

LA REPRESENTATION DE LA FEMME A PARTIR DES SUPPORTS DE COMMUNICATION INTERPERSONNELLE NON VERBAUX DU MILIEU TRADITIONNEL *GUN*

Ismaël Adédiran ADJIBODOU
 Université Abomey Calav (Bénin)
ismaeladjibodou@yahoo.fr

Résumé : Le but de la recherche est d'étudier de façon systématique la représentation de la femme à partir des supports de communication interpersonnelle non verbaux du milieu traditionnel *gùn* (Porto-Novo, Bénin) en voie de disparition. Son objectif est d'analyser comment l'image de la femme est travaillée dans ces supports pour en exprimer une intention laudative ou dépréciative. L'intrusion progressive de l'écriture et des « canaux modernes » de communication en milieu traditionnel *gùn* depuis la période de l'esclavage a rendu désuète l'utilisation des supports de messages non verbaux pour les échanges interpersonnels entre destinataire et destinataire séparés par l'espace. Ainsi, ces supports, espaces de conservation de signes d'une richesse symbolique d'inspiration culturelle insoupçonnée, sont en voie de disparition à l'ère de la mondialisation et de la globalisation où chaque peuple tend à se différencier, à s'identifier et à se distinguer par la spécificité de son patrimoine culturel. Il s'agira, pour les fixer, d'étudier comment les signes, en tant que représentations du langage non verbal desdits supports, jouent avec les images figuratives dans la relation entre le signifiant et le signifié pour contribuer à créer un système de représentation de la femme chez le *Gùnnù*. Pour réaliser la recherche, nous avons mené une enquête par guide d'entretien auprès de 20 *Gùnnù* représentant l'ensemble des personnes-ressources ayant effectivement une connaissance du sujet. Il en ressort la fixation d'une dizaine de supports de communication interpersonnelle non verbaux du milieu traditionnel *gùn* réalisant une représentation sociale de la femme dans ce milieu.

Mots clés : Supports, communication, traditionnel, signe, femme.

THE REPRESENTATION OF WOMEN FROM NON-VERBAL MESSAGES OF INTERPERSONAL COMMUNICATION OF THE TRADITIONAL GUN ENVIRONMENT

Abstract : The aim of the research is to study in a systematic way the representation of women from non-verbal messages of interpersonal communication of the traditional *gùn* environment (Porto-Novo, Benin) in the process of disappearing. Its objective is to analyze how the image of the woman is worked in these supports to express a laudatory or depreciative intention. The gradual intrusion of writing and "modern channels" of communication into the traditional *gùn* milieu since the period of slavery has rendered obsolete the use of non-verbal message carriers for interpersonal exchanges between sender and receiver separated by space. Thus, these media, spaces for the conservation of signs of an unsuspected symbolic richness of cultural inspiration, are in the process of disappearing in the era of globalisation where each people has to differentiate itself, identify itself and be distinguished by the specificity of its cultural heritage. To fix them, it will be a question of studying how the signs, as representations of the non-verbal language of the said supports, play with the figurative images in the relationship between the signifier and the signified to contribute to creating a system of representation of the woman at the *Gùnnù*. In order to carry out the research, we conducted a survey using an interview guide with 20 *Gùnnù* representing all the resource persons who actually have knowledge of the subject. The result is the fixation of about ten supports presenting a social representation of women in this environment.

Keywords : supports, communication, traditional, sign, women.

Introduction

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. Dépourvues d'écriture et d'équipements techniques capables de reproduire et de transporter le son, l'écrit et l'image d'un point reculé à un autre, les populations du milieu traditionnel *gùn* avaient recours à des supports de messages non verbaux à des fins d'échanges entre des personnes séparées par l'espace. De façon opérationnelle, un destinataire utilise, à travers un support de message non verbal transmis par personne interposée, un élément symbolique ou un élément ayant valeur d'abstraction par lequel il communique avec son destinataire. Ledit support de message non verbal peut être empaqueté, selon le cas, dans des feuilles d'hysope ou dans une calebasse (*òkà*) attachée solidement au moyen du rameau de palmier (*àzàn*)¹. Les éléments utilisés pour la circonstance ont des caractéristiques spécifiques que les traditionalistes *gùnnù* ont su remarquer et noter à force de les observer, de les côtoyer, de les rencontrer au quotidien ou d'en faire usage. Ce qui leur a permis d'en faire des signes et de transmettre des informations par leur entremise grâce à l'emploi de différents procédés (polysémie, analogie, déplacement, transposition, permutation, apocope, utilisation d'allégories, etc.) et le recours, au besoin, à des méthodes ou des formules mnémotechniques (adages, proverbes, expressions consacrées, etc.). Ainsi, des supports anodins sont utilisés pour faire naître dans l'esprit du destinataire généralement un ensemble de messages aux sens virtuels parfois contradictoires ou opposés. Le message réellement émis par le destinataire est bien appréhendé par son destinataire seulement quand l'analyse que ce dernier fait du canal tient profondément et essentiellement compte du contexte. Autrement, son décodage risque d'être complètement erroné, même si l'on a affaire à un grand initié en la matière. Ce faisant, de nombreux messages non verbaux ont été ainsi élaborés et transmis en milieu traditionnel *gùn* à partir des supports spécifiques pour la communication entre des personnes séparées par l'espace.

Mais avec l'interpénétration entre les cultures, l'intrusion de l'écriture et des technologies de l'information et de la communication dans ce milieu a rendu désuets lesdits supports ; leur utilisation, tributaire de la disponibilité d'un intermédiaire, devenant limitée et inefficace relativement à ces réalités modernes. Ainsi, ces supports de messages non verbaux sont progressivement abandonnés. Or, de l'avis de M. Mc Luhan (1964, p. 37), « le message, c'est le médium ». De plus, lesdits supports de communication révèlent une richesse symbolique d'inspiration culturelle insoupçonnée. Leur disparition progressive pose donc une fois encore le problème de notre identité ; surtout à l'ère de la mondialisation où chaque peuple devrait se distinguer par la spécificité de son patrimoine. Elle a aussi pour conséquence la perte d'espaces de conservation de signes d'inspiration culturelle que sont ces supports. Or, la littérature scientifique sur les supports traditionnels de communication des sociétés sans essor technologique est peu étoffée. De plus, à notre connaissance, il n'existe pas, pour le

¹Le message à peine voilé à travers l'utilisation du rameau de palmier pour attacher solidement les feuilles d'hysope ou la calebasse servant à emballer le support de message non verbal de communication interpersonnelle est : « *γὰρ κρῶνι μὲν τὸ τὴν νύξιν μέξοι ἐβλά* » (/ jeune / pas / prédicatif / dénouer / chose que / aînés / les / nouer /). 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.

moment, une étude sur la représentation de la femme à partir des supports de communication interpersonnelle non verbaux de milieu traditionnel au Bénin. Il devient ainsi opportun de se poser la question suivante : comment les signes des messages de supports non verbaux de communication interpersonnelle en voie de disparition du milieu traditionnel *gùn*, en tant que représentations du langage non verbal, jouent avec les images figuratives dans la relation entre le signifiant et le signifié pour contribuer à créer un système de représentation de la femme chez le *Gùnnù* ? La réponse à cette préoccupation constitue l'orientation de la présente étude qui vise à étudier de façon systématique la représentation de la femme à partir des supports de communication interpersonnelle non verbaux du milieu traditionnel *gùn*. Il s'agit précisément d'analyser comment l'image de la femme est travaillée dans ces supports pour en exprimer une intention laudative ou dépréciative.

1. Cadre théorique

L'analyse du processus de signification des signes des supports de messages non verbaux nécessite l'étude du concept de signe, mais aussi ceux de signification et de sens qui sont étroitement liés. En synthèse, le cadre théorique de l'étude sera présenté avec ce qui est retenu des divers auteurs et études recensés.

1.1. Le signe

Le signe est, selon F. Saussure (1916, p. 159), 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 L. 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.

À première vue, la notion de fonction sémiotique ne paraît pas trop différente de celle du signe telle que la formule F. Saussure (1916, p. 159). 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 F. Saussure (1916, p. 159) et accentue la dépendance réciproque de l'expression et du contenu. Mais si F. Saussure (1916, p. 159) 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 L. Hjelmslev (1943), par contre, le langage organise deux types distincts de continuums : celui de l'expression et celui du contenu. En donnant à chacun d'eux une forme, il en fait des systèmes structurés. Ce faisant, 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 comme telles qu'en renvoyant 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 C. Morris et al. (1974, p. 25), 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 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. En effet, appartenant à des systèmes sémiologiques reposant sur des objets usuels, des éléments appartenant à la flore ou à la faune du milieu *gùn*, les signes de l'étude sont des signes fonction qui, en plus d'être matière, acquièrent une certaine valeur dans ce système de communication. Par ailleurs, la définition par Saussure de la signification comme valeur résulte du fonctionnement des langues en tant que système (F. Rastier, 1999, p. 5). Et comme depuis E. Buysens (1967) et L. Priéto (1975), le système de la langue sert de modèle à la description du fonctionnement de tous les systèmes de communication non linguistiques, un usage sera fait de ce modèle pour l'analyse. Mais avant, une clarification conceptuelle de la signification (terme plus usuel) – et non de la valeur – s'impose pour l'accessibilité de l'étude au grand nombre.

1.2 Signification et sens

Il est difficile de trouver un terrain d'entente sur la question de la signification et une recherche sur la définition de sens donnerait probablement des résultats similaires (J.-L. Vaxelaire, 2008, p. 2187). La relation entre ces deux termes est également problématique (J.-L. Vaxelaire, 2008, p. 2187) ; il existe une barrière insurmontable entre eux (A. D. Shvejcer, 1988, p. 114). Malgré la difficulté à trouver une définition qui fait l'unanimité, la signification est généralement désignée comme une forme stable, indépendante des contextes, alors que le sens varie selon les contextes (J.-L. Vaxelaire, 2008, p. 2188). Fort de cela, F. Rastier (1998, pp. 7-8) affirme :

Convenons que la signification est une propriété assignée aux signes et le sens une propriété des textes (...). Un signe, du moins quand il est isolé, n'a pas de sens, et un texte n'a pas de signification. La signification résulte en effet d'un processus de décontextualisation (...) En revanche, le sens suppose une contextualisation maximale aussi bien par la langue (le contexte, c'est tout le texte) que par la situation (qui se définit par une histoire et une culture, au-delà du hic et nunc seul considéré par la pragmatique).

En d'autres termes, le signe possède une signification première qui se modifie sous l'action du contexte. On peut alors appeler signification le contenu supposé invariant du signe, son contenu mental à caractère universel et désigner par sens ses acceptions ou ses emplois en contexte. Comme on peut le constater, la plupart des théories de la signification sur lesquelles un certain accord semble se dégager en restent au signe isolé.

²Un 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.

Or le signe isolé est un artefact (F. Rastier, 1998, p. 12) ; ce qui est particulièrement vrai du signe non linguistique. Le signe non linguistique isolé ne pouvant pas être observé empiriquement, sa signification sera, conformément à l'objectif de l'étude, analysée à travers le sens des messages (textes) véhiculés à travers les supports étudiés, étant entendu que l'étude des signes et celle des textes se complètent (F. Rastier, 1998, p. 8) et que les signes desdits supports apparaissent généralement comme un bloc, un ensemble compact et continu véhiculant, à lui seul, l'entièreté du message transmis. D'ailleurs, le signe n'ayant pas toujours la même acception chez des personnes se trouvant dans des contextes différents, pour que le message du destinataire de la communication à travers les supports étudiés offre une possibilité d'échange et ne se réduise pas à une « perception » d'entités visuelles indifférenciées dont on ne peut rien saisir, il faut que destinataire et destinataire 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). D'où la nécessité d'analyser la signification du signe à travers le sens des messages des supports de la présente étude. Cette nécessité provient aussi du fait que même si la signification du signe est indépendante du contexte, il est souvent plus aisé de partir de plusieurs sens pour l'établir.

1.3 Synthèse du cadre théorique

Pour analyser le processus de signification des signes, l'étude s'est appuyée sur E. Buysens (1967) et L. Prieto (1975) en se servant du modèle du système de la langue pour la description du fonctionnement d'un système de communication non linguistique. Le cadre théorique, après avoir servi à examiner deux modèles théoriques du signe, a permis de retenir la conception hjelmslevienne du signe qui allie la matière à la valeur que cette dernière a acquise dans un système. Partant du fait que la définition par Saussure de la signification comme valeur résulte du fonctionnement des langues en tant que système (F. Rastier, 1999, p. 5), ledit cadre théorique a aidé à apporter une clarification conceptuelle sur la signification du signe pour l'accessibilité de l'étude à une large audience. Le signe isolé étant un artefact (F. Rastier, 1998, p. 12) et le signe non linguistique ne pouvant pas être observé empiriquement, il ne sera possible d'analyser sa signification qu'à travers le(s) sens du ou des message(s) véhiculé(s) par l'entremise de chaque support, car l'étude des signes et celle des textes se complètent (F. Rastier, 1998, p. 8). D'où l'extension de la clarification conceptuelle sur la signification à celle du sens. La partie qui suit explicite la méthodologie mise en place pour atteindre les objectifs de la recherche.

2 Méthodologie

La présente section explique tout d'abord le type de recherche et présente les participants. Les instruments et les méthodes de collecte des données seront ensuite décrits. Enfin suivra la sous-section sur le traitement des données qualitatives. À la lumière des objectifs de la recherche, l'approche qualitative descriptive est le type de recherche choisi. Le choix des participants est réalisé à partir d'un échantillonnage non probabiliste par choix raisonné. Il est motivé par le souci de trouver des *Gɔnnɔ* aptes à répondre et à argumenter sur le sujet d'étude en vue d'avoir un contenu fiable, riche, profond et de qualité. Les grandes lignes de la recherche sont exposées à ces personnes-ressources, 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. 10 personnes-ressources pressenties n'ayant pas voulu participer à l'entretien ou n'ayant vraiment aucune connaissance du sujet se sont désistées sur l'ensemble des 30

pressenties. Les participants à l’entretien répondent de ce fait à des critères de pertinence de la structure de la population étudiée dans le cadre de cette recherche. Leur âge varie entre 58 et 87 ans et ils sont de différentes professions.

2.1 Méthode de collecte de données

La méthode de collecte de données est celle des entretiens semi-directifs. L’instrument de recherche utilisé lors des entretiens en profondeur est l’enregistreur *Genx digital voice recorder* (GDVR-901) de 2 Gb. Le choix de l’enquête en profondeur est lié au fait qu’en recherche qualitative, elle fait souvent appel à de petits échantillons choisis intentionnellement (J.M. Van Der Maren, 1995). Le *Genx digital voice recorder* permet, quant à lui, d’enregistrer les propos des personnes-ressources et de garder toute la spontanéité de ce qui a été dit ou fait pour l’analyse. Il limite la prise de notes qui complète les différents enregistrements. Ces derniers ont servi comme base de transcription du corpus de la présente étude. Dans le cadre de l’étude, deux collectes de données ont été réalisées sur une durée de six mois. La première a permis d’avoir un point d’ancrage sur le sujet et de recueillir des connaissances individuelles que chaque interviewé a des items du guide d’entretien. La seconde a servi à chaque sujet rencontré au cours de la 1^{re} collecte de confirmer ou de rectifier les propos qu’il a tenus lors du recueil précédent, mais surtout d’établir, autant que possible, la convergence entre ces propos et ceux d’autres interviewés sur une même unité. En d’autres termes, lors des entretiens de la deuxième collecte, les propos tenus par chaque interviewé lors du recueil précédent, et transcrits par nous, leur sont présentés. Après, selon le cas, les avoir lus pour eux ou leur avoir laissé le temps de les lire eux-mêmes, nous leur demandons, d’une part, de confirmer ou de rectifier leurs propos et, d’autre part, de se prononcer par rapport aux dires des autres sur le même élément tout en prenant le soin d’argumenter leurs réponses. Ce mode de recueil permet de s’assurer de la fidélité de la transcription des propos des interviewés, d’approfondir les thèmes évoqués, de rassembler les éléments de convergence et de noter les divergences ou des éléments de complémentarité propres à un même aspect. Les deux guides d’entretien, élaborés en tenant compte des besoins en information et des exigences de l’étude en relation avec son objectif, ont été construits comme suit.

TABLEAU I. Guide du 1^{er} entretien

Besoins en informations	Éléments d’entretien
Informations générales	Profession de la personne-ressource : Âge : Autres informations utiles (titre/fonction, responsabilité) : Numéro d’identification de la personne-ressource : 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 <i>gùn</i> ? Avez-vous pratiqué l’utilisation desdits supports ? Si oui, à quelle(s) occasion(s) ? Si non, qui vous en a parlé ? 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 de nos jours ? Si oui, donnez-nous des cas précis dans lesquels ces supports continuent d’être utilisés

Informations spécifiques relatives aux objectifs de l'étude	<p>Sinon, comment, selon vous, en est-on arrivé à l'abandon (avancé ou total) de l'utilisation desdits supports ?</p> <p>Donnez-nous des noms de supports de messages non verbaux utilisés en milieu traditionnel <i>gùn</i> pour la communication entre des personnes séparées par l'espace dont vous avez connaissance</p> <p>Qui peut utiliser chacun des supports dont vous avez donné les noms ?</p> <p>À quelle(s) occasion(s) ?</p> <p>Et pour véhiculer quel(s) message(s) ?</p>
---	--

TABLEAU II. Guide du 2^e entretien

Besoins en informations	Éléments d'entretien
Informations générales	<p>Profession de la personne-ressource :</p> <p>Âge :</p> <p>Autres informations utiles (titre/fonction, responsabilité) :</p> <p>Numéro d'identification de la personne-ressource :</p> <p>Après la lecture de vos propos transcrits par nous sur l'utilisation des supports de messages non verbaux pour la communication entre des personnes séparées par l'espace en milieu traditionnel <i>gùn</i>, pouvez-vous les confirmer ?</p> <p>Sinon, quels sont les propos auxquels vous souhaitez apporter une rectification ?</p> <p>Justifiez le choix d'y apporter une rectification</p> <p>Après la lecture des propos d'autres personnes interviewées, transcrits par nous, sur des aspects sur lesquels ont porté également vos interventions de la 1^{re} collecte, avez-vous des observations/commentaires à faire ?</p> <p>Si oui, faites-les tout en justifiant vos propos.</p>
Informations spécifiques relatives aux objectifs de l'étude	

Les deux guides d'entretien ont préalablement fait l'objet d'un pré-test auprès de cinq personnes-ressources pressenties tirées au sort. Ce qui a permis d'affiner certains items et, par conséquent, d'améliorer ces outils de collecte et de les rendre plus accessibles. Les guides d'entretien définitifs en français, construits tels que présentés ci-haut, sont le fruit de cette procédure. Ils ont été traduits 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 toutes le français ; si c'est 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.

2.2 Méthode d'analyse des données

Les données recueillies à l'aide des guides d'entretien ont été traitées par l'analyse de contenu (L. Bardin, 1991). L'analyse de contenu a été faite selon la procédure par

« boîte » (L. Bardin, 1991) soit une analyse catégorielle. Le système de catégorisation ici, résulte de la classification par convergence des éléments de façon progressive. En d'autres termes, pour construire le corpus sur lequel a porté l'analyse, les 20 entretiens enregistrés ont été retranscrits intégralement en intégrant tout ce qui a été dit ou fait durant les entretiens (sourires, réflexions, a priori, et idées reçues). Il est à noter qu'une traduction a été proposée pour les entretiens en *gùngbè*. En vue d'effectuer une analyse objective du corpus, les énoncés ou discours ne correspondant pas aux objectifs de l'étude ainsi que les *a priori* de l'interviewé ont été éliminés. Le corpus a ensuite été découpé en thèmes ou en séquences correspondant aux besoins en information de l'étude qualitative descriptive. De ce fait, les items les plus récurrents ont été déterminés par un comptage des occurrences des notions et des mots cités. Après avoir identifié les unités d'enregistrement, celles qui ont une convergence avec un même élément ont été regroupées et classées en unités de sens. Le regroupement des unités de sens ayant un lien entre elles a permis de dégager les différentes unités thématiques sur lesquelles a porté l'analyse, notamment les différents supports de messages non verbaux utilisés abordés dans l'étude. Il a permis aussi de mettre en relief la manière dont les signes desdits supports jouent avec les images figuratives dans la relation entre le signifiant et le signifié pour contribuer à créer un système de représentation de la femme chez le *Gùnnù*. En somme, notre technique d'analyse a consisté en une analyse de contenu des propos recueillis auprès des personnes interviewées. Même si elle comporte des limites en matière de généralisation, cette analyse a permis de décrire le cheminement par lequel des supports anodins sont utilisés à des fins de communication interpersonnelle et de déterminer, parmi l'ensemble, ceux pouvant être utilisés pour créer un système de représentation de la femme chez le *Gùnnù*.

3. Résultats

L'examen sera conduit en décrivant d'abord à la fois l'expression (la matière, le support de message non verbal) et le contenu (la valeur qu'acquiert la matière, le support de message non verbal utilisé quand il entre dans ce système de communication interpersonnelle). Ladite valeur sera abordée par l'entremise de la signification des signes via le sens des messages transmis. L'analyse de cette signification contribuera, ensuite, à montrer comment les signes jouent avec les images figuratives pour créer un système de représentation de la femme chez le *Gùnnù*.

3.1 Description des supports de communication interpersonnelle non verbaux du milieu traditionnel *gùn*

Le balai, *akiza*, ustensile de ménage, 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 balai³ 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. À travers ce support, le message en *gùngbè* du prétendant est suggestif :

« *ni akiza towè ma za xò ce mē, gbe jen we é na wu* »

³Selon 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.

/ si / balai / celui de toi / pas / balayer / chambre / celle de moi / dans / herbes / que / c'est / il /
prédicatif / pousser /
Si ton balai n'est pas destiné à balayer ma chambre, il n'y poussera alors que des herbes.

C'est de cette manière qu'est transmise à l'élue pour qui le cœur du destinataire consomme la déclaration d'un sentiment surtout exclusif. Le cauris, *kwési*, est le support d'une demande de relation charnelle. Utilisé à des fins d'échange en milieu traditionnel *gùn*, le cauris, *kwési*, 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 *kwési* fait alors office d'une requête de prêt d'argent du premier auprès du second. Cependant, l'on utilise la variété de cauris, particulièrement évocatrice par sa forme, comme support servant exclusivement à un homme pour solliciter une relation charnelle auprès d'une femme. Pour y parvenir, il envoie un exemplaire de ce coquillage 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 coquillage utilisé 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. À travers le cauris utilisé, le message langoureux de séduction véhiculé est le suivant :

« *nuxàkwé towè to axɔɔ byɔ mi* »

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

Ta chose valant son pesant d'or, ta chose dont la valeur est inestimable me réclame de m'acquitter de ma dette (vis-à-vis d'elle).

L'intention une fois dévoilée, reste à chacun des acteurs de jouer sa partition pour une randonnée paradisiaque avec l'ange de ses fantasmes ! Le sel de cuisine est un support servant à exprimer l'importance, la valeur d'une femme. Il est utilisé dans des rites religieux et le rituel de la cérémonie de sortie de l'enfant chez les *Gùnnù*. Employé comme moyen d'échange interpersonnel conformément à la tradition de ce milieu, il permet, entre autres, à un homme d'exprimer à la femme destinataire du sel son importance, sa valeur dans la vie du destinataire. Le geste apparaît alors comme une sorte de consécration à travers laquelle l'homme l'affiche comme un pion nécessaire ou indispensable dont la substitution, à défaut d'être impossible, ne demeurera pas sans incidences dans sa vie. Autrement dit, l'émetteur lui reconnaît, à travers son message, des mérites personnels, la considérant comme un pion précieux, une valeur sûre dont il ne peut facilement se passer. Le morceau de mur ou de sol argileux fissuré est un support servant à taxer une femme de « relation consentante ». 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 les membres de la famille ou du groupe dudit destinataire des machinations et nuisances de leur (s) adversaire (s)⁴.

« *Adó ma ze alɔtrɔ mɔ nɔ byɔ eme* »

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

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

⁴Le roi *Tofa* a aussi transmis le même message à ses sujets à travers le motif représentant le lézard figurant sur la porte sculptée du palais royal *hɔnmɛ* de Porto-Novo. Confère Adjibodou (2007).

C'est la substance du message transmis par ce truchement. Envoyé à une femme 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 ». Tel est le contenu de ce message d'une intelligence subtile. Le rhizome de gingembre est un support servant à solliciter une relation passionnée. Outre ses vertus connues, le traditionaliste *gùn*⁵ 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 ardent, il n'y a que toi pour l'assouvir ». L'intention une fois dévoilée, reste à chacun des acteurs de jouer sa partition pour gagner la lune avec toutes les étoiles éparpillées sur ... lui ! Le vernonia est un support servant à exprimer à une femme son importance dans sa vie. Encore désigné *amavivè* ou *alumagbo* en *gùngbè*, ce végétal vert et au goût très amer (*e ve*)⁶ 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 *amavivè* est envoyée, le destinataire transmet le message suivant :

« *ve ye nò ve òo nò vivi* »
/ 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.

« *Ama òé nyi vivè, do we ye nò do* »
/ feuille / certaine / est / précieuse / planter / c'est / il / prédicatif / planter /
« Quand une espèce végétale est précieuse, on la plante (pour l'avoir pour soi) »

C'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 acquérir quelque chose de précieux, d'important. De la même manière, on y

⁵Tout 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 cependant, 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'exprimer oralement. 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.

⁶ Il / amer / (il est amer).

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. Un homme peut également y avoir recours, de façon métaphorique, pour signifier à sa partenaire qu'elle est l'espèce de femme importante dont la précieuse vertu est indispensable à son bien-être. L'escargot est un support d'expression d'une union à vie. Quand un homme envoie un seul escargot à une femme⁷ en milieu traditionnel *gùn*, il sert de transmetteur du message suivant :

« *oxɔ mɔ nɔ jo go do* »

/ escargot / pas / prédicatif / laisser / coquille /

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

À 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. L'aiguille, l'œuf et le tissu blanc sont un support pour corser un message de demande en mariage. L'aiguille et l'œuf de poule soigneusement recouverts d'un morceau de tissu blanc⁸ constituent un autre support de demande en mariage adressée par un soupirant *gùnnù* 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. À 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 pure, si immaculée ! »⁹. 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 tant que tu sois la mère de mes enfants, ma femme ! ». 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 prunelle 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 ».

3.2 Représentations imaginaires de la femme à partir des supports de communication interpersonnelle non verbaux du milieu traditionnel *gùn*

Pourquoi avoir transmis un message de cœur au moyen d'un ustensile de ménage ? Pourquoi le message du balai 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 impose au point de réduire la « profession »

⁷Pour 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

⁸Le 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.

⁹A 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.

de nombreuses mères, ayant pourtant leur petit commerce ou leur activité génératrice de revenu, à celle de simples « ménagères »¹⁰. Or, en milieu traditionnel *gùn*, le balai est l'ustensile le plus utilisé pour la propreté de la maison. 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 *Gùnnù* au balai pour la transmission d'un message aussi noble et languissant à la femme 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 maison, je préfère qu'elle reflète la maison du célibataire endurci »¹¹. Ce faisant, il insinue s'astreindre au célibat à vie si, éventuellement, la seule femme qui possède son esprit et son cœur n'était pas consentante à sa demande en mariage. Demander à quelqu'un de rembourser sa dette ou requérir un prêt d'argent auprès d'une personne au moyen du cauris (*kwé̀sì* ou *kwé̀wókún*) est loin d'être fortuit. Par le passé, certains coquillages ont été taillés au dos, enfilés pour être utilisés en Afrique et dans les îles des océans indien et pacifique comme monnaie. C'est le cas notamment du *kwé̀sì*, de la porcelaine monnaie qui doivent d'ailleurs leur nom à cette pratique. Faire parvenir le *kwé̀sì*, 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.

L'emploi d'une variété de cauris, par jeu de séduction, pour solliciter une relation charnelle auprès d'une femme est lié d'abord au pouvoir de suggestion de ce cauris : sa morphologie rappelle l'organe génital féminin. De plus, il y a un élément commun entre *kwé̀sì* ou *kwé̀wókún* (largement utilisé en Afrique et dans les îles des océans indien et pacifique comme monnaie), *kwé̀sì* (employé en milieu traditionnel *gùn* pour une demande de remboursement de dette) et *nū̀xà̀kwé̀*¹² (quelque chose qui vaut son pesant d'or, quelque chose de plus précieux = ici au sexe féminin¹³), d'une part, « *bỳ ̀à̀x̀ ̀* » (réclamer de rembourser une dette) et « *tò ̀ ̀à̀x̀ ̀ bỳ ̀ m̀* »¹⁴ (me réclamer de rembourser ma dette), d'autre part. L'exploitation judicieuse de cet élément commun a permis au traditionaliste *gùn* de recourir à cette variété de cauris, évocatrice, par ailleurs, de l'organe génital féminin par sa forme, pour dire de façon poétique à l'être de sa convoitise : « ta chose valant son pesant d'or / ton joyau / ta chose rare / ta chose unique et à valeur inestimable me réclame de rembourser ma dette (envers elle) »¹⁵. Une manière bien ingénieuse pour

¹⁰De 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.

¹¹Traduction littéraire de « *nì ̀ à̀kìzà ̀ t̀wè ̀ m̀ zà ̀ x̀ cè ̀ m̀, gbè ̀ jén ̀ wè ̀ é ̀ ná ̀ wú ̀* ».

¹²Dans « *nū̀xà̀kwé̀ t̀wè ̀ t̀ ̀ ̀à̀x̀ ̀ bỳ ̀ m̀* ».

¹³Le *Gùnnù* considère le sexe de la femme comme quelque chose qui achète l'argent (traduction littérale de *nū̀xà̀kwé̀*), autrement dit comme quelque chose à valeur inestimable, ce que la femme/fille a de plus précieux, de la plus grande valeur.

¹⁴Toujours dans « *nū̀xà̀kwé̀ t̀wè ̀ t̀ ̀ ̀à̀x̀ ̀ bỳ ̀ m̀* ».

¹⁵Pour marquer, dans les mêmes formes, son opposition aux avances de son partenaire, la femme sollicitée à travers le cauris (ou le rhizome de gingembre, comme on le verra après) peut destiner à ce partenaire une sensitive (espèce de mimosa dont les feuilles ont la particularité de se rétracter et de se replier les unes contre les autres sous l'effet d'un contact ou d'une stimulation extérieure). Cette espèce végétale est communément appelée en *gùngbè* « *à̀x̀sì ̀ b̀ ̀ à̀sá ̀ dó ̀* » / reine / rabattre / entrejambe / ou « *àsù ̀ t̀wè ̀ jà ̀ b̀ ̀ à̀sá ̀ 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

lui faire savoir qu'on est prêt à remplir son devoir conjugal aussi bien sensuel que trébuchant.

L'exploitation du sel de cuisine par l'homme pour faire cas de l'importance, de la valeur d'une femme ne relève pas du hasard : en milieu traditionnel *gùn*, le sel est perçu à la fois comme un élément vital et une substance qui sert à l'assaisonnement et donne de la saveur aux aliments. Son utilisation symbolique durant les rituels de la cérémonie de sortie de l'enfant¹⁶ 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. Par ailleurs, sans le sel, de nombreux aliments demeurent fade et sans intérêt pour les consommateurs. C'est le prolongement de cette perception du sel qui justifie son usage par le *Gùnnù* pour la reconnaissance de l'importance d'une femme, de sa valeur par son altruisme et sa générosité, son dévouement à améliorer la vie du destinataire. Ces sensations simples et belles de tous les jours qui constituent finalement le véritable « sel de sa vie » font qu'il la consacre comme un pion indispensable à sa vie, comme la femme dont il ne peut se séparer sans que son existence ou sa subsistance ne devienne fade et sans intérêt.

« *Adõ mà zè àlòtrò mò nò byò 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 groupe¹⁷. 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 « facile », de « mœurs légères » ou consentante à toute union charnelle avec tout venant et, le lézard, l'homme / les hommes avec qui on lui reproche, à tort ou à raison, de s'être librement laissée aller à une union charnelle.

L'usage du rhizome de gingembre pour signifier clairement à son partenaire : « mon désir est ardent, 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, brûlante. 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 raison¹⁸, comme une plante ayant une vertu qui excite et accroît le désir et les performances sexuels. Destiner

de la dulcinée : priver le charmeur de la chose valant son pesant d'or / du joyau / de la chose rare / de la chose unique et à valeur inestimable de la « reine ».

¹⁶Baptême traditionnel.

¹⁷Pour 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 grimpantes. A travers cette espèce végétale communément appelée « *àji* » en *gùngbè*, est véhiculé le message suivant : « *àji dókpá dé, kànlín dé mà nò zè* » (*àji* / ériger clôture / certain / animal / certain / pas / prädicatif / traverser /). Son contenu proverbial, « nul animal ne peut traverser une clôture réalisée au moyen de *àji* », suggère au destinataire que la cohésion des membres de la famille/du groupe du destinataire est telle que rien ne peut l'entamer.

¹⁸Selon le dictionnaire encyclopédique Microsoft Encarta version 2009, la réputation d'aphrodisiaque du rhizome de gingembre n'est pas prouvée scientifiquement.

son rhizome à une femme, c'est donc la « séduire » : le consommer et lui demander en quelque sorte de le consommer pour avoir à assouvir vos désirs charnels inassouvis annoncés comme étant « ardents ».

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 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 *Gùnnù* 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* »¹⁹, d'une part, « *àmàvívé* », « *àmà vívé* » et « *àmà dè nyí vívé* »²⁰, d'autre part. D'où la combinaison de ces deux procédés pour véhiculer les différents messages précédents dont celui de signifier à sa partenaire qu'elle est l'espèce de femme importante dont la précieuse vertu est indispensable à son bien-être, par l'entremise de la feuille de vernonia, *àmàvívé*.

Quel rapport il y a-t-il entre l'escargot et le message d'union à vie ainsi adressé à une heureuse destinataire par son entremise ? La coquille (*gõ*) 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 sa partenaire « *òxó mò nò jó gõ 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 avec la garantie d'une protection à l'image de celle de la coquille à l'égard de l'escargot.

Quelle (s) relation (s) y a-t-il entre l'aiguille, l'œuf et le tissu blanc et les messages multiples mais convergents que ces derniers véhiculent ?

Par sa couleur, sa dimension ovoïde et sa surface lisse, l'œuf de la poule reflète la beauté, la perfection et la douceur en ses différents angles de mire et au toucher. À 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 *gùnnù* 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. Mais aussi pour lui garantir une protection spéciale et sa disponibilité à prendre soin d'un bonheur si fragile, pas toujours acquis d'avance, et nécessitant un travail permanent. Le désir d'avoir pour soi une telle beauté est renforcé par un mérite personnel de la jeune fille exalté à travers la 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 tendre et merveilleuse dont la singularité est mise en exergue par le chas : unique pour chaque aiguille.

4. Discussion

¹⁹Dans « *vè yè nò vé dó nò víví* ».

²⁰Dans « *àmà dè nyí vívé, dõ wè yè nò dõ* ».

Il ressort de l'étude que la description d'une dizaine de supports de messages non verbaux analyse les signes en présence à partir de leurs significations via les sens des messages véhiculés. La manière dont les signes desdits supports, en tant que représentations du langage non verbal, jouent avec les images figuratives dans la relation entre le signifiant et le signifié pour contribuer à créer un système de représentation de la femme chez le *Gùnnù* a été étudiée et mise en relief. Elle permet globalement de déconstruire des stéréotypes féminins ataviques qui cantonnent la femme à des rôles réducteurs : femme jouant des rôles secondaires et associée aux clichés négatifs. En effet, on note que la société *gùn* reconnaît une place très importante à la femme, tant qu'elle entre dans la camisole des attentes en termes de respect des valeurs qu'elle a construites²¹. À titre d'illustration, la femme y est représentée comme un mur fissuré, un objet sexuel, lorsqu'elle est « facile », de « mœurs légères », a une propension pour un micmac sentimental et consent à toute union charnelle avec tout venant. Cependant, lorsqu'elle est sage, vertueuse, elle est perçue comme la beauté, la perfection et la douceur (œuf) qui submergent de flammes et inondent d'amour. Et comme elle procure par ricochet, volontairement ou involontairement, de petits plaisirs, elle est source du vrai bonheur qui jalonne l'existence de son « partenaire ». Elle est ainsi présentée, selon le support utilisé pour la circonstance, comme une femme importante et indispensable au bien-être de son homme (*vernonia*, *àmàvívé*), une femme de valeur dont il ne peut se séparer sans que sa subsistance ne devienne fade et sans intérêt (sel de cuisine), une femme avec laquelle l'homme peut éterniser son union en veillant constamment à lui assurer une protection digne de celle de la coquille (*gõ*) à l'égard de l'escargot (*oxo*), une protection précautionneuse pour la survie d'un bonheur aussi fragile que l'œuf, la seule créature pour qui le soupirant n'a d'yeux comme « gouvernante » et « maîtresse de maison » pour mettre l'ordre et la propreté dans tous les compartiments de sa vie (balai, *akiza*), mais surtout la seule digne d'être à la fois sa femme et la mère de ses enfants (œuf). Et lorsque, de surcroît, la virginité de la dulcinée est établie, elle est exaltée célébrée en tant que femme pure et immaculée (tissu blanc). Et c'est avec cette princesse rarissime que tout épris aspire à assouvir ses désirs ardents (rhizome de gingembre), mais surtout ceux retardés à volonté par cette belle, lorsque la fleur d'Eden gorgée d'Eros et imaginée comme valant son pesant d'or de cette vierge va lui réclamer de rembourser sa dette à la fois sensuelle et trébuchante envers elle (*cauris*, *kwési*). Autrement dit, cette perle rare est présentée comme une reine de cœur, aux instincts sexuels longuement endigués à dessein, méritant une merveilleuse histoire de feux d'amour dont la singularité est promise par le prince charmant à son joyau à travers le chas : unique pour chaque aiguille (aiguille). Étant, à notre connaissance, la première étude au Bénin sur la représentation de la femme à partir des supports de communication interpersonnelle non verbaux d'un milieu traditionnel, cette recherche peut être considérée comme le point de départ d'études ultérieures qui pourront mieux contribuer à expliciter et à éclairer ce pan du patrimoine culturel national. Elle est la suite logique de celle que nous avons menée en 2022 et dans laquelle il y a eu fixation d'une quarantaine de supports de messages non verbaux de communication interpersonnelle du milieu traditionnel *gùn*, de différentes catégories, décrivant les signes en présence à partir de leurs véhicules et de leurs significations.

