



**UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI
(UAC)**

*_*_*_*_*



**FACULTE DES LETTRES ARTS ET SCIENCES HUMAINES
(FLASH)**

*_*_*_*_*

**DEPARTEMENT DES SCIENCES DU LANGAGE ET DE LA COMMUNICATION
(DSLCL)**

*_*_*_*_*

**MEMOIRE DE MAÎTRISE EN SCIENCES DU LANGAGE ET DE LA
COMMUNICATION**

*_*_*_*_*

OPTION : DIDACTIQUE DES LANGUES

*_*_*_*_*

Thème

**ETUDE DES PANEGYRIQUES CLANIQUES
CHEZ LE PEUPLE BIALI**

Présenté par :

Emile Tanséka SAHGUI

Sous la direction de :

Dr Coffi SAMBIENI
Maître de Conférences des
Universités (CAMES)

Novembre 2016

Sommaire

Dédicace	iii
Remerciements	iv
Liste des tableaux	v
Liste des schémas	v
Abréviations et signes utilisés	vi
Introduction	1
CHAPITRE I : GENERALITES	3
1-1- L'éthnie biali	3
1-2-Notes sur la langue	8
1-3-Motivation du choix du sujet	10
1-4-Revue de littérature.....	13
1-5- Rappel phonologique et morphologique.....	16
CHAPITRE II : LE PANEGYRIQUE CLANIQUE	20
2-1- Approche définitionnelle	20
2-2 - Les fondements esthétiques du panégyrique clanique biali.....	21
2-3- La composition et les modes de production	25
2-4- Du panégyrique à la devise.....	27
2-5-Le style du panégyrique clanique	29
2-6-Les fonctions du panégyrique biali.....	31
CHAPITRE III : ANALYSE DE QUELQUES PANÉGYRIQUES CLANIQUES.....	36
3- 1 Panégyrique du clan símbə	36
3- 2- Panégyrique du clan mátèbə	42
3-3 Panégyrique du clan símyahəbə.....	46
3- 4 Panégyrique du clan búrəbə (wampèbə).....	51
3- 5 Panégyrique du clan bábmbə	54
3-6-Recommandations	58
Conclusion générale	58
Références bibliographiques	61
Annexes.....	64
Table des matières	68

DEDICACE

A

Mes parents

REMERCIEMENTS

Je formule mes profonds remerciements :

- ▮ à mon maître de mémoire, le Dr Coffi SAMBIENI, Maître de conférences des universités (CAMES) qui, malgré ses nombreuses occupations, a accepté de diriger ce travail de mains de maître ;
- ▮ à tous les professeurs du Département des Sciences du Langage et de la Communication (DSLC) pour la qualité de la formation que nous avons reçue d’eux ;
- ▮ à monsieur Pascal Datiéré KIATTI, qui m’a donné l’occasion de mettre en pratique mes savoirs construits à l’université ;
- ▮ à Mme Edith WHITE de la SIL Togo-Bénin pour tout ce qu’elle fait pour moi ;
- ▮ à la SIL Togo-Bénin pour m’avoir ouvert sa bibliothèque et pour avoir mis à ma disposition un ordinateur avec lequel j’ai saisi ce travail ;
- ▮ à mon doyen Kouandi GNAGO qui a mis à ma disposition “des travaux antérieurs sur la langue biali” ;
- ▮ à tous les camarades de promotion pour l’ambiance qui a régné durant les quatre ans de formation au DSLC que nous avons passés ensemble ;
- ▮ à tous les amis qui m’ont encouragé à la réalisation de ce travail, je ne veux pas les citer nommément de peur d’en oublier quelques uns ;
- ▮ à tous ceux qui ont contribué de près ou de loin, d’une manière ou d’une autre à la concrétisation du présent travail.

Liste des tableaux

Tableau 1: Les Clans biali.....	7
Tableau 2 : Les consonnes de biali (sambieni, 2009).....	17
Tableau 3: Système vocalique du biali (sambieni, 2009).....	17
Tableau 4 : Variantes de morphème de classes nominales, sambieni (2008).....	18
Tableau 5 : Structure des verbes en Biali (Sambieni, 2010).....	19

Liste des schémas

Schéma 1: Affiliation familiale des langues gur (bendor-samuel 1989).....	9
Schéma 2 : Affiliation des langues gur (williamson et blench, 2000).....	10

ABRÉVIATIONS ET SIGNES UTILISÉS

CL	: marque de classe
CONJ	: Conjonction
EXT	: Extension
FOC.	: Focus
INF	: marque de l'infinitif
-IPF	: marque de l'imperfectif
ITT	: Ittération
NEG	: Négation
NP	: nom propre
NP/P	: nom proper de personne
PA	: pronom anaphorique
POSS.	: Possessif
Pro.Ind	: pronom indéfini
1. SG	: première personne de singulier
2. SG	: deuxième personne de singulier
3. PL	: troisième personne de pluriel
/	: trait de séparation d'unités lexicales
//	: notation phonologique
[]	: notation phonétique
—	: trait d'union

Introduction

La promotion des langues nationales en Afrique est encore aujourd'hui une entreprise complexe d'autant que les efforts qui sont à consentir dans ce projet doivent être menés concomitamment dans les domaines politique et scientifique.

Au Bénin, les avancées notoires sont enregistrées dans l'un et l'autre de ces domaines. Sur le plan scientifique par exemple, les sous-commissions linguistiques, les linguistes nationaux et étrangers, les gouvernements successifs de notre pays et les partenaires au développement des langues négro-africaines se sont investis pour la description systématique et le développement des systèmes d'écritures des langues nationales. C'est le cas de la langue biali, objet de notre étude, qui a bénéficié d'importants travaux scientifiques. Mais ces travaux sont fondamentalement orientés vers la grammaire entendue comme l'ensemble des règles et des éléments constitutifs d'une langue.

Pourtant, les œuvres relevant de l'oralité constituent aussi un champ d'études de prédilection de la linguistique ; car c'est dans ce domaine que se manifestent toutes les subtilités de la langue. C'est encore dans ce domaine que la langue assume dans le temps sa fonction communicative entre les générations passées et les générations présentes ou futures. SAMBIENI, (2014 : 19) en dit mieux en affirmant :

«En Afrique sub-saharienne, c'est surtout l'oralité (sous toutes ses formes) qui joue un rôle important dans la transmission et la fixation de la pensée. Ainsi les modes oraux tels que les contes, les chants, les proverbes, les mythes, les rituels des cultes, les panégyriques, les anthroponymes, pour n'en citer que quelques uns parmi les plus importants, sont les modes privilégiés de réflexion sur le patrimoine culturel».

Cette assertion démontre l'importance que revêt l'oralité dans les sociétés africaines. Les panégyriques claniques ou les lithanies de famille en constituent

un mode riche d'enseignements. C'est pourquoi nous nous proposons d'apporter notre contribution à la description systématique de la langue biali à travers *une étude des panégyriques claniques chez le peuple biali*.

Pour aborder ce sujet, nous en avons, dans un premier temps construit un arrière-plan à travers le chapitre des généralités où nous avons d'abord fourni quelques renseignements sur la communauté sociolinguistique biali ; ensuite, nous avons montré les raisons qui motivent le choix de ce sujet, rappelé quelques travaux antérieurs sur le thème et terminé par quelques rappels phonologiques et morphologiques de la langue biali.

Abordant dans un deuxième temps le sujet proprement dit, nous nous sommes intéressé principalement aux éléments caractéristiques du panégyrique biali et ses fonctions. Enfin, nous avons terminé notre réflexion par une analyse intégrale de cinq panégyriques.

CHAPITRE I : GENERALITES

Ce chapitre de mise en situation est consacré aux éléments indispensables pour la compréhension des chapitres suivants. On y trouvera des informations sur le peuple et la langue biali, sur la phonologie et la morphologie biali ainsi que les motivations du choix de notre sujet.

1-1- La communauté sociolinguistique biali

Nous traitons premièrement dans cette partie des données relatives à la situation géographique et démographique de l'éthnie. Ensuite, nous parlerons de l'organisation sociale de ce peuple.

1-1-1- Situation géographique et démographique.

Les *bialəbə* sont principalement localisés dans la commune de Matéri et le Nord de la commune de Tanguiéta. On les retrouve un peu dans la commune de Cobly surtout dans les localités limitrophes situées tout le long de la frontière Matéri-Cobly. Il existe aussi une forte communauté biali dans la préfecture de kpendjal en République du Togo. Au Burkina-Faso, le biali est parlé dans les provinces de Tapoa et Gourma par plus de 1.500 (en 1991)¹ personnes. La SIL International dénombre en deux mille quatorze 97.000 locuteurs biali au Bénin et 101.080 au niveau mondial²

Selon l'INSAE (RGPH4), la commune de Matéri, peuplée à plus de 95%³ de *bialəbə*, compte 113.958 habitants. Aujourd'hui, on rencontre de fortes colonies *bialəbə* dans presque toutes les localités du Bénin ; avec une plus grande concentration au Nord et au Centre du pays.

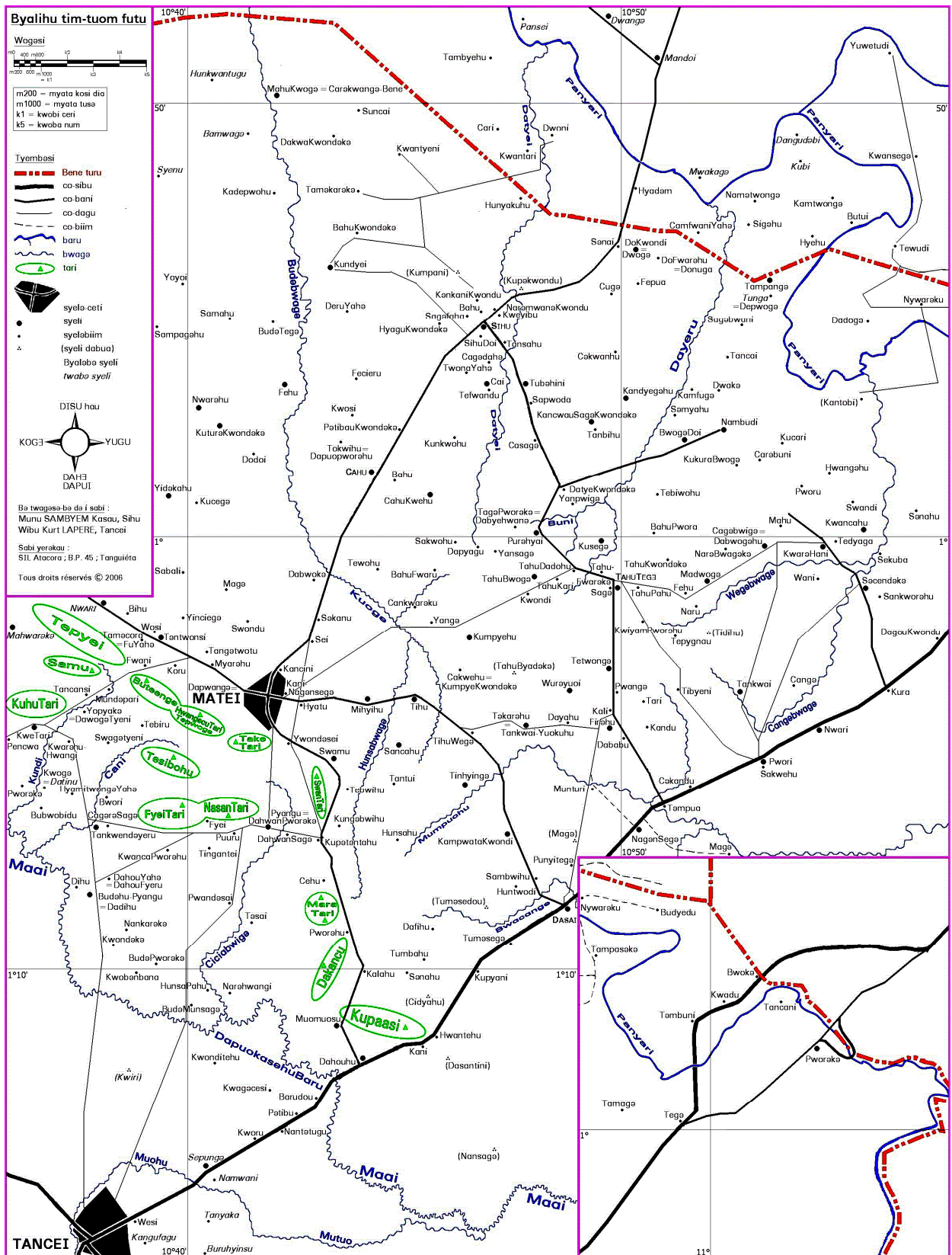
Mentionons aussi qu'un grand nombre de *bialəbə* a émigré au Ghana, au Nigéria et en Côte-d'Ivoire à la recherche des terres fertiles pour la production agricole.

¹ Source : <http://www.burkinafaso-cotedazur.org/documents/documents/demographie/listing-langues-dialectes.pdf>

² Source : <https://www.ethnologue.com/language/beh>

³ Source : le PDC/MATERI

La carte suivante illustre la situation géographique de *bialəbə*. Cette carte prend en compte tout le territoire biali qui s'étend de Tanguiéta à Mandouri au Togo. Les localités sont transcrites uniquement en langue biali.



Carte n° 1: Carte de bialu⁴ (produit par Kurt LAPERE, SIL BENIN, 2006)

⁴ Bialu-hu est le territoire occupé essentiellement par les biala-ba

1-1-2- Les groupes claniques constitutifs de la communauté sociolinguistique biali

Bernard NANTET (1992:193) définit le clan comme «une très grande famille dont tous les membres se doivent assistance en raison d'anciennes alliances et d'un même système de référence remontant à un seul ancêtre». Chez les *bialəbə* le système de référence remontant à un seul ancêtre est le tabou alimentaire. En nous référant à ce totémisme, nous avons répertorié chez les *bialəbə* une quarantaine de clans. Selon notre enquête du terrain, ces clans qui constituent aujourd'hui l'éthnie biali, n'ont pas tous le *bialau*⁵ comme ancêtre commun. Il y en a qui proviennent des peuples apparentés comme le naténi, le waama, le ditammari etc. Aussi faut-il rappeler que le naténi, le waama, le ditammari et le biali sont issues d'une même proto-langue que SAMBIENI (2005) appelle le proto-oti-volta-oriental.

Il faut aussi remarquer que certains clans constituent en fait les sous-clans parce qu'il sont issus de la subdivision d'un clan X. La principale cause qui est indexée dans le processus de subdivisions des clans ou des familles, est la mésentente entre les frères sur le tabou alimentaire. Plusieurs raisons peuvent motiver ce conflit. Par exemple un clan X a donné naissance aux clans *cánkwebə* et *bəseebə* à cause du refus, par amour, d'un membre de ce clan X de consommer la viande de buffle, totem de son épouse. Il imposa par la suite ce tabou alimentaire à sa descendance. Ce qui a donné une lignée différente de celle de la base. C'est pourquoi, la reconstitution des clans biali peut s'effectuer jusqu'à obtenir le proto-clan. A ce titre, voici un exemple de clans qui peuvent être regroupés en un seul clan :

- *cánkwebə*, *bəseebə* ;
- *pyangə-bámbə*, *nàyənsəbə*, *bámbə* ;
- *bíjibə*, *byáləbə*, *búcerəbə* ;
- *kùndəjwobə*, *swambə*, *jìmpambə*, *sambwíbə* ;

⁵Biala-u : c'est l'ancêtre des *bialə-bə* ; c'est aussi le locuteur natif de la langue biali. Le morphème -u marque le singulier tandis que le morphème -bə marque le pluriel de ce terme

Le tableau suivant recense les clans biali selon des totems. Ce recensement n'est pas exhaustif ; toutefois, il a pris en compte tous les principaux clans. Curieusement, plusieurs clans partagent un même totem ; mais cela ne veut pas dire qu'ils sont des sous-clans d'un même clan. En revanche, le rapprochement entre les clans est constaté chez les clans qui ne partagent pas un même totem.

Outre le totem, les noms de naissance constituent aussi un critère d'identification des clans (cf. SAMBIENI (2014 : 45-46).

N°	Clans	Totem	N°	Clans	Totem
01	Bàkaabə	crocodile, criquet	23	Kwáncaabə	Éléphant
02	Bámə	phacochère, porc	24	Kworəbə	poisson-scie
03	Bàseebə	guépard ⁶	25	Máábə	moineau, lézard
04	Búcerəbə	Chien	26	Mátebə	Crocodile
05	Búrəbə	poisson-scie	27	múndətiibə	Éléphant
06	bíjibə	Chien	28	nàýónsebə	perroquet
07	Bialəbə	rat zébré	29	Nàndətuubə	singe
08	Càábə	singe	30	Nàrəbə	serpent
09	Cánkwebə	buffle noir	31	pyangə-bámə	guépard
10	Cikwambə	Crocodile	32	Sámbwíbə	tortue
11	lábwogəbə	Serpent	33	Sanciebə	guépard
12	dàhwəmbə	rat zébré	34	Sənəbə	tête de l'éléphant
13	Datyembə	Serpent	35	Síimbə	Crocodile
14	Dàwífbə	Guépard	36	Simyahəbə	guépard
15	Hembə	Phacochère	37	Swambə	chacal
16	Hwebə	beure de karité	38	tantiibə (dámábə)	beure de karité
17	káməgəbə	huître/cheval	39	Tumbáabə	singe
18	Kapabə	guépard/serpent	40	Túməsebə	singe
19	Kúmpiebə	Guépard	41	jimpambə	guépard
20	Kúndəjwobə	Crocodile	42	Ywondəbə	chacal
21	Kwànkwəmbə	Guépard	43	jətəbə	chacal
22	Kúsebə	serpent			

Tableau 1: Les Clans biali (ces données proviennent de mes enquêtes)

⁶ guépard “tàbuuyə”

1-1-3- L'affiliation parentale

Dans la communauté biali, l'organisation sociale est de type patrilinéaire c'est-à-dire que chaque clan est constitué des membres issus des mâles⁷ qui ont un ancêtre en commun. De ce fait, le mariage entre les membres d'un même clan est proscrit, considéré comme incestueux. Il va sans dire que chez les *bialəbə* un couple est composé d'un membre du *clan X* et d'un autre membre du *clan Y*. Alors, l'enfant issu de ce couple est un membre du clan de son père mais il appartient tout de même au clan de sa mère où il est appelé ' "manà-u"'. Ce que nous venons de dire paraît, à première vue contradictoire. Mais, culturellement le descendant ou la descendante d'un couple est certes membre du clan de son père mais c'est le clan de sa mère qui assure sa protection. Cela s'explique avec les faits culturels suivants :

- En cas d'assassinat ou de meurtre de quelqu'un, ce sont des membres du clan de sa mère qui viennent réparer le tort à travers une cérémonie qu'on appelle "yaayú" le but de la cérémonie est de montrer au défunt qu'on l'a vengé contre ceux qui l'ont tué.
- En cas de décès, le dernier mot revient aux oncles maternels du défunt ou de la défunte pour l'enterrement d'une part et pour l'organisation des funérailles commémoratives d'autre part.
- La descendance des femelles⁸ d'un clan est caractérisée par le panégyrique ou la devise de ce clan. Ainsi lorsqu'on entend par exemple, quelqu'un dire : "M də bām-nəhu", on en déduit automatiquement que sa mère est du clan bāmbə.

1-2-Notes sur la langue

Le biali est la langue des *bialəbə*. Cette langue est parlée en nombre au Nord-Ouest de l'Atacora. Il connaît en son sein quatre variantes dialectales :

⁷ Nous utilisons ce terme pour désigner les membres d'un clan qui ont le sexe masculin. Les termes garçon et homme étant jugés impropres pour traduire notre idée.

⁸ Nous utilisons ce terme pour désigner les membres d'un clan qui ont le sexe féminin. Les termes fille et femme étant jugés impropres pour traduire notre idée.

pyangi, Matei, dasuali et Kapai. Naden (1989) classe le biali dans le sous-groupe Est du groupe Oti-volta de la famille GUR.

Selon Bendor-Samuel (1989 : 140)⁹, le schéma de l'affiliation familiale des langues gur se présente comme suit :

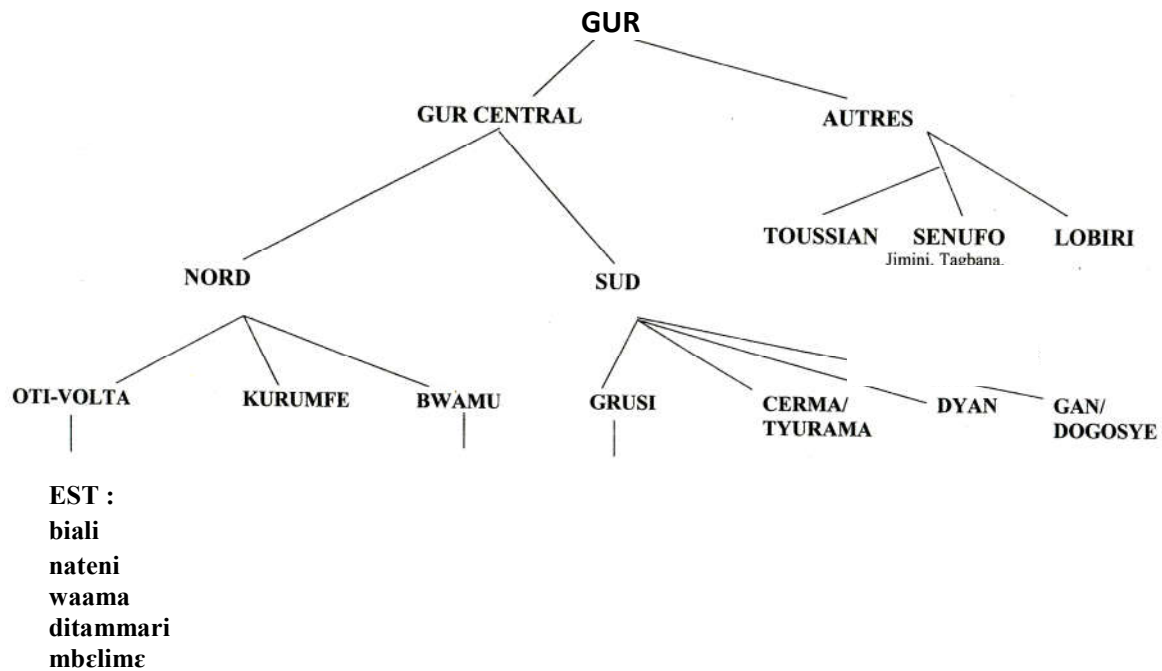


Schéma 1: Affiliation familiale des langues gur (Bendor-samuel 1989).

La classification la plus récente des langues GUR a été effectuée par WILLIAMSON et BLENCH (2000 : 26). Dans leur schéma, le biali figure dans le groupe Eastern Oti-Volta. Le schéma qui suit illustre cette classification.

⁹ Cité par Anne Garber KOMPAORE et al. (2003 : 4)

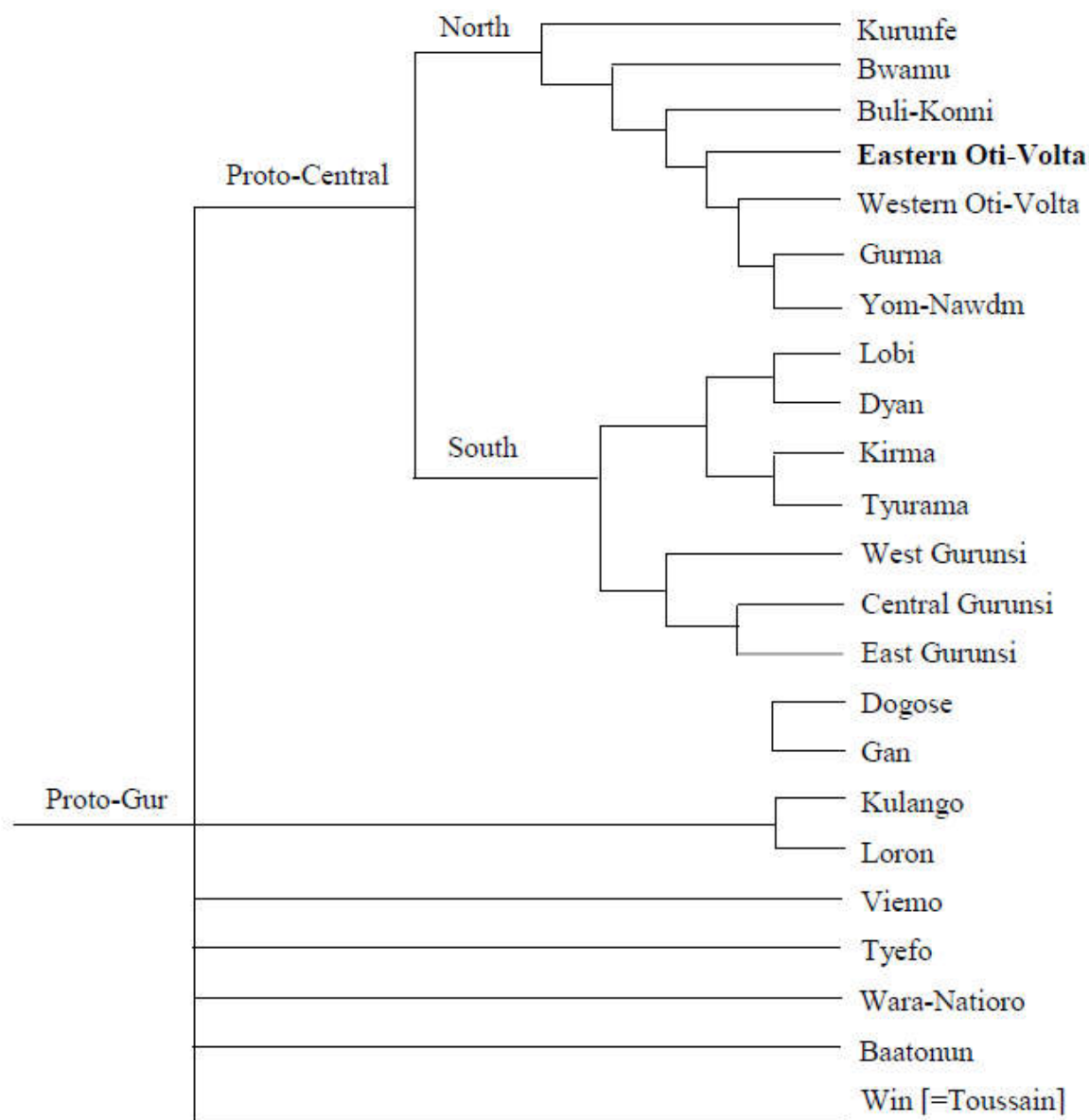


Schéma 2 : Affiliation des langues gur (williamson et blench, 2000 :26)

1-3-Motivation du choix du sujet

Le thème qui fait l'objet de notre analyse est intitulé «**Etude des panégyriques claniques chez le peuple biali**». Nous voulons, à travers ce sujet faire découvrir davantage l'art communicatif du peuple biali tout en contribuant à l'élaboration de l'histoire des clans de ce peuple. Le choix d'étudier ce thème s'inscrit dans un cadre théorique et méthodologique.

1-3-1-Cadre théorique

Le cadre théorique dans lequel s'inscrit notre sujet est emprunté au linguiste-stylisticien Charles BALLY (1951) et au sémanticien Stephen ULLMANN (1969). Cette théorie suppose que la langue est un système à deux versants : le versant intellectuel qui sert à exprimer des idées (domaine de la grammaire au sens large du terme) et le versant affectif qui sert à exprimer des sentiments (domaine des œuvres de créations artistiques orales).

Ullmann (1969: 147) souligne que :

« Les fonctions affectives du langage sont aussi importantes que ses fonctions intellectuelles ; il est donc très naturel que tous les secteurs du système linguistique y soient associés ».

Faisant sienne cette théorie, AKOHA (2011 : 76) estime que :

« Si l'on se réfère au contexte historique dans lequel les linguistes africains entreprennent la description des langues africaines, on est fondé à exiger d'eux qu'ils ajoutent aux étapes de description des langues définies par les écoles occidentales l'étape de littérature orale. En effet, la langue étant un dépôt et une forme de penser à la fois, c'est dans les œuvres de créations artistiques orales (contes, joutes oratoires, proverbes, panégyriques claniques ou royaux ...) que sont cachés les trésors que les générations africaines passées ont laissés à leur progéniture ». Il continue pour dire que « le recueil, l'analyse et la traduction des œuvres de littératures orales des langues africaines revêtent donc en Afrique une importance capitale ».

S'inscrivant dans cette conception théorique de la langue, nous nous sommes proposé de recueillir, d'analyser et de traduire les panégyriques claniques de la communauté sociolinguistique biali afin de contribuer à la description systématique de la langue biali. Pour ce faire nous avons emprunté tout naturellement une démarche méthodologique.

1-3-2- Méthodologie

Pour la réalisation de ce travail, nous nous sommes inspiré des travaux antérieurs sur la littérature orale en Afrique subsaharienne avec une plus grande attention sur la poésie orale. Ainsi, nous avons passé en revue des thèses ou mémoires, des articles scientifiques, des publications officielles et des livres susceptibles de nous fournir des informations utiles. Certains documents ne se trouvant pas facilement en bibliothèque, nous avons essayé de pallier cette carence en faisant des recherches sur l'Internet. Après cette première phase consacrée à la recherche documentaire, nous avons parcouru plus de dix chanteurs ou cantatrices pour le recueil des panégyriques claniques. Suite à cette étape, nous sommes passé, avec l'aide de notre informateur de référence, à la transcription et à l'analyse des données. C'est après cette phase rédactionnelle que nous sommes allé à la vérification des informations au niveau des personnes ressources de chaque clan. Ce processus méthodique est emprunté à Jean CAUVIN (1980). Pour cet auteur, l'étude du message de la tradition orale doit obéir aux trois étapes suivantes :

- « *ESPRIT DE L'ETUDE. Il s'agit à ce niveau de définir clairement le but poursuivi, de respecter tous les aspects du texte ; de refuser la sélection des données et des hypothèses à priori.*
- *COLLECTE DES DONNEES. Il faut collecter les données dans un cadre naturel, dans la langue d'origine à l'aide de magnétophone ou de notation par écrit (transcription).*
- *TRADUCTION. Après la collecte des données, il faut penser à les traduire. La traduction peut se faire de 3 manières : mot à mot, littéraire et socioculturelle».*

1-4-Revue de littérature

L'étude des panégyriques claniques chez les *bialəbə* peut être aisément située dans la mouvance des études antérieures sur la poésie ou la littérature orale béninoise et africaine. Nous en présentons ici quelques unes.

- L'abbé SAMBIENI Gildas (2009) démontre que le panégyrique clanique *biali* (*swonda*) est un énoncé auto-définitoire qui repose sur trois références distinctives : référence historique, référence sociale et référence religieuse.

La référence historique fait allusion aux événements passés comme l'origine, les conflits et les migrations.

La référence religieuse se définit à travers les divinités claniques évoqués dans ces récits claniques.

La référence sociale est définie par la force de la sagesse et du courage dans les relations sociales.

A propos de la désignation de *swonda* par les vocables français "généalogie" pour les uns et "*panégyrique*" pour les autres, l'auteur pense que l'un et l'autre de ces mots ne traduit pas exactement le mot *biali swonda*. Alors, il propose que *swonda* soit défini comme des récits identitaires.

- CAUVIN (1980) démontre que le message de la tradition orale se retrouve au carrefour de deux axes : l'instant actuel et la durée. Dans l'instant actuel, le message est un échange entre deux personnes. Dans la durée, le message est un échange entre tradition ayant existé dans le passé et une situation actuelle à laquelle s'applique cette tradition.
- BOGNIAHO (1987) fait tout d'abord remarquer que «le fait littéraire orale est commun à tous les peuples d'Afrique noire ». Partant de ce point de vue il définit alors la littérature orale comme étant «un bel usage du langage non écrit ou de la parole afin de montrer un fait social, culturel ». Il nous enseigne qu'une telle définition de la littérature orale comporte trois variantes : «Le langage non écrit ou la parole, son bel usage, et le fait culturel ». Ainsi selon

lui la littérature orale est non seulement non écrite et bel usage du langage mais aussi et surtout elle porte les germes de la société où elle naît.

Basant, par la suite, son exposé sur «la parole», il fait un inventaire de trois catégories de paroles comportant chacune plusieurs types de paroles. La première catégorie est composée de : la parole vraie – la bonne parole – la parole sensée – la vérité. Dans la deuxième catégorie ou la catégorie de «la parole importante, secrète et chère», l’auteur y classe la prière – l’incantation généalogique et cérémonielle, la dénomination. Ces types apparemment semblables sont différents les uns des autres. Car la prière tout comme l’incantation peut être à la fois bénéfiques ou nuisible selon le but recherché. Dans la dernière catégorie, l’auteur y inscrit « la parole qui ne ressemble pas à la parole ». C’est la parole insensée, la mauvaise parole et le mensonge.

Il montre enfin que la parole, prise dans son rôle premier (la communication), vise un double but : toucher et plaire.

- IROKO (1995) affirme que le panégyrique clanique, riche d’enseignements de toutes sortes, situe les collectivités humaines dans le temps, dans l’espace, le groupe au sein duquel elles vivent. C’est une littérature orale avec des règles précises.
- KABUTA (2003) a démontré que l’éloge est une véritable institution en Afrique et il faut sans doute interpréter ce phénomène comme une attitude d’émerveillement devant la nature et la vie. Il fait une distinction entre le panégyrique et l’autopanégyrique qui est une forme de poésie auto-élogieuse. Chaque panégyrique, dit-il, contient une devise qui comporte un “nom poétique” en raison de sa forte charge émotive.
- KESTELOOT (1992) montre que la poésie africaine est intimement associée au chant ou au support musical. Alors, pour étudier cette poésie-chant, l’auteur pense que la méthodologie idéale serait de «récolter et écouter la musique avec les textes afin d’identifier précisément la distribution du texte

sur la chaîne mélodique et de mesurer l'écart entre le rythme naturel des langues africaines et celui qu' introduit la musique».

- SCHLADENHAUFEN (1991), identifie six genres de la poésie populaire :
 - la poésie lyrique qui regroupe les champs d'amour
 - la poésie épique
 - la poésie élégiaque comme les lamentations
 - la poésie panégyrique qui inclue les dévies
 - la poésie relative au travail ou la poésie bucolique. Cette forme de poésie s'inspire des travaux champêtres et de la vie rurale.

L'auteur fait remarquer que chacune de ces poésies « peut s'appuyer sur un accompagnement musical, être chanté ou déclamé».

- DOSSEVI (1979) pense qu'il faut réviser la tradition orale pour en découvrir la richesse littéraire. Selon lui, la tradition orale est une source d'inspiration profonde en matière de littérature.

Mais, le passage de l'oralité aux textes transcrits inquiète car les circonstances de performance et le talent de l'exécutant semblent s'estomper. Les transcriptions sont vues comme des textes conformes à la tradition des ancêtres. Les séquences fixes, figés donnent au texte une sorte de crédibilité ; et c'est lors de l'interprétation que les initiateurs apportent un éclairage sur le texte.

NTAKIRUTIMA (2006) part du postulat que l'oralité joue un rôle de support à certains groupes sociaux et à certaines sociétés où les échanges se font de bouche à oreille. Elle est une composante importante dans la formation de l'identité communautaire et l'identité individuelle.

Dans cette étude, il explore la fonction didactique des contes, légendes, fables et autres genres narratifs similaires dans les sociétés africaines traditionnelles. Même si la principale cible reste les jeunes, cet enseignement est aussi destiné aux adultes. Ainsi, avec ces genres narratifs, on peut :

- enseigner l'histoire ancestrale ;

- enseigner les structures de l'univers ;
 - enseigner l'écologie ;
 - enseigner la morale sociale ;
 - enseigner l'art oratoire ;
 - faire une formation publique continue.
- ZUMTHOR(1983) passe en revue différents aspects de la poésie traditionnelle orale. Principalement, l'auteur pose la difficulté à cerner la poésie orale puis étudie les circonstances de production et les moyens (voix-geste-médiat). Il fait voir la relation émotionnelle qui existe entre exécutant et public. Il aborde aussi le mode de la performance en opposant le dit et le chanté. Dans le chanté le locuteur marque plus son espace que quand il s'agit du dit.
 - EPANYA YONDO (1976) a identifié treize (13) catégories dans la littérature orale. Il s'agit de : Les mythes, les contes et les fables, la légende, l'épopée, la comptine, la berceuse, énigmes et devinettes, la chantefable, proverbes et maximes, la devise, la poésie religieuse, les généalogies, la poésie-chant.

Il montre ensuite qu'à la base du récit, comme d'ailleurs des chants, il y a le rythme. C'est surtout celui des instruments à percussion et non celui de la voix humaine. Les images, figures de vocabulaire et autres procédés forment le rythme secondaire.

Enfin l'auteur fait remarquer que la littérature orale négro-africaine est le miroir de la vie. Chaque genre a un but précis et participe à la formation de l'africain de la naissance à l'âge adulte.

1-5- Rappel phonologique et morphologique

La présente section mentionne les conclusions des récents travaux phonologiques et morphologiques sur la langue biali.

1-5-1-Rappel phonologique

N'OUENI (1983) a posé les jalons de l'étude des éléments de la phonologie biali. Il a établi un système des phonèmes, un système des tons, les structures canoniques des lexèmes et proposer un système d'écriture de la langue.

1-5-1-1-Le système consonantique

Les travaux de SAMBIENI (2009 : 120) ont permis d'identifier quinze (15) consonnes phonologiques de la langue biali. Les caractéristiques de ces consonnes se résument dans le tableau ci-dessous :

	Labiales	Alvéolaires	Palatales	Vélares	Glottales
Occlusives	p b	t d	c	k	
Nasales	m	n	ɲ		
Fricatives	f w	s	y		h
Latérales		l			

Tableau 2: Les consonnes de biali (sambieni, 2009 : 120)

1-5-1-2-Le système vocalique

SAMBIENI (2009 : 120) identifie cinq (5) voyelles phonématiques de la langue biali. Ces unités vocaliques sont présentées dans le tableau suivant :

	Antérieures	Centrales	Postérieures
Fermées	i		u
Mi-fermées	e		o
Ouvertes		a	

Tableau 3: Système vocalique du biali (sambieni, 2009 : 120)

1-5-1-3-Les unités supra segmentales

Le biali est une langue à tons. Deux mots qui sont semblables sur le plan segmental, peuvent être de sens différents à cause de la hauteur musicale de la voix (ton). Selon N'OUENI (1983 :177), le biali possède trois tons ponctuels.

- Ton bas / ` /
- Ton moyen /-/
- Ton haut / ' /

Dans notre travail, les tons haut (') et bas (`) sont utilisés ; l'absence de ton indique le ton moyen (-).

1-5-2-Rappel Morphologique

Nous rappelons dans cette partie les résultats des travaux antérieurs sur la morphologie biali.

1-5-2-1- Les marques de classes nominales

SAMBIENI (2008 : 97) repartit le stock lexical nominal biali en huit genres avec la sémantique de base approximative correspondant. Ces données sont consignées dans le tableau suivant :

Genres	Variantes de morphèmes de classe		Sémantique de base approximative
	Singulier	Pluriel	
I	-ū	-dyē-bō, -bō	Humains
II	-hú, -ú	-hí, í	Objets long, étendus, effilés, pointus
III	-fə	-hí, í	Animaux
IV	-i	-ā	Objet de forme ronde
V	-bū	-nā, - ā	Végétaux
VI	-hū	-dū, -rū, -tū	Collectifs
VI	-gā, -kā, -yā	-sí	Petits objets
VII	-m		Masses (masses liquides, abstractions)

Tableau 4 : Variantes de morphème de classes nominales selon sambieni (2008 : 97)

1-5-2-2-Structures et extensions des verbes

SAMBIENI (2014 : 39) affirme qu'il y a quatre éléments principaux dans la compréhension de la structure des verbes en biali. Il s'agit de :

- i. La racine verbale ;
- ii. L'extension verbale ;
- iii. L'alternance des extensions ;
- iv. La voyelle finale comme marque de l'aspect grammatical.

Ces données sont explicitées dans le tableau suivant :

Structures syllabiques	Radicaux verbaux	Extensions verbales	Alternances possibles		Voyelles finales	
			PF	IPF	PF	IPF
CV	CV	-				
CVV	CVV	-				
CVCV	CV	-t-, -d-, -k-, -s-, -b-, -m	-d-	-s-	-a, -i	-u
CVVCV	CVV			-k-		
CVNCV	CVN		-t-	-b-		
			-	-d-		
			-m-			
			-	-t-		
			-			

Tableau 5 : Structure des verbes en Biali (Sambieni, 2010 : 237)

CHAPITRE II : LE PANEGYRIQUE CLANIQUE

2-1- Approche définitionnelle

Issu des racines latine *Panegyricus* et grecque *panêgurikos*, le panégyrique désigne un discours d'apparat composé à la louange d'une personne illustre ou d'une cité¹⁰. En d'autres termes, c'est un discours élogieux ou dithyrambique fait à l'endroit de quelqu'un ou d'une entité (pays, famille, clan, cour royal, etc.). C'est pourquoi ce terme se trouve souvent accompagné d'un qualificatif de spécificité pour donner des appellations comme "panégyrique royal" et "panégyrique clanique". Dans ce scillage, IROKO (1995) définit le panégyrique clanique ou litanie de famille comme «une série de courtes phrases très alertes adressées sous forme de salutations à des individus relevant d'un même clan et ayant le même ancêtre, souvent mythique». Ce sont des poèmes laudatifs propres à chaque collectivité familiale lui permettant d'honorer et de saluer ses membres.

Abondant dans le même sens que cet auteur, nous pouvons dire que le panégyrique clanique biali (*swonda*), est, en fait, un récit historico-poétique qui caractérise toute la descendance des femelles¹¹ d'un clan donné. Il constitue une jonction des faits heureux ou malheureux, élogieux ou blasphématoires ayant marqué l'existence de ce clan.

L'abbé SAMBIENI (2009 : 141) pense que «*swonda doit être traduit par identité*» puisque «*chez le berba, swonda offre une structure qui présente diachroniquement les moments importants de son histoire et ses références symboliques structurantes*».

¹⁰ Selon le Grand Robert de la langue française

¹¹ Il faut aussi dire que dans la réalisation, le panégyrique d'un individu donné est fait du panégyrique de son clan maternel et celui de son clan paternel. En d'autres termes, deux individus du même clan maternel et de différents clans paternels, ont en commun le panégyrique maternel ; c'est le panégyrique paternel qui spécifiera leurs liens parentaux.

Par ailleurs, c'est l'art avec lequel on déclame ce récit clanique à l'aide des topiques esthétiques qui émeut l'auditeur ou le commanditaire d'où le caractère panégyrique de ce récit. Ces données définitionnelles nous anènt ipso facto à passer en revue les composantes rhétoriques et littéraires qui fondent l'esthétique dans le panégyrique clanique biali.

2-2 - Les fondements esthétiques du panégyrique clanique biali

le panégyrique est un genre littéraire mineur bien connu. Comme tout œuvre littéraire, il est caractérisé par l'esthétique ou le bel usage du langage. Ainsi, au niveau du panégyrique clanique biali, on repère les tendances poétique, narrative, épique, affective et élogieuse qui s'enchevêtrent harmonieusement pour donner de la beauté au chant ou au discours panégyrique.

2-2-1- La tendance poético-narrative

Le panégyrique clanique biali est par conséquent un acte rhétorique par lequel on relate les légendes ou faits historiques se rapportant à un clan donné. Par ailleurs, à entendre dire ces textes, en langue biali, on remarquera qu'ils sont fortement rythmés du fait qu'ils sont débités en fragments de longueur plus ou moins égale appelés vers, ceux-ci étant reliés entre eux par les parallélismes multiples (phonologique, morphologique, phonétique). Sur le plan phonétique, on note par exemple une intonation particulière ainsi qu'un débit accéléré. Ces faits conjugués, qui sont producteurs de redondance, relèvent de ce qu'on appelle poésie. Cet extrait du panégyrique du clan bíjibə en est une illustration :

- | | |
|----------------------------|--------------------------------------|
| 1. Nàyenkútu | les bœufs aux cornes tordues |
| 2. Nàyenkaabí | les bœufs aux cornes longues |
| 3. Nàsibí kwa syemau | les bœufs noirs n'ont pas de guide |
| 4. Nàpwoí kwa syemau | les bœufs blancs n'ont pas de guide |
| 5. I n mìnǵə cangə-bwàrəkə | arrivés au niveau du marigot "cangə" |
| 6. Bón yaǵə nafə nafə | ils disparaissent un à un |

De plus, le panégyrique clanique biali, comme nous l'avons dit plus haut, est avant tout un récit historique. Il comporte donc un aspect narratif. Mais cette narration se remarque clairement si le panégyrique est chanté. c'est à ce mode de profération que le chanteur a la latitude de développer son récit. C'est pourquoi, le critique canadien ZUMTHOR (1983 : 62) disait :

« Dans le chanté le locuteur marque plus son espace que quand il s'agit du dit »

2-2-2- La tendance épique

L'épopée, selon le dictionnaire *Le Petit Robert (1996)*, est un «long poème (et plus tard, parfois, récit en prose de style élevé) où le merveilleux se mêle au vrai, la légende à l'histoire, et dont le but est de célébrer un héros ou un grand fait». Le panégyrique clanique biali s'y retrouve en ce qu'il mentionne souvent dans la vie courante, des actions des divinités ou des faits extraordinaires. Dans le panégyrique du clan lawíbə, les énoncés “*swanà nwàndá lapwangə*” et “*a dè n payú webu bwòì, webu sá kandààm*” illustrent bien cette tendance.

En effet, le premier énoncé signifie : “ le poids des carquois a fait tomber *lapwangə* ” ; le second veut dire : “ tu es celui qui a cogné le caïcédtrat avec la poitrine pour le faire tomber”. Ces deux énoncés sont extraits du récit suivant :

Lawílau avait accroché ses carquois remplis de flèche à un arbre qu'on appelle en biali *lapwangə*. Un jour l'arbre tomba sous le poids de ces armes. Il prit son cheval et s'en alla. En chemin, le cheval en course percuta un grand caïceldrat et l'arbre tomba encore.

Ces deux faits sont extraordinaires. En fait, quels que soit le nombre et le poids des carquois, ils ne pourront jamais, dans les conditions normales, faire céder un arbre aussi grand que *lapwangə*.

De même, dans l'ordre normal des choses, un cheval ne pourra en aucun cas faire tomber en le cognant un caïcédrat, un des plus grands et résistant arbres de la forêt.

2-2-3 - La tendance affective

Le panégyrique clanique biali est une source d'émotion de par son fond et sa forme. Il mentionne des faits heureux ou malheureux dont la connaissance ou le souvenir stimule des sensations de joie ou de douleur. Il s'agit, parlant des faits heureux, des faveurs divines, le passé glorieux du clan, la résolution intelligente des situations-problèmes au bonheur du clan etc. En ce qui concerne des faits malheureux, il peut s'agir de la trahison, de la mort tragique, de la famine, du razzia dont le clan fut victime.

Au niveau de la forme, nous pensons au bel usage de la parole que fait le chanteur. Ce bel usage de la parole produit également un effet de sensation sur celui qui écoute. Les deux effets réunis, celui du fond et celui de la forme, provoquent chez le destinataire ou le commanditaire une forte émotion qui fait souvent couler des larmes. Prenons cet énoncé extrait du panégyrique du clan 'nàḡésebə' :

A dè céngi-fwáb-u "tu es celui que le perroquet a sauvé"

2.SG FOC.perroquet-sauver-CL

En effet, il y a longtemps, une épouse de nàḡésebə avait accouché d'un joli bébé en temps de famine. A cause de la faim, la nourrice ne parvenait pas à produire de lait pour le bébé. La situation évoluait de mal en pire et le joli bébé était sur le point de mourir de faim.

Contre toute attente, un perroquet alla sortir des épis¹² de sorgho d'un trou d'arbre pour venir les parachuter dans la maison de "nàḡéselau". Alors, les gens se saisirent automatiquement de cette manne tombée du ciel, préparèrent une

¹² Ces épis étaient enfouis entre temps dans ce trou par des rongeurs qui comptaient les utiliser en temps opportun pour survivre.

boullie et la donnèrent à la nourrice. Après qu'elle eut pris cette nourriture, elle produisit de lait en grande quantité au grand bonheur du bébé moribond. L'enfant s'en nourrit et retrouva la vie. Dès lors, *nàýáselau* jura de ne plus manger le perroquet, son sauveur.

Cette légende, on peut l'entendre raconter lorsque le panégyrique du clan *nàýásebə* est chanté. Les chanteurs peuvent habilement augmenter l'effet de cet événement qui n'est pas gai pour un *nàýáselau* en imprimant à leur récit une tonalité pathétique à l'aide des figures d'amplification. Ainsi, on peut provoquer chez les concernés la douleur morale ou la chair de poule.

Par ailleurs, cette légende peut faire prendre conscience à un membre paresseux de ce clan ; d'où la fonction éducative du panégyrique *biali*.

2-2-4- La tendance élogieuse

Le panégyrique clanique *biali* est un récit plein d'éloges. Ce caractère élogieux du panégyrique *biali* est défini par des relations symboliques établies entre un clan et des réalités naturelles représentant la force, l'intelligence, l'aptitude, la puissance, la ruse, etc. Illustrons notre idée par ces vers du panégyrique du clan *síimbə* :

dajarı kwam bwoyì "les vrais hommes remplissent la partie profonde d'un cours
d'eau"

bwoyì totoi "cette partie profonde du cours d'eau est aussi large"

bwoyà tangə e "on peut pêcher dans des parties profondes d'un cours" d'eau"

a pə haasu "mais on ne peut jamais les vider"

En effet, la partie profonde d'un cours d'eau, qui est difficile d'accès au pêcheur, regorge beaucoup de poissons. Le pêcheur ne peut pas vider l'eau d'un tel endroit pour prendre des poissons¹³. Mais il pourra troubler cette eau

¹³ Signalons aussi que le type de pêche dont on parle ici est celui qui consiste à vider d'abord l'eau d'un endroit donné du marigot ou de la rivière avant d'attraper des poissons ou autres animaux aquatiques qui s'y trouvent (*yàn-hàsú*). Cette forme de pêche se pratique en milieu *biali* pendant les périodes où les rivières ou marigots commencent à tarir. Mais en ce moment, les parties profondes de ces rivières ou marigots contiennent encore une

pour capturer quelques poissons. Ce qui veut dire, au moyen de cette image, que le clan síimbə est nombreux ; l'ennemi peut atteindre quelques individus mais il ne pourra jamais exterminer le clan. C'est donc un message fort qui loue la quantité numérique du clan et montre les limites de l'ennemi qui penserait exterminer cette famille.

2-3- La composition et les modes de production

Nous voulons dans la présente partie démontrer comment le panégyrique clanique est construit et comment il s'exécute.

