



UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI

(UAC)

FACULTE DES LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES



(FLASH)

Ecole Doctorale Pluridisciplinaire

(EDP)

Diplôme d'Etudes Approfondies

(DEA)

Spécialité : Linguistique

Option : Sociolinguistique

THEME :

**FORMES ET MODES TRADITIONNELS DE COMMUNI-
CATION DANS L'AIRE CULTURELLE IDAASHA ET
MAXI DANS LE DEPARTEMENT DES COLLINES AU
BENIN**

Présenté par :

Marcellin Mèdétonhan LOUGBEGNON

Sous la supervision de:

Flavien GBETO,

Professeur titulaire de Linguistique et Langues

Année académique : 2012-2013

Sommaire

Sommaire	1
Dédicace	2
Remerciements	3
Liste des photos	4
Liste des figures	4
Abstract	5
Introduction générale.....	6
Chapitre I : Problématique et démarche méthodologique	8
1.1. Problématique.....	8
1.2. Objectifs de l'étude	9
1.3. Hypothèses	10
1.4. Démarche méthodologique.....	10
Chapitre II : Présentation du milieu d'étude et revue de littérature	19
2.1. Cadre de l'étude	19
2.2. Revue de littérature	20
2.3. Cadrage théorique	26
Chapitre III : Résultats et discussions	27
3.1- Aperçu des formes et modes traditionnels de communication	27
3.2. Diversité des formes de communication recensées.....	28
3.3. Forme de communication non verbale	50
3.4. Discussions.....	60
3.5. Analyse du degré de connaissance des formes et modes de communication par sexe, par communauté et par tranche d'âge	64
3.6. Discussion des résultats issus des analyses	68
3.7. Difficultés et limites de l'étude	70
3.8. Proposition de stratégies de vulgarisation et de promotion de quelques modes traditionnels de communication	70
3.9. Recommandations	72
Conclusion.....	74
Objectif général	76
Objectifs spécifiques	76
Annexes	80
Annexe 1	80
Annexe 2	81

Dédicace

Je dédie ce mémoire à :

- mon père et à ma mère pour leurs engagements dans mon éducation,
- mes enfants et mon épouse pour leur soutien affectif durant ce travail.

Remerciements

Si nous avons pu mener à terme cette étude, c'est grâce au **Professeur Flavien GBETO** qui a su comprendre, orienter et préciser les objectifs.

Notre gratitude va à l'endroit des **Professeurs Michel BOKO et Christophe S. HOUSSOU** pour leurs sages conseils en particulier et, à tous les enseignants du Département de la Géographie et de l'Aménagement du Territoire en général.

Aux enseignants du Département des Sciences du Langage et de la Communication et à tous ceux dont les noms n'ont pu être consignés sur cette page, toute notre reconnaissance.

Nous tenons aussi à remercier les parents, amis et connaissances qui nous ont apporté des aides matérielle et financière et le soutien moral sans lesquels nous n'aurions certainement, pas pu réaliser ce travail.

Liste des photos

Photo 1 : Dignitaire <i>trɔn</i> expliquant des pictogrammes de son dieu à Logozohè (Savalou). ..	11
Photo 2 : Remarquer le pictogramme de l'éléphant au mur, expression de puissance à Logozohè.....	12
Photo 3 : Signal exprimant l'interdiction à un champ de manioc à Loulè (Dassa).....	55
Photo 4 : Gestuelle d'un jeune homme exprimant l'impuissance, le désespoir à Ahossèdo ...	56

Liste des figures

Figure 1 : Carte de la localisation du milieu d'étude	20
Figure 2 : Mode de communication verbale selon le genre (Source : Résultats d'enquêtes....	64
Figure 3 : Modes de communication non verbale selon le genre.....	65
Figure 4 : Mode de communication verbale selon les communautés linguistiques	66
Figure 5 : Modes de communication non verbale selon les communautés linguistiques	66
Figure 6 : Mode de communication verbale selon les âges.....	67
Figure 7 : Mode de communication non verbale par âge	68

Liste des tableaux

Tableau 1 : Catégories socioprofessionnelles des informateurs par commune.....	12
Tableau 2 : Répartition par âge et par sexe des informateurs par commune	13
Tableau 3 : Répartition des informateurs par mode de communication et par tranche d'âge..	14
Tableau 4 : Répartition des informateurs par mode de communication et par genre.....	15
Tableau 5 : Répartition des informateurs par mode de communication et par communauté linguistique	15
Tableau 6 : Formes et modes traditionnels de communication répertoriés.....	27

Résumé

Les communautés *idàáshà* et *maxi* du département des Collines à l'instar de bien des communautés du Bénin et du monde ont développé à travers les âges des systèmes de communication spécifiques à leur culture. Les formes et modes de communication adoptés par ces deux communautés ethnolinguistiques facilitent les échanges et régulent à certain égard la vie sociale. En effet, l'expression du message se situe aussi bien au niveau de la forme verbale que non verbale du langage. Ces deux formes de communication largement accessibles aux différentes couches socioprofessionnelles se déclinent en plusieurs modes dont l'usage et la bonne compréhension requièrent parfois un certain niveau de culture linguistique et d'intégration socioculturelle. Aussi, faut-il souligner que le degré de connaissance et d'utilisation des différentes formes et modes traditionnels de communication varie en fonction de l'âge et du genre. Certains modes traditionnels de communication dans l'aire culturelle *idàáshà* et *maxi* restent l'apanage de certains groupes organisés comme les sectes, les couvents, les chasseurs, etc. Ces derniers ne sont pas accessibles aux personnes non initiées aux réalités de ces milieux ésotériques. Enfin, des divergences s'observent en ce qui concerne la fréquence d'utilisation de certains modes de communication au sein des deux communautés.

Par ailleurs, les formes et modes traditionnels de communication dans l'aire culturelle *idàáshà* et *maxi* subissent des influences diverses. La convergence de ces facteurs contribue à leur ignorance ou à leur abandon surtout par la couche juvénile. De facto, ces aspects de la culture tendent à passer dans l'incurie ou sont simplement considérés comme surannés.

Mots-clés : mode, communication, traditionnel, culturelle et Collines (Bénin).

Abstract

Idàáshà and *maxi* communities of Collines department in Benin country like another people in the world develop through ages systems of specific communication in their culture. The modes of communication adopted by these two ethno linguistic communities make easier exchange and regularize in certain order the society. In fact, expressions of message take place in verbal and no verbal language. These two forms of communication greatly accessible at different social levels decline in a lot of modes whose usage and better understanding require a certain linguistic level in the culture or socio-cultural integration. It is important to remark that degree of knowledge and usage of traditional communication varies according to age and gender. Certain secret organizations have their specific mode of communication inaccessible to all people. Finally, divergences exist between usage frequencies mode of communication in the two communities.

The traditional modes of communication in *idàáshà* and *maxi* cultural areas suffer too more influences. The convergence of these factors contributes to their ignorance or their deserting especially by the young people. Consequentially, these cultural aspects are forgotten or considered outdated.

Keys- words: mode, communication, traditional, cultural and Collines (Benin).

Introduction générale

Les systèmes de communication ont pris formes et ont évolué avec l'intelligence de l'homme. L'humanité ne saurait vraiment exister sans la possibilité de communiquer, d'échanger des informations. Cette réalité est très justifiée par la Bible qui stipule que la parole était au commencement de la vie (1 Jean Verset 1). La communication a été utilisée depuis lors dans les communautés humaines pour favoriser l'évolution et le développement. Il existe une diversité des modes de communication qui a varié en fonction de la culture des peuples et de leur degré d'évolution. C'est dire donc que chaque peuple a inventé et adopté ses modes de communication. Certes, le langage articulé est la forme la plus connue des systèmes de communication au sein des groupes humains. Mais, il existe bien d'autres modes de communication entre les sociétés humaines qui jouent un rôle important surtout dans des sociétés traditionnelles n'ayant pas connu une écriture élaborée très tôt comme c'est le cas au Bénin.

Les besoins et la volonté de l'homme de se satisfaire et de se faire comprendre lui impose alors la nécessité de communiquer avec son entourage. L'évolution de l'humanité a inexorablement conduit à la diversité de langue et de langage plus élaborés. Telle est alors la situation des *idàáshà* et *maxi* dans le département des Collines. Malgré les profondes mutations modernes intervenues dans le domaine de la communication au sein des sociétés, les gestuelles et symboles traditionnels constituent les modes d'expression évidentes dans les sociétés traditionnelles (de Biasi, 2001) comme les nôtres au Bénin. Pour éviter une érosion drastique de ces systèmes de communication, il urge non seulement de les capitaliser en tant que base scientifique de réflexion mais aussi comme outil de développement culturel pour mieux arrimer le gap de l'évolution entre la pensée traditionnelle et la moderne. C'est pourquoi le choix de notre sujet **“Formes et modes traditionnels de communication dans l'aire culturelle *idàáshà* et *maxi* dans le département des Collines au Bénin”**.

Le génie humain a conduit certains peuples à adopter des formes et modes de communication spécifiques seulement à leur communauté (Durand, 2007) ; dans celles *maxi* et *idàáshà* au centre du Bénin, le langage ésotérique est très manifeste que cela soit dans la gestuelle ou le verbal. En effet, ces types d'expression servent de communication spontanée, explicative et permettent à l'interlocuteur d'appréhender la teneur, la profondeur et le sens réel d'un tel mode de communication.

Compris comme tel, il est important aujourd'hui de pénétrer ces mystères qui souvent apparaissent comme des formes et modes d'antan malgré le fait qu'ils ont su résister à travers le temps et maintenir la société. L'important est donc de capitaliser ce savoir séculaire de ces deux communautés *maxi* et *idàáshà* et de les aider à donner une orientation à ce patrimoine culturel face aux effets éventuels que pourrait occasionner la modernité. Pour éviter une circularité dans les faits, on peut se servir de ce patrimoine dans les programmes et projets de développement pour facilement communiquer et donner un sens existentiel à ces communautés. Ceci est nécessaire car dans tout projet de développement les concernant ils se retrouveront plus facilement dans leurs jargons, dans leurs gestuelles, etc. D'un autre point de vue essentiellement pratique, la tendance de nos jours est vers l'alphabétisation fonctionnelle en direction des jeunes et des femmes. Cet état de chose ne serait facile qu'en puisant dans ces anciennes formes et modes de communication pour mieux faciliter la didactique communicationnelle (Fonteneau, 1994). Toute chose contraire serait une inertie impropre à ces communautés linguistiques et culturelles *maxi* et *idàáshà*.

Ce travail se projette alors comme une contribution à la capitalisation des savoirs communicationnels endogènes de ces terroirs et sociétés traditionnelles du Bénin. Il est structuré en trois chapitres avec une introduction générale. Le premier chapitre comporte la problématique et la démarche méthodologique. Le deuxième chapitre englobe la présentation du cadre d'étude et la revue de littérature. Le troisième chapitre présente enfin les résultats de l'étude et la discussion.

Chapitre I : Problématique et démarche méthodologique

Cette partie du travail inclut en plus de la problématique du sujet, une démarche méthodologique axée sur la vérification des hypothèses.

1.1. Problématique

Le problème d'adéquation des stratégies et plans de communication dans les programmes et projets de développement se pose aujourd'hui. En effet, les stratégies de communication dans bien des cas se heurtent aux réalités socioculturelles des populations endogènes. La forte proportion des populations surtout en milieu rural ne comprennent pas le français, langue officielle de travail au Bénin et sont soumises au régime des plans de communication moderne élaborés à leur insu. La flopé des radios de proximité et les quelques projets de développement en communication où des efforts se font dans les langues locales ne résolvent vraiment pas la problématique des stratégies de communication au sein des communautés à la base. Mais, ils contribuent à palier un tant soit peu cette lacune. Aussi, les pratiques communicationnelles des communautés endogènes ne sont presque plus connues d'une part de la grande population locale et d'autre part des coordonnateurs et chefs de projets de développement communautaire. Or, le souci d'utilisation des formes et modes de communication spécifiques à chaque groupe ethno-géographique semble conforme aux objectifs des instances internationales pour une communication efficace de développement. Il est évident à l'instar de nombreux peuples et civilisations africaines, que les communautés *maxi* et *idàáshà* du département des Collines ont une tradition de communication qui repose essentiellement sur la parole. C'est pourquoi elles sont classées parmi les peuples d'oralité (Tchitchi, 2003) car n'ayant pas inventé une écriture. Toutefois, un pan important de la culture des peuples *maxi* et *idàáshà* serait passé aux oubliettes si l'on s'en tient sommairement à la notion d'oralité car, il existe encore bien d'autres formes et modes traditionnels de communication dans cette sphère multilingue qui ne reposent forcément pas sur la parole. Ces aspects de la communication traditionnelle (Corrazé, 1980) au sein des communautés *maxi* et *idàáshà* ne sont pas très visibles et populaires. Il s'agit des techniques de communication dans certains cas réservées à des initiés ou à des couches sociales spécifiques.

La présente étude des formes et modes traditionnels de communication dans l'aire culturelle *maxi* et *idàáshà* dans le département des Collines permettra alors de cerner les méthodes et techniques anciennes utilisées par ces deux peuples pour transmettre les connaissances et sa-

voirs endogènes à travers des générations. Cette étude permettra également d’appréhender le rôle des structures sociales dans l’élaboration et la transmission des techniques, du savoir-être et du savoir-vivre. Ce projet d’étude contribuera aussi à mettre en lumière ces richesses culturelles endogènes en vue de leur adaptation aux contextes actuels de communication moderne ; ce qui serait un apport à la situation d’inappropriation et d’inadéquation de stratégies de communication dans les programmes de développement surtout en milieux ruraux. En effet, les formes et modes traditionnels de communication chez les *maxi* et *idàáshà* pourraient servir à transmettre des messages de sensibilisation et d’éducation dans tous les secteurs pour un changement de comportement afin de garantir un développement harmonieux et durable. En outre, l’intégration de ces systèmes de communication dans l’éducation formelle se fait de plus en plus sentir dans la mesure où on a besoin des “portions” sous forme de dépliants, de posters, de recueils pour mieux asseoir les enseignements et les cours pour les jeunes des écoles et collèges de ces milieux. De ce fait, la réalisation d’une telle étude trouve sa justification dans l’acquisition de matériels didactiques. En plus de tout cela, une étude sur les formes et modes traditionnels de communication dans l’aire culturelle *maxi* et *idàáshà* pourrait déboucher sur la réalisation de documents destinés aux musées, aux théâtres et à l’art oratoire en général au Bénin et dans le monde. Cela peut être utile aux médias dans le but de la promotion de nos cultures. Par ailleurs, l’étude des formes et modes traditionnels de communication dans l’aire culturelle *maxi* et *idàáshà* trouve sa motivation dans le fait que peu de recherches scientifiques véritables ont été consacrées à cet aspect de la vie de ces peuples de cette région du Bénin. Elle s’avère très importante dans la mesure où la communication pour le développement constitue la pierre angulaire pour l’atteinte des Objectifs du Millénaire pour le Développement qui stipule que la communication adaptée aux réalités socioculturelles des populations se révèle plus efficace et plus facile à assimiler.

1.2. Objectifs de l’étude

1.2.1. Objectif général

Cette étude est une contribution à la capitalisation des formes et modes traditionnels de communication dans l’aire culturelle *maxi* et *idàáshà* du département des Collines au Bénin.

1.2.2. Objectifs spécifiques

Objectif 1 : Dresser le répertoire des formes et modes traditionnels de communication au sein des *maxi* et *idàáshà* dans le département des Collines au Bénin.

Objectif 2 : Analyser la variabilité de ces formes et modes de communication au sein de chacun des deux communautés linguistiques.

Objectif 3 : Proposer des stratégies de vulgarisation et de promotion de certains modes traditionnels de communication recensés dans l'aire d'étude.

1.3. Hypothèses

Les hypothèses qui soutendent les objectifs spécifiques pour conduire cette étude sont :

hypothèse 1 : Plusieurs formes et modes traditionnels séculaires de communication existent au sein des communautés *maxi* et *idàáshà* des Collines au Bénin

hypothèse 2 : Il existe des variances communicationnelles traditionnelles entre *maxi* et *idàáshà* dans les Collines au Bénin

hypothèse 3 : Certaines formes et modes traditionnels de communication sont éligibles comme outils de communication des programmes de développement à caractère socioculturel et didactique.

1.4. Démarche méthodologique

1.4.1 Matériels de l'étude

1.4.1.1. Matériels d'étude

Deux catégories de matériels ont servi à conduire cette étude. Il s'agit de :

- matériels de terrain pour la collecte des données : enregistreurs de sons, cassettes, fiches d'enquêtes (en annexe), appareil photo numérique.
- matériels de traitement des données : un package de logiciel de traitement des données (Word, Excel, etc.).

1.4.1.2. Types de données collectées

Pour dresser le répertoire des formes et modes traditionnels de communication, les types de données collectées sont relatifs à la communication non verbale et à la communication verbale.

D'une part, les données de la communication non verbale ont concerné les signes et symboles et leurs structurations au sein des deux communautés linguistiques et au sein des sociétés organisées (couvents, sectes, etc.) ; les couleurs, les dictons (forme matérialisée des proverbes), le port vestimentaire, les rythmes et danses, les gestuelles, les pictogrammes et les rituels.

D'autre part, les données de la communication verbale ont concerné les proverbes, les panégyriques claniques ou royaux, les chants, les contes, les sobriquets, les toponymes, les anthroponymes et des formes imagées de langage.

1.4.2. Méthode de collecte des données

Ces données sont collectées dans un premier temps par enquête. Cette enquête a consisté à l'administration de trame de questions semi-structurées (en annexe) soit individuelle ou par focus groups à l'endroit des chefs des divers groupes religieux, les guérisseurs, les chefs de villages, les chasseurs, les prêtres *fâ*, des initiés, etc.

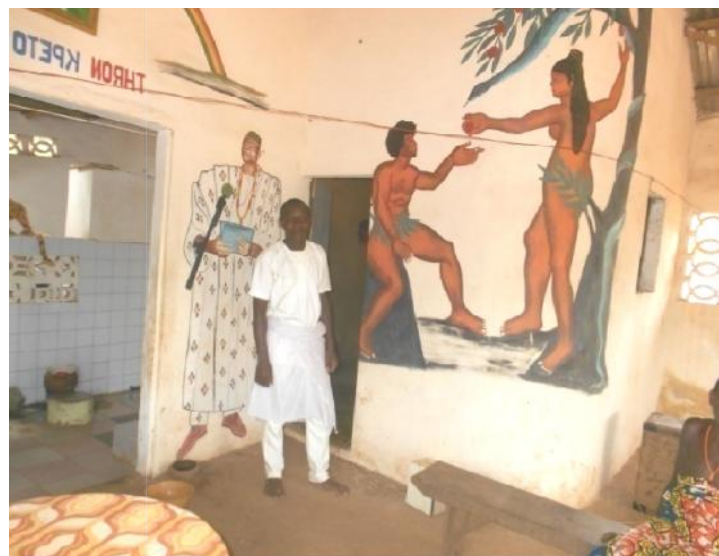


Photo 1 : Dignitaire *tron* expliquant des pictogrammes de son dieu à Logozohè (Savalou).

Cliché LOUGBEGNON M. Marcellin, 2012

Le choix de la méthode individuelle ici se justifie par le fait qu'elle permet de mieux rentrer dans l'intimité des personnes ressources parce qu'il s'agit surtout de pratiques d'initiés et d'expériences. Elle a permis aussi de vite atteindre la cible dans la mesure où les réunions en milieu rural et notamment dans ces groupes pour la plupart à tendance initiatique ou autour d'un secret traditionnel, ne sont pas toujours aisées à organiser.

Le focus group vient en appui à la méthode individuelle pour servir de base de triangulation aux informations collectées au niveau individuel. Le questionnaire individuel est administré de façon directe aux intéressés alors que la réalisation du focus group est faite au moyen de deux enquêteurs.



Photo 2 : Remarquer le pictogramme de l'éléphant au mur, expression de puissance à Logozohè

(Savalou). Cliché LOUGBEGNON M. Marcellin, 2012

Le choix de la cohorte d'enquête est raisonné et dirigé vers les groupes cibles ci-dessus cités. Le tableau 1 ci-dessous présente le nombre des acteurs par catégorie socioprofessionnelle et par commune. Le choix des villages tient compte de la représentativité et l'importance des couvents, lieux de cultes et de personnes ressources. Dans les villages retenus dans le cadre des investigations de terrain, il est noté une forte représentativité des populations *idàáshà* ou *maxi*. Le tableau 1 présente l'effectif des catégories socioprofessionnelles investiguées.

Tableau 1 : Catégories socioprofessionnelles des informateurs par commune

Communes	Agriculteurs	Artisans	Féticheurs	Guérisseurs	Scolaires	Total
Dassa-Zoumè	21	21	19	18	21	100
Glazoué	20	19	20	21	20	100
Savalou	19	22	18	20	21	100
Ouèssè-Wogoudo	22	22	17	22	17	100

Source : Résultats d'enquête, juillet 2012

Au total, quatre cent (400) personnes des deux sexes à raison de deux cent (200) par communauté linguistique ont été investiguées. Pour le choix de l'âge des personnes interviewées, les tranches ci-après ont été considérées :

- de 12 ans à 22 ans sont considérées comme des jeunes,
- de 22 ans à 45 ans constituent les adultes,
- et au-delà de 45 ans sont considérés comme des sujets âgés ou vieillards.

La fixation de la borne de douze ans affectée aux jeunes, tient du fait qu'en milieu rural le jeune de cet âge est déjà en mesure de détenir des secrets. La parité est respectée dans le choix du genre. Le tableau 2 ci-dessous présente la répartition par âge et par sexe dans les communes ayant abrité les enquêtes.

Tableau 2 : Répartition par âge et par sexe des informateurs par commune

Communes	Ages	Sexes		Effectifs
		Masculin	Féminin	
Dassa-Zoumè	12ans-22ans	16	16	32
	22ans-45ans	16	17	33
	45ans et plus	18	17	35
Glazoué	12ans-22ans	17	16	33
	22ans-45ans	17	18	35
	45 et plus	16	16	32
Savalou	12ans-22ans	17	18	35
	22ans-45ans	16	16	32
	45ans et plus	17	16	33
Ouessè-Wogoudo	12ans-22ans	16	16	32
	22ans-45ans	18	17	35
	45 ans et plus	16	17	33

Source : Résultats d'enquête, juillet 2012

1.4.3. Méthode de traitement des données collectées

L'ensemble des données collectées ayant rapport aux formes et modes traditionnels de communication sont classées suivant les âges, le genre et les ethnies sous formes de tableau. En outre, à partir de ces matrices (tableaux), des proportions ont été calculées et des histogrammes réalisés afin de mieux quantifier et mettre en exergue ces réalités communicationnelles entre les deux communautés.

Sur le plan qualitatif, des types de données ont été choisis pour expliciter et rapporter des traits et propos spécifiques au sein des communautés *maxi* et *idàáshà*. Enfin, un répertoire visuel sous forme de photos a été dressé pour faire des analyses situationnelles (typiques). Les tableaux 3, 4 et 5 ci-après présentent respectivement la répartition des informateurs selon les modes de communication par tranche d'âge, par genre et par communauté linguistique.

Tableau 3 : Répartition des informateurs par mode de communication et par tranche d'âge

Modes de communication	Tranches d'âges		
	12 à 22 ans	22 à 45 ans	45 ans et plus
Anthroponymes	64	122	136
Chants	90	111	117
Contes	111	114	115
Formes imagées de langage	48	73	48
Panegyriques	36	86	85
Proverbes	96	118	117
Sobriquets	101	94	96
Toponymes	26	84	93
Couleurs	54	91	94
Dictons	43	72	82
Gestuelles	111	109	115
Ports vestimentaires	61	102	104
Pictogrammes	45	101	113
Rituels	35	63	76
Rythmes et danses	63	105	104
Signes et symboles	63	80	115

Source : Résultats d'enquête, juillet 2012

Tableau 4 : Répartition des informateurs par mode de communication et par genre

Modes de communication	Genres	
	Femmes	Hommes
Anthroponymes	162	179
Chants	173	142
Contes	130	121
Formes imagées de langage	118	149
Panegyriques	129	43
Proverbes	91	115
Sobriquets	91	148
Toponymes	147	137
Couleurs	107	93
Dictons	78	134
Gestuelles	105	113
Ports vestimentaires	104	99
Pictogrammes	110	104
Rituels	76	106
Rythmes et danses	83	116
Signes et symboles	116	181

Source : Résultats d'enquête, juillet 2012

Tableau 5 : Répartition des informateurs par mode de communication et par communauté linguistique

Modes de communication	Ethnies	
	Idàáshà	Maxi
Anthroponymes	158	162
Chants	188	182
Contes	162	151
Formes imagées de langage	78	86
Panegyriques	92	122
Proverbes	168	174
Sobriquets	168	170
Toponymes	102	105
Couleurs	96	93
Dictons	96	103
Gestuelles	186	178
Ports vestimentaires	106	112
Pictogrammes	115	99
Rituels	91	87
Rythmes et danses	177	163
Signes et symboles	113	114

Source : Résultats d'enquête, juillet 2012

1.4.4. Analyse des formes et modes traditionnels de communication

Cette analyse est basée sur les différences de forme de vision, de concept d'une part entre les ethnies *idààshà* et *maxi* et d'autre part entre homme et femme et tranche d'âge. Cette analyse est faite suivant les formes traditionnelles de communication. Ainsi, des analyses et des schémas de comparaison sous forme de graphes et des types de données ont aussi servi de base de comparaison pour illustrer les différences.

1.4.5. Proposition de stratégies de vulgarisation et de promotion de quelques modes traditionnels de communication

L'analyse dans cette partie a consisté à sérier quelques modes traditionnels de communication dignes d'intérêt. La base de leur choix est fondée sur leur importance à faire valoir sur le plan socioculturel au Bénin dans les domaines de la communication, de l'éducation, de la culture et du développement en général.

1.4.6. Clarification et définition des formes et modes traditionnels de communication

1.4.6.1. Le concept de communication

La communication ici est un processus d'échange d'idées, d'informations ou de connaissances entre deux ou plusieurs personnes, entre deux ou plusieurs groupes humains. C'est aussi l'ensemble des phénomènes concernant la possibilité, pour un sujet, de transmettre une information à un autre sujet, par le langage articulé ou par d'autres codes. La communication est un mécanisme permettant aux relations entre les personnes d'exister et de se développer. Cependant, Massa Makan Diabaté cité par Jean-Claude Moussoki propose une définition pour démontrer le caractère social de la communication. Ainsi, écrit-il « La communication va de l'individu au groupe et réciproquement, et comprendrait toutes les acquisitions de l'homme. Sa fonction est de transmettre ce qui appartient au groupe depuis l'éducation et la culture jusqu'aux outils qui permettent de s'adapter dans et par le groupe » Par ailleurs, le terme communication, du latin *communicare*, veut dire communiquer ; c'est aussi établir une relation avec quelque chose, une relation dynamique qui intervient dans le fonctionnement, l'échange de signes, de messages entre un émetteur et un récepteur. D'après le dictionnaire Larousse, communiquer signifie faire connaître quelque chose, faire passer une information d'une per-

sonne à une autre, être en relation avec, l'ensemble des processus d'échanges signifiants entre le sujet émetteur et le sujet récepteur des messages (verbaux ou non verbaux, gestuels etc...).

1.4.6.2. Définition des données de la communication non verbale

- Signes et symboles désignent ici, les postures et expressions faciales, les statues, des formes géométriques diverses recensées au sein des deux ethnies. Spécifiquement, les symboles sont considérés comme des signes conventionnels et non des dessins sur support.
- Les couleurs ici correspondent aux diverses colorations (vues à l'œil) portées sur les objets (tissus, objets divinatoires, objets d'adoration, etc.) remarquées au sein des deux communautés.
- Le dicton ici est la forme matérialisée du proverbe. C'est l'utilisation d'un ou des objets comme code.
- Le port vestimentaire traduit les différentes façons et styles d'habillement traditionnel et leur signification quotidienne au sein de ces deux communautés linguistiques.
- Les rythmes ont concerné spécifiquement des airs et instruments originels utilisés par les *maxi* et *idàáshà* qui sont jusque-là intrinsèques à leurs traditions. Les danses constituent des suites de mouvements rythmiques du corps ; le plus souvent à la cadence de la musique ou de la voix.
- Les gestuelles et mimiques ici se rapportent aux gestes et notes aussi bien des quatre membres que d'autres parties du corps mais qui sont propres à chaque communauté et qui expriment des réalités communicationnelles en dehors des gestes de tous les jours.
- Les pictogrammes ici sont des dessins qui évoquent une pensée.
- Les rituels traduisent l'ensemble des pratiques traditionnelles initiatiques qui se fait au sein de ces communautés ; ce qui est recherché ici dans ces totems et rites, ce sont les messages que véhiculent ces pratiques au sein des communautés.

1.4.6.3. Définition des données de la communication verbale

- Les proverbes ici constituent des formules consacrées verbales traditionnelles qui expriment des réalités concrètes ou abstraites utilisées pour communiquer au sein des

deux communautés.

- Les panégyriques aux côtés des proverbes sont aussi des formules de communication consacrées soit clanique, soit communautaire pour louer ou ennoblir.
- Les chants et les contes sont des formes de savoir traditionnel qui assurent l'éducation (formation de l'esprit et du cœur) surtout au sein des couches juvéniles mais aussi au niveau des adultes.
- Les anthroponymes et les sobriquets sont des noms que portent des personnes au sein des communautés *maxi* et *idàáshà* et qui véhiculent un message de groupe familial, clanique et communautaire.
- Les lieux portent aussi des noms qui véhiculent un message au sein de ces communautés. Ici, les toponymes sont relatifs à quelques noms de forêts, de lieux, de collines dont les communautés *maxi* et *idàáshà* font traditionnellement référence dans leur communication.
- Les formes imagées de langage sont des formules généralement figurées spécifiques auxquelles les deux communautés sont très attachées pour véhiculer certains messages.

1.4.7. La transcription

Pour la transcription des données en langues nationales notamment en *maxi* et *idàáshà*, nous avons utilisé l'alphabet des langues nationales béninoises adopté par le décret n° 75-212 en date du 24 octobre 1975.

1.4.8. Les représentations graphiques

Elles sont réalisées en fonction des données recueillies au cours des enquêtes. Nous avons respecté les rigueurs mathématiques et statistiques.

Chapitre II : Présentation du milieu d'étude et revue de littérature

Cette partie du travail va non seulement aborder la présentation du milieu d'étude et la revue de littérature mais également le cadre théorique.

2.1. Cadre de l'étude

Le cadre d'étude est situé dans le département des Collines au Bénin. Il regroupe les communes de Dassa-zoumè, Glazoué, Savalou et Ouessè-Wogoudo. Les habitants de cette région sont fortement ancrés dans les pratiques et rites culturels. Les principales religions pratiquées sont le christianisme, les religions endogènes et l'islam. Toutefois, le syncrétisme religieux est adopté par une frange importante au sein des communautés. Les communautés linguistiques majoritaires de ces communes d'étude sont soit le *idàáshà* soit le *maxi* auxquelles il faut ajouter d'autres groupes ethnolinguistiques béninois et étrangers. Les populations sont largement rurales avec un taux avoisinant 75,45% de la population active (RGPH3). La carte suivante présente le milieu physique de l'étude.

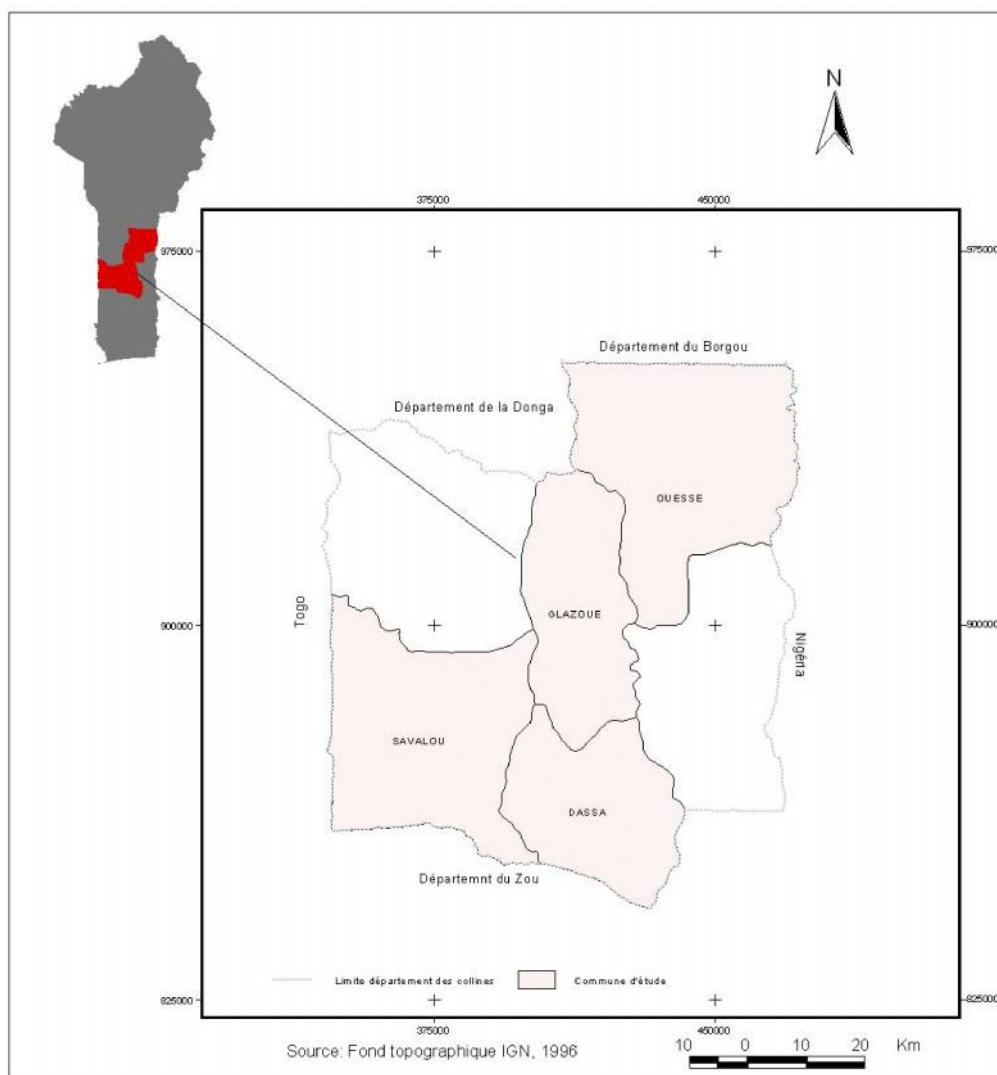


Figure 1 : Carte de la localisation du milieu d'étude

2.2. Revue de littérature

Plusieurs travaux portant sur les formes et modes traditionnels de communication des peuples ont été abordés en Afrique et au plan international. Ce sont ceux de Niane (1960), Okioh (1973), El-Bushra et Perls (1976), Houis (1980), Corrazé (1980), Akpon et Brieger (1982), Diabaté (1985), Akoha (1990), Ouattara (1992), Kale et Niangnehi (1993), Morris (1993), Fonteneau (1994), Tchibozo (1994), Abic (1996), de Biasi (2001), Tchitchi (2003), Boulc'h (2003), Fonds des Nations-Unies pour l'Alimentation et l'Agriculture (2003), Fantondji (2004), Akakpo-Ahiannyo (2004), Moussoki (2005), Sègla et Boko (2006), Durand (2007), Mehrabian (2008), Terrier (2011), etc.

Ces études ont différemment abordé les méthodes de communication traditionnelles utilisées par des populations endogènes. Mais, les auteurs ayant travaillé sur la communication traditionnelle n'ont spécifiquement pas abordé les formes et modes de communication chez les peuples *idàáshà* et *maxi*. Cependant, l'état de la question sera fait à partir des documents disponibles qui nous servent de référence.

Ainsi, Niane (1960) a-t-il mis en exergue que les gestuelles, les rituels, les rythmes et les signes et symboles occupent une place prépondérante dans la communication traditionnelle au sein de la civilisation mandingue. Dans la cour de l'empereur, le griot interprète les gestes, les signes qu'effectuent les visiteurs du souverain en marge du langage verbal. Ces formes d'expression ont une importance que seul le griot pouvait décoder à juste mesure et bien traduire au souverain. Aussi, les percussions des tam-tams dans cette civilisation véhiculent des messages divers à l'instar des mariages, des événements publics, etc.

Okioh (1973) dans son mémoire de maîtrise sur les proverbes *idàáshà* a montré l'importance de ce mode de communication dans la tradition de ce peuple. Elle a pu mettre en exergue les fondements de la déposition majoritaire des proverbes par les hommes et les situations dans lesquelles leur utilisation est de bonne convenance. Les proverbes affirme-t-elle, sont spécifiques à chaque situation et secteur régulateur de la vie sociale.

El-Bushra et Perls (1976) ont montré l'utilité de l'opéra yoruba traditionnel dans une campagne de sensibilisation sur la planification familiale à travers la narration d'histoire musicale. Dans ce même registre, les proverbes, les histoires ont été utilisées par Brieger et Akpon (1982) qui les ont exploités dans la campagne de lutte contre le ver de Guinée au Nigéria. Pour ces auteurs, les contes sont bien des facettes de la vie traduisant l'illusion des apparences, les dangers de la désobéissance, les rôles sociaux, la sagesse des vieux. La veillée où l'on dit les contes est un lieu de réunion, d'apprentissage ayant pour but précis l'enseignement.

Pour Corrazé (1980) la communication entre deux personnes ne se limite pas à des échanges de nature verbale. Même dans le cadre de la communication parlée, la signification peut être infléchie par des éléments de nature paralinguistique, tels que les intonations, les mimiques, les gestes. Les échanges non verbaux sont si nombreux et si divers qu'on peut les considérer comme un moyen de communication autonome. Les hommes ne parlent pas seulement avec des mots, mais aussi avec leur corps, avec les objets, avec leur organisation de l'espace et du

temps. Ainsi se constitue ce que Hall (1993) a appelé le " langage silencieux ". Ce langage silencieux présente certains traits du langage verbal, et notamment celui d'être un code en partie arbitraire, différent d'une culture à l'autre.

Houis (1980) dans son article « Oralité et Scripturalité » a relevé que les civilisations africaines sont des civilisations de la parole, et l'oralité est la manière de communiquer un message à autrui au moyen de la parole. Il définit alors l'oralité comme la propriété d'une communication réalisée sur la base privilégiée d'une perception visuelle du message.

Diabaté (1985) écrit que « communiquer, c'est essentiellement communiquer dans un espace donné. (...), c'est aussi créer le milieu propre à la communication quand il n'existe pas ; c'est se rattacher nécessairement à un espace mental qui est formé par des hommes situés dans une histoire qui se modifie rapidement et profondément ». Il insinue de fait que la communication est non seulement liée à l'espace mais aussi au temps.

Werner et Brower (1989) ont souligné combien est important le rôle des acteurs d'une pièce de théâtre. Pour ces auteurs, la répartition de la parole sur scène est une forme simple de théâtre favorisant la transmission de nombreux types d'information.

Akoha (1990) dans sa thèse de doctorat d'Etat, Tome II sur Esquisse de la littérature orale *fɔn* a relevé que les genres littéraires oraux *fɔn* constituent des canaux de transmission de messages. En l'absence d'écriture élaborée, les genres tels le proverbe, le conte, le chant, etc. constituent des modes de communication sur lesquels se basent certains chercheurs occidentaux pour taxer les civilisations africaines d'oralité. Bien plus, il a montré que cette affirmation semble être gratuite dans la mesure où des formes d'écriture comme les pictogrammes ont existé dans ces sociétés pour non seulement consigner la mémoire mais aussi véhiculer des pensées et des philosophies.

Ouattara (1992) a montré qu'il existe une pluralité de systèmes de communication traditionnels variant suivant la culture des peuples. Ces systèmes traditionnels de communication sont d'importance évidente au sein des communautés qui les ont adopté et pratiqué depuis la nuit des temps. Les implications des systèmes traditionnels de communication méritent circonspection dans leurs usages.

Kale et Niangnehi (1993) soulignent que le principal avantage que les services d'éducation pour la santé peuvent tirer des formes de communication traditionnelle est sa spécificité à un

groupe de communautés données ; étant entendu que chaque groupe de communautés ethno - géographiques est habitué à une forme particulière de communication et qu'il perçoit mieux tout message transmis par ce moyen.

Tchibozo (1994) dans son mémoire de maîtrise d'Histoire et d'Archéologie sur L'Art sculptural *idàáshà* : de 1890 à 1938 a révélé que les formes sculpturales ainsi que leurs motifs véhiculent des informations variées sur la vie sociale de cette communauté. Les messages que transmettent les statues renseignent aussi bien sur l'organisation sociale, les mœurs que sur l'histoire du peuple *idàáshà*.

Fonteneau (1994) insinue que dans tous les cas, toute situation de communication reste spécifique, parce que répondant toujours à des besoins spécifiques. Les populations ont des savoir-dire propres, des savoir-faire spécifiques, bref, des savoir-être, à l'image de l'idéal d'homme et d'existence que la société construit au fil des générations. Les systèmes traditionnels de communication s'intègrent dans un grand ensemble qui est le « savoir traditionnel ». Le savoir traditionnel génère donc des formes d'expression que les générations s'approprient au fur et à mesure de leur existence. Il s'agit bel et bien de pratiques sociales «valorisées et valorisantes», liées à un terroir spécifique, à une culture spécifique. Et, cela apparaît déterminant dans la connaissance et dans la reconnaissance de l'autre, l'autre en tant qu'individu, mais aussi en tant qu'élément d'une communauté.

Abic (1996) dans son examen des modes de communication a montré qu'ils relèvent du domaine de la psychologie et utilisent plusieurs méthodes. La communication repose de prime abord sur la culture et ne saurait s'universaliser sans une adaptation aux réalités des peuples.

de Biasi (2001) souligne que les symboles sont des clés qui permettent d'ouvrir les portes de la dimension spirituelle, du monde inaccessible au profane. Mais une clé reste une clé, ce qui est important est l'espace ouvert par ces clés. Par ailleurs, l'utilisation du symbole permet à la fois de transmettre des informations et de se reconnaître. Il se concrétise sous la forme d'une figure réelle ou abstraite, d'un objet ou d'un animal. Les symboles ont toujours servi de signes de reconnaissance entre les initiés, car le profane s'arrête seulement à ce que sont les choses elles-mêmes, sans égard à la réalité cachée qu'elles désignent.

Le Fonds des Nations-Unies pour l'Alimentation et l'Agriculture (2001) dans une publication sur la situation de la communication pour le développement au Burkina-Faso insiste que les systèmes traditionnels de communication sont à la fois des objets, des acteurs, des lieux de

révélation de la parole, des systèmes et des structures qui produisent et qui expriment des formes d'organisation spécifique où la relation à autrui et la communication sociale sont au cœur de l'existence des hommes.

Boulc'h (2003) dans radios communautaires en Afrique de l'Ouest fait ressortir la force et la puissance de la communication verbale au sein des communautés rurales pour impulser le développement. L'utilisation des langues locales favorise l'encrage de la culture en même temps que l'apprentissage des langues qui sont les véhicules de pérennisation des valeurs endogènes.

Le Fonds des Nations-Unies pour l'Alimentation et l'Agriculture (2003) révèle dans une publication sur la situation pour le développement au Niger que dans chaque groupe ethnolinguistique, certaines personnes ont poussé loin leur imagination et ont inventé un code leur permettant de se parler sans que le grand nombre ne saisisse le sens des phrases. L'usage des instruments musicaux sont d'importance et sont de véritables moyens de communication. S'ils ont entre autres une signification et un rôle particulier en fonction des régions, ils ont aussi la particularité, selon les spécialistes, d'apparaître puissants par le son et très présents par le rythme. Ils sont utilisés généralement pour annoncer des nouvelles, pour dire des informations et pour animer des opportunités festives.

Tchitchi (2003) dans sa communication l'écriture comme condition du développement de la culture : le cas de quelques sociétés d'Afrique noire s'est appesanti sur la notion de l'oralité appliquée aux civilisations africaines. Il reconnaît que les civilisations africaines, caractérisées par une absence chronique d'écriture alphabétique participent de l'oralité par opposition aux civilisations qui font un usage abondant du signe écrit. Il a fait remarquer que celui qui extériorise sa pensée par l'acte de parole se trouve dans un rapport de communicabilité avec autrui ou avec son entourage et qu'il n'y a pas de parole vide.

Akakpo-Ahiannyo (2004) dans un article intitulé " un modèle de communication avec les populations à la base" a relevé que l'état actuel de développement des pays africains est lié à leur système de communication déficitaire. En effet, la dimension communicationnelle des projets socio-économiques destinés aux masses déshéritées n'est pas fondée sur les réalités des peuples bénéficiaires car pensée et conçue à la place de ces communautés. Il propose une méthodologie d'implication des populations locales dans les prises de décisions les concernant surtout en matière de communication.

Fantondji (2004) dans son programme d'activité des universitaires révolutionnaires a relevé l'importance des garants des cultures traditionnelles au Bénin dans la communication. Les modes de communication dans leur ensemble reposent sur des rituels exécutés par des chefs de terre et des chefs de guerre. Le *fâ* a-t-il souligné fonctionne comme « divinité messagère entre les dieux et les hommes ». Les *boconons*, les *hounnons*, les guérisseurs associent les informations émanant de leur culture et « issues de leurs connaissances des mythes appris aux écoles du *fâ* ».

Moussoki (2005) a relevé qu'en milieu rural, il existe une pluralité de moyens de communication traditionnels aussi efficaces les uns que les autres. Il spécifie que les variétés de moyens de communication traditionnels dans l'espace culturel Koongo en Congo Brazzaville se complètent et s'adaptent chacun à son contexte et situation pour faciliter et véhiculer un message. Ces systèmes de communication traditionnels souligne-t-il s'intègrent dans un grand ensemble qui est le savoir traditionnel.

Sègla et Boko (2006) ont évoqué la place des mots et des phrases-mots dans le processus de la représentation linguistique. Ces mots *idàáshà* qui « parlent » constituent un paysage de mémoire qui renseigne sur les symbolismes originels dans l'histoire et la culture yoruba. Ils ont montré que les langues et les pratiques rationnelles constituent des mines d'informations pour la reconstitution historique.

Durand (2007) rappelle que la première étape de l'élaboration d'une théorie de la communication consiste à recenser minutieusement les différents domaines dans lesquels ce concept a été appliqué : le langage verbal ou non verbal, les médias et la culture, les télécommunications et l'informatique. Pour lui, toute communication doit se baser sur la culture des peuples. Elle doit s'enraciner dans les sociétés qui l'ont inventé afin de s'assurer de son efficacité et de son assimilation. Il remarque qu'à différents niveaux de la vie sociale on découvrirait des faits de communication qui fonctionnaient sur le modèle du langage. Mais le langage n'est pas pour autant le mode de communication par excellence. Comme le rappelle Morris et Hall (1993), « le langage n'est pas d'abord un moyen de communication ; il a trop d'ambiguïtés, de redondances, de traits spécifiques pour être un bon moyen de communication ».

Mehrabian (2008) signale qu'en général le langage non verbal véhicule 75% de l'information transmise et est plus important que le message verbal et varie d'un pays à un

autre. Il insinue qu'on ne peut pas volontairement contrôler son langage non verbal pour passer un message car le vrai langage non verbal est inconscient.

Terrier (2011) remarque dans paralangage et communication que la communication non verbale complète le message auditif et permet aussi l'expression de l'émotion, des sentiments et également des valeurs. Elle se fait surtout entre personnes de différentes langues. L'habillement, le maquillage, la coiffure, l'odeur, etc. sont des canaux de cette forme de communication. Toutefois, cet auteur a souligné qu'en même temps qu'elle renforce et crédibilise le message verbal lorsqu'elle est adaptée, elle peut aussi le décrédibiliser si elle est inadaptée. Le langage non verbal doit être contextualisé car les significations des signaux et symboles ne sont pas universels.

2.3. Cadrage théorique

L'étude sur les formes et modes traditionnels de communication dans l'aire culturelle *idàáshà* et *maxi* dans le département des Collines au Bénin est orientée vers la théorie de la communication sociale de Bernard Voyenne. D'après cet auteur, les systèmes de communication varient suivant la culture des communautés. Il stipule d'ailleurs que « vivre en société, c'est communiquer ; et, un groupe peut, à la rigueur, se passer d'échanger des biens matériels. Mais s'il n'échange pas de renseignements, des idées, des émotions, il n'y a plus rien de commun entre les membres de ce groupe et, par conséquent, plus de communauté (...). Elle conditionne son existence, sa survie et son action. C'est le lien social lui-même qui disparaît ». Dans cette optique, la nécessité de communiquer est manifeste chez les communautés linguistiques *idàáshà* et *maxi* du département des Collines au Bénin.

Chapitre III : Résultats et discussions

Cette partie du travail va s'articuler autour de l'aperçu des formes et modes traditionnels de communication, de la diversité des formes de communication recensées.

3.1- Aperçu des formes et modes traditionnels de communication

Le tableau 6 présente la liste des formes et modes de communication répertoriés entre *maxi* et *idàáshà* dans l'aire d'étude ainsi que le nombre retenu.

Tableau 6 : Formes et modes traditionnels de communication répertoriés

Types	Nombre	Idàáshà	Maxi
Anthroponymes	35	16	19
Chants	4	2	2
Contes	2	1	1
Couleurs	8	4	4
Dictons	6	3	3
Formes imagées de langage	7	3	4
Gestuelles	12	5	7
Ports vestimentaires	9	4	5
Panegyriques	6	3	3
Pictogrammes	12	6	6
Proverbes	6	3	3
Rituels	8	5	3
Rythmes et danses	8	3	5
Signes et symboles	13	7	6
Sobriquets	6	3	3
Toponymes	7	4	3
	149	72	77

Source : Résultats d'enquête, juillet 2012

De ce tableau, on note seize (16) modes traditionnels de communication répartis entre la forme verbale et la forme non verbale. De ces modes, soixante douze (72) types d'illustrations sont recensés en milieu *idàáshà* contre soixante dix sept (77) en milieu *maxi* soit un total de cent quarante neuf (149) exemples illustratifs de mode de communication.

3.2. Diversité des formes de communication recensées

Il ressort des données collectées qu'il existe deux formes traditionnelle de communication dans l'aire culturelle *idàáshà* et *maxì* : la forme verbale et la forme non verbale. Ces deux formes se subdivisent en plusieurs modes.

La forme verbale regroupe les proverbes, les panégyriques claniques ou royaux, les chants, les contes, les sobriquets, les toponymes, les anthroponymes et les formes imagées de langage. La forme non verbale concerne par contre des couleurs, les dictons (forme matérialisée des proverbes), les ports vestimentaires, les rythmes et danses, les signes et symboles, les gestuelles, les pictogrammes et les rituels. Chacun des formes et modes de communication ci-dessus évoqués (proverbes, panégyriques claniques ou royaux, chants, contes en l'occurrence) est présenté avec une traduction littérale et un commentaire explicatif afin de bien cerner la phonologie, le sens et leur emploi.

3.2.1. Formes de communication verbale

La forme verbale de la communication traditionnelle est le message lui-même, les mots d'une langue des deux communautés d'étude.

3.2.1.1. Les proverbes : *lõ en maxì et owé en idàáshà*

Les proverbes sont différents de la conversation courante, habituelle et restent l'apanage de ceux qui ont une connaissance approfondie de leur culture, une certaine maîtrise de la langue dans laquelle ils sont dits. Ils ont une fonction moralisatrice, didactique. Les proverbes se réfèrent généralement à des circonstances ou événements antérieurs. Les proverbes véhiculent en effet le mode de pensée, la philosophie d'une communauté. Les types de données n°1 et 2 ci-dessous présentent respectivement trois proverbes *idàáshà* et trois proverbes *maxì*.

Type de données n°1 présente trois proverbes découlant du *idàáshà*.

1-/bètè / múmú / kè/ gbé/ kikàn/ arè/

/couteau/ tranchant/ ne pas/ tailler/ manche/ de lui-même/

Traduction littérale : Le couteau tranchant ne taille pas son manche lui-même.

Traduction littéraire : Le couteau si tranchant soit-il, ne taille pas son propre manche.

Commentaire : Les couteaux fabriqués chez nous ont un manche en bois. Nul ne s'auto suffit dans l'absolu. Le couteau tranchant a besoin d'un autre peut-être moins tranchant pour tailler son manche. Ce proverbe appelle à l'humilité, à la modestie, la simplicité et condamne l'orgueil, l'égoïsme, etc.

2-/bí/ a/ ko/ tó/ sun /li/otútù /a /kɛ /rerùn/ àdìlè/

/ si/ on/n'être pas/ capable/ dormir/ dans le froid /on/ ne pas / être malade/ folie/

Traduction littérale : Si on n'est pas capable de dormir dans le froid, on ne contracte pas la folie.

Traduction littéraire : Si on n'est pas capable de supporter le froid, on ne contracte pas la folie.

Commentaire : Si on n'a pas la force physique de réaliser une chose, on ne doit pas l'entreprendre. Ceci se dit pour se moquer des gens qui ont une ambition démesurée. Ce proverbe enseigne qu'il est important de se connaître et de tenir compte de ses capacités dans toute entreprise au risque de mordre le doigt plus tard.

3- /a/ ko/ man/ ojù/ ye/ wàkpán/ ògbín/ lí/ kokoro/ è/

/on/ ne pas/ savoir/ les yeux/ qui/ rougir/ escargot/ dans/ coquille/ sa/

Traduction littérale : On ne sait pas les yeux qui rougissent pour l'escargot dans sa coquille.

Traduction littéraire : On ne sait pas si les yeux de l'escargot rougissent dans sa coquille.

Commentaire : Tant qu'on n'est pas entré chez quelqu'un ou dans sa vie, on ne peut pas connaître ses difficultés. Autrement dit, l'apparence est parfois trompeuse ou, il ne sert à rien de se lamenter pour exhiber ses difficultés à la place publique. C'est aussi bon de dissimuler ses problèmes pour ne pas devenir la risée de tous.

Sources : Les proverbes idàáshà sont respectivement dits et commentés par Wilfried Batcho, 31 ans, (Sokponta) ; Abalo Tchèbè, 63 ans (Ayédèro) ; Akpakpa Lucienne, 44 ans (Ilèma), juillet 2012.

Type de données n°2 présente trois proverbes découlant du *maxi*

1-/aklásù/ /mò/ /sannúqè/ /o/ /xò/ /kò/

/charognard/ /trouver/ /une charogne / /et/ /balancer/ /cou/

Traduction littérale : Le charognard trouve une charogne et balance la tête.

Traduction littéraire : Le charognard affiche du dégoût à la vue d'une dépouille d'animal.

Commentaire : Ce proverbe insinue qu'on n'a pas besoin de traiter quelqu'un de haut, de le sous estimer lorsqu'on aura besoin de lui dans d'autre situation. Dans des situations de bonheur, il ne faut pas se moquer des autres. C'est autant signifier qu'il n'y a pas de situation éternelle et que l'on pourra revenir vers ce qui a rechigné.

2- /nté/ /eqè/ /ni/ /atánò/ /mò/ /emà/ /qò/ /mò/ /ni/ /ginò/

/tel/ /c'est/ /pour/ /vendeur de beignet/ /ce/ /n'est pas/ /comme/ /cela/ /pour/ /vendeur d'akassa/

Traduction littérale : Comme c'est pour le vendeur de beignet, ce n'est comme pour le vendeur d'akassa.

Traduction littéraire : Tel que le vendeur de beignet conçoit les choses, tel n'est pas le cas pour le vendeur d'akassa.

Commentaire : Se dit dans une situation ou contexte où la logique n'est pas la même telle que prétend l'interlocuteur. C'est pour signifier qu'on n'est pas au diapason d'avec son interlocuteur surtout lorsque celui-ci radicalise sa position, profère des menaces ou développe certaine arrogance qui ne valait pas la peine.

3- /e/ /nò/ /qò/ /agbólan/ /quwè/ /cobó/ /nò/ /yín/ /xwàn/ /dó/ /xwelé/ /qó/ /kpá/ /untà/

/on/ /est/ /en train de/ /viande de buffle/ /manger/ /pourtant/ /de/ /lancer/ /pierre/ /à/ /tourterelle/ /sur/ /le mur/ /dessus/

Traduction littérale : On est en train de manger la viande de buffle avant de lancer la pierre à la tourterelle sur le mur.

Traduction littéraire : Même si l'on a la viande de buffle dans l'assiette, on peut aussi se donner le plaisir de chercher à manger la viande de la tourterelle.

Commentaire : On éprouve parfois le plaisir de se confondre au plus petit socialement que soi. Se rapprocher d'autrui ne signifie forcément pas qu'on a besoin de lui. Lorsqu'on approche quelqu'un qui se montre orgueilleux, vaniteux, on peut utiliser ce proverbe pour lui signifier qu'on n'est pas de la même situation ou classe sociale ou qu'on n'a forcément pas besoin de son amitié.

Sources : Les proverbes maxì sont respectivement dits et commentés par Bokoungbé Dèkandji,

40 ans (Doïssa) ; Dossou Dègla, 43 ans (Wogoudo) ; Ayadji Jonas, 19 ans, (Koutago), juillet 2012.

3.2.1.2. *Panegyriques : akò mlàn mlàn en maxi et akò kin kin en idàáshà*

Les panégyriques dans l'aire culturelle *idàáshà* et *maxi* sont des expressions consacrées, classiques utilisées pour transmettre l'histoire des ancêtres, leurs exploits et bravoures, leurs héroïsmes, les interdits claniques ou royaux, les divinités vénérées. Ils servent à magnifier, à louer, à glorifier le passé "mystérieux" d'un clan ou d'une royauté. C'est à des fins apolo-giques que se disent donc les panégyriques claniques ou royaux. Ils sont aussi pour ceux qui savent en faire bon usage, l'expression manifeste de l'altruisme, de la fierté, de l'affection ou de la joie envers quelqu'un.

Le type de données n°3 présente le panégyrique du clan *ɔma jagu* de la communauté *idàáshà*

/ɔma/ /jagu/ /jagu/ /kìnikìni/ /litokaji/ /ɔma/ /ewé/ /ká/ /shí/ /a/ /ní/ /oniyàn/ /kú/ /lí/ /fils/ /guerrier /guerrier / lion/ /litokaji/ /fils/ /feuille/ /tomber/ /et/ /on/ /a dit/ /personne/ /mort/ /à/

/yaka/ /ɔma/ /ama/ /a/ /na/ /kpa/ /ana/ /oɔi/ /o/ /kò/ /sàn/ /ana/ /o/ /kò/ /sàn/ /yaka/ /fils/ /reconnaitre/ /sa/ /tuer/ /belle-mère/ /beau-fils/ /tu/ /es/ /mauvais/ /beau-père/ /tu/ /es/ /mauvais/

Traduction littérale : Fils de guerrier, le lion de Litokaji, fils de feuille tombée et qu'on a dit quelqu'un est mort à Yaka, fils reconnaissant sa belle-mère et la tue, beau-fils mauvais chez son beau-père qu'il traite aussi de mauvais.

Traduction littéraire : Fils de guerrier, le lion de Litokaji, fils dont la mort est considérée comme une feuille sèche tombée à Yaka, brave fils qui décapite sa belle-mère ; beau-fils méprisé et traité de méchant par son beau-père, beau-fils imbu de personnalité qui n'a pas d'égard pour son beau-père.

Commentaire : Ceci pour inculquer à la progéniture qu'il doit toujours rester braves et ne jamais se laisser influencer par quoique ce soit dans la vie. Un fils de jagu doit défier tout même la mort car, ce sont les feuilles qui meurent et non les hommes. C'est une invite au sens du courage, de la détermination et de la bravoure à l'endroit des descendants de jagu.

Le type de données n°4 présente le panégyrique du clan *ogú* de la communauté *idàáshà*

/ɔma/ /aje/ /eran/ oniyàn/ /afu/ /abéré/ /tayin/ /ɔma/ /eshù/ / ko/ /gbɔ/ /okure/ /ɔti/ /oko/ /kolo/ /òshùká/

/fils/ /mangeur/ /viande/ /homme/ /prendre/ /aiguille/ /dent/ /fils/ /diable/ /ne/ /entendre/
 /promettre/ /boisson/ /champ/ /n'a pas de/ /coussinet/
 /agbo/ /tokorika/ /abra/ /ja/ /ma/ /fara/ /kan/ /ni/
 /buffle/ /dodu/ /rendez-vous/ /bagarre/ /sans/ /corps/ /toucher/ /personne/
 /ɔma/ /ògún/ /fèjè/ /wè/
 /fils/ /dieu du fer/ /prendre/ /sang/ /se laver/
 /oli/ /omi/ /yeyè/ /li/ /akoto/
 /celui qui a/ /eau/ /un peu/ /dans/ /calebasse/
 /ɔma/ /ògún/ /fèjè/ /fódò/ /ɔma/ /ògún/ /sun/ /shá/ /àmún/ /orin/ /jìwu/
 /fils/ /dieu de fer/ /prendre de sang/ /forer puits/ /fils/ /dieu de fer/ /dormir/ /puis/
 /entonner/ /chant/ /réveiller/.

Traduction littérale : Fils de dieu du fer qui mange la viande humaine et enlève les débris avec de l'aiguille d'entre les dents, fils de danger qui n'entend jamais pardon, la boisson de champ n'a pas de coussinet, buffle dodu, quelqu'un qui terrasse son adversaire sans le toucher, fils de dieu du fer qui se lave avec le sang humain, celui qui ne manque jamais d'eau, fils de dieu de fer qui fait couler du sang comme de l'eau, fils de dieu de fer qui est réveillé avec la chanson.

Traduction littéraire : Fils de dieu de fer avide de viande et de sang ; homme qui enlève les restes de viande d'entre les dents avec de l'aiguille ; sévère fils qui ne pardonne jamais, homme insatiable, puissant dont rien ne résiste même à distance, fils de dieu du fer qui ne baigne qu'avec du sang, homme qui fait couler le sang à flot comme de l'eau, homme qui se réveille que par des berceuses.

Commentaire : C'est pour transmettre que l'on doit rester intransigeant dans la vie et s'armer de courage de toujours vaincre et de faire des gains dans toutes les situations quoique cela puisse coûter. C'est également une exhortation au sens et à la culture de l'hégémonie et de l'honneur.

Le type de données n°5 présente le panégyrique du clan *ajánu* de la communauté *idàáshà*

/ajaxó sú/ /ekun/ /li/ /hlɔn/
 /chef du pays aca/ /brave garçon/ /dans/ /palais/
 /ajà/ /méta/ /ɔkporɔ/ /mefà/
 /ajà/ /trois/ /chicotte/ /six/ /fils/

/ajà/ /ko/ /jɛ/ /ɛgà/ /shí/ /ɛ/ /mú/ /ɛgà/ /caré/
 /ne pas/ /manger/ /oiseau/ /et/ /puis/ /prendre/ /oiseau/ /s'amuser/
 /ɔma/ /wɛ/ /títí/ /kò/ /kún/ /odò/
 /fils/ /laver/ /longtemps/ /ne pas/ /remplir/ /puits/
 /ɔma/ /kò/ /sùn/ /kámú/ /ogu/ /ɛ/ /kpín/ /bó/ /jí/ /ɛ/ /gba/ /u/
 /fils/ /ne pas/ /dormir/ /pour que/ /héritage/ /son/ /partager/ /si/ /réveiller/ /il/ /prendre/
 /cela/
 /ajà/ /kò/ /tà/ /kò/ /rà/ /shí/ /ɛ/ /mú/ /ɔjà/ /hanyan/
 /fils de aja/ /ne pas/ /vendre/ /ne pas/ /acheter/ /et/ /il/ /prendre/ /marchandise/
 /éparpiller/
 /ó/ /she/ /idí/ /rɛkpetetɛ/ /jokó/ /li/ /ebè/ /e/ /elébè/
 /il/ /faire/ /fesse/ /grosse/ /s'asseoir/ /dans/ /billon/ /à/ /autrui/.

Traduction littérale : Brave garçon et roi des ajà. Trois fils et six chicottes. Fils des ajà qui ne mange pas l'ibis et le prend pour s'amuser. Enfant se lavant pendant longtemps et qui ne remplit pas le puits. Enfant dont les biens ne sont pas partagés même en dormant, il les prend à son réveil. Acà qui ne vend pas, n'achète pas et prend marchandise et éparpille. Il fait de grosses fesses pour briser les sillons d'autrui.

Traduction littéraire : Roi des ajà ayant trois fils se méprisant mutuellement qu'il discipline avec six chicottes. Digne fils d'ajà dont l'ibis est le totem et qu'il éprouve du plaisir à contempler. Fils avare et nerveux. Homme fort, têtu qui voue sa puissance à la provocation.

Commentaire : Ce panégyrique enseigne la discipline et la rigueur qu'incarne ce clan. Il insinue le sens de l'ouverture et des affaires (commerce) en même temps que celui de la dissuasion.

Sources : Les panégyriques idàáshà sont respectivement récités et commentés par Kèkè Adèle, 64 ans (Isalu) ; Toyé Akpo, 22ans (Akofojulé) ; Dognon Micheline, 73ans (Agbakosarè), juillet 2012.

Le type de données n°6 présente le panégyrique du clan *ahwanò* de la communauté *maxi*

/ahwánòvì/ /walánù/ /xwàn/ /yín/ /bò/ /zún/ /dán/ /akó/ /gbè/ /tè/ /oqú/ /fɔn/ /ayíjè/ /fɔnsa/
 /fils de mère de la guerre/ /habitant de wala/ /pierre/ /lancer/ /qui/ /forêt/ /balancer/ /clan/
 /refuser/ /palmier/ /et manger/ /fruit de vitex doniana/ /tomber/ /vitex doniana/
 /nó/ /fɔ/ /we/ /hèn/ /alómè/ /témì/ /vovo/ /kinyàndutó/ /akó/ /kù/ /nukún/ /mà/ /kú/

*/et/ /ramasser/ /deux/ /tenir/ /dans la main/ /huile de palme/ /différent/ /mangeur/ /clan/
/mort/ /yeux/ /pas/ /mort /
/dewátó/ /mayòn/ /kajanù/
/faiseur de quelque chose/ /pas bon/ /habitant de kaja/.*

Traduction littérale : Fils de mère de la guerre de Wala, qui lance la pierre qui balance la forêt, clan qui refuse de manger l'huile de palme et mange les fruits de vitex doniana ; tombé sous vitex doniana, il ramasse deux différents fruits de ceci dans la main ; sélectionneur et mangeur de différente huile de palme ; clan qui meurt les yeux ouverts, faiseur de tout et qui n'est pas apprécié à Kaja.

Traduction littéraire : Fils de la mère de la guerre résidant à Wala, lanceur d'une pierre qui remue toute une forêt, clan qui préfère les feuilles mortes de vitex doniana (fòntin) à l'huile de palme, homme qui, tombé, ramasse et mange deux noix différents de fruits de vitex doniana, clan dont les yeux restent ouverts même à la mort, généreux qui est toujours remercié en monnaie de singe à Kaja.

Commentaire : Quelque soit la bravoure et la puissance, l'on doit rester modeste et flexible sur les bornes tout en étant vigilant. C'est un enseignement à la bonté et à la tolérance envers autrui. Ceci exhorte au droit à la reconnaissance de la différence et le sens de l'acceptation de l'autre.

Le type de données n°7 présente le panégyrique du clan *cétó* de la communauté *maxi*

*/mɔvi/ /zɔtɔnú/ /ligbóvi/ /zɔtɔnú/ /akóglagla/ /nó/ /wa/ /xwé/ /dò/ /kpetò/ /kloekloe/ /sìn/
/fils de sentier/ /riverain de fleuve lointain/ /fils de la divinité ligbo/ /riverain de fleuve lointain/
/clan redoutable/ /qui/ /construire/ /maison/ /à/ /lisière/ /vacuité/ /eau/
/má/ /nó/ /hàn/ /sín/ /ayánmè/ /aklúkɔkɔ/ /anáamáho/ /cétóvi/ /agbógbenù/
/ne/ /pas/ /finir/ /dans/ /dracaena arborea/ /onomatopée de fleuve en furie/ /onomatopée de fleuve en furie/
/fils de fleuve de perle/ /protestataire/.*

Traduction littérale : Fils de sentier, riverain de fleuve lointain, fils de la divinité ligbo, clan redoutable qui construit sa maison à la lisière, jamais l'eau ne finit dans dracaena arborea, fils de fleuve de perle, protestataire comme le buffle en lutte.

Traduction littéraire : Fils de sentier, riverain de fleuve lointain, fils de la divinité ligbò, clan intrépide qui s'isole des gens et élit domicile à l'orée de la forêt, clan chez qui l'eau ne tarit jamais, fils de la beauté, seigneur des perles et protestataire.

Commentaire : Ce panégyrique enseigne la persévérance et le courage à affronter les difficultés de la vie ainsi que la méfiance à l'égard des autres. Il traduit l'abondance dont jouissent ceux qui cultivent les valeurs cardinales d'éthique et de morale.

Le type de données n°8 présente le panégyrique du clan kpétò de la communauté *maxi*

*/kpetòvì/ /yálenù/ /ađíđà/ /bò/ /lankù/ /lan/ /bađàbađà/ /nò/ /nú/ /sìn/ /ní/ /yoke/
/fils de chasseur/ /habitant de yalè/ /flèche empoisonnée/ /qui/ /animal mort/ /animal/ /très
mauvais/ /qui/ /boire/ /eau/ /avec/ /sabot/
/akpáhùn/ /tògonù/ /ahwisù/ /tògonù/
/sac de flèche ou carquois/ /habitant de berge/ /mari de boue/ /habitant de berge/.*

Traduction littérale : Fils de chasseur habitant Yalè, flèche préparée tue l'animal, animal très mauvais qui boit avec son sabot, habitant de berge, mari de la boue avec son carquois et des flèches.

Traduction littéraire : Fils de chasseur résidant à Yalé, homme dont les flèches empoisonnées défie les fauves, animal dangereux qui s'abreuve avec son sabot, maître de berge, ami de la boue toujours aux aguets avec son carquois plein de flèches.

Commentaire : Il inculque l'origine de même que la profession de l'aïeul. Il met en exergue le caractère redoutable, le lieu de prédilection et l'intrépidité de l'aïeul que doivent perpétuer les descendants de ce clan.

Sources : Les panégyriques maxi sont respectivement récités et commentés par Djèvi Ahossi, 65 ans (Doïssa) ; Azonwatin Ayaba, 52ans (Koutago) ; Amoussou Jonas, 28 ans, (Kpakpavis-sa).

3.2.1.3. Chants : hàn en maxi et orìn en idàáshà

Dans l'ensemble, on distingue dans l'aire culturelle *idàáshà* et *maxi* des chants funèbres, chants profanes, des chants religieux. Les chants sont très ancrés dans la culture *idàáshà* et *maxi*. Ils sont d'autant importants que les sages disent que « ce qu'on veut que tout le monde sache se chante ». Les chants sont alors de précieux discours qu'on tient à immortaliser. Les

chants abordent une grande diversité de thématique. Les chants choisis dans le cadre de cette étude sont découpés en tenant compte des critères sémantiques et rythmiques.

Le type de données n°9 présente un chant funèbre *maxi*.

/mó/ mî/ mó/ miqě/ bè/ vò/ lé/ ă/
/voir/nous/voir/réciproque/et/finir/comme/ceci/
/o/ kó/ wà/ xweyhwe/ nén/ dadă/
/tu/es /en train de /partir/ainsi/père/
/o/vó/ zòn/ wayí/ lě/ cé/ kpò/ já/
/tu/doucement/ cheminer/passer/ainsi/mien/rester/venir/.

Traduction littérale : Nous nous sommes vus et c'est fini comme ceci, tu es en train de partir père, tu vas doucement ainsi, le mien reste à venir.

Traduction littéraire : Nous nous sommes vus pour l'ultime dernière fois, et tu t'éteins doucement, vas, père, mon tour reste à venir.

/o/mó/mi/mò/miqè/bè/vó/lě/
/c'est/voir/nous/voir/réciproque/et/finir/comme/cela/
/tò/daxó/mi/jó/hwé/dǒ/
/fleuve/grand/tarir/abandonner/poisson/laisser/
/o/vó/zòn/wayí/lě/cé/kpò/já/
/tu/doucement/cheminer/passer/ainsi/mien/rester/venir/.

Traduction littérale : C'est que nous nous sommes vus et c'est terminé comme cela, le grand fleuve tarit abandonnant le poisson, tu vas doucement passer, ainsi le mien reste à venir.

Traduction littéraire : C'est aussi vrai que nous nous sommes vus pour la dernière fois ainsi, le grand fleuve a tari et laissé le poisson seul dans la souffrance, rejoins en paix l'au-delà, mon tour reste à venir.

Commentaire : Ce chant de lamentation exprime la douleur morale. On comprend systématiquement qu'il y a deuil dans la concession où elle est chantée. Il véhicule la désolation face à la mort. Il insinue le décès d'un parent qui a creusé un vide autour des autres membres encore vivant dans la famille. Ce chant console aussi en même temps, car il enseigne que tout homme est mortel.

Le type de données n°10 présente un chant profane *maxi*

/xwè/sún/ma/xò/avò/nú/wè/nì/xwè ɔ/kpé ɔ/ma/dà/asi/nù/wé ɔ/

/année/prochaine/je/acheter/pagne/à/toi/si/année/finir/je/doter/femme/pour/toi/

Traduction littérale : L'année prochaine, je vais t'acheter pagne à toi et si l'année finie, je vais te doter femme pour toi.

Traduction littéraire : Je t'achèterai pagne et te doterai une femme à la fin de l'année.

/toyɔ̀n/dɔ̀/có/wèyín/yè ě/

/toyɔ̀n/dire/tout/est/leurre/

/o/dé/ma/dò/mɛ/gudó ɔ/gbè/yanyan/wè/

/si/on/ne pas/derrière/soi/vie/mauvaise/comme/

Traduction littérale : Toyɔ̀n dit que tout est mensonge, si on n'a pas quelqu'un derrière soi, c'est comme une mauvaise vie.

Traduction littéraire : Toyɔ̀n dit que tout est dupe lorsqu'on n'a ses parents comme conseiller.

/e/ně̀n ɔ̀n/gbé/we/toyɔ̀n/dɛ/bɔ/ayi/hɔ̀n/ní/mawù/fɔ̀n/mí ɔ̀n/

/c'est/ce/refuser/que/toyɔ̀n/cela/et/jour/lever/si/dieu/lever/moi/

/o/sínmenù/háwu/cè/jé/kò/ce ò/nuxónu/tótɔ̀/mà/dídó/axayamè/

/moi/habitant de l'eau/velours/mien/porter/cou/mien/chanteur/du peuple/je/aller/dans brous-saille/.

Traduction littérale : C'est ce que refuse toyɔ̀n et chaque jour si dieu me lève, et que je porte mon velours, moi chanteur du peuple, je vais dans la brousse.

Traduction littéraire : Toyɔ̀n refuse toute promesse apicale et chaque jour si j'ai la santé, je porte mon velours pour aller travailler au champ.

Commentaire : Ce chant attire l'attention des personnes naïves sur les promesses chimériques. Il enseigne que l'on ne doit pas se fier simplement à autrui sans s'occuper, se consacrer à quelque chose. Le travail, insinue ce chanteur, évite les vices et la dépendance. Le chanteur exhorte chacun à compter sur soi-même.

Source : les chants maxí sont chantés et commentés par Dégnidé Akoua 68 ans, (Doïssa) et Assongba Jonas 52 ans, (Codji), juillet 2012.

Le type de données n°11 présente un chant profane *idàáshà*

/lě/wě/má/layé/li /orɔ̀/lě/jíwá/le/

/qui/laver/propres/vie/qui/bon/qui/revenir/qui/

Traduction littérale : Qui s'est proprement lavé dans la vie ? qui est bon ? Qui est revenu de la mort ?

Traduction littéraire : Qui est immaculé dans cette vie ? Existe-t-il un homme sans reproche ?

/ba/da/ayé/fún/asheni/an/à/ba/lo/ifḽ/un/kpa/li/ójórùn/

/si/créer/vie/au/malfaiteur/les/ils/aller/utiliser/esprit/moi/détruire/au/soleil/

Traduction littérale : Si ma vie était créée pour les malfaiteurs, ils vont utiliser et détruire mon esprit au soleil.

Traduction littéraire : Si ma destinée était aux mains des mécréants, ils l'exploiteront à l'usure.

/òyàn/dúndún/kòsàn/egi/irḽ/ni/

/homme/noir/mauvais/arbre/mensonge/ce/

Traduction littérale : L'homme noir est mauvais, c'est un arbre de mensonge.

Traduction littéraire : L'homme noir est cynique, il est capable des pires délations.

/sólḽ/un/jokó/ló/é/ájḽbí/sólḽ/un/jokó/ló/é/

/pousser/je/asseoir/chez/toi/pousser/je/asseoir/chez/toi/

Traduction littérale : Pousse, je vais rester à côté de toi, ami, pousse, je vais rester à côté de toi.

Traduction littéraire : Aide-moi, concède-moi, accepte moi auprès de toi.

/ija/bó/ji/okò/kḽ/a/ká/gba/ikpò/é/

/interjection/si/tu/ne/refuser/ils/aller/prendre/place/ta/

Traduction littérale : Ija ! Si tu ne refuse pas, ils vont prendre ta place.

Traduction littéraire : Eh !si ton refus n'est pas catégorique, ils t'ôteront de ta place.

/iri/li/ójú/ḽmḽnàn/ti/tán/oyàn/kòsàn/b'èriyán/é/manwa/shḽ/ori/wan/

/pitié/dans/yeux/ami/est/terminer/homme/mauvais/si/voir/les/ne/faire/ami/leur/

Traduction littérale : Avoir pitié de l'homme est terminé. L'homme est mauvais et ne le traite plus comme ami.

Traduction littéraire : La pitié n'a plus droit de citer. L'homme est pervers et mérite d'être traité comme tel.

Commentaire : Ce chant évoque le côté pervers de l'homme. Le chanteur montre la capacité de nuisance, la méchanceté dont l'homme est capable envers son prochain et invite à prendre distance de tous les hommes sans exception aucune. Il exhorte à la méfiance envers les hommes.

Sources : - Les chants *idàáshà* sont recueillis auprès de Abajè Léonie (26 ans), Afoukou Rosalie (33 ans), Onikpo Bénédicte (52 ans) respectivement dans les villages de Okéla,

Le type de données n°11 présente un chant *idàáshà*

/ishé/ méta/ shí/ ó/ gba/ ìwé/ è/ kpó/

/travail/trois/et/tu/prendre/diplôme/ces/tous/

Traduction littérale : Trois travaux et tu as tous leur diplôme.

Traduction littéraire : Tu es professionnel de trois métiers.

/bò/ ka/ téjú/ ló/ lí/ ayinwin/ akǒ/ ma/ unyé /o/wa/ she/ ɔnu/

/si/tu/valoir/aller/à/féticheur/on/connaître/ce que/tu/être/faire/en train de/

Traduction littérale : Si tu allais chez le féticheur, on saura ce que tu fais.

Traduction littéraire : Il vaut mieux te spécialiser dans l'obscurantisme pour qu'on t'identifie.

/ o/kó/ ole /o/sɛ /kɔ /aluwà/ bi/ arɛ/ ni /oyan/ kpikpa/ o/ti/ rɛ /prezan/ kpǒ/ ni/ ma/

/tu/apprendre/voler/tu/avoir/apprendre/prostitution/si/on/dire/personne/tuer/tu/es/encore/présent/tout/cela/dans/

Traduction littérale : Tu as appris à voler, tu as appris la prostitution, si on dit encore tuer les personnes tu es encore présent.

Traduction littéraire : Tu es voleur, prostitué et meurtrier.

/ishé/ méta/ shí/ o/ gba/ ìwé/ è/ kpó/

/travail/trois/et/tu/prendre/diplôme/de/tous/

Traduction littérale : Trois travaux et tu as tous leur diplôme.

Traduction littéraire : Tu es professionnel de trois métiers.

Commentaire : Ce chant dénonce et fustige l'hypocrisie humaine. Il insinue qu'il est préférable de montrer sa vraie face que de jouer à l'ange des ténèbres et de prendre tout le monde pour idiot. Il enseigne les vices que sont le vol, la prostitution et le meurtre.

Sources : - Les chants *idàáshà* sont recueillis auprès de Abajè Léonie (26 ans), Afoukou Rosalie (33 ans), Onikpo Bénédicte (52 ans) respectivement dans les villages de Okéla,

3.2.1.4. Conte : aglú en maxì et èrán en idàáshà

Les contes dans l'aire culturelle *idàáshà* et *maxì* se disent par les personnes adultes souvent les grands-parents pour moraliser, éduquer les enfants à partir des personnages fictifs, des animaux ou des divinités. Les grands parents contextualisent, adaptent souvent les contes aux

habitudes et comportements que développent leurs fils et petits-fils. Les contes transmettent le savoir être et le savoir vivre. Les contes retenus dans le cadre de notre étude, sont transcrits suivant le critère sémantique.

Le type de données n°12 présente un conte *maxi* où interviennent exclusivement des hommes

/xoxoxo/ mexò/ ε /hwenù òn/ kpétò/ dè /tĩn/ bò/ eyí/ kpé ɔ/ enò/ xó /sún/

/jadis /ancien/les/temps/chasseur/qui/existe/et/qui/aller/chasse/durer/mois/

Traduction littérale : Jadis, il existe un chasseur qui dure un mois à la chasse.

Traduction littéraire : Jadis, il fut un chasseur qui dure parfois un mois à la chasse.

/e/yankpé/gbè/unkpó/kaka/o/món/lan/dé ǎ/

/il/chasser/jour/un/jusqu'à/et/trouver/animal/ ne pas/

Traduction littérale : Il chasse un jour jusqu'à ne trouver pas d'animal.

Traduction littéraire : Il a fait un jour de chasse infructueuse.

/sankú/bò/e/lé/kó ɔ/e m'ó/ agbò/unkpó/bo/tró/tú/bonà/dà/b'ó/ agbò/něń òn/

/nuit/et/il/retourner/cou/et/trouver/buffle/un/ /puis/il/viser/fusil/pour/tirer/puis/buffle/ce/

Traduction littérale : La nuit, en retournant il trouve un buffle et le vise puis ce buffle

Traduction littéraire : A la tombée de la nuit, il aperçoit un buffle et le vise puis ce buffle,

/huzu/díyefi/vɔvɔ/dékpèn/dékpèn/dé/b'ó/e/kplà/wayì/xwè/

/changer/demoiselle/claire/belle/belle/une/et/il/accompagner/à la/ maison/

Traduction littérale : a changé en une belle demoiselle qu'il accompagne à la maison

Traduction littéraire : s'est transformée en charmante demoiselle qu'il épouse.

/asì/eně ɔn/d'ó/ni/kpétò/tuwè/d'ò/xó/něń òn/ma/jè/méqé/tomè ò/

/femme/cette/dire/à/chasseur/ton/que/parole/cette/ne pas/tomber/quiconque/oreille/dans/

Traduction littérale : Cette femme dit au chasseur de ne rien expliquer à quiconque.

Traduction littéraire : Cette épouse proscrit au chasseur toute fuite de ce secret.

/wuhwán/ wà/ jínjònayì/ d'ó/ asìsì/ wé/ yò/ yetétìn/ kpétò ɔ/ kako/ d'ó/ xomé/ nù/ asì/ d'axó ɔ/

/jalousie/venir/asseoir/entre/coépouse/deux/ces/entreelles/chasseur/ce/adéjà/dire/ventre/à/épouse/grande/cette/.

Traduction littérale : La jalousie s'est installée entre les deux coépouses et le chasseur avait déjà dit le secret à la première épouse.

Traduction littéraire : La jalousie s'est installée dans la famille et entre temps, le chasseur s'était déjà confié à la première épouse.

/jelè/ bé/ gbeunkpó/ b'ò /asì/ d'axó/ zùn/ asìsítòn/ d'ó/ agbò/ kpehánmètòn/

/chicane/commencer/un jour/puis/épouse/grand/insulter/coépouse/de/buffle/de brousse/

Traduction littérale : Lors d'une dispute, la grande épouse insulte sa coépouse de buffle.

Traduction littéraire : au cours d'une dispute, la première épouse traite l'autre d'animal sauvage, de buffle.

/xomè/ sín/ asì/ kpeví/ bò/ e/ dodé/ asú/ ɔ/ bò/ yí/ hɔnlɔnhɔnlɔn/ enò/ yankpè/ nán/ yè/ bó/ ekpò/ unkpò/ bó/ asú/ jà/ dɔdɔ/ nĩ/ gbé/ bò/ nanwé/dè/ xodò/ nu/ nĩ/

/ventre/fâcher/épouse/petite/et/elle/amadoué/mari/son/informer/puissance/ses/chasser/avec/tout/puis/rester/un/et/mari/veut/en train de dire / à / lui / et / vieille femme / quelconque / rabrouer/bouche/lui/

Traduction littérale : La petite épouse fâchée amadoué son mari pour avoir ses secrets de chasse et le mari les lui ont confiés jusqu'au dernier qu'une vieille femme l'a empêché de dire.

Traduction littéraire : Navrée, la coépouse a usé de stratégies pour savoir toutes les puissances et secrets de chasse de son époux. Ce dernier lui a tout confié jusqu'à l'ultime où une vieille femme l'a rabroué.

/ayì/hón/asì/kpeví /ò/huzu/agbò/bó/hù/asì/ɔ/ o/bɔdó/nù/ asú/ɔ/ bò/ehúzù/ núde ò/agbò/ nón/ dɔ/gudó/tón/kaka/bò/e/wa/húzù/tóhlinhèn/o/budo/agbò/ɔ/

/jour/lever/épouse/petite/cette/transformer/buffle/puis/tuer/coépouse/cette/il/poursuivre/à/mari/son/et/changer/quelquechose/buffle/se/suivre/derrière/son/jusqu'à/ceque/il/changer/libellule/puis/disparaître/buffle/ce/.

Traduction littérale : Le jour suivant, la petite épouse se transforma en buffle et tua sa coépouse et poursuivit l'époux qui se transforme en toute chose jusqu'à une libellule avant sa perte de vue par le buffle.

Traduction littéraire : Au lever du jour, la coépouse se métamorphosa en buffle et tua la première épouse et se rua sur leur époux. Ce dernier se muta en plusieurs choses et fut toujours rattrapé par le buffle jusqu'à sa dernière puissance que la coépouse ne détenait pas et qui lui a permis de disparaître devant le buffle.

/eyìn/nanwè/ɔ/ma/kó/wɔdè/jì/nú/kpétɔ/gbenengbè/ɔ/asì ɔ/ná/hwĩ/

/si/vieille femme/cette/ne pas/avait/embrouiller/sur/au/chasseur/ce jour/épouse/va/tuer/

Traduction littérale : si la vieille femme n'avait pas embrouillé la conversation de ce jour, l'épouse va tuer le chasseur.

Traduction littéraire : Le chasseur a eu la vie sauve grâce à la vieille femme qui a interrompu sa confession à son épouse.

/nú/e/zòñ/bò/e/món/nòn/dɔ/xomè/co/nù/gbetó/dìn òn/něñ/

/ce/est/cause/cette/on/ne/pas/dire/ventre/entier/à/homme/maintenant/

Traduction littérale : c'est la cause pour laquelle on ne dit plus tout à l'homme maintenant.

Traduction littéraire : C'est la raison pour laquelle on ne se confie plus entièrement à autrui aujourd'hui.

Commentaire : Ce conte exhorte à la retenue envers tout le monde même son épouse. Il enseigne que tout peut basculer dans la vie et même son affidé peut chercher à éliminer dès qu'il détient tous tes secrets. Autrement, il faut avoir son jardin secret que nul ne peut sonder.

Sources : Les contes maxi sont recueillis auprès de Dagan Pascal (19 ans), Allognon Agbalè (34 ans), Toli Afia (13 ans) respectivement dans les villages de Zoundji, Kpingni et Bakèma

Le type de données n°13 présente un conte *idàáshà* où interviennent des hommes et des animaux

/gbǎ/úntítí/gbà/ùntítí/kéjì/lítá/àkpàrò/ungbo/eja/gbo/

/conte/rouler, rouler/ conte/rouler, rouler/tomber/sur/francolin/et/poisson/et/

Traduction littérale : Mon conte roule, roule et tombe sur le francolin et le poisson.

Traduction littéraire : Mon conte concerne le francolin et le poisson.

/ò/hanwìn/wò/lú/ó/shí/erán/kò/wàri/ije/je/ró/

/la/famine/rentre/village/dans/puis/animaux/ne/trouver/nourriture/manger/plus/

Traduction littérale : La famine est rentrée dans le village et les animaux ne trouvaient plus à manger.

Traduction littéraire : La disette s'est installée dans la brousse et les animaux sont tous affamés.

/shí/àkpàrò/wí/fú/eja/ní/ǎn/kólɔ/lóko/ɔ/yǎn/shi/ǎn/kólɔ/kéjeun/

/et/francolin/dire/à/poisson/que/nous/aller/champ/des/hommes/et/nous/aller/manger/

Traduction littérale : Et le francolin dit au poisson qu'ils iront dans le champ des hommes pour manger.

Traduction littéraire : Le francolin alla chez son ami le poisson et l'invita à aller manger dans le champ d'un agriculteur.

/shí/eja/kò/shí/àkpàrò/ni/bó/ji/ɔ/nian/wǎ/un/ɔ/ko/gbewu/sili/ifoká/shí/an/kófò/

/puis/poisson/refuser/et/francolin/dire/que/si/le/homme/arriver/je/le/aller/prendre/sous/ailes/puis/nous/voler/

Traduction littérale : Puis le poisson refusa et le francolin dit que si l'homme arrive, je vais te prendre sous mes ailes et nous allons voler.

Traduction littéraire : Le poisson hésita et le francolin le rassura qu'il ne sera pas arrêté par l'agriculteur car il va s'envoler avec lui dès que ce dernier arrivera dans son champ.

/shí/éja/jé/shí/alɔ/

/Et/poisson/accepter/et/partir/.

Traduction littérale : Puis le poisson accepta et ils partirent.

Traduction littéraire : Avec cette assurance, le poisson accepta.

/yé/ólóko/ɔ́/wá/àkpáro/fo/shì/ó/jɔ́/éja/

/quand/cultivateur/le/arriver/francolin/voler/puis/il/laisser/poisson/

Traduction littérale : Quand le cultivateur arriva, le francolin vola et laissa le poisson.