²¹Les valeurs sont des constructions sociales. Et toute société les définit selon ses critères, ses duplicités et ses machinations. C'est une réalité humaine que l'on rencontre dans l'histoire de tous les peuples. Le groupe socio-ethnique *gùn* ne fait pas exception à cette réalité.

Conclusion

Des supports non moins intéressants n'ont pu être ici abordés, la présente étude portant exclusivement sur des supports de communication interpersonnelle non verbaux du milieu traditionnel *gùn* à travers lesquels l'image de la femme est travaillée pour exprimer une intention laudative ou dépréciative. Par ailleurs, cette recherche porte exclusivement sur le milieu traditionnel *gùn*. Ainsi, les résultats ne sauraient être transférables de façon systématique et automatique aux autres membres du groupe *ajatado*, leur schème culturel ayant, malgré des convergences importantes avec les *Gùnnù*, des spécificités permettant de distinguer chaque sous-groupe d'un autre. De futures recherches pourraient porter sur la poursuite de la même étude dans chacun des autres milieux *ajatado*, pour aider à déterminer en quoi et comment chacun des supports de ce patrimoine culturel a été recréé par chaque sous-groupe en fonction de son milieu d'installation, de son interaction avec la nature et de son histoire. Ce qui pourra contribuer à une meilleure connaissance du groupe socio-ethnique *ajatado*, de son patrimoine culturel et à améliorer la connaissance des composantes de ce groupe socio-ethnique qui ont leurs spécificités malgré leur communauté d'origine et de culture.

Références bibliographiques

- ADJIBODOU Ismaël Adédiran, 2022, « Supports de messages non verbaux et communication interpersonnelle en milieu traditionnel *gùn* », *Numéro spécial 6^e colloque scientifique international de l'Université de Parakou*, Parakou, Annales de l'Université de Parakou, pp. 203-2019.
- BARDIN Laurence, 1991, *L'analyse de contenu*, Paris, EHE en sciences sociales, 296 p.
- BUYSENS Eric, 1967, *La communication et l'articulation linguistique*, Paris, P.U.F, 175 p.
- DUMARSAIS César Chesneau, 1988, *Des tropes, ou des différents sens*, Ed. F. Douay-Soublin, Paris, Flammarion, 378 p.
- HJELMSLEV Louis, 1943, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris, Éditions de Minuit, 240 p.
- LUHAN (MC) Marshall, 1964, *Pour comprendre les médias*, Paris, Le Seuil, 432p.
- MBAZOO Chantal Magalie, 2009, *La femme et ses images dans le roman gabonais*, Paris, L'harmattan.
- MORRIS Charles, GUERETTE Victor, LATRAVERSE François et PAILLET Jean-Pierre, 1974, « Fondements de la théorie des signes », *Langages*, n° 35. *Problèmes et méthodes de la sémiologie*, pp. 15-21.
- PRIETO Luis Jorge, 1966, *Messages et signaux*, Paris, P.U.F, 165 p.
- PRIETO Luis Jorge, 1975, « Communication et signification », *Études de Linguistique et de Sémiologie*, Genève, Droz, 196 p.
- RASTIER François, 1998, « Sens et signification », *Protée – théories et pratiques*, volume 26, numéro 1, pp. 7-18.
- RASTIER François, 1999, *De la signification au sens – pour une sémiotique sans ontologie*, paru en italien : Dalla significazione al senso : per una semiotica senza ontologia in *Eloquio del senso, a cura di Pierluigi Basso e Lucia Corrain*, Milan, Costa & Nolan, inédit en français, pp. 213-240.
- SAUSSURE (de) Ferdinand, 1916, *Cours de linguistique générale*, Paris, Payot, 416 p.
- SHVEJCER Aleksandr Davidovich, 1988, *Teorija perevoda: status, problemy, aspekty*, Moskvà, Nauka.
- VAN DER MAREN Jean-Marie, 1995, *Méthodes de recherche pour l'éducation*, Montréal, De Boeck, 502 p.
- VAXELAIRE Jean-Louis, 2008, « Étymologie, signification et sens », *Congrès mondial de linguistique française*, Paris, Institut de linguistique française, pp. 2187-2199.