

Université d'Abomey-Calavi

Faculté des lettres, arts et sciences humaines



Ecole doctorale pluridisciplinaire : Espace, culture
et développement

Filière : linguistique

Option : sociolinguistique

Mémoire présenté en vue de l'obtention du Diplôme d'études approfondies

***Une étude sémiologique des supports
de messages non verbaux utilisés à des
fins de communication interpersonnelle
en milieu traditionnel gùn***

Présenté par
Ismaël Adédiran Adjibodou

Sous la direction de
Akanni Mamoud Igué
Professeur de sociolinguistique

2015

Université d'Abomey-Calavi



Mémoire intitulé :

Une étude sémiologique des supports de messages non verbaux utilisés à des fins de communication interpersonnelle en milieu traditionnel gùn

présenté par

Ismaël Adédiran Adjibodou

Sous la direction du professeur Akanni Mamoud Igué

Table des matières

DEDICACE	vii
REMERCIEMENTS	viii
INTRODUCTION	1
CHAPITRE 1 PROBLEMATIQUE	3
INTRODUCTION	3
1.1 CONTEXTE DE LA RECHERCHE	3
1.1.1 Le recours aux supports de messages non verbaux de communication interpersonnelle en milieu traditionnel gùn.....	3
1.1.2 Les supports de messages non verbaux de l'étude face aux réalités du temps.....	4
1.2 PROBLEME DE RECHERCHE	5
1.3 OBJECTIFS DE LA RECHERCHE	6
1.4 HYPOTHESES DE LA RECHERCHE	6
CONCLUSION	7
CHAPITRE 2 CADRE THEORIQUE	8
INTRODUCTION	8
2.1 LA SEMIOLOGIE ET L'ETUDE DES SIGNES	8
2.2 JALONS VERS UNE APPROCHE THEORIQUE DE L'ETUDE SEMIOLOGIQUE	9
2.2.1 La sémiologie de la communication	10
2.2.2 La sémiologie de la signification.....	11
2.3 DU CHOIX DE L'APPROCHE THEORIQUE DE L'ETUDE SEMIOLOGIQUE	12
2.4 LE SIGNE	13
2.5 LES LIMITES DU CADRE THEORIQUE	15
2.6 SYNTHESE	16
CONCLUSION	16
CHAPITRE 3 METHODOLOGIE	18
INTRODUCTION	18
3.1 LE CONTEXTE SPECIFIQUE DE L'ETUDE	18
3.2 PARTICIPANTS	19
3.3 METHODE DE COLLECTE DE DONNEES	19
3.4 LE DEROULEMENT DE LA COLLECTE DE DONNEES	20
3.5 LE TRAITEMENT ET L'ANALYSE DES DONNEES	20
CONCLUSION	21
CHAPITRE 4 RESULTATS	22

4.1	LES SUPPORTS DE MESSAGES NON VERBAUX DE L'ETUDE.....	22
4.1.1	Le balai, support d'un message de demande en mariage	22
4.1.2	L'aiguille, l'œuf et le tissu blanc, un autre support de message de demande en mariage	23
4.1.3	Le cauris, support d'une demande de remboursement de dette, d'une requête de prêt d'argent	23
4.1.4	Le rhizome de gingembre/le cauris, support servant à solliciter une relation charnelle	24
4.1.5	Le vernonia, support servant à exprimer le degré de son amitié à quelqu'un.....	25
4.1.6	L'escargot, support du message d'expression de son union à vie à une personne.....	26
4.1.7	La corne du bélier, support servant à exprimer le refus de léguer, de son vivant, quelque chose à autrui	26
4.1.8	La plume d'oiseau, support de l'invite au développement à partir de ses valeurs endogènes propres	27
4.1.9	Le coton, support du souhait d'allègement des peines, des difficultés de quelqu'un ...	28
4.1.10	L'œuf de poule pourri, support du message de prévention à propos d'une situation sans issue	28
4.1.11	Le lotus, support de la prière destinée à préserver quelqu'un du mauvais	28
4.1.12	La représentation de la main, support servant à exprimer des inégalités dans la répartition du destin.....	29
4.1.13	La cendre, support servant à souhaiter le retour d'un mal à son envoyeur	29
4.1.14	Le sel de cuisine, support servant à exprimer l'importance, la valeur de quelqu'un.	30
4.1.15	La pierre, support du message servant à exprimer la résistance de quelqu'un.....	31
4.1.16	L'œuf et le caillou, support servant à pronostiquer le favori d'un antagonisme.....	31
4.1.17	L'os placé à un fil, support servant à inviter quelqu'un à la jouissance par le travail	32
4.1.18	L'arête, support servant à exprimer une préoccupation à régler en urgence.....	32
4.1.19	Le sable, support du message servant à menacer de mort quelqu'un	33
4.1.20	Le sable mélangé au gari, support servant à menacer de troubler intentionnellement le gagne-pain de quelqu'un.....	34
4.1.21	La feuille de taro, support servant à menacer de mort un envoûteur	34
4.1.22	Agbgbemà, support du déni de découverte de ses dessous, de son talon d'Achille à autrui	34
4.1.23	Le velours et le tissu écru, support du message de reconnaissance de la valeur supérieure d'un aîné.....	35
4.1.24	La farine de maïs, support servant à exprimer son droit de disposer de quelque chose	35

4.1.25 La tortue, support servant à exprimer l'invulnérabilité/invincibilité, la longévité de quelqu'un	36
4.1.26 Le morceau de l'accoutrement du zāngbétó, un support servant de convocation	36
4.1.27 L'épi de maïs, un support de message d'appel ou d'invitation	36
4.1.28 Le piment fort et rouge, support d'une menace.....	37
4.1.29 Le haricot, support servant à souhaiter l'épanouissement et l'ascension à quelqu'un	37
4.1.30 Le régime du palmier à huile, support servant à inviter quelqu'un à renoncer à son implication dans quelque chose.....	38
4.1.31 La graine de moutarde, support servant à interdire quelque chose à quelqu'un.....	38
4.1.32 Le morceau de mur ou de sol argileux fissuré, support d'une invite à l'union.....	38
4.2 LIENS ENTRE SIGNE(S) ET MESSAGE(S) DES SUPPORTS DE L'ETUDE	39
4.2.1 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le balai	39
4.2.2 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers l'aiguille, l'œuf et le tissu blanc	40
4.2.3 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le cauris	40
4.2.4 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le rhizome de gingembre/le cauris.....	41
4.2.5 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le vernonia.....	42
4.2.6 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers l'escargot.....	42
4.2.7 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers la corne du bélier.....	43
4.2.8 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers la plume d'oiseau.....	43
4.2.9 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le coton	44
4.2.10 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers l'œuf de poule pourri	44
4.2.11 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le lotus	44
4.2.12 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers la représentation de la main	45
4.2.13 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers la cendre.....	45
4.2.14 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le sel de cuisine	45
4.2.15 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers la pierre	46
4.2.16 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers l'œuf et le caillou	46
4.2.17 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers l'os	47
4.2.18 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers l'arête	47
4.2.19 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le sable	48
4.2.20 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le sable mélangé au gari.....	48
4.2.21 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers la feuille de taro.....	48
4.2.22 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le àgbegbemà	49

4.2.23 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le velours et le tissu écru	49
4.2.24 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers la farine de maïs	50
4.2.25 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers la tortue	50
4.2.26 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le morceau de l'accoutrement du zăngbétó	51
4.2.27 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers l'épi de maïs	52
4.2.28 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le piment fort et rouge	52
4.2.29 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le haricot	53
4.2.30 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le régime de palmier à huile	53
4.2.31 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers la graine de moutarde	54
4.2.32 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le morceau de mur ou de sol argileux fissuré.....	54
4.3 APPLICATION DES CONCEPTS DE LA SEMIOLOGIE A L'ENSEMBLE DES SUPPORTS PRESENTES DANS L'ETUDE	55
4.4 DISCUSSION	58
CONCLUSION	59
ANNEXE 1 : LE PROFIL DES PERSONNES-RESSOURCES.....	I
ANNEXE 2 : LE GUIDE D'ENTRETIEN	III

Dédicace

À tous ceux qui œuvrent pour la révélation et l'immortalisation des valeurs culturelles des sociétés dites de l'oralité, espérant que votre engagement aidera à la reconnaissance et à la vulgarisation des spécificités africaines de la civilisation universelle.

Remerciements

À l'Éternel Dieu des Armées, dispensateur de toute grâce et de toute bénédiction, ma reconnaissance éternelle pour tous tes bienfaits à l'endroit de ton humble serviteur.

Je rends particulièrement hommage à mes défunts parents et à mon oncle Paul Ayifikouyo Adjibodou qui vient juste d'entrer dans la félicité éternelle, ma gratitude seule ne peut suffire pour les nombreux sacrifices que vous avez consentis pour mon éducation.

Je voudrais vivement remercier le professeur Akanni Mamoud Igué pour avoir accepté de m'accompagner dans la réalisation du présent travail. Il porte aussi la marque de votre rigueur scientifique et de votre amour du travail bien fait. Ma gratitude aussi aux professeurs Maxime da Cruz et Médard Dominique Bada pour avoir recommandé mon inscription en DEA.

J'exprime ma profonde reconnaissance particulièrement à ma femme et à mes enfants, mais aussi à mes frères et sœurs et autres membres de ma famille dont la sollicitude et l'affection se sont manifestées de diverses manières pendant mon hospitalisation et ma convalescence. Sans votre soutien, je n'aurais jamais pu avoir ce mental indispensable à toute entreprise de recherche.

À tous les enseignants qui ont participé à ma formation à l'École doctorale pluridisciplinaire (EDP) de la FLASH, pour l'usage que je fais de vos enseignements et de vos conseils, je perçois mieux qu'« il n'y a pas d'ascension sans guide ».

Je remercie également tous les collègues étudiants de la linguistique, pour leur assistance, leur encouragement et pour l'ambiance souvent fraternelle qui a prévalu durant nos séminaires de formation, période ayant coïncidé avec ma convalescence. Peut-être que sans ce climat de travail, je n'aurais pas été motivé à suivre régulièrement les cours des différents séminaires, vu mon état.

Merci infiniment à monsieur Səḍogbo Mənu, alias Voyevo, tradi-thérapeute et zangan au quartier Danto à Porto-Novo. Sans votre aide constante, il ne m'aurait pas été facile de contacter toutes les personnes-ressources nécessaires pour la rédaction du présent mémoire. À travers votre personne, je remercie tous mes informateurs et tous ceux qui, de près ou de loin, ont contribué de diverses manières à la réalisation complète de ce travail.

Que le Tout Puissant comble chacun de vous de ses grâces et bénédictions.

Introduction

Dans les civilisations dites de l'oralité, particulièrement en Afrique et en Afrique subsaharienne, la tradition orale gouverne la vie quotidienne des populations, surtout celles des localités rurales. Selon le dictionnaire encyclopédique Microsoft Encarta version 2009, les seules sources écrites sur le passé des dites civilisations avaient été celles des chroniqueurs arabes du Moyen Âge, qui tenaient leurs informations de voyageurs, puis des commerçants européens. La population, qui n'avait pas accès à l'écrit en raison de l'absence d'écriture, conservait et diffusait la connaissance des siècles passés à travers les pictogrammes, les bas-reliefs, les figurines et autres sculptures, les peintures rupestres, les dessins, les objets symboliques, mais surtout à travers les gardiens de la mémoire, jouant le rôle de « bibliothèques », pour reprendre le terme utilisé par Amadou Hampaté Bâ au cours de son célèbre appel de l'UNESCO, et une littérature orale abondante. Les tambours, les flûtes, les objets d'usage et autres supports empruntés à la flore ou à la faune étaient également des instruments grâce auxquels des individus communiquaient à distance entre eux ou avec des groupes. Ces différents moyens de communication servaient à la fourniture des stocks ou des flux d'information entre individus, entre groupes ou entre générations, au travail de sélection et de médiation des informations pouvant faciliter des échanges entre destinataire (s) et destinataire (s). Mais selon Adjibodou (2007), la capacité de conservation et de transmission de l'information desdits supports était limitée pour diverses raisons : a) ils ne sont pas conçus de telle sorte que les destinataires aient la possibilité de devenir destinataires par l'intermédiaire d'un même canal ou d'un canal complémentaire ; b) l'inexistence de l'écriture fait que les messages qu'ils véhiculent relèvent plus de l'interprétation que de la communication ; c) la prépondérance de la mémoire humaine, dont la capacité de rétention est limitée, facilite l'oblitération des informations et des savoirs dont ils sont porteurs ; d) ils étaient à l'origine conçus pour que l'on s'adresse, par leur intermédiaire, à un public très restreint composé de quelques individus, des habitants d'une agglomération, d'un quartier, d'un village ; e) ils ne sont pas des équipements techniques qui peuvent reproduire et transporter le son, l'écrit et l'image d'un point reculé de l'univers à un autre. A tout cela, il faut ajouter que ces supports sont pour la plupart des matériaux précaires qui ne durent pas dans le temps. Faisant l'objet de tant de facteurs limitants, ces supports qui avaient autrefois servi à atteindre les objectifs pour lesquels ils avaient été conçus n'ont pas pu rivaliser avec les imprimés, la radio, le téléphone, le télégraphe, la télévision, le fax, mais surtout avec les technologies de l'information et de la communication. Ainsi, considérés comme archaïques,

désuets, ils sont progressivement abandonnés au profit des moyens modernes de communication. Pire, dans les rares publications scientifiques dans lesquelles ces supports de communication traditionnels sont évoqués, il n'est pas aisé d'en trouver où une étude digne de ce nom leur est consacrée. Pour corriger quelque peu cette tendance qui ne participe pas de la révélation du patrimoine culturel des sociétés dites de l'oralité, Adjibodou (2007) a porté sur une étude sémiologique des médias du milieu traditionnel gùn. C'est dans la même perspective que la question des supports de messages non verbaux utilisés à des fins de communication interpersonnelle en milieu traditionnel sera appréhendée dans la présente recherche, se fondant sur Saussure (1919) pour qui les signes ont une vie au sein de la vie sociale. Cette question est d'autant plus importante que la possibilité de cerner le système de fonctionnement des canaux de communication issus du patrimoine socio-culturel d'un groupe social donné pourrait permettre d'appréhender les effets psychologiques et sociaux des modèles ou des produits sur leurs destinataires et d'élaborer, en conséquence, des communications efficaces à des fins d'information, de sensibilisation, d'éducation, de publicité, de vulgarisation et d'acquisition des comportements de développement à l'endroit de ce groupe, conformément au postulat de Mc Luhan (1964) selon lequel « le message, c'est le médium ».

Le premier chapitre présente la problématique des supports de messages non verbaux utilisés à des fins de communication interpersonnelle en milieu traditionnel gùn. Le Chapitre 2 décrit le cadre théorique dans lequel s'inscrit l'étude. Il s'articule autour de l'analyse du concept de « sémiologie », à l'examen du construit de « signe ». La méthodologie est exposée dans le Chapitre 3. Enfin, les résultats font l'objet du Chapitre 4. Une conclusion fait le bilan de l'étude et dégage une recommandation et des pistes de recherches futures.

Chapitre 1

Problématique

Introduction

Dans ce chapitre, il sera procédé à un état des lieux des supports non verbaux de communication interpersonnelle du milieu traditionnel gùn, à une présentation du problème de recherche, des objectifs et des hypothèses de l'étude.

1.1 Contexte de la recherche

Les circonstances du recours des Gùnù aux supports non verbaux de communication interpersonnelle et la situation desdits supports à l'époque de l'écriture et des moyens modernes de communication interpersonnelle font l'objet de cette sous-section.

1.1.1 Le recours aux supports de messages non verbaux de communication interpersonnelle en milieu traditionnel gùn

Dans les sociétés reconnues comme étant celles de l'écriture, les personnes peuvent, sans aucun contact physique direct, communiquer avec leurs interlocuteurs en leur envoyant, par divers moyens et de différentes manières, des messages écrits aux contenus multiples et variés. Dans les sociétés de l'oralité, par contre, l'inexistence de l'écriture et des équipements techniques qui peuvent reproduire et transporter le son, l'écrit et l'image d'un point reculé à un autre ne facilite pas cette forme de communication. Pour rendre possibles les échanges entre des personnes séparées par l'espace, les populations du milieu traditionnel gùn avaient dû alors faire preuve d'ingéniosité en ayant recours à des supports de messages non verbaux pour exprimer, tout en étant loin de leur interlocuteur, l'essentiel de leurs pensées, de leurs idées. Ces supports de messages non verbaux que ces populations suppléent surtout à l'inexistence de l'écriture font naître dans l'esprit du destinataire une idée ou un ensemble d'idées limitée par le contexte et implicitement exprimée par procédés mnémotechniques. De même, les idées à exprimer variant, pour faciliter l'intercompréhension entre eux, les utilisateurs de ces procédés non verbaux dont les messages ne sont pas « décodables » à la manière des textes écrits sont contraints à la multiplication des supports pour véhiculer à partir de chaque support un message dont le contenu, presque fixe et invariable, est appréhendé par les initiés à ce code. C'est ainsi que, en milieu traditionnel gùn, de nombreux messages non verbaux ont été élaborés à partir des supports spécifiques pour servir à l'échange, à la communication, au travail de transmission d'une information ou d'un message

donné entre des personnes séparées par l'espace. Lorsqu'on s'intéresse un peu à ces supports et qu'on fait l'effort de connaître les messages dont ils sont porteurs et les signes utilisés selon la circonstance pour véhiculer ces messages, on se rend compte qu'ils révèlent paradoxalement une richesse symbolique insoupçonnée, un terrain de créativité où des images et des symboles se marient pour présenter une réalité du monde, pour interpeller, parler au destinataire ; pour lui transmettre un message, lui donner une instruction ou des indications ; pour communiquer avec lui. Cette richesse symbolique d'inspiration culturelle n'a pas mis les supports étudiés à l'abri des vicissitudes liées à l'intrusion de l'écriture et des moyens modernes de communication interpersonnelle en milieu gùn.

1.1.2 Les supports de messages non verbaux de l'étude face aux réalités du temps

A l'avènement de l'école coloniale, beaucoup de parents africains manifestaient une certaine réticence à envoyer leurs enfants dans un système d'éducation qui ne répondait pas à leurs réalités et dont les valeurs n'étaient pas conformes à celles de leur milieu d'accueil. Face à cette réticence des parents africains d'inscrire leurs enfants à l'école coloniale, l'Administration coloniale a dû solliciter le service des chefs traditionnels et des leaders d'opinion africains qui, dans la plupart des cas, étaient par ailleurs des garants de la tradition. C'est ainsi que, de façon générale, ces derniers étaient les premiers à expérimenter l'inscription des enfants africains à l'école coloniale pour donner l'exemple et montrer la voie aux autres. Ayant évolué dans un système où la pratique de l'écriture est de mise, les jeunes africains envoyés à l'école se sont progressivement façonnés à la nouvelle donne au point d'y entraîner progressivement leurs parents, par ailleurs garants de la tradition : combien sont les écoliers de cette époque qui n'ont jamais été sollicités pour être le scripteur d'une lettre d'un parent, d'un leader d'opinion ou du chef traditionnel à l'Administration coloniale ? Ce faisant, la pratique de l'écriture a, au fil du temps, gagné même les familles fortement conservatrices au point où de nombreuses personnes non instruites ont commencé à recourir au service des scripteurs pour envoyer des lettres familiales, particulièrement à leurs enfants « lettrés » se trouvant, pour diverses raisons, loin du giron familial, notamment dans les centres urbains ou péri-urbains¹. Ce recours à l'écrit à des fins d'échanges interpersonnels s'est nettement renforcé avec l'accroissement substantiel et progressif du taux de scolarisation en milieu gùn, avec l'urbanisation progressive de Porto-Novo, principale localité d'installation des Gùnù,

¹ Le recours au service des scripteurs est à l'origine de l'utilisation du mot « àkòwè », emprunt yoruba ayant servi à l'origine à désigner en milieu gùn d'abord la personne qui écrit, par opposition à celle qui parle et que l'on désigne sous le nom de locuteur. « Akòwè » sert aussi à désigner de nos jours et selon le cas, les lettrés, les intellectuels, les cadres.

capitale de l'Administration coloniale du Dahomey et capitale du Bénin, avec la création du service des Postes, télégraphes et téléphones (P.T.T.) chargé de la collecte et de la distribution du courrier, mais surtout à l'avènement des communications par satellite et des technologies de l'information et de la communication qui envahissent tous les espaces sociaux. Dans ce contexte, les supports de message non verbaux devenaient de moins en moins pratiques, leur utilisation étant tributaire de la disponibilité d'un intermédiaire et ne pouvant pas toujours se faire lorsqu'on a affaire à de très longues distances de séparation entre acteurs. Ainsi, malgré l'évidence de la richesse symbolique dont les populations du milieu traditionnel gùn ont eu à faire montre à travers l'élaboration des messages non verbaux de communication interpersonnelle, leur pratique de l'écriture et des moyens modernes de communication interpersonnelle, due au brassage avec l'Occident, les a amenés à progressivement abandonner et même jeter aux oubliettes de l'histoire ces supports jadis utilisés pour la communication entre des personnes séparées par l'espace.

1.2 Problème de recherche

L'abandon des supports non verbaux de communication interpersonnelle du milieu traditionnel gùn au profit de l'écriture et des moyens modernes de communication interpersonnelle illustre la disparition progressive mais certaine des pans du patrimoine culturel national. Cette disparition s'observe au niveau de nombreux compartiments aussi bien matériels qu'immatériels de la culture de notre pays. Sa persistance dans l'indifférence générale amène de plus en plus la postérité à se retrouver sans repères endogènes, étant habituée aux schèmes culturels et aux schémas mentaux des peuples qui savent non seulement léguer, par écrit, leur patrimoine à leur descendance mais aussi œuvrer pour imposer, par tous les moyens, leur culture aux autres. Pire, si nous ne prenons garde, cette disparition de nos réalités culturelles posera le problème de notre identité ; surtout à l'ère de la mondialisation et de la globalisation où chaque peuple a à se différencier, à s'identifier et à se faire distinguer par la spécificité de son patrimoine sociologique, spirituel et moral. Conscient de cela, mais surtout de ce que plaider pour un retour des populations du milieu gùn à cette forme de communication interpersonnelle d'inspiration culturelle serait, à l'ère des technologies de l'information et de la communication, une prédication dans le désert, nous avons estimé que l'on peut au moins partiellement la fixer à travers une étude, offrant ainsi à la postérité la possibilité d'en avoir connaissance, tout au moins à travers les écrits. Ladite recherche permettra d'établir les relations entre les signes utilisés et le message véhiculé par l'intermédiaire de ces signes ou la vie sociale des Gùnù, de faire connaître le système de

fonctionnement des supports de messages non verbaux de communication interpersonnelle du milieu traditionnel gùn. Conformément à ces intentions, la présente étude se propose de répondre à la question de recherche suivante : quel lien sémiologique il y a-t-il entre les signes des supports non verbaux de communication interpersonnelle en voie de disparition du milieu traditionnel gùn et les messages que ces supports véhiculent ou la vie sociale des Gùnù ? La réponse à cette préoccupation constitue l'orientation de la présente recherche dont les objectifs sont multiples.

1.3 Objectifs de la recherche

- **Objectif général**

Décrire, à des fins d'étude sémiologique, des supports de messages non verbaux de communication interpersonnelle du milieu traditionnel gùn pour fixer, par écrit, lesdits supports en voie de disparition.

- **Objectifs spécifiques**

- a) Décrire les signes en présence en se basant sur leurs véhicules (les supports de messages non verbaux de communication interpersonnelle du milieu traditionnel gùn) et les significations de ceux-ci (les messages transmis).
- b) Etablir les liens entre les signes utilisés et les messages transmis au moyen de ces signes ou la vie sociale des Gùnù pour faire ressortir la richesse symbolique et culturelle des supports étudiés.
- c) Décrire, par les mêmes occasions, la manière dont le code, les techniques et les procédés en cours au niveau de ces supports participent de la communication entre des personnes séparées par l'espace.
- d) Appliquer des concepts de la sémiologie à l'ensemble des supports décrits.

Voilà autant d'objectifs de la présente recherche dont les hypothèses de travail sont les suivantes.

1.4 Hypothèses de la recherche

- **Hypothèse générale**

Le mariage entre signe(s) utilisé(s) et message(s) véhiculé(s) à travers les supports de messages non verbaux de communication interpersonnelle du milieu traditionnel gùn n'est ni fortuit, ni gratuit : il a du sens.

- **Hypothèses spécifiques**

- a) Le(s) signe(s) en présence au niveau de ces supports entretient/entretiennent forcément une relation de signification avec le(s) message(s) transmis.
- b) Le(s) signe(s) en présence au niveau de ces supports entretient/entretiennent forcément une relation de signification avec la vie sociale des Gù̀nù̀.

Conclusion

L'analyse du contexte relatif aux supports non verbaux de communication interpersonnelle du milieu traditionnel gù̀n met en évidence que cette forme d'échange jadis utilisée pour la communication entre des personnes séparées par l'espace est en voie de disparition totale au profit des moyens modernes de communication interpersonnelle. L'analyse des tenants et des aboutissants de cette disparition a, quant à elle, révélé l'importance et le rôle qu'une recherche pourrait avoir dans la fixation par écrit de ces supports pour la postérité. Ainsi, lesdits supports seront décrits aux fins d'une étude sémiologique consacrée à établir les liens entre les signes utilisés et les messages transmis au moyen de ces signes. Le chapitre 2 décrit le cadre théorique dans lequel s'inscrit cette étude.

Chapitre 2

Cadre théorique

Introduction

Notre question de recherche est la suivante : quel lien sémiologique il y a-t-il entre les signes des supports non verbaux de communication interpersonnelle en voie de disparition du milieu traditionnel gùn et les messages que ces supports véhiculent ou la vie sociale des Gùnù? La réponse à cette interrogation amène à s'intéresser à la sémiologie et au signe. Ainsi, la présente étude recourt au construit de sémiologie analysé à la lumière du structuralisme saussurien, à celui du signe examiné sous l'éclairage de la théorie de Hjelmslev. Enfin sera présentée la synthèse relative à cette partie.

2.1 La sémiologie et l'étude des signes

Nous devons le terme sémiologie à Saussure (1916). Pour lui, la linguistique se situe au cœur d'une science plus vaste. Et le développement de cette dernière permettra la découverte des lois générales de la vie des signes, lois qui seront aussi applicables à la linguistique. Il donne à cette science plus vaste le nom de sémiologie (du grec sêmeion, « signe ») et la définit comme « la science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale » (Saussure, 1916). La sémiologie étudie donc les signes dans tous les domaines où une telle étude est possible en occurrence les systèmes de signes ; exemple de l'alphabet des sourds-muets, des signaux militaires ou maritimes, etc.

Mais avant Saussure, la réflexion sur les systèmes de signes s'est développée vers la fin du XIX^e siècle sous le nom de « sémiotique ». Peirce (1883) définit la sémiotique, conçue comme le fondement même de la logique, comme « la science des lois générales nécessaires des signes ». La théorie de Peirce repose sur une conception selon laquelle « tout est signe ». Selon lui, tout ce que l'homme fait ou étudie peut être un fait de sémiologie. Cette conception est mise en lumière à travers la correspondance qu'il a adressée à Lady Welby : « il n'a jamais été en mon pouvoir d'étudier quoi que ce fût - mathématiques, morale, métaphysique, gravitation, thermodynamique, optique, chimie, anatomie comparée, astronomie, psychologie, phonétique, économie, histoire des sciences, whist, hommes et femmes, vin, métrologie - si ce n'est comme étude de sémiotique ». Ladite conception met l'accent sur la fonction logique du signe dont l'étude de Peirce propose une classification selon la nature des rapports existant entre signifiant, signifié et référent (l'objet du réel auquel renvoie le signe). A la différence de

Peirce, Saussure (1916) insiste sur la fonction sociale du signe et en propose une conception duale dans laquelle il ne prend en compte que le signifiant et le signifié. En effet, il estime que le signe doit être conçu comme une entité à deux faces, le référent n'étant d'aucune pertinence. Malgré ces divergences, les deux aspects de la jeune science sont en étroite corrélation et les mots « sémiologie » et « sémiotique » semblent recouvrir aujourd'hui une même discipline, même si Greimas a établi entre elles une hiérarchie en faisant de la sémiologie la théorie générale dans laquelle vient s'inscrire la sémiotique.

Dans la mesure où la sémiologie se définit comme la science des systèmes de signes, on a vu ainsi naître une sémiologie du vêtement, une sémiologie des objets, etc. En tant que canaux de transmission de message, les supports de messages non verbaux de communication interpersonnelle du milieu traditionnel restent incontestablement des instruments dont l'usage nécessite la manipulation de signes. Il est donc possible de leur consacrer une étude sémiologique. C'est à cet essai que nous aurons à nous atteler en bonne partie dans le présent travail. Mais avant, tâchons de délimiter le champ d'investigation et les orientations que prendra une telle étude.

2.2 Jalons vers une approche théorique de l'étude sémiologique

La démarche adoptée dans l'étude sémiologique du présent travail s'inspire du structuralisme saussurien dont l'une des caractéristiques consiste à appréhender, à partir des mécanismes et des conventions qui en règlent l'utilisation, le code en vigueur dans tout système. Mais la lecture faite par différents chercheurs et auteurs de l'esquisse saussurienne de la sémiologie est à l'origine de l'avènement de différentes orientations qui se réclament de cette science relativement jeune. En effet, à travers Saussure (1916), on voit naître, selon certains auteurs, une tradition pour laquelle la sémiologie sera la science générale de tous les systèmes de signes (ou de symboles) grâce auxquels les hommes communiquent entre eux. Les éléments sur lesquels ces auteurs fondent leur allégation sont les exemples cités par Saussure lui-même : écriture, alphabet des sourds-muets, signaux militaires ou maritimes. Toutefois, les allusions que le même précurseur (Saussure) fait aux rites symboliques, aux formes de politesse, à la pantomime, aux coutumes, à la mode ; allusions, reconnaissons-le, toujours assorties de beaucoup de réserves, contenaient peut-être le germe de l'avènement d'une autre orientation de la sémiologie différente de la précédente. L'avènement de ces différentes orientations dans cette science naissante semble être marqué par le fait que l'on prenne comme assuré ou non ce que Saussure n'avait que comme une hypothèse à vérifier : l'appartenance à la sémiologie, de plein droit, de ces systèmes.

Par ailleurs, au sens le plus général, un signe désigne un élément X capable de représenter ou de se substituer à un autre élément Y. Cette représentation ou cette substitution implique-t-elle une intention de communication ? C'est à ces différents niveaux que se situe l'enjeu d'un débat qui a longtemps animé la réflexion sémiologique. Ainsi donc on a assisté à la naissance de deux courants sémiologiques à savoir la sémiologie dite de « la communication » et celle dite « de signification » selon la terminologie de Priéto (1968). Le premier courant se démarque du second par la distinction catégorique qu'il établit entre un indice et un signal. Les thèses de chacun de ces courants peuvent être résumées comme suit.

2.2.1 La sémiologie de la communication

Troubetzkoy, Buysens, Martinet, Priéto ont accentué fortement le caractère du langage comme système de communication. Ils ont défini, notamment Buysens et Priéto, les bases d'une sémiologie qui serait d'abord la description du fonctionnement de tous les systèmes de communication non linguistiques, le système de la langue lui servant de modèle. Pour Buysens (1967 : 11) en effet, la sémiologie ne doit s'intéresser qu'aux signes intentionnels et peut se définir comme « l'étude des procédés de communication, c'est-à-dire des moyens utilisés pour influencer autrui et reconnus comme tels par celui qu'on veut influencer ». Cette conception exclut donc l'interprétation d'un comportement, d'une attitude et, en général, de tout mode d'expression non voulu par le destinataire, car ces signes ne sont que des indices et ne peuvent donc être justiciables d'une étude sémiologique. L'indice est défini par Priéto (1968) comme un fait immédiatement perceptible qui est capable de nous faire connaître quelque chose à propos d'un autre fait qui, lui, ne l'est pas. Contrairement à l'indice, les signes qui impliquent une intention de communication sont des signaux. Ils ont été produits artificiellement pour servir d'indice. L'indice est naturel comme l'est l'empreinte des pas humains : elle est l'indice du passage d'un homme tant qu'elle n'est pas émise volontairement. Le signal quant à lui est conventionnel, à l'image du feu rouge qui annonce un arrêt temporaire. Produit pour communiquer, il est donc de nature instrumentale. La distinction entre signal et indice entraîne, selon Buysens, Martinet, Mounin et Priéto, des conséquences méthodologiques importantes : on ne peut adopter un modèle d'explication par la « communication » que lorsqu'on a démontré l'existence d'une intention de communiquer et sa reconnaissance par le destinataire. La sémiologie doit se faire en priorité sur l'analyse des systèmes de communication. Le préalable à toute étude sémiologique est donc de prouver d'abord ce en quoi le système que l'on étudie peut être un fait de communication. Et c'est ce que l'on lit sous la plume de Mounin (1970 : 7) pour qui la sémiologie « s'oppose (...) aux

tentatives d'appliquer (...) ses démarches à toutes sortes d'objets, où ce qu'on étudie n'a pas été d'abord démontré comme étant un type de communication mais seulement un ensemble de faits significatifs ».

En définitive, pour les tenants du courant dit sémiologie de la communication, l'analyse des signes doit être de l'ordre du décodage et non de l'interprétation. C'est la visée informative de l'acte de communication qui se trouve ici privilégiée. Mounin (1970 : 14) en donne la raison : « on interprète un indice, et l'interprétation en sera variable avec les récepteurs, selon leur intuition, leur compétence, etc. On décode un signal, et le décodage en est univoque pour tous les récepteurs en possession du code de communication ». En quoi cette thèse diffère-t-elle de celle du courant de la sémiologie dite de la signification ?

2.2.2 La sémiologie de la signification

Pour les tenants du courant de la sémiologie dite de la signification dont Barthes est un grand représentant, la fonction de communication n'est pas prioritaire. Il suffit plutôt de pouvoir établir la relation qu'il y a entre un indice et son indiqué lorsque cette relation n'est pas naturelle, mais a été instituée par un groupe social (Priéto, 1973). Autrement dit, la sémiologie de la signification traite des indices qui sont conventionnels, c'est-à-dire de ceux des indices qui ont acquis, dans une société donnée, leur capacité d'être indices. De ce point de vue, le but de la recherche sémiologique sera précisément de reconstituer le procès du sens pour les systèmes de signification autres que la langue en s'inspirant du projet structuraliste. Ainsi, tout objet porteur d'une signification est susceptible d'être analysé par la sémiologie. Barthes (1964 : 39) justifie : « la fonction se pénètre de sens ; cette sémantisation est fatale : dès qu'il y a société, tout usage est converti en signe de cet usage : l'usage du manteau de pluie est de protéger contre la pluie, mais cet usage est indissociable du signe même d'une certaine situation atmosphérique ; notre société ne produisant que des objets standardisés, normalisés, ces objets sont fatalement les exécutions d'un modèle, les paroles d'une langue, les substances d'une forme signifiante ». Cette vision de l'analyse sémiologique repose sur la conception selon laquelle « une chose n'est un signe que parce qu'elle est interprétée comme le signe de quelque chose par un interprète » (Morris 1974 : 17). Selon cette conception, postuler la signification, c'est recourir à la sémiologie. Par conséquent, la sémiologie ne s'intéresse pas à l'étude d'un type d'objet particulier ; elle s'intéresse plutôt à des objets ordinaires. Ainsi, la nourriture, la mode, le vêtement, les jouets seront considérés comme des systèmes sémiologiques reposant sur des objets d'usage, les signes fonction. Ce faisant, les représentants de ce courant, Barthes notamment, se refusent à réduire le champ d'exploration

de la sémiologie aux seules significations intentionnelles et se font les précurseurs d'une sémiologie qui se donne pour tâche d'analyser les systèmes de signes produits par une classe sociale déterminée. En ce sens, l'intention explicite du destinataire disparaît au profit de la signification attestée par la forme du signe utilisé.

Comme le résume Priéto (1973) la sémiologie de la communication étudierait tous les faits qu'étudie la linguistique, c'est-à-dire les signaux linguistiques, mais aussi les signaux non linguistiques que cette discipline n'étudie pas ; la sémiologie de la signification étudierait tous les faits qu'étudie la sémiologie de la communication, c'est-à-dire les signaux, mais aussi les indices conventionnels qui ne sont pas des signaux et que la sémiologie de la communication, par conséquent, n'étudie pas.

Les deux courants sémiologiques issus du structuralisme saussurien étant brièvement présentés, lequel parmi les deux guide l'approche de la présente étude ?

2.3 Du choix de l'approche théorique de l'étude sémiologique

Les supports de messages non verbaux de communication interpersonnelle du milieu traditionnel gèn constituent un phénomène de communication. Ils sont donc justiciables de l'analyse sémiologique au sens du courant dit sémiologie de la communication. En effet, la communication à travers ces supports peut parfaitement se déchiffrer à l'aide du schéma fondamental de la communication : quelqu'un (celui qui fait usage du support de message non verbal pour communiquer) parle à quelqu'un d'autre (personne qu'il soumet au décodage du message émis) de quelque chose (ce qu'il communique ou fait connaître). Autrement dit un destinataire parle à un destinataire de quelque chose par l'intermédiaire d'un support de message non verbal. Les signes utilisés pour la circonstance s'intègrent donc dans un processus de communication.

Le fait d'avoir démontré que les supports, objets de l'étude, constituent un élément du processus de la communication suggère que l'approche utilisée se réclame de la sémiologie de la communication. Toutefois, pour que le message du destinataire de ce type de communication connaisse le moins possible de déperdition, pour que cette relation offre une possibilité d'échange et ne se réduise à une « perception » d'entités visuelles indifférenciées dont on ne peut saisir la signification, il faut que destinataire et destinataire disposent à peu près du même « vocabulaire », qu'ils utilisent un langage commun ; bref, qu'ils aient en commun un code, c'est-à-dire un ensemble de règles qui permettent d'attribuer une signification au(x) signe(s) utilisé(s). Le signe n'ayant pas toujours la même signification chez

les destinataires et les destinataires, il n'est donc pas seulement un élément qui entre dans un processus de communication ; il est aussi une entité qui participe à un processus de signification. D'où apparaît la nécessité d'associer la sémiologie de la communication à la sémiologie de la signification dans le cadre de la présente étude. Cette nécessité provient aussi du fait que l'indice n'est pas exclu du processus de la communication même s'il n'y est pas nécessaire. Baylon et Mignot (1991 : 13) le confirment : « si le signal est un constituant indispensable de tout acte de communication, il est aisé de montrer que dans la communication les indices jouent aussi un rôle ». Par ailleurs, les tenants du courant dit sémiologie de la communication, Prieto et Mounin notamment, admettent qu'il est parfois difficile de savoir s'il y a effectivement intention de communication ou non. Entre l'intention manifeste et son absence, il existe donc une zone intermédiaire où le désir de communication de l'émetteur, sans être évident, est néanmoins possible. La considération de cette donnée justifie également d'associer la sémiologie de la signification à la sémiologie de la communication dans le cadre de la présente recherche. Ladite nécessité provient surtout du fait que les limites du cadre théorique, qui seront abordées ultérieurement, exigent le recours à l'herméneutique, science de l'interprétation, pour établir le lien entre signe(s) utilisé(s) et message véhiculé à travers chaque support de l'étude conformément aux hypothèses de travail précédemment annoncées. Ce lien ne saurait être établi en cas d'oubli et de défaillance de la mémoire des personnes-ressources interrogées si nous n'avons recours à l'herméneutique, science de l'interprétation, donc par ricochet à la sémiologie de la signification.

Mais quelle que soit l'approche théorique choisie, sémiologie de la communication, sémiologie de la signification ou autre, une étude sémiologique suppose la manipulation de signes. Après avoir présenté sommairement les deux conceptions du signe en vogue, nous ferons connaître celle qui convient le mieux à notre analyse.

2.4 Le signe

Le signe est selon Saussure (1916), une unité complexe composée elle-même de deux entités : le signifiant et le signifié. Ces deux entités sont étroitement liées : un signifiant n'est tel que parce qu'un signifié lui correspond, et inversement. Pour Hjelmslev (1943), un signe n'est pas, comme le veut une tradition séculaire, une chose mise à la place d'une autre. C'est une fonction posée par la relation réciproque entre l'expression et le contenu. Et la fonction sémiotique n'apparaît que lorsqu'une règle a mis en relation l'expression avec le contenu. L'expression et le contenu ont souvent été assimilés respectivement au signifiant et au signifié

saussuriens. La relation (R) qui s'établit entre eux coïncide avec ce que Saussure nomme signification. Elle peut être représentée de la façon suivante : ERC.

A première vue donc, la notion de fonction sémiotique ne paraît pas trop différente de celle du signe telle que la formule Saussure. Cependant, la définition que Hjelmslev donne du signe met en lumière le fait que le signe est une entité à deux faces comme le disait Saussure et accentue la dépendance réciproque de l'expression et du contenu. Mais si Saussure parlait d'une substance sonore et d'une pensée que le langage organise en formes (signifiant/signifié), il restait relativement évasif sur le statut du signifié. Pour Hjelmslev par contre, le langage organise deux types distincts de continuum : celui de l'expression et celui du contenu. En donnant à chacun d'eux une forme, il en fait des systèmes structurés. De manière telle que les substances (une séquence donnée de sons significatifs et ce à quoi ces sons renvoient dans les circonstances précises de leur émission) ne peuvent être produites et reconnues qu'en tant qu'elles renvoient à une forme. On obtient ainsi une combinaison de quatre classes distinctes :

- la substance de l'expression : c'est la substance communicante, la matière à l'état brut, la matière non fonctionnelle et non articulée, telle qu'elle apparaît en dehors de toute organisation signifiante ; on évoque par exemple l'univers des manifestations phoniques possibles, dans le cas du langage verbal ;
- la forme de l'expression : c'est l'organisation formelle des signifiants selon les règles et les conventions (paradigmatiques et syntaxiques) du système ; la valeur que prend ou qu'acquiert la matière utilisée quand elle rentre dans le système²;
- la substance du contenu : c'est le référent en tant que matière universelle dont l'existence est absolue ;
- la forme du contenu : c'est l'ensemble des valeurs que prend le référent dans un système donné (individu, groupe d'individus, société, milieu, environnement).

La notion de fonction sémiotique a donc donné une autre présentation du signe. Cette dernière élargit la conception saussurienne et permet une meilleure approche du signe, en particulier du signe non linguistique. En effet si la proposition de Morris (1974 : 17), suivant laquelle tout peut devenir signe à condition d'être interprété en cette qualité par un interprète donné, est vraie, alors tout objet peut être considéré comme expression dans la mesure où il intervient

² Un système (il s'agit ici de système de signes) est un ensemble d'éléments reliés les uns aux autres de telle sorte que la modification de l'existence et de la valeur d'un élément donné affecte l'existence et la valeur de tous les autres éléments.

dans une fonction sémiotique. La conception hjelmslevienne du signe sied donc beaucoup plus à la présente étude dans laquelle interviennent essentiellement des signes non linguistiques qui, lorsqu'ils appartiennent à des systèmes sémiologiques reposant sur des objets d'usage, sont des signes fonction.

De façon pratique, notre but à travers une importante partie du présent travail est d'aborder l'expression et le contenu par l'intermédiaire de la description des supports de messages non verbaux de communication interpersonnelle du milieu traditionnel gùn, l'expression du vouloir-dire ou de la chose exprimée par ces derniers et l'établissement de la relation de signification entre le message véhiculé ou la vie sociale des Gùnù et les signes utilisés.

La démarche adoptée dans le présent travail s'inspire, avons-nous signalé, du structuralisme. Cette approche, malgré ses outils méthodologiques et ses approches heuristiques importantes, présente des insuffisances par rapport à la présente étude.

2.5 Les limites du cadre théorique

La première insuffisance de la sémiologie de type structural appliquée aux supports de messages non verbaux de communication interpersonnelle du milieu traditionnel gùn est le recours systématique (cher au structuralisme) à un modèle assez singulier (la langue) pour rendre compte de données aussi complexes que les systèmes de communication et les faits de signification. En effet, au-delà de l'émission et de la réception de messages linguistiques, la communication sociale met en jeu une grande diversité de paramètres qui échappent à une vision strictement linéaire. Le contexte d'apparition du message, l'identité des allocutaires, leur culture et leurs expériences personnelles et celles de leur groupe par exemple sont souvent négligés, donnant ainsi de la communication l'image d'un processus centré avant tout sur le code et l'échange intentionnel d'information. La mise en parenthèses de ces éléments ne permet pas de cerner tous les contours nécessaires pour une étude sémiologique conséquente, réduisant du coup la richesse symbolique et culturelle dont regorgent les supports étudiés.

De plus, l'oubli, dû au mode de transmission en cours dans les sociétés dites de l'oralité, ne permet pas de déceler dans tous les cas la relation entre l'expression et le contenu du signe conformément aux hypothèses de travail de l'étude. En effet, lorsque pour des raisons d'infidélité de la mémoire humaine, cette relation n'est pas connue, apparaît alors la nécessité de montrer, avec le concours des personnes-ressources interrogées, le lien qu'il y a entre les signes dont on se sert à travers les supports étudiés pour véhiculer les messages dont ils sont porteurs. Pour y parvenir, il faut associer l'approche sémiologique à une approche

herméneutique. D'ailleurs les liens entre la sémiologie et la science de l'interprétation (herméneutique) sont assez étroits. Foucault (1966) a noté la complémentarité entre ces deux disciplines permettant ainsi à notre parti pris d'avoir un fondement théorique : « appelons herméneutique l'ensemble des connaissances et des techniques qui permettent de faire parler les signes et de découvrir leur sens ; appelons sémiologie l'ensemble des connaissances et des techniques qui permettent, de distinguer où sont les signes, de définir ce qui les institue comme signes, de connaître leurs liens et les lois qui les enchaînent ». Ducrot et Schaeffer (1995) confirment aussi l'existence de liens profonds entre l'herméneutique et la sémiologie, étant donné qu'une chose n'est un signe que parce qu'elle est interprétée comme le signe de quelque chose par un interprète.

2.6 Synthèse

La sémiologie apparaît d'abord comme la science des systèmes de signes. Ces derniers sont analysés dans la présente recherche suivant la conception de Hjelmslev : elle élargit celle de Saussure et permet une meilleure approche du signe, notamment du signe non linguistique qui peut être un signe fonction, lorsqu'il appartient à un système sémiologique reposant sur des objets d'usage. La compréhension que les héritiers de la science des systèmes de signes ont du projet saussurien de la sémiologie a engendré deux courants se réclamant de cette science. Pour les tenants du courant dit sémiologie de la communication, toute étude sémiologique doit s'appuyer sur la visée informative de l'acte de communication. Les partisans de la sémiologie dite de la signification, par contre, privilégient l'interprétation et non le décodage dans l'analyse des signes. Notre modèle synthèse réunit, quant à lui, ces deux courants non exclusifs de la sémiologie issus du structuralisme saussurien auxquels est associée l'herméneutique, science de l'interprétation. Ce faisant, l'établissement des liens entre les signes et la vie sociale est facilité puisque à défaut de connaître les liens des signes et les lois qui les enchaînent, on peut au moins les faire parler et découvrir leur sens, surtout lorsque, pour diverses raisons, il y a oblitération.

Conclusion

Le cadre théorique a permis de définir les concepts clés de la recherche, notamment la sémiologie et le signe. Après avoir examiné les modèles théoriques de la sémiologie, un modèle-synthèse a été proposé. Le cadre théorique a aussi abordé les deux conceptions du signe les plus en vogue et a mis un accent particulier sur celle de Hjelmslev, la plus indiquée pour la présente étude. Il a également servi à faire mention des limites du cadre théorique.

Pour repousser ces limites, une approche herméneutique a été associée à l'approche sémiologique. Le Chapitre 3 explicite la méthodologie mise en place pour atteindre les objectifs de recherche.

Chapitre 3

Méthodologie

Introduction

Le présent chapitre décrit, tout d'abord, le contexte spécifique de l'étude, les participants, la méthode et le déroulement de la collecte des données. Ensuite, suivront le traitement et l'analyse des données.

3.1 Le contexte spécifique de l'étude

La présente étude porte sur les supports de messages non verbaux de communication interpersonnelle du milieu traditionnel gùn, particulièrement sur ceux utilisés ou ayant été utilisés à Porto-Novo, principale ville d'installation des Gùnù. Le recours à ces substituts du langage intervient lorsque l'une au moins des deux personnes séparées par l'espace décide, pour diverses raisons, de communiquer avec l'autre sans avoir à lui transmettre sa pensée ou ses intentions par voie orale grâce à l'entremise d'une tierce personne. De façon opératoire, un destinataire utilise, à travers un support de message non verbal de communication interpersonnelle du milieu traditionnel gùn pouvant être emballé, selon le cas, dans des feuilles d'hysope ou dans unealebasse (òkà) solidement attachée(s) au moyen du rameau de palmier (àzàn)³ et transmis par personne interposée, un élément symbolique ou un élément ayant valeur d'abstraction par lequel il communique avec son destinataire. Chacun des éléments utilisés pour la circonstance est soit un objet d'usage utilisé en milieu gùn, soit un élément appartenant à la flore ou à la faune du milieu gùn et se faisant distinguer par des caractéristiques singulières. Ces caractéristiques spécifiques que les traditionalistes gùnù ont su remarquer et noter chez ces êtres et ces choses à force de les observer, de les côtoyer ou de les vivre au quotidien leur ont permis de faire de ces derniers des signes ou des symboles et de transmettre des informations par leur entremise. C'est ainsi que par l'emploi de différents procédés (polysémie, rapprochement, similitude, analogie, déplacement, transposition, permutation, apocope, utilisation d'images, d'allégories, etc.) et le recours à des méthodes et

³ Le message à peine voilé à travers le rameau de palmier attachant solidement les feuilles d'hysope ou laalebasse servant à emballer le support de message non verbal de communication interpersonnelle est :

« yòkpòvú mọ nọ tún nùxè mèxó lè blá »

/ Jeune / pas / prédicatif / dénouer / chose que / grands / les / nouer /

« que le jeune ne dénoue pas ce que les mânes des ancêtres ont noué ».

A travers cette injonction, l'on dissuade tout entremetteur, éventuellement curieux, de dénouer ce qui ne lui est pas destiné et que les mânes des ancêtres ont, à travers le rameau de palmier, noué. Le non-respect de cette injonction est, dit-on, censé être à l'origine des représailles aux conséquences imprévisibles des mânes des ancêtres à l'encontre de l'entremetteur indélicat.

à des formules mnémotechniques (adages, proverbes, sentences, expressions consacrées, etc.), des supports anodins sont utilisés pour faire naître dans l'esprit du destinataire un ensemble de messages aux sens virtuels. Ces sens peuvent être parfois divergents, complémentaires ou carrément contradictoires ou opposés. Le message réellement émis par le destinataire n'est bien appréhendé par son destinataire seulement quand l'analyse que ce dernier fait du canal tient profondément et essentiellement compte du contexte (ensemble des circonstances et des événements qui entourent la transmission du support). Autrement, le décodage du message risque d'être erroné, même si on a affaire à un grand initié en la matière.

3.2 Participants

L'univers d'enquête de cette étude est essentiellement constitué de vingt personnes. Le choix des participants n'est pas motivé par des soucis de représentativité statistique. Il s'agit de trouver des personnes-ressources aptes à répondre et à argumenter sur le sujet d'étude en vue de permettre d'avoir un contenu fiable, riche, profond et de qualité. Ils répondent de ce fait à des critères de pertinence de la structure de la population étudiée dans le cadre de cette recherche. Leur profil est présenté en Annexe 1.

3.3 Méthode de collecte de données

La méthode de collecte de données est celle des entretiens semi directifs. L'instrument de collecte utilisé lors des entretiens est l'enregistreur. Ce dernier permet d'enregistrer les propos des personnes-ressources et de garder toute la spontanéité de ce qui a été dit ou fait pour l'analyse. En effet, il libère du caractère contraignant et réducteur de la prise de notes. Les différents enregistrements ont servi comme base de transcription en français du corpus de l'analyse. Un guide d'entretien a été élaboré compte tenu des besoins en information et des exigences de l'étude. Ce guide d'entretien a préalablement fait l'objet d'un pré-test auprès de cinq personnes-ressources pressenties tirées au sort. Leurs réactions et leurs observations ont permis d'affiner certains items et, par conséquent, d'améliorer le guide d'entretien et de le rendre plus accessible. Le guide d'entretien définitif en français, construit tel que présenté en Annexe 2, est le fruit de cette procédure. Il a été traduit aussi en gùngbè par des traducteurs avertis pour la fidélité de la traduction au texte en français, d'une part, et pour éviter toute ambiguïté susceptible de déformer le sens des items auprès de la cible, d'autre part. En effet, les personnes-ressources contactées ne comprennent pas tous français ; si ce n'est pas le cas, elles n'ont pas toujours le niveau de maîtrise en français escompté pour la conduite de l'entretien dans cette langue. Ainsi, au sortir de ce processus, l'entretien s'est déroulé

exclusivement soit en gùngbè soit en français, conformément à la convenance de chaque participant. Malgré cette précaution, il est permis aux personnes-ressources d'utiliser la seconde des deux langues toutes les fois qu'elles jugent cela nécessaire pour un meilleur éclairage par rapport aux informations précises attendues.

3.4 Le déroulement de la collecte de données

La collecte de données s'est déroulée à Porto-Novu, principale ville d'installation des Gùnú. Les personnes-ressources ont été, pour la plupart, interrogées au lieu de leur convenance. Les grandes lignes de la recherche leur sont exposées, notamment le but de l'entretien, le contenu du guide d'entretien, l'importance de la franchise des réponses pour la fiabilité des résultats, la confidentialité des réponses. Les personnes-ressources pressenties et qui n'ont pas voulu participer à l'entretien et celles qui n'ont vraiment aucune connaissance du sujet ont été informées qu'elles peuvent désister. Ainsi, dix personnes-ressources au total ont fait cette option sur l'ensemble des trente pressenties.

Avant l'entretien, l'animateur s'assure que ses interlocuteurs ont bien compris la tâche proposée et la procédure à suivre. Les personnes-ressources peuvent prendre le temps nécessaire pour répondre. L'enquêteur apporte individuellement des éclairages nécessaires aux préoccupations de certains participants.

3.5 Le traitement et l'analyse des données

Pour construire le corpus des supports de messages non verbaux sur lequel a porté l'analyse, les entretiens enregistrés ont été intégralement écoutés et transcrits en français en mettant surtout l'accent soit sur les éléments expressifs grâce auxquels il y a échanges interpersonnels, soit sur les procédés ou les techniques qui permettent de fixer ou de fournir des stocks ou des flux d'information. La présentation qui en découle est faite, dans certains cas, rien qu'à partir de la synthèse des renseignements oraux recueillis au cours des différents entretiens. Dans d'autres cas, la description porte sur des supports ayant été vus ou indiqués durant les échanges pour faire l'objet de recherche après. Quel que soit le cas, l'analyse sémiologique a permis, à la suite de la présentation des supports sur lesquels porte l'étude, de montrer le lien qu'il y a entre les signes dont ils sont porteurs et les messages qu'ils véhiculent ou le lien qu'il y a entre ces signes et la vie sociale des Gùnú. Ce lien n'a pu être établi dans certains cas que grâce à l'apport déterminant des historiens, des ethnologues, des sociologues. L'analyse a, par ailleurs, été consacrée à l'application des concepts de la sémiologie aux supports étudiés. Tout au long de cette application, il a surtout été question de tenter de

fournir un exemple d'investigation proprement sémiologique sur un matériel qui se prête à illustrer les complexités structurales et fonctionnelles d'un élément du processus de la communication qui paraît simple lorsqu'il est représenté comme canal dans le schéma de la communication.

Conclusion

La présente étude s'appuie sur une méthode de recherche qualitative et a été réalisée auprès de vingt participants aux fins de décrire, à des fins d'étude sémiologique, des supports de messages non verbaux de communication interpersonnelle du milieu traditionnel gùn pour fixer, par écrit, lesdits supports en voie de disparition. Les résultats obtenus seront présentés, analysés et interprétés dans le chapitre 4.

Chapitre 4

Résultats

Les résultats sont présentés en fonction des objectifs de la recherche. Ainsi, les supports de messages non verbaux de communication interpersonnelle du milieu traditionnel gùn seront d'abord décrits. Ensuite, les liens entre les signes utilisés et les messages transmis au moyen de ces signes ou la vie sociale des Gùnù vont être établis. A travers la présentation des supports et l'établissement des liens entre signe(s) et message(s)/vie sociale des Gùnù, la manière dont le code, les techniques et les procédés en cours au niveau desdits supports participent de la communication entre des personnes séparées par l'espace sera simultanément décrite. Enfin, des concepts de la sémiologie seront appliqués à l'ensemble des supports présentés.

4.1 Les supports de messages non verbaux de l'étude

4.1.1 Le balai, support d'un message de demande en mariage

Ustensile de ménage que l'on passe sur le sol pour rassembler et enlever la poussière et les saletés, le balai sert généralement à l'entretien et à la propreté du cadre de vie et de travail. Cependant, il est aussi utilisé en milieu traditionnel gùn comme le support de transmission d'un message de demande en mariage adressé à son heureuse destinataire. Dans ce cas, un homme célibataire, le destinataire du message, a recours au balai⁴ pour exprimer à la jeune fille ou à la femme dont il est épris son intention de ne partager qu'avec elle et elle seule le restant de sa vie. A travers ce support, le message en gùngbè du prétendant est suggestif :

« ní àkízà tòwè mà zà xò cè mè, gbè jén wè é ná wú »

/ si / balai / celui de toi / pas / balayer / chambre / celle de moi / dans / herbes / que / c'est / il / prédicatif / pousser /

« si ce n'est pas ton balai qui est destiné à balayer ma chambre, ce sont les herbes qui y pousseront ».

C'est de cette manière qu'est transmise à l'élue pour qui le cœur du destinataire consume la déclaration d'un sentiment surtout exclusif.

⁴ Selon nos informateurs, une illustration de balai, sur un support du choix du destinataire (papier, carton, toile, etc.), peut être substituée au balai pour transmettre le même message.

4.1.2 L'aiguille, l'œuf et le tissu blanc, un autre support de message de demande en mariage

L'aiguille utilisée pour la couture des habits et l'œuf de poule soigneusement recouverts d'un morceau de tissu blanc⁵ constituent un autre support de demande en mariage adressée par un soupirant gùnù à une jeune fille, une femme. Mais contrairement au balai, le support précédemment indiqué peut être utilisé aussi bien par un célibataire que par un homme déjà marié. Il s'agit en fait d'un moyen exploité en milieu traditionnel gùn pour une déclaration d'amour aux messages, certes, multiples mais convergents. A travers l'œuf par exemple, le prétendant exprime à son destinataire à peu près ce qui suit : « jamais je n'ai réussi, après t'avoir scrutée pendant des lustres, à déceler en ta créature le moindre vernis de beauté, la moindre imperfection ». Et, par le truchement du tissu blanc, il ajoute : « tu es si immaculée ! »⁶. L'effet du désir de conquérir et d'avoir pour soi une perle aussi rare, c'est la demande expresse formulée par le soupirant, encore une fois à travers l'œuf : « je désire si tant que tu sois la mère de mes enfants, ma maîtresse de maison ! ». Et comme pour en rajouter à la séduction et donner à sa demande plus de chance d'être acceptée, l'épris lève, toujours par le biais de l'œuf, un coin de voile sur ce qu'il réserve à la femme à laquelle il tient comme à la prune de ses yeux : « je te garantis d'avance une assistance précautionneuse, une protection spéciale ». Pour conduire l'opération de charme à son paroxysme, une promesse est faite à travers l'aiguille : « l'amour peut, certes, piquer ; mais je me battrais pour écrire avec toi une histoire unique ».

4.1.3 Le cauris, support d'une demande de remboursement de dette, d'une requête de prêt d'argent

Les cauris font partie des coquillages que l'on trouve sur les plages. Utilisé à des fins d'échange en milieu traditionnel gùn, le cauris tient lieu d'une demande de remboursement de dette à son destinataire. Si entre le destinataire et le destinataire il n'y a, cependant, pas d'engagement, le message du cauris fait alors office d'une requête de prêt d'argent du premier auprès du second.

⁵ Le tissu blanc est joint à l'aiguille et à l'œuf seulement lorsque le message est destiné à une jeune fille, une femme encore considérée comme vierge. Si ce n'est pas le cas, l'aiguille et l'œuf emballés dans une petite calebasse suffisent.

⁶ A part ce message spécifiquement destiné à une vierge, tout le reste peut être adressé à celle qui a déjà goûté au fruit de la passion.

4.1.4 Le rhizome de gingembre/le cauris, support servant à solliciter une relation charnelle

Plante herbacée dont le rhizome aromatique est utilisé comme épice et pour ses vertus médicinales, le gingembre sert dans le domaine culinaire et en phytothérapie. Outre pour les propriétés et utilisations antérieures, le traditionaliste gùn⁷ fait, par ailleurs, usage du rhizome de gingembre à une fin insoupçonnée : la sollicitation d'une relation intime. Pour y parvenir, il envoie un morceau de cette épice à la personne avec laquelle il désire avoir une communion charnelle. Mais lorsqu'il s'agit d'un (e) conjoint (e), il s'arrange, dans ce cas, pour placer le morceau de rhizome à utiliser à cette fin au chevet de la couchette ou du lit de l'âme sœur, précisément à un endroit dont il est assuré qu'il ne peut échapper à la vue de cette dernière. En milieu traditionnel gùn, ce jeu de séduction est porteur d'un message aguichant fortement suggestif : « mon désir est piquant et débordant, il n'y a que toi pour l'assouvir ».

L'on peut substituer une variété du cauris, particulièrement évocatrice par sa forme, au rhizome de gingembre comme support servant exclusivement à un homme de solliciter une relation charnelle auprès d'une femme. Le procédé pour y parvenir est le même que celui du rhizome de gingembre. A travers le cauris utilisé, le message langoureux véhiculé est le suivant :

« nũxòàkwé tòwè tò àxò byò mì »

/ chose précieuse / celle de toi / prédicatif / dette / réclamer / me, moi /

« ta chose valant son pesant d'or me réclame de rembourser ma dette (vis-à-vis d'elle) ».

L'intention une fois dévoilée, reste à chacun des acteurs de jouer sa partition pour gagner, dans chacun des cas, la lune !

⁷ Tout sexe confondu (homme ou femme). Selon certains de nos informateurs, l'éducation traditionnelle contraint la femme à avoir de la retenue dans tout ce qui relève de l'intimité ; de peur de paraître comme une perverse, une dévergondée. C'est la raison pour laquelle elle ne saurait, selon eux, prendre la première l'initiative d'une sollicitation sexuelle. Pour d'autres informateurs par contre, le message codé du rhizome de gingembre est l'une des inspirations de la tradition qui vise à aider aussi la femme, déjà soumise à une éducation pénalisante de ce côté-là, à manifester son envie sexuelle à son homme, à défaut de l'extérioriser. C'est l'une des trouvailles de la tradition pour limiter l'adultère, l'infidélité liée à la retenue sexuelle que l'éducation traditionnelle impose à la femme, selon cette dernière catégorie d'informateurs.

4.1.5 Le vernonia, support servant à exprimer le degré de son amitié à quelqu'un

Encore désigné *àmàvívé* ou *àlùmàgbó* en gùngbè, la feuille de vernonia est utilisée comme légume et pour ses vertus médicinales. Ce légume vert et au goût très amer (é vé)⁸ à l'état naturel sert dans le domaine culinaire et en phytothérapie. Sa feuille est aussi exploitée à des fins de communication en milieu traditionnel gùn. Au destinataire à qui une feuille du légume *àmàvívé* est envoyée, le destinataire transmet le message suivant :

« vè yè nò vè dọ nò víví »

/ vrai / il / prédicatif / vrai / pour / prédicatif / jouir /

« L'on ne jouit des joies de l'amitié qu'avec les vrais amis ».

Malgré la clarté et la concision de l'idée, le récepteur du message doit, cependant, tenir compte du contexte dans lequel ce message est envoyé et des comportements qu'il a lui-même vis-à-vis de son émetteur pour savoir s'il a le satisfecit ou le blâme de ce dernier qui, du coup et selon le cas, le considère comme un vrai ou un faux ami.

La feuille de vernonia est aussi exploitée pour inviter quelqu'un à planter une espèce qui est précieuse, à cause de ses vertus médicinales et phytothérapeutiques, pour l'avoir pour lui-même.

« Amà dẹ nyí vívé, dọ wè yè nò dọ »

/ feuille / certaine / est / précieuse / planter / c'est / il / prédicatif / planter /

« L'espèce végétale qui est précieuse (de par ses vertus), il faut la planter »

est l'expression utilisée à travers ladite feuille pour transmettre ce message. Par extension, on fait usage de la même expression, à travers le vernonia, pour pousser quelqu'un à s'acquérir quelque chose de précieux, d'important. De la même manière, on y a recours, de façon métaphorique, pour exhorter un individu à donner la considération et le respect requis à des personnes qui sont censées lui être chères, précieuses, tels les parents, pour montrer la voie aux autres.

Par contre, la racine du vernonia qui, à l'opposé de la feuille, n'est pas amère (*àmàvívétíndọ vọ*)⁹ est employée pour exprimer à son destinataire que : a) quelque chose est

⁸ / Il / amer / (il est amer).

⁹ / racine du vernonia / fade / « la racine du vernonia est fade » est l'expression utilisée pour faire part de la grande différence entre le goût des feuilles et celui de la racine du vernonia.

fade, nul et de nul effet ou b) que ce destinataire ou celui dont on lui parle et qu'il est censé connaître est dénué d'importance ou de comportement blâmable.

4.1.6 L'escargot, support du message d'expression de son union à vie à une personne

Mollusque gastéropode muni d'une coquille spiralée, l'escargot peut être terrestre ou marin. Comestible, l'escargot peut être élevé à des fins gastronomiques. Mais quand on envoie un seul escargot à une personne¹⁰ en milieu traditionnel gùn, il sert de transmetteur du message suivant :

« òxó mɔ nɔ jó gǒ dó »

/ escargot / pas / prédicatif / laisser / coquille /

« l'escargot ne se sépare pas de sa coquille ».

A l'âme sœur destinataire de l'escargot, est ainsi adressée la présente déclaration : « je suis uni à toi pour toujours, je ne peux vivre sans toi ». C'est à peu près le même message qui est transmis lorsqu'il est question d'une relation non amoureuse. La seule différence : en la matière, l'intention n'implique pas le sensuel.

Le même mollusque sert de support d'expression d'un autre message : l'invite du destinataire à la patience¹¹. « Qui va lentement va sûrement », telle est la substance du message véhiculé, dans ce cas, à l'aide de l'escargot¹².

4.1.7 La corne du bélier, support servant à exprimer le refus de léguer, de son vivant, quelque chose à autrui

La corne est une excroissance dure, souvent paire, qui pousse sur le front ou la tête de différents mammifères ongulés. Le traditionaliste gùn a recours à celle du bélier dans une communication interpersonnelle pour l'exhortation de son destinataire à ne compter que sur ses potentialités individuelles, ses capacités personnelles, sa propre force. Une telle exhortation apparaît plus clairement à travers le proverbe :

« àgbòzò mè wè àgbò nɔ gó tè »

/ corne du bélier / dans / c'est / bélier / prédicatif / aller à pas assurés / dans /

¹⁰ Pour raison de commodité, il est conseillé dans ce cas de choisir, tant que cela est possible, un escargot reclus dans sa coquille fermée par un opercule. Le poids et la taille de l'escargot doivent être modestes pour la même raison.

¹¹ Le roi Tòfá a aussi invité ses sujets à la patience à travers le motif représentant l'escargot figurant sur la porte sculptée du palais royal Hòmè de Porto-Novo. Confère Adjibodou (2007).

¹² Selon nos informateurs, la tortue peut être substituée à l'escargot pour véhiculer le même message.

véhiculant l'idée figurative selon laquelle « c'est de ses cornes que le bélier tient ses pas assurés ».

A travers la corne du bélier, l'on fait aussi mention d'un rappel à l'ordre parfois teinté de mise en garde :

« ní àgbò mà yì kú mède mọ nọ sọn àgbòzò »

/ si / bélier / pas / aller / mort / personne / négation / prédicatif / hériter / corne du bélier /

« nul ne peut hériter des cornes du bélier du vivant du bélier ».

Le destinataire de la corne comprend alors qu'interdiction formelle lui est ainsi faite d'être le légataire de la succession de l'émetteur du vivant de ce dernier.

« Ní àgbò mà yì kú mède mọ nọ sún àgbòzò »

/ Si / bélier / pas / aller / mort / personne / négation / prédicatif / enlever / corne du bélier /

« Nul ne peut enlever les cornes du bélier du vivant du bélier »

sert, par contre, à exprimer à travers la corne du bélier que quelque chose est impossible ou bien que le destinataire a affaire à quelque chose qu'il ne peut réaliser, quelque chose qui surpasse ses capacités.

4.1.8 La plume d'oiseau, support de l'invite au développement à partir de ses valeurs endogènes propres

Organe recouvrant en grand nombre l'épiderme des oiseaux, les plumes ont deux fonctions capitales pour cette espèce animale : aider à maintenir constante la température corporelle et permettre le vol. En milieu gùn les plumes, chargées de valeurs symboliques, habillent parfois les masques et les statues représentant les mânes des ancêtres et les divinités. Mais utilisé dans ce milieu pour communiquer, cet organe de protection sert à transporter le message par lequel on conseille à une personne de bâtir son développement à partir de ses valeurs personnelles, de ses valeurs endogènes propres ; de prendre son essor en recourant à la source, à ses valeurs culturelles. Pour atteindre cet objectif, l'émetteur envoie au récepteur une plume qui tient lieu du message ci-après :

« xèfún mè wè xè nọ sù tẹ »

/ plumage / dans / c'est / oiseau / prédicatif / grandir / dans /

« l'oiseau n'est grand que dans son plumage ».

4.1.9 Le coton, support du souhait d'allègement des peines, des difficultés de quelqu'un

Fibre végétale provenant du cotonnier, un arbuste de la famille des malvacées, le coton est utilisé à plusieurs fins en tant que produit absorbant et matière adaptable à une variété considérable de produits textiles. En milieu traditionnel gùn, il sert aussi de support de communication lorsqu'on envoie une quantité de coton voisine à celle équivalente à une capsule de cotonnier à une personne. L'intention de prière ainsi encodée est la suivante : « que tout ce qui constitue pour toi un joug pesant (peines, difficultés d'ordre matériel, moral ou psychologique) te devienne très léger ! »¹³.

4.1.10 L'œuf de poule pourri, support du message de prévention à propos d'une situation sans issue

Corps pondu par la femelle des oiseaux, protégé par une mince coquille calcaire et dans lequel peut éventuellement se développer et se nourrir un embryon jusqu'à éclosion, l'œuf (azin) peut être utilisé comme aliment nutritif. Le gùnù a également recours à ce produit issu de la ponte de la poule lorsqu'il est pourri pour prévenir quelqu'un dans une mauvaise passe au plan physique ou moral. L'expression consacrée

« àzìn nyìnycó jí dɔ wè à tè »

/ œuf / pourri / sur / coucher / c'est / tu / être /

« c'est un œuf pourri que tu es en train de couvrir »

utilisée en ces circonstances est le message ainsi transmis. Elle suggère à son destinataire qu'il se retrouve de pleins pieds dans une situation sans issue, une aventure sans lendemain. Ainsi averti, il n'aurait qu'à s'en prendre à lui-même lorsqu'il aura subi les éventuelles déconvenues liées à son choix de persister sans tenir compte de l'alerte.

4.1.11 Le lotus, support de la prière destinée à préserver quelqu'un du mauvais

Le lotus est le nom des plantes de la famille des légumineuses, aussi utilisé pour certains membres de la famille des nénuphars. Il possède des fleurs à gros pétales et comporte plusieurs variétés dont certaines sont utilisées comme fourrage. Mais il peut être utilisé en milieu traditionnel gùn à des fins d'échange interpersonnel. Dans cette perspective, le lotus envoyé à son destinataire se substitue à la prière du destinataire à peu près formulée comme

¹³ Selon nos informateurs, l'on peut substituer la penne d'oiseau au coton comme support du souhait de l'allègement des peines, des difficultés de quelqu'un.

suit : « tu évolueras au milieu de tes ennemis, de tes adversaires, des personnes malveillantes, etc. en étant à l'abri du mauvais, tel le lotus avec la boue ».

4.1.12 La représentation de la main, support servant à exprimer des inégalités dans la répartition du destin

Partie terminale des membres antérieurs de l'homme et des primates, la main est particulièrement adaptée à la préhension. Sa représentation sur support (papier, carton, toile, etc.) est utilisée par le traditionaliste gùn pour délivrer à la personne à qui elle est destinée le message dont la substance est la suivante :

« àlòví àtòn lè kpó mà sò zèn »

/ doigt / cinq / les / tout / pas / être / égaux /

« tous les cinq doigts de la main ne sont pas égaux ».

Une manière de signifier sans ambages à ce destinataire : « ma situation (sociale, financière, matérielle, etc.), objet de tes railleries, résulte du partage de la destinée qui n'est pas la chose du monde la mieux équitable ». La même représentation envoyée peut également tenir lieu de consolation ou de manifestation du soutien du destinateur à l'endroit du destinataire. Dans ce cas, le message devient : « courage ! Ta situation (sociale, financière, matérielle, etc.), objet de la raillerie de X¹⁴, résulte du partage de la destinée qui n'est pas la chose du monde la mieux équitable ». Mais quel que soit le cas, le destinateur se considère ou considère la personne raillée comme socialement excusable, les vicissitudes du destin justifiant, selon lui, la situation qui fait l'objet de la dérision.

Par le truchement de la représentation de la main le message véhiculé peut être différent du précédent : exhorter le destinataire à se rendre libre et indépendant par le fruit du travail de ses mains et à contribuer ainsi, par extension, au développement et à la prospérité de sa famille, de son voisinage, de sa société¹⁵.

4.1.13 La cendre, support servant à souhaiter le retour d'un mal à son envoyeur

Résidu solide pulvérulent de la combustion d'un corps par le feu, la cendre peut être entièrement minérale. Utilisée pour communiquer en milieu traditionnel gùn, ce support sert à transmettre le message suivant :

¹⁴ Personne désignée que le destinataire est censé connaître.

¹⁵ Le roi Tòfá a aussi transmis le même message à ses sujets à travers le motif représentant la main figurant sur la porte sculptée du palais royal Hònmè de Porto-Novo. Confère Adjibodou (2007).

« àfínnylàkòntó wè àfín nò gòxòdó »

/ qui renverse mal la cendre / c'est / cendre / prédicatif / retourner contre /

« c'est celui qui renverse sans ménagement la cendre que la poussière de la cendre recouvre »¹⁶,

expression par laquelle on oppose clairement un effet boomerang aux menaces, aux machinations de son destinataire. En d'autres termes, le désir de le voir subir le mal qu'il a voulu faire à autrui est manifeste. Toutefois, l'émetteur du message peut avoir recours à cette expression pour souhaiter le retour du mal à son auteur, le récepteur de la cendre. Son intention peut être aussi une prière en faveur de ce dernier. Si tel est le cas, il le recommande alors, en tant qu'allié ou ami, à la protection divine contre des adversaires qui le vouent à l'hégémonie du mal afin que ces derniers obtiennent un résultat contraire à leur attente.

4.1.14 Le sel de cuisine, support servant à exprimer l'importance, la valeur de quelqu'un

Le sel est une substance blanchâtre cristallisée, soluble dans l'eau. Important comme agent d'assaisonnement et de conservation des aliments, le sel de cuisine est également utilisé dans des rites religieux et le rituel de la cérémonie de sortie de l'enfant¹⁷ chez les Gùnú. Employé comme moyen d'échange interpersonnel conformément à la tradition de ce milieu, il permet d'exprimer au destinataire du sel¹⁸ l'importance, la valeur de son destinataire. Le geste apparaît alors comme une sorte d'auto-consécration à travers laquelle ce dernier s'affiche comme un pion nécessaire ou indispensable dont la substitution, à défaut d'être impossible, ne demeurera pas sans incidences. Cependant, le rôle du pion précieux peut se rapporter aussi au destinataire. Dans ce cas, l'émetteur lui reconnaît alors, à travers son message, des mérites personnels, le considérant comme une valeur sûre dont lui ou d'autres personnes ne peut facilement se passer.

« A lézùn xwlàkò bò yì bú dọ nehún mè »

/ Tu / devenir / sel / et / aller / disparaître / dans / sauce gluante / dans /

« Tu as disparu, tel le sel dans la sauce gluante »

est, par contre, une rhétorique utilisée pour exprimer, par l'entremise du sel, que son destinataire a cessé d'être visible, d'être présent sur ou dans (quelque chose) ou paraît cesser d'exister.

¹⁶ Equivalents du proverbe français « tel est pris qui croyait prendre ».

¹⁷ Baptême traditionnel.

¹⁸ Une pincée de sel de cuisine pourrait suffire dans ce cas.

4.1.15 La pierre, support du message servant à exprimer la résistance de quelqu'un

La pierre est une roche inorganique ou une concrétion, d'origine sédimentaire, magmatique ou métamorphique, généralement utilisée dans le bâtiment, le génie civil, l'industrie et l'art. En tant que tel, la pierre est parfois exploitée en milieu traditionnel gùn comme matériau mélangé à l'argile en terre de barre servant à la construction pour la renforcer. On y a aussi recours comme arme ou pour aiguïser des instruments utilisés dans différents domaines (couteaux, coupe-coupe, houe, etc.). Lorsque ce support est exploité à des fins de communication, le destinataire gùnù, à travers le message véhiculé et selon le cas, s'auto-consacre ou consacre son destinataire comme une pierre contre laquelle aucun antagoniste ne peut oser risquer sa tête sans en faire les frais. Autrement dit, l'un ou l'autre est présenté comme une personne d'envergure physique, intellectuelle, morale, occulte ou spirituelle endurente ; une personne résistante ou inébranlable en la matière.

La pierre est également exploitée pour souhaiter la longévité à son destinataire. Le destinataire peut y avoir aussi recours pour défier un adversaire qui le menace de mort. Dans ce cas, c'est pour signifier à ce dernier qu'il connaîtra une longue espérance de vie, contrairement à ses attentes.

« A/Un ná dǒjì hú òsé »

/ Tu ; je / prédicatif / durer / plus que / pierre /

« Tu/je connaîtras/connaîtrai une espérance de vie surpassant celle de la pierre »

est le message ainsi encodé dans chacune de ces situations.

4.1.16 L'œuf et le caillou, support servant à pronostiquer le favori d'un antagonisme

Petit morceau de pierre plus ou moins arrondi, le caillou est généralement utilisé dans le bâtiment, le génie civil. Tout comme la pierre, il est parfois exploité en milieu traditionnel gùn comme arme et en tant que matériau mélangé à l'argile en terre de barre servant à la construction pour la renforcer. Associé à l'œuf pour servir à communiquer dans ce milieu, l'ensemble permet de transmettre au destinataire le message suivant : « c'est un combat de l'œuf et du caillou ». En d'autres termes, il s'agit d'un antagonisme dont les acteurs sont marqués par une différence excessive d'envergure physique, intellectuelle, morale, occulte ou spirituelle d'avance à l'avantage de l'un des antagonistes. Et à travers une telle déclaration, l'émetteur se présente comme le grand favori de l'opposition entre le récepteur et lui. S'il n'y

a aucun antagonisme entre les deux, son intention est alors de proclamer le destinataire comme le grand favori de l'opposition entre ce dernier et une tierce personne.

4.1.17 L'os placé à un fil, support servant à inviter quelqu'un à la jouissance par le travail

L'os est un organe blanc, dur et solide de l'homme et des animaux vertébrés. Il soutient et protège les viscères, participe à la fonction de locomotion et de posture et fait partie de la charpente du corps. En milieu traditionnel gùn, les os des animaux sont déposés sur les reliquaires, les masques et les statues représentant les mânes des ancêtres et les divinités. Exploité comme moyen de communication, l'os à lui tout seul tient lieu d'invitation du destinataire à un festin.

« A ná dǔ òlàn bò ná gbà òxú »

/ tu / prédicatif / manger / viande / et / prédicatif / casser / os /

« tu auras à faire bonne chère au point de rompre l'os (pour y sucer la substantifique moelle) »

est le message ainsi transmis.

Quand l'os est placé sous forme de médaille à un collier en fil, l'ensemble sert de transmetteur du message ci-après à son destinataire :

« ní à ná dǔ òlàn bò ná gbà òxú , azon wè é nyí bò tò òko tòwè »

/ si / tu / prédicatif / manger / viande / et / prédicatif / casser / os / travail / c'est / il / être / et / prédicatif / cou / celui de toi /

« avoir à faire bonne chère au point de rompre l'os (pour y sucer la substantifique moelle), c'est te mettre au cou le joug pesant du travail ».

Initié au code utilisé, le destinataire comprend alors aisément qu'on l'invite à forger sa jouissance, son bonheur par un travail personnel laborieux et opiniâtre.

4.1.18 L'arête, support servant à exprimer une préoccupation à régler en urgence

Pointe constituant un élément de la colonne vertébrale des poissons osseux, l'arête¹⁹ sert aussi en milieu traditionnel gùn de support d'expression d'un problème, d'une préoccupation à parer au plus pressé.

¹⁹ « Hwevixu » (os de poisson) ou « oxu » (os) en gùngbè.

« Òxú wè é nyí tò òvègò mè ná wè »

/ Arête / c'est / il / être / prédicatif / gorge / dans / prédicatif / toi /

« C'est un os/une arête dans ta gorge »

proverbe employé à travers ledit support pour exprimer cette réalité, présente la tâche à exécuter comme quelque chose que le destinataire est invité à parer au plus pressé pour éviter que son aise habituelle soit troublée.

4.1.19 Le sable, support du message servant à menacer de mort quelqu'un

Le sable (òkó) est une masse sédimentaire meuble formée de petits grains constitués principalement de quartz. Provenant de la désagrégation de roches sous l'action de divers agents d'érosion (vent, eaux courantes, gel), le sable est l'un des principaux matériaux de construction. Utilisé à des fins de communication interpersonnelle en milieu traditionnel gùn, le sable peut servir à véhiculer différents messages. Dans ce cas, quelques pincées de cette roche sont envoyées pour transmettre à son destinataire l'un ou l'autre des messages souhaités.

« Òkó wè à kò nyí dọ tẹ »

/ Sable / c'est / tu / prédicatif / être / debout /

« C'est à du sable (la poussière) que tu es déjà réduit en étant vif »

est une menace de mort à peine voilée dont la négligence peut coûter banalement la vie à celui qui l'a reçue.

« Òxó è ná zón bọ gbètó ná yí òkó dọ cón àvọ kọn wè mí tẹ »

/ Histoire / il / prédicatif / faire / et / homme / prédicatif / prendre / sable / pour / couvrir / pagnes / près de / c'est / nous /

« C'est une histoire pour laquelle le sable aura à servir de couverture aux hommes que nous gérons »

fait office d'alerte donnée pour prévenir de l'imminence d'un risque de mort et inciter les acteurs concernés à prendre toutes les mesures spirituelles/occultes possibles de sécurité/protection à propos de l'histoire dont chacun d'eux a déjà connaissance. Dans chacun de ces cas, l'ombre de la mort, généralement par sortilège, par maraboutage ou par occultisme, plane sur des vies humaines.

4.1.20 Le sable mélangé au gari, support servant à menacer de troubler intentionnellement le gagne-pain de quelqu'un

Le gari est une farine obtenue à base de la transformation des tubercules du manioc. En milieu gùn, il peut être consommé sous diverses formes ou utilisé pour accompagner d'autres aliments (haricot, riz, etc.). Mélangé au sable à des fins d'échange, le support de communication ainsi conçu sert à transmettre en milieu traditionnel gùn le message suivant :

« ùn ná bà kó dọ gálí tòwè mè »

/ je / prédicatif / mettre / sable / gari / celui de toi / dans /

« je vais mettre du sable dans ton gari ».

Par le truchement de ce proverbe, le destinataire annonce clairement à son destinataire son désir de troubler intentionnellement les projets de ce dernier, notamment ceux liés à son gagne-pain, à son activité génératrice de revenu.

4.1.21 La feuille de taro, support servant à menacer de mort un envoûteur

Le taro est une plante cultivée dans les régions tropicales humides. Son tubercule est consommé pour ses valeurs nutritive et énergétique. Exploitée à des fins de communication en milieu traditionnel gùn, sa feuille sert à proférer des menaces de mort contre quelqu'un qui est réputé pour nuire, généralement par sortilège, par maraboutage ou par occultisme. Il s'agit précisément de porter implicitement à la connaissance du destinataire qu'il ne peut disposer de la vie du destinataire ou d'une tierce, comme il a déjà réussi à y parvenir avec d'autres personnes, sans en payer le prix par sa vie.

4.1.22 Agbegbemà, support du déni de découverte de ses dessous, de son talon d'Achille à autrui

Plante dont la feuille (*àgbegbemà*) est réputée en milieu gùn pour servir d'enveloppe à l'*akassa*²⁰, *àgbegbe* y est aussi utilisé pour ses vertus médicinales et en phytothérapie. Employée pour communiquer, la feuille de *àgbegbe* sert à dénier à autrui la découverte de ses dessous, de son talon d'Achille. Le message véhiculé à travers ce support permet au destinataire d'exprimer au destinataire, un adversaire, que ses dessous, son point vulnérable sera toujours un secret pour lui. Si la relation entre les deux est, par contre, amicale le destinataire recommande alors le destinataire à la protection divine pour que ses dessous, son

²⁰ Pâte faite à base de l'amidon obtenu à partir du maïs.

talon d'Achille demeure un secret, particulièrement pour des personnes malveillantes, des ennemis.

4.1.23 Le velours et le tissu écru, support du message de reconnaissance de la valeur supérieure d'un aîné

Le velours est un tissu dont l'envers est ras, tandis que son endroit est recouvert de poils courts et serrés doux au toucher. Le tissu écru, par contre, est un tissu qui est resté à l'état brut et n'a subi aucune préparation, un tissu qui n'est pas teint. Exploités pour communiquer, les coupons de ces deux tissus envoyés à un destinataire tiennent lieu du message ci-après :

« àlàn tè dóxó, é mà nyí àlàtì dé gbé »

/ velours / même/ vieillissant/ il / pas / être / tissu écru / certain / égal /

« aussi vieillissant que soit le velours, sa valeur surpasse celle de quelque tissu écru ».

En tant qu'initié à ce code et tenant compte du contexte, le destinataire retient alors du support envoyé par le destinateur l'un ou l'autre des messages suivants : « malgré l'usure de l'âge, ma valeur demeurera supérieure à la tienne» ou « malgré l'usure de l'âge, ta valeur demeurera supérieure à celle de X²¹ ».

4.1.24 La farine de maïs, support servant à exprimer son droit de disposer de quelque chose

Fine poudre, plus ou moins blanche, obtenue par la mouture de graines céréalières, la farine sert, entre autres, à la préparation de la pâte, de la bouillie. Lorsque la farine de maïs est employée à des fins de communication, le destinateur gùnù, à travers le message véhiculé et selon le cas, s'autoproclame ou proclame son destinataire comme la seule personne ayant le pouvoir de disposer dans une situation, face à un événement. Autrement dit, l'un ou l'autre est présenté comme la seule personne capable de faire ce qu'elle veut de quelque chose ou de quelqu'un. L'expression utilisée pour extérioriser cette idée est fortement allusive :

« mèxè tìndó línfín wè kpàcè ná owó »

/ personne / posséder / farine / c'est / disposer / prédicatif / pâte /

« c'est au propriétaire de la farine (de maïs) de disposer de la pâte ».

²¹ Personne désignée que le destinataire est censé connaître.

4.1.25 La tortue, support servant à exprimer l'invulnérabilité/invincibilité, la longévité de quelqu'un

La tortue est un reptile de l'ordre des chéloniens, se déplaçant très lentement et dont le tronc est couvert d'une carapace. Elle peut être terrestre ou aquatique. Utilisée comme moyen de communication en milieu traditionnel gùn, la tortue²² peut servir au destinataire à : (a) clamer son invulnérabilité/invincibilité ou celle du destinataire ; (b) décréter sa longévité ou celle du destinataire ; (c) signifier au destinataire que ce dernier ou la personne dont lui parle le destinataire²³ a un comportement qui ne lui ressemble pas, une réaction qui lui est étrangère, une attitude insolite ; (d) exprimer au destinataire que les aptitudes, les capacités, les qualités/les défauts de quelqu'un ou de quelque chose sont tellement une évidence au point où il est vain de vouloir les faire savoir, les faire découvrir, les présenter aux autres.

4.1.26 Le morceau de l'accoutrement du zǎngbétó, un support servant de convocation

Selon une version officielle courante, le zǎngbétó est un esprit²⁴ jouant le rôle de gardien en milieu gùn. Son accoutrement est confectionné soit à partir des feuilles sèches de bananier (wùjùwùjù pour les initiés au culte du zǎngbétó), des feuilles de rameau du palmier (àzàn), soit à base du raphia (òdè). Lorsque le kpàklìyàwù²⁵ ou un zǎngán²⁶ envoie, selon le cas, un petit morceau de l'un de ces trois matériaux de confection de l'accoutrement du zǎngbétó à un (autre) zǎngán, ce support remplit la même fonction qu'une convocation. C'est de cette manière que l'on se convoque entre chefs culturels à un rassemblement dont l'ordre du jour a un rapport avec le culte zǎngbétó. Mais l'initiative d'une telle convocation tient de la discipline et de la rigueur au respect de la hiérarchie propres à la société secrète des zǎngbétó.

4.1.27 L'épi de maïs, un support de message d'appel ou d'invitation

Le maïs, très largement cultivé pour son grain, est l'une des principales cultures céréalières intervenant dans l'alimentation humaine en milieu gùn. Il est aussi utilisé à des fins de communication dans la tradition du même milieu : l'épi de maïs envoyé à un

²² Pour raison de commodité, il est conseillé dans ce cas de choisir une jeune tortue de poids et de taille modestes. On peut, pour la même raison, utiliser uniquement la carapace en lieu et place de la tortue. Malgré cette substitution, le message véhiculé ne varie pas.

²³ Personne que le destinataire est, par ailleurs, censé connaître.

²⁴ Cette version provient du fait suivant : Té Agbànlín, fondateur du royaume de Porto-Novo, paraissant pour la première fois dans l'accoutrement que les zǎngbétó auront à utiliser par la suite, était une vue insolite que ses poursuivants avaient prise pour un esprit. Ces derniers avaient alors pris la clé des champs laissant ainsi Té Agbànlín et sa suite leur échapper.

²⁵ Chef suprême du culte zǎngbétó.

²⁶ Chef local du culte zǎngbétó.

destinataire a la même valeur qu'un appel ou une invitation²⁷. Ladite invitation est assimilable à une « urgence signalée » ou à une « tâche à exécuter tous travaux cessant » lorsque les grains de l'épi de maïs utilisé sont de couleur rouge. Et il revient à la personne conviée (quelque part ou à quelque chose) de faire le nécessaire pour répondre à temps afin d'éviter un éventuel désagrément.

4.1.28 Le piment fort et rouge, support d'une menace

Le piment est une plante de la famille des solanacées dont le fruit, à saveur plus ou moins forte ou piquante et renfermant des graines, est utilisé par l'homme sous forme de légume ou de condiment. Fort et rouge, le fruit du piment peut être employé en milieu traditionnel gùn pour communiquer. Dans ce cas, il sert de support du message d'intimidation de son destinataire par la promesse d'actes redoutables en cas de désobéissance, de refus d'obtempérer de sa part.

« Ná fyè wè xú dànxòmètàkín »

« / Prédicatif / brûler / toi, te / plus que / piment de Dànxòmè /

« Je te brûlerai encore plus fort que le piment de Dànxòmè²⁸ (Abomey actuel) »

est le message ainsi transmis.

4.1.29 Le haricot, support servant à souhaiter l'épanouissement et l'ascension à quelqu'un

Le haricot est une plante de la famille des légumineuses cultivée pour ses graines comestibles. En milieu gùn, le haricot est particulièrement consommé au cours de nombreuses cérémonies culturelles et déposé sur les reliquaires, les masques et les statues représentant les mânes des ancêtres et les divinités. Quand le traditionaliste gùn exploite une graine de haricot dans une communication interpersonnelle, il souhaite ainsi à son destinataire l'épanouissement, la prospérité et l'ascension.

L'emploi d'une gousse de haricot à des fins d'échange sert, par contre, à donner à son destinataire l'alerte suivante : « méfies-toi de X²⁹ ».

²⁷ Selon certains de nos informateurs, l'on peut se servir, pour les mêmes fins, du grain de maïs dans les mêmes conditions.

²⁸ Selon nos informateurs, les guerriers aboméens se servaient d'une variante de piment, particulièrement fort et rouge, auquel ils mettaient du feu pour étouffer leurs adversaires retranchés dans les collines, dans l'intention de fuir leur assaut, au cours des guerres de conquête et d'expansion.

²⁹ Quelqu'un ou quelque chose que le destinataire est censé connaître.

4.1.30 Le régime du palmier à huile, support servant à inviter quelqu'un à renoncer à son implication dans quelque chose

Le régime est une branche portant une grosse grappe de fruits provenant des bananiers, des palmiers ou des dattiers. Le régime du palmier à huile dépiécé (dèkɔ) sert de combustible et même d'éponge (kínkánsùn³⁰) en milieu traditionnel gùn. Outre ces utilisations, le Gùnù fait, par ailleurs, usage du régime du palmier à huile dépiécé dans le cadre d'une communication interpersonnelle. Le destinataire auquel il expédie dèkɔ est invité, à travers cette technique ingénieuse, à renoncer à sa participation, son implication au point de se rompre le cou dans une affaire, une situation. Ainsi averti, il peut prendre des dispositions idoines pouvant lui éviter de se tuer ou de faire une chute grave.

4.1.31 La graine de moutarde, support servant à interdire quelque chose à quelqu'un

La moutarde est une plante de la famille des crucifères avec lesquelles on fabrique un condiment du même nom à partir des graines pulvérisées ou moulues de son fruit. Ajouté à un aliment, ce condiment en relève le goût. Utilisée pour communiquer en milieu traditionnel gùn, la graine de moutarde sert à transmettre le message d'interdiction formelle de quelque chose à quelqu'un³¹. Le message véhiculé à travers la graine de moutarde,

« yè mɔ nɔ nɔ hwè tò àhwàtín sá »

/ on / pas / prédicatif / rester / prendre de l'air / prédicatif/ moutarde / sous /

« l'on ne prend pas de l'air sous l'ombre de la moutarde »,

permet de défendre strictement au destinataire de faire quelque chose. Le message d'interdiction ainsi libellé peut être un conseil par rapport à une action, une décision du destinataire qui peut avoir des conséquences naturelles. Mais il peut aussi être teinté d'une menace dont la négligence peut avoir des conséquences surnaturelles.

4.1.32 Le morceau de mur ou de sol argileux fissuré, support d'une invite à l'union

L'argile est une roche plastique, imperméable et résistante quand elle est imbibée d'eau. Souple et malléable, l'argile, généralement rouge³², est exploitée en milieu traditionnel gùn pour la construction des habitations. Lorsque le morceau de mur ou de sol argileux fissuré est envoyé à un destinataire à des fins communicationnelles en milieu traditionnel gùn, il tient lieu d'invite à l'unité, à l'union, à la cohésion nécessaire et indispensable pouvant préserver

³⁰ Morceau du régime de palmier à huile utilisé comme éponge traditionnelle.

³¹ Selon nos informateurs, le fruit de la moutarde peut être utilisé aux mêmes fins.

³² Argile en terre de barre.

les membres de la famille ou du groupe dudit destinataire des machinations et nuisances de leur (s) adversaire (s)³³.

« Adõ mà zè òlotrò mò nò byò émè »

/ mur / pas / fissurer / lézard / pas / prédicatif / entrer / dedans /

« Si le mur n'est pas fissuré, le lézard ne peut y pénétrer »

est la substance du message transmis par ce truchement. Dans un contexte complètement différent, le même message imagé peut, cependant, avoir une autre signification. Et il revient à qui sait comprendre à demi-mot de dépasser l'artifice de l'image pour en pénétrer la profondeur afin d'appréhender que « nul ne peut avoir des relations charnelles avec une femme sans son assentiment » est le contenu de ce message d'une intelligence subtile.

4.2 Liens entre signe(s) et message(s) des supports de l'étude

4.2.1 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le balai

Le balai, avons-nous dit, est le support d'un message de demande en mariage. Mais pourquoi avoir transmis ce message de cœur au moyen d'un tel ustensile de ménage ? Pourquoi le message de ce support est une déclaration d'amour exclusif ?

Comme cela l'est souvent en contexte africain, en milieu traditionnel gùn, la personne qui a en charge le ménage est la fille, mais plus encore la femme mariée. C'est l'une des responsabilités que la répartition sexiste des tâches ménagères lui a imparties au point de réduire la « profession » de nombreuses mères, ayant pourtant leur petit commerce ou leur activité génératrice de revenu, à celle de simples « ménagères »³⁴. Or, en milieu traditionnel gùn, le balai est l'ustensile le plus utilisé dans le ménage. Et voir les herbes prendre d'assaut toute maison qui n'est pas balayée pendant une longue période est une réalité universellement partagée. Cette poussée des herbes liée à un manque d'entretien est beaucoup plus observable chez les hommes célibataires, le partage sexiste des tâches ménagères leur faisant admettre que la propreté du cadre de vie est d'abord et avant tout un devoir, une obligation de fille/femme. Ce qui justifie le recours du Gùnù au balai pour la transmission d'un message aussi noble et languissant à celle vers qui convergent tous ses soupirs. Le caractère exclusif du sentiment du célibataire à l'égard de sa dulcinée transparait à travers sa déclaration libellée implicitement comme suit : « si tu n'es pas la détentrice du balai destiné à la propreté de ma

³³ Le roi Tòfá a aussi transmis le même message à ses sujets à travers le motif représentant le lézard figurant sur la porte sculptée du palais royal Hòmè de Porto-Novo. Confère Adjibodou (2007).

³⁴ De nombreux actes d'état civil des périodes coloniale et postcoloniale portent la mention « ménagère » comme « profession de la mère » pour des femmes qui ont pourtant des activités économiques importantes.

maison, je la préfère refléter le ménage du célibataire endurci »³⁵. Ce faisant, il insinue s'astreindre au célibat à vie si, éventuellement, celle avec qui il envisage d'unir sa destinée n'était pas consentante à sa demande en mariage.

4.2.2 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers l'aiguille, l'œuf et le tissu blanc

A travers l'aiguille, l'œuf et le tissu blanc, des messages d'amour multiples mais convergents sont formulés pour corser une demande en mariage. Mais quelle (s) relation (s) y a-t-il entre les éléments utilisés et les messages que ces derniers véhiculent ?

De par sa couleur, sa dimension ovoïde et sa surface lisse, l'œuf de la poule reflète la beauté, la perfection et la douceur à l'état de nature en ses différents angles de mire, au toucher. A la fois coquille protectrice rigide renfermant le milieu aqueux indispensable au développement de l'embryon et produit de la ponte de la poule, l'œuf symbolise simultanément l'enfance et la maternité. Sa très grande fragilité en fait un produit dont la conservation nécessite délicatesse, prudence et précaution. C'est autant de caractéristiques qui ont amené le soupirant gùnù à y avoir recours pour faire l'éloge de la beauté de sa conquête, lui exprimer son souhait d'en faire sa femme, la mère de ses enfants et lui garantir une protection spéciale. Le désir d'avoir pour soi une telle beauté est renforcé par un mérite personnel de la jeune fille exalté à travers le symbolique de la couleur blanche du tissu envoyé : sa pureté, sa virginité. Pour témoigner sa reconnaissance à ce mérite, le prétendant fait une promesse à son joyau par le truchement de l'aiguille : loin des épines piquantes de l'amour symbolisées par la pointe de cet instrument, elle connaîtra plutôt une histoire merveilleuse dont la singularité est mise en exergue par le chas, unique pour chaque aiguille.

4.2.3 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le cauris

Demander à quelqu'un de rembourser sa dette ou requérir un prêt d'argent auprès d'une personne au moyen du cauris (kwésì ou kwéwókún) est loin d'être fortuit. Par le passé, certains coquillages ont été largement utilisés en Afrique et dans les îles des océans indien et pacifique comme monnaie. C'est le cas notamment du kwésì, de la porcelaine monnaie qui doivent d'ailleurs leur nom à cette pratique. Faire parvenir le kwésì, jadis utilisé comme monnaie en milieu gùn, à une personne, c'est donc lui parler d'argent : lui demander de rembourser sa dette si elle est débitrice ; solliciter un prêt d'argent auprès de cette personne lorsqu'il n'y a pas de créance entre destinataire et destinataire.

³⁵ Traduction littéraire de « ní àkízá tòwè mà zà xo cè mè, gbè jén wè é ná wú ».

4.2.4 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le rhizome de gingembre/le cauris

Le rhizome de gingembre ou le cauris est le truchement par lequel on peut solliciter une relation charnelle en milieu traditionnel gùn.

L'usage du rhizome de gingembre par exemple pour signifier clairement à son partenaire : « mon désir est piquant et débordant, il n'y a que toi pour l'assouvir » n'est pas un fait de hasard. Il provient d'une relation de cause à effet. En effet, le gingembre est une épice piquante. En milieu gùn (comme dans beaucoup d'autres milieux), il a la réputation d'être un stimulant et un aphrodisiaque. Il y est donc considéré, à tort ou à raison³⁶, comme une plante ayant une vertu qui excite et accroît le désir et les performances sexuels. Destiner son rhizome à un partenaire, c'est donc le « séduire » : lui demander en quelque sorte de le consommer pour avoir à mieux vous prendre en charge, à mieux assouvir votre désir charnel annoncé comme étant « piquant et débordant ».

L'emploi d'une variété de cauris pour atteindre le même objectif que précédemment est lié d'abord au pouvoir de suggestion de ce cauris : sa morphologie rappelle l'organe génital féminin. De plus, il y a une similitude entre kwési ou kwéwókún (largement utilisé en Afrique et dans les îles des océans Indien et Pacifique comme monnaie), kwési (employé en milieu traditionnel gùn pour une demande de remboursement de dette) et nũxòàkwé³⁷ (quelque chose qui vaut son pesant d'or, quelque chose de plus précieux = ici au sexe féminin³⁸), d'une part, « byò àxò » (réclamer de rembourser une dette) et « tò àxò byò mì »³⁹ (me réclamer de rembourser ma dette), d'autre part. L'exploitation judicieuse de cette analogie a permis au traditionnaliste gùn de recourir à cette variété de cauris, évocatrice par sa forme, pour dire de façon poétique à l'être de sa convoitise : « ta chose valant son pesant d'or me réclame de rembourser ma dette (envers elle) »⁴⁰.

³⁶ Selon le dictionnaire encyclopédique Microsoft Encarta version 2009, la réputation d'aphrodisiaque du rhizome de gingembre n'est pas prouvée scientifiquement.

³⁷ Dans « nũxòàkwé tòwè tò àxò byò mì ».

³⁸ Le Gùnù considère le sexe femelle comme ce que la femme/fille a de plus précieux, de la plus grande valeur.

³⁹ Toujours dans « nũxòàkwé tòwè tò àxò byò mì ».

⁴⁰ Pour marquer, dans les mêmes formes, son opposition aux avances de son partenaire, la femme sollicitée à travers le rhizome de gingembre/le cauris peut destiner à ce partenaire un plant d'une espèce végétale connue pour replier ses feuilles sur elles-mêmes quand on s'en approche ou qu'on y touche. Cette espèce végétale est communément appelée en gùngbè « àxòsì bò àsá dó » / reine / rabattre / entrejambe / ou « àsù tòwè jà bò àsá dó » / mari / celui de toi / venir / rabattre / entrejambe /. Son nom fortement allusif, « reine, rabats l'entrejambe » ou « ton mari vient, rabats l'entrejambe », suggère la décision de la dulcinée : priver le charmeur de la chose valant son pesant d'or de la « reine ».

4.2.5 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le vernonia

L'utilisation de la feuille de vernonia (*àmàvívé*) pour : a) exprimer le degré de son amitié à quelqu'un (*xòntòn vívé*) ; b) inviter quelqu'un à planter une espèce végétale qui est précieuse (*àmà vívé*) ; c) pousser quelqu'un à s'acquérir quelque chose de précieux, d'important (*nũ vívé*) ou d) exhorter un individu à donner la considération et le respect requis à des personnes qui sont censées lui être chères, précieuses (*me vívé*) pour montrer la voie aux autres n'est pas fortuite. Elle découle du recours simultané du *Gùnù* à la polysémie et à l'analogie pour véhiculer, à travers le vernonia, des messages différents. En effet, selon le cas, *vívé* signifie « amer » (*àmàvívé* = feuille amère), « vrai » (*xòntòn vívé* = vrai ami), « précieux, important » (*àmà vívé* = espèce végétale précieuse, *nũ vívé* = quelque chose d'important), « cher, précieux » (*me vívé* = quelqu'un qui est cher). Par ailleurs, il y a analogie entre *vívé* et « *vè yè nò vé* »⁴¹, d'une part, « *àmàvívé* », « *àmà vívé* » et « *àmà dĕ nyí vívé* »⁴², d'autre part. D'où la combinaison de ces deux procédés pour véhiculer les différents messages précédents par l'entremise du support que constitue la feuille de vernonia, *àmàvívé*.

C'est la même démarche qui a été suivie pour exprimer à un destinataire, au moyen de la racine du vernonia, que : a) quelque chose est fade, nul et de nul effet (*é vó*) ou b) que ce destinataire ou celui dont on lui parle et qu'il est censé connaître est de comportement blâmable ou dénué d'importance (*nũvónò*). Dans ce cas, *vó* signifie, selon le cas, « fade » (*sòqabi ló vó* = le *sòqabi*⁴³ est fade), « nul et de nul effet » (*lìnlen yètòn lé ní lézùn vó* = que leurs pensées soient nulles et de nul effet), « blâmable, dénué d'importance » (*xòntòn tòwè vó* = ton ami est un vaurien, il est dénué de toute considération). La polysémie de *vó*, en analogie avec l'expression « *àmàvívétínđò vó* », servant à faire part du paradoxe naturel entre le goût très amer des feuilles et le goût fade de la racine du vernonia, a permis de véhiculer à travers cette dernière les différents messages rapportés ci-dessus.

4.2.6 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers l'escargot

Un escargot, c'est à travers ce support qu'est encodé le message « je suis uni à toi pour toujours, je ne peux vivre sans toi » adressé à son heureux destinataire ou encore celui de l'inviter du destinataire à être patient. Mais quel rapport y a-t-il entre ce mollusque et chacun des messages ainsi transmis ?

⁴¹ Dans « *vè yè nò vé dĕ nò víví* ».

⁴² Dans « *àmà dĕ nyí vívé, dĕ wè yè nò dĕ* ».

⁴³ Boisson alcoolisée de fabrication locale obtenue à partir de la transformation du vin de palme.

La coquille (ògǒ) en spirale dans laquelle l'escargot (òxó) se retire lui sert principalement de protection contre les prédateurs et la déshydratation. Réussir à l'en déloger, c'est le destiner à la mort par prédation ou par déshydratation. Affirmer donc à son partenaire ou à toute autre personne « òxó mǎ nǎ jó gǒ dó », c'est donc lui déclarer que seule la mort, si elle en avait le pouvoir, pourra entamer votre relation ; que votre union va pour s'éterniser.

Par ailleurs, patient est l'escargot qui, malgré son déplacement très lent et à peine remarquable, parvient à venir au bout de longs trajets qu'on ne l'aurait jamais cru parcourir sans l'avoir vu à l'œuvre. Ce qui justifie l'usage de ce gastéropode pour rappeler une règle de sagesse : « qui va lentement va sûrement ».

4.2.7 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers la corne du bélier

L'usage de la corne du bélier (àgbòzò) àgbòzò mè wè àgbò nǎ gó tè pour exhorter son destinataire à ne compter que sur ses capacités personnelles, ses propres forces a un fondement. Le bélier (àgbò) est réputé pour ses pas assurés. La confiance en soi qui fait qu'il n'hésite ni ne tremble dans ses pas est liée à son énergie, sa brutalité, sa puissance dont la source se trouve essentiellement dans ses propres cornes (àzò). En effet, ces derniers sont avant tout le moyen le plus sûr sur lequel il compte pour se défendre ou pour attaquer. D'où l'exploitation de l'allégorie du bélier tenant ses pas assurés de ses cornes pour transmettre l'idée précédente.

Le truchement de la corne du bélier pour opposer son refus catégorique de léguer, de son vivant, quelque chose à autrui ou pour lui faire mention de quelque chose qu'il lui est impossible de réaliser, quelque chose qui dépasse ses capacités est la conséquence logique de la brutalité et de la puissance de cet animal. Dans ces conditions, il serait presque impossible de l'imaginer laisser quelqu'un ou quelque chose s'approcher impunément des cornes d'où il tient même son assurance, surtout pour les lui arracher de son vivant. Mise à part cette auto-défense garantie, il y a une évidence : les cornes elles-mêmes ne sont pas de nature à être facilement enlevées tant que leur porteur (le bélier) jouit encore de la vie.

4.2.8 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers la plume d'oiseau

La plume d'oiseau faisant office d'invite au développement, à l'essor à partir de ses valeurs endogènes propres a une explication : l'envol de l'oiseau, sa morphologie attrayante et sa beauté, il les doit à ses propres plumes, à leur parure. Et pour s'en convaincre, il suffit de le plumer. Ce faisant, le masque tombe et l'aptitude à voler de l'oiseau, la « grandeur » et l'« élévation » que la parure des plumes lui confère cèdent place à la stricte réalité : son

incapacité à voler et sa « petitesse corporelle » symbolisant son « rabaissement ». Ainsi, l'on appréhende mieux que véritablement « l'oiseau n'est grand que dans son plumage ».

4.2.9 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le coton

Le coton (sékànfún) est très léger (é fòwá)⁴⁴ à l'état naturel. Cette caractéristique qui le détermine justifie son utilisation par le traditionaliste gùn pour véhiculer, par son entremise et grâce à la comparaison, la prière suivante :

« nùxè tò kpìnkpen wè lé kpó wè ná fòwá wè tàyìdì sékànfún »

/ chose qui / prédicatif / charger / toi, te / les / tout / c'est / prédicatif / alléger / toi, te /
comme / coton /

« que tout ce qui constitue pour toi une charge pesante te devienne aussi léger que du coton ».

A travers cette intention, il est clairement souhaité que tout ce qui constitue pour le destinataire un joug pesant (peines, difficultés d'ordre matériel, moral ou psychologique) soit complètement allégé pour lui.

4.2.10 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers l'œuf de poule pourri

Coquille protectrice rigide renfermant le milieu aqueux indispensable au développement de l'embryon, l'œuf de la poule symbolise en milieu traditionnel gùn, avions nous dit, l'enfance. Mais pour qu'il y ait l'enfant, la bonne évolution de l'embryon s'avère nécessaire. Autrement, le processus ne saurait aboutir à l'éclosion qui donne naissance à un être nouveau : le poussin. C'est ce à quoi l'on assiste lorsque l'œuf, pour diverses raisons, pourrit au cours du processus. Dans ce cas, les efforts de couvaision de la poule sont vains, sans aucun espoir d'éclosion. Ce qui explique l'emploi de l'œuf pourri par le traditionaliste gùn pour signifier à son récepteur que ce dernier se trouve dans une situation sans issue, embarqué dans une aventure sans lendemain.

4.2.11 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le lotus

Le lotus, avions nous indiqué, sert de support à la prière destinée à préserver quelqu'un du mauvais. Mais cette relation entre support et message est-elle justifiée ?

Le lotus a, entre autres, pour particularité de pousser dans la boue. Malgré son évolution dans un tel milieu, il est presque impossible de voir sa fleur, représentant le destinataire de

⁴⁴ / II / léger / (il est léger).

cette légumineuse, salie par la boue. Par cette image du lotus et de la boue, le traditionaliste gùn intercède auprès de l'être suprême pour ledit destinataire afin que, tel le lotus qui incarne beauté et bonté, il soit délivré des nuisances et méfaits des adversaires, symbolisés par la boue salissante, avec lesquels il évolue.

4.2.12 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers la représentation de la main

L'usage de la représentation de la main pour lier son sort ou celui du destinataire aux inégalités observées dans la répartition du destin n'est pas fantaisiste. La main a cinq doigts d'inégales dimensions. Ainsi conçue par la nature, elle symbolise l'inégalité indépendante de la volonté ou de l'action de l'homme. D'où le recours à sa représentation par le traditionaliste gùn pour exprimer les inégalités liées aux vicissitudes du destin.

Par ailleurs, en tant qu'organe de préhension, la main est l'outil le plus utilisé dans l'exercice du travail. Ce qui justifie l'utilisation de sa représentation pour exhorter son destinataire à s'atteler à cette nécessité pour la survie de l'humain. « Tant que l'on a ses mains à leur place, l'on ne saurait mourir de faim » est la substantifique du message véhiculé de cette manière.

4.2.13 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers la cendre

Pourquoi avoir exploité la cendre comme le support du message servant à souhaiter le retour d'un mal à son envoyeur ?

Il est une évidence : la poussière de la cendre (àfín) versée sans aucune précaution envahit et salit particulièrement celui qui a, de la sorte, versée la cendre (àfínnylàkóntó). Partant de cette réalité, le Gùnù s'est servi alors de la cendre, symbolisant (par le caractère envahissant et salissant de sa poussière) le mal, pour exprimer son souhait de voir la personne malveillante, représentée par celui qui verse sans ménagement la cendre, subir le mal qu'il a voulu faire à autrui. Une manière bien habile d'opposer l'effet boomerang aux actes de celui qui maudit, envoûte, vilipende, médit sans raison valable.

4.2.14 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le sel de cuisine

L'exploitation du sel de cuisine pour faire cas de l'importance, de la valeur de quelqu'un ne relève pas du hasard : en milieu traditionnel gùn, le sel est perçu comme un élément vital. Son utilisation symbolique durant les rituels de la cérémonie de sortie de l'enfant en est une illustration patente : le nouveau-né est ainsi consacré comme un être vital

dans l'animation de la vie de sa famille, de l'humanité et du monde par sa force, sa contribution de différentes natures, sa valeur et sa générosité. C'est le prolongement de cette perception du sel qui justifie son usage pour la reconnaissance de la valeur d'une personne considérée comme un pion précieux ou indispensable, presque impossible à mettre à l'écart dans un groupe, un cadre de travail sans que l'existence ou à la subsistance du groupe ou d'une autre personne n'en pâtisse.

A l'opposé, le même support est employé pour faire mention de la disparition de la scène de quelqu'un ou de quelque chose en comparaison avec la disparition totale du sel lorsqu'il est mis dans la sauce gluante.

4.2.15 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers la pierre

La pierre (òsé) est un fragment de matière minérale dure. Sa dureté lui vaut d'être utilisée comme matériau de construction, arme, instrument ou comme outil. Y percuter la tête, fragile par essence, a généralement pour résultat attendu une mauvaise nouvelle. L'expression employée en ces circonstances :

« mèdè mɔ nɔ sɔ tà òsé : é ná hánnýá »

/ personne / pas / prédicatif / percuter / tête / pierre / elle / prédicatif / fracasser /

« nul ne percute sa tête contre la pierre : elle sera fracassée »

est suffisamment évocatrice. Elle suggère un acte qui aura pour conséquence de voir voler en éclats des intentions, des projets, des machinations. Ce qui fonde le recours du traditionaliste à la pierre pour se présenter ou présenter quelqu'un comme une personne d'envergure physique, intellectuelle, morale, occulte ou spirituelle endurente ; une personne résistante ou inébranlable en la matière.

En tant fragment de matière minérale dure, la pierre traverse généralement le temps. D'où son entremise pour véhiculer aussi divers messages relatifs à la longévité.

4.2.16 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers l'œuf et le caillou

A quoi est liée l'utilisation de l'œuf et du caillou pour pronostiquer le favori d'un antagonisme ?

La très grande fragilité de l'œuf en fait, avons nous déjà signalé, un produit dont la conservation nécessite délicatesse, prudence et précaution. Quant au caillou, il est, comme toute pierre en miniature, un fragment de matière minérale dure. La cohabitation entre ces

éléments diamétralement opposés, de par leurs états, est prédictible d'un choc mou en défaveur du plus fragile identifié d'avance parmi les deux : l'œuf. D'où l'entremise de l'œuf et du caillou pour faire part, chez le Gùnú, d'un antagonisme dont les acteurs sont marqués par une différence excessive d'envergure physique, intellectuelle, morale, occulte ou spirituelle d'avance à l'avantage de l'un des antagonistes. En clair, le message explicite véhiculé à travers ce support est le suivant : « là où il y a le caillou, l'œuf n'a pas sa place ».

4.2.17 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers l'os

L'emploi de l'os pour inviter : a) quelqu'un à un festin ; b) quelqu'un à forger sa jouissance, son bonheur par un travail personnel laborieux et opiniâtre n'est pas sans mobile. La viande (òlàn), de laquelle on extirpe l'os (òxú), est l'un des anciens signes extérieurs de jouissance, d'aisance, de richesse en milieu traditionnel gùn : ne la consommait donc pas qui veut, mais qui peut. C'est une question de déploiement de moyens. Inviter alors quelqu'un au moyen d'un os, c'est lui garantir la jouissance d'un festin. D'ailleurs, l'intempérance et la qualité excellente et copieuse du repas auquel il est convié ressortent déjà en filigrane dans le message d'invitation suggestif qui se résume essentiellement à l'expression « à ná dǔ òlàn bò ná gbà òxú ».

Mise à part une invitation de soi par quelqu'un d'autre aux plaisirs de la table, on peut se les offrir personnellement. Cela ne peut devenir effectif que lorsqu'on en a les moyens. Et pour les avoir, il n'y a qu'une noble passerelle : faire de la dure loi du travail une obligation personnelle. Ceci étant, l'on comprend mieux le message imagé véhiculé à travers l'os placé sous forme de médaille à un collier en fil : « avoir à faire bonne chère au point de rompre l'os (pour y sucer la substantifique moelle), c'est se mettre au cou le joug pesant du travail »⁴⁵.

4.2.18 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers l'arête

L'arête (òxú), tel est le support utilisé par le traditionnaliste gùn pour parler d'une préoccupation à parer au plus pressé. Cette liaison entre support et message provient d'une relation de cause à effet : une arête dans la gorge crée bien de dommages et peut même étrangler. Pour se soustraire à ces désagréments, apparaît alors la nécessité pour la personne concernée de l'enlever le plus urgemment possible. Ce qui justifie le truchement de l'arête pour inviter son destinataire à un règlement urgent d'un problème. Autrement, son état habituel, son aise peut faire l'objet d'un trouble, d'une perturbation, d'une menace ; du moins

⁴⁵ Traduction littéraire : faire bonne chère au point de rompre l'os (pour y sucer la substantifique moelle) est le fruit d'un travail laborieux et opiniâtre.

tant que le problème ainsi indexé et dont il a, à demi-mot, connaissance, partant bien sûr du contexte, ne sera pas résolu.

4.2.19 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le sable

Pourquoi se servir du sable (òkó), en milieu traditionnel gùn, pour menacer de mort quelqu'un ou le prévenir de l'imminence d'un risque de mort ?

Le sable est pour le Gùnù le symbole de la dissolution des corps. Fort de cela, il couvre d'une poignée de sable le linceul ou le cercueil d'une personne décédée en guise d'adieu. Plus qu'un adieu, l'envoi du sable à quelqu'un à des fins d'échanges interpersonnels est une façon de presque sonner son glas. Il s'agit précisément de lui faire sentir sa mort prochaine ; lui annoncer implicitement la dissolution imminente de son corps par le truchement du sable, une composante des restes humains après la mort.

4.2.20 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le sable mélangé au gari

Le recours au sable mélangé au gari pour exprimer à son destinataire son désir de troubler intentionnellement les projets liés au gagne-pain, à l'activité génératrice de revenu de ce dernier n'est pas dépourvu de sens. Le gari (gàlí) est l'un des aliments les plus prisés en milieu gùn. Il y est considéré comme l'« accompagnateur » de la grande majorité des populations, surtout des personnes démunies, des artisans, des manœuvres, des ouvriers. Nombre d'écoliers en abondent leurs poches pour tromper leur faim à l'école⁴⁶. En clair, le gari symbolise pour le Gùnù ce que le pain symbolise pour l'Occidental. C'est pourquoi faire entrave à toute occupation permettant à quelqu'un de gagner sa vie est perçu, en milieu gùn, comme un acte délibéré visant à mettre du sable dans le gari de la victime de façon à l'empêcher d'en jouir. Par extension, le mélange du sable et du gari a servi à exprimer le désir de troubler intentionnellement même des projets qui ne sont pas liés au gagne-pain d'un destinataire.

4.2.21 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers la feuille de taro

Tel que précédemment signalé, la feuille de taro est le support du message par lequel on fait savoir à son destinataire qu'il ne peut disposer de la vie de quelqu'un, comme il a déjà réussi à y parvenir avec d'autres personnes, sans risquer sa propre vie. Cette liaison entre support et message est rendu possible à partir d'une réalité : en tant qu'herbivore, le mouton

⁴⁶ Cette pratique est à l'origine de la création du mot « gálíkò » (poches de gari) utilisé pour désigner les poches de tenues scolaires particulièrement adaptées.

broute tout ce qui est fourrage. Mais il ne peut brouter la feuille de taro sans préjudice : sa consommation le voue à des soubresauts agonisants le destinant à une mort certaine.

« Kpókpó gbò dǔ, gbò dǔ gbò ná kú »

/ tout / mouton / brouter / mouton / brouter / mouton / prédicatif / mourir /

« Le mouton peut tout brouter, mais il ne peut brouter la feuille de taro sans en mourir »

est le message transmis à travers la feuille de taro en partant de cette réalité. Chacun des acteurs en présence a son substitut dans ce message allégorique : le mouton brouteur représente le destinataire maléfisant, les fourrages toutes ses victimes, la feuille de taro la personne dont la perte éventuelle est censée lui coûter la vie.

4.2.22 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le àgbegbemà

Àgbegbemà (feuille de àgbegbe) est le support du message servant à dénier la découverte de ses dessous (dò), de son talon d'Achille à autrui. A quoi est lié le rapprochement entre ce support et le message qu'il véhicule ?

Les racines, rappelons-le, constituent un point vulnérable pour toute espèce végétale. Largement dispersées dans le sol, celles du àgbegbe vont puiser des éléments nutritifs à plusieurs mètres, loin de l'arbre. Ainsi, en creusant, l'on ne parvient pas à découvrir les extrémités des ramifications racinaires du àgbegbe, son point vulnérable, ses dessous (àgbegbedò). S'inspirant de cette réalité, le proverbe

« àgbegbekùntó mọ nọ mọ dò ná àgbegbe »

/ qui creuse le àgbegbe / pas / prédicatif / voir / dessous / prédicatif / àgbegbe /

« celui qui creuse ne parvient jamais à découvrir les extrémités des ramifications racinaires du àgbegbe »

a été élaboré. Il permet de transmettre, à travers le àgbegbemà, le message figuratif selon lequel les dessous, le talon d'Achille de quelqu'un demeura inaccessible, particulièrement pour des maléfisants, des adversaires.

4.2.23 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le velours et le tissu écru

L'exploitation du velours et du tissu écru pour exprimer la supériorité de sa valeur ou reconnaître celle de quelqu'un d'autre par rapport à une tierce personne n'est pas sans raison. Bien préparé et teint, le velours est considéré comme un tissu de qualité et, du coup, coûte

plus cher que le tissu écri. Ainsi perçu, il est porté par des personnes d'un niveau social donné en milieu traditionnel gùn. N'ayant pas bénéficié du même traitement, le tissu écri est d'une moindre qualité et, par conséquent, est à la portée de la grande majorité. De plus, les fibres synthétiques donnent au velours une résistance lui permettant de traverser le temps. Moins résistant, le tissu écri est alors soumis à une usure forte et plus rapide. Ainsi, la qualité du velours et sa résistance dans le temps lui confèrent une valeur nettement supérieure à celle du tissu écri. Ce qui explique l'entremise de ces tissus pour encoder le message d'expression de la supériorité de la valeur de quelqu'un ou de quelque chose par rapport à un autre malgré l'usure du premier comparativement au second.

4.2.24 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers la farine de maïs

La farine de maïs permet, tel que indiqué précédemment, d'exprimer le droit d'une personne de disposer de quelqu'un ou de quelque chose. A quelle réalité culturelle remonte le lien entre le support utilisé et le message ainsi transmis ?

La farine de maïs constitue une importante source d'alimentation en milieu gùn, la pâte y relative étant un aliment de base de ce groupe socio-ethnique. Elle est préparée par la femme, la répartition sexiste des tâches ayant commis la gent féminine à la cuisine. Mais bien que chargée de la cuisine, la femme ne peut pas partager la pâte pour satisfaire ses élans personnels de solidarité et de générosité vis-à-vis des voisins sans d'abord se référer à son mari, le chef de famille. Il est le détenteur de l'autorité familiale et économique, la société gùn étant patriarcale. A ce titre, c'est bien lui le pourvoyeur de la farine. Et il lui revient de droit, et non à la femme chargée de la cuisine, de décider de la gestion de la pâte. De cette réalité sociologique découle le recours à la farine de maïs pour s'autoproclamer ou proclamer son destinataire comme la seule personne ayant le pouvoir de disposer face à une situation.

4.2.25 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers la tortue

Le truchement de la tortue pour (a) clamer son invulnérabilité/invincibilité ou celle du destinataire ; (b) décréter sa longévité ou celle du destinataire a un rapport avec les aptitudes et les prédispositions naturelles de ce reptile. En effet, la tortue a la capacité de refermer plus ou moins complètement sa carapace sur elle-même en cas de danger. Ce faisant, elle est invulnérable, voire invincible aux attaques pouvant lui être préjudiciables. Cette stratégie lui vaut une protection efficace et participe, par ricochet, de sa longévité qui, selon le dictionnaire encyclopédique Microsoft Encarta version 2009, peut dépasser cent ans.

« Hwèténù wè àgàyìyì wǎ ná klǒ ? »

/ Depuis quand / c'est / montée / venir / prédicatif / tortue ? /

« Depuis quand la montée est-elle l'apanage de la tortue ? »

est, par contre, la question rhétorique par laquelle le Gùnù exprime, à travers le même support, que le destinataire ou une tierce personne⁴⁷ se livre à quelque chose ne relevant pas de sa nature, de ses prédispositions, de ses habitudes, telle la montée n'est pas l'apanage de la tortue.

« Mèxè mǎ klǒ tè kò nywè ɖɔ òxú étɔn kò gbán »

/ Personne / voir / tortue / debout / d'avance / savoir / que / os / celui de lui / prédicatif / courber /

« Celui qui voit la tortue en position debout sait d'avance que ses vertèbres sont courbées »

est une sentence utilisée, par l'entremise du support analysé, pour mettre en relief tout ce qui se manifeste avec évidence, tout comme la morphologie de la tortue impose, de façon irrécusable, à l'esprit de tous que les vertèbres de ce reptile ne sont pas droits.

4.2.26 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le morceau de l'accoutrement du zǎngbétó

Pourquoi seuls les chefs du culte zǎngbétó peuvent se convoquer entre eux au moyen de wùjùwùjù, de àzàn ou de òdè ? En quoi l'initiative d'une telle convocation tient de la discipline et de la rigueur au respect de la hiérarchie propres à la société secrète des zǎngbétó ? Il est utile de rappeler que l'accoutrement du zǎngbétó est confectionné à partir de wùjùwùjù, de àzàn ou de òdè. De plus l'implantation de l'un de ces matériaux sur une parcelle, un domaine interdit l'accès à ce lieu, ainsi déclaré sous la surveillance des zǎngbétó, au public⁴⁸. Pour convoquer les personnes concernées par une séance de travail, les autorités des temps modernes (rois, présidents, directeurs, chefs services, etc.) adressent à ces personnes des convocations comportant des attributs officiels de leur administration (emblème, logo, cachet). Ce faisant, ces autorités authentifient le contenu de leur message et lèvent tout doute éventuel pouvant conduire à le remettre en cause. A cause de l'inexistence de ces attributs modernes qui offrent une certaine garantie dans les relations entre responsables, le kpàklìyàwù et les zǎngán du milieu gùn avaient su authentifier leur convocation par un morceau de wùjùwùjù, de àzàn ou de òdè envoyé à leur destinataire. L'un

⁴⁷ Personne que le destinataire, par ailleurs, est censé connaître.

⁴⁸ Pour plus de détails, consulter Adjibodou (2007).

ou l'autre de ces matériaux, tenant lieu des attributs officiels du zǎngbétó, indique que l'ordre du jour de la rencontre relative à la convocation a rapport audit culte. Mieux, un tel support confère une autorité sacrale incontestable au destinataire qui y a recours et lui vaut d'office le respect et la considération des destinataires de son message. Et ce n'est pas sans raison : quel profane ou quel initié non encore kpàkliyàwù ou zǎngán oserait manipuler jusqu'à un tel niveau le sacré sans s'attendre aux représailles ? Quel zǎngán prendrait le risque de convoquer le kpàkliyàwù, son supérieur hiérarchique ? Quel zǎngán tenterait, juste parce qu'il porte ce titre, de convoquer un autre zǎngán d'ancienneté plus grande ?

Autant les autorités des temps modernes authentifient leur convocation par les attributs officiels de leur administration, autant le morceau de wùjùwùjù, de àzàn ou de òdè authentifie la convocation d'un supérieur dans la hiérarchie propre au culte zǎngbétó. C'est la raison pour laquelle n'y a pas recours comme bon lui semble qui veut, mais qui en détient véritablement l'autorité à la fois sacrale et hiérarchique.

4.2.27 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers l'épi de maïs

Le maïs produit des épis composés de plusieurs centaines de grains serrés. Envoyer un épi de maïs à quelqu'un, c'est en quelque sorte lui demander de rendre possible le contact entre vous, à l'image des grains de maïs : serrés sur le même épi. Le message transmis de cette façon,

« dǎnsèkpɔ̀ mì »

/ rapproche toi / moi /

« prends contact avec moi »,

est un appel, une invitation. Le rouge symbolisant, en milieu traditionnel gùn, le feu, le sang et, par ricochet, le danger, la réponse à ladite invitation est signalée comme ayant un caractère d'extrême urgence lorsque les grains de l'épi du maïs utilisé ont cette couleur. De façon précise, il s'agit d'ajouter à la personne conviée de vite répondre à l'appel pour se prémunir contre des désagréments ou le danger, matérialisé par la couleur rouge du maïs.

4.2.28 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le piment fort et rouge

L'intention d'intimider le destinataire d'un piment fort et rouge par la promesse d'actes redoutables en cas de désobéissance, de refus d'obtempérer de sa part est immédiatement perceptible. La couleur rouge du piment symbolisant, en milieu traditionnel gùn, le feu, le sang et, par ricochet, le danger en est l'illustration. Le poids de ce danger se perçoit mieux à

travers les irritations, notamment des yeux, liées à toute manipulation imprudente du piment fort et bien rouge : ne faudrait-on pas être un surhumain pour traverser cette épreuve sans avoir les yeux rouges et humectés de larmes ? Les yeux rouges et les larmes sont des signes avant-coureurs qui anticipent la tristesse, la douleur, l'angoisse et la souffrance pouvant découler d'une mise à exécution effective de la menace du destinataire dudit piment.

4.2.29 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le haricot

Le haricot est une plante à petites fleurs, à tige herbacée qui s'élève en s'enroulant autour d'un support. Expédier un grain de haricot (*àyìvì*) à quelqu'un revient alors à lui souhaiter de connaître la « floraison » et l'« élévation » à l'image de la plante ; espérer que cette personne connaisse l'épanouissement, la prospérité et l'ascension, aussi bien personnelles, professionnelles que sociales.

A travers la gousse de haricot (*àyìvìkpà*⁴⁹) par contre, le message transmis, par les procédés de déplacement, d'élision, d'apocope et de polysémie, est :

« *kpà àyì* »

/ tenir / gardes /

« méfie-toi de ... ».

Ce faisant, le destinataire est invité à ne pas faire confiance à quelqu'un ou à quelque chose qu'il est censé connaître, tenant bien sûr compte du contexte.

4.2.30 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le régime de palmier à huile

Inviter par le truchement du régime de palmier à huile (*dèkɔ*) quelqu'un à renoncer à sa participation, son implication au point de se rompre le cou dans quelque chose n'est pas sans motif. Il est le fruit de l'analogie et d'une permutation sur l'axe paradigmatique de sons très proches par leurs réalisations articulatoire et phonétique. Le message transmis à travers le régime de palmier à huile,

« *dèkɔ tòwè sòn òxó éné mè* »

/ enlever le cou / celui de toi / parole / celle-là / dans /

« évite de t'impliquer au point de se rompre le cou dans cette histoire »,

⁴⁹ A partir de : *àyìvì* (haricot) + *àkpà* (gousse) -----> *àyìvìkpà* (gousse de haricot).

l'illustre bien : « d » est substitué à « d » de “dèkɔ” (régime de palmier à huile) pour donner “dèkɔ” (enlever), prédicat à partir duquel le message précédent est véhiculé dans son entièreté.

4.2.31 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers la graine de moutarde

Prendre de l'air sous l'ombre de la moutarde est un interdit en milieu traditionnel gùn. Le transgresser est, conformément aux croyances des traditionnalistes, source de malédiction : la personne qui s'y aventure est appelée à être chargée injustement des fautes, des transgressions et des crimes d'autrui. La crainte de porter innocemment la croix de la société⁵⁰ confère un caractère coercitif à cet interdit. Ce qui amène beaucoup de personnes à le respecter. D'où le recours à la graine de moutarde pour interdire rigoureusement quelque chose à son destinataire.

4.2.32 Liens entre signe(s) et message(s) véhiculé(s) à travers le morceau de mur ou de sol argileux fissuré

« Adõ mà zè àlòtrɔ mɔ nɔ byɔ émè » est la substance du message transmis par le truchement du morceau de mur ou de sol argileux fissuré. Et ce n'est pas sans justification : devenus arides, les murs en terre de barre des habitations traditionnelles du milieu gùn ont des fissures qui servent d'abri à certaines espèces animales, notamment les lézards. Ces derniers agrandissent davantage lesdites fissures portant ainsi, lentement mais sûrement, préjudice au mur leur servant d'abri. Mais si le mur, représentant les membres de la famille ou du groupe du destinataire de ce support, n'est pas fissuré, le lézard ne peut y pénétrer. Par cette image du lézard et du mur fissuré, le destinataire exhorte donc ces membres à être soudés, unis afin que l'ennemi, symbolisé par le lézard, ne trouve point place dans leur rang pour contribuer activement à la dislocation de leur famille, de leur groupe⁵¹.

Lorsque le même message est destiné à véhiculer l'idée selon laquelle « nul ne peut avoir des relations charnelles avec une fille/femme sans son assentiment », le mur fissuré représente, dans ce cas, la fille/femme et le lézard l'homme avec qui elle s'est laissé aller.

⁵⁰ Hèn tògbàn (/ porter / charge de la société /).

⁵¹ Pour donner, dans les mêmes formes, l'assurance que l'unité entre les membres de sa famille ou de son groupe est sans failles, le destinataire du morceau de mur ou de sol argileux fissuré peut, à son tour, envoyer à son allié une coupe d'une espèce végétale très épineuse connue pour servir à réaliser, en milieu gùn, des clôtures ajourées de plantes grimpances. A travers cette espèce végétale communément appelée « àjì » en gùngbè, est véhiculé le message suivant : « àjì dókpá dé, kànlín dé mà nɔ zě » (àjì / ériger clôture / certain / animal / certain / pas / prédicatif / traverser /). Son contenu proverbial, « nul animal ne peut traverser une clôture réalisée au moyen de àjì », suggère au destinataire que la cohésion des membres de la famille/du groupe du destinataire est telle que rien ne peut l'entamer.

4.3 Application des concepts de la sémiologie à l'ensemble des supports présentés dans l'étude

La communication par les supports de messages non verbaux utilisés à des fins de communication interpersonnelle en milieu traditionnel gùn peut être analysée à partir du schéma fondamental de la communication : un destinataire s'adresse à un destinataire par l'intermédiaire d'un canal, ce qui suppose l'existence de message, de référent et de code. Ces différents facteurs peuvent être mis en évidence à partir de l'échange entre deux personnes au moyen de l'escargot. Dans ce cas, nous avons comme : a) destinataire : la personne qui a envoyé un message au moyen de l'escargot ; b) destinataire : la personne à qui ce message est adressé ; c) canal : le plus important ici est le support direct du message c'est-à-dire l'escargot, mais il y a aussi son porteur qui sert d'intermédiaire entre destinataire et destinataire ; d) code : ensemble des règles qui permettent aux Gùnù, ici les principaux acteurs de la communication, d'attribuer la même signification aux signaux non verbaux des différents supports intervenant dans cette forme d'échanges interpersonnels ; e) référent : idée d'« union à vie » ; f) message : désir exprimé du destinataire de s'unir à vie au destinataire de l'escargot. Quel que soit le message véhiculé et le support qui le transmet, seule l'utilisation de signe(s) permet aux personnes initiées à ce code, d'échanger. Les signes en présence au niveau des supports de l'étude sont exclusivement des signes non linguistiques, les messages étant non verbaux. Ces signes peuvent se réduire à une unité qui véhicule à elle seule l'entièreté du message transmis. Nous pouvons citer en exemples l'arête pour faire cas d'une préoccupation à parer au plus pressé, la cendre pour opposer un effet boomerang aux menaces de quelqu'un et l'œuf de poule pourri pour mettre l'alerte face à une situation sans issue. Et quand le message est construit au moyen de plusieurs unités, ces unités sont juxtaposées dans l'espace et non successives dans le temps. L'aiguille, l'œuf et le tissu blanc utilisés dans le cadre d'une demande en mariage et l'œuf et le caillou, support servant à pronostiquer le favori d'un antagonisme, en sont des illustrations. Par ailleurs, il est souvent difficile d'isoler ces unités non linguistiques afin de les rendre distinctes, différentielles, segmentables. Cela est dû surtout au fait que le langage non verbal est rarement articulé. Ce qui justifie que les signes utilisés pour la transmission des messages non verbaux apparaissent généralement comme un bloc, un ensemble compact et continu. Nombre de signes utilisés en sont une preuve tangible. Ainsi donc si la tortue peut servir à exprimer l'invulnérabilité/invincibilité d'une personne ou décréter sa longévité c'est parce que ce chélonien a : a) la capacité de refermer plus ou moins complètement sa carapace sur elle-même pour se rendre invulnérable/invincible aux attaques,

d'une part ; b) une longévité qui peut dépasser cent ans, d'autre part. Mais il est évident qu'on ne peut dissocier de la tortue des unités qui permettent de rendre chacun de ces messages : seule la tortue en entier véhicule le premier message autant que le second. Même si des unités existent, elles sont inséparables, non décomposables. Il en est ainsi de la plupart des signes des messages non verbaux. Toutefois, des unités des messages non verbaux peuvent être discrètes. Il s'agit généralement d'unités-messages dont la combinaison permet d'obtenir l'essentiel d'un message ou d'unités utilisées pour communiquer une partie du message global. La gousse de haricot, support par lequel est transmise l'invite à la méfiance, contient par exemple deux unités : la gousse (*àkpà*) et le haricot (*àyiví*), unités dont la combinaison par plusieurs procédés permet d'avoir « *kpà àyì* » (méfie-toi). En somme, les unités d'un message non verbal ne sont discrètes que lorsqu'il s'agit d'unités qui, par leur valeur sémantique particulière, contribuent à rendre l'essentiel ou la substance d'un message global. Les deux unités de l'exemple précédent (gousse et haricot) ne peuvent être décomposées en éléments plus petits et dépourvus de signification dans la transmission du même message. Ces unités-messages se combinent donc au niveau de la première articulation et pourraient, dans d'autres combinaisons, renvoyer à d'autres signifiés. Les unités non linguistiques des supports étudiés appartiennent donc soit à la première articulation ou ne sont pas du tout articulées. La possibilité qui s'offre dans les supports de l'étude de combiner plusieurs signes pour former des signes plus grands ou des messages permet de parler de l'existence du phénomène de syntaxe. En tant que signes non linguistiques, les signes étudiés ont généralement une syntaxe spatiale. Tel est le cas des signes du velours et du tissu écru pour exprimer la supériorité de sa valeur par rapport à une tierce personne. Cette syntaxe spatiale n'est pas pertinente du fait que la valeur du message transmis ne dépend pas de l'ordre des signes utilisés. Dans bien de cas, un même signifiant est associé à deux ou plusieurs signifiés. Par le cauris par exemple, on peut véhiculer deux messages différents : soit demander à quelqu'un d'acquitter sa dette, soit requérir un prêt d'argent auprès de cette personne. A travers la cendre, le destinataire oppose un effet boomerang aux machinations de son destinataire ou recommande ce dernier à la protection divine contre ses adversaires pour que le mal qu'ils lui font endurer se retourne contre eux. Toutes les fois qu'un même signifiant a deux ou plusieurs signifiés, comme dans les deux cas précédents, on parle d'homonymie. Les différents signes utilisés dans une situation d'homonymie sont des signes ambigus parce que le récepteur n'arrive pas toujours à savoir des différents signifiés affectés au même signifiant lequel choisir. Seules une bonne lecture et une bonne interprétation du contexte permettent de lever l'équivoque. Pour qu'aucune équivoque ne soit possible, le recours systématique aux signes univoques aboutit à

la synonymie dont il est question lorsque deux ou plusieurs signifiants différents renvoient au même signifié. Utilisé comme support d'échange interpersonnel, le rameau, *àzàn*, véhicule le même message que le *wùjùwùjù*, feuille sèche de bananier, et le *òdè*, raphia : un chef du culte *zǎngbétó* est convoqué par un autre chef d'ancienneté ou de niveau hiérarchique plus élevé. Le message que véhicule la plume d'oiseau peut être aussi le même que celui transmis au moyen du coton : par l'entremise de l'un ou l'autre de ces supports, l'allègement des difficultés de quelqu'un est souhaité. En tant qu'éléments issus du travail d'abstraction et de rapprochement fait par les *Gùnú*, les signes du système des supports étudiés sont essentiellement immotivés ou arbitraires parce qu'il n'existe pas de relation naturelle entre leur signifiant et leur signifié. Le message véhiculé par le biais de l'escargot est une invite à la patience : « qui va lentement va sûrement ». Mais le même message n'est-il pas transmis ailleurs au moyen de la représentation du caméléon ? C'est à l'unité, à l'union que l'on invite par l'entremise du morceau de mur en terre de barre fissuré. La jarre trouée du roi *Guézo* exprime-t-elle, quant à elle, quelque chose de différent ? A travers ces signes, escargot et morceau de mur en terre de barre fissuré, qui ne véhiculent pas dans d'autres groupes socio-ethniques nécessairement les mêmes messages que précédemment, se lit le sentiment ou le ressentiment individuel ou collectif des *Gùnú*, leur subjectivité. On parlera de connotation. Les signes dont on a fait usage pour la transmission des deux messages antérieurs ont alors une valeur relative. N'étant pas des signes objectifs, connus de tous, il n'est pas alors donné à n'importe qui de reconnaître, d'identifier la relation entre leur signifiant et leur signifié. Quel que soit leur type, les signes utilisés dans les supports qui font l'objet de la présente étude sont produits pour communiquer. Ils sont donc d'abord et avant tout des signaux ou utilisés comme tels. Nombre d'entre eux sont émis sur la base de conventions précises en vue de communiquer. Quand le rhizome de gingembre lui est transmis à des fins de communication, le natif *gùn* ne sait qu'il est invité à assouvir le désir charnel piquant et débordant du destinataire de ce condiment qu'en étant imprégné de cette pratique arbitraire conforme à une tradition communément adoptée. Dans cet exemple, tout comme dans tous les autres cas, il y a accord entre les utilisateurs des signes en présence et ces utilisateurs reconnaissent la relation entre les signifiants et les signifiés correspondants et respectent cette relation dans l'emploi des signes. On dira donc qu'il y a codification. Par ailleurs, les accords établis dans l'utilisation desdits signes, sans être contraignants, fonctionnent normalement jusqu'à nos jours. Mais ils peuvent avoir été, à l'origine, explicites. Explicite ou non, la relation entre les signifiants et les signifiés des signes des supports de l'étude n'a été établie pour que l'on communique d'abord entre *Gùnú*. Les personnes qui n'appartiennent pas à ce groupe socio-

ethnique, voire les Gùnù qui ne sont pas imprégnés de leurs réalités culturelles, même s'ils parviennent à déterminer ces signes après en avoir perçu les signifiants peuvent n'attribuer aucun signifié à ces derniers. Toutes les fois que cette éventualité se réalise, on dira qu'il y a incompréhension. L'individu qui est sujet à l'incompréhension ou même celui qui, de façon délibérée, choisit de ne pas respecter la relation entre signifiant et signifié dans l'emploi du signe peut être sanctionné lorsque la codification est contraignante. Tel est le cas lorsque l'intermédiaire entre destinataire et destinataire, pour satisfaire sa curiosité, ne respecte pas l'interdiction de dénouer l'emballage couvrant le support de message non verbal de communication interpersonnelle solidement attaché au moyen du rameau de palmier (*àzàn*). Le non-respect de cette injonction peut, dit-on, être à l'origine des représailles aux conséquences imprévisibles des mânes des ancêtres à l'encontre de l'intermédiaire indélicat. Et pour s'éviter des préjudices irréparables, ce dernier est tenu de faire des rituels en guise de réparation de dommage pour faire taire leur colère. Un autre phénomène intéressant à étudier est la redondance. Elle est rare dans les messages des supports étudiés. Mais il en question lorsque *àzàn*, *wùjùwùjù* et *òdè* sont simultanément exploités pour convoquer un chef du culte *zǎngbétó*. Ce faisant, le destinataire insiste pour une réponse sans faille du destinataire à sa convocation.