Traduction littéraire : A l'arrivée de l'agriculteur, le francolin se sauva seul.

/shí/ólóko/mú/éja/shí/ó/wà/okó/kpaú/shí/éja/ní/kó/jare/ko/fun/lómi/

/et/cultivateur/attraper/poisson/puis/il/vouloir/le/tuer/et/poisson/dire/de/pardonne/de/donner/de l'eau/

Traduction littérale : Et le cultivateur attrapa le poisson puis il veut le tuer et le poisson demanda de le pardonner et de lui donner de l'eau à boire.

Traduction littéraire : Le cultivateur arrêta le poisson et le menaça de mort.

/bó/jí/ò/wà/okó/fún/lómi/ɔ́n/ní/ɔ́n/kó/bani/ìrù/un/

/si/il/il/vouloir/lui/donner/de l'eau/cette/là/à/lui/que/tenir/queue/sa/

Traduction littérale : S'il veut lui donner de l'eau qu'il tienne sa queue.

Traduction littéraire : Il demanda l'indulgence de l'agriculteur puis le supplie de lui donner à boire en tenant sa queue.

/shí/kó/mún/éwo/wun/bɔ́/si/lómi/ɔ́n/

/et/de/prendre/tête/sa/plonger/dans/de l'eau/cette/

Traduction littérale : Et de plonger sa tête dans cette eau.

Traduction littéraire : Puis de plonger sa tête dans le fleuve.

/un/ye/ólóko/she/ɔ́/

/ce/que/cultivateur/faire/lui/

Traduction littérale : Ce que le cultivateur lui fit.

Traduction littéraire : La volonté du poisson fut faite.

/yé/ó/mú/éwo/è/bɔ́/si/lómi/ɔ́n/éja/bɔ́/ko/li/ɔ́wɔ́/è/

/quand/il/prendre/tête/sa/plonger/dans/de l'eau/cette/poisson/glisser/de/sa/main/lui/

Traduction littérale : Quand il plonge la tête du poisson dans l'eau, le poisson glissa de sa main.

Traduction littéraire : Ainsi, il glissa de la main de l'agriculteur.

/shí/ó/wò/si/lómi/ɔn/lɔ/

/puis/il/rentrer/dans/eau/cette/partir/

Traduction littérale : Puis, il rentra dans l'eau et s'en alla.

Traduction littéraire : Et, l'échappa.

/tõni/tõni/ibo/tó/shí/eja/egbé/lomi/ɔn/nì/

/depuis/depuis/ce/pourquoi/que/poisson/rester/de l'eau/cette/dans/

Traduction littérale : C'est depuis ce temps que le poisson vit dans l'eau.

Traduction littéraire : Depuis ce temps, le poisson se refugia dans l'eau.

Commentaire : Ce conte enseigne la vigilance, la prudence envers les gens. Il invite à faire amitié avec quelqu'un de sa catégorie ou de son rang social si l'on ne veut pas subir le revers de cette amitié. Aussi, il inculque que son propre ami peut trahir à tout moment.

Sources : Les contes *idàáshà* sont recueillis auprès de Oga Dieudonné (36 ans), Edjo Flavien (64 ans), Etèka immaculée (21 ans) respectivement dans les villages de Orokoto, Zankoumadon et Kpécouté.

3.2.1.5. Sobriquets : ganlìn yínkò en maxì et erikò afájà en idàáshà

Ce sont des surnoms attribués à des personnes souvent par dérision à un moment de leur évolution. L'attribution des sobriquets dépend généralement de l'état physique, de la vigilance (réflexe), de ce que la personne affectionne ou simplement de ce qu'elle incarne. Les sobriquets sont aussi des noms de défis. Souvent ces pseudonymes se réfèrent aussi aux animaux.

Le type de données n°14 présente trois sobriquets *maxì*.

a-/gidígodo/ est une sorte d'onomatopée. C'est un sobriquet qui traduit la robustesse, la puissance physique. Ce sobriquet est donné à un homme pour signifier qu'il est insaisissable, intenable facilement car possédant une force potentielle de rompre tout ce qui pouvait lui constituer d'obstacle.

b-/tákinsìn/ littéralement signifie eau pimentée. Il traduit l'agilité, la rapidité de la personne qui le porte. Ce sobriquet signale que cet individu n'est pas facile à terrasser, pas amusant,

donc très vigilant. C'est une analogie faite à la rapidité et à la capacité insoupçonnée de nuisance de la personne porteuse.

c-/hayávi/ : littéralement signifie sorte de bouillie de maïs. C'est pour signaler que le porteur de ce sobriquet est un fêru de cette bouillie depuis son jeune âge.

Sources : Les sobriquets *maxi* sont donnés et commentés par Dossa Joe (38 ans) et Zanou Paul (62 ans) respectivement à Azokangoudo et Awaya

Le type de données n°15 présente trois sobriquets *idàáshà*

a-/wá gbadje ó kanú/ : littéralement ce sobriquet signifie ce qu'on te donne au passage ne peut pas te rassasier ; rends-toi autonome. Il est donné à quelqu'un qui n'aime pas travailler et se contente souvent du peu qu'il obtient des autres. Généralement, ce sont les jeunes partisans de moindres efforts qui portent ce sobriquet.

b-/ajá akò/ : littéralement signifie chien mal. Ce sobriquet traduit la capacité de course, de rapidité de cet individu. Dans un autre sens, ce sobriquet renseigne que son porteur est un coureur de jupon.

c-/aféjú/ : littéralement signifie noble ou vaniteux. Ce sobriquet informe sur le sens de la propreté, de l'hygiène ou de la beauté physique de l'individu.

Sources : Les sobriquets *idàáshà* sont donnés et commentés par Atchikpa Gabriel (43 ans) et Amoussou Toyé (32 ans) respectivement dans les villages de Agbagoulè et Orokoto.

3.2.1.6. Anthroponymes : *jiji yínkò* en *maxi* et *eríkò* en *idàáshà*

En dehors des anthroponymes classiques (calqués sur le jour de naissance), les anthroponymes transmettent des réalités vécues ou des événements importants ayant marqués la famille, le clan, etc. Ils indiquent aussi des repères dans la succession des progénitures ou renseignent sur les classes sociales.

Les types de données n°16 et 17 ci-dessous précisent le sens étymologique des dénominations respectivement pour les femmes et pour les hommes.

Le type de données n°16 présente l'étymologie des anthroponymes féminins.

a-/yawo/ : découle du ditámari, langue parlée dans le nord ouest du Bénin. Ce nom signifie madame.

b- /nasingè/ découle du bialí dialecte parlé dans le nord ouest du Bénin ou du kabiyè au nord Togo. Ce nom est souvent attribué aux jeunes filles sveltes et belles.

c- /yabò/ comme ci-dessous cité pour babatúndè est attribué aux petites filles nées après le décès de la grande mère et qui lui ressembleraient physiquement ou en comportement.

d- /akpalè/ est attribué à la première fille dont le père est prêtre du fâ ou adepte du fétiche d'origine nago.

e- /rèwà/ découle de l'idàáshà et signifie littéralement de retour. Ce nom est attribué aux enfants nés après le décès d'un membre de la famille de même sexe que l'enfant qui est né.

f- /ogbána/ découle de l'idàáshà et est attribué à la fille qui suit les jumeaux.

g- /søyinkpè/ découlant du maxi signifie littéralement jeter dehors. Ce nom est attribué à des filles survécues près des mort-nés.

h- /alixosi/ découle du maxi et signifie littéralement l'épouse de la voie. Ce nom est attribué à des filles dont l'accouchement a eu lieu sur une voie, un chemin.

i- /agòì/ est attribué aussi bien aux filles maxi que idàáshà qui, au cours de leur accouchement ont sorti en premier lieu autre membre que la tête.

j- /devì/ découle du maxi et est attribué à la sœur cadette des jumeaux.

Le type de données n°17 présente des anthroponymes masculins de l'aire culturelle *idàáshà* et *maxi*

a- /kablè/ : dérive de l'ethnie kabiyè du nord Togo ou de la région de la région Ouaké du nord-ouest du Bénin. L'origine de cet anthroponyme remonte au premier contact entre les Kabiyè et les ethnies idàáshà et maxi. En effet, le kabiyè est souvent utilisé comme métayer agricole dans le centre Bénin.

b- /cabì/ et olú : sont d'origine dendi et baátònú toujours du septentrion du Bénin. Respectivement, olú découle du worù qui signifie ami, camarade. Il en est de même que cabì. Certainement, ces deux anthroponymes tiennent leur origine aussi des contacts des idàáshà et maxi d'avec les dendi et les baátònú qui à l'accoutumée disent dans leur rhétorique de salutation fɔɔ worù ou fɔɔ cabì pour saluer leurs amis.

c- /abalò/ : découle du sèmèrois, parler de la commune de Ouaké ou du kabiyè (nord Togo) comme sus cité. Cela signifie aussi ami.

d-/jató/ : découle du ditámari, ethnie du nord ouest du Bénin qui est beaucoup utilisé comme métayer agricole dans l'aire d'étude. Littéralement cela signifie l'homme ditámari de teint clair. L'affectation de cet anthroponyme dans ces deux ethnies serait similaire aux autres ci-dessus évoqués.

e-/afó/ signifie ami en foodò, parler de la région de Bassila.

g-/babatúndè/ découle du yoruba (originaire d'oyò du Nigéria) et signifie le retour du grand père. Il est souvent donné aux petits fils nés après le décès de l'aïeul et qui lui ressembleraient physiquement ou dans le comportement.

h-/ezin/ découle du idàáshà et signifie jumeau. Il est attribué au premier garçon né des jumeaux.

i-/amúsùn/ est aussi bien attribué au premier né garçon maxi et idàáshà dont le père est prêtre du fâ ou adepte du fétiche d'origine nago.

j-/xwexánù/ découle du maxi et est donné aux enfants nés le jour de l'anniversaire d'un parent ou d'un grand-parent défunt.

k-/tosú/ découle du maxi et est attribué au premier garçon né des adeptes de la divinité nensúxwe.

l-/dezánjì/ découle du maxi et est attribué au garçon né le jour du décès de son père ou de son grand-père.

m-/gbai/ découle du maxi et est attribué au premier garçon né d'un père ou d'une mère adepte de divinité d'origine nago.

n-/dosù/ découle du maxi et est indique le frère cadet des jumeaux.

Sources : - Les anthroponymes maxi sont recensés auprès de Houéhanou Hubert (53 ans) et Ayaba Sèlomè (28 ans) respectivement à Afinzoungo et Hangbanou.

- Les anthroponymes idàáshà sont recensés auprès de Kotchadan Paul (60 ans) et Dognon Sidonie (52 ans) respectivement à Kèrè et Gatéfè.

3.2.1.7. Toponymes : fi nyikó en maxi et erikò ibi en idàáshà

Les noms de lieux constituent des modes de communication traditionnels importants dans l'aire culturelle idàáshà et maxi. La plupart des toponymes géo référencent ou renseignent sur le caractère sacré de lieu, un événement, un paysage spécifique de part ses attraits, une richesse en faune ou en flore, une souvenance de l'origine ancestrale ou même du comporte-

ment et attitude des habitants d'un lieu. Les types de données n°18 et 19 ci-dessous constituent respectivement des toponymes *maxi* et *idàáshà*.

Le type de données n°18 présente trois toponymes *maxi*

a-/dànkóli/ renvoie à une divinité de grande célébrité. Il a existé au lieu actuel de ce fétiche une termitière dont la circonférence et la hauteur étaient démesurées et effroyables. Dans la mémoire populaire, une telle termitière serait abritée par la divinité dòn (serpent) dont la puissance serait mesurable à celle de la forme de la termitière. Non loin de cette termitière gigantesque passait un sentier qu'empruntaient les agriculteurs. C'est en référence à la termitière qu'on indiquait ce sentier. /dànkóli/ signifie donc le sentier de la grande termitière habitée par la divinité dòn (serpent).

b- /gicà/ littéralement signifie tomber ou coucher de côté. Ce toponyme renseigne sur l'histoire du quartier qui porte ce nom dans l'actuel Doïssa. Il s'agit d'un couple pourchassé par la guerre lors des razzias. La femme dont la grossesse est à terme ne pouvant plus continuer la fuite s'est arrêtée sous un iroko et dit à son époux qu'elle est tombée ici. /un jayì gicà ò fi/ ; littéralement, je suis tombée de côté ici.

c-/kénwonù/ littéralement signifie sur les grains blancs. Ce lieu doit ce nom à sa richesse en quartz.

Sources : Ces toponymes maxi sont recueillis auprès de Agognon Fassinou (19 ans) et Baïmey Aimé (53 ans) respectivement à Lahotan et Sokpa.

Le type de données n°19 présente quatre toponymes *idàáshà*

a-/ègbàkokù/ littéralement signifie /ègbá/ n'est pas mort. Ce toponyme est donné en souvenir du village d'origine du premier occupant (jagu) de la cité idàáshà. Cet endroit posséderait de grandes ressemblances à ègbá de par le paysage physique.

b-/okèokùnnù/ littéralement signifie la colline giboyeuse, la colline des biches. Ce nom est donné en référence à la richesse de cette zone des collines en gibier.

c-/ajàrù/ littéralement signifie marché des esclaves. Ce marché doit ce nom à l'esclavage. C'est un lieu où les captifs sont regroupés et parqués avant d'être conduits vers Abomey.

d-/ajalè/ littéralement signifie fourmi magnant. Ce nom est donné au village pour signaler la sévérité de ses habitants qui se sont illustrés dans des actes peu recommandables dans le passé.

Sources : Ces toponymes *idàáshà* sont recueillis auprès de Dotché Boniface (63 ans) et Balaro Ayaba (64 ans) respectivement à Ayédèro et Isalu.

3.2.1.8. Formes imagées de langage

Ce sont des formes de communication verbale dont le sens trahit nettement la langue. Ce mode relève d'une culture approfondie dans la langue et de la sagesse. En effet, les formes imagées de langage sont des formules généralement figurées. Ces formes de communication révèlent la langue comme outil de codification de la connaissance. Ces expressions classiques et consacrées sont souvent utilisées pour éviter les émotions, les susceptibilités ou pour des raisons de décence, de pudeur. Le type de données n°20 ci-dessous donne des précisions sur ce mode de communication verbale.

Le type de données n°20 présente quelques formes imagées de langage *maxì* et *idàáshà*

a-/e tón kò mɛ/

/on/percer/cou/quelqu'un/

Ceci découle du maxì et littéralement signifie percer le cou à quelqu'un. Mais, le sens réel de cet énoncé est faire payer à celui qui a commis l'adultère avec son épouse.

b-/dò alò komè/

/mettre/main/articulation/

Ceci découle du maxì et littéralement signifie mettre la main dans articulation. Mais, le sens réel de cet énoncé est uriner.

c-/mí/ atán/ do/ kó/

/avalér/salivè/dans/cou/

Ceci découle du maxì et littéralement signifie avaler la salive. Mais, le sens réel de cet énoncé est patienter, se calmer.

d-/e wó/

/il/céder ou rogner/

Ceci découle du maxì et littéralement signifie il est rogné, il a cédé. Mais, le sens réel est il est souffrant.

e-/ewé ká/

/feuille/cueillir/

Ceci découle du idàáshà et signifie littéralement la feuille est cueillie. Mais, le sens réel de cet énoncé est le roi ou un dignitaire dans la lignée royale des oma jagu est décédé.

f-/ɔjɔ́ mú òkpóló mí/

//jour/prendre/crapaud/avalé/.

Ceci découle du idàáshà et signifie littéralement le jour a avalé la grenouille. Mais, le sens réel de cet énoncé est il fait un mauvais temps.

g-/iwón ri iwón/

/mesure/a trouvé/mesure/.

Ceci découle du idàáshà et signifie littéralement la mesure a trouvé la mesure alors que son sens réel est minuit.

Sources : - *Les formes imagées de langage en maxì sont recensées auprès de Koutangni Fulbert (46 ans), Affomagba Ahossi 38 ans) respectivement à Gbaffo et Vèdji.*

- *Les formes imagées de langage idàáshà sont recensées auprès de Tossa Amor (46 ans) et Doko Rachelle (21 ans) respectivement à Bakèma et Moumoudji.*

3.3. Forme de communication non verbale

La communication non verbale est ce que voit le récepteur s'il y a contact visuel. Le non verbal est le système de signes qui ne fait pas appel au vocabulaire et qui permet la communication.

3.3.1. Couleurs : *sinmè* en maxì et *omì* en idàáshà

Traditionnellement, les communautés *idàáshà* et *maxì* utilisent certaines couleurs pour véhiculer des messages. Il y en a trois principales à savoir le blanc, le noir et le rouge.

La couleur blanche traduit la candeur, la pureté, la pudeur, la franchise, la vérité. Lorsqu'il est prescrit ou utilisé dans un cérémoniel, cela signifie qu'il faut la sérénité, la probité dans cette entreprise. Il véhicule aussi la paix, la concorde, l'harmonie.

La couleur noire exprime le deuil, la tristesse, l'obscurité, la destruction ou la complexité. Son usage dans une prescription révèle que personne ne peut déceler ce qui se trame, que tout se passera à l'insu des adversaires.

La couleur rouge traduit une situation d'urgence, la difficulté, la colère, un danger en perspective. Dans certaine situation, cette couleur exprime le courage, la détermination, la puissance, la violence, la victoire sur la force du mal (chez les adeptes de la divinité *sakpatà*).

En dehors de ces trois couleurs principales, certains couvents (*ganbáqà*, *acigalì* et *ceceúnce*) utilisent la couleur bleue pour signifier le bonheur, la neutralité et la victoire sur les esprits du mal. Lorsque les trois couleurs principales (blanc, noir et rouge) sont utilisées dans une prescription divinatoire, cela signifie que ce qui est prévu ne se réalisera pas aisément, à souhait. Par ailleurs, l'alliance des couleurs blanche, jaune et bleue signifie la présence de la divinité *danyíq̄hweq̄ò* chez les *maxì* ou *òshúmàre*, dieu des serpents chez les *idàáshà*.

Sources : - *Les significations des couleurs en milieu idàáshà sont recueillies auprès de Pado-nou Julien (66 ans) et Okioh Donatien (54 ans) respectivement à Agbakossaré et Akoffjoulé.*

- *Les significations des couleurs en milieu maxì sont recueillies auprès de Akpovi Hinnouxo (74 ans) et Assianmè Pierrette (52 ans) respectivement à Agblakindji et Goto.*

3.3.2. Dictons : lö en maxì et owě en idàáshà

Les dictons sont dans notre acception des proverbes matérialisés. Un ou des objet(s) voire la personne humaine est utilisée pour véhiculer un message. Les objets utilisés constituent des codes à déterminer par l'interlocuteur afin de déceler et de cerner le message. Ce mode de communication se remarque souvent en situation de défi, d'intransigeance, d'allégeance, d'amour ou d'événement heureux. Le type de données n°21 ci-dessous explicite et illustre l'usage des dictons par les ethnies *idàáshà* et *maxì*.

Le type de données n°21 présente des dictons *maxì* et *idàáshà*

a- Une gousse de poivre de guinée envoyée à son offenseur. Certaines personnes y ajoutent une pièce de cinq (5) francs. Ce dicton découle du maxì et annonce une lutte occulte imminente entre deux protagonistes. L'argent est pour signifier qu'on peut lui prêter mains fortes s'il n'a pas les moyens financiers pour se préparer à cette lutte. Il exprime la détermination et le degré de préparation de celui qui lance le défi.

b- Tissu percal blanc plus une bouteille de liqueur non ouverte dans la dot à sa belle-famille, le tout accompagné d'une petite natte de forme rectangulaire régulière. Ce dicton découle du *maxi* et exprime le témoignage de la bonne éducation, caractéristique de l'état de virginité de la jeune mariée.

c- Sauce de caloulou bien pimentée servie à son fiancé. Ce diction découle du *maxi* et signale l'état des relations de fiançailles entre les deux amis. Il signale que ce n'est plus la lune de miel entre les fiancés et que les relations sont en passe de s'interrompre.

d- Un morceau de bois de *kake* (*prosopis africana*) plus un couteau, le tout attaché ensemble envoyé à un juge de cour du roi. Ce dicton découle de l'*idàáshà* et signale la perplexité d'un jugement en cours au niveau de la cour royale.

e- Un œuf envoyé à ses beaux-parents après le mariage de leur fille. Ce dicton découle du *idàáshà* et annonce aux beaux-parents une bonne nouvelle sur leur jeune fille mariée : la conception.

f- Un métal ou caillou envoyé à quelqu'un avec qui on traite d'une affaire. Ce dicton découle de l'*idàáshà* et signale une situation urgente, impérative et la nécessité de rencontre entre les deux personnes qui traite de l'affaire.

Sources : - Ces dictons *idàáshà* sont recueillis auprès de Mandjè René (42 ans) et Bassalè Placide (65 ans) respectivement à Lèma et Igoho.

- Ces dictons *maxi* sont recueillis auprès de Guidigan Philémon (63 ans) et Sohou Dansi (41 ans) respectivement à Paouignan et Govi.

3.3.3. Les ports vestimentaires : *nusúsò* en *maxi* et *ènù wíwò* en *idàáshà*

Des styles et formes vestimentaires sont utilisées dans la tradition *idàáshà* et *maxi* pour véhiculer des messages. Le port de certains attributs exprime visiblement l'appartenance à tel clan, telle fraction sociale ou mieux tel échelon de la hiérarchie. Le type de données ci-dessous illustre quelques ports vestimentaires qui véhiculent des messages au sein des communautés *idàáshà* et *maxi* du département des Collines au Bénin.

Le type de données n°22 explicite des formes et styles vestimentaires dans différent niveau social au sein des deux communautés linguistiques.

a- Couronne décorée sur la tête, camisole blanche et des perles au cou, un soulier artisanal, un pagne noué à la hanche plus un récade, un éventail ou une queue dans la main distingue le chef traditionnel ou le dignitaire de culte dans une assemblée aussi bien chez les idàáshà que chez les maxi.

b-Pagne ceint à la poitrine, torse et pieds nus et un bâtonnet à la main signalent un nouvel initié dans le couvent nensúxwè chez les maxi.

c-Camisole blanche (souvent en tissu lesi) sur un pagne tissé en coton, de longues perles au cou et la tête enrubannée distingue la reine des cérémonies coutumières des autres femmes de la famille dans les deux communautés.

d-Les vêtements en couleur noire uniforme signalent le deuil et le déroulement de cérémonies funéraires chez les idàáshà et les maxi.

e-Les vêtements en couleur noire et rouge indiquent les adeptes de la secte ceceúncè chez les idàáshà.

f-Pagnes pliés latéralement et superposés autour de la hanche, perles en liasse et multicolores au cou et aux bras, cauris en anneaux aux pieds et deux queues de cheval dans les mains indiquent une tóbòsì (adepte du couvent nensúxwè) chez les maxi.

Sources : - Les formes et styles vestimentaires en maxi est recueillis auprès de Gbanmèton Norbert (65 ans), Bonon Placide (59 ans), Agougnon Fivègnon (22 ans) respectivement à Doïssa, Zounzonkanmè et Vèdji.

- Les formes et styles vestimentaires en idàáshà est recueillis auprès de Atchikpa Roland (19 ans), Kotchami René (24 ans) et Afounana Grégoire (46 ans) respectivement à Sowé, Tagui et Minifi.

3.3.4. Rythmes et danses : xúnpà - wefò en maxi et ijó - èràn en idàáshà

Des airs musicaux et danses sont porteurs de messages spécifiques. Les rythmes, les résonances d'un tambour ou d'une gourde, les modulations d'une flûte ou d'un gong renseignent sur des événements ou situations et leur ampleur dans une localité. De même, l'exécution de certaines danses renseigne sur des événements ou des situations. Le type de données ci-

dessous montre des rythmes et danses utilisés traditionnellement par les *idàáshà* et *maxi* dans leur système de communication.

Le type de données n°23 apporte des éclairages sur des rythmes traditionnels communicatifs en *idàáshà* et *maxi*.

a-/klú/ (flûte) découle du maxi et est une sorte d'harmonica en corne d'animal en l'occurrence d'éléphant ou de buffle. Son sifflement constitue une alerte urgente de mobilisation chez le responsable des jeunes de la localité. Il annonce la mort d'une personne à aller chercher ou une personne en situation difficile dans une localité voisine.

b-/kosó/ est une danse maxi qui signale l'après inhumation d'un défunt. Cette danse sacrée est réservée au collège des fossoyeurs de tombe.

c-/xoḡonúce/ est un rythme maxi joué pour rassembler lorsque le roi veut s'adresser à ses sujets à la place publique ou lorsqu'un hôte de marque s'annonce dans le milieu.

d-/dugbà/ est un rythme maxi joué pour rappeler les hauts faits, les exploits d'un roi, d'une personnalité locale ou d'un chasseur à plein palmarès selon les critères définis par la tradition.

*e-/acà/ c'est de ce rythme maxi qu'est né l'actuel *cengúnmè*. Il signale le décès d'une personne dont on fossoie la tombe.*

f-/gbedùn/ est une danse idàáshà qui renseigne sur la vie ou le décès de ses parents. Lorsqu'on danse avec un bâton dans la main gauche, c'est pour signaler qu'on est orphelin de père. Avec les deux mains, cela signifie le décès des deux parents géniteurs.

*g-/eràn ikòkò/ découle du idàáshà et est le rythme authentique annonciateur d'un décès dans le clan *ɔma jagu*.*

h-/jɔgbesí/ découle de l'idàáshà et constitue un rythme annonciateur d'un deuil quelque part.

Sources : - Les rythmes et danses *idàáshà* sont recueillis auprès de Fachola Akpo (71 ans) et Oloyé Bienvenu (54 ans) respectivement dans Sokponta et Adurékoma

- Les rythmes et danses *maxi* sont recueillis auprès de Ahonassi Gbédji (67 ans) et Alossindji Gbai (36 ans) et Zanou Virginie (41ans) respectivement à Covédji, Logbo et Sohédji.

3.3.5. Signes - symboles : *untùn en maxi et amì en idàáshà*

Ces modes de la communication traditionnelle *idàáshà* et *maxi* incluent les postures, les statues, des formes géométriques diverses. Ici, les symboles sont considérés comme des signes conventionnels et non de dessins sur support. En effet, l'art sculptural (en milieu *idàáshà* surtout) est utilisé comme signe dans la communication. La posture informe sur l'état d'une personne.



Photo 3 : Signal dans un champ de manioc à Loulé (Dassa).

Cliché LOUGBEGNON M. Marcellin, 2012

Le type de données ci-dessous illustre l'utilisation des signes et symboles dans la communication traditionnelle dans l'aire d'étude. Le type de données n°24 montre des signes et symboles communicatifs *idàáshà* et *maxi*.

a-Les scarifications sous forme de flèches orientées vers le haut autour du cou indiquent et distinguent les adeptes du couvent / dòn/ chez les maxi.

*b-Les scarifications ou tatouages deux fois cinq dans le visage sont des signes qui renseignent sur le clan d'appartenance et également sur la position sociale : *devò* de Paouignan (la collectivité Dossouhoui) et les *axwénù* (collectivités Capo Chichi et Adjovi) de Savalou.*

c-Les signes du fâ dans les deux communautés traduisent des paraboles divinatoires et parfois philosophiques.

d-Des sculptures aux motifs en formes de croix, de triangles et des zigzags désignent une reine chez les idàáshà.

e-Trois cornes au dessus d'une maison indiquent la résidence d'une collectivité de chasseurs chez les idàáshà.

f-Des rameaux autour d'un périmètre indiquent l'interdiction d'accès à cet endroit litigieux ou signale la présence de divinité. Attachés à un hamac ou à un moyen de déplacement, les rameaux annoncent le transport d'une personne morte chez les idàáshà et les maxì.

g- Les idoles annoncent la proximité d'une agglomération ou l'entrée d'une collectivité ou d'un clan au sein des deux communautés.

h- Une main au menton exprime une tristesse, un état de réflexion, une écoute attentive aussi bien chez les idàáshà que chez les maxì.

Sources : Les signes et symboles idàáshà sont recueillis auprès de Kotchadan Benoît (42 ans), Oga Lucie (73 ans) et Assogba Rigobert (31 ans) respectivement à Kpakpada, Itchégou et Zaffé.

Les signes et symboles idàáshà sont recueillis auprès de Tohouégnon Narcisse (15 ans), Dognon Codjo (55 ans) respectivement à Yagbo et Assanté.

3.3.6. Gestuelles : *wunundɔ̀* en maxì et *mimi* en idàáshà

Les gestuelles constituent par excellence un mode de communication dans l'aire culturelle *idàásha* et *maxì*. En dehors des gestes ordinaires qui accompagnent le langage verbal, il existe bien des gestuelles précises qui véhiculent des messages spécifiques.



Photo 4 : Gestuelle d'un jeune homme exprimant l'impuissance, le désespoir à Ahossèdo (Savalou). Cliché LOUGBEGNON M. Marcellin, 2012

Le type de données n°25 ci-dessous montre des exemples de gestuelle utilisée dans la communication traditionnelle par les *idàáshà* et les *maxì*.

a-La main gauche levée avec le point fermé traduit un soutien infaillible, une exhortation au courage, à la résistance dans les deux communautés.

b-Dans les couvents maxì d'origine nago, le craquement de l'auriculaire placé entre le pouce et le majeur est un geste de salutation et de bénédiction, cela est pareil chez les idàáshà.

c-Le serrement des mains gauches chez les adeptes des couvents sakpatà découle du maxì et est la marque de salutation entre les adeptes des deux sexes et l'expression de solidarité.

d-Le hochement continu de la tête traduit l'inadmissible, l'inacceptable, l'inconcevable, le dégoût voire le mépris dans les deux communautés.

e-Le craquement du pouce et du majeur de l'une des deux mains est pour lancer un défi à son interlocuteur dans les deux communautés.

f-Laper l'index et l'orienter vers le ciel signifie jurer par le tonnerre chez les maxì.

g-Lorsque le prêtre fâ jette son chapelet vers l'avant ou vers l'arrière, c'est pour invoquer les deux sens du temps que sont le passé et le futur dans les deux communautés.

Sources : - Ces gestuelles *idàáshà* sont recueillies auprès de Kotchofa Alain (22 ans), Bara Ignace (33 ans) et Akpo Gaston (46 ans) respectivement à Okéla, Sowé et Tangbé

- Ces gestuelles *maxì* sont recueillies auprès de Agbanzé Paulin 54 ans), Tozé Comlan (27 ans) respectivement à Sogo et Affossouklinnou.

3.3.7. Pictogrammes : *djìdè* en *maxì* et *yíyò* en *idàáshà*.

Les pictogrammes sont des dessins qui évoquent une pensée. Ils se distinguent des dictons par leur caractère gravé sur support. Les pictogrammes constituent une forme d'écriture dans les civilisations taxées d'oralité. Ils traduisent généralement dans les couvents les totems ou les incarnations. Les pictogrammes n'ont toujours pas les mêmes significations selon que l'on est initiés ou profanes. Le type de données ci-dessous (27) illustre ce mode communicatif des *idàáshà* et *maxì*.

a-Le serpent dans les couvents (nensúxwè et dòn) traduit chez les maxi l'intransigeance, l'obligation d'obéissance. Chez les non initiés, le serpent, incarne le savoir, la connaissance, la vertu aussi bien en idàáshà qu'en maxi.

b-La grenouille ou le caïman dans les couvents (tòxósù) en milieu maxi enseigne la passivité, la douceur, la clémence, la méthode dans l'action.

c-Le caméléon enseigne la prudence, la présence d'un danger et qu'il ne faut rien brusquer dans la vie (couvent nago) dans les deux communautés. Il insinue que c'est avec circonspection que cette divinité tranche. Mais, au sein des populations profanes, le caméléon signifie par contre que tout change, qu'il n'y a pas de situation statique dans la vie.

d-Un pigeon traduit un amour sincère et profond chez les idàáshà.

e-Un homme qui ceint un pagne à la taille et porte un coutelas dans la main (couvent sakpatà) en milieu idàáshà renseigne sur le degré de courage, la rage de vaincre, l'intrépidité de cette divinité et sa simplicité dans le port vestimentaire dans les deux ethnies.

f-Un foyer est la garantie d'une amitié qui aboutira inéluctablement quelque soit les embûches dans les deux communautés.

g-Un tabouret avec les cinq doigts dessus traduit en milieu maxi que ce sont les cinq doigts du futur époux qui ont acheté ce tabouret pour son épouse ; c'est uniquement elle qui va s'asseoir dessus.

h-L'éléphant est une marque d'assurance envers sa dulcinée. Cela signifie : tu peux t'adosser à moi ; ne crains rien, je suis ta forteresse.

Sources : - Les pictogrammes idàáshà sont recueillis auprès de Ezin Robert (56 ans), Adjidjofè Idossou (64 ans) respectivement à Lèma et Tankossi.

- Les pictogrammes maxi sont recueillis auprès de Zounvèou Paulin (32 ans), Sounlin Agoï (43 ans) à Minifi.

3.3.8. Les rituels : yesùn en maxi et orò en idàáshà

Les rituels sont des modes de communication qui mettent en relation les vivants et les esprits ou les divinités. Les rites recréent l'origine afin de se rapprocher des choses telles qu'elles étaient dans les temps « indigènes ». Ils consistent soit en des offrandes et sacrifices soit en des litanies. Les mots ou énoncés pour désigner les rites sont bien évocateurs quelque soit la langue d'expression à l'instar de /eeje/, /ɔja mɛfá/, /ɔdé gbigbè/ qui signifient littéralement et

respectivement en *idààshà* : septième, sixième marché, appel de chasseur. En *maxi*, on peut citer /*zofìn kpló kpló*/, /*asánwayì*/, /*sunkùkó*/ qui signifient littéralement et respectivement aussi ramassage de cendres, jour écoulé, apologie de la lune. Ces mots et expressions qui marquent souvent un repère temporel dans le processus des cérémonies rituelles.

Le type de données n°28 ci-dessous montre des rituels au travers desquels les communautés *idààshà* et *maxi* communiquent.

a-/asánwayì/ émane du maxi et constitue le rituel de vingt et unième jour après le décès d'une personne. Il consiste en la préparation et à l'offrande de beignets de haricot, de l'akassa et de la bouillie de maïs ou de sorgho en quantité à tout le monde sans distinction pour favoriser l'accueil du défunt par ces ancêtres. Sans ce rituel, le défunt ne serait pas accepté par les membres de sa collectivité précédemment décédés.

b-/nanxìxè/ découle du maxi et constitue un rituel pour calmer la colère des divinités, pour parer à l'imminence d'une épidémie ou d'une calamité. Il consiste en des offrandes d'animaux à quatre pattes aux divinités aux deux entrées principales du village.

c-/sunkùkó/ découle du maxi et constitue le rituel qui annonce la naissance d'un nouvel enfant ou la sortie d'un nouveau-né dans la famille. Ce rituel consistant en des litanies est fait à la nouvelle lune pour attirer les bénédictions sur le nouveau-né et sa mère pour plus de fécondité afin d'agrandir la famille.

d-/ɔja mɛfà/ ou /erugbigbà/ émane du idààshà. Ce rituel a lieu le sixième marché après la mort d'un parent. Il est fait pour libérer le mort des activités de marché (ici la vie terrestre) et concerne surtout les adeptes des divinités ou certains initiés. Il faut libérer après la mort le défunt de son appartenance religieuse (considérer comme fardeau) afin qu'il rejoigne l'au-delà tel qu'il en était arrivé dans le monde terrestre.

*e-/irú/ découle de l'idààshà. Ce rituel consiste à se mettre en file indienne, les femmes devant et les hommes derrière pour grimper la colline où le premier roi des idààshà a pausé ses effets. Il se fait en guise de pèlerinage annuel pour ceux qui, parmi les *ɔma jagu* sont censés hériter du pouvoir royal.*

f-/ééjé/ découle de l'idààshà. Ce rituel se fait le septième jour après la mort d'un membre de la famille pour libérer les vivants des emprises néfastes du défunt ; les cheveux des vivants étant supposés agir comme des radars mettant en contact les vivants avec le monde invisible des esprits.

g-/odé gbigbè/ découle du idàáshà et concerne les chasseurs de renom selon les principes établis par la tradition. Ce rituel consiste à l'appel du chasseur qui, est considéré après sa mort comme le berger des animaux qu'il a tué en brousse. Ce rituel permet de le ramener à la maison parmi les siens. Il répond et ceux qui connaissent sa voix de son vivant l'identifie vraiment.

h-/ikòdún/ découle de l'idàáshà. C'est un rituel de reconnaissance des peines de toute l'année. Il est consacré à la célébration de la fête des moissons.

3.4. Discussions

3.4.1. Les modes de communication verbale recensés dans l'aire culturelle idàáshà et maxi.

Il a été recensé comme modes traditionnels verbaux de communication, les proverbes, les panégyriques claniques ou royaux, les chants, les contes, les sobriquets, les toponymes, les anthroponymes et les formes imagées de langage ; soit au total huit modes correspondant ainsi à l'ensemble des modes énumérés dans la clarification des concepts. Cela traduit clairement que dans ces deux communautés s'est développée toute une batterie de modes de communication verbale spécifiques aux sociétés organisées. En outre, on remarque tout de même une synergie en matière de communication verbale transplantée d'une communauté à une autre et, cela tient certainement du fait que ces deux ethnies ont eu des échanges endogènes séculaires en matière de communication. Spécifiquement, les proverbes *idàáshà* et *maxi*, évoquent une grande variété de sujets et permettent de transmettre des vérités d'expériences, des vérités d'ordre général et des vérités locales, des conseils de sagesse. Ils dénoncent également des vices sociaux. Ces proverbes se rapportent à tous les domaines de la vie socioéconomique, politique et culturelle. Ils favorisent ainsi la communication dans tous les secteurs de la vie humaine. Les travaux de Okioh (1973) sur les proverbes *idàáshà* corroborent bien cette réalité des communautés *idàáshà* et *maxi* car, ils ont abouti à des résultats similaires. Odun dans son recueil de proverbes *idàáshà* (1990) souligne que les proverbes sont soit utilisés pour démontrer un fait soit comme une sentence pour faire tomber un verdict. Ceci atteste que les proverbes constituent un véritable mode de communication dont l'usage à bon escient est souvent réservé à certaine catégorie sociale.

Les chants abordent une pluralité de thématiques et évoquent dans les deux communautés tous les domaines de la vie. Les chants constituent des moyens de transmission de réalités sociales avec des airs divers. Ils sont utilisés pour consoler, exprimer l'altruisme, le mépris, la haine en même temps qu'ils éduquent sur les réalités de la vie en société. Dans ses travaux

sur Esquisse d'une anthologie de la littérature orale fon, Akoha (1990) souligne l'utilisation abondante des chants dans la vie des populations ; cela implique que par delà tout, les chants constituent un mode de communication par excellence dans cette communauté. Ngwainbi (2004) lui, explique que les chants sont vecteurs d'apaisement et exhorte au travail.

Les anthroponymes à connotation du nord du Bénin utilisés dans l'aire d'étude ne sont pas spécifiques aux ethnies *idàáshà* et *maxi*. Bien souvent, de telles désignations à connotation péjorative sont légion dans la partie sud du Bénin. Ce sont des qualificatifs comme *tomenù* signifiant littéralement celui qui vient de l'intérieur du pays, *kpétanù* ou *glétanù* signifiant un rustique, un peu émancipé. Ceci permet de postuler que les ethnies *maxi* et *idàáshà* n'ont pas vécu en vase clos. Ils ont connu un brassage avec certaines populations du nord du Bénin qui sont souvent utilisés comme métayers agricoles. Ce brassage a surtout influencé les noms attribués aux personnes dont les parents ont fait certains nombre de mort-nés. Aussi, est-il nécessaire de reconnaître dans cette aire d'étude que les noms attribués aux progénitures sont souvent tributaires d'un événement, Déguénonvo (2013), d'une situation d'intrigue ou de défi.

Les formes imagées de langage posent la problématique langue, description linguistique et culture. La description linguistique permet certes de savoir le fonctionnement d'une langue mais n'offre toujours pas les chances aux chercheurs et même aux locuteurs de la langue de cerner ses méandres. L'aspect culturel des langues notamment celles dites de tradition orale doit focaliser l'attention des linguistes car, après la description, il est important de déceler le sens réels des monèmes de même que des énoncés. Le département de développement durable du Fonds des Nations Unies pour le Développement au Niger en 2003 a souligné que dans tout ou presque tous les groupes ethnolinguistiques du Niger, on trouve ce mode de langage qu'il a appelé « paroles codées ou langage idiomatique ou encore langue renversée ».

Les panégyriques varient en fonction des clans et des ethnies ; la diversité culturelle favorise cet état de chose. En effet, chaque ethnie, chaque clan possède ses réalités culturelles spécifiques. Les différences dans la mise en place, l'organisation et le fonctionnement des royautes et des chefferies expliquent cette variation au niveau des panégyriques qui communiquent des réalités propres à chaque clan. Niane (2009) souligne l'importance et la gloire que confèrent les panégyriques dans la cour des rois et princes de la civilisation mandingue.

Les toponymes dans l'aire d'étude renseignent aussi bien sur l'histoire d'une localité, des événements ayant marqués les habitants d'un milieu, les pratiques comportementales de cer-

taine population, les objets ou animaux dominants un environnement donné. Les toponymes sont utilisés comme des repères spatio-temporels dans les milieux *idàáshà et maxì*. Tchitchi (2008) a abondé dans ce sens en relevant que les toponymies évoquent les aspects historico-géographiques des peuples.

Les sobriquets dans l'aire culturelle *idàáshà et maxì*, sont souvent plus répandus aux personnes que leur nom propre donné de naissance. Ils sont en majorité attribués aux jeunes enfants avant l'âge adulte. Les sobriquets prennent parfois des formes de moqueries entre amis. Toutefois, certaines personnes acquièrent des sobriquets même à l'âge adulte. Dans ces cas, ce sont surtout des situations d'exploits extraordinaires qui obligent à cela et ces sobriquets ont trait à des félicitations.

Les contes sont dits pour forger et éveiller la personnalité des enfants. En effet, les grands-parents ou parents utilisent les contes pour transmettre les réalités sociales à leur progéniture. Aussi, servent-ils à éduquer les jeunes sur la culture en l'occurrence les pratiques ancestrales. Melone (2003) remarque que le conte est une métaphore de la condition humaine et qu'au-delà d'une simple histoire d'animaux, de végétaux, de génies et d'humains se joue le drame quotidien de la vie de l'homme.

3.4.2. Les modes de communication non verbale recensés dans l'aire culturelle idàáshà et maxì

Il a été recensé comme modes traditionnels de communication non verbaux les couleurs, les dictons (forme matérialisée des proverbes), les ports vestimentaires, les rythmes et danses, les signes et symboles, les gestuelles, les pictogrammes et les rituels. Ces huit modes tout comme les modes de communication verbale ont gardé une constance car, il n'y a pas de variabilité relative d'une ethnie à l'autre. Les couleurs vives sont les plus usitées au sein des communautés *idàáshà et maxì*. C'est ce qui explique l'adoption et l'usage très répandu des couleurs blanche, noire et rouge surtout dans les couvents et lors des cérémonies coutumières afin de créer aisément un effet synoptique dans l'environnement.

Les ports vestimentaires sont destinés à marquer la distinction entre les différents groupes et classes sociales dans la société traditionnelle *idàáshà et maxì*. En effet, ces communautés sont très organisées et structurées. Les ports vestimentaires permettent alors de dissocier les profanes des initiés, les maîtres et maîtresses de cérémonies des profanes et néophytes et les dignitaires et chefs traditionnels des populations ordinaires.

Les dictons sont utilisés pour laisser un interlocuteur deviner les intentions de son protagoniste. Aussi constituent-ils une manière discrète de passer un message qu'on ne souhaite pas porter à la connaissance d'un grand nombre de personnes. Les dictons permettent de dissimuler le message au porteur lorsqu'on sait que dans la tradition des communautés *idàáshà et maxi*, ce sont des messagers qui sont utilisés par les chefs traditionnels.

Les rituels permettent de mettre en communion les mondes visible et invisible. Ils constituent un trait d'union entre les vivants et les esprits. Ils recréent et placent l'homme dans son environnement indigène comme il était à l'origine d'après Sègla et Boko (2006). Aussi, Niane (2009) relève-t-il que les rituels constituent de véritables moyens d'évocations de la puissance, de la gloire ou de la sollicitation de règne apaisé.

Les pictogrammes sont les formes les plus usuelles et pratiques pour immortaliser des préceptes, des faits importants dans les deux communautés. Ils constituent la forme d'écriture dans les civilisations taxées d'oralité Akoha (1990) qui permet d'adresser un message dont le décodage est plus aisé au sein des communautés *idàáshà et maxi*.

Les gestuelles sont utilisées dans des situations où la communication verbale n'est pas appropriée ou pour attirer l'attention de son interlocuteur sur quelque chose à l'insu de l'entourage immédiat. Elles dénotent d'informations classiques réservées à des initiés d'après Niane (2009) surtout dans les palais impériaux ou royaux.

Les signes et symboles constituent au même titre que les pictogrammes une forme d'écriture mais pas aussi accessibles au grand public. Ils permettent d'identifier des personnes de certaine classe, groupe social ou renseignent sur le vécu de certaine famille. Ils renseignent aussi sur l'état, le sentiment d'une personne. Niane (2009) l'a si bien révélé en évoquant le langage des signes que le roi trace dans du sable après des nuits nuptiales vaines d'avec sa nouvelle épouse. Ils constituent également des indices de profession.

Les rythmes sont utilisés pour communiquer à distance. Certains airs et percussions servent à communiquer des événements importants comme l'ont si bien montré Moussoki et Ngwainbi (1993 et 2003). Ces auteurs ont expliqué que le tambour communique la mort, une invasion imminente ou une épidémie qui se répand dans l'espace culturel Koongo dans le département du Pool en République du Congo. Le Fonds des Nations Unies pour l'Agriculture et l'Alimentation (2003), relève que chez les peulhs du Burkina-Faso, les flûtes remplissent plusieurs fonctions, dont l'annonce de décès, de funérailles ou de réjouissances ou l'avertissement

d'un fait particulier ; les gardiens des troupeaux « dialoguent » avec leurs animaux à l'aide de flûtes particulières. Par ailleurs, Niane (2009) souligne que dans l'empire mandingue, le rythme des tambours annonce des événements comme la fête, la réjouissance populaire ou la célébration d'acte solennel dans la cour royale.

Les mimiques et danses expriment la puissance, la divinité incarnée par l'acteur ou transmet un message spécifique à l'entourage. Dans d'autres situations (fiançailles), les danses sont l'expression de la vitalité ou du dynamisme entre groupes d'âge dans un but récréatif, éducatif et culturel.

3.5. Analyse du degré de connaissance des formes et modes de communication par sexe, par communauté et par tranche d'âge

3.5.1. Analyse selon le sexe

La figure 2 présente la situation du degré de connaissance des formes et modes de communication verbale par sexe.

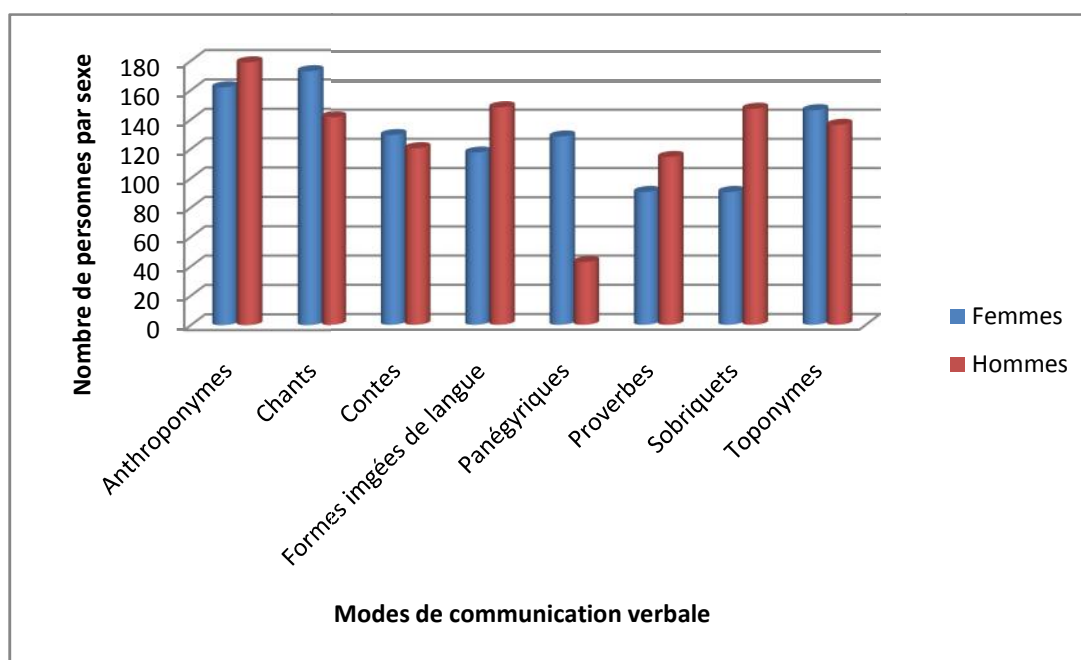


Figure 2 : Mode de communication verbale selon le genre (Source : Résultats d'enquêtes LOUGBEGNON M. Marcellin, 2012)

Les graphes de cette figure indiquent que dans l'ensemble, il y a une variabilité dans le degré de connaissance et d'utilisation des modes de communication verbale selon le genre. Ainsi, on note que pour les anthroponymes, les formes imagées de langage, les proverbes, les sobri-

quets, les hommes toutes les ethnies confondues viennent en tête alors que les femmes connaissent et utilisent plus les chants, les contes, les panégyriques et les toponymes.

La figure 3 traduit le degré de connaissance selon le genre des modes de communication non verbale.

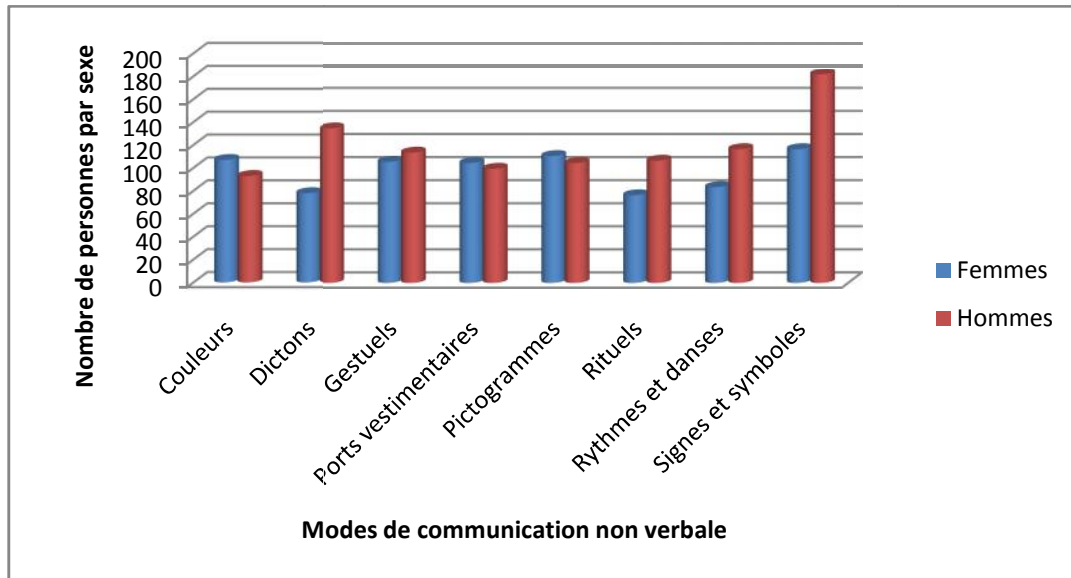


Figure 3 : Modes de communication non verbale selon le genre

(Source : Résultats d'enquêtes LOUGBEGNON M. Marcellin, 2012)

Les graphes de cette figure montrent qu'il y a une variabilité dans le degré de connaissance et d'utilisation des modes de communication non verbale selon le genre. Ainsi, on note que pour les dictons, les rituels, les rythmes et danses et les signes et symboles, les hommes sont ascendants alors que les femmes ont une meilleure connaissance des couleurs. En ce qui concerne la connaissance et l'utilisation des gestuelles, les ports vestimentaires et les pictogrammes, une nette différence ne s'observe pas au niveau des sexes.

3.5.2. Analyse selon les communautés linguistiques

La figure 4 ci-dessous présente le degré de connaissance des modes de communication verbale selon les deux communautés.

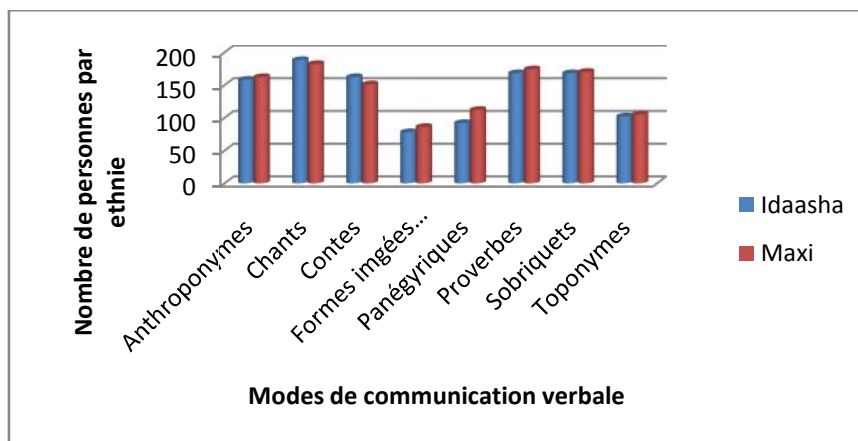


Figure 4 : Mode de communication verbale selon les communautés

(Source : Résultats d'enquêtes LOUGBEGNON M. Marcellin, 2012)

Cette figure révèle dans l'ensemble une différence dans le degré de connaissance et d'utilisation des modes de la communication verbale selon les communautés. Ainsi, on n'observe pas une nette différence entre les communautés en ce qui concerne le degré de connaissance et d'utilisation des chants, des proverbes, des sobriquets, des anthroponymes, des toponymes et les formes imagées de langage. Par contre, la communauté *idààshà* connaît et utilise plus les contes tandis que les panégryriques sont plus connus et utilisés par la communauté *maxi*.

La figure 5 ci-dessous présente le degré de connaissances des modes de communication non verbale selon les communautés linguistiques.

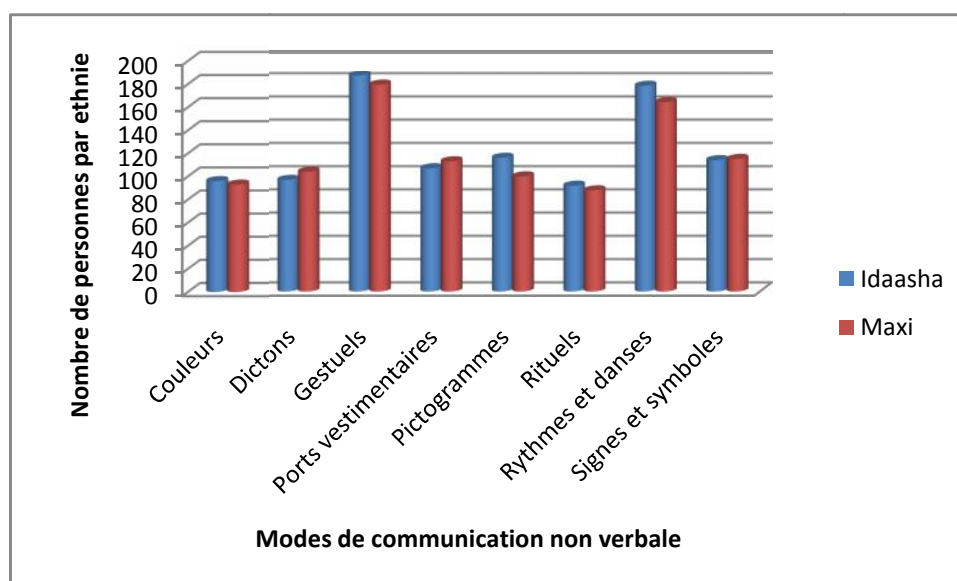


Figure 5 : Mode de communication non verbale selon les communautés linguistiques

(Source : Résultats d'enquêtes LOUGBEGNON M. Marcellin, 2012)

On retient de cette figure qu'il existe une variabilité entre les communautés dans le degré de connaissance et d'utilisation des modes de communication non verbale. Ainsi, on note que les *idàashà* connaissent et utilisent plus les gestuelles, les rythmes et danses de même que les pictogrammes. Par contre, une différence significative ne s'observe pas quant à la connaissance et l'utilisation des autres modes de communication non verbale entre les deux communautés.

4.5.3. Analyse selon les tranches d'âges

La figure 6 présente le degré de connaissance des modes de communication verbale selon les âges.

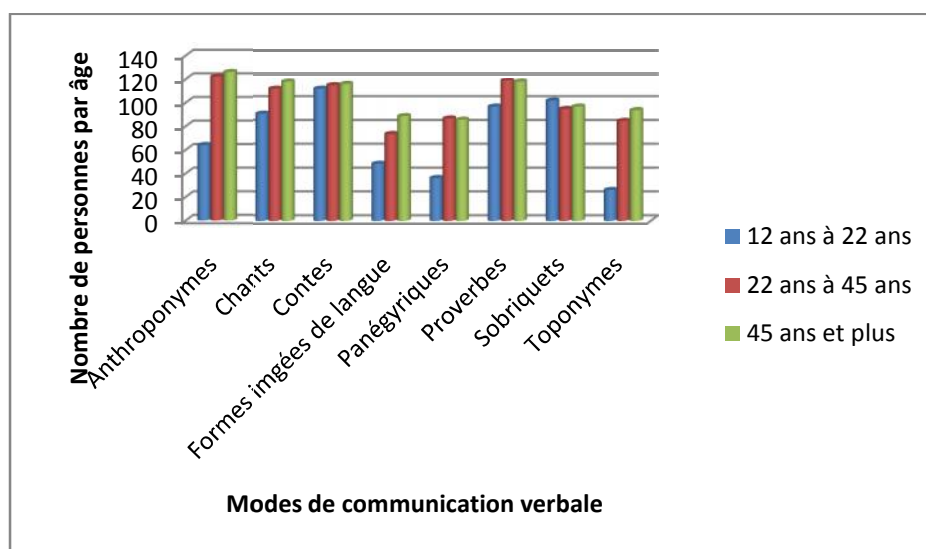


Figure 6 : Mode de communication verbale selon les âges

(Source : Résultats d'enquêtes LOUGBEGNON M. Marcellin, 2012)

De cette figure, il ressort une variabilité entre les âges selon les modes de communication verbale. Ainsi, on note au niveau des anthroponymes, des panégyriques et des proverbes que les personnes âgées de 22 ans à 45 ans et 45 ans et plus viennent en tête dans leurs connaissances et utilisations. Les personnes âgées de 45 ans et plus ont plus de connaissances et utilisent aussi plus les chants, les formes imagées de langage et les toponymes. Les jeunes de 12 ans à 22 ans ont moins de connaissances de tous les modes de communication verbale hormis les sobriquets où ils utilisent plus que les personnes des autres âges.

La figure 7 présente le degré de connaissances des modes de communication non verbale selon les âges.

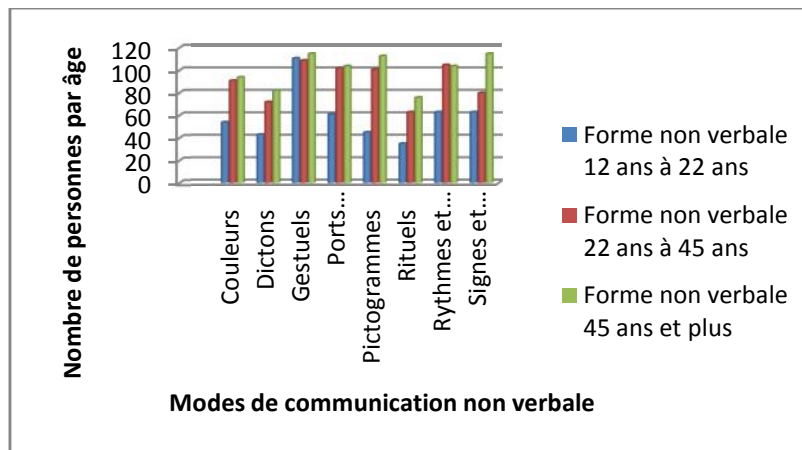


Figure 7 : Mode de communication non verbale par âge

(Source : Résultats d'enquêtes LOUGBEGNON M. Marcellin, 2012)

De cette figure, il ressort une variabilité entre les différentes tranches d'âge suivant les modes de communication non verbale. Ainsi, on note que les personnes de 45 ans et plus connaissent et utilisent plus les pictogrammes et les signes et symboles. Elles sont suivies dans l'ensemble des connaissances et utilisations des modes de communication non verbale par les personnes âgées de 22 ans à 45 ans. Les plus jeunes de 12 ans à 22 ans ont moins de connaissances des modes de communication non verbale mais révèlent posséder une bonne connaissance des gestuelles.

3.6. Discussion des résultats issus des analyses

Il faut souligner que l'absence de différence significative entre les deux communautés linguistiques s'explique par le fait que les deux communautés partagent la même aire géographique ; les liens séculaires de brassage ont favorisé une certaine accommodation dans les pratiques communicationnelles. Les résultats seront discutés selon le mode de communication verbale et non verbale en tenant compte du genre, des communautés linguistiques et les tranches d'âge.

3.6.1. Au niveau de la communication verbale selon le genre

Les hommes détiennent le record des formes de communication verbale spécifiquement pour les anthroponymes, les sobriquets, les proverbes et les formes imagées de langage parce que de part la tradition, ce sont eux qui vont dans les assemblées, participent aux jugements dans les cours royales ou autres instances de prise de décisions où les échanges se déroulent dans un registre soutenu. Les sobriquets en l'occurrence sont plus connus et utilisés par les jeunes

garçons parce que ce sont eux qui fréquemment se rencontrent, jouent et se découvrent afin de s'attribuer ces derniers. Les panégyriques sont plus connus et utilisés par les femmes parce qu'elles sont traditionnellement responsables de la transmission des pratiques culturelles familiales, claniques ou royales. En ce qui concerne les chants, ce sont aussi les femmes qui sont nombreuses dans les clubs d'animation folkloriques dans les villages. Ce sont elles selon la tradition qui servaient de protocole dans les groupes folkloriques et bercent leurs enfants par les chants. Pour les contes, cette situation de record des femmes pourrait s'expliquer par la proximité et le souci de la mère de bien éduquer ses enfants. Quant aux toponymes, ce sont les femmes qui fréquentent les marchés où les gens viennent de différentes localités. Ce contact favoriserait la connaissance d'un nombre important de toponymes.

3.6.2. Variabilité de la communication non verbale selon le genre

Les hommes possèdent une ascendance sur les femmes en ce qui concerne les dictons, les rituels, les rythmes et danses, les signes et symboles parce que ce sont des pratiques à caractère secret où les femmes sont souvent épargnées. En effet, dans les sociétés traditionnelles *idàáshà* et *maxi*, les femmes sont supposées bavardes et ne peuvent pas garder certaines discrétions. Les couleurs relevant du domaine de l'esthétique, les femmes sont les mieux indiquées à en apprécier ; ce qui explique leur ascendance en terme de connaissance et d'utilisation des couleurs.

3.6.3. Variabilité de la communication verbale selon les communautés linguistiques

La différence insignifiante observée au niveau du degré de connaissance et d'utilisation des chants, des proverbes, des sobriquets, des anthroponymes, des toponymes et les formes imagées de langage s'explique par le passé de ces deux communautés émaillé de faits de similitudes. L'ascendance de la communauté *maxi* en ce qui concerne les panégyriques se justifie par l'importance de l'influence des dynasties royales d'Abomey fondées sur le culte de la magnificence et de l'apologie des situations et faits culturels. Par contre, les contes sont mieux connus et utilisés par la communauté *idàáshà* de part son origine yoruba où le théâtre est fortement ancré dans les faits de société.

3.6.4. Variabilité de la communication non verbale selon les communautés linguistiques

La plus grande connaissance et utilisation des gestuelles, des rythmes et danses s'explique par la culture originelle de peuple de théâtre que constitue la communauté *idàáshà*. Les pictogrammes seraient aussi mieux connus par la communauté *idàáshà* de part leur civilisation

d'origine yoruba où l'art servait à expliquer les réalités socio culturelles, économiques et politiques.

3.6.5. Variabilité de la communication verbale selon les âges

Les modes de communication verbale sont plus connus et utilisés plus l'âge des personnes évoluent. Par contre les sobriquets sont plus utilisés par les jeunes de 12 ans à 22 ans en raison du contact (fréquentation) et de leur situation matrimoniale. Dans cette tranche d'âge beaucoup de jeunes demeurent encore célibataires : il n'est pas souvent commode d'appeler un responsable de famille par son sobriquet.

3.6.7. Variabilité de la communication non verbale selon les âges

La plus grande connaissance et l'utilisation des pictogrammes et les signes et symboles est fonction de la culture approfondie des personnes de cette tranche d'âge. La situation de peu de connaissance observée chez les jeunes de 12 ans à 22 ans s'explique par l'instruction qui les met tôt en contact avec les réalités de la modernité ; du coup ils deviennent ignorants de leur réalité culturelle. Leur record dans la connaissance et l'utilisation des gestuelles s'explique par le fait qu'ils s'amuse plus entre eux à travers ce mode de communication.

3.7. Difficultés et limites de l'étude

La zone d'étude est peuplée majoritairement des communautés linguistiques *idàáshà* et *maxì*. Le taux d'analphabétisme au sein des populations est élevé ; cela suggère une difficulté linguistique qui doit être nécessairement surmontée. De plus, étant donné que cette étude a tenu compte de l'approche genre, les difficultés relatives à cette approche sont évidentes et perceptibles en raison de la réticence de certaines femmes à se prêter à nos interrogations. Enfin, l'attrait aux gains faciles étant de plus en plus développé aujourd'hui au sein des populations, une exigence à la rétribution en argent avant et après les interviews par les personnes est notée. Sur le plan d'éthique et de la morale, cette étude ne constitue nullement une atteinte aux mœurs et aux coutumes des populations locales enquêtées.

3.8. Proposition de stratégies de vulgarisation et de promotion de quelques modes traditionnels de communication

Tout bien considéré, il existe une pluralité de modes traditionnels de communication aussi importants les uns que les autres au sein des communautés *idàáshà* et *maxì* du département

des Collines. Dans la perspective de freiner l'érosion et la perte de ces valeurs culturelles, des mesures appropriées doivent être envisagées en vue de leur promotion. Ainsi, des réalisations de films documentaires peuvent être envisagées sur les dictons et les pictogrammes en vue d'une large vulgarisation au sein des différentes composantes de ces communautés. A travers des actions de cette nature, ces modes de communication peu connus des populations surtout de la couche juvénile focaliseront leur attention. Ces films peuvent être projetés dans les écoles, collèges voire universités surtout lors des journées culturelles et récréatives. Ces documentaires peuvent s'exporter même au-delà des frontières nationales.

Des dépliants peuvent également être réalisés sur certains modes de communication tels les pictogrammes, les anthroponymes et les toponymes. Ceux-ci vont servir de support à la didactique dans le système éducatif à divers niveaux. En effet, ces dépliants contribueront à l'éveil de la conscience des jeunes sur les pictogrammes inscrits sur les murs des lieux sacrés et des palais. Les anthroponymes seront mieux compris. Cela contribuera à donner des noms authentiques doués de sens au lieu des prénoms « fabriqués » qui aliènent la génération montante. La réalisation des dépliants sur les toponymes sera un atout pour appréhender l'étymologie et la portée culturelle des noms portés par les villages et places de la zone.

Des posters peuvent être confectionnés à partir des gestuelles, des signes et symboles ciblés afin de passer des messages spécifiques et d'envergure. En effet, ils peuvent intervenir dans des messages de sensibilisation visant à la protection de l'environnement ou d'interdiction de fréquentation périodique à certains lieux. Les gestuelles et symboles peuvent intégrer le programme scolaire en vue de l'assimilation culturelle.

Dans l'alphabétisation fonctionnelle, on peut également utiliser des panégyriques pour sauvegarder la mémoire vivante. En effet, ils peuvent servir de textes d'apprentissages d'écriture dans les deux parlers. Ils permettront en même temps d'apprendre et de retenir de façon empirique les différents panégyriques en passe de disparition.

Des chants peuvent être composés et utilisés aussi bien dans le cadre de l'alphabétisation fonctionnelle que dans les campagnes de sensibilisation et de vulgarisation : vaccination, protection de l'environnement, textes de lois, etc.

3.9. Recommandations

Au terme de cette étude sur les formes et modes traditionnels de communication dans l'aire culturelle *idàáshà* et *maxi* dans le département des Collines au Bénin, il est important de procéder à des propositions de pistes en vue de la sauvegarde et de la conservation de ces valeurs culturelles communicationnelles. En effet, dans un monde de plus en plus globalisant et face à l'impérialisme culturel de plus en plus croissant de l'Occident, des mesures idoines méritent d'être prises en urgence pour la réhabilitation et la valorisation de ce pan important de la culture qu'est la communication traditionnelle. Les outils et autres moyens favorisant la communication traditionnelle s'érodent ou disparaissent sous l'influence des religions judéo-chrétiennes et par le fait de la scolarisation. Plusieurs actions sont alors nécessaires afin de disposer de connaissances approfondies et de promouvoir les formes et modes traditionnels de communication. Elles sont à orienter vers différents acteurs sociaux. Il s'agit entre autre des actions en direction du pouvoir public ou de l'Etat, des hommes de culture et des chercheurs.

L'Etat central doit œuvrer à travers le ministère en charge des relations avec les institutions pour la réorganisation des dépositaires de la tradition (chefferies traditionnelle, dignitaires de culte, maîtres ou maîtresses de cérémonies coutumières, etc.) autour de ces valeurs. Les appuis appropriés devront accompagner cette démarche en vue de l'obtention des résultats probants et fournis. Le ministère de la communication en synergie avec celui de la culture doit s'employer à la collecte des formes et modes traditionnels de communication par région au plan national. En ce qui concerne l'éducation formelle, il urge que les programmes tiennent compte de l'insertion dans les trois ordres de l'enseignement des pratiques culturelles de chaque milieu. En somme, le gouvernement doit promouvoir les formes et modes traditionnels de communication en faveur des jeunes en l'occurrence à travers des séances récréatives périodiques. Les programmes et projets de développement doivent désormais exploiter ces moyens traditionnels de communication dans le cadre des campagnes de sensibilisation et d'information publique sur les problèmes de développement.

A l'endroit des organes surtout publics de communication (radio et télévision nationales en l'occurrence), des programmes spéciaux doivent être élaborées en vue de la production des documentaires sur ces modes traditionnels de communication. Ceci va permettre la conservation et en même temps la vulgarisation de ces savoirs culturels. De telles actions contribueraient à la pérennisation des acquis. Des débats scientifiques et rationnels doivent être également organisés sur ces faits sociaux avec des personnes ressources averties des questions de

communication traditionnelle (chefs traditionnels, spécialistes des questions de culture, des leaders d'opinion). Les radios et télévisions locales aussi en raison de leur proximité avec les populations endogènes doivent développer de microprogrammes où des personnes ressources locales pourront intervenir directement en langue locale pour mettre en lumière ces savoirs culturels.

Les partenaires au développement et les bonnes volontés doivent travailler à développer ce côté culturel des peuples béninois à travers des compétitions dotées de prix encourageants.

Quant aux chercheurs, ils doivent s'investir dans des recherches scientifiques approfondies sur les systèmes traditionnels de communication afin de pouvoir dresser leur répertoire et les classer selon leur typologie. A cet effet, des foras nationaux ou régionaux doivent s'organiser en vue des échanges scientifiques et des confrontations.

Conclusion

L'étude des formes et modes traditionnels de communication dans l'aire culturelle *maxi* et *idàáshà* est d'importance capitale. Elle nous a permis de découvrir dans leurs méandres les différentes manières dont usaient ces deux peuples du département des Collines pour transmettre les connaissances et savoirs endogènes. L'étude des formes et modes de communication traditionnels au sein de ces communautés a non seulement mis en lumière mais a surtout permis de cerner les contours des modes traditionnels de communication adaptés aux circonstances et aux différentes situations de l'existence de ces peuples du département des Collines au Bénin. Les modes de communication verbale mis en exergue par cette étude ne sauraient être considérés comme de simples genres littéraires oraux au sein des communautés *idàáshà* et *maxi*. Ils constituent en fait, de véritables moyens de communication dont les usages intègrent aussi bien le contexte et la catégorie sociale des utilisateurs ou des bénéficiaires. Eu égard au rôle prépondérant joué par la parole dans les civilisations dites de tradition orale, il urge d'organiser et de conserver les valeurs positives de ces dernières afin d'en faire des outils fondamentaux de communication adaptés aux réalités locales. Vu que le développement durable et autocentré devient la priorité des décideurs à divers niveaux, nous sommes persuadés que cette étude servira de contribution à la prise de mesures adéquates en vue de plans de communication adaptés et appropriés au niveau local par les élus locaux dans les différentes communes ayant abrité cette étude.

Bien plus, l'Etat central en partenariat avec ses partenaires au développement a un rôle important à jouer dans la préservation de ces systèmes de communication fondés sur la culture communautaire. Des actions et programmes urgents doivent être menés en vue de la vulgarisation et de la promotion de certains modes de communication qui sont véritablement en passe de disparition de la culture de ces communautés sous l'influence de la modernité.

Proposition de problématique pour la thèse

Au terme de notre étude sur les formes et modes traditionnels de communication dans l'aire culturelle *idàáshà* et *maxi* du département des Collines, nous ambitionnons de conduire en thèse le sujet intitulé : *Systèmes traditionnels de communication en zone rurale dans l'espace culturel idàáshà et maxi du département des Collines au Bénin*. En effet, les pratiques communicationnelles des communautés endogènes du département des Collines sont peu connues d'une part de la grande population locale et d'autre part par les gestionnaires de projets de développement communautaire. Or, le souci d'utilisation des formes et modes de communication spécifiques à chaque groupe ethno-géographique semble conforme aux objectifs des instances internationales pour une communication efficace de développement. Les communautés autochtones de cette région du Bénin possèdent une tradition fondée sur un système de communication varié. La pluralité culturelle des populations endogènes du département des Collines (nago de souche yoruba et maxi) et leur brassage à travers le temps ont façonné et enrichi des modes traditionnels de communication. Ainsi, à l'instar de nombreux peuples et civilisations africaines, les communautés *idàáshà* et *maxi* du département des Collines au Bénin ont inventé et développé leurs outils et systèmes de communication spécifiques. Il serait absurde et faire preuve de manque de discernement que de penser et d'affirmer que les formes et modes traditionnels de communication reposent uniquement sur la parole au sein de ces communautés linguistiques et culturelles.

L'étude des systèmes traditionnels de communication au sein des communautés linguistiques *idàáshà* et *maxi* dans le département des Collines permettra de cerner les méthodes et techniques anciennes utilisées par ces peuples pour transmettre des connaissances et savoirs endogènes à travers des générations. Ce projet d'étude contribuera aussi à mettre en lumière ces richesses culturelles endogènes en vue de leur adaptation aux contextes actuels de communication moderne ; ce qui serait un apport à la situation d'inappropriation et d'inadéquation de stratégies de communication dans les programmes de développement surtout en milieux ruraux. En effet, les formes et modes traditionnels de communication chez les *idàáshà* et *maxi* pourraient servir à transmettre des messages de sensibilisation et d'éducation dans tous les secteurs pour un changement de comportement afin de garantir un développement harmonieux et durable. En outre, l'intégration de ces systèmes de communication dans l'éducation formelle et de l'alphabétisation fonctionnelle se fait de plus en plus sentir dans la mesure où on a besoin des dépliants, de posters, de recueils pour mieux asseoir les enseignements et les

cours pour les jeunes des écoles, lycées et collèges ainsi que les adultes de ces milieux. De ce fait, la réalisation d'une telle étude trouve sa justification dans l'acquisition de matériels didactiques pour la promotion de ces valeurs endogènes. Bien plus, une étude approfondie sur les systèmes traditionnels de communication en zone rurale dans l'espace culturelle *idàáshà* et *maxi* du département des Collines pourrait déboucher sur la réalisation de documents destinés aux musées, aux théâtres et à l'art oratoire en général au Bénin et dans le monde. Cela peut être utile aux médias dans le but de la promotion de nos cultures.

Objectifs de l'étude

Objectif général

Cette étude sera une contribution à la capitalisation des systèmes et moyens traditionnels de communication en zone rurale au sein des communautés *idàáshà* et *maxi* du département des Collines au Bénin.

Objectifs spécifiques

Objectif 1 : Dresser le répertoire des outils et modes traditionnels de communication au sein des communautés *idàáshà* et *maxi* du département des Collines au Bénin ;

Objectif 2 : Faire l'inventaire des typologies de moyens traditionnels de communication au sein de ces communautés linguistiques du département des Collines ;

Objectif 3 : Analyser la variabilité des outils et modes de communication au sein de chacune des deux communautés linguistiques ;

Objectif 4 : Proposer quelques modes de communication à valoriser et promouvoir au compte du patrimoine communicationnel et culturel au Bénin.

Bibliographie :

ABIC J.C., 1996. Psychologie de la communication : méthodes et théories, Paris, Armand Colin / Masson, 186 p

AKAKPO-AHIANYO S A., 2004. Un modèle de communication avec les populations à la base et son outil préféré : la MARP in Revue Ouest-Africaine des enseignants de langues, littérature et linguistique (ROADEL), Vol.2-N°2- Janvier 2004, 113p

AKOHA A. B., 1990. Esquisse de la littérature orale fon, thèse de doctorat d'Etat, version 1990, tome II, pp 515-626

BERGE J.A., 1928. Etude sur le pays Mahi, Bulletin du Comité d'Etudes historiques et scientifiques de l'Afrique occidentale française, 2 (4) : 708-755

BOULC'H S., 2003. Radios communautaires en Afrique de l'Ouest, Panos Afrique, 158p

CAMARA L., 1953. L'Enfant Noir, roman, PLON, Paris, pp 1-221

CHABI-AFOUDA L., 1979. Histoire et civilisation du royaume de Igbo-Idaasa (pré-coloniale), Mémoire de maîtrise, Cotonou, Université du Bénin, 85p

CORRAZE J., 1980. Les communications non verbales, P.U.F., Paris, pp 22-36

de BIASI J.L., 2001. Les Rites maçonniques égyptiens, philosophie et morale, Paris, Edimaf, pp 19-29

DEGUENONVO A., 2013. Géomancie-Astrologique, 4^{ème} trimestre, Bibliothèque Nationale, Porto-Novo, 42p

DIABATE M.M., 1985. La fonction culturelle de l'information en Afrique, Dakar, NEA, 28p

DURAND J., 2007. Les formes de la communication, Editions Dunod, Paris, Chapitre1, pp 20 – 31.

FANTONDJI P., 2004. Programme d'activité des universitaires révolutionnaires, Editions La Flamme Cotonou, 38p

FAO., 2003. La situation de la communication pour le développement au Niger (Etat des lieux), Revue Le savoir, Tome IV, pp. 26 - 42

FAO., 2001. La situation de la communication pour le développement au Burkina-Faso, Revue Le savoir, Tome I, pp 17- 27

FONTENEAU A., 1994. Menaces sur la culture et les formes traditionnelles de communication dans la société Soninké, Editions Paillassons, 208 p

HOUIS M., 1980. Oralité et Scripturalité, Eléments de recherche sur les langues africaines, A .C.C.T, 87 p

KALE E. K & SIA J.N., 1993. Les formes de communication traditionnelle en Côte d'Ivoire et leur utilisation en matière d'Education pour la santé, Africa Media Review Vol 7 N°2. 42 p

MEHRABIAN A., 2008. Le langage non verbal, communiquer dans un contexte d'approche client, pp 10-15

MOUSSOKI J.C., 2005. Mémoire de D.E.A, Faculté des Lettres et des Sciences Humaines, Université Marien N'gwabi, Congo-Brazzaville, pp 1-15

NGWAINBLE & AKIN F., 2003. « Les médias en Afrique », Lettre d'information, vol.11, n°2, pp 9-12

NIANE D.T., 2009. Soundjata ou l'Epopée mandingue, présence africaine 25 bis, rue des Ecoles 75005 Paris, 64, rue Carnot- Dakar, pp 5- 150

ODUN B D., 1990. Recueil de proverbes et devinettes idàáshà, tome 1, CENALA, 37p.

OKIOH M., 1973. Les proverbes Idaatcha, Mémoire de maîtrise, Sorbonne (Paris), 136 p.

OUATTARA S., 1992. Les systèmes traditionnels de communication et leur implication : cas du village de Kaboïla, FAO Sikasso, 183p.

OYELARAN O., 1995. L'Afrique compte ! Nombres, formes et démarches dans la culture africaine, Argenteuil, Editions du Choix, pp. 25-33.

SEGLA A & BOKO A B., 2006. De la cosmologie à la rationalisation de la vie sociale : Ces mots idaacha qui parlent ou la mémoire d'un type de calendrier yoruba ancien, in Cahiers d'Etudes africaines, XLVI (1), pp. 11-50.

TCHIBOZO R., 1994. L'Art sculptural Idaasha : de 1890 à 1938 ; Mémoire de maîtrise d'Histoire et d'Archéologie, 72p.

TCHITCHI T., 2003. L'écriture comme condition du développement de la culture, Bulletin de linguistique Devenir, CENALA, pp 30- 48.

TCHITCHI T., 2008. Le parler CI du continuum dialectal gbe, LABO GBE (Int.), G-rome, Pub LABO GBE n°7, 114p

VOYENNE B., (1962). La Presse dans la société contemporaine, Paris, A.Colin, Coll.U; série société politique, 328p

Webographie

<http://archive.lib.msu.edu/DMC/African%20Journals/pdfs/Africa%media>, dernière consultation le 23 août 2012.

<http://archive.lib.msu.edu/DMC/African%20Journals/pdfs/Africa%media>, dernière consultation le 23 août 2012.

<http://www.cyborlin.com/besite>. Dernière consultation le 20 août 2012

<http://www.cterrier.com>. Dernière consultation le 20 août 2012

http://fr.wikipedia.org/wiki/Morris_Halle. Dernière consultation le 23 août 2012

http://www.adeanet.org./newsletter/vol11N°2,fr_6.html. Dernière consultation le 18 septembre 2012.

Annexes

Annexe 1

Questionnaire de recherche sur les formes et modes traditionnels de communication dans l'aire culturelle *idàáshà* et *maxi* dans le département des Collines au Bénin

Ce questionnaire s'adresse aux personnes d'ethnie idàáshà et maxi d'au moins de 12 ans dans le cadre de la collecte d'informations sur le thème ci-dessus mentionné.

Objectif 1 :

1. Quels sont les symboles que vous connaissez ?
2. Parmi eux, quels sont ceux ethniques et destinés à la communication ?
3. Existe-t-il des formes de langage gestuel spécifique à votre ethnie ?
4. Quelles sont les principales couleurs usuelles dans votre ethnie ?
5. Quels messages véhiculent ces couleurs dans votre ethnie ?
6. Cite des sobriquets. Comment les acquiert-on ?
7. Quels sont leurs rôles et places au sein des différentes catégories d'âge ?
8. Dans quelle situation utilise-t-on la flûte, les gongs, les tambours ou rythmes ?
9. Quels messages véhiculent les principaux rituels et cérémonies de votre ethnie ?
10. Que signifient le silence, les gestes et les postures dans votre ethnie ?
11. A quoi servent les panégyriques dans votre ethnie ?
12. Autres modes de communication de votre ethnie ?

Objectif 2 :

1. Quels messages véhiculent les accoutrements dans des contextes précis ?
2. Quelles sont les origines et les significations des cicatrices et tatouages ?
3. Dans quelle situation fait-on recours aux proverbes, contes, chansons, etc. ?
4. Quelle(s) est la fonction des proverbes, contes, chansons, etc. dans la communication traditionnelle ?
5. Quels messages véhiculent les dictons dans votre ethnie ?
6. Quel système de communication utilise t-on dans la confrérie des chasseurs ?
7. Existe-t-il des signes et symboles spécifiques à chaque catégorie socioprofessionnelle ?
8. Quels messages véhiculent les épouvantails et autres objets placés aux abords des champs ?
9. Dans quel contexte et pourquoi utiliser les rameaux ?

10. Quels messages véhiculent les idoles et représentations placées à entrée des villages ?
11. Quels sont les sens des symboles et représentations dans les milieux de culte ?
12. Quels messages portent les symboles des récades et les couronnes des chefs traditionnels ?
13. Quels sont les gestes et mimiques d'amusement et de causeries dans votre ethnie ?

Objectif 3 :

1. Est – ce que les manières traditionnelles de communiquer imposent des exigences aux populations ?
2. Peut – on rendre populaire les techniques de communication traditionnelle ?
3. Comment sont – elles conservées pour les générations futures ?
4. Qui interviennent pour sa pérennisation ?
5. Que faire pour que l'actuelle génération se l'approprie sans rester en déphasage avec les technologies nouvelles de communication ?
6. Est – ce possible de les adapter aux réalités actuelles ?

Annexe 2

Quelques photos illustratives de terrain



Cliché LOUGBEGNON M. Marcellin, 2012. Ce signe traduit : Sois patient. Le temps de réalisation est proche, rejette tout doute. Garde seulement ton désir.



Des symboles de zangbéto (gardien de la nuit) à Ouessè

Cliché LOUGBEGNON M. Marcellin, 2012. Ces symboles indiquent l'existence de gardien de nuit qui veille sur les populations locales. Loin d'un sanctuaire, ces symboles constituent une mise en garde contre toute personne mal intentionnée qui projette commettre de sales besognes la nuit.



Rameaux à l'entrée d'un champ de maïs à Hansoé dans Glazoué

Cliché LOUGBEGNON M. Marcellin, 2012. Les rameaux dressés sur le sentier menant dans ce champ traduit l'interdiction d'accès du champ de maïs à toute personne.

Table des matières

Sommaire	1
Dédicace	2
Remerciements	3
Liste des photos	4
Liste des figures	4
Abstract	5
Introduction générale	6
Chapitre I : Problématique et démarche méthodologique	8
1.1. Problématique	8
1.2. Objectifs de l'étude	9
1.2.1. Objectif général	9
1.2.2. Objectifs spécifiques	9
1.3. Hypothèses	10
1.4. Démarche méthodologique	10
1.4.1 Matériels de l'étude	10
<i>1.4.1.1. Matériels d'étude</i>	10
<i>1.4.1.2. Types de données collectées</i>	10
1.4.2. Méthode de collecte des données	11
1.4.3. Méthode de traitement des données collectées	14
1.4.4. Analyse des formes et modes traditionnels de communication	16
1.4.5. Proposition de stratégies de vulgarisation et de promotion de quelques modes traditionnels de communication	16
1.4.6. Clarification et définition des formes et modes traditionnels de communication	16
1.4.7. La transcription	18
1.4.8. Les représentations graphiques	18

Chapitre II : Présentation du milieu d'étude et revue de littérature	19
2.1. Cadre de l'étude	19
2.2. Revue de littérature	20
2.3. Cadrage théorique	26
Chapitre III : Résultats et discussions	27
3.1- Aperçu des formes et modes traditionnels de communication	27
3.2. Diversité des formes de communication recensées	28
3.2.1. Formes de communication verbale	28
3.2.1.1. Les proverbes : lõ en maxì et owé en idàáshà	28
3.2.1.2. Panégyriques : akò mlàn mlàn en maxì et akò kin kin en idàáshà	31
3.2.1.3. Chants : hàn en maxì et orìn en idàáshà	35
3.2.1.4. Conte : aglú en maxì et èrán en idàáshà	39
3.2.1.5. Sobriquets : ganlìn yínkò en maxì et erikò afájà en idàáshà	44
3.2.1.6. Anthroponymes : jiji yínkò en maxì et erikò en idàáshà	45
3.2.1.7. Toponymes : fì nyikó en maxì et erikò ibi en idàáshà	47
3.2.1.8. Formes imagées de langage	49
3.3. Forme de communication non verbale	50
3.3.1. Couleurs : sinmè en maxì et omì en idàáshà	50
3.3.2. Dictons : lõ en maxì et owě en idàáshà	51
3.3.3. Les ports vestimentaires : nusúsò en maxì et ènú wíwò en idàáshà	52
3.3.4. Rythmes et danses : xúnkpà - wefò en maxì et ijó - èrán en idàáshà	53
3.3.5. Signes - symboles : untùn en maxì et amì en idàáshà	55
3.3.6. Gestuelles : wunundò en maxì et mimì en idàáshà	56
3.3.7. Pictogrammes : òdìdè en maxì et yíyò en idàáshà	57
3.3.8. Les rituels : yesùn en maxì et orò en idàáshà	58
3.4. Discussions	60

3.4.1. <i>Les modes de communication verbale recensés dans l'aire culturelle idàáshà et maxì</i>	60
3.4.2. <i>Les modes de communication non verbale recensés dans l'aire culturelle idàáshà</i>	62
<i>et maxì</i>	62
3.5. Analyse du degré de connaissance des formes et modes de communication par sexe, par ethnie et par tranche d'âge	64
3.5.1. <i>Analyse selon le sexe</i>	64
3.5.2. <i>Analyse selon les communautés linguistiques</i>	65
3.5.3. <i>Analyse selon les tranches d'âges</i>	67
3.6. Discussion des résultats issus des analyses	68
3.6.1. <i>Au niveau de la communication verbale selon le genre</i>	68
3.6.2. <i>Variabilité de la communication non verbale selon le genre</i>	69
3.6.3. <i>Variabilité de la communication verbale selon les communautés linguistiques</i>	69
3.6.4. <i>Variabilité de la communication non verbale selon les communautés linguistiques</i>	69
3.6.5. <i>Variabilité de la communication verbale selon les âges</i>	70
3.6.7. <i>Variabilité de la communication non verbale selon les âges</i>	70
3.7. Difficultés et limites de l'étude	70
3.8. Proposition de stratégies de vulgarisation et de promotion de quelques modes traditionnels de communication	70
3.9. Recommandations	72
Conclusion.....	74
Objectif général	76
Objectifs spécifiques	76
Annexes.....	80
Annexe 1	80
Annexe 2	81