALE HURSTON -----582**
KAN-OUAR Eguibowé Viviane, Université Joseph Ki-Zerbo (Burkina-Faso)
AFAGLA Kodjo , Université de Lomé (Togo)
33. **IMPACT DE LA PRATIQUE AGRICOLE SUR LA DYNAMIQUE
PAYSAGÈRE DANS LE DÉPARTEMENT DE KORO (NORD-OUEST DE LA
CÔTE D'IVOIRE)-----595**
KONE KARNON, Université Alassane Ouattara-Bouaké (Côte d'Ivoire)
KONÉ KIYOFOLLO HYACINTHE, Université Alassane Ouattara (Côte
d'Ivoire)
TRAORE ZIE DOKLO, Université Alassane Ouattara-Bouaké (Côte d'Ivoire)
34. **DÉCRYPTAGE STYLISTIQUE ET RHÉTORIQUE DU MÉTALANGAGE
DANS LE DISCOURS NÉGRO-AFRICAIN : CAS DE *L'ÉTAT Z'HÉROS OU
LA GUERRE DES GAOUS* DE MAURICE BANDAMAN ET *ALLAH N'EST
PAS OBLIGÉ* D'AHMADOU KOUROUMA-----611**
KPAN Roger Gueu, Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)
ASSI Fabrice Christian Ehouan, Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)

35. **THE COMMONWEALTH DEVELOPMENT AND BENIN: A POSTCOLONIAL COMPARATIVE ANALYSIS**-----626
ABADAMÈ Marcellin, Université d'Abomey-Calavi (Bénin)
36. **PLURALISME ETHNIQUE ET DEMOCRATIE EN AFRIQUE : PROSPECTIVE POUR UNE MEILLEURE GOUVERNANCE** -----642
MBIA MALLAH Syngam, Université de Lomé (Togo)
37. **LE PERSONNAGE MARGINAL DANS *BLACK MANOO* DE GAUZ : MODE, CADRE DE VIE ET IDEOLOGIE**-----658
MENEDA Danielle Laurence, Université Alassane Ouattara (Côte d'Ivoire)
38. **DES HOMMES DANS DES PROFESSIONS TRADITIONNELLEMENT FEMININES DANS UNE SOCIETE FORTEMENT STEREOTYPEE (OUAGADOUGOU)**-----673
MILOUNGOU/BAMOGO Touwindé, Université Thomas SANKARA (Burkina-Faso)
39. **ALLIANCES INTER-ETHNIQUES ET LA SYMBOLIQUE DE L'EAU ET DES ÉLÉMENTS CULTURELS DANS LA STABILITÉ ET LA COHÉSION SOCIALE EN CÔTE D'IVOIRE** -----695
MOULARET Renaud-Guy Ahioua, Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (Côte d'Ivoire)
ALIMAN Fabrice, Institut National Supérieur des Arts et de l'Action Culturelle (Côte d'Ivoire)
40. **HEIDEGGER ET L'EPOQUE MODERNE: VERS UN RAPPORT ESTHETIQUE DE L'ETANT**-----713
DIALLO Mounirou, Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal)
NDIAYE Moïse Babacar, Université Cheikh Anta Diop de Dakar (Sénégal)
41. **DYNAMIQUE DES INFRASTRUCTURES DE MOBILITÉ ET CONGESTION LIÉE À LA DESSERTÉ DE LA VILLE DE BINGERVILLE (CÔTE D'IVOIRE)**-----728
YAO N'guessan Fabrice, Université Alassane Ouattara (Bouaké, Côte d'Ivoire)
N'DRI Kouamé Sylvain, Institut Pédagogique National de l'Enseignement Technique et Professionnel (Côte d'Ivoire)

- 42. DE LA TRANSTEXTUALITE ET DE LA TRANSGENERICITE EN ART :
UNE PROMOTION DU CONTE ORAL PAR LA CINEMATOGRAPHIE --748**
N'GUESSAN Konan Germain, Institut National Supérieur des Arts et de
l'Action Culturelle (Côte d'Ivoire)
EHILE Kadja Olivier, Institut National Supérieur des Arts et de l'Action
Culturelle (Côte d'Ivoire)
- 43. PEUPEMENT ANCIEN DU ZARMAGANDA DES ORIGINES AU XVE
SIÈCLE : CAS DES CII ET DES LAFAR (NIGER) -----763**
HAMA Nouhou, Département d'histoire à l'université Abdou Moumouni de
Niamey (Niger)
- 44. LA NOTION DE SOLIDARITE AU GABON : QUELLE EVOLUTION DE LA
FIN DU XIX^E SIECLE A 2024 ? -----779**
NYAMA Abraham Zéphirin, Université Omar Bongo de Libreville (Gabon)
- 45. INTEGRATION DES TIC DANS LA FORMATION PROFESSIONNELLE
ET TECHNIQUE EN GUINEE : ENTRE INSUFFISANCE
INFRASTRUCTURELLE ET DEFICIT DE COMPETENCES NUMERIQUES
-----793**
OUATTARA Bapindié, Université Thomas Sankara (Burkina-Faso)
DIALLO Mamadou Koudiougou, École Normale d'Instituteurs de Boké (Guinée)
- 46. AFRO ET FRANCO FÉMINISMES DANS *CELLES QUI ATTENDENT DE
FATOU DIOME*-----809**
MAÏGA Aboubacar Abdoulwahidou, Université Yambo Ouologuem de Bamako
(Mali)
DEMBÉLÉ Sambou, École Doctorale-Droit, Économie, Sciences sociales,
Lettres et Arts du Mali (Mali)
- 47. TRADITION ET MENDICITE AU BURKINA FASO : UNE ILLUSTRATION
A PARTIR DES PARENTS AYANT DES ENFANTS JUMEAUX DANS LA
VILLE DE OUAHIGOUYA -----821**
SAOUADOGO Sidibéouéndin, Université Joseph –KI ZERBO (Burkina Faso)
TRAORE Masseniva, Université Joseph –KI ZERBO (Burkina Faso)