4.4 Discussion

D'après les résultats, l'analyse sémiologique a révélé une association conceptuellement significative entre les signes et la vie sociale. Elle a aussi permis de connaître les liens des signes et les lois qui les enchaînent, de faire parler les signes et de découvrir leur sens, en alliant l'herméneutique aux deux courants sémiologiques issus du structuralisme saussurien. Par conséquent, les résultats de l'étude confirment nos hypothèses de recherche et, ce faisant, apportent un soutien empirique à Saussure (1916) qui définit la sémiologie comme « la science qui étudie la vie des signes au sein de la vie sociale », à Evrard et al (2002) pour qui il s'agit de « la recherche des formes signifiantes, des langages et des pratiques sociales » et enfin à Touzani et Laouiti (2005) pour qui il y est question de la mise en lumière des significations, du sens des discours sous leurs différentes formes (texte, objet, photo, logo, packaging, etc.).

Conclusion

La question de cette recherche était la suivante : quel lien sémiologique il y a-t-il entre les signes des supports non verbaux de communication interpersonnelle en voie de disparition du milieu traditionnel gùn et les messages que ces supports véhiculent ou la vie sociale des Gùnù ? En réponse à cette interrogation, nous avons tenté de montrer dans cette étude que loin d'être fortuit et gratuit, le mariage entre signe(s) utilisé(s) et message(s) véhiculé(s) à travers les supports de messages non verbaux de communication interpersonnelle du milieu traditionnel gùn a du sens. La conclusion générale s'intéressera d'abord aux apports de ladite étude en rapport avec chacun de ses objectifs, puis à ses forces et à ses limites. Ensuite, une recommandation sera formulée et des pistes de recherches futures seront enfin suggérées.

1. Apports

Cette recherche a permis, à la lumière des résultats obtenus, de fixer pour la postérité des supports de messages non verbaux utilisés à des fins de communication interpersonnelle en milieu traditionnel gùn en décrivant les signes en présence à partir de leurs véhicules et des significations de ceux-ci. Elle a servi également à mettre en exergue la richesse symbolique et culturelle des supports étudiés en établissant une association significative entre les signes utilisés et les messages transmis au moyen de ces signes ou la vie sociale des Gùnù. L'étude a aussi révélé que c'est par le jeu des rapprochements, des similitudes, des images, des analogies, des allégories, des transpositions, des déplacements, des permutations, des apocopes, le recours à des méthodes et formules mnémotechniques et surtout par la prise en compte du contexte que des objets d'usage ou des supports anodins deviennent porteurs de messages non verbaux traduisibles en des messages verbaux complets entre destinataire(s) et destinateur(s) séparés par l'espace. De plus, cette recherche a mis en évidence un exemple d'investigation proprement sémiologique sur un matériel de communication interpersonnelle purement traditionnel.

2. Forces et limites

L'étude constitue une analyse pilote. En effet, c'est, à notre connaissance, la première analyse sémiologique au Bénin sur les supports de messages non verbaux utilisés à des fins de communication interpersonnelle en milieu traditionnel. Dans ces conditions, l'ensemble de cette recherche peut être considéré comme le point de départ d'études ultérieures qui pourront mieux contribuer à expliciter et à éclairer ce pan du patrimoine socio-culturel national.

Des supports non moins intéressants n'ont pu être abordés dans la présente étude, notre difficulté à trouver leur correspondant nominal en langue étrangère persistant⁵². Par ailleurs, cette analyse sémiologique sur les supports de messages non verbaux utilisés à des fins de communication interpersonnelle dans les sociétés dites de l'oralité porte exclusivement sur le milieu traditionnel gùn. Ainsi, les résultats ne sauraient être transférables de façon systématique et automatique à d'autres groupes socio-ethniques de culture apparentée du Bénin où d'ailleurs, le groupe ajatado notamment, leur schème culturel ayant, malgré des convergences importantes, des spécificités permettant de distinguer chaque groupe des autres.

3. Recommandation

Dans la mesure où la littérature scientifique, Bâ (1972) notamment, a établi que « quelle que soit la beauté d'une traduction, il manquera toujours ce "quelque chose" qui fait la spécificité d'une langue originelle, la couleur, la configuration et le contenu de son esprit, sa conception des choses et sa manière de les rendre », il serait souhaitable que l'introduction des langues nationales dans le système éducatif formel béninois, actuellement en expérimentation, aboutisse, à terme, à la possibilité de soutenir des mémoires exclusivement dans lesdites langues. En effet, une trahison dans la traduction des informations que nous avons collectées essentiellement en gùngbè pourrait faire perdre à l'étude sa saveur, sa substantifique et participerait de la dépersonnalisation du Gùnù. Ce qui serait complètement en porte à faux avec les objectifs assignés à travers la présente recherche. Mieux qu'un palliatif à une telle situation, la prise en compte de ladite recommandation permettrait, entre autres, à la grande majorité des Gùnù d'être les bénéficiaires légitimes d'une analyse consacrée à leur groupe socio-ethnique, analyse qu'ils pourraient, au besoin, approfondir et enrichir.

4. Recherches futures

De futures recherches pourraient porter sur la poursuite de la même étude dans chacun des autres milieux ajatado afin d'améliorer la connaissance des différentes composantes de ce groupe socio-ethnique qui ont leurs spécificités malgré leur communauté d'origine et de culture exempte de toute remise en cause.

⁵² Le cas de àgbegbema, retenu à dessein dans l'étude, est illustratif de cette réalité. Cuscute (cuscute pentagonna) est le nom que des agronomes et les botanistes nous ont proposé pour désigner cette espèce végétale. Mais aucune des nombreuses images que nous avons consultées dans différents dictionnaires encyclopédiques et sur internet sur la cuscute ne correspond au àgbegbema tel que nous la connaissons en tant que feuille servant à l'emballage de l'akassa au sud du Bénin.

Bibliographie

- Adja, E. (1997). *Des mots et des images : contribution à une étude sémiologique des bulletins de vote aux législatives de Mars 1995 au Bénin*. Mémoire de Maîtrise inédit. Abomey-Calavi : Université nationale du Bénin/Louvain : Université catholique de Louvain.
- Adja, E. (2001). Proverbes et savoirs informels au Bénin. *Recherches en communication*, 16, 11-21.
- Adja, E. (2005). *Proverbes, communication et cognition : étude ethnolinguistique d'une stratégie de transmission des savoirs chez les Fon du Bénin*. Thèse de doctorat, Université Paris VII.
- Adjibodou, I. A. (2007). *Contribution à une étude sémiologique des médias du milieu traditionnel gùn en vue de l'élaboration d'une communication efficace*. Mémoire de Maîtrise inédit. Abomey-Calavi : Université d'Abomey-Calavi.
- Adjibodou, I. A. (2014). *Motivation des apprenants à se faire alphabétiser dans les langues nationales béninoises*. Mémoire d'inspecteurat d'alphabétisation et d'éducation non formelle inédit. Niamey : Université Abdou Moumouni, École normale supérieure/ Centre régional de l'ISESCO pour la formation des cadres d'alphabétisation (CRIFCA).
- Agbo, C. (dit Alidji). (1959). *Histoire de Ouidah du XVIe siècle au XXe siècle*. Cotonou.
- Akindélé, A., Aguessy, C. (1953). *Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto-Novo*. Dakar : IFAN.
- Akoha, A. B., (1980). *Quelques éléments d'une grammaire du fongbe : nominal et syntagme nominal*. Thèse de doctorat de 3^{ème} cycle. Paris : Université de Paris III.
- Akoha, A. B., (1987). Les pictogrammes en pays fon. *Langage et pédagogie*, 8. Cotonou : Centre béninois des langues étrangères.
- Akoha, A. B., (1988). Oralité et écriture : pourquoi et comment transcrire la tradition orale ? *Langage et Devenir*, 3/4, 14-31.
- Akoha, A. B., (1990). *Syntaxe et lexicologie du fongbe*. Thèse de doctorat d'Etat. Paris : Université de la Sorbonne Nouvelle, Paris III. 2 tomes.
- Akoha, A. B., (2010). *Ecrire et lire la langue fon*. Cotonou : CAAREC.
- Bâ, A. H. (1972). *Aspects de la civilisation africaine : personne, culture, religion*. Présence Africaine.
- Barbier, F. (1957). *Mythologies*. Paris : Éditions du Seuil.

- Barthes, R. (1964). *Eléments de sémiologie. Communications*, 4, 91-136.
- Baylon, C., Mignot, X. (1991). *La communication*. Poitiers : Nathan.
- Bélis, M. (1988). *Communication : des premiers signes à la télématique*. Paris : Fréquences.
- Biton, M-M. (1996). *Les bas-reliefs des palais royaux d'Abomey, Bénin (ex-Danxome)*.
Thèse de doctorat. L'Harmattan.
- Biton, M-M. (2000). *L'art des bas-reliefs d'Abomey. Bénin / Ex-Dahomey*. L'Harmattan.
- Biton, M-M. (2010). *Arts, politiques et pouvoirs. Les productions artistiques du Dahomey : fonctions et devenir*. L'Harmattan.
- Buysens, E. (1967). *La communication et l'articulation linguistique*. Paris : P.U.F.
- Camara, S. (1976). *Gens de la parole*. Paris : Mouton.
- Cornevin, R. (1962). *Histoire du Dahomey*. Paris : Berger-Levrault.
- Corraze, J. (1980). *Les communications non verbales*. Paris : P.U.F.
- Ducrot, O., Todorov, T. (1972). *Dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris :
Éd. du Seuil.
- Ducrot, O., Schaeffer, J-M. (1995). *Nouveau dictionnaire encyclopédique des sciences du langage*. Paris : Éd. du Seuil.
- Dunglas, Ed. (1953). *L'histoire dahoméenne de la fin du XIXe siècle à travers les textes. Etudes dahoméennes, IV*. Porto-Novo.
- Durand, J. (1981). *Les formes de la communication*. Paris : Dunod.
- Eco, U. (1988). *Sémiotique et philosophie du langage*. Paris: P.U.F.
- Eco, U. (1990). *Le signe. Histoire et analyse d'un concept*. Paris : Hachette.
- Eliade, M. (1952). *Images et symboles*. TEL. Gallimard.
- Evrard, Y., Pras, B., Roux, E. (2002). *Market : études et recherches en marketing, fondements, méthodes* (2e éd.). Poitiers : Nathan.
- Foucault, Michel. (1966). *Les Mots et les Choses*. Paris: Gallimard.
- Gabus, J. (1944). *L'Afrique aux trois visages*. Lausanne.
- Gabus, J. (1958 a). *Sahara: Les Hommes et leurs Outils*. Boudry.
- Gabus, J. (1958 b). *Sahara: Arts et Symboles*. Boudry.
- Gabus, J. (1975). *L'objet-témoin*. Neuchâtel.
- Greimas, A. J. (1970). *Du sens*. Paris : Éd. du Seuil.
- Greimas, A. J. (1976). *Sémiotique et sciences sociales*. Paris : Éd. du Seuil.
- Greimas, A.J., Courtès, J. (1979). *Sémiotique, dictionnaire raisonné de la théorie du langage*.
Tome 1. Paris : Hachette université.

- Gross, G. (2012). *Manuel d'analyse linguistique. Approche sémantico-syntaxique du lexique*. Villeneuve d'Ascq : Presses Universitaires du Septentrion.
- Guiraud, P. (1971). *La Sémiologie*. Paris: P.U.F.
- Hazoumè, M. L. (1979). *Etude descriptive du gùngbè (phonologie, grammaire) suivie d'un essai sur la segmentation*. Thèse de doctorat de 3ème cycle. Paris III : INLCO.
- Hazoumè, M. L. (1990). *Problèmes d'orthographe et de segmentation. Etude comparative des parlers GBE du Sud-Bénin*. Cotonou : CENALA/CRDI.
- Helbo, A. (éd. 1979). *Le champ sémiologique*. Bruxelles : Complexe.
- Hénault, A. (1983). *Les enjeux de la sémiotique*. Vol. 2 : Narratologie, sémiotique générale. Paris : P.U.F.
- Hérissé (Le), A. (1911). *L'ancien royaume d'Abomey : mœurs, religion, histoire*. Paris : Larousse.
- Hjelmslev, L. (1943). *Prolégomènes à une théorie du langage*. Paris : Éditions de Minuit.
- Hjelmslev, L. (1963). *Le langage*. Paris : Éditions de Minuit.
- Hjelmslev, L. (1971). *Essais linguistiques*. Paris : Éditions de Minuit.
- Joannis, H. (1990). *Le processus de création publicitaire : stratégie, conception et réalisation des messages* (4e éd.). Paris : Dunod.
- Kahn, A., Aupiais (Père). (1996). *Pour une reconnaissance africaine, Dahomey 1930*. Marseille.
- Karl, E. (1963). Les recardes : témoins d'une civilisation. *Etudes dahoméennes*, Nouvelles séries, 1, 107-113.
- Lehmann, A., Matrin-Berthet, F. (2011). *Introduction à la lexicologie. Sémantique et morphologie* (3^e éd.). Paris : Armand Colin.
- Lévy, A. (1978). *Psychologie sociale*. Paris : Dunod.
- Luhan (Mc), M., (1964). *Pour comprendre les médias*. Paris : Le Seuil.
- Marc, E., Picard, D. (1983). *L'interaction sociale*. Retz.
- Marcellesi, J. B., Gardien, B. (1974). *Introduction à la sociolinguistique. La linguistique sociale*. Paris : Larousse.
- Martinet, A. (1960). *Éléments de linguistique générale*. Paris : Armand Colin.
- Martinet, A. (1962). *Langue et fonction*. Paris : Denoël.
- Martinet, A. (1973). *Clés pour la sémiologie*. Paris : Seghers.
- Microsoft® Encarta® 2009 [DVD]. Microsoft Corporation, 2008. Dictionnaire encyclopédique.

- Ministère de la Culture et de la Communication [M.C.C.]. (1995). *Regards sur les musées et les monuments du Bénin*. Cotonou : M.C.C.
- Migan, G.G. *Houézénous (Gens d'Orient). Telle est l'histoire*.
- Morris C., Guérette V., Latraverse F., Paillet J-P. (1974). Fondements de la théorie des signes. *Langages*, 8e année, n° 35. Problèmes et méthodes de la sémiologie (pp. 15-21).
- Mounin, G. (1970). *Introduction à la sémiologie*. Paris: P.U.F.
- Opadotun, O. (1986). *Àrokò, àwọn àmì àti iró ibánisọrọ ilẹ yorùbá l'áyé ijelòó*. Ìbàdàn: Vantage Publishers Ìbàdàn.
- Péninou, G. (1972). *Intelligence de la publicité : étude sémiotique*. Paris : Robert Laffont.
- Peirce, C.S. (1883). *Études de logique*.
- Priéto, L.J. (1966). *Messages et signaux*. Paris : P.U.F.
- Priéto, L.J. (1968). La sémiologie. In A. Martinet (dir.), *Le langage*. (pp. 93-144). Paris : Gallimard.
- Priéto, L. (1973). Signe et instrument. *Littérature, histoire, linguistique*. Recueil d'étude offert à Bernard Gagnebin. Lausanne : Éditions l'Âge d'Homme.
- Priéto, L. (1975). Communication et signification. *Études de Linguistique et de Sémiologie*. Genève : Droz.
- Quenum, M. (1983). *Au pays des fons. Us et coutumes du Dahomey* (3e éd.). Paris : Maisonneuve et Larose.
- Rouget, G. (1996). *Un roi africain et sa musique de cour*. Paris : CNRS éd.
- Saussure (de), F. (1916). *Cours de Linguistique Générale*. Paris : Payot.
- Sinou, A., Oloudé, B. et al. (1985). *Porto-Novo. Atlas historique*. Cotonou : ORSTOM. P.U.B.
- Sinou, A., Oloudé, B. (1989). *Porto-Novo. Ville d'Afrique Noire*.
- Souza (de), S. (2008). Flore du Bénin. Tome 3. Noms des plantes dans les langues nationales Béninoises. Edition: Imprimerie Tundé.
- Souza (de), S. (2009). *Flore du Bénin - Tome 1. Catalogue des plantes ; biotopes, localité* (2e éd).
- Touzani, M., Laouiti, S. (2005). *Une approche sémiotique de la consommation des produits de luxe*. Présenté au Colloque International de l'Association Tunisienne de Marketing, Hammamet, avril 2005.
- Troubetzkoy, N. C. (1949). *Principes de Phonologie*. Traduction de J. Cantineau. Paris : Klincksieck.

Annexe 1 : Le profil des personnes-ressources

Numéro participants	Age (ans)	Sexe	Profession	Autres informations utiles
1	62	Masculin	Pêcheur	-
2	58	Masculin	Agriculteur	-
3	71	Masculin	Forgeron	-
4	67	Masculin	Maçon	-
5	59	Masculin	Jardinier	-
6	74	Masculin	Fonctionnaire à la retraite	Chef de famille
7	76	Masculin	Gardien	-
8	68	Féminin	Commerçante	Tanyinɔ, responsable du culte aux mânes des ancêtres
9	66	Féminin	Femme au foyer	Vodunsi
10	69	Masculin	Commerçant	-
11	58	Féminin	Tresseuse de natte	Prêtresse de vodun
12	81	Masculin	Infirmier à la retraite	Fils de tradi-thérapeute
13	87	Masculin	Exploitant agricole	Chef de collectivité
14	82	Masculin	Tradi-thérapeute	Zangan
15	62	Féminin	Couturière	-
16	68	Masculin	Ferrailleur	-
17	58	Masculin	Eleveur	Prêtre de vodun
18	65	Féminin	Artiste traditionnelle	-
19	72	Masculin	Chasseur	Zangan
20	83	Masculin	Guérisseur	-

Annexe 2 : Le guide d'entretien

Besoins en informations**Éléments d'entretien**

Informations générales

Profession de la personne-ressource :

Age :

Autres informations utiles (titre/fonction, responsabilité) :

Avez-vous connaissance de l'utilisation des supports de messages non verbaux pour la communication entre des personnes séparées par l'espace en milieu traditionnel gùn ?

Avez-vous pratiqué l'utilisation desdits supports ?

Si non, qui vous en a parlé ? A quelle(s) occasion(s) ?

Dites-nous de ce que vous savez du contexte d'utilisation de ces supports.

De quelle manière ces supports sont-ils utilisés à des fins de communication entre des personnes séparées par l'espace ?

Ces supports continuent-ils d'être utilisés encore de nos jours ?

Si oui, donnez-nous des cas précis dans lesquels ces supports continuent d'être utilisés de nos jours.

Comment, selon vous, en est-on arrivé à l'abandon très avancé ou total de l'utilisation desdits supports ?

Informations spécifiques relatives
aux objectifs de la présente étude

Citez-nous des supports de messages non verbaux utilisés en milieu traditionnel gùn pour la communication entre des personnes séparées par l'espace dont vous avez connaissance.

Qui peut utiliser chacun des supports cités ?

A quelle(s) occasion(s) ?

Et pour véhiculer quel(s) message(s) ?

Dites-nous le lien qu'on peut établir entre chaque support cité et le(s) message(s) transmis au moyen de ce support.

Dites-nous le lien qu'on peut établir entre chaque support cité et la vie sociale des Gùnù.

Quels sont les techniques et les procédés en cours au niveau de chaque support cité et qui participent de la communication entre des personnes séparées par l'espace ?