2-3-1-La composition

Le panégyrique clanique biali est cousu de plusieurs histoires. De chaque histoire, on extrait une expression ou une phrase clé. C'est l'agencement de ces expressions ou phrases clés qui forme le panégyrique. L'abbé SAMBIENI (2009 : 103) s'inscrit dans cette logique en affirmant que l'énoncé *swonda*, «dans un style presque poétique, expose symboliquement le parcours historique des berba en le présentant comme une succession des phases importantes qui sont des socles de la conscience et de l'agir».

Considérons par exemple le panégyrique du clan ywondəbə (cf. annexe). Dans ce panégyrique l'énoncé “*sandabyoru*” c'est-à-dire un cheval qui s'est putréfié, est extrait du récit suivant :

*ywondəlau*¹⁴ et *ləhwəndau*¹⁵ étaient des amis. Ils s'entendaient bien et étaient tous les cavaliers. Chacun d'eux avait un cheval qu'il aimait beaucoup.

Un jour, ləhwəndau a eu l'idée d'enfermer son cheval dans une case pendant un mois. Dans cette période, le cheval fut bien nourri et dès sa sortie, après un mois environs, il était gros, propre et brillant. Sa beauté ne laissait indifférent à aucun passant. Tout le monde l'admirait.

Un jour, ywondəlau rendit visite à son ami ləhwəndau comme d'habitude. Il découvrit aussi la beauté irresistible du cheval de son ami. Il demanda

grande quantité d'eau qu'on ne peut pas vider. Pour pêcher dans ces parties, les gens s'associent pour troubler l'eau afin de souler les poissons qui s'y trouvent. (*yəntangú*). Après être soulés, les poissons apparaissent à la surface de l'eau pour être capturés par les pêcheurs.

¹⁴ Membre du clan ywondəbə

¹⁵ Membre du clan dahwambə

donc à ce dernier des astuces qu'il a utilisés pour rendre son cheval si joli et gras. Làhwàndau lui fit savoir qu' il a d'abord mis le cheval dans une case avant de fermer hermétiquement la porte de cette case avec de la terre pétrie. Un mois après, il défonce la porte pour sortir son cheval.

Sans tarder, ywodādau remercia son ami et rentra précipitamment chez lui puis enferma son cheval conformément aux explications qu' il eut reçues de son ami. Un mois après, il alla sortir son cheval. Quand il eut fini de créer un trou dans le mur pour sortir le cheval, il fut accueilli par une odeur nauséabonde et des asticots qui nageaient dans le cadavre du cheval en putréfaction. Il coula des larmes et s'en remit à Dieu. Quelques années plus tard, ywondàlau coiffa sa case en alternant les nouvelles pailles (roux) et les aciennes pailles (noires). Cette composition donna un joli toit qui impressionnait tout passant.

Un jour, de passage làhwàndau découvrit ce toit et le toit lui a plu. Il demanda à son ami comment obtenir un tel toit. Les années passent mais les événements douloureux reviennent en mémoire. Alors, ywondàlau lui fit savoir qu' il eut d'abord coiffé sa case et après il fit rougir au feu une daba pour la repasser sur les pailles pour créer des taches noires qui s'y trouvent. Quand il eut fini de parler, làhwàndau regagna avec empressement sa maison et fit de même; sa case prit feu et contamina toutes les cases de la concession. La maison de làhwàndau et son contenu disparurent ainsi en fumée.

Cette légende qui a marqué le clan “ywondābā” sera donc résumé dans le panégyrique en un court énoncé qui est “sandabyoru dayàbu” pour dire celui qui, voulant sortir un cheval bien portant, s'est retrouvé à ramasser un cheval mort et décomposé. Mais, on ne raconte cette histoire que dans le mode chanté.

2-3-2-Les modes de production

Il existe deux modes de production pour le panégyrique clanique biali ; il s'agit de : le dit et le chanté.

Dire un panégyrique clanique, c'est le réciter sous forme d'un poème. Cela se fait souvent dans la salutation avec des vieillards qui ont l'art de parler ; surtout dans les cas où la rencontre est faite de façon inattendue avec quelqu'un de proche un peu plus jeune. Ainsi, on encense le moins âgé dans les salutations d'usage à travers son panégyrique en le rappelant son passé glorieux.

Chanter un panégyrique revêt aussi deux aspects. Le premier aspect s'exécute sur commande. Cela se fait le plus souvent en situation festive. Ainsi, le chanteur sera dans son état de gaieté pour bien démontrer son talent. Le second aspect est l'insertion des paroles panégyriques dans un chant ordinaire.

Cet aspect se rencontre au niveau des chants factuels¹⁶ ou des chants de propagande. Cette dernière catégorie de chants est très fréquente aujourd'hui dans la musique tradi-moderne biali avec des artistes qui ne font que louer les politiciens.

Avec le mode "chanter", on repère dans le chant plusieurs panégyriques notamment :

- le panégyrique du commanditaire ou du bénéficiaire ;
- le panégyrique de ses géniteurs ;
- le panégyrique de la femme du commanditaire etc.

Tous ces panégyriques sont harmonieusement mêlés dans le chant pour produire plus d'effets sur l'auditeur. Et cela peut émouvoir jusqu'aux larmes de regret ou de nostalgie. C'est la puissance de la parole.

Outre les deux modes de productions ci-dessus mentionnés, on tire aussi de son panégyrique une devise qu'on évoque fièrement lorsqu'on veut affronter un ennemi, au sens littéraire du terme.

2-4- Du panégyrique à la devise

Nous entendons par devise une formule constituée généralement d'un mot ou d'un énoncé à caractère élogieux ; c'est aussi un credo. Cette formule, généralement métaphorique, reflète essentiellement la puissance physique ou magique ou encore intellectuelle d'un clan donné. La devise clanique est toujours extraite du panégyrique clanique qui en contient souvent plusieurs. C'est un « nom poétique » qui a une forte charge émotive. Prononcer sa devise

¹⁶ Dans la musique traditionnelle biali, la chanson retrace toujours un acte posé par une personne. C'est pourquoi, le panégyrique de la personne concernée doit être incorporé au chant, y compris les panégyriques de ses géniteurs ou autres personnes ayant participé au fait ou à l'événement.

est une manière de s'émerveiller devant la nature et la vie. Signalons toutefois que la devise n'est pas forcément élogieuse. Ainsi, ce qui fait d'un énoncé une devise, c'est autant sa forme, son contenu émotif que son emploi.

La différence fondamentale entre le panégyrique et la devise est que le panégyrique est dit à la 2^e ou 3^e personne (tu, il, ils) alors que la devise est dite à la première personne (je, moi). C'est l'usage de cette 1^{ère} personne qui fait dire à KABBUTA (2003 : 102) que la devise est un « auto panégyrique ». Sur ce, l'on peut dire que tout panégyrique biali est une devise s'il est dit à la première personne. En voici une illustration avec un vers du panégyrique du clan búrəbə.

Du Panégyrique

a dè pwòh-í jwàndé dyen-gə

2.SG FOC. fonio-CL anéantir par le poids lit-CL

“Tu es le fonio qui a anéanti par le poids un lit”.

De la devise

m dè pwòh-í jwàndé dyen-gə

1.SG FOC. fonio-CL anéantir par le poids lit-CL

“Je suis le fonio qui a anéanti par le poids un lit”.

Dans cette phrase, l'énoncé hyperbolique “**pwòhí jwàndé dyengə**” est un « nom poétique » qui a une forte charge émotive dans le panégyrique du clan búrəbə.

En réalité, le fonio ne pèse pas ; pourtant, il a anéanti par son poids un lit à fonio fait en bois. Alors, lorsqu'un "búrəmanəu"¹⁷ prononce : “**M de pwòhí jwàndé dyengə**”, il se charge automatiquement d'une force mentale qui lui permet de faire face à un ennemi ou à un obstacle. C'est en cela que la devise se dit toujours en tapant la poitrine avec la main. C'est un geste de puissance ou de force dans la culture biali.

¹⁷ le descendant d'un membre femelle du clan búrəbə

2-5-Le style du panégyrique clanique

Dans cette partie, nous traitons les informations relatives aux critères syntaxique, spatio-temporel et expressif dans le panégyrique biali.

2-5-1- critère syntaxique

Le style est une manière d'expression jugée particulière. Ainsi, on rencontre dans le panégyrique biali, des mots ou expressions difficiles à comprendre du fait de leurs compositions (micro-syntaxe) qui s'écartent de la norme. Cela tient du fait que le panégyrique clanique est avant tout poésie, c'est-à-dire un langage marqué par la transgression des règles normales de la communication, aux fins de communiquer un message d'un autre type que les messages ordinaires. En voici un exemple illustratif :

a **dè** *pyenə-simbàbá-dá-bà-yiébà-dwaru*¹⁸.

2.SG FOC. donner- étrangers- CONJ-3.PL -3.PL POSS. -perdre

“Tu es *celui-qui-aide-les-étrangers-au-détriment-des-siens*”.

Dans la phrase ci-dessus extraite du panégyrique du clan mâtèbə, l'attribut du sujet, mise en italique est une phrase prise comme un nom grammatical c'est-à-dire une seule unité lexicale. Par commutation, on peut remplacer cet attribut par le groupe nominal **un médecin** pour obtenir une phrase de même structure comme «tu es un médecin».

2-5-2-Critère expressif

En dehors des particularités syntaxiques dont nous venons de parler, des figures de styles telles que la personnification, la métaphore, la périphrase et l'hyperbole sont très utilisées dans le panégyrique clanique biali comme le démontre l'exemple suivant :

A **dè** *Ciyá-byàkú* yahə ywóú

2.SG FOC. scies- pendantes Chez propriété

“Tu es le parent de *celui-qui-a-des-dents-pointues-pendantes*”.

¹⁸ Les tirets indiquent que ces éléments forment une unité lexicale hors norme. Voir la bonne traduction dans le panégyrique du clan mâtèbə.

Dans cette phrase tirée du panégyrique du clan "bámbə", l'unité linguistique mise en italique est une description du phacochère. Naturellement, le phacochère possède de longues dents pointues qui sont des crocs ; ces crocs, débordant la gueule de l'animal, pendent à ses mâchoires. C'est en se fondant sur cette disposition physique que le nom imagé "*cìyá-byàkú*" est donné au phacochère dans le langage panégyrique. *Cìyá* signifie "scies". Les scies, par métaphore, désignent ici des "crocs" c'est-à-dire des dents pointues du phacochère et *byàkə* veut dire "être pendu". *Cìyá-byàkú* est donc une métaphore qui désigne le phacochère, animal totémique du clan bámbə.

Lorsque le panégyrique est dit et non chanté, on remarque une insistance en début de vers. Cette insistance se fait sur la personne du destinataire à travers le présentatif **a dè (c'est toi)** produisant ainsi un effet anaphorique. Cet effet anaphorique centre fortement l'information sur le destinataire. Le présentatif peut être utilisé en début de tous les vers d'un panégyrique. Voyons l'exemple du panégyrique du clan ywondəbə:

1. **A dè** sandabyoru dägəbu
2. **A dè** ywondəkwàrəkə fwádibu nài
3. **A dè** ywondú wusu kwàrəkə
[kwàrəkə ú yéi dapui
4. **A dè** fwarəfui kwandaaya
5. **A dè** púru nənini
6. **A dè** káncári nafə hyùrə fyèyə
7. **A dè** nənùrəfə cafə nàbíru dya
8. **A dè** twongə tam we.

2-5-3-Critère spatio-temporel

Contrairement au conte qui obéit à des exigences temporelles, le panégyrique biali peut être dit en tout lieu, à tout moment et à toute période pourvu que l'occasion s'y présente. Ainsi peut-on se faire louer lors de n'importe quelle occasion de rassemblement de réjouissance comme le marché¹⁹, les cérémonies funéraires, les obsèques d'un vieillard.

Si la déclamation du panégyrique se passe des critères spatio-temporels, nous pensons que cela tient du fait que ce récit est toujours adressé à un adulte. On s'adresse à l'adulte et non à l'enfant parce que c'est l'adulte qui pourra comprendre le sens du message panégyrique pour s'en être ému de joie ou de détresse. Alors qu'adresser les paroles panégyriques à un enfant, c'est prêcher dans le désert.

2-6-Les fonctions du panégyrique biali

L'apparition de la littérature laudative est liée aux réjouissances privées ou publiques et à la célébration des événements marquants dans la vie d'un individu ou d'un groupe d'individus. Parmi les genres qui caractérisent, cette littérature, figure le panégyrique. Chez le peuple biali, le panégyrique clanique assume fondamentalement cinq fonctions.

2-6-1-La fonction historico-didactique.

Le panégyrique clanique comme nous l'avons dit un peu plus haut, retrace les événements ou faits historiques ayant marqué la vie d'un clan. A travers ce récit, c'est toute l'histoire d'un clan donné qui est enseignée de façon succincte. Ainsi, on peut, à travers un panégyrique clanique, connaître l'origine du clan, ses relations avec d'autres clans, son caractère (méchant, violent, avare, jaloux), la puissance de la divinité protectrice de ce clan etc.

¹⁹ Le marché en milieu biali est un lieu non seulement de commerce mais aussi de rencontre et réjouissance entre amis ou entre parents. C'est pourquoi on trouve dans les marchés biali des gens qui ne viennent que pour rester avec les gens afin d'oublier les soucis que la solitude a provoqué.

Cette fonction est fortement illustrée dans l'explication socio-historique que nous avons fournie sur quelques panégyriques dans les pages suivantes.

2- 6-2- La fonction laudative

Le panégyrique, tout en transmettant l'histoire du clan, sert aussi à louer et à saluer les membres d'un clan. Cette fonction laudative qui recouvre d'ailleurs le terme panégyrique, n'est cependant pas pleinement assumée par le panégyrique biali pour la simple raison qu'il contient souvent des informations blasphématoires. Alors, ce qui permet au panégyrique biali de ne pas perdre son trait sémantique "éloge", c'est que sa fonction laudative est épaulée par l'émotion ou l'affection que suscitent chez l'auditeur l'histoire et l'art du chanteur ou de la cantatrice. Lisons cet extrait du panégyrique du clan "nàtébà" :

byénd-a pwom-bè hàna pwasə-bə nwò-i
Outil de tissage-CL frapper-CL asseoir étranger-CL igname-CL
"les tisserands ont installé un étranger sur une igname"
bé tə nwò-i paanu bye-kə.
CONJ dire igname-CL dépasser tabouret-CL
"parce qu'elle est jugée plus grosse que le tabouret".

Dans cet extrait, un auditeur, membre du clan "nàtébà" identifiera :

- ses qualités : travailleur, riche, maître du noble métier de tissage.
- ses défauts : orgueilleux, vantard.

Concernant les qualités, le clan est travailleur parce qu'en faisant asseoir un étranger sur une igname, cela témoigne qu'il en avait à profusion ; par conséquent, il est riche car en milieu biali, la richesse se définissait à l'autosuffisance alimentaire. Parlant toujours des qualités, nous pensons que à l'époque où les gens étaient presque nus, le tisserand était un roi parce qu'il pouvait s'habiller, curieusement, d'une autre manière.

Concernant les défauts, il est à signaler qu'en faisant asseoir un étranger sur une igname, cela témoigne que le clan aimait se montrer, se faire voir. Il aimait vanter ses mérites à tout venant et toute méthode ou stratégie était bonne si bien bien que ses agissements basculaient souvent dans la bêtise.

Dans l'exécution du panégyrique clanique, ce mélange du chaud et du froid semble s'estomper au profit du bel usage de la parole avec son pouvoir encensant.

2-6-3 La fonction socioculturelle

Le panégyrique clanique est l'un des éléments les plus identitaires des clans. D'abord, comme nous l'avons démontré un peu plus haut, il définit la devise d'un clan et sert aussi à saluer les membres de ce clan. Ensuite, le panégyrique définit et entretient les rapports parentaux entre les membres de la communauté biali. Ainsi, si nous considérons quatre enfants de clans différents (mátèbə, síimbə, nàtəbə, ywondəbə) qui ont des mères qui appartiennent à un même clan (bámbə), les quatre enfants ont en commun le panégyrique du clan bámbə. Du coup, ils sont considérés, en dépit de leur différence clanique, comme des frères ou sœurs. Ils se doivent donc assistance. En conclusion, on peut dire que le panégyrique permet à un *bialau* de s'identifier et de se reconnaître dans la société.

2-6-4-La fonction littéraire et linguistique

Le panégyrique clanique, qu'il soit dit ou chanté, relève d'une activité littéraire. C'est pourquoi, il exige le bel usage du langage.

Sur le plan linguistique, on remarque que les chanteurs utilisent le procédé de composition afin de former de nouveaux mots et nommer autrement des choses et des êtres. Ces unités lexicales poétiques sont forgées à partir d'images ou des phrases. Voici quelques unes de ces unités :

Ciyá-byàkú	'le phacochère'
pyenə-simbəbə-də-bə-yiébə-dwaru	'qui n'est pas hospitalier envers les siens
pwòhí-ɲwàndə-dyengə.	'enfant d'un membre femelle de "búrəbə"

L'analyse du langage panégyrique permet aussi de déceler le mécanisme de création de nouvelles unités lexicales au sein de la langue. A titre d'exemple,

le morphème “-bu” sert à former des mots qui ont le sens de celui qui [celui qui ne mange pas tel chose, celui qui aime cela, celui qui dit cela etc]. Ce morphème est composé d’extension “-b-” et de marque de classe “-u” qui a pour pluriel “-dyebə” (cf..SAMBIENI 2008 :9). En voici quelques exemples:

- diyíb-u/diyíbə-dyebə “celui/ceux qui ne mange/ent pas le phacochère”
- fwàdííb-u/fwàdííbə-dyebə “celui/ceux qui utilise/ent la fortune de quelqu’un d’autre”.
- Búyíb-u/búyíbə-dyebə “celui/ceux qui ne mange/ent pas la viande de chien.
- wùrəm suúb-u/wùrəm suúbə-dyebə “celui/ceux qui dit/sent que la vaste étendue d’eau est bénéfique”

Mentionnons aussi que le langage panégyrique est empreint de l’archaïsme ; c’est pourquoi il est difficile à décoder chez les générations actuelles.

ZUMTHOR (1983 : 138) a vu juste quand il disait : *«Quelle qu’en soit l’origine historique, le vocabulaire et la grammaire de poésie orale sont souvent perçus comme archaïques».*

Enfin, nous ne devons pas occulter la question d’apprentissage des subtilités de la langue par l’écoute des panégyriques. En effet, la stylistique trouve tout son sens dans le langage du panégyrique ; c’est pourquoi on désigne par “maîtres de la parole” à ceux qui savent dire ou chanter des panégyriques. C’est un art langagier qui s’apprend ; et comme l’ a si bien souligné NTAKIRUTIMA (2006 : 43) *«l’écoute attentive de la parole dès le jeune âge offre une utilisation efficace et précise de la langue. En effet, les structures des récits intègrent dans la plupart du temps les structures de la langue. L’acquisition de la langue poétique, policée est faite au détriment de la langue ordinaire».*

2-7- La fonction religieuse

SAMBIENI Gildas (2009 : 110) définit la religion comme *«un ensemble de réalités dont la raison présuppose l'acceptation des entités méta-empiriques vers lesquelles les hommes expriment leur indépendance»*.

En faisant intervenir merveilleusement des divinités dans la vie courantes, le panégyrique biali invite à considérer les divinités comme des entités protectrices des clans. Une démonstration de force d'une divinité fait la fierté du clan qui l'adore. C'est pourquoi, le panégyrique, qui est un récit de référence chez les clans, ne peut pas passer sous silence une telle puissance ; cette puissance qui unit et fortifie davantage le clan.

CHAPITRE III : ANALYSE DE QUELQUES PANÉGYRIQUES

CLANIQUES

Dans cette partie essentielle de notre travail, nous avons voulu faire une analyse approfondie de cinq panégyriques. Nous avons choisi cinq sur près d'une quarantaine parce que le champ d'étude des panégyriques biali est encore sensiblement vierge et il serait fastidieux de vouloir l'exploiter d'un seul coup²⁰. De plus, par souci de clarté, nous nous sommes gardé d'expliquer linguistiquement les noms propres de personnes ou de lieux en se contentant de mentionner leur nature grammaticale (nom propre de personne ou de lieu).

3- 1 Panégyrique du clan síimbə

3-1-1 Texte

- | | |
|------------------------------------|------------------------------------|
| 1) santiibu dwópu yàgèru | 13) húpìi kwá |
| 2) doú-bé-dyaru | 14) dajarí kwam bwòyi |
| 3) pwóyə doɣau | 15) bwòyi twansi |
| 4) sibəkə doɣau | 16) bwòyi totoi |
| 5) sani ama sansí mangə dàtyèi | 17) bwòya tangu e, |
| 6) də twasí mangə kantángu | 18) a pè haasu |
| 7) bə hywam bə dòrè | 19) yirəmau yaayú |
| 8) sibəkə núhə tantan-yoyə | 20) bàrəkùgú yahə ywóu |
| 9) də swosəkə núhə sàmbwóyə-dwongə | 21) fiiyá pwòrəhu í còcoru |
| 10) sansí doú kòom bé sində kòom | 22) fiiyá pwòrəhu tintwóm pè laayú |
| 11) a de yamúnú namu sibàu | 23) tinkàndəkə namə |
| 12) cànanɗu namə | |

²⁰ Nous voudrions bien continuer à recueillir et à analyser les autres panégyriques pour d'autres occasions.

3-1-2-Explication intra-linéaire

1	san-tii-bu dwóp-u Yàgèru cheval-gris gris-CL ami-CL NP/P	“Yàgèru, l’ami du produit magique qui enrichit en chevaux”
2	doú bə dyàr-ú Monter (cheval) CONJ. Trainer (un autre)-CL	“chevalier riche”
3	pwó-γə do-γa-u blanc-CL monter-EXT-CL	“propriétaire du cheval blanc”
4	sibè-kə do-γa-u noir-CL monter-EXT-CL	“propriétaire du cheval noir”
5	sani ama san-sí mangə datyèi moment-ci cheval -CL être au niveau NP (marigot)	“en ce moment-ci, les chevaux sont au niveau du marigot datyèi”
6	də twa-sí mangə kátángu CONJ. autre-CL être au niveau NP (marigot)	“et d’autres sont au niveau du marigot katángu”
7	bə hywa-m bə dər-ə CONJ. Boire-IPF CONJ. Traverser-IPF	“en train de boire et de traverser”
8	sibəkə núhə tántán yo-γə noir-CL porter (au cou) tesson de canari-CL	“le noir porte au cou un tesson de canari”
9	də swosə-kə núhə sàmbwóγədwon-γə CONJ. rouge-CL porter (au cou) klaxon-CL	“et le brun porte au cou un klaxon”
10	san-sí dóú kòo-m bə sində kòo-m cheval-CL monter gauche-CL INF descendre gauche-CL	“on monte les chachaux par la gauche et on en descent par la gauche”
11	a dè yamúnú namu Sibàu 2.SG FOC. NP/P NP/P	“tu es le descendant de Yamúnú namu Sibàu”
12	cà-nan-du namə EXT-médiation-CL ceux	“ceux qui ont demandé pardon”
13	hú-pì-i kwá Mort-venger-CL NEG	“on ne tue pas pour se venger”
14	da-ɲar-í kwam bwoy-ì homme-beau-CL remplir installer(eau)-CL	“de beaux hommes sont nombreux”

- 15 bwoy-ì toto-ì “une grande famille”
installer(l'eau)-CL gros-CL
- 16 bwoy-ì twans-ì “une famille de paix”
Installer (l'eau)-CL frais-CL
- 17 bwoy-à tang-u e “la mort peut prendre de nous quelques hommes”
Instaler (l'eau)-CL pêcher-IPF FOC
- 18 a pè haa-s-u “la mort ne peut pas nous exterminer”
3.PL NEG vider (eau)-EXT.-IPF
- 19 yìrəm-a-u yaayú “Yarigo, le nomade”
errer -EXT -CL NP/P.
- 20 Bārəkugú yahə ywó-u “membre de la famille de Barəkugú”
NP/P. chez propriété-CL
- 21 fiiyó pwòrə-hu í còcoru “les dichrostachys cinerea de fiiyó pwòrəhu”
montrer cimetièrè-CL POSS dichrostachys cinerea
- 22 fiiyó pwòrə-hu tin-twó-m pè laay-u “au cimetièrè “fiiyó pwòrəhu, les parcelles ne se confondent pas”
montrer cimetièrè-CL terre-sable-CL NEG mélanger-IPF
- 23 tin-kàndə-kə namə “ceux qui se sont partagés la terre”
Terre-séparer-CL ceux

3-1-3- Explication socio-historique

A travers l'énoncé *santiibu dwopú yàgəru*, nous comprenons que Yàgəru avait un produit magique pour faire épanouir son écurie, un gris-gris qui enrichit en chevaux. C'est pourquoi il est devenu un riche cavalier (cf. Vers 2). Il avait des chevaux de toutes les couleurs qui se pavanaient dans la vallée des marigots appelés “datyei” et “kantángu” (cf. vers 3, 4, 5, 6, 7)²¹.

Pour rendre jolis ses chevaux, il les pare de différents objets notamment : les tessons des objets de l'art céramique et le klaxon (cf. vers 8 et 9). Ces parures étaient faites, nous le pensons bien, en fonction des circonstances : le cheval qui portait un klaxon (objet de bruit) était peut être son cheval de voyage ou de

²¹ Ces marigots existent encore et se trouvent présentement à proximité de l'emplacement actuel du village de Gouandé, fief des siimbə.

pronéade ordinaire alors que celui qui portait des tessons de canari (objet sans bruit) pourrait être le cheval de guerre ou de razzia, vu que le clan símbə a mené beaucoup de razzias dans la communauté biali et ses environs avec un certain YOA Dagnaga.

Il faut aussi remarquer que *símdau* ne montait pas ses chevaux conformément à la norme culturo-naturelle. En effet, dans la culture biali, on monte le cheval par la droite, c'est-à-dire du côté de l'œil droit du cheval. Si on le monte du côté opposé, ce serait une erreur, une méconnaissance ou une anomalie. Alors, *símdau* pour des raisons psychomotrices (il serait un gaucher), montait son cheval par le côté gauche et il en descendait par la gauche toujours (cf. vers 10). Ce qui était en réalité son côté droit à lui.

Après la présentation de *yayəru* et de ses chevaux, nous voyons apparaître un autre personnage du nom de *yamínú namə Sibàu*²² (cf. Vers11). C'est aussi un ancêtre héroïque ou légendaire du clan símbə. Ce clan, comme tout autre, a connu des moments conflictuels avec d'autres groupes claniques d'entourage. Mais le clan símbə a su gérer la situation en reconnaissant son tort et en demandant pardon à son antagoniste d'où *càrandu namə (vers 12)*. Ce comportement se justifie par une opinion philosophique du clan qui stipule qu'on ne doit pas se venger d'un meurtre en tuant aussi (*vers 13*). C'est pourquoi, en dépit des décès tragiques répétés causés par un tiers ennemi, le clan símbə refusa la voie de la vengeance et préféra remonter son moral en montrant à l'ennemi qu'il est nombreux (*vers 14*), qu'il forme une grande famille (*vers 15*) où il y a la paix (*vers 16*) ; l'ennemi peut, certes atteindre quelques uns (*vers 17*) mais il ne pourra pas les exterminer (*vers 18*)²³.

²²Yayəru et *yamínú namə Sibàu* sont-ils des personnes différentes ou une même personne avec plusieurs noms ou sobriquets? Nous n'avons pas pu trouver réponse à cette question.

²³ Nous pensons bien que les propos des vers 12, 13, 14, 15, 16,17 et 18 font allusion au différend qu'il y a eu entre *símdau* et *cánkweilau* à propos de la fille de *cikwandau*. Cette fille qui fut promise à *cánkweilau*, tomba fortuitement enceinte de *símdau* qui était le "garde-chevaux" de *cikwandau*, papa de la fille. Ainsi, la fille accoucha d'un enfant qui mourut. Elle fit encore des naissances infructueuses successives. On consulta les "titibəsəbə" qui ont révélé que c'est *cánkweilau* qui aurait maudit le couple et la solution était de lui demander pardon. Ce qui fut fait à travers une alliance (établie par *bàkalau*) qui lia solidement les trois hommes ou les

L'énoné fiiyá pwòrèhu (ver s21) révèle la relation historique qui existe entre les clans *bàkabə*, *cánkweibə*, *cikwambə* et *síimbə*. En effet, *bàkalau* (homme du clan *bàkaabə*) fut le premier à s'installer dans le territoire actuel de Gouandé. *Cikwandau* est venu le trouver là et ils restèrent ensemble. Après, l'étranger (*Cikwandau*) jugea bon de sortir de la concession de son hôte pour faire sa propre case ; *bakalau* lui montra alors là où il va s'installer. *Cikwandau* était là quand à son tour il remarqua la présence de *cánkweilau*. Il le reçut chez lui et ils restèrent aussi ensemble jusqu'au moment où l'étranger (*cánkweilau*) décida aussi d'aller fonder sa propre maison. *Cikwandau* était marié. Sa femme accoucha d'une fille et il la promit à *cánkweilau* en mariage en échange des travaux de labourage. Ils étaient là dans une parfaite harmonie sociale quand un jour le chef de terre (*bàkalau*) leur envoya un autre étranger pour qu'ils restent ensemble. C'était *síimdau*. Comme il est venu, *cikwandau* qui était en quelque sorte le sous patron de la zone, le reçut chez lui encore. *Síimdau* n'avait pas de femme. Il resta chez *cikwandau* pendant longtemps. Il lui gardait ses chevaux et dormait même dans l'écurie²⁴. En ce moment, la fille de *cikwandau* était déjà adolescente. Chaque fois qu'on faisait le repas, on envoyait la fille remettre à *síimdau* sa part dans l'écurie. Ces contacts réguliers donnèrent naissance à une amitié intime entre la fille et *síimdau*. Une grossesse s'en suivit. Le conflit naquit alors entre *cánkweilau*, *síimdau* et *cikwandau*. La fille en question garda tout de même la grossesse jusqu'à l'accouchement. Mais, l'enfant mourut quelques mois après. *Síimdau* demanda à son beau-père là où il pourra l'enterrer. *Cikwandau* lui montra un lieu, sur une fourmilière²⁵. Plus tard, cet endroit devint le cimetière du village ; on le nomma "fiiyá pwòrèhu" ce qui veut dire l'endroit qu'on nous a montré pour enterrer nos morts.

trois clans. Depuis ce jour, la fille fit des enfants qui survécurent. Ces hommes devinrent alors les "tálúyá-bə" c'est-à-dire les conciliateurs réciproques. C'est pourquoi aujourd'hui, quel que soit le conflit interne qui dérange les membres de chacun de ces clans, la réconciliation se fait par un membre de l'autre clan qui est "tálúyá-u".

²⁴ Rappelons que dans l'architecture ancienne des *bialəbə*, l'écurie était placée au dehors de la concession laquelle concession était clôturée d'une haute muraille.

²⁵ Dans la culture biali, si un bébé meurt, on l'enterre dans une fourmilière.

Aujourd'hui les transformations phonologiques ont fait disparaître le son [f] de *fiiyá* pour le son [p] ; ce qui fait que *fiiyá pworəhu* est appelé aujourd'hui *piiyá pwòrəhu*.

La fourmilière en question était au milieu d'une végétation composée essentiellement de la plante nommée scientifiquement "dichrostachys cinerea". Cette espèce de plante, garnie d'épines dures, est aussi très résistante ; son bois est dur et ne se casse pas facilement. Elle pousse toujours en groupe et s'épanouie en saison sèche au moment où d'autres plantes perdent leurs feuilles. C'est probablement en raison de ces caractéristiques que le clan *símbə* se compare à cette plante à travers le vers 21 (*fiiyá pwòrəhu í còcoru*).

Dire que *fiiyá pwòrəhu* est devenu le cimetière du hameau, c'est aussi dire qu'il fut adopté par tous les clans qui étaient dans la zone c'est-à-dire *símbə*, *cikwambə* et *cánkweibə* ; mais chaque clan a sa parcelle spécifique dans ce cimetière et les limites sont rigoureusement respectées de peur d'enterrer le cadavre du clan X dans la parcelle du clan Y. Auquel cas, ce serait un préjudice causé aux morts. C'est cette séparation qui est mentionné par *fiiyá pwòrəhu tintwóm pə laayu* (vers 22). Enfin, le dernier vers (*tinkàndəká jamə*) évoque aussi cette séparation clanique au niveau du cimetière *fiiyá pwòrəhu*. Toutefois, une autre interprétation peut être admise pour ce dernier vers. En effet, *símdau* avait une chèvre gestante. Un jour, entre son frère aîné et lui, naquit une dispute à propos du nombre de chevreaux que mettra bas la chèvre. *Símdau* proposa deux chevreaux et son frère aîné un. Un matin, alors que *símdau* était déjà parti à la chasse, la chèvre mit bas deux chevreaux en présence du frère aîné. Pour être celui qui avait raison d'avoir proposé un chevreau, le frère aîné en tua un et alla l'enterrer à quelques mètres de la maison. Quand le chasseur est revenu, il s'est trouvé perdant du jeu. Son frère se moquait de lui. Mentionons au passage que dans l'ancien temps, ne pas avoir raison en discussion était une véritable honte chez le *bialau*.

Ils en étaient là quand, contre toute attente, le chien de la maison revint avec un chevreau mort, mettant ainsi à nu le plan méchant du frère aîné. Un conflit naquit naturellement entre ces deux frères. Un conflit qui conduisit la séparation entre ces frères. L'un alla s'installer loin de l'autre d'où tinkàndèké jamə. Heureusement, ce conflit fut réglé avec l'intervention de *bàselau* et de *cikwandau*. C'est pourquoi l'énoncé du vers 12 (cànanu jamə) pourrait être aussi interprété avec ce fait historique.

3- 2- Panégyrique du clan mâtèbə

3-2-1 -Texte

1. tihù-tuotàu, hù n dárù
2. bə hu tùú də hu wisu
3. carəmùnda tu
4. pworəkə i namì
5. wangə-cui i sàbú
6. muntùsú kwàm dyani

7. a dè pyené simbèbə də bə yiebə dware
8. dālèréhu,
9. i m twoma
10. syendu twam də kogè nwangu
11. m hálau dayúki
12. m bigə pəta-cworu

3-2-2 Explication intra-linéaire

- | | | |
|---|---|--|
| 1 | ti-hù tuo-tà-u, hù n dárù
arbre-CL brûler-EXT.-CL PA REL s'étendre | “qui met au feu une végétation et le feu s'étend à d'autres végétations” |
| 2 | bə hu tù-ú də hu wis-u
PL PA brûler-IPF CONJ. PA se consumer-IPF | “on met au feu une végétation et elle se consume” |
| 3 | carəmùnd-a tu-u
noyau du fruit de rônier-CL père-CL | “le père des rôniers” |
| 4 | pworə-kə i nàamu
dépôt de cendre-CL POSS. NP/P | “le fétiche ‘Pworəkə’ a donné naissance au fétiche ‘Nàamu’” |
| 5 | wang-i cu-i i sàbú
caillou-CL seul-CL POSS. NP/P | “le fétiche ‘wangə-cui’ a donné naissance au fétiche ‘Saabu’” |
| 6 | muntùs-ú kwàm dyan-i
boa-CL être au niveau menton-CL | “les colliers en couleurs de boa occupent tout le cou” |

7 a dè pyenó sim-bà-bə də bə yíe-bə dwar-u 2. SG FOC. donner marcher-EXT-CL CONJ. 3.PL propriété-CL tomber-IPF	“tu es celui qui entretient des étrangers au détriment des siens”
Dà-lèré-hu boisson-étaler-CL	“celui qui étale la boisson au sol pour la refroidir”
i m twom-a 2.PL 1.SG accuser-EXT	“vous m’en voulez”
Syendu twam də koyə nwangu NP/P tirer CONJ.NP/P faire le rituel	“Syendou fait la chasse et Koga fait le rituel de chasse à l’autel des morts de la famille”
m hàla-u da-yúk-ì 1.SG (POSS) aïeul-CL homme NP/P	“ mon aïeul surnommé ‘Dayúki’ ”
m bi-gə pə-ta-cwor-u 1.SG(POSS) enfant-CL femelle-sœur-tenir rapport sexuel-CL	“mon enfant, l’incestueux”

3-2-3 -Explication socio-historique

Le premier vers apporte une information selon laquelle *mátèlau*²⁶ avait mis au feu une végétation dense (*tihù*) pour un endroit précis à exploiter ; mais, contre sa volonté, le feu s’est étendu à d’autres endroits de la végétation. Nous pensons bien que la végétation en question se situait à *myàrəhu* et celle qui est contaminée se situait à *kóru* puisque dans le panégyrique, certains chanteurs ont sorti l’information suivante :

*myàrəhu twei, kóru dwóndə*²⁷.

NP/village brûler NP/village contaminer

“la végétation du hameau myàrəhu prend feu et contamine celle du hameau kóru”

Cette histoire du feu est relayée par le deuxième vers. Alors, lorsque la végétation de Myàrəhu a été mis au feu (*bə hu tùú*), elle n’a pas brûlé à flamme²⁸

²⁶ Home du clan mátèbə

²⁷ Nous n’avons pas inséré ce vers dans le texte du panégyrique parce qu’il n’apparaît pas chez beaucoup de nos informateurs ; encore qu’il est une information complémentaire sur le premier vers. Mentionons également qu’aujourd’hui, Kóru est un hameau qui se trouve dans le village de Myàrəhu. Le clan mátèbə est l’autoctone de cet espace de l’arrondissement de Matéri.

(*də hu wisu*). C'est cet aspect inoffensif du feu, à n'en point douter, qui a trompé la vigilance de *mátèlau* au point que le feu par l'entremise du vent certainement, soit parvenu à attaquer la végétation de *kóru* créant des dégâts ; puisque ce feu de brousse de Kóru était inattendu. Une des matières qui permettent de conserver longtemps un feu est le noyau du fruit de rônier (*carəmùndabii*). Par ailleurs, le vers 3 informe que *mátèlau* est "le père des noyaux de rônier" (*carəmùnda tu*). Ce surnom est lié au fait que les premiers hommes du clan qui ont quitté *datyenkuatu* (au Togo) pour venir s'installer à Matéri, transportèrent avec eux, des noyaux des fruit de rônier. Avant eux, il n'y avait pas cet arbre dans le territoire actuel de Matéri. Mais aujourd'hui, c'est une espèce d'arbre très nombreuse dans la ville de Matéri et ses environs. C'est tout naturellement que cet arbre a été considéré comme un élément identitaire du clan *mátèbə*. Ce clan était venu avec deux divinités-mères : *pworəkə* et *wangə-cui*. Elles ont donné naissance, par la suite, à deux autres divinités comme le montrent les vers 4 et 5 : *pworə-kə i nàamu, wang-i cu-i i sàbú*²⁹.

Contrairement à l'opinion commune, *mátèlau* est un xénophile qui affiche un caractère de méchanceté envers les siens c'est-à-dire les membres de sa famille (cf.vers 7). En effet, *mátèlau* eut amassé beaucoup de vivre pendant une année de famine. Constantant la menace de famine sur des familles de son clan, il dissimula sa fortune. Alors, quand ses frères, n'ayant plus rien à manger, lui demandaient de l'aide, il les rassurait que lui-même n'avait rien. Mais, en même temps, il donnait de vivres aux personnes inconnues ou non membres de la famille *mátèbə*.

Un autre fait péjoratif qui marque ce clan est celui qui a consisté à étaler la boisson locale (tchoukoutou) dans un séchoir³⁰ (cf. Vers 8) aux fins de la refroidir vite et la boire.

²⁸ Comme on le sait, les corps qui ne brûlent pas à flamme garde le feu aussi longtemps que possible.

²⁹ Nàamu et Sàbú sont des noms des filles par ordre de naissance. Nàamu est la 5^{ème} fille et Sàbú est la 4^{ème} fille. Ces noms ne désignent pas ici les hommes mais d'autres divinités qui sont issues de *pworəkə* et de *wangə-cui*.

³⁰ Lieu aménagé pour le séchage des céréales et autres produits solides.

En effet, le tchoukoutou est une boisson qui se boit au troisième jour de sa préparation. Le premier jour est consacré au chauffage de la farine dans l'eau pour obtenir une bouillie pâteuse et le deuxième jour à extraire le liquide de cette bouillie puis chauffer ce liquide pendant plusieurs heures afin d'obtenir la boisson, prête à être fermentée pour s'utiliser le lendemain. Mais un membre du clan *mátèbə*, sous l'effet de l'emprise, voulait consommer son tchoukoutou au deuxième jour. Alors, comme la boisson est encore très chaude, il va l'étaler dans un séchoir pour l'exposer bien au vent qui va la refroidir. Mais hélas, la boisson s'est infiltrée dans le sol du séchoir. Les gens lui en voulèrent mais elle leur répondit avec candeur :

“*i m tuom piim e, m yem nwa*” ; ce qui veut dire : vous m'en voulez alors que je ne l'ai pas fait exprès. Ce qui donna l'énoncé “*i m twoma*”(vers 9).

Le vers 10 mentionne deux ancêtres du clan qui sont en réalité des frères. Il s'agit de *Syendu* et *Koyə*. L'activité principale de *Syendu* était la chasse. C'est lui qui tuait des animaux ; mais à son retour, *Koyə* va se charger de faire des rituels de chasse à l'autel des morts de la famille afin de solliciter l'aide des morts pour permettre à *Syendu* d'évoluer sans difficulté dans son activité³¹.

Le vers 11 fait mention d'un autre ancêtre du nom de *Dayúki* lequel serait un sobriquet qui vient de “*m sá yúki*”, la phrase que prononçait habituellement l'aïeul chaque fois qu'il voulait se lever.

Le panégyrique est enfin terminé par une chute qui n'est pas élogieuse avec l'expression *Pəta-cworu* pour dire qu'un membre du clan *mátèbə* a tenu un rapport sexuel incestueux avec sa sœur.

³¹ Soulignons qu'il est de coutume chez les *bialəbə* que le produit de chasse soit consommé d'abord par les morts de la famille du chasseur avant que la viande ne soit mise à la consommation de tout le monde.

3-3 Panégyrique du clan símyahəbə

3-3-1 -Texte

1. a dè twonú, nàru
2. a dè cìiru
3. a dè nàmtwombu
4. a dè Kùmwangú
5. doú jàu
6. m hálau tin-cì
7. a dè cìira byàkú
8. a dè tamarədau
9. ywàmú, ywàmú
10. kàyíγəru
11. a dè mindəhu
12. mindəhu kwanú pə jwòsu
13. bə tən hu jwòsú də hu dórə pwòì e
14. hù dahə tyèmba, hù disú tyèmba
15. a dè tupidau
16. nwansú bə nwoú

3-3-2 Explication intra-linéaire

- 1** a dè twonú
2.SG FOC. NP/P “tu t’appelle Twonou”
- 2** a dè cìiru
2.SG FOC. NP/P “tu t’appelle Tchirou”
- 3** a dè nàmtwombu
2.SG FOC. NP/P “tu t’appelle Nantwombou”
- 4** a dè kùmwangú
2.SG FOC. NP/P “tu t’appelle Koumwangou”
- 5** do-ú jà-u
bois-CL propriétaire-CL “propriétaire du bois de la foudre”
- 6** m hála-u tin-cì
1.SG aïeul-CL terre-chuter ou s’enfoncer brusquement “mon aïeul Tintchi”
- 7** a dè cìir-a byàk-u
2.SG FOC. taches de cheveux-CL oblique-CL “tu es celui qui laisse des cheveux au niveau des tempes après rasage”
- 8** a dè tamarə-da-u
2. SG FOC. Otamari-homme-CL “tu es un Otamari”
- 9** ywàm-u, ywàm-u
calmer-CL calmer-CL “dieu de la foudre”
- 10** kà-yíγər-u
EXT-sortir brusquement-CL “celui qui sort brusquement de la terre”

- 11 a dè mində-hu “tu es un guépard”
2. SG FOC. guépard³²-CL
- 12 mində-hu kwan-ú pə ɲwòs-u “on ne contemple pas un guépard”
guépard-CL corps-CL NEG contempler-IPF
- 13 bə tən hu ɲwòs-ú “quand on commence à le
3.PL ITT PA observer-IPF contempler”
- 14 də hu dórə pwò-i e “il s’enfuit vers la forêt”
CONJ. PA aller vers forêt-CL FOC.
- 15 hù dahə tyèmb-a, hu disú tyèmb-a “il est est tacheté partout”
PA arrière tache-CL PA.Avant tache-CL
- 16 a dè tu-ɲi-da-u “tu es celui qui s’est enterré lui-
2.SG FOC.enterrer-soi même-homme-CL même”
- 17 nwans-ú bə nwo-ú “celui qui nie son forfait alors
nier-IPF CONJ. Voir-CL qu’on voit les preuves”

3-3-3 Explication socio-historique

twonú, cìiru, nàmtwombu, kùmwangú (vers 1 à 4) sont des noms qu’auraient porté des ancêtres représentatifs du clan *símyahəbə*, dépositaire d’une divinité de la foudre (*doú ɲàu* “cf.vers 3”). Cette expression “*doú ɲàu*” et celle du vers 4 (*tin-ci*)³³ sont des expressions tirées de la légende qui fait des *símyahəbə* propriétaires de la foudre. En effet, *símyahədau*³⁴ et *hemdau*³⁵ étaient allés au ciel chez Dieu pour demander à posséder de la foudre. Dieu a accepté leur requête ; puis il a remis le bois qui symbolise la foudre dans les mains de *hemdau*. Quand ils revenaient sur la terre, à l’approche du sol, *símyahədau* demanda à relayer *hemdau* en lui reprenant le bois de la foudre ; comme il était fatigué et ne pouvait pas imaginer la malice de son ami, il accepta. En

³² Mindəhu est un nom poétique qui témoigne de la férocité du guépard. Son vrai nom est “təbuuyə”

³³ C’est un sobriquet pour désigner l’ancêtre qui est allé au ciel pour chercher la foudre (considérant la première version sur cette histoire de foudre). Mais si on considère la deuxième version de cette histoire, ce sobriquet va désigner le patriarche qui s’est enterré.

³⁴ Homme du clan *símyahəbə*

³⁵ Homme du clan *hembə*.

attérisissant avec fracas (*ci*), *símyahədau* déclara : «je suis le propriétaire du bois de la foudre » (*doú nàu*).

Une autre version de cette légende, celle qui nous paraît plus réaliste est que *hemdau* et *símyahədau* étaient allés à la chasse ; là-bas, *símyahədau* trouva un caillou bien poli et, remarquant qu’il ne s’agissait pas d’un simple caillou, il le ramassa. Comme il n’avait pas de sac, il demanda à *hemdau*, son compagnon de chasse, de lui empocher son caillou ; ce qui fut fait. Au retour de la maison, *hemdau* remit le caillou à son père. *Símyahədau* tenta de faire comprendre au père de son ami que le butin est à lui, mais en vain. Il alla à la maison et raconta tout à son père. Avec son père, ils revinrent chez *hemdau*. Le père de celui-ci prit la parole et demanda à *símyahədau* comment ce pourrait être pour lui le caillou qui était dans le sac de son fils. Le propriétaire du sac est aussi le propriétaire de son contenu, conclut-il.

Le caillou en question était en réalité “la hache de la foudre”. Comme l’altercation entre *símyahəbə* et *hembə* était loin de les départager, alors le père de *símyahədau* prit son fils et ils rentrèrent. Refusant d’être dépossédé de ce qui était à lui, *símyahədau* chercha un bois pour symboliser sa foudre. Ainsi, *hemdau* gardait le caillou de la foudre et *símyahədau* en *gardait* le bois d’où *doú nàu* c’ est-à-dire propriétaire du bois de la foudre.

Une autre légende importe qui marque l’histoire du clan *símyahəbə* est celle qui est relayée par le cinquième vers (*cira-byàkú*). C’est l’histoire d’une femme qui a été négligée par son mari du clan *símyahədau*.

En effet, *símyahədau* avait une femme qui n’était pas hygiénique. Quand celle-ci eut accouché d’un enfant (c’était à l’extérieur de la concession, dans la case qui abrite l’autel des morts de la famille), on refusa de l’emmener à l’intérieur de la concession³⁶. Alors, comme on refusa de faire monter cette femme, elle prit son nouveau-né et alla chez ses parents géniteurs.

³⁶ Dans l’ancien temps, la concession d’un Berba était totalement clôturé à la manière des tata somba; il n’y avait donc pas de porte. On y accédait à l’aide d’échelles de bois en forme de V renversé posées entravers du mur de la clôture pour obtenir une échelle au dehors et une autre à l’intérieur de la concession de manière à ce qu’elles

Sa coépouse, par contre, était hygiénique et était aimée par son mari. Le jour où elle autre accoucha, on se précipita pour l’emmener à l’intérieur la concession afin de s’occuper du nouveau-né. Au moment où ils montaient avec elle, la jeune nourrice dégringola depuis le sommet de la muraille, tomba et mourut sur le champ. On fit des consultations chez les géomanciers “titibəsəbə” qui ont révélé que c’est le renvoi injuste de la femme non hygiénique qui a causé la mort de sa coépouse. Pour réparer ce tort, on doit forcément demander pardon à cette femme sale à travers une cérémonie au cours de laquelle on va lui raser la tête de manière à laisser quelques taches de cheveux au niveau des tempes. Ce qui fut fait. Dès lors, les descendants de cette femme sale sont désormais caractérisés par l’insigne de cette coiffure salvatrice. Ils sont donc appelés *cira byàkədyebə*.

Depuis ce jour, c’ est un interdit chez les *símyahəbə* que d’ interrompre un rasage pour entrer dans une concession en portant une partie de ses cheveux.

Quant à l’énoncé du vers 6, il rapelle juste aux membres du clan *símyahəbə* leur origine ethnique. Ce clan provient de l’éthnie otamari. C’ est donc un *otamari* qui est devenu *símyahədau* au pays biali où il a un grand pouvoir sur la foudre avec sa divinité “*ywàmu*” (vers 7). Cette divinité qui fait jaillir la pluie de la terre (vers 8). En effet, “*bə yíyərə*” est le fait d’appaître brusquement. Or, l’horizon est vue comme la limite de la terre et du ciel. C’est comme si les nuages noirs de manifestation de la pluie sortaient de la terre pour remonter au ciel et tomber sous forme liquide. c’est cette conception du phénomène pluvial qui a donné l’appellation *kàiyərəruru* à la pluie.

Après ces vers relatifs à la divinité de la foudre, vient une autre série de vers qui se rapportent à l’animal totémique du clan.

servent à monter et à descendre. L’accouchement se faisait dans la case où est construit l’autel des morts de la famille ; cette case, bien qu’elle était dans le cercle qui délimite la concession, elle était en contraste avec des cases dortoirs.

Ainsi, *a dè mindəhu*³⁷ (vers 9) est un énoncé qui montre que *símyahədau*, ayant été sauvé par un guépard face à une menace, est désormais parenté à cet animal dont la viande est considérée jusqu'à ce jour comme le totem sacré du clan. On ne peut pas avoir l'opportunité ou le privilège de contempler cet animal (cf.vers 10) ; non seulement sa peau brille et affaiblit la vision de l'homme quand on le regarde, mais il est un animal discret qui n'aime pas sentir où il vit, la présence de l'homme et d'un autre animal. Dès que vous le voyez, il s'enfuit en même temps vers un endroit touffu de la forêt (cf. Vers 11). Il a des tâches partout sur son corps (cf. Vers 12).

Nous remarquons clairement ici une description physique et morale du guépard. Une description qui met en valeur la puissance et la solitude tactique dont fait preuve le guépard. C'est tout naturellement qu'il est considéré comme un animal emblématique du clan *símyahəbə*. Par ailleurs, il se sert du nom de cet animal comme sa devise pour exprimer sa puissance et sa prudence.

Enfin, les deux derniers vers nous replonge encore dans les faits légendaires. *tupidau* ou *tu-m-jim-dau* (vers 13) est un énoncé qui est tiré de la légende suivante :

Dans la famille *símyahəbə*, il y avait un vieux très très âgé. Un jour, alors que les grands étaient sortis pour leurs occupations journalières, le patriarche dit à l'un de ses petits-fils qu'il allait se reposer sous cet arbre et il montra du doigt l'arbre. Le petit était aussi intelligent. Qu'est-ce qui a poussé aujourd'hui ce vieillard à sortir? Se demanda-t-il ; cela n'était pas son habitude. Aussitôt qu'il fut parti, son petit-fils le suivit discrètement. Il fut surpris lorsque, arrivé sous l'arbre, il ne vit que l'extrémité de la tête du vieux qui s'était déjà enfoncé entièrement sous le sol. Il en informa ses parents. Ils se rendirent sur le lieu et constatèrent la réalité. Après un long moment d'étonnement et de peur, ils revinrent chercher un canari pour boucher le trou par où le vieux s'est infiltré. Ce phénomène d'auto-enterrement est dit alors *tu m jim*. Cette légende nous

³⁷ appellation poétique du guépard

paraît bien juste quand on voit aujourd’hui la manière dont les betamaribe entèrent leurs cadavres.

En ce qui concerne l’énoncé du dernier vers (*nwansú-bə-nwoú*), il est issu également d’une histoire que voici :

Símyahədau avait égorgé clandestinement un mouton qui n’était pas le sien. Ayant manqué son mouton, le propriétaire se mit à sa recherche. Il apprit grâce à ses renseignements, que *Símyahədau* aurait égorgé un mouton. Il se rendit chez lui et l’accusa du vol de son mouton. *Símyahədau* nie les faits qui lui sont reprochés. Mais, au lieu où se passait la dispute, le couteau de *Símyahədau* y était encore déposé, taché de sang du mouton. Malgré l’existence d’une telle preuve de son forfait, *símyahədau* continuait à s’innocenter en niant les faits. Il nie son vol alors que tout le monde en voit les preuves. Ce qui donna dans un langage poétique l’expression *nwansú-bə-nwoú*.

3- 4 Panégyrique du clan búrəbə (wampèbə)

3-4-1 Texte

1. pwòhí nwàndá dyengə
2. pətyèru
3. búrácou tin-ywòngu
4. swóndá diirəbə
5. də nahí mundə tyèhu
6. nwànsu bə nwa də sibwòkə toú jim

3-4-2 Explication intra-linéaire

- | | | |
|---|--|---|
| 1 | pwoh-í nwàndá dyen-gə
fonio-CL dépasser lit-CL | “le fonio aneantit par son poids un lit de bois” |
| 2 | pə-tyèr-u
femelle-pousser-CL | “la femme qui essaie d’équilibrer le poids du fonio à celle du lit” |
| 3 | búrá-co-ú tin-ywòng-u
búrábə-route-CL terre- chaud-CL | “la voie qui mène au pays búrəbə est est chaude” |

- | | | |
|---|--|--|
| 4 | swónd-á dii-rè-bə
fruit de gardenia erubicens-CL /manger-EXT-CL | “ceux qui vivent des fruits de gardenia erubicens” |
| 5 | də na-hí mundə tyè-hu
CONJ bœuf-CL beugler sable salé-CL | “alors qu’ ils possèdent des troupeaux de bœufs” |
| 6 | nwàns-u bə nwa də sibwò-kə touú ni-m
nier-IPF CONJ voir CONJ couteau-CL avoir sang-CL | “celui qui continue à nier son acte alors qu’on en voit les preuves” |

3-4-3 Explication socio-historique

Ce panégyrique est cousu de quatre récits. Le premier *récit est énoncé dans les* deux premiers vers. En fait, c’est une femme du clan búrəbə qui était allée à la recolte de son fonio. Pour ne pas le déposer à même le sol, elle fabriqua dans le champ un lit avec de petits bois. Elle n’avait pas utilisé des bois solides parce qu’elle minimisait le poids du fonio à cause de la petitesse des graines. Mais, quand elle eut fini de déposer le fonio dans le lit, elle constata que le lit s’affaissait sous le poids du fonio (pwòhí nwàndó dyengə). Elle alla donc du coté où le lit allait tomber et commença à le pousser dans l’espoir de le mettre en équilibre d’où *pətyèru*. Signalons au passage qu’elle était enceinte et la grossesse était presque à terme. Alors, en poussant le lit, elle avait tellement déployé d’énergie au point que l’acouchement s’en suivit. On nomma cet enfant *pwohí nwàndó dyengə* ; ce nom qui symbolisera plus tard tout enfant issu d’un membre femelle du clan búrəbə.

Ensuite, le deuxième récit, énoncé dans le vers 3 est aussi lié à une femme (nous ne savons pas s’il s’agit d’une même femme). Celle-ci allait chez ses parents avec son enfant³⁸. Ce jour-là, le soleil d’harmattan avait chauffé la terre. En chemin, comme il n’y avait pas de chaussures en ce temps là, le sol du sentier chauffé par un soleil caniculaire brûlait les pieds de l’enfant. Il pleurait des douleurs ; la mère le consolait et le rassurait que le village, la destination, n’était plus loin. Mais l’enfant pleurait toujours. Il se plaignait que le sol du

³⁸ Selon la tradition, une femme doit de temps en temps aller dans sa famille biologique pour saluer ses parents.

sentier qui mène à *búrəhu*³⁹ est chaud (cf. vers 3). *Sa mère lui répondit* : « même si le sol du sentier qui mène à *búrəhu* est chaud, on finira par y arriver ». Dès lors, *búrəcou tin-ywòngu* devint le nom de plaisanterie de cet enfant.

Le troisième récit est celui qui est résumé en quatrième et cinquième vers (*swonda diirəbə, də nahí mundə tyèhu*). *Búrəlau*⁴⁰ était un chasseur, il passait tout son temps dans la brousse et là-bas, il ne mangeait que des fruits de “gardenia erubicens” (*swóndə diirəbə*). Pourtant, il était riche ; il avait des troupeaux de bœufs (*nahí mundə tyèhu*). C’est l’avarice du clan qui se trouve ainsi dépeinte à travers ce récit.

Enfin, le dernier vers est extrait du récit suivant :

Il y a longtemps, *búrəlau* et ses frères étaient allés à la pêche (*yantangú*). Le marigot était en voie d’assèchement mais il y avait de l’eau boueuse à des endroits un peu plus profonds. Ils s’étaient là quand un bœuf entra dans ce marigot pour se désaltérer. Comme ils étaient à la recherche de la viande, ils tuèrent alors le bœuf. Quelques instants après ce forfait, ils virent quelqu’un qui venait vers eux. C’était le propriétaire du bœuf qui venait à sa recherche. Ainsi, *búrəlau* et ses frères cachèrent rapidement le cadavre du bœuf dans la boue. Mais, ils oublièrent de nettoyer le sang qui avait entaché leur couteau. Quand, le propriétaire du bœuf arriva, il leur demanda s’ils ont vu son animal passer par ici. Ils lui répondirent par la négation. Le propriétaire leur rassura qu’il suivait bien son animal et depuis qu’il est entré dans le marigot pour boire, il n’est plus ressorti. Il chercha partout son bœuf mais en vain. Comme il avait entre temps vu le couteau de *búrəlau* tacheté du sang, il eut l’intuition que ce dernier aurait égorgé le bœuf. Il continua à inspecter les lieux puis découvrit le cadavre de son bœuf enfoui dans la boue. Il alerta le village sur le fait ; le village en fit l’objet de raillerie avec l’énoncé “*nwànsə bə nwa də sibwòkə toú nim*”.

³⁹ pays des *búrəbə*

⁴⁰ Homme du clan *búrəbə*

3- 5 Panégyrique du clan bámbə

3-5-1 texte

1. a dè kwayəru
2. bàkandə kàu yahə ywóu
3. bámkweyə yahə ywóu
4. cìyá-byàkú yahə ywóu
5. bápèhu kwèsuni
6. wùrəm súubu
7. pwòà dyengu
8. də twaá nwóbù
9. m biyə suú m hunu
10. dapwóyə ɲwoa
11. tosau
12. kwarəm-kwarəm-bé-tau
13. yendə-bə-yìyú
14. tyebu hyau
15. kwàri ywòndàu
16. swóndə hwòsàu
17. bámbə sabə dàtyembə
18. bé túrə bə doru
19. n hàlau bámtəyə búndə paai
20. bámkàu í nàlayə

3-5-2- Explication intra-linéaire

- | | | |
|---|--|---|
| 1 | a dè kwayəru
2. SG FOC. NP/P | ‘tu t’appelles Kwayəru’ |
| 2 | bàkandəkàu yahə ywó-u
NP/P chez propriété-CL | “descendant de Bàkandə kàu” |
| 3 | bámkweyə yahə ywó-u
NP/P chez propriété-CL | “descendant de Bámkweyə” |
| 4 | cìyá-byàk-ú yahə ywó-u
scie-CL pendu-CL chez propriété-CL | “descendant de cìyá-byàkú” |
| 5 | bápèhu kwè-sun-i
NP (village) forêt-être au milieu-CL | “l’îlot de Bápèhu” |
| 6 | wùrə-m súu-b-u
(eau)-CL bon-EXT-CL | “celui qui trouve que la vaste étendue grande quantité d’eau est bénéfique” |
| 7 | pwò-à dyeng-u
forêt-CL bouger-IPF | “la végétation bouge” |

8	də twa-á nwób-ù CONJ Pro.Ind-CL augmenter (volume)-IPF	“et le volume du fleuve s’augmente”
9	m bi-γə su-hu-n-u SG(POSS) enfant-CL bien-rentre-VTF-CL	“mon enfant ‘le bonheur est venu’”
10	da-pwó-γə ɲwo-a mâle-blanc-CL mère-CL	“la mère du Blanc”
11	tos-a-u chasser-EXT-CL	“tu es un chasseur”
12	kwarəm kwarəm bó ta-u ramper ramper CONJ tirer-CL	“celui qui vise bien la cible pour tirer”
13	yèndə bə yìiγ-ú Passer toute la journée CONJ errer-CL	“qui passe sa journée à errer”
14	tye-bu hya-u arc-CL propriété-CL	“l’homme de l’arc”
15	kwàr-i ywòndà-u forêt-CL rester à longueur de journée-CL	“qui passe tout son temps à chasser dans la brousse”
16	swónd-a hwòsà-u fruit de gardenia erubicens-CL cueillir-CL	“mangeur du fruit de gardenia erubicens”
17	bám̩bə sabə d̩atyembə Bám̩bə (clan) minimiser d̩atyembə (clan)	“le clan bām̩bə a minimisé le clan d̩atyembə”
18	bó túrə bə do-ru CONJ pousser 3.PL animal-CL	“et s’emparer de leurs animaux”
19	m h̩ála-u b̩ám̩teγə b̩úndə paa-i SG (POSS) aïeul-CL NP(fétiche) inonder saison sèche-CL	“Bám̩teγə fait jaillir l’eau en pleine saison sèche”
20	bám̩kàu í nà-la-γə NP/P POSS.bœuf-mâle-CL	“le descendant puissant de Bám̩kàu”

3-5-3 Explication socio-historique

kwayəru, *bám̩kweγə* et *bákandákàu* sont des noms des ancêtres héroïques du clan (cf. vers 1, 2, 3). L’énoncé du troisième vers (*ciyá-byàkú*) désigne le

phacochère, l'animal dont la viande est proscrite aux membres du clan bámbə. Entre cet animal et le clan bámbə, il y a une relation historique. Il aurait sauvé les membres de ce clan qui mouraient de soif en leur montrant fortuitement une source d'eau. Dès lors, le phacochère est considéré comme un membre mythique de la famille bámbə. C'est pourquoi, le panégyrique, un récit de référence en matière de parenté chez les bialəbə, fait ici mention de ce lien historique de parenté qu'il y a entre bámdau⁴¹ et le phacochère.

nèhu (cf. vers 6) est le nom d'une localité située à la frontière Benin/Burkina-Faso ; *bám-nèhu* veut donc dire que cette localité appartient au clan bámbə, les premiers, certainement, à s'y être installés. "Kwesuni" désigne un îlot ou un presque-îlot. *nèhu* en question présente aujourd'hui ces caractéristiques. *Bámdau* trouvait cet emplacement semi-aquatique bon et bénéfique pour lui, même en période de crue d'où *wùrəm súúbu* (cf. vers 7). Ce milieu de vie est caractérisé par deux types de "végétations" : la flore et l'eau⁴². Pendant que le volume d'eau du fleuve s'augmente (vers 9), la flore de l'îlot bouge (vers 8) sous l'effet du courant d'eau. C'est une description typique de la nature dans un milieu aquatique. Milieu dans lequel vivait la mère de *suluhunu* (cf. Vers 10). En fait, *sulu-m-hunu* est un nom circonstanciel qui veut dire : "ma bonté m'a coûté la vie". Ce nom ne désigne pas ici un homme ; il véhicule plutôt une philosophie que prône le clan bámbə en vue de dénoncer la méchanceté humaine.

L'énoncé du onzième vers (*dapwóyə-nwa*) laisse entrevoir que le clan "bámbə" avait donné naissance à un albinos ; ce qui est une naissance extraordinaire, surtout à cet ancien temps où tout phénomène s'expliquait de façon mythique. Il n'est donc pas étonnant que le panégyrique en fasse cas.

⁴¹ Homme du clan bámbə

⁴² C'est par métaphore que l'eau du fleuve est vue comme une végétation. De loin, quand on observe une étendue d'eau, elle ressemble à la verdure d'une savane.

L'activité préférée de *bámdau* est aussi mentionné largement dans son panégyrique (cf. Vers 12, 13, 14, 15 et 16). C'était en fait un chasseur (*tosau, tyebu nau*) ; il excellait dans cette profession par sa dextérité (*kwaràm-kwaràm-bá-tau*). Il passe chaque journée à fouiller la brousse en quête de gibiers (*yendà-bə-yiìyú, kwàri ywòndàu*). C'est donc dire que *bámdau*, faisait plusieurs jours de chasse dans la forêt et, comme il n'y avait rien à manger, il cueillait des fruits de *gardenia erubicens* pour subvenir à ses besoins nutritifs afin de continuer son activité d'où *swóndə hwòsà*. A la suite de ces énoncés concernant *bámdau* le chasseur, le vers 17 nous renseigne que le clan *bámbə* avait déprisé le clan *datyembə* en s'emparant de leurs animaux. Cette sous-estimation qui conduisit à un razzia peut être dû au critère physique ou numérique des membres du clan *datyembə*. Vu l'itinéraire migratoire⁴³ du clan *bámbə*, nous pensons bien que ce razzia s'était produit à *Datyenkuatu* (au Togo) où le clan *bámbə* s'est installé d'abord aux côtés de *datyembə* quand il a quitté Mayolé⁴⁴ (au Burkina-Faso). Il aurait donc commis là ce razzia avant de continuer sa migration vers le territoire actuel de la commune de Matéri où les membres du clan ont choisi de s'installer à des endroits différents. Celui qui s'est installé à Gouandé, possédait une divinité qu'on appelle aujourd'hui *bámteyə* en raison de ce que cette divinité est implantée à côté d'une monticule. C'est la puissance de cette divinité qu'évoque l'avant dernier vers.

En effet, en saison sèche, les nappes souterraines s'éloignent naturellement de l'écorce terrestre rendant impossible toute sortie d'eau sur la surface de la terre. Cependant, la divinité *bámteyə* a pu faire sortir de l'eau souterraine pour inonder l'endroit où elle était implantée en pleine saison sèche (*m hálau bámteyə búndə paai*), une manière de montrer aux mortels sa puissance. C'est donc une fierté pour celui qui l'adorait que ses descendants

⁴³ Selon les versions fournies par des anciens du clan *bámbə*, ce clan aurait quitté Mayolé, un village qui se trouvait dans le territoire actuel de Burkina-Faso. Il aurait ensuite fait escale à *Datyenkuatu* au Togo avant de se retrouver dans le territoire actuel de Matéri.

⁴⁴ Nous ne savons pas si une telle localité existe encore au Burkina-Faso, ou s'il existe, son nom ne se prononcerait pas exactement "Mayolé" à cause de modifications phonétiques.

portent cette marque de puissance. La divinité *bámteya* existe toujours et a même prêté son nom au hameau qui l'abrite.

Le panégyrique chute par un énoncé très encensant : *bámkàu í nàlayə*. C'est une expression qui loue la puissance et la force qu'incarnent les descendants du clan *bámbe*.

3-6-Recommandations

Au terme de notre analyse socio-historique qui s'est limité malheureusement à cinq panégyriques, nous avons compris que le recueil et l'analyse de tous les panégyriques claniques peuvent contribuer à écrire convenablement l'histoire du peuple biali. Nous ne rappellerons pas ici l'importance qu'un peuple connaisse son histoire.

Ce travail d'écriture de l'histoire du peuple biali doit être mené de façon collégiale par des linguistes, les historiens et les sociologues (pour ne citer que les plus impliqués). La mairie de Matéri gagnerait beaucoup à financer ou à motiver le financement de ce projet de recherche d'intérêt communautaire.

Conclusion

Au terme de cet étude, nous pouvons retenir que le panégyrique biali est un récit clanique qui constitue la synthèse des faits réalistes ou fabuleux, des événements heureux ou malheureux, des comportements exemplaires ou fâcheux relatifs à un clan donné. L'art narratif, le style, le souvenir d'un passé glorieux sont quelques ingrédients qui rendent ce récit historique panégyrique. En d'autres termes, nous pouvons dire sans risque de nous tromper qu'en marge du sens du mot "panégyrique", le panégyrique clanique biali fait appel à des événements ou faits historiques qui ne sont pas élogieux, qui sont des traits négatifs du clan. Ce constat pourrait faire penser au puriste que l'appellation "récit historique clanique" conviendrait bien à ce genre littéraire. Mais, une étude psycholinguistique à ce sujet ferait voir que chez le peuple biali, le beau qui caractérise le langage de ce genre, surplombe ces traits négatifs. C'est

pourquoi, ces récits sont désignés par “*swonda ou dwonda*”, mots biali qui équivalent sémantiquement au mot français “panégyrique”.

Outre sa fonction primaire d’encensement, le panégyrique clanique sert aussi à enseigner l’histoire, à enseigner la langue, à enseigner la sociologie etc.

Cette étude nous a donc permis de savoir que le panégyrique clanique chez les différentes communautés béninoises est un sujet digne d’intérêt mais qui est encore peu exploité. Cette situation est dûe, nous le pensons bien, à la complexité de cette thématique ; laquelle complexité est liée au caractère pluridisciplinaire du panégyrique clanique ; Car son étude reste principalement à cheval sur l’histoire, la sociologie, la linguistique et la littérature.

Conscient de cette réalité, nous avons inscrit notre travail dans cette logique en abordant les aspects historiques, sociologiques, littéraire et linguistique du panégyrique clanique chez le peuple biali.

Autre complexité relevant de l’étude de ce sujet est que ces récits poétiques, aussi anciens que la subdivision de l’ethnie biali en clans, sont perpétués par la tradition orale. Or, le traitement d’informations relayées depuis la nuit des temps de bouche à oreille, exige beaucoup de dextérité ; il en exige plus s’il s’agit d’un récit à langage musical ou poétique comme le panégyrique. De plus, il est difficile de trouver de nos jours une personne ressource qui pourrait répondre avec satisfaction aux questions relatives à un panégyrique clanique, fût-il celui de son propre clan.

Voilà autant de difficultés à la recherche scientifique lorsqu’on aborde l’étude des panégyriques claniques chez les bialəbə. Par ailleurs, ces handicaps ne nous ont pas empêché de traiter les informations reçues dans un esprit de reconstitution de la vérité historique. Nous n’avons pas la prétention d’avoir fait œuvre éternelle ; loin de là, c’est des contours d’une piste que nous avons tracés sur l’étude des panégyriques claniques chez les communautés biali dont toute

curiosité scientifique pourrait contribuer à la construction. Ce fut notre plus grand souhait quand nous osions attaquer ce sujet.

BIBLIOGRAPHIE

- AKOHA, Albert Bienvenu, (2011). *Structure générale des langues : français, langues africaines*, éd. OGW, Cotonou.
- BALLY, Charles (1951). *Traité de stylistique française*, Ed. Winter, Heidelberg.
- BOGNIAHO, Ascension, (1987). « La littérature orale du Bénin : essai de classification de types de parole littéraire », *Ethiologiques* N° 46-47, nouvelle série, 3ème et 4ème trimestre, vol.4, 53- 64
- CAUVIN, Jean, (1980). *La parole traditionnelle*, Les classiques africains, Paris.
- DARI YARIGO, Coffi, (1989). « Morpho-syntaxe de l'énoncé du biali » : Mémoire de Maîtrise de linguistique, UNB, Cotonou.
- DOSSEVI, Othniel, (1979). « Problèmes posés par la lecture des textes transcrits de l'oralité », *Annales de la faculté des lettres et sciences humaines* n° 9, Université de Dakar, 131-169.
- EPANYA YONDO, Elolougué, (1976). *La place de la littérature orale en Afrique*, La pensée Universelle, Paris.
- GARBER KOMPAORE, Anne et al., (2003). *La Phonologie et l'orthographe : comprendre l'orthographe de sa langue*, ANTB-SIL, Burkina Faso.
- INSAE. (2015), *RGPH4 : Que retenir des effectifs de population en 2013 ?*, Cotonou.
- IROKO, A. Félix, (1995). « Une littérature orale : Le panégyrique clanique du souvenir », *Notre librairie*, N°124, 47-55
- KABUTA, Ngo Zamzara, (2003). *Eloge de soi, éloge de l'autre*, éd. PIE-Peter Lang, Bruxelles.
- KESTELOOT, Lilyan Fongang, (1992). « La poésie orale dans l'ouest africain », *Ethiologiques* n° 56, 2^{ème} semestre, 65-84.
- LAPERRE, Kurt, (2006). *Atlas du monde*, SIL, Tanguiéta.
- NANTET, Bernard, (1992). *Afrique, les mots clés*, Ed. Bordas, Paris.

- N'OUENI, W. Raphaël, (1983). «Contribution à l'étude phonologique du parler biali de Matéri avec application à l'établissement d'une orthographe pratique», mémoire de Maîtrise de linguistique, UNB, Cotonou.
- NTAKIRUTIMA, Jean, (2006). « De la valeur éducative du Genre narratif dans les sociétés africaines traditionnelles », *Ethiopiennes* n° 77, 2^{ème} semestre, 173-192.
- SAMBIENI, Coffi, (2005). *Le Proto-Oti-Volta-Oriental. Essai d'application de la méthode historique comparative*, Köln: Rüdiger Köppe Verlag.
- SAMBIENI, Coffi, (2008). « La reconstruction interne du byali, gur oriental, bénin », *Nordic journal of African Studies* 17(2), 89-112.
- SAMBIENI, Coffi, (2009). « Quelques éléments indicatifs pour une orthographe standard du biali, gur oriental, Bénin », *Gbe studies* 6. 113-152.
- SAMBIENI, Coffi, (2011). «La dérivation en biali », *Language et Devenir* n°19, Cotonou, 35-52.
- SAMBIENI, Coffi, (2014). *Les noms de naissance, identité culturelle et conception du monde chez les peuples biali du Nord-Bénin*, Ed. Awoudy, Lomé.
- SAMBIENI, G. Kouami, (2009). «Identité et développement, structure systémique des swonda BERBA : UN ORGANON SOCIAL?», Dissertatio ad doctoratum, Université Pontificale Grégorienne, ROMA.
- SCHLADENHAUFEN, Catherine, (1991). « La poésie populaire : rhétorique et stylistique », Note de synthèse pour l'obtention du diplôme supérieur de bibliothécaire, Université Claude Bernard, Lyon I.

ULLMAN, stephen, (1969). *précis de sémantique française*, Ed. A. Francke, Berne.

WILLIAMSON, Kay & BLENCH, Roger, (2000). « Niger-Congo», in Bernd Heine & Derek Nurse, (éds.), *African Languages: an introduction*, Cambridge: Cambridge University Press, 1-43

ZUMTHOR, Paul, (1983). *Introduction à la poésie orale*, Ed. Seuil, Paris.

SITOGRAPHIE

<http://www.universalis.fr/encyclopedie/musicales-traditions-musique-d-afrique-noire>, consulté le 15 septembre 2016, à 11h 07minutes.

<http://chrhc.revues.org/1542>, consulté le 03 octobre 2016, à 07h 38minutes.

<https://rsis.ramsar.org/RISapp/files/RISrep/BJ1669RIS.pdf>, consulté le 12 septembre 2015, à 23h 41minutes.

<http://www.consulatburkinaparis.org/les-ethnies-au-burkina-faso/>, consulté le 12 septembre 2016, à 12h 12minutes.

<https://www.ethnologue.com/language/beh>, consulté le 12 septembre 2016, à 22h 27minutes.

<http://www.burkinafaso-cotedazur.org/documents/documents/demographie/listing-langues-dialectes.pdf>, consulté le 14 septembre 2016, à 10h 03minutes.

<https://www.wycliffe.net/world?continent=AFR&country=TO&code=beh>, consulté le 14 septembre 2016, à 20h 23minutes.

Annexes

Autres panégyriques claniques

1- Dàwambə

1. dàbyéni yoyə kùmwàngu
2. sańbwoyú bworə cyèbə
3. dabə tari pyetə swàyi
4. swàya túrəbu
5. dàbyéni yahə yoyə naam kə nim dè
6. yánkweyə yahə yiébə
7. yi-mwótoyú yahə yiébə
8. húnkáya yahə yiébə

3- jàtəbə

1. m hàlau pəcambə lau
2. pəcam-kwayərə hangà
3. jàtə-kani kúnkúmém puum
4. də cenrəkə pwátú
5. túbuyə syemau
6. yawandau
7. m biyə tin-dyaməm
8. pwasəbè tuum tin-dyaməm
9. byénda pwombè ní hànám pwasəbə
nwòì
10. bé tə nwòì paanu byekə
11. bə sé pwàsə hàná dì
12. bàláu dwondə nàyə yipeehu

2- pyangə-bámbə

1. tàntəpú dàsafə
2. dwondwombirù í nàyə
3. dàkwarəhù búndə pàai
4. hù sibə də hù n2m pwóà
5. kwera cùru í sámbyém
6. dwóyá twam də bə a còosu
7. dwóyi sui bànə dè
8. bwòtwòsí cesu teyə
9. kansí fwayə nàyə mùyətui tyeni

4- sancyebə

1. san-nyogé yahə ywóu
2. sapegə sandé kami
3. ywàké wirú
4. tin-ningə cwóbu
5. dàwíbə nyosú nyogə
6. nyogə nyosé kə nim dè.
7. kùcaam dè
8. dàpwambə hwéru dugə
9. tyàmə pwátú, tyàm-kwoa
10. dàwíbə pwátú jwàgèru
11. kə pagé wefə bwòì
12. sangə sé kàndàm
wefə sé kàndàm

5- càbə

1. bwani í karé yugèsém
2. sindà seyə í bòbu
3. dakwà teyə bòbu
4. sakwondau bə sé yerəkù
5. kworà kánda yahè yíebə
6. càtùro
7. pindí dyendé nwòì
8. san-warə nwòì
9. tekùnkumém kwam cayə
10. hwandayə doú càì
11. kə dyérə kangə

7- kunkwambə

1. dabàyu
2. samungə ɲwou
3. wàpú wàpə pahú
4. m hàlau dabàyu
5. nàɲwàhù búndə pàai
6. bə dwonsa dàwísibú kwantam
7. i dè ń fwàrébə dyeyə tari
8. bə tutə pəcam-harəké d2ru
9. kwarəkə teyə cansyem
10. i dè ń bahəbə pwahau yàbi bwáyərə

6- ywondəbə

9. sandabyoru dàgəbu
10. ywondəkwarəké fwádíbu ɲàì
11. ywondú wusu kwàrəké
12. kwàrəkə ú yei dapui
13. fwaréfui kwandaaya
14. púru nàɲini
15. káncári nafə hyurə fyèyə
16. nàɲurəfə cafə nàbíru dya
17. a dè twongə tam we.
18. a dè yìkwèém tu
19. a dè kwá tíru

8- dabwogəbə

1. nàmwandu yahè ywóu
2. dàsəmcàam we
3. bàmquí kwòràu
4. a dè twongə
5. bàngəhu wei
6. nàweigə córə
7. cìdìdyera de ń nagə-há swàyi
8. bwontətasə-swàyi kwá
9. a dè dèbu
10. a dè langə ɲábu

9- bíjibə

7. yàrèhu í yàyùom
8. a dè nantayü
9. a dè tìyengu
10. hòrèhu cyèém pàai
11. káhyáhu wúyərə
12. bwam bə duyèsu
13. bə sé bambo
14. túrəbé nahi
15. bə sé myeyà
16. nàyenkútù
17. nàyenkàabí
18. nàsibí kwa syemau
19. nàpwói kwa syemau
20. ì n mingə cangə-bwàrəkə
21. bən yayə nafə nafə

11- swambə

1. swan-weyə í wangə pwói
 2. fwahè-mumbu bə sé yanga
 3. námbejú
 4. swòcatu
 5. woyəhu turu
 6. də byárèhu mwahu
 7. fwahəsi twopə fwahè-cui
 8. woyəhu sé yasə m twotə
- byárèhu sé yasə m twotə

10- mábə

1. a dè máneyə
 2. təwòmü cui
 3. tan-yayəhu
 4. maláam tayə caayə
 5. sèyàmü
 6. kwatíru
 7. mábə neyə kaám bə manàu
 8. bə tə i sá yayə ama neyə
 9. kə burú tə ?
 10. ù sé nepwóyə kwa
- netwongə dè n bou-kə

12- kùsebə

1. hangí dasə pàai
 2. ffbèhu yí còcoru
 3. m hálau tintwoyo
 4. u mwandə u pənamau nwòì
 5. mwandə dasə p2m dè
 6. m hálau kùsweibu
 7. yàyàbəsè kùsweibu
 8. kùsweibu n təm yàbi fwapə bə
- cándə twoli

TABLE DES MATIERES

Sommaire	ii
Dédicace.....	iii
Remerciements.....	iv
Liste des tableaux.....	v
Liste des schémas.....	v
Abréviations et signes utilisés.....	vi
Introduction.....	1
CHAPITRE I : GENERALITES.....	3
1-1- L'éthnie biali.....	3
1-1-1- Situation géographique et démographique.	3
1-1-2- Les groupes claniques constitutifs de l'éthnie biali.....	6
1-1-3- L'affiliation parentale	8
1-2-Notes sur la langue	8
1-3-Motivation du choix du sujet.....	10
1-3-1-Cadre théorique.....	11
1-3-2- Méthodologie	12
1-4-Revue de littérature	13
1-5- Rappel phonologique et morphologique.....	16
1-5-1-Rappel phonologique	17
1-5-1-1-Le système consonantique.....	17
1-5-1-2-Le système vocalique	17
1-5-1-3-Les unités supra segmentales.....	18
1-5-2-Rappel Morphologique	18
1-5-2-1- Les marques de classes nominales	18
1-5-2-2-Structures et extensions des verbes	19

CHAPITRE II : LE PANEGYRIQUE CLANIQUE	20
2-1- Approche définitionnelle	20
2-2 - Les fondements esthétiques du panégyrique clanique biali	21
2-2-1- La tendance poético-narrative.....	21
2-2-2- La tendance épique	22
2-2-3 - La tendance affective	23
2-2-4- La tendance élogieuse	24
2-3- La composition et les modes de production.....	25
2-3-1-La composition.....	25
2-3-2-Les modes de production	26
2-4- Du panégyrique à la devise	27
2-5-Le style du panégyrique clanique.....	29
2-5-1-Critère syntaxique.....	29
2-5-2-Critère expressif.....	29
2-5-3-Critère spatio-temporel.....	31
2-6-Les fonctions du panégyrique biali	31
2-6-1-La fonction historico-didactique.....	31
2- 6-2- La Fonction Laudative	32
2-6-3 La fonction socioculturelle.....	33
2-6-4-La fonction littéraire et linguistique.....	33
2-7- La fonction religieuse.....	35
CHAPITRE III : ANALYSE DE QUELQUES PANÉGYRIQUES	
CLANIQUES.....	36
3- 1 Panégyrique du clan síimbə	36
3-1-1 Texte.....	36
3-1-2-Explication intra-linéaire	37
3-1-3- Explication socio-historique	38

3- 2- Panégyrique du clan mátèbə.....	42
3-2-1 -Texte	42
3-2-2 Explication intra-linéaire.....	42
3-2-3 -Explication socio-historique	43
3- 3Panégyrique du clan símyahəbə	46
3-3-1-Texte	46
3-3-2 Explication intra-linéaire.....	46
3-3-3 Explication socio-historique.....	47
3- 4 Panégyrique du clan búrəbə (wampèbə).....	51
3-4-1 Texte.....	51
3-4-2 Explication intra-linéaire.....	51
3-4-3 Explication socio-historique.....	52
3- 5 Panégyrique du clan bámbə.....	54
3-5-1 texte	54
3-5-2- Explication intra-linéaire	54
3-5-3 Explication socio-historique.....	55
3-6-Recommandations	58
Conclusion générale.....	58
Références bibliographiques.....	61
Annexes.....	64
Table des matières.....	68