

“Communication et Culture de la rencontre” dans la pratique culturelle du *Akɔmimlan* (panégyriques claniques *fɔn*) de la République du Bénin

“Communication and Encounter’s Culture” in the cultural practice of *Akɔmimlan* (*Fɔn* clan’s panegyric) of the Republic of Benin

METIN Sèdoté Alex Canisius, MCCJ

Master en Sciences Sociales / Spécialité Communication Sociale

Faculté des Sciences Sociales

Université Pontificale Grégorienne/ Rome

Italie

Dr ALEJO Albert, SJ

Enseignant chercheur/ Directeur de thèse

Faculté des Sciences Sociales

Université Pontificale Grégorienne / Rome

Italie

Date de soumission : 17/01/2025

Date d’acceptation : 25/02/2025

Pour citer cet article :

METIN. SAC. & ALEJO A. (2025), « “Communication et Culture de la rencontre” dans la pratique culturelle du *Akɔmimlan* (panégyriques claniques *fɔn*) en République du Bénin, », Revue Internationale du chercheur , « volume 6 : numéro 1 », pp : 670 - 700 .

Résumé

Dans notre contexte social marqué par l'indifférence, la polarisation et l'extrémisme, l'étude de pratiques de communication reconnues pour leurs aptitudes à créer la cohésion sociale, pourrait contribuer à promouvoir un style de communication qui facilite la "culture de la rencontre". Partie de cette motivation, la présente recherche est consacrée à l'étude des caractéristiques de communication du *Akɔmimlan* (panégyriques claniques du groupe socioculturel *Fɔn* en République du Bénin), reconnu pour sa capacité à favoriser la cohésion sociale. Elle est réalisée à travers la collecte et l'analyse de cinq textes et six supports audiovisuels mettant en évidence les paroles et divers modes de performance de la pratique ; ainsi que dix entretiens effectués avec des membres du groupe socioculturel. Les résultats indiquent que les contenus verbaux et non verbaux de la pratique ainsi que son style rhétorique épédictique particulier basé sur la reconnaissance et la valorisation, favorisent l'identification et la socialisation ainsi que l'intégration sociale. Nous en avons déduit des éléments caractéristiques de communication pouvant favoriser des rencontres effectives.

Mots clés : Communication ; Panégyrique clanique *fɔn* ; Communion ; Cohésion sociale ; Culture de la rencontre.

Abstract

In today's social context marked by indifference, polarization and extremism, a research about communication practises known for their aptitude to create social cohesion, could help to promote a communication style that facilitates the "encounter's culture". Thus motivated, the present research is engaged in studying the communicative characteristics of *Akɔmimlan* (*Fɔn* clan's panegyrics of Benin's Republic), known for its ability to establish social cohesion. It is carried out through the analysis of five texts and six audio-visuals media, which highlight the words and various performance modes of the practice; as well as ten interviews with members of the social group. The findings reveal that the practice's specific verbal and non-verbal content, and its particular rhetorical epideictic style based on recognition and valorisation, foster members' identification and socialization, as well as social group integration. From this analysis, are deduced some communication characteristics, that can promote effective encounters.

Keywords: Communication; *Fɔn* clan's panegyric; Communion; Social cohesion; Encounter's culture.

Introduction

Dans la société actuelle, être connecté est une nécessité d'autant plus facile qu'à la mode. Aussi, les expériences d'incompréhensions et de fragmentations sociales sont-elles plus que fréquentes. En effet, de la révolution industrielle à nos jours, les médias et les Technologies de l'Information et de la Communication (TIC) jouent un rôle important dans les échanges de la vie quotidienne. Ces derniers facilitent la communication en réduisant les limites de l'espace et du temps. Ils offrent aux hommes et femmes de notre temps une grande facilité de connectivité et d'interactions. Mais, force est de constater que la communion, une des caractéristiques essentielles de la communication humaine, n'en ressort pas pour autant facilitée. Guisepe Riva le fait observer de manière remarquable quand il décrit les médias comme des dispositifs de médiation qui, d'une part, « facilitent le processus de communication supprimant les limites imposées au face à face » et d'autre part « se posent “au milieu” des sujets communicants, supprimant l'expérience directe de l'autre à travers une perception directe (médiante) » (Riva, 2016:25).

L'impact qui en résulte au plan social est si visible qu'à travers le titre très interpellant d'une publication faite en 2015, Sherry Turkle en venait à déclarer que nous vivons « seuls-ensemble ». Elle décrivait la société contemporaine caractérisée par une croissance des moyens et techniques de communication d'une part et une diminution des relations humaines authentiques de l'autre ; un monde d'hyper connectivité où, la technologie “se fait ingénieur de l'intimité”, réduisant les relations “à de simples contacts” (Turkle, 2015:45). En effet, ce manque de relations authentiques malgré l'hyper connectivité contemporaine s'observe dans nos vies quotidiennes, des relations les plus simples aux plus complexes. Dans les situations interpersonnelles comme dans la vie des groupes et associations, elle est présente ; on l'observe également dans la sphère publique avec des informations et des débats, très souvent caractérisés par des polarisations d'opinions entre des blocs antagonistes ; des narratifs toujours en opposition entre des extrêmes où, de part et d'autre, l'on cherche continuellement quoi raconter “pour promouvoir son modèle” ou comment “proposer des contre-narratifs” (Quessard, 2023:online).

Comment communiquer autant et avec tant de facilité, sans pouvoir se rapprocher en vérité ? C'est cette question qui nous a poussés à affronter la problématique de la « communication » en lien avec la notion de la « culture de la rencontre » proposée face aux clivages sociaux de notre temps, par l'enseignement du Pape François. Il s'est agi dans un premier temps d'étudier l'expérience concrète d'un modèle de communication sociale qui offre les

possibilités de communion afin d'en découvrir les propriétés qui facilitent ladite communion. Il s'est agi ensuite de prendre appui sur lesdites propriétés pour ouvrir poser les jalons d'un style de communication favorisant des rencontres plus authentiques, une "culture de la rencontre".

Au cœur du vivre ensemble des peuples *fons* du sud du Bénin, précisément dans le royaume d'Abomey (depuis la fin du XVII^{ème} siècle), la pratique culturelle du *Akɔmimlan* est reconnue pour sa capacité à favoriser la cohésion sociale. Plusieurs auteurs se sont intéressés à son étude sous divers angles. Au nombre de ceux-ci, Aikpo s'est intéressé à son évocation et sa portée sociale en milieu *fɔn* du plateau d'Abomey. À travers une définition et une analyse descriptive de la pratique dans son contexte social, il en fait ressortir différentes fonctions de communication. A la lumière du modèle théorique de communication proposé par Jakobson, il y voyait entre autres un puissant vecteur de la culture, ayant un impact de communion ; « c'est le cordon liant les vivants aux ancêtres, les humains aux divins ; elle est le mémorial de toute une lignée, de tout un clan (...) le résumé du code de prescription et d'ordonnances du clan » (Aikpo, 2021:242). Si à son instar, la plupart des auteurs qui ont effectué des recherches sur le *Akɔmimlan* soulignent qu'au plan social "son impact est très important et la cohésion sociale en est tributaire" (Salanon & Salanon, 2019:85), notre particularité quant à nous, consiste à rechercher les caractéristiques qui sont à la base d'un tel impact.

En fonction de la nature de la pratique sociale à étudier et de son lien avec un contexte social spécifique, l'approche adoptée dans cette recherche empirique est celle qualitative. Elle nous permettra de comprendre en profondeur les paroles dont la pratique est généralement composée, ainsi que la performance qui caractérise son exécution. Ainsi, dans la perspective de l'Anthropologie de la communication, notre travail emprunte les techniques de récolte et d'analyse de données de la recherche ethnographique telle que proposée par Yves Winkin. Le présent article rend compte de ces travaux ; il est subdivisé en trois parties.

La première présente de manière détaillée la méthodologie adoptée. Elle donne un aperçu de la revue de littérature et clarification de concepts clés présents dans le thème de la recherche. Elle décline ensuite les différentes étapes de la recherche en relatant la méthode de la collecte des données ainsi que la procédure de leur analyse.

La deuxième présente les conclusions de l'analyse des données et les résultats qui en sont découlés. On y relève dans un premier temps les éléments de communications verbales et non verbales de la pratique ainsi que leurs liens avec la cohésion sociale. Des conclusions concernant l'impact social de la pratique, ont été ensuite tirées.

La troisième et dernière étape est consacrée à la discussion et l’approfondissement des résultats. Il s’agit de l’analyse critique de ceux-ci en lien avec le projet d’une “culture de la rencontre”. Elle révèle d’autres éléments de richesse de la pratique et nous permet, en particulier, