Typologie des pouvoirs du *fɔkye* d'Anyama et leurs manifestations idéologico-humanistes

Jean-Jacques K. AGBE
Université FHB Cocody, Côte d'Ivoire
papaagbej@yahoo.fr

Abstract: *Fɔkye* is a party generating a durative initiation dance (at least thirty years) whose purpose is to expose the civilization of the tribes Akye nindi (Côte d'Ivoire) and democratize their political power made. Politics is "punctuated" by sã-mi necessarily mid-and power is so sacred college, alternative and limited.

The study that we want to make the types of powers of fɔkye, under pressure from the activity of humanistic scope, aims to demonstrate that it has various powers. Powers at the service of the subject Akye nindi the channel initiation. Because its hieratic poetic genres (songs, recitations, chants and sounds profile) are esoteric essence, they have the ability to attract, protect, deliver or desenvouter and ultimately human.

Regarding our investigation, we chose among multiple powers sã-mi, three that seem to be the most fundamental. These are the powers of protection, exorcism and promotion of moral virtues or inherent cultural enhancement to the nature of sã-mi. With sã-mi, the company is called smart, because it gives problems of any order based on an ideological and humanistic posture solutions.

Key-words: de facto power, fɔkye, politics, ideology, humanism.

1. Introduction

La pratique de l'art verbal qui se décline dans les genres oraux, fait observer que la littérature orale africaine n'est pas, comme le pensaient ses exégètes, un "*caquetage de nègre*", encore moins un «*assemblage hétéroclite de tout ce qui est dit*». Elle est, pour reprendre le discours médiatisé de l'attounglran abron, un "*kassa krongron*" (B. Niangoran, 1981: 63), une parole pleine de sens, surtout quand ses genres constituent le substrat de son initiation, fondement de son existence culturelle et politique.

Chez les Akyé circumlagunaires d'Anyama qui font l'objet de cette étude, la parole initiatique du fɔkye ou sã-mi se révèle d'abord com-

BDD-A17686 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:28 UTC)

me l'art d'émouvoir avant de laisser découvrir un ensemble de connaissances et d'enseignements indispensables à la cohésion de leur société.

Les paroles initiatiques dites, chantées, déclamées psalmodiées et médiatisées "plongent" les actants principaux dans la danse du sã-mi. Cette danse masculinisée qui s'est imposée aux consciences comme le ciment de leur cohésion politique, est une expression de joie, de réjouissance mais aussi de malheur, de peine et de souffrance. L'homme initié fait le sã-mi et le subit en même temps. La danse, exécution de pas mystiques ou gestualisation de faits mythiques, exprime et extériorise les discours initiatiques du fɔkye en l'édulcorant de réjouissance, même en période de douleur (funérailles, guerre).

Nous voici en contact avec le symbole et le sacré parce qu'ici, en dansant, on veut initier. Initier, c'est protéger, permettre, laisser et faire mûrir pour mûrir. Or, mûrir va avec l'âge, dans une société primitive (proche ou confondue au Primus inter pares) amante du secret-sacré, grâce à la pensée qui allie réflexion et méditation. Le principe initiatique est "assis " sur un postulat: l'inachèvement de l'être humain avec "*ses mille appétits*" et ses postures ontologique et cosmique. Un tel homme doit être fortifié et confirmé en trois temps. A partir d'une période d'identification sociale culturelle et sexuelle, faire passer à un état mystique nouveau. C'est l'imposition du *"départ et du retour"* du village pour une intégration sociale harmonieuse.

En somme, il est question du pouvoir qui donne les moyens pour une bonne hominisation-socialisation. Qu'est-ce que le pouvoir de fait, découlant de cette danse initiatique, présente comme facette politique? Dans la trame initiatique léguée par les ancêtres et dans la vie courante, comment et pourquoi apparaissent la morphologie et la typologie du pou-voir de fait du sã-mi? La visée idéologique des formes, aspects et classes de ce pouvoir collégial, alternatif et limité dans le temps, est-elle fondée sur une posture humaniste? Qu'elles en seraient les manifestations principielles?

Pour répondre à ces interrogations, nous passerons d'abord en revue la nature et la visée idéologico-politique du sã-mi avant d'essayer de révéler ensuite les indices de trois pouvoirs qui nous paraissent essentiels: les pouvoirs de protection, d'exorcisation et de promotion ou de valorisation de vertus morales, culturelles. Finalement nous établirons la corrélation qui existe entre ces trois pouvoirs et ces trois dimensions humanistes projetées sur l'espace akyé nindi du sã-mi.

2. Nature du *sã-mi* ou *fɔkye*

Pour essayer de cerner la nature du fɔkye afin de mieux le présenter, il conviendra de l'entrevoir d'abord comme une institution poli-

BDD-A17686 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:28 UTC)

tique à visée démocratique et ensuite verrons-nous comment cette danse guerrière s'impose comme une fête de génération et consacre la prise du pouvoir politique collégial, cyclique à durée déterminée dans les sociétés akan circumlagunaires à classes ou à associations d'âge.

2.1. Le *sã-mi*: une institution

Le *sã-mi* est une institution politique, un ensemble de normes, un condensé de croyances et de conduites sociales qui s'appliquent dans leur système social. Entendu ainsi, il définit ce qui est légitime à suivre et ce qui ne l'est pas. On entend par là, l'ensemble des moyens de gouvernement, c'est-à-dire, les ministères, le parlement, la justice et tout autre appareil coercitif du pouvoir.

L'individu entre dans cette institution en apparence de son propre gré, mais en réalité, peut-il choisir autre chose, quand on sait qu'ici, et comme le souligne le sociologue français E. Durkhein (*Règles de la méthode sociologique*, 1894), la manière d'agir ou de penser constitue une réalité indépendante des individus qui s'y conforment? Comme toute institution sérieuse et opérante, le sã-mi est constitué de croyances et de modes de conduite institués par la collectivité pour le triomphe, la gloire socio-anthropologique des anciens, des pères fondateurs. Il est une contrainte institutionnelle avec pour fondement metteur en œuvre les paroles des initiateurs qui poussent les jeunes initiables et les initiés au respect et à l'exécution des faits et gestes rituels.

Ainsi, dans chaque génération, dans chaque groupe d'âge, il existe des moyens qui font respecter les normes, les canevas: ce sont les sanctions. Tous les hommes s'organisent et se cristallisent autour des rituels du fɔkye, selon l' âge ou selon la génération de son père, pour donner les classes d'âge, les camps d'initiation, en suivant l'itinéraire des contraintes morales et physiques légitimes qui feront éclore la maturité de l'individu et donc la victoire culturelle puis politique de la société. Mais qu'est-ce que cette institution qui rend active la puissance ontologique figée appelée *sã-mi* ou *fɔkye* chez les peuples akyé étudiés ?

2.2. Le *sã-mi*: une fête de génération, une danse guerrière de prise du pouvoir de fait

Le sã-mi est une "*pérégrination rituelle*" qui raffermie et perpétue l'alliance avec les ancêtres et les esprits vivants à travers la fête de génération qui s'articule autour de l'expression corporelle qu'est la danse, comme la face visible. Cette danse n'est pas celle du profane ou de la femme. L'origine du fɔkye en donne les limitations et les finalités.

BDD-A17686 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:28 UTC)

De nature donc, le sã-mi, d'origine asante, est la danse réservée aux initiés hommes. Selon la traduction littérale, *«sā»*, en Akyé signifie hommes et *«mi»,* membranophones ou danses. *«mi»* est donc polysémique et renvoie tantôt à une parole poétique, tantôt à une poésie médiatisée ou encore à une parole image ou gestuelles symboliques par glissement sémantique. Sous les multiples aspects du *«mi»,* le fɔkye est à la fois paroles narrée, déclamée, psalmodiée, chantée, médiatisée ou musique, danses sacrées, instruments, sculptures, images, symboles d'essentialisation et de confirmation de l'art nègre[1] d'obédience akyé.

Loin d'être une danse de simple réjouissance, le fɔkye est dansé par génération d'hommes passant du clan de mineurs à celui de majeurs, au sens traditionnel akyé du terme. En effet, chez ces peuples en question, on est "mineur" quel que soit son âge, si la génération à laquelle on appartient n'a pas encore dansé selon les sons poétisés et sacrés du fɔkye pour en découvrir les secrets. L'expression corporelle qu'est la danse définit l'homme akyé et l'intronise comme le symbole, le porte-flambeau de la société pour un temps bien défini, celui que mettra la génération suivante pour la prochaine exposition finale du sã-mi.

La danse du fɔkye est *"*l*'instrumentalisation"* liée aux discours initiatiques. Elle en est l'aboutissement artistique. C'est pourquoi, selon B. Kotchy, «le drame est issu de la danse» (B. Kotchy, 1986: 274). Or la danse *«est,* pour P. Valery, *l'acte pur de métamorphose»* (Paul Valery, *Eupalinos. L'Ame et la Danse*¸ Gallimard, 1945, p. 46). Finalement, la danse, c'est la volonté de victoire sur soi-même, la conquête de soi, l'effort de dépassement. Danser, pour les Akyé, c'est vivre en continuant d'être ce qu'ils sont, c'est-à-dire des danseurs du fɔkye. La danse, dans ce cas, permet à l'adolescent de mûrir, en frappant pendant une trentaine d'années au moins "ses pieds durs sur le sol dur"*,* pour réveiller les ancêtres-morts et bénéficier de leur onction et bénédiction pour pouvoir prendre le pouvoir politique total. Quelle est la nature de ce pouvoir dont la quête est épineuse ?

Le pouvoir politique se confond avec la "danse initiatique politique" dont les rituels émaillent périodiquement et de façon cyclique la société. Danser le fɔkye, l'exposer pour convaincre et séduire la société, est l'épreuve imposée par les ancêtres civilisateurs pour accéder au pouvoir. Le pouvoir politique dure le temps que mettra la génération d'âge suivante, sous l'éclairage et la bénédiction des anciens initiés pour "théâ-

[1] Pour L. S. Senghor, «cet art, fonctionnel, collectif, magique se caractérise par la stylisation, l'analogie, le symbole et le rythme». Cf. *«L'art négro-africain»*, in *Littérature africaine, l'engagement*, NEA, p.108.

BDD-A17686 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:28 UTC)

traliser" les sept rituels constitutifs de la procession initiatique imposée par le fɔkye.

Le pouvoir revendiqué, pris et qui peut connaître une alternance à l'intérieur de la génération, s'exprime en termes de collégialité, de rotation et de limitation. Le sã-mi est une danse initiatique durative parce que la loi traditionnelle impose seize à vingt ans de pouvoir à ceux qui y accèdent. La durée du pouvoir équivaut à peu près au temps à mettre par la génération candidate pour parcourir les derniers moments rituels. Deux grandes périodes articulent ces moments. Une période pré-initiatique qui dure entre 20 à 25 ans: période de préparation des danseurs principaux, des chefs-guerriers *(cepeda*, rituel de la boue; *dɛ́gui,* rituel du sabre; *bā,* rituel du raphia *et mi gbɛ́;* rituel des membranophones) et une période purement initiatique de 10 ans *(fɔkye,* rituel de la guerre*, tu bu tɛ́,* rituel du fusil *et mi bu tɛ́, la fête de génération*). Cette deuxième période est celle de l'exposition de tout l'arsenal sacral de la danse pour la validation emblématique de la génération. Le *лāgodɛ́*, drapeau icône de toute la génération, est hissé au firmament du ciel pour marquer la prise de pouvoir. Un tel acte mystique ne peut se réaliser que quatre fois dans le siècle, sous la vigilance des ancêtres invisibles mais "visibles" pour les mystiques (les *sā*).

Le fɔkye est une danse guerrière qui consacre la *"rupture politique mais non idéologique"*. Il présente une typologie de pouvoirs qui fonde son pouvoir politique de fait qu'il serait intéressant de découvrir pour en cerner les tenants et les aboutissants.

3. Typologie des pouvoirs du *sã-mi*

Ces résultats relatifs à la typologie des pouvoirs du fɔ*kye* sont fondés sur un ensemble de discours initiatiques recueilli de 2004 à 2010 dans l'univers ésotérique de quatre villages d'Anyama (District autonome d'Abidjan, Côte-d'Ivoire), repartis sur les trois tribus que compte cette société akyé nindi à classes d'âge, non monarchique et proto-akan: les nyan (Ebimpé), les tson (Broffodoumé) et les Neddin ou Accoupain (Akoupé-zeudji et Attinguié).

De ces paroles initiatiques nous nous sommes intéressés à celles qui sont hiératiques, poétiques et de ce fait rigides, sans distorsions fondamentales pour servir de corpus d'étude à la typologie des pouvoirs. Il s'agit de 14 chants (en Agni) et de 11 psalmodies (en twi) initiatiques confinés dans notre recueil de 138 discours initiatiques du sã-mi (Agbé K. JJ., 2010). A partir de ces 25 discours ethno-textes du sã-mi, nous avons retenu trois pouvoirs essentiels que nous nous proposons de présenter à partir d'éléments corroboratifs précis.

BDD-A17686 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:28 UTC)

3.1. Pouvoir de protection des discours du *sã-mi akyé*

Le *sã-mi* des peuples akyé se caractérise par son oralité. Or, «dans les civilisations orales, la parole engage l'homme, la parole est l'homme», souligne Amadou Ampaté Bâ (A. Ampate Bä, 1972: 22). Le sã-mi, avons-nous déjà souligné, est une liturgie du sacré par le biais des chants et des psalmodies pour protéger le sujet akyé dans son espace de vie aussi bien contre les forces maléfiques que les imprécations malfaisantes. Dans cette optique, le sã-mi, en tant que genre sacré, participe au bien être de l'homme akyé par sa protection mystique. En effet, les rites initiatiques du sã-mi donnent le pouvoir qui sert de bouclier protecteur à l'initié contre les forces du mal.

C'est pour mettre en relief ces pouvoirs de protection que le chant n°18, p.152, révèle dans le vers 2, que l'«Enfant guerrier règne en donnant la vie et mûris le monde, oui! il mûris le monde». L'enfant guerrier est le pseudonyme d'un être qui, par son œuvre de protection, permet à la société d'être vivante, et, au-delà, l'humanité toute entière. Lorsque le chant confesse «mûris le monde», ce groupe de mot analysé du point de vue connotatif suggère la capacité indéniable du vrai guerrier à faire évoluer le monde en le faisant grandir. Cette façon de faire confère au sã-mi toute sa valeur affective ou altruiste, voire tout son sens d'œuvre artistique et littéraire humanitariste. Il importe de dire que la fonction protectrice que suggère le sã-mi réside tant dans la force d'évocation que dans la puissance des invocations.

3.1.1. Pouvoir de protection des discours du *sã-mi* lié à l'évocation

On observe dans les paroles chantées et psalmodiées que les défunts ancêtres font objet d'évocation ou d'invocation, en s'appuyant sur les désignations onomastiques.

En effet, dans le discours n°107, psalmodie n°A16, fofo n°1 (p. 347), les noms «*Okoumignon, Okoumissan, Afakakou, Tchotcho, N'diessan, Assoumou, Bradomou*» sont évoqués à travers l'inspiration poétique, pour les graver dans la conscience collective des peuples akyé. Ce qui est important à retenir est que, dans la croyance animiste akyé, l'évocation énumérative de nom de personnes illustres décédées est dissuasive pour tout individu animé de mauvaises intentions.

Dans les faits, pour atteindre mortellement l'initié au plan mystique, on doit affronter d'abord et avant tout l'esprit des ancêtres défunts qui en assure la protection. En réalité, reconnait Ch Wondji, «dans un monde nègre où la vie sociale se concentre dans des cérémonies, le chant sert aussi à communiquer avec le surnaturel qu'à exprimer la joie, la dou-

BDD-A17686 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:28 UTC)

leur ou d'autres émotions fortes» (Ch. Wondji *et alii*., 1986: 11). Le pouvoir de protection, par l'intermédiaire des discours chantés ou psalmodiés du sã-mi, est considéré dans le milieu akyé comme une protection permanente pour l'initié, sa famille et au-delà, toute la communauté. Le principe de la protection exige que chaque sujet akyé demeure en harmonie avec les esprits des ancêtres pour mieux en assurer la protection. Toutefois, le pouvoir de protection lié à l'évolution, pour être efficace, doit être accompagné du pouvoir d'invocation.

3.1.2. Pouvoir de protection des discours du *sã-mi* lié à l'invocation

L'invocation, il convient de rappeler, est un appel au secours aux puissances surnaturelles. Pour le cas du *sã-mi*, l'invocation porte, pour l'essentiel sur les défunts ancêtres pour demander leur soutien, leur aide ou leur appui pour la bonne marche de la société. Pour dépeindre le pouvoir de l'invocation, le discours psalmodié n° 132, psalmodie n° B31 (p. 378), invoque, dans cet appel des vers 4 et 5, les personnages suivants:

4 – *Nkruman Brômanou, lorsque quelqu'un a quelque chose, il ne craint rien.*

5 – Akadouman Kounaïti, celui qui parle beaucoup, celui qui à crée l'ancien temps. Dieu, je vous parle.

Dans ces vers, on retient que l'invocation de "Nkruman Bromanou" contribue à assurer efficacement la protection, il est donc un rempart contre les forces maléfiques destructrices de vie humaine. On remarque, dans ces vers, que le discours psalmodié va jusqu'à assimiler Akadouman Kounaïti à un dieu à qui, on s'adresse avec déférence et dévotion pour mériter sa protection. L'invocation est le mécanisme par lequel le sujet akyé bénéficie de la protection de l'esprit des défunts ancêtres. Par ailleurs, analysons cet autre appel du discours n° 133, «*Safran le griot*», p. 379, à mener une vie en parfaite symbiose avec les recommandations des défunts ancêtres qui se trouvent, la plupart du temps, dans les rites initiatiques que les chants et autres paroles psalmodiées perpétuent en écho par la mélodie.

1- Safran le griot

2- Gbomboué Diman, Gbomboué Diman le griot, Npêdiman Gbomboué Diman le griot

3- Ceux qui mettent l'ordre, les surveillants, les gardiens

4- Okoumou Midrê Ossey, l'infatigable, l'omniprésent.

Ici, par l'invocation, l'esprit de Gbomdoué Diman est sollicité pour mettre de l'ordre, pour surveiller ou pour veiller sur les vivants. Dans ce discours psalmodié, le défunt assure un rôle de protection triadique qui

BDD-A17686 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:28 UTC)

contribue à garantir une société akyé paisible dans laquelle l'intrusion de la mort est contrôlée en lui faisant face.

Par la technique de l'invocation ciblée, les noms des défunts ancêtres illustres sont rendus mémorables dans la mémoire et dans l'esprit des vivants, grâce à des paroles et à des allusions fortes. Parfois, pour assurer une protection efficace, l'invocation se fait par gradation croissante en partant du défunt le moins charismatique au plus charismatique mais disons que tous s'associent pour mener le combat de la protection contre les calamités et les forces malfaisantes. La psalmodie n°A12, p.337, en donne la preuve dans le quatrain ci-dessous:

1- L'homme d'où viens-tu?
2- Otoutou Sangoué, viens boire
3- Pakokro le vieux, viens boire
4- Papêtchê, la plus vieille, viens boire.

A l'analyse des vers 1, 2, 3 et 4, on relève que «*Otoutou Sangoué, Papêtchê et Pakokro*» sont tous des défunts ancêtres protecteurs. Mais si Otoutou Sangoué, et Pakokro les trois premiers sont du genre masculin, *«Papêtchê»* elle, est du genre féminin. Du coup, on peut mentionner dans l'invocation qu'il y a une combinaison de personne féminine et masculine. Cela dit, l'invocation, dans le sã-mi, n'est pas gratuite ni fortuite, en ce sens que les préceptes moraux sont diffusés et l'esprit des morts est sollicité pour secourir les hommes, en offrant leur protection mystique. L'analyse du pouvoir d'invocation nous incline à l'examen du pouvoir d'exorcisation du discours du sã-mi.

3.2. Pouvoir d'exorcisation des discours du sã-mi lié à la nature de l'invocation

L'exorcisation se définit par la capacité de chasser le démon par la prière. Or, le sã-mi, par le biais de l'invocation dans les discours chantés ou psalmodiés prend l'allure d'une prière, mieux d'un discours incantatoire sacralisé qui détient la force et la puissance mystiques de chasser les mauvais esprits perturbateurs de la paix sociale. Il importe de dire que l'invocation, dans ce genre, se fait de façon directe ou indirecte.

3.2.1. Pouvoir d'exorcisation directe des discours du *sã-mi* lié à l'invocation

Le pouvoir d'exorcisation dite directe, dans le discours chanté ou psalmodié, se produit en ayant en support l'invocation qui se manifeste de manière directe par l'usage massif de noms de défunts ancêtres. Sous l'effet de l'invocation, les défunts ancêtres sont appelés à agir pour lutter contre les esprits malveillants. Ce type d'invocation directe est récurrent

BDD-A17686 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:28 UTC)

dans le discours du sã-mi. Examinons le quatrain du discours n° 103, psalmodie n° E2, p. 316 ci-dessous, pour comprendre le fonctionnement de l'acte d'exorcisation:

1- Malheur, il faut partir, la terre, il faut partir à cause du malheur

2- Guerrier Toutou, tu es lion

3- Homme Toutou, tu es lion.

À l'analyse, l'invocation sous forme d'exorcisation du guerrier «Toutou» qui se trouve être un ancêtre permet de conjurer le mauvais sort, le danger qui menace la vie du peuple akyé. Ici, le guerrier «Toutou» est appelé à épargner la terre en la débarrassant de ses malheurs. Aussi, le discours n° 122, «Le saint», p. 357, nous donne-t-il à découvrir un autre aspect de l'exorcisation dans ses vers 3, 4, 5 et 6.

3- Obonanga Toutou Aka

4- Le gouverneur Aka

5- Souffre à ton absence

6- La terre souffre beaucoup.

Actualisé, ce discours sollicite expressément l'aide de *«Obonanga Toutou Aka», ancêtre défunt* pour qu'il vienne exorciser la terre de ses souffrances. Notons que la sollicitation par le truchement de l'invocation est directe dans le but de provoquer une réaction spontanée qui déclenchera l'exorcisation. En tout état de cause, dans la tradition akyé, certains noms demeurent à la fois mystiques et mythiques, en ce sens qu'ils incarnent des hommes décédés certes mais qui ont marqué leur temps du fait de leur charisme.

C'est pour cette raison que leur invocation est considérée comme productrice d'action d'exorcisation directe. Le phénomène d'exorcisation, dans les sociétés animistes comme celle des Akyé d'avant, est lié à la croyance, à la culture ou à la tradition. Le but de la croyance akyé à la force d'exorcisation est que dans la mémoire collective des Akyé, l'homme est lui-même dualiste puisqu'il est corps et âme. De ce qui précède, pour que l'être humain prospère dans ses activités, son côté métaphysique (âme) doit être en relation permanente avec les êtres surnaturels pour exorciser sans relâche les malheurs et les calamités qui pourraient survenir dans la société. Le chant n° 35, p.190, donne une belle illustration de l'exorcisation directe sous l'impulsion de l'invocation dans les vers 8, 9 et 10 ci-dessous:

8- *Oh! Yapo danse et ne pars pas; tourne et retourne, Yapo le dur*

9- *Oh! Yapo danse oh! Yapo bien-aimé, Yapo! Yapo!*

10- Oh! oh! qu'il danse pour que nous fassions.

BDD-A17686 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:28 UTC)

Le nom de Yapo rappelle celui d'un patriarche akyé, c'est donc un nom qui, invoqué produit des effets exorcisants, car au plan anosmatique, il a une charge exorcisante immédiate. C'est pourquoi, son invocation, dans ce chant, se fait sur un ton dithyrambique pour séduire Yapo et l'amener à réagir de façon spontanée en déclenchant l'exorcisation dite indirecte.

3.2.2. Pouvoir d'exorcisation indirecte du discours du *sã-mi* lié à l'invocation

Le pouvoir d'exorcisation indirecte des discours du sã-mi se produit par un phénomène d'invocation de noms par procédé détourné. On observe que le nom du défunt ancêtre n'est pas directement cité mais évoqué sous le nom des dieux ou des génies bienfaiteurs. En réalité, ces dieux ou ces génies sont représentatifs des défunts ancêtres, ils en sont même l'incarnation. Prenons le chant n° 24, p.164, dans le quatrain ci-dessous, pour apprécier la teneur du pouvoir d'exorcisation:

1- Koffi dantyste

2- Koffi dandyste eh! génie producteur de la terre et du monde

3- Demande et tu comprendras qu'on est dedans oh!

4- Monsieur Koffi dandyste demande et tu comprendras qu'on est dedans oh!

On relève, dans le vers 2, que le substantif «génie» incarne le personnage de «Koffi» dont le nom est masqué par un système d'encodage onomastique que seuls les initiés peuvent décoder. Une telle invocation est facteur d'exorcisation quand elle s'effectue dans la durée. L'exorcisation indirecte n'est pas spontanée ni immédiate, elle ne produit d'effet que dans le long terme parce que l'invocation n'a pas une nature d'incantation incitative à l'action. Mais alors pourquoi l'invocation n'a pas une portée incantatoire? Disons que par le procédé de détournement masqué du nom, sa charge s'affaiblit, c'est ce qui explique le prolongement de l'effet de l'exorcisation.

Examinons de près le chant n° 16, p.148, dans les vers 1 à 7, pour comprendre les manifestations de l'exorcisation indirecte:

1- Génie bienfaiteur danse

2- Génie bienfaiteur, viens prendre

3- Abri enfant doux

4- Ris Yah douce

5- Génie bienfaiteur, viens prendre eh!

6- Kakou N'dri, doux génie bienfaiteur, demande la boisson pour qu'on parle

7- Awo Yah joue pour qu'on parle.

BDD-A17686 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:28 UTC)

A l'observation, on note que dans ce chant, l'invocation de *«Kakou N'dri»* reste sous le masque du «*génie bienfaiteur*». Ici, l'exorcisation peut atteindre son objectif certes mais de manière très lente, voire progressive. La prospection du pouvoir d'exorcisation indirecte nous oriente vers l'analyse des pouvoirs de promotion des vertus morales et culturelles des discours du sã-mi.

3.3. Pouvoir de promotion de vertus morales et de valorisation culturelle des discours du *sã-mi*

Paroles psalmodiées ou chantées, le sã-mi, dans le milieu akyé, est un genre majeur de portée artistique et littéraire. Comme chant, il est, pour reprendre B. Kotchy, «une chaîne de messages codés» (B. Kotchy, *op.cit*., p. 266) et l'un des instruments privilégiés de leur manifestation culturelle. Le sã-mi se donne à voir comme un puissant instrument de transmission de la culture des peuples akyé, un véritable canal de diffusion, de promotion de vertus morales.

3.3.1. Pouvoir de promotion de vertus morales des discours du *sã-mi*

Le sã-mi est un genre sacralisé. Malgré sa dimension sacrée et en tant que genre littéraire et artistique, il participe activement à l'expansion culturelle et à l'expression de certaines vertus morales qui fondent la coexistence pacifique entre les peuples akyé. Aussi, dans les discours psalmodiés comme chantés, des notions vertueuses comme la fraternité, l'amitié, la tolérance, la bonté… sont-elles enseignées à profusion.

Par ailleurs, en parcourant notre corpus d'étude, nous nous sommes sentis interpellés par l'invitation récurrente au partage qui est manifeste surtout dans les chants n°2, pp.117-118, vers 7 *«Doux enfant d'Abri, buvons et versons la boisson»*; n° 16, p.148 *«Doux enfant d'Abri, buvons et versons la boisson*» et n° 29, p.176, vers 7 *«Eh! buvons encore, ils ont dit de boire puis partageons et partageons».*

On perçoit, dans ces différents chants, l'usage du substantif *«la boisson»* qui symbolise l'unité du groupe, puisque c'est autour d'un «pot de vin» que les échangent amicaux s'effectuent, les alliances se consolident et les amitiés sincères se renforcent. C'est également autour de «la boisson» que les vérités se disent et qu'on apprend à partager. Que le partage se fasse dans l'altruisme, la générosité du cœur, l'humilité dans le comportement, voilà les vertus morales que le sã-mi s'efforce d'extérioriser ou de promouvoir comme le socle abyssal de la cohésion sociale.

Le discours n° 128, psalmodie B27, *«La paix est là»*, p. 372 de notre corpus du vers 1 à 6, nous fait une révélation troublante. Apprécions-la ensemble:

BDD-A17686 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:28 UTC)

1- La paix est là

2- La paix, nous venons de Tendresso Kakou

3- De chez la mort, la terre des ancêtres nous appelle, roi de Banga, marche

4- Je viens de Kumassi, ma femme vient de N'gbé

5- Celui qui a pitié, nous lui donnons à manger

6- Nous aussi, nous la partageons, nous en donnons à Bessé et à tout le monde.

Deux vertus morales fondamentales sont mentionnées dans ce sizain. Il s'agit de la culture de la paix qui est un idéal que le chant invite le peuple akyé à rechercher sans relâche d'une part et le sentiment d'altruisme qui doit intégrer nos comportements d'homme d'autre part. Le même discours sus-indiqué nous avertit dans son prolongement aux vers 9 et 10 que…

9- Tout ce que nous faisons nous allons le laisser pour mourir

10- Un jour, nous allons nous asseoir pour être jugé Kakou Plasmon.

Ces vers nous ramènent d'abord à la parole biblique qui stipule que l'homme est poussière et qu'il retournera à la poussière, au jugement dernier. Ensuite, ils font cerner le fondement de l'acte altruiste et sa perpétuation dans le temps pour une vie éternelle après la mort. Simplement parce que dans la société traditionnelle, un bienfait ne s'oublie pas, car l'individu est jugé par rapport aux actes de bonté ou de méchanceté qu'il pose au quotidien. L'investigation des normes, de l'éthique et du bon sens qui nous rapprochent de Dieu, dans le sã-mi, nous incite à l'analyse de ses valeurs culturelles.

3.3.2. Pouvoir de valorisation culturelle des discours du *sã-mi*

Selon une définition dénotative du *Dictionnaire pratique du Français,* la culture est l'ensemble des aspects intellectuels, artistiques, spirituels, et des modes de comportements propres à une civilisation, à une classe sociale. Dans ce sens, le sã-mi est une donnée culturelle, mieux un instrument qui manœuvre pour la valorisation de la culture, de ce que le peuple cible a d'original, d'exotique et d'ésotérique et pratiqué depuis des générations jusqu' à celle de nos jours.

À ce titre, il demeure, à n'en point douter, un élément constitutif principal de la culture des Akyé qui se charge de sa valorisation, en le faisant connaître au monde entier comme tel, parce que reflétant les valeurs de leurs ancêtres. Le sã-mi exprime la culture et l'âme des peuples akyé en question, en ce sens que ses discours se confondent aux chants, ses psalmodies et déclamations s'associent au rythme de la poésie médiatisée

BDD-A17686 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:28 UTC)

et le tout s'imbrique pour célébrer l'homme vivant, à travers la célébration des pas, faits et gestes de l'homme mort. Et, par l'homme mort s'établit la relation précieuse entre les dieux et les génies bienfaiteurs. En outre, la combinaison didactique ternaire de la langue akyé, agni et ashanti dans un même et unique genre fait du sã-mi un véhicule d'expansion et de valorisation de la culture des peuples akyé.

Ce n'est donc pas un fait du hasard, si dans les paroles psalmodiées par exemple, il est mis en relief les termes *«asante kôtôkô»* qui signifient «porc-épic» en français. On peut dire que par le biais du sã-mi les us et coutumes akyé sont révélés et mis au service du patrimoine culturel de l'humanité. C'est pour cette raison qu'il ne faut pas voir, dans le discours chanté ou psalmodié, une simple parole ordinaire mais un condensé de pensées où s'interfèrent les paroles épiques et proverbiales pour donner à ce genre la dimension d'une œuvre hybride. Pour celui qui cherche à connaître la culture akyé, le sã-mi demeure un des instruments de propagande puisqu'il témoigne de la manifestation artistique et littéraire des peuples akyé. De ce fait, il constitue un support expressif de la vitalité de la culture desdits peuples akyé. L'examen du pouvoir de valorisation culturelle du discours du sã-mi nous conduits à l'investigation des différentes manifestations de l'humanisme dans le sã-mi.

4. Pouvoirs du *sã-mi* et manifestations idéologico-humanistes

L'humanisme qui est diffusé, dans le sã-mi, porte une charge idéologique permettant d'imprimer dans la conscience individuelle et collective akyé certaines vertus et valeurs. Ainsi, sous l'action de cette idéologie, cet humanisme peut avoir un contenu sémantique et des charges variés. Ainsi, on peut donc obtenir l'humanisme à charge éthique d'abord, l'humanisme à charge pédagogique ensuite.

4.1. L'humanisme à contenu éthique des discours du *sã-mi*

L'humanisme porteur d'éthique participe à la moralisation en se fondant sur des normes éthiques. Par normes éthiques, on entend l'instruction de la morale du bien, l'esprit de générosité mais aussi la bienséance qui renforce la coexistence pacifique entre les individus. Aussi, les discours initiatiques s'attèlent-ils à faire de l'humanisme de contenu éthique un élément prépondérant dans la consolidation et le raffermissement des liens sociaux. C'est pour cette raison que le déploiement de l'humanisme à contenu éthique se veut à la fois dispensateur d'équité et de vertus.

BDD-A17686 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:28 UTC)

4.1.1. L'humanisme à contenu éthique dispensateur d'équité des discours du *sã-mi*

Il faut dire que l'humanisme a contenu éthique se présente comme dispensateur d'équité, c'est-à-dire qu'il diffuse des dogmes moraux qui imposent la justice ou la reconnaissance du droit d'autrui, de l'idée et de l'opinion des autres (alter égo) afin de rendre les relations intra-communautaires harmonieuses. Les chants et les psalmodies du sã-mi qui ont une profondeur artistique et littéraire se font l'écho de l'équité. Pour en avoir une idée, examinons le chant n° 12, p.138 dans les vers ci-après:

1- Celui qui aime régner se casse eh! eh! eh!

2- Celui qui aime régner se casse eh! eh! eh!

3- Eh ! celui qui aime régner se casse eh! eh! eh!

4- Celui qui aime beaucoup régner se casse, Ekou, on est arrivé avec un.

5- Celui qui aime beaucoup régner se casse, Ekou, on est arrivé avec un.

6- Buvons et servons le monde, celui qui aime régner se casse oh! Kouassi, le jeu évite les palabres.

Dans ce chant poème *«Le règne sans partage»* est dépeint comme source de dictature et de tyrannie. En effet, le désir ardent de régner sans équité conduit forcément à la spoliation de son auteur. Lorsque le chant avertit que «Celui qui aime régner se casse eh! eh! eh!» (Vers 1, 2 et 3), il ne fait qu'interpeller les peuples akyé sur la nécessité absolue de faire prévaloir une vision politique démocratique fondée sur l'équité dans leur prise de décision pour éviter l'arbitraire, l'injustice et l'inégalité sources de division sociale. L'expression de l'équité gagne en intensité dans le quatrain du chant n° 50, p. 220 suivant:

1- Nous buvons, merci de nous faire boire encore, oui nous partageons.

2- Oh! même celui qui fait le bien ne passe pas

3- Oh! ne passe pas même s'il fait le bien eh! Ne passe même pas car tu dors à moitié nu.

4- Oh! même le féticheur qui fait le bien ne passe pas, lève-toi pour qu'on fasse.

Analyser en profondeur, le chant ci-dessus nous situe sur le principe de l'équité qui repose sur l'impartialité, la rigueur, l'égalité et la justice. Dans ce discours, il est indiqué clairement que les actes de bonté ou le souci de faire le bien en tout temps et en tout lieu ne doivent pas s'effectuer en dehors de l'équité. Dans cette logique, le chant nous invite à nous laisser guider par l'esprit d'équité sans faiblesse pour garantir la liberté individuelle et collective. Sous prétexte de célébrer l'esprit d'équité,

BDD-A17686 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:28 UTC)

le chant poème fustige l'injustice, le règne de l'arbitraire et l'inégalité qui entachent d'irrégularité notre volonté d'agir avec équité. En vérité, de ce chant, on retient l'idée que la justice qui peut instaurer l'équité doit être intransigeante, inébranlable et s'appliquer dans toute sa rigueur. L'humanisme a contenu éthique dispensatrice d'équité ayant été examiné, jetons un regard prospectif sur l'humanisme à contenu éthique dispensateur de vertus.

4.1.2. L'humanisme à contenu éthique dispensateur de vertus des discours du *sã-mi*

Le contenu affectif de l'humanisme est un facteur qui favorise la naissance de vertus codifiées en règle de vie dans la société traditionnelle. Le sã-mi, en tant que genre traditionnel, participe à la diffusion des vertus morales. Prenons, à ce sujet, le chant n° 74, intitulé «*Qu'il les porte aussi*», pp. 284-285 du vers 11 au vers 14:

11- Ekou, homme noir

12- Oh! dans ton intérieur, fais le bien, oh! de ton intérieur fais le bien

13- Oh! nous l'avons mis, pour cela fais le bien

14- Ils disent de faire le bien à l'intérieur, car c'est le remède de la vie, oui! c'est le remède.

Cette parole chantée exalte une des vertus capitales qu'est le Bien. Ce "Bien" que le chant recommande doit se concevoir d'abord à l'intérieur pour s'extérioriser ensuite en acte. Dans cette optique, le "Bien" qu'il a demandé de faire se présente en dénotation en terme d'acte de générosité, voire de bonté. C'est dans ce registre que le chant n° 60, pp. 247-249 se situe. Apprécions les vers 9 et 12:

9- Ta main est courte pour cela fais le bien oh! prends et fais la libation avec lui eh! yoh!

12- Oh! Teki, fais le bien pour mûrir le monde eh! yoh!

La principale leçon de ce chant est le "Bien". C'est une vertu qui produit des effets bénéfiques pour son auteur. En effet, à cause de ses œuvres de bonté, «*celui qui a les mains courtes*» (vers 9) et qui éprouve des difficultés pour se nourrir, par exemple, reçoit de l'aide au nom de la reconnaissance du "bienfait", de l'acte de bonté ou de l'acte d'utilité publique posé.

L'acte de bonté, en tant que vertu, se transmute en esprit de partage prôné quasiment dans tous les discours du corpus avec en toile de fond un vers dont la récurrence rappelle une formule initiale stéréotypée. Il s'agit de *«Nous buvons, merci de nous faire boire encore, oui nous partageons*». Ce vers apparaît en début de plusieurs poèmes. En effet, ce vers

BDD-A17686 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:28 UTC)

est une formule stéréotypée que nous avions étudiée comme étant le rythme profond des 22 chants d'Akoupé-zeudji. Il constitue une répétition qui marque l'insistance sur la nécessité de partager mais également d'accepter de reconnaître à sa juste valeur le geste de partage donc de bonté de celui qui l'initie. L'acte qui consacre le partage est à la fois un acte de bonté, d'altruisme et de générosité qui honore son auteur, même s'il ne vit plus.

Au total, parmi les vertus de solidarité, de fraternité enseignées par le sã-mi, la vertu de bonté qui génère l'esprit de partage semble être la plus prépondérante, en ce qu'elle est la vertu capitale autour de laquelle gravitent les autres. A ce propos, on peut dire que les Akyé du fɔkye ne rejoignent ni Rousseau, quand il affirme que l'Homme à l'état de nature n'est ni bon ni méchant; ni Hobbes qui le définit comme étant un loup pour l'Homme. Le fondement de l'idéologie humaniste akyé est que la bonté est inscrite en lettres d'or dans le programme génétique de tout homme, comme le pense N'Krumah, quand il écrit ceci: «*no one is born criminal*» (Personne n'est né mauvais). Pour ces athlètes du fɔkye, l'homme qui est intérieurement bon et qui l'extériorise en acte de générosité reçoit toujours une oreille attentive quand il est dans le besoin. On est solidaire, fraternel, tolérant envers celui qui sait se montrer bienveillant. A la prospection de l'humanisme à contenu éthique dispensateur de vertus succède l'humanisme à contenu pédagogique.

4.2. L'humanisme à contenu pédagogique dans les discours du *sã-mi*

L'humanisme, avons-nous déjà souligné plus loin, est une doctrine qui fait de l'homme le seul être humain digne de valeur. Mais au-delà de cette conception, l'humanisme peut, tout en ayant un contenu affectif, porter une charge idéologie qui en fait un instrument pédagogique. Par la pédagogie, l'on entend la technique permettant d'enseigner avec efficacité les préceptes moraux du sacré à l'initié d'abord et de préparer psychologiquement le non initié à accepter l'initiation ensuite. Pour y parvenir, le sã-mi procède par la pédagogie active d'une part et par la pédagogie passive d'autre part.

4.2.1. L'humanisme à contenu pédagogique actif des discours du *sã-mi*

Dans le processus de l'initiation, le sã-mi déploie l'humanisme à contenu pédagogique qui s'exerce directement sur le candidat à l'initiation pour mieux l'amener à assimiler la logique qui gouverne les rites initiatiques et retenir les préceptes moraux de l'initiation. Les discours chantés comme psalmodiés se plient aux exigences de cette pédagogie ac-

BDD-A17686 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:28 UTC)

tive qui est sous l'influence de l'humanisme. Concrètement, le chant, par le biais de l'humanisme à contenu pédagogie actif, enseigne le courage, l'intrépidité, l'impartialité et autres thèmes similaires, devant l'épreuve. Aussi, l'appel du chant n° 13, pp.141-142, galvanise-t-il le sujet akyé à vaincre la peur:

1- Mes descendants eh! eh! eh!
2- Régnez eh! eh! eh!
3- Soyez un fou du règne.

Par la recommandation du chant-poème, il est exigé aux candidats à l'initiation de faire preuve de courage pour vaincre les épreuves de l'initiation. Dans les faits, le substantif verbal «régner» est pris au sens connoté pour encourager l'individu akyé à la témérité et à la ténacité dans les actes. Par ailleurs, le discours n° 137, psalmodie B36, p. 388 du vers 1 au vers 6, nous donne une autre dimension de l'humanisme à contenu actif. Apprécions:

1- Okoukou Sekou, dur homme, danger
2- Il a tué quelque chose là, il est par là
3- Il a mangé là où c'est dur, c'est un garçon
4- Son affaire est qu'il a tué quelque chose là
5- Il règle les problèmes, il dégage tous les dangers.

L'objectif est d'agir directement sur la conscience de l'initié pour que le défunt ancêtre «Okoukou» serve d'exemple de courage à suivre ou à imiter. En outre, l'exaltation du dignitaire défunt ancêtre tenace et téméraire devient un support pour pousser l'initié du sã-mi à agir davantage avec audace, courage et fermeté dans ses actes quotidiens. On remarque que la pédagogie active est un travail psychologique qui est effectué pour donner à l'individu, par l'entremise de son initiation, le statut d'un vrai «guerrier» prêt à combattre sans crainte ni faiblesse les épreuves de la vie. Relevons le tercet du chant n° 15, p.146 suivant intitulé "*Le danseur ne meurt pas*", pour constater que l'humanisme à contenu pédagogique actif est diffusé derrière des mots connotés à preuve:

1- Celui qui danse ne meurt pas dis-je! eh! eh! eh!
2- Celui qui danse ne meurt pas dis-je! eh! eh! eh!
3- Celui qui danse ne meurt pas totalement.

Le substantif verbal "danse" est utilisé dans le sens figuré. En effet, la danse est une activité des hommes forts et endurants en ce qu'il nécessite l'effort physique. De ce fait, *«celui qui danse»* devient un individu qui est parvenu à vaincre l'angoisse de la crainte pour s'imposer dans la mémoire collective en tant qu'un être charismatique moralement invincible. C'est ce type d'individu que le chant susmentionné incite l'Initié à ressembler dans le comportement de tous les jours. Parce que la

BDD-A17686 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:28 UTC)

danse est une œuvre des hommes téméraires, alors «*celui qui danse ne meurt pas totalement»* vers 3, mais demeure immortel dans les esprits. A travers la valorisation du danseur, c'est l'homme akyé qui est appelé à se distinguer des autres par sa bravoure et par son courage. Le discours n° 104, psalmodie E3, p. 319, développe une pédagogie active qui incite à l'action, vérifions ce fait dans les vers ci-dessous:

1- Peuple ofendi, Saman Kotanki

2- Tchinan Tchinan Kokouatchi arrive là où vient l'affaire, là où le problème réside.

On remarque, dans ces vers, un autre exemple de courage et de ténacité doublée de témérité. En effet, Tchinan Tchinan Kokouatchi, le dignitaire ashanti se présente aux Akyé par l'intermédiaire du sã-mi, en héros positif, mieux en modèle à imiter. Le discours psalmodié révèle que «*Tchinan Tchinan Kokouatchi arrive là où vient l'affaire, là où le problème réside*». Ces propos laudateurs en disent long sur la puissance de la force de cet homme capable d'affronter tous les problèmes et les dangers pour les solutionner.

La force d'action de cet homme qui anticipe ou affronte les problèmes pour mieux les régler n'est plus à démontrer, d'où l'expression akyé débitée en des moments initiatiques pour célébrer ces genres d'hommes: «*kuã té pi a kuã sã*» ou encore «*a ho sɛ́ a mã pa sɛ́ kæ*». Traduites littéralement, ces expressions idiomatiques donnent dans l'ordre, «*le coq qui se trouve dans l'œuf du coq*», «*on a mis au monde un garçon, un dangereux, qu'on ne cherche plus un garçon*». *Tchinan Tchinan Kokouatchi est la symbolique de ces sã en Akyé,* c'est-à-dire des hommes hors paires, capables de matérialiser leur force mystique surnaturelle et légendaire au vu et au su de tous ceux qui ont "quatre yeux", pour le triomphe de leur peuple, tel le zergbeugbeu du didiga des Bété (Ouest de la Côte d'Ivoire).

Après l'étude de l'humanisme à contenu pédagogique actif qui nous a fait saisir certains hauts faits décrits par les discours, nous pouvons accéder à l'analyse de l'humanisme à contenu passif.

4.2.2. L'humanisme à contenu pédagogique passif des discours du *sã-mi*

L'on entend par l'humanisme à contenu passif dans le sã-mi, la tendance de ce genre à exercer une action qui consiste à marquer l'esprit non pas des initiés mais des non initiés en touchant leur sensibilité par des images fortes afin de les séduire par la puissance de l'exhortation persuasive. L'humanisme à contenu pédagogique passif est un humanisme persuasif. Il est essentiellement destiné aux non-initiés ou à l'assistance des

BDD-A17686 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:28 UTC)

cérémonies du sã-mi pour les préparer psychologiquement à leurs initiations futures. Le discours n° 132, psalmodie B31, p. 377, nous donne la preuve de la manifestation passive de l'humanisme:

1- Donne à Trôboué N'kruman

2- Eman Trôboué N'kruman le sauveur du monde

3- Toto Numan l'homme de fer, l'amour ne se met jamais en colère, il pardonne

4- Nkruman Brômanou, lorsque quelqu'un à quelque chose, il ne craint rien.

Dans ce discours, l'évocation des noms mythiques exerce une action qui vient amplifier la puissance du sã-mi. C'est un vibrant appel à l'adhésion du non initié à se laisser pénétrer sans résistance par les idéaux du sã-mi. Le cercle des initiés de ce genre artistique et littéraire, par la pédagogie passive, enseigne en catimini la tolérance et le pardon, des vertus dont le rendement provoque conséquemment la tempérance et la modération dans le comportement. Au vers 5, on note «*N'Kruman Brômanou, lorsque quelqu'un à quelque chose, il ne craint rien*». Ce vers constitue une interpellation du non initié à s'apprêter pour son initiation afin de posséder «quelque chose» qui se trouve être la protection des défunts ancêtres et des dieux du sã-mi. De ce qui précède, on peut déduire que le sã-mi, par le biais du discours chanté ou psalmodié, assure une barrière de protection pour celui qui se prête volontier à l'initiation. Voilà que le sujet akyé est averti de vive voix.

L'examen de l'humanisme à contenu pédagogique passif nous interpelle à la prospection de l'humanisme à contenu exaltatif.

4.3. L'humanisme à contenu exaltatif des discours du *sã-mi*

Lorsqu'on parle de l'humanisme à contenu exaltatif, on fait référence à un humanisme qui est diffusé de manière dithyrambique ou laudative pour amener le sujet à se détourner de ses intentions malveillantes ou de ses projets maléfiques inavoués. Cette forme d'humanisme exaltative se fait tantôt persuasive, tantôt dissuasive.

4.3.1. L'humanisme à contenu exaltatif persuasif

L'humanisme à contenu exaltatif, dans les chants et psalmodies, est dit persuasif quand sa visée est de conduire le peuple akyé à croire en l'existence du sacré. En effet, l'humanisme, quand il est exaltatif, alors il se transforme en parole de louange qui envoûte littéralement l'auditoire. De sorte qu'au gré de sa volonté, ledit auditoire devient davantage réceptif au discours sacralisé. En fait, ce procédé permet d'envelopper l'art de la persuasion dans l'humanisme et de l'extérioriser par le canal de l'exaltation.

BDD-A17686 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:28 UTC)

Il est à noter que ce procédé est une technique narrative, perceptible dans le sã-mi. A la lumière de ce qui précède, étudions donc minutieusement le discours n° 121, A20, «L'origine de la terre», p. 355, dans les vers ci-après:

1- La terre de Ohobié
2- La terre de Ohobié
3- La terre de Totochou Bédi
4- L'enfant de la terre, viens taper le tam-tam.

Dans ce quatrain, l'exaltation a atteint son point culminant. Disons que l'ancêtre «*Totochou Bédi*» qui est au centre de l'exaltation sert d'élément qui persuade le peuple akyé d'honorer la terre et les ancêtres qui la protègent. Par le biais de l'humanisme à contenu exaltatif persuasif, c'est l'importance de la terre en tant que bien précieux et les défunts ancêtres qui en assurent la survie qui est révélée. Jetons un regard introspectif sur cet autre discours n° 137, psalmodie, B36, p. 388, intitulée *«Okoukou Sékou, dur homme, danger»*:

1- Okoukon Sékou, dur homme, danger
2- Il a tué quelque chose là, il est par là
3- Il a mangé là où c'est dur
4- Son affaire est qu'il a tué quelque chose là
5- Il règle les problèmes, il dégage tous les dangers.

Ici, Okoukou Sékou, le défunt ancêtre, pour son courage, sa ténacité et sa témérité face à l'épreuve, est digne d'intérêt. Au vers 3, il est écrit *«Il a mangé là où c'est dur*», pour mettre en relief sa bravoure et ses mérites d'homme particulier. Le discours psalmodié s'appuie sur l'humanisme exaltatif pour persuader l'individu akyé à s'armer de courage afin d'affronter la vie qui est une suite d'épreuves.

Ainsi, sur un ton tant élogieux que laudatif, la parole déclamée nous persuade de rester un «dur homme» (vers 1), à l'image d'Okoukou Sékou pour avoir l'identité d'un vrai homme.

Que dire du discours n°115, psalmodie A14, p. 344 qui est une véritable interpellation persuasive dans les vers ci-dessous:

1- Chez Atchantcho
2- Je viens de là-bas
3- Moi aussi j'en viens
4- Je viens pour dire quelque chose
5- Je voudrais parler d'une bonne affaire
6- Je viens pour parler de toutes les affaires.
7- Je viens pour parler de toutes les affaires graves et sérieuses pour les solutionner.

BDD-A17686 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:28 UTC)

Ce discours de portée humaniste exalte la grandeur du pays des défunts ancêtres pour persuader les vivants de ce que, bien que décédés, ils demeurent tout de même parmi les vivants. C'est dire que l'homme vit dans l'au-delà en parfaite harmonie avec l'homme vivant sur la terre, tel semble être l'une des exigences de la croyance animiste. Dans ce discours, il est fait mention de l'exaltation du «*pays des morts*» comme un pays merveilleux, ce qui nous persuade de la nécessité de ne pas craindre la mort et de l'accepter comme une renaissance, comme la continuation de la vie. De ce point de vue, on peut dire avec Birago Diop («Poème soufflé», in *Leurres et lueurs,* Paris, Présence Africaine, 1947, p. 23) que:

«Les morts ne sont pas morts
Ils sont dans le vent qui souffle».

L'étude de l'humanisme à contenu exaltatif permet aux férus du sã-mi d'affronter la mort avec un esprit de sérénité parce qu'elle est le chemin de la consécration de «*la vie éternelle*». Avec la possibilité qu' elle offre aux morts de continuer de côtoyer les vivants en maîtres et possesseurs de l'univers, à travers une sempiternelle déification, nous pouvons, à présent, nous orienter vers l'analyse de l'humanisme d'exaltation dissuasive pour en comprendre les effets sur les initiés.

4.3.2. L'humanisme à contenu exaltatif dissuasif

A la différence de l'humanisme à contenu exaltatif persuasif, dans l'humanisme à contenu exaltatif dissuasif, le discours chanté ou psalmodié à pour but d'exercer une action de dissuasion qui permet au sujet akyé de se détourner de ses intentions malveillantes ou de renoncer à des projets maléfiques. En effet, l'action dissuasive, sous le masque de l'humanisme diffusé en exaltation, permet de mettre fin à une résolution diabolique. Pour avoir une perception claire de l'humanisme à contenu dissuasif, examinons le chant n° 28, p.172, à travers les trois vers que voici:

1- Nous sommes morts à cause d'eux
2- Nous mourons vraiment à cause d'eux
3- Ekou, celui qui aime me frapper à cause d'eux est venu oh!

Le chant, sur un ton explicatif, annonce la cause de la mort qui frappe au quotidien les vivants afin que ces derniers, en prenant conscience, puisse s'autocorriger. Cette annonce mortuaire de ce chant dont la valeur est explicative, sonne comme un avertissement donné aux vivants. C'est une leçon dissuasive lancée en direction de tous ceux qui sont réfractaires aux respects du sacré ou des défunts ancêtres. Regardons également ce chant n° 7, p.128 fortement épique, à cause de l'amplification hyperbolique contenue dans le quatrain suivant:

1- Enfant de ma mère eh! eh! eh!

BDD-A17686 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:28 UTC)

2- Il tape dans l'enfant pour cela j'ai couru
3- Je dis à cause d'eux oh!
4- Il tape dans l'enfant yo! pour cela j'ai couru, je dis.

Une analyse sémantique du chant, en ces vers ci-dessus, révèle la mise à exécution d'une sentence par les défunts ancêtres. Assister impuissant, sans pouvoir porter secours à *«l'enfant de ma mère»* que la mort «*tape*» est sévère mais dissuasif. En effet, tous ceux (y compris les enfants) qui sont irrespectueux des recommandations des défunts ancêtres sont frappés par la sanction la plus sévère qui, parce qu'imparable, menace même le frère consanguin. Laquelle sanction est en fait d'ordre sacral. Ici, le chant dissuade contre les manquements graves aux règles éditées par les défunts ancêtres.

On remarque que l'acte de dissuasion procède par l'usage de parole forte, mieux de paroles effrayantes, à travers des mots qui rappellent le champ lexical de la mort. Notons au chant n° 28, p.172, en ses vers, 1, 2 et 3, les termes dépréciatifs «mort, mourons, frapper» qui révèlent le champ lexical de la finitude, du chemin sans fin de l'homme qui retourne à la poussière et donc à la terre. Quant au chant n° 7, p.128, il fait remarquer au vers 2, le substantif verbal «tape» qui suggère la force brutale de la mort, facteur de la séparation de la chaire et de l'esprit. Mais l'esprit continuera, dans l'entendement des danseurs du sã-mi, de vivre pour montrer le chemin que le vivant devra emprunter pour son propre salut.

De la brutalité de la mort, on retient que l'exaltation dissuasive, par le truchement de l'humanisme, s'opère par une très douloureuse et forte pression psychologique qui ébranle le sujet akyé et le conduit au mépris de sa volonté, à se montrer soumis à l'ordre divin.

Il convient d'indiquer que l'exaltation dissuasive, sous le couvert de l'humanisme, se manifeste en ayant en support une pression psychologique intensive qui inhibe toute volonté d'action amenant ainsi l'individu akyé à respecter la volonté des êtres anthropomorphiques. Dans le discours psalmodié ou chanté, l'exaltation qui dissuade, est d'abord et avant tout une affaire de savoir parler et de convaincre ou de savoir-faire.

5. Conclusions

Ce tour d'horizon sur la typologie des pouvoirs du sã-mi des Akyé circumlagunaires d'Anyama et leurs manifestations idéologico-humaniste, met l'accent sur la nécessité du sã-mi au niveau de l'éducation-formation des initiés et des Hommes d'Anyama et surtout sur le volet idéologique et ses nombreuses ramifications sur le plan politique.

On pourrait retenir que de nature, le sã-mi est une institution politique validée et consolidée par une danse initiatique masculinisée de gé-

BDD-A17686 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:28 UTC)

nération dont l'objectif pénultième est de prendre le pouvoir. Les ramifications dudit pouvoir de fait sont à orienter vers trois directions telles que celles indiquées par l'échantillon constitué de 14 chants (en Agni) et de 11 psalmodies (en twi) initiatiques. Ce sont le pouvoir d'exorcisation lié à la nature de l'invocation directe ou indirecte; le pouvoir de protection lié à l'évocation et à l'invocation et le pouvoir de promotion de vertus et de valorisation aux plans moral, culturel et économique. A ce niveau, la réalité enseigne que le sã-mi rime avec une vision du monde de nos Akyé qui, fondamentalement, déteint sur leur gestion de la chose publique, donc sur une politique démocratique.

Ce travail a permis aussi de comprendre qu'une telle organisation guerrière dont le but est d'accéder au pouvoir pour gérer la cité, ne peut qu'être façonnée et coordonnée par une puissante volonté humaniste. Cette acceptation d'une société humaniste est sacrée, car tout le parcours initiatique n'a pour objectif que de semer le Bien et de l'entretenir afin que la ronce n'étouffe la rose. D'où l'imposition d'une société égalitaire, à travers l'accession cyclique au pouvoir de tous devant tous.

Pouvons-nous nous écarter de ces principes ancestraux fondements du pouvoir politique chez les Akyé d'Anyama tels qu'ils nous apparaissent de façon biface: une face qui présente trois pouvoirs essentiels et une autre face imbibée dans des actions du "trépied humaniste"? La question reste posée et nos initiateurs n'osent même pas penser à cela, nous disent-ils.

Bibliographie

AGBE K. JJ, 2010, *Discours d'initiateurs lors des cérémonies du sã-mi akyé d'Anyama, Thèse unique de doctorat*, Tome 1, Université de Cocody.

AGBE K. JJ, 2010, *Recueil de discours initiatiques du sã-mi Akyé d'Anyama*, *Thèse unique de doctorat,* Tome 2, Université de Cocody.

AMPATE B. A., 1972, *Aspect de la civilisation africaine*, Présence Africaine, Paris, p. 22.

KOTCHY B., *«Le tohourou de Srolou, drame figuration*», in *La chanson populaire en Côte d'Ivoire. Essai sur l'art de Gabriel Srolou*, Présence Africaine, 1986, p. 274.

DURKHEIM E., 1967, *Règles de la méthode sociologique*, 16eme edition, PUF, Paris.

NIANGORAN B., 1981, *Introduction à la drummologie*, Collection Sankofa, Abidjan.

SENGHOR L. S., *«L'art négro-africain»*, in *Littérature africaine, l'engagement*, NEA, p.108.

VALERY P., 1945, *Eupalinos*. *L'Ame et la Danse*, Gallimard, Paris.

WONDJI CH. et alii., 1986, «*Chanson et culture populaire en Côte d'Ivoire*», in *La chanson populaire en Côte d'Ivoire, Essai sur l'art de Gabriel Srolou*, Présence Africaine, p.11.

BDD-A17686 © 2014 Editura Universităţii din Suceava
Provided by Diacronia.ro for IP 216.73.217.142 (2026-11-14 18:35:28 UTC)