48. MICROCREDIT ET BIEN-ETRE MONETAIRE DES MENAGES RURAUX
AU CAMEROUN -----832
TCHUENGA Doris, Université de Maroua (Cameroun)
NLOM Jean Hugues, Université de Douala (Cameroun)
49. STRUCTURE POETIQUE DU FEMINISME DANS *GRAIN DE SABLE* DE
TANELLA BONI ET *CALLIGRAMMES* DE GUILLAUME APOLLINAIRE
-----854
TRAORE Bakary, Université Félix Houphouët- BOIGNY, Abidjan, (Côte
d'Ivoire)
50. VARIABILITÉ CLIMATIQUE ET RÉSILIENCE DES PRODUCTEURS DE
RIZ PLUVIAL DANS LA SOUS-PREFECTURE DE BODOKRO (CENTRE
DE LA COTE D'IVOIRE) -----869
KOUASSI Yao Dieudonné, , Université Alassane Ouattara (Bouaké, Côte
d'Ivoire)
KOUADIO N'dri Yann Cedric, , Université Alassane Ouattara (Bouaké, Côte
d'Ivoire)
KOFFI Kouadio Alain, Université Alassane Ouattara (Bouaké, Côte d'Ivoire)
51. TYPOLOGIE ET FONCTIONNALITÉS DES CÉRAMIQUES À BROBO
(CENTRE DE LA CÔTE D'IVOIRE) : SAVOIR-FAIRE ET USAGE-----887
YAPI Apo Sandrine, Université Felix Houphouët Boigny d'Abidjan (Côte
d'Ivoire)
YEO Mitanhantcha, Université Alassane Ouattara de Bouaké (Côte d'Ivoire)
52. ÉDUCATION À LA CITOYENNETÉ ET MOUVEMENTS DE « VEILLE
CITOYENNE » AU BURKINA FASO : ÉMERGENCE D'UNE
CITOYENNETÉ ACTIVE OU DYNAMIQUE SOCIALE À TONALITÉ
POPULISTE ? -----901
YOGO Evariste Magloire, Université Joseph KI-ZERBO (Burkina-Faso)
53. DU NAZINON AU MOUHOUN : DYNAMIQUE DE L'OCCUPATION
HUMAINE PREHISTORIQUE ET PROTOHISTORIQUE-----914
BATIENO Désiré, Université Yembila Abdoulaye TOGUYENI (Burkina Faso)
54. DU FONDEMENT DE L'UNIVERSALISME DES DROITS DE
L'HOMME À PARTIR DE LA MORALE DE KANT -----930
HONBA Théodore, Université de Douala (Cameroun)

- 55. ALTERITE ET REHABILITATION D'UNE IDENTITE FEMININE
DANS LA NUIT SACREE DE TAHAR BEN JELLOUN -----947**
LYAMANGOYE Bob Emarculin, Université Omar Bongo (Gabon)
- 56. ÉVALUATION DE L'EFFICACITÉ DES PROGRAMMES DE
FORMATION INITIALE ET CONTINUE EN LIEN AVEC LE
NUMÉRIQUE ÉDUCATIF ET DÉVELOPPEMENT
PROFESSIONNEL DES ENSEIGNANTS DU SUPÉRIEUR AU
CAMEROUN -----962**
BEYALA OWONO Marguerite, Université de Yaoundé 1 (Cameroun)
- 57. DEPICTING SLAVERY AND SOCIAL DIFFERENCES IN TONI
MORRISON'S A MERCY -----976**
ADOUPO ACHO Patrice, Université Peleforo Gon Coulibaly (Côte d'Ivoire)
- 58. ANALYSE CRITIQUE DE LA PLACE DE L'ORIENTATION-
CONSEIL DANS LES LOIS SCOLAIRE, UNIVERSITAIRE ET
PROFESSIONNELLE AU CAMEROUN -----991**
MEZO'O Gaston-Lebeau, Université de Yaoundé I (Cameroun)

**ANALYSE ETHNOLINGUISTIQUE ET VISION DU MONDE DES
ETHNOTEXTES FUNERAIRES NZIMA : L'EXEMPLE DES PLEURS
RITUELS CONSACRES AU CLAN AZANWOULE**

EKRA Gnankon Christophe-Richard
Université Félix Houphouët-Boigny, ABIDJAN (Côte d'Ivoire)
Email : rickyekra@gmail.com
&
KOUADIO Mafiani N'Da
Université Félix Houphouët-Boigny, ABIDJAN (Côte d'Ivoire)
Email : gnamiankadjo@gmail.com

Résumé: La ritualité funéraire chez les Nzima comme chez la plupart des peuples de cultures et de civilisations Kwa est marquée par un ensemble de cérémonies complexes au nombre desquelles figurent les pleurs rituels. Qu'ils soient chantés, psalmodiés ou déclamés, lesdits pleurs ne manquent pas d'être un espace de consignation des valeurs à la fois esthétiques, sociales et spirituelles surtout quand ils concernent les grandes familles ou matriclans comme les Azanwoulé. Cette étude vise à montrer que les pleurs rituels des Azanwoulé ne sont pas seulement un accompagnement du deuil, mais un dispositif symbolique, un acte de langage performatif et un lieu d'expression de la culture. Leur analyse ethnolinguistique permet d'en dévoiler à la fois la richesse, la complexité et la fonction essentielle dans la construction et la perpétuation de l'identité collective nzima.

Mots clés : Analyse ethnolinguistique- Azanwoulé- Nzima- Pleurs rituels- Vision du monde

**ETHNOLINGUISTIC ANALYSIS AND WORLDVIEW OF NZIMA
FUNERARY ETHNOTEXTS: THE EXAMPLE OF RITUAL CRYING
DEDICATED TO THE AZANWOULE CLAN**

Abstract: Funeral rituals among the Nzima, as among most people of Kwa culture and civilization, are marked by a set of complex ceremonies including ritual crying. Whether they are sung, chanted or declaimed, said tears, do not fail to be a space for recording aesthetic, social and spiritual values, especially when they concern large families or matriclans like Azanwoulé. This contribution aims to show that the ritual crying of the Azanwoulé is not only an accompaniment of mourning, but a symbolic device, a place of expression of culture. Their ethnolinguistic analysis allows us to reveal its richness, complexity and essential function in the construction and perpetuation of the Nzima collective identity.

Keywords: Ethnolinguistic analysis- Azanwoulé- Nzima- Ritual crying- Worldview

Introduction

S'il est vrai, comme le pense Françoise Charpentier, qu'« *on ne connaît aucun groupe humain qui se désintéresse de ses cadavres* » (1973, p.3), il est tout aussi vrai que les Nzima, à l'instar des peuples négro-africains ne considèrent jamais la mort comme un événement banal ou ordinaire. Lorsqu'elle survient au sein de cette communauté, elle donne lieu à des rituels souvent complexes. Les pleurs qu'exécutent, généralement des pleureuses, s'inscrivent dans cette dynamique. Ils ne sont pas simplement des expressions spontanées de tristesse. Bien au contraire, ils constituent un genre discursif codifié où le langage, la performance et la symbolique se rencontrent pour actualiser des représentations fondamentales de cette communauté. Ils mobilisent un répertoire linguistique spécifique, sont exécutés dans un cadre rituel strict et remplissent des fonctions sociales et spirituelles essentielles. Pourtant, malgré leur importance culturelle, ces pleurs restent peu analysés sous l'angle ethnolinguistique, alors même qu'ils constituent un terrain privilégié pour comprendre comment cette communauté utilise le langage des pleurs pour traiter la question de la mort, produire de la mémoire collective et réaffirmer son identité. Dès lors, on pourrait se demander comment les pleurs rituels des Azanwoulé, en tant que performances verbales et émotionnelles codifiées, expriment-ils et mettent-ils en scène les conceptions culturelles de la mort, les rapports entre vivants et ancêtres et les dynamiques sociales propres à la communauté ? Pour répondre à cette interrogation et mener à bien notre réflexion, nous aurons recours à l'approche ethnolinguistique. Elle est opportune dans la mesure où, tout en articulant analyse de la langue et compréhension de la culture (Michael Agar, 1994, p.35), elle permettra d'interpréter les pleurs rituels Azanwoulé comme un système de communication codé, porteur de significations sociales, religieuses et identitaires. L'analyse sera menée sur des pleurs rituels recueillis en situation à Grand-Bassam en Côte d'Ivoire. Ce corpus figure en annexe de la présente étude. Pour ce faire, il conviendra

d'examiner des formes linguistiques des pleurs rituels et de situer ces performances dans le système cosmologique et les valeurs du peuple Nzima dont sont tributaires les Azanwoulé. Mais avant, il serait intéressant d'aborder l'approche conceptuelle et les fondements ethnoculturels de l'étude.

1- Approche conceptuelle et fondements ethnoculturel des Nzima et des Azanwoulé

1.1. Approche conceptuelle

La clarification terminologique s'impose au chercheur pour conférer à sa production une dimension scientifique. Il s'agit, pour ce qui concerne le présent sujet, des termes suivants : ethnolinguistique, vision du monde, ethnotextes funéraires, pleurs rituels. Les notions de Nzima et d'Azanwoulé seront mis en relief dans la partie relative aux fondements ethnoculturels de l'étude.

1-1-1. Ethnotextes funéraires

Le terme ethnotexte renvoie à un énoncé oral ou écrit qui est indissociablement lié à une pratique culturelle, un rite, un événement social ou une institution traditionnelle. Un ethnotexte n'est pas seulement un ensemble de signes linguistiques. Il constitue un acte social, un produit d'une situation culturelle transmis au sein d'une communauté. Dans cette étude, les pleurs rituels azanwoulé sont abordés comme des ethnotextes dans la mesure où ils sont produits ou énoncés à un moment critique de la vie sociale (la mort, le deuil, les funérailles), mobilisent un savoir mémoriel, obéissent à des règles formelles spécifiques et possèdent une fonction d'intégration et de cohésion.

1-1-2 Ethnolinguistique

L'ethnolinguistique est une approche méthodologique qui étudie les relations entre la langue, la culture et la cognition. Elle s'intéresse à la manière dont les pratiques linguistiques traduisent une vision du monde, une organisation sociale, des représentations mentales et un système de valeurs. Dans le cas spécifique de cette étude qui concerne les Nzima et plus spécifiquement le clan Azanwoulé, l'ethnolinguistique permet de comprendre comment les pleurs matérialisent la

conception de la personne, de la mort et du lien communautaire, dans un contexte de deuil.

1-1-3 Pleurs rituels

Les pleurs rituels – souvent chantés ou déclamés- sont des performances vocales exécutées lors des funérailles. Les Nzima les désignent par le terme « awoleyele », littérairement « paroles sorties des entrailles » et distinctes des pleurs ordinaires ou spontanées selon Gnankon Christophe-Richard Ekra (2018, p. 65). Cette distinction réside dans la codification, l'exécution par des spécialistes rompus à cette tâche et les fonctions non seulement sociales, spirituelles mais aussi thérapeutiques. Ils portent également en filigrane une charge poétique et émotionnelle qui permet de verbaliser l'indicible, de structurer le deuil et de communiquer symboliquement avec le monde métaphysique. Qu'en est-il de la vision du monde ?

1-1-4 Vision du monde

La vision du monde désigne l'ensemble des représentations symboliques par lesquelles un groupe humain comprend l'univers : la personne, la mort, les ancêtres, la nature, les forces invisibles. Les pleurs rituels azanwoulé révèlent une vision du monde centrée sur la continuité entre vivants et ancêtres, la nature cyclique de la vie et la puissance de la parole comme médiation cosmique.

1.2. Fondements ethnoculturels du peuple Nzima et du clan Azanwoulé

1-2-1- Qui sont les Nzima ?

Les Nzima (Nzema, Semanli, Appoloniens, Assoko) sont un peuple akan localisé principalement dans le sud-ouest du Ghana et le sud-est de la Côte d'Ivoire (Annan 1980, Kwaw 2008). Selon la tradition orale, ils seraient issus d'une migration akan venant d'Agnuan Agnuan. Leur mémoire collective insiste sur la maîtrise des terres littorales, l'importance du commerce côtier et l'existence de relations anciennes avec des peuples comme les Wassa, les Ahanta, les Aowin, etc. Les Nzima sont matrilineaires et leurs structures politiques reposent sur des chefferies et des royautes. Leur organisation sociale se fonde sur sept grandes familles ou clans que sont les

Nvavilé, les Mafolɛ, les Ezohilé, les Ndjua, les Azanwoulé, les Adahonlin et les Alonwomba selon Gnankon Christophe-Richard Ekra (2024, p.549). Ces clans jouent un rôle essentiel dans l'équilibre cosmique et sont au centre des rituels collectifs dont les funérailles. C'est en partie ce que confirment Yakub Mohammed et Agyekum Kofi quand ils écrivent ceci : « The Nzema thus have various cultural conceptions regarding the aforementioned practices, especially about funeral » (2022, p.128).

1-2-2 les Azanwoulé : un clan spécialisé dans l'élégie et la poésie funéraire

Les Azanwoulé constituent l'une des sept grandes familles ou clans chez les Nzima. Selon la tradition orale, le nom azanwoulé provient de « sanwulé », un instrument de musique semblable à une flûte, pour certains, et à un harmonica, pour d'autres. Cet instrument aurait été remis par un esprit de la forêt à la matriarche Bomokpolé au cours d'une migration. Pour la pleureuse Gnametche, ce clan se prénomait Azawua avant de recevoir cet instrument de musique. Toujours selon elle, les ancêtres fondateurs du clan passaient pour des maîtres de l'art de jouer à cet instrument. C'est la maîtrise et la passion avec laquelle ils jouaient de cet instrument qui leur a valu le nom d'Azanwoulé. Descendants de Asokone Ereyi, ils passent pour être des élégiaques (ɛzunɛ menɩ) et tout le monde nzima reconnaît leur maîtrise des lamentations, des pleurs rituels et la transmission des savoirs funéraires. Ce clan dispose d'un répertoire poétique ancien, considéré comme l'un des plus élaborés de l'aire nzima. Ses attributs symboliques sont l'igname (Bolué), le Sanhoulé (une sorte de flûte traditionnel) et le Coq (akolê nyili) qui rappellent un douloureux épisode d'une de leur migration sous la conduite des frères Aleyi Kpanyinlin et Aleyi Ekyi comme l'ont mentionné Kodjo Niamkey et al (2013, pp 463-464).

2- Les pleurs rituels Azanwoulé : un système de communication codifié et performant

2.1. Une structuration de la parole poétique centrée sur les phénomènes réitératifs et les proverbes

Les pleurs rituels azanwoulé constituent un dispositif performatif complexe. En leur sein, les phénomènes réitératifs et les proverbes occupent une place centrale. D'une part, intéressons-nous aux phénomènes réitératifs.

Loin de relever d'une simple redondance expressive, la répétition apparaît comme un procédé structurant, garant de l'efficacité symbolique et sociale du rituel. Les réitérations verbales, rythmiques et corporelles qui caractérisent ces complaintes contribuent à la construction d'un espace communicatif où douleur, mémoire et cohésion communautaire se trouvent ritualisées.

Sur le plan linguistique, les pleurs se distinguent par un usage marqué de la répétition lexicale et sémantique. Les pleureuses recourent à des anaphores dont la récurrence assure la mise en forme poétique du discours funèbre. On peut observer dans l'extrait suivant, la reprise anaphorique de « *menli* » (ces gens) que la pleureuse mentionne à foison pour désigner les Azanwoulé :

Menli ɱɔɔ bevi ni iiiiiiiiii ?

Menli ni ɱɔɔ bevi Ndenie, Ebule-ezane Ndenie la aaaa

Asokoniŋ Ereyi amra ɱɔɔ je aluba nding

Menli, menli ooo

Menli ɱɔɔ ji azule ni qlog ɱɔɔ beŋa elenŋ ooo

D'où sont venus ces gens iiiiiiiiii ?

Ces gens ont quitté Ndenie, Ebolonza Ndenie aaaa

Descendants d'Assokone Ereyi qui êtes de petits haricots

Gens, gens ooo

Ces gens qui étaient au bord du cours d'eau et qui n'avaient point de pirogue

Les origines des ancêtres du défunt, leurs qualités morales ou lignagères sont régulièrement rappelées et repris selon des schémas prédéterminés. Cette réitération produit un effet d'insistance qui transforme la parole en acte rituel.

La répétition se manifeste, également, au niveau mélodico-rythmique. En effet, les motifs vocaux, exécutés selon des cycles répétitifs, s'articulent à des gestes eux aussi soumis à des schèmes de répétition : frappe sur le corps, balancements, flexions ritualisées. Car, comme le stipule Geneviève Calame-Griaule (1980, p.318), la gestuelle « favorise la parole parce qu'elle aide à formuler la pensée. (...) les gestes aident à se remémorer les paroles dont ils constituent une sorte de relais, de même que les représentations graphiques sont un relais de la connaissance orale ».

Par ce biais, les pleurs opèrent une synchronisation des corps et des voix, créant un champ d'énonciation partagé où l'individu se trouve intégré au collectif. La répétition instaure ici un temps rituel distinct du temps ordinaire, un temps cyclique qui évoque la conception nzima du devenir, fondée sur l'alternance et le retour.

Les fonctions de ces répétitions sont multiples. D'un point de vue cathartique, elles permettent une verbalisation progressive et intensifiée de la douleur. La répétition, en réactivant constamment le même motif affectif, participe à la mise en circulation et à la gestion communautaire de l'émotion. Sur le plan social, elle constitue un dispositif de cohésion : en se joignant aux pleurs, les membres du lignage unifient leurs voix et leurs affects, réaffirmant la solidarité qui les lie face à l'événement de la mort. La répétition joue aussi un rôle mémoriel essentiel. En rappelant de manière cyclique les attributs du défunt, elle inscrit la personne disparue dans une longue continuité des ancêtres et contribue à la construction de son identité posthume.

Du point de vue de la pragmatique rituelle, la répétition remplit enfin une fonction phatique, au sens jakobsonien du terme. La répétition maintient le canal ouvert non seulement entre les participants, mais aussi et surtout entre les vivants et les morts- en particulier l'esprit du défunt en transition vers le statut d'ancêtre. En ce sens, la répétition ne se limite pas à organiser la parole : elle rend possible la communication entre les mondes.

D'autre part, le proverbe s'inscrit dans cette dynamique. Genre minimal par la structure mais maximal par le contenu et la teneur, le proverbe est une parole de

sagesse qui fait montre d'un savant maniement de la langue. Il s'impose dans la société traditionnelle africaine comme un signe manifeste de la maîtrise et du savoir ancestral qui s'intègre aisément dans l'évocation de sujets graves comme ceux du deuil. Cette idée est soulignée avec force par Jean Cauvin (1981, p.13) quand il écrit : « *Si certains membres d'une société, par leur expérience ou par leur maturité personnelle ont plus de facilité à manier ce langage, tous doivent le comprendre au moins partiellement sous peine d'être coupés de la société* ».

Ainsi, manier avec dextérité les proverbes, c'est confirmer que l'on a atteint une maturité langagière. Car le proverbe appartient à la pensée profonde et sérieuse. Vu sous cet angle, et du fait de sa structure minimale, le proverbe s'intègre aisément dans des formes orales plus longues comme les pleurs rituels.

Les pleureuses en font un usage constant au cours de leur performance. C'est le cas du proverbe suivant:

/ Kokochuiako fi azule bo finde a ɔ kɔ ke Eɔɔɔɔ wu a be zu kpɔɔɔɔ/.

Quand le kokochuiako sort de l'eau et annonce la mort du crocodile on ne discute pas.

Dans ce proverbe, deux images pertinentes apparaissent. Il s'agit du « Kokochuiako » et du « Eɔɔɔɔ » (crocodile). Kokochuiako possède un sens symbolisant celui d'un animal aquatique mythique qui pourrait prendre divers aspects. Quant au symbolisé, il ressort de la pensée nzima qui l'assimile à un messenger. La deuxième image est celle du crocodile. Dans son sens dénoté, le crocodile est un grand reptile à fortes mâchoires qui vit dans les fleuves et les lacs des régions tropicales et équatoriales.

Dans la société nzima, il est perçu comme l'une des grandes menaces des pêcheurs. Il est terrifiant et redoutable. Le point commun qu'il entretient avec le *kokochuiako* est le cadre de vie, c'est-à-dire le milieu aquatique. Ces deux animaux vivent donc dans le même espace. Dans la pensée traditionnelle nzima du fait de leur cadre naturelle de vie identique, ces deux animaux représentent des personnes d'une

même famille, d'un même clan ou d'un même village. Il ressort de ce proverbe que la nouvelle ou le message provenant du membre de la famille ou de celui qu'on côtoie quotidiennement, ne doit pas souffrir de discussion. Autrement dit, on ne discute pas ce qui est évident. Par l'énonciation de ce proverbe, la pleureuse s'associe implicitement au déchirement affectif de la communauté. Elle exprime d'un côté son désarroi, son impuissance devant ce fait et d'un autre côté sa solidarité d'avec la famille éplorée et la communauté.

À ce stade de la réflexion, il appert que les phénomènes réitératifs et les proverbes présents dans les pleurs azanwoulé doivent être compris comme des opérateurs majeurs du processus rituel. Ils structurent la parole funéraire, modulent l'émotion collective et garantissent la transmission mémorielle de la communauté. Cette expressivité est aussi rendue par les idéophones.

2.2. Les idéophones : musicalité et expressivité

Véritables marques du discours oral, les idéophones constituent des facteurs d'une expressivité linguistique. Le sens étymologique de ce terme fait penser à un type de signe caractérisé par une relation particulière entre signifiant et signifié. Car, à son sens premier, le terme idéophone désigne des mots présentant des caractéristiques phonologiques exceptionnelles qui marquent le caractère particulièrement expressif de leur signifié.

Toutefois, la tradition africaniste a consacré l'usage de ce terme pour décrire la situation des langues où un ensemble de mots, présentant des caractéristiques idéophoniques, constituent une espèce particulière de mots, au sens où ces mots contribuent à la construction d'énoncés de façon originale. Selon Jean Marouzeau (1935, p.289), l'idéophone est « un élément d'énoncé, d'ordinaire onomatopéique qui sert à qualifier ». Cette définition de Marouzeau laisse entrevoir deux traits distinctifs de l'idéophone : le lien avec l'onomatopée et la valeur de caractérisation.

Pourtant l'idéophone n'est pas l'onomatopée car il ne se préoccupe pas de reproduire le son. En effet, les idéophones visent à rendre « physique »,

« perceptible » ou encore « visible » une sensation ou une perception. Ils fonctionnent en quelque sorte par imitation. C'est ce que laisse comprendre Marouzeau quand il considère l'idéophone comme « une expression imitative qui peut se substituer à une phrase ou à n'importe quel mot plein autre que le substantif » (1935, p.291).

Ainsi l'idéophone pourrait simplement se définir comme un mot qui représente des sons. Gérard Dumestre (1999, p.26) estime, quant à lui, que les idéophones sont « des lexèmes déterminants ayant un sens restreint et une distribution limitée qui peuvent être employés comme adjectifs ou comme adverbes de manière et dont la structure phonologique peut être en violation avec celle qui est typique au mot ».

Dans les pleurs rituels azanwoulé, les idéophones sont dotés d'un pouvoir musical et expressif. La dimension musicale et expressive des idéophones est d'abord perceptible à travers les allongements vocaliques comme l'indique l'extrait ci – dessous :

Jεε mejŋ sadie oooo
Adingeda asa zo eeeee,
Egya Agamg asa zo eeeee,
Wija mɔɔ oooo
Menli mɔɔ be vi ni iiii ?
Menli ni mɔɔ bevi Ndenie, Ebule-ezane Ndenie la aaaa
Asɔkɔniŋ Eyeji amra mɔɔ je aluba ndingg
Menli iiii, menli ooo
Menli mɔɔ ji azule nɔ gɔɔ mɔɔ beŋg elenɔ oooo

Mais qui m'a garanti la santé ooo
Compagnons de père Adengenda éééééé
Compagnons de père Angama éééééé
Ancêtres du défunt oooo
D'où sont venus ces gens iiiiii ?
Ces gens ont quitté Ndenie, Ebolonza Ndenie aaaa

Descendants d'Assokone Ereyi qui êtes de petits haricots

Gens iiiiii, gens ooo

Ces gens qui étaient au bord du cours d'eau et qui n'avaient point de pirogue oooo

Dans cet extrait, les idéophones terminent, à l'exception de l'avant dernier énoncé, essentiellement les vers. On pourrait dire qu'ils les ponctuent comme le font les rimes dans la poésie classique occidentale. L'allongement vocalique souligné par la multiplication des voyelles orales et éclatantes « e » et « o » dans « oooo » et « eeee » participent de l'harmonie vocalique qui charme le système auditif de la réception. En effet, ils conviennent au développement des idées et des sentiments dont l'expression suppose des éclats de voix selon Maurice Grammont (1965, p.130). Les idéophones sont sémantiquement riches. Car, l'emploi de ces voyelles orales, chez les pleureuses, exprime la désolation, la surprise désagréable, la peine et parfois le regret. Le projet de la pleureuse qui multiplie ces idéophones à foison au cours de la performance est d'attendrir l'auditoire par leurs forces phonique et mélodique.

Mieux, parce qu'ils sont des procédés d'imitation comme le suggère Marouzeau, les idéophones permettent à l'auditoire de s'émouvoir avec la pleureuse. En effet, ce sont eux qui font de cette poésie orale de véritables pleurs et qui renforcent leur forme plutôt chantée que déclamée.

Qui plus est, les idéophones, dans les pleurs rituels azanwoulé, maintiennent en éveil l'auditoire, le stimulent et le conduisent à s'émouvoir davantage. Le pouvoir des idéophones renforce la dimension performative du discours oral. Les idéophones que l'on peut considérer à juste titre comme des notes sont tous construits sur des voyelles claires du point de vue de leur expressivité acoustique. En effet, ils expriment dans ces énoncés une réalité éclatante, un cri de détresse, une plainte que la pleureuse entend faire résonner pour rendre audible une certaine vision du monde.

3- Les pleurs rituels azanwoule : expression d'une vision du monde nzima

La vision du monde désigne un ensemble de croyances, valeurs, perceptions et interprétations qu'un groupe a de l'univers qui l'entoure. La conception de Heyndels devient alors très intéressante sur ce point. Il saisit la vision du monde comme « l'expression structurelle et fonctionnelle de la situation relative d'un groupe social dans un ensemble plus vaste » (1977, p.135). Dans le cadre des pleurs rituels des Azanwoulé, elle reflète une perception profondément communautaire, spirituelle et cyclique de la vie et de la mort.

3-1 Les pleurs comme matérialité artistique d'un passage

Chez les Nzima, la personne est conçue comme une entité plurielle comprenant un corps matériel, une force vitale et une composante spirituelle susceptible de rejoindre le monde des ancêtres. La mort marque la séparation du souffle vital et du corps, mais non l'anéantissement de l'être. Cette idée s'inscrit dans une vision africaine plus large où la frontière entre vivants et morts est perméable (John Samuel Mbiti, 1969, p53), définissant une communauté élargie où ancêtres et descendants sont interdépendants.

La mort est un état de liminalité au sens de Arnold Van Gennep (1909) c'est à dire « entre et entre », où l'individu n'appartient plus tout à fait au monde des vivants, sans être encore intégré au monde des morts. La liminalité apparaît de ce fait comme un espace d'incertitude où les catégories sociales vacillent et exigent des rituels réparateurs. Chez les Nzima, cette période liminaire est considérée comme dangereuse, car l'âme du défunt, errante et instable, peut menacer l'équilibre du groupe si elle n'est pas orientée par des rites appropriés.

C'est pourquoi, les pleureuses ont un rôle rituel déterminant. Il s'agit, souvent, des parentes, mais parfois des femmes de la communauté ayant des compétences performatives et reconnues en période de deuil. Leur rôle n'est pas uniquement expressif. Elles sont interprètes, médiatrices et porte-voix de la communauté. Par conséquent, elles mobilisent un savoir structuré qui mêle à la fois des formules adressées au défunt, des récits de vie, des invocations destinées aux ancêtres, des exhortations adressées à la famille et à la communauté. Ces femmes

sont en quelque sorte des techniciennes du passage, dont la performance sonore aide à « défaire » le lien vivant-mort, pour ensuite le reconfigurer sous forme d'ancestralité. Cela explique bien la forte présence des ancêtres (Asokone Ereyi, Adengenda, Echui Konfo, Bomokpolé, etc.) dans leur texte. Leur langage rituel se démarque aussi par sa dimension hautement performative au sens de John Austin (1962) puisque qu'en fait, pleurer, ici, c'est faire. Les pleurs orientent l'âme, détermine la séparation et met en relief le statut nouveau du défunt. On peut le percevoir dans la recommandation suivante au défunt :

Ekɔ a anɔ se

M'ma tɔ nla aze

Etelɔ aze a, ɔ ke ye ewule

Si tu pars

Ne t'assois pas

Si tu t'assois tu mourras

Par ailleurs, les pleurs assurent la séparation. Ils servent non seulement à informer le défunt de sa propre mort, mais aussi et surtout à faciliter son entrée dans le monde métaphysique. Ils procèdent parfois par un récit biographique du défunt pour exprimer la douleur de la perte. Par l'appel répétitif des noms notamment ceux des ancêtres auxquels le défunt est destiné à appartenir, les pleureuses signifient la rupture et reconnaissent la coupure entre le monde des vivants et celui des ancêtres. Ces pleurs disent l'absence, restituent la place de la personne dans la communauté et permettent à chacun de mesurer le vide laissé derrière elle. Ce discours liminaire aide dans une certaine mesure le défunt à accepter son nouveau statut, empêchant la stagnation de l'âme. Car une telle situation, selon les gardiens de la tradition, pourrait entraîner maladies, infertilité dans la famille biologique du défunt ou un désordre social dans la communauté.

A cela, ajoutons que les pleurs ouvrent la voie vers l'ancestralité. En effet, les Nzima conçoivent l'ancestralité comme un statut qui se mérite et s'acquiert. Les pleurs contiennent des formules destinées à guider l'âme vers l'au-delà. Ils constituent une adresse directe au défunt, l'exhortant à poursuivre sa route, à ne pas

se retourner, à rejoindre ceux qui l'attendent. Par ces paroles, les Nzima lèvent les obstacles qui pourraient entraver le passage.

Les pleurs participent à ce processus en guidant symboliquement l'âme, en invitant les ancêtres à accueillir le nouvel arrivant, en négociant la place du défunt dans la communauté invisible. Mais, le rituel n'est pas seulement un accompagnement du mort ; il est aussi un rééquilibrage du vivant. Les pleurs prennent acte de la rupture mais réaffirment la continuité du groupe. Ils rappellent que la personne décédée demeure membre de la communauté, mais sous une autre forme.

C'est pourquoi, pour les Nzima, le défunt n'est jamais considéré comme perdu. Sa présence se transforme, se déplace, mais ne s'éteint pas. Les pleurs rituels des Azanwoulé participent largement à cette métamorphose symbolique : ils contribuent à la transformation du mort en ancêtre, en force protectrice. En cela, ils opèrent une conversion du chagrin en puissance spirituelle.

Cette conception impacte aussi la manière de vivre le deuil. La douleur est reconnue, mais elle est inscrite dans un horizon de continuité. On ne pleure pas pour conjurer la fin, mais pour accompagner un commencement. Tout cette philosophie concourt à souligner l'importance du lien communautaire.

3-2 L'importance du lien communautaire

L'une des particularités des pleurs réside dans leur ouverture au peuple. Ils ne sont pas un acte privé, isolé, circonscrit, mais une pratique collective, publique. Le passage de la mort n'est jamais un acte solitaire. Il engage toute la collectivité : famille, lignage, voisins, alliés, etc. Les pleurs sont ainsi performés publiquement, dans un espace où chaque voix contribue à tisser la relation entre le monde des vivants et celui des ancêtres. C'est pourquoi, dès l'annonce de la mort d'un membre, ils (les pleurs) sont attendus, codifiés et jouent un rôle social majeur. Ils permettent d'apprécier la charge affective que la communauté porte au défunt. En d'autres termes, ils aident à montrer à quel point la personne décédée était aimée, intégrée à la communauté, et surtout qu'elle laisse un vide immense. La communauté devient

de ce fait, le lieu de transition, le support qui permet au défunt de franchir le seuil avec dignité et sécurité.

Cette dimension collective révèle que, pour les Nzima, la mort est un fait social total puisqu'elle mobilise les liens, réactive les mémoires, reconfigure les solidarités et redéfinit les appartenances.

En plus, l'identité individuelle n'est jamais isolée puisque l'individu existe par et pour la communauté. Le deuil est, donc, autant une affaire spirituelle qu'une expression du tissu social. Par ailleurs, les pleurs peuvent également contenir une critique sociale implicite. Si le défunt n'est pas pleuré, ou pas pleuré de façon « appropriée », cela peut être vu comme un jugement collectif sur sa vie. Au contraire, des pleurs abondants montrent la reconnaissance sociale.

Les rituels funéraires ne servent donc pas uniquement à apaiser les âmes. Mieux, ils régulent les normes sociales et expriment des valeurs collectives, notamment la justice, le respect, la solidarité.

Conclusion

Au total, les pleurs rituels des Azanwoulé constituent bien plus qu'une simple poésie de compassion ou de tristesse. Ils sont une institution, un dispositif symbolique complexe qui permet d'inscrire la mort dans un cycle continu reliant les vivants aux ancêtres. A travers eux, la communauté accompagne le défunt, réaffirme sa cohésion, restaure son équilibre et assure la perpétuation de son ordre socio-cosmique. La mort, dans cette vision, n'apparaît jamais comme une fin définitive. Elle devient un passage exemplaire, un moment de transformation où l'humain change de forme mais non d'existence (Geneviève Calame-Griaule, 1970, p32). Les pleurs sont la passerelle, poétiquement encodée, qui ouvre la voie et qui guide le mort vers l'ancestralité.

Références bibliographiques

AGAR Michael (1994), *Language Shock: Understanding the culture of conversation*, New York, William Morrow and Company

ANNAN J. C (1980), *Nzema Fonology*, Ajumako, School of Ghana Languages

AUSTIN John (1962), *How to Do Things with words*, Oxford, University Press

CAUVIN Jean (1981), *Comprendre les proverbes*, Paris, ED. Saint Paul

CALAME-GRIAULE Geneviève (1980), « L'arbre et l'imaginaire », *Cahiers ORSTOM*, Sciences humaines, 17, 3-4, p. 315-320

CALAME-GRIAULE Geneviève (1970), « Pour une étude ethnolinguistique des littératures orales africaines », *Langages* N°18, p. 22-47.

CHARPENTIER Françoise (1973), *La mort*, Paris, Classiques Hachette.

DUMESTRE Gérard (1999), « Les idéophones : cas du Bambara » in *Faits de langue* n°11-12, p 52-70.

EKRA Gnankon Christophe-Richard, (2024), « Les institutions de la tradition orale africaine comme alternative pour le développement harmonieux des sociétés : l'exemple de l'Abissa des Nzima de Côte d'Ivoire et du Ghana », *Nyansa Pô*, 39, p. 549-559.

EKRA Gnankon Christophe-Richard, (2018), Etude d'un genre poétique de la tradition orale, les Mraale Ezunle (pleurs rituels) chez les Nzema, formes et fonctions, Thèse de doctorat unique, Sous la direction de Professeur TOUOUI BI Irié Ernest, Université Felix Houphouët Boigny, Abidjan.

GRAMMONT Maurice (1965), *Petit traité de versification française*, Paris, Armand Collin,

HEYNDELS Ralph (1977), « Etude du concept de vision du monde : sa portée en théorie de la littérature » in *L'Homme et la société*, N°43-44, 1977, Inédits de Lukàcs et textes de Lukàcs, p.135- 163

KWAW Ehoma (2008), *Maandee Ye Enlomboe*, Accra, Atwe Royal Consult Publisher.

MAROUZEAU Jean (1935), « L'usure de l'onomatopée » in *Le français moderne*, 3, p 289-292.

MBITI John Samuel (1969), *African religions and philosophy*, Johannesburg: Heinemann

OWIREDU C. (2020), “Metaphors and Euphemism of death in Akan and Hebrew”,
Open Journal of Modern Linguistic.10, 404-421

VAN GENNEP Arnold (1909), *Les rites de passages*, réimpression de Emile Nourry,
Mouton and Co et Maison des Sciences de l’homme, Paris : Editions A. et J. Picard,
1981.

YAKUB Mohammed, AGYEKUM Kofi (2022), “Metaphorical euphemism in death-
discourse among the Nzema”, Studies in African Languages and Cultures, 56, p.127-
153

ANNEXE

PLEURS RITUELS AZANWOULE

- 1- *Ebolonza n̄ ndenie*
- 2- *Asɔkɔŋ Ereyi amra jeeee*
- 3- *Nɔ menli n̄ beba la beluali ni iiiiii?*
- 4- *Menli mɔɔ ooo,*
- 5- *Menli mɔɔ be vi aɲuɔ aɲuɔ*
- 6- *mɔɔ beba la be ha beɲi Mbehe jeeee*
- 7- *Be vindeli Ebolonza.*
- 8- *Yale Bomo kpole asa zo jeeee*
- 9- *menli mɔɔ beɛi evinli na evinli ehan be*
- 10- *Ɔmɔ n̄ mɔɔ be ci dadie naɔ dadie na ehɔ be*
- 11- *Menli mɔɔ be fi edani á, be fa avikpa be fi be edani*
- 12- *menli bemɔ je ho Azɔmɔlo*
- 13- *Naɔ je vi Azɔmɔlo a je yali a*
- 14- *ɔmɔ bie beba bedingele benwo la*
- 15- *Be lua dede beha vinde Azule lɔa nu na be tɔtɔ be sa na beha dɔnɔ li a wiiiiiii*
- 16- *Eewi kɔnfo asa zo mɔɔ,*
- 17- *Ɔmɔ li mɔɔ be le aluba ndingɔ mɔɔ bie a na bie azo*
- 18- *Ɔmɔ edani Kuasi Akuba mɔɔ ɔze ekole mɔɔ ehɔn̄i wɔ nuɔ la*
- 19- *nɔnɔ n̄ mɔɔ mi li je alie naɔ ma nwu a*
- 20- *Je meɲɔ sadiɛ ooo*
- 21- *Adingeda asa zo jeeee,*
- 22- *Egya Agɔmɔ asa zo eeeee*
- 23- *Wija mɔɔ ooo*
- 24- *Menli mɔɔ be vi ni iiiiiiiiii?*
- 25- *Menli nu mɔɔ bevi Ndenie, Ebule-ezane Ndenie la aaaa*
- 26- *Asɔkɔn̄i Ereyi amra mɔɔ je aluba ndingɔ*
- 27- *Menli ooo,*
- 28- *menli ooo*
- 29- *Menli mɔɔ ji azule n̄ alog mɔɔ beɲɔ elen̄i ooo*
- 30- *Ɔti a beɲɔ nwoa be vale ni elen̄i ebule be pele azule a*
- 31- *azule bie mɔɔ ɲɔ ɲɛ kɔjevole*
- 32- *Ɔti amɲɔ ɔɲɔ li nwole oti dinjele alu ɲevile nu a*

- 33- *Wijamɔ, menli be kɔ ni?*
- 34- *Menli mɔɔ be pe azule*
- 35- *Azule mɔɔ bɔ ɲe kaɲevole*
- 36- *Asɔkɔnɔn Ereyi amra Mɔɔ, bema vi ni?*
- 37- *Menli nɔn Mɔɔ vi Ezinli ooo,*
- 38- *Menli, menli nɔn be hɔ afia ooo*
- 39- *Be hɔ afia ooo Benɔ Ezinli akɔle nyili hɔle ooo Wiiiiiiiiiiii*
- 40- *Akɔle nyili mɔɔ ɔ bɔle Mowo awielie la*
- 41- *Adonɔnɔn nɔn Akadomunli*
- 42- *Azule mɔɔ bɔ be kaɲevole*
- 43- *Bemɔ menli mɔɔ ɔ wɔ ɛli be, menli ooo bejazo,*
- 44- *Asɔkɔnɔn Ereyi amra mɔɔ!*
- 45- *Je hɔ je bolue bɔle ooo*
- 46- *Nɔ saɔ besɔ Ezinli a, be pe nuɔ jejioooo*
- 47- *nɔ beju Mowo, be jing ooo*
- 48- *Ezinli akɔle nyili mɔɔ ɔ bɔle Mowo awielie la*
- 49- *Kpɔda kpole mɔɔ debe ɔ mɔ min sadie ɔ mɔ min Ngoang ooo*
- 50- *Enɛ je ewule le ku min ooo*
- 51- *Menli mɔɔ debie nɔ debie*
- 52- *menli mɔɔ debie li abɔbɔdie ooo*
- 53- *Asɔkɔnɔn Ereyi amra ooo,*
- 54- *Yale Bomokpole asa zo eeeee,*
- 55- *Saɔ be nɔn bolue ɔvi Aboloang a*
- 56- *ehɔ nɔ hunli menli mɔɔ.*
- 57- *rɔnyɔ Adigenda, mɔ ba ɲela mɔ wule ngalanɛ*
- 58- *Ekɔ a anɔ se*
- 59- *M'ma tɔ nla aze*
- 60- *Etelɔ aze a, ɔ ke ye ewule*
- 61- *Kokowiawio vi azule bo finde a*
- 62- *ɔ kɔ ke elɔ genɔ wu a, be zu je kpɔlɔɔ*
- 63- *Menli nu mɔɔ be hɔ afi ooo mɔɔ benɔ akɔle jini hɔli afia*
- 64- *menli nu mɔɔ be hɔ afi ooo benɔ akɔle jini hɔli afia*
- 65- *akɔle jini ooo*
- 66- *Akɔle jini ooo*
- 67- *Akɔle jini bɔ li ooo emɔ elɔnu vali menli mɔɔ aze*
- 68- *mladanɔ male ɛ le fle be ma mɔɔ ooo*
- 69- *Ajiooo ajioooo*

TRADUCTION

- 1- *Ebolonza et Ndenie*
- 2- *Descendants d'Assokone Ereyi*
- 3- *Mais comment sont arrivés ces gens ?*
- 4- *Ces gens ooo*
- 5- *Ces gens ont quitté Agnuan Nuan*
- 6- *Ils sont passés par Mbehe*
- 7- *Et sont arrivés à Ebolonza*
- 8- *compagnons de grand-mère Bomokpolé*
- 9- *Ces gens qui réprouvent la souillure et que la souillure a touchés*

- 10- *Mères qui craignent le couteau et que le couteau a touchées*
- 11- *Ces gens qui utilisent des perles de valeur pour fabriquer leurs colliers*
- 12- *Gens, allons à Azomolo*
- 13- *Mais c'est d'Azomolo que nous venons*
- 14- *Ces mères qui ont pris un sentier*
- 15- *Et se sont retrouvées aux abords d'un cours d'eau Wiiiiiiiiiiii*
- 16- *Compagnons d'Echui Komfo*
- 17- *Mères qui êtes semblables à de petits haricots qui ne se couchent pas les uns sur les autres*
- 18- *Mère nourricière Kouassi Akouba qui sait reconnaître un ventre affamé*
- 19- *Grand-mère dont j'ai mangé le repas et n'en suis pas mort*
- 20- *Mais qui m'a garanti la santé ooo*
- 21- *Compagnons de père Adengenda*
- 22- *Compagnons de père Angama*
- 23- *Ancêtres du défunt ooo*
- 24- *D'où sont venus ces gens ?*
- 25- *Ces gens ont quitté Ndenie, Ebolonza Ndenie*
- 26- *Descendants d'Assokone Ereyi qui êtes de petits haricots*
- 27- *Gens ooo*
- 28- *Gens ooo*
- 29- *Ces gens qui étaient au bord du cours d'eau et qui n'avaient point de pirogue*
- 30- *C'est pourquoi, ils se sont servis de la moitié d'une pirogue pour traverser l'eau*
- 31- *Ce cours d'eau qui ne s'est pas souvenu d'eux*
- 32- *Et qui a débouché sur la mer*
- 33- *Ancêtres du défunt, où allaient ces gens ?*
- 34- *Ces gens voulaient traverser le cours d'eau*
- 35- *Ce cours d'eau qui ne s'est pas souvenu d'eux*
- 36- *Descendants d'Assokone Ereyi, d'où venez-vous ?*
- 37- *Ces gens viennent d'Ezinli ooo,*
- 38- *Ces gens qui sont allés se cacher*
- 39- *Et qui ont emporté le coq d'Ezinli Wiiiiiiiiiiii*
- 40- *Le coq qui a chanté la ruine de Moho*
- 41- *Adonginlin et Akadomunli*
- 42- *Cours d'eau qui ne se sont pas souvenus*
- 43- *Vous avez fait souffrir ces gens ooo*
- 44- *Levez-vous ! Descendants d'Assokone Ereyi*
- 45- *Allons à notre quête d'igname ooo*
- 46- *Et si vous passez par Ezinli, continuez votre chemin*
- 47- *Mais arrivés à Moho, arrêtez-vous*
- 48- *Le coq de Ezinli a chanté pour la ruine de Moho*
- 49- *Grand hangar où jadis j'avais la santé et étais chanceux*
- 50- *Aujourd'hui la mort m'y gagne*
- 51- *La chose de ces gens n'est pas très importante ooo*
- 52- *La chose de ces gens a de la valeur ooo*
- 53- *Descendants d'Assokone Ereyi ooo*
- 54- *Compagnons de grand-mère Bomokpolé ooo*
- 55- *Si vous n'aviez pas apporté l'igname d'Aboloane*
- 56- *La faim aurait eu raison de ces gens*
- 57- *Grand-père Adengenda je vais te laisser un message*
- 58- *Si tu pars dis :*
- 59- *« Ne t'assois pas*
- 60- *Si tu t'assois tu mourras »*
- 61- *Si le kokochuiako sort de l'eau*
- 62- *Et annonce la mort du crocodile, on ne discute pas*

- 63- *Ces gens qui sont allés se cacher avec un coq*
- 64- *Ces gens qui sont allés se cacher avec un coq*
- 65- *Coq ooo*
- 66- *Coq ooo*
- 67- *Coq qui a chanté et la guerre s'est emparé de ces gens*
- 68- *Les mères appellent leurs enfants ooo*
- 69- *Les amis ooo les amis ooo.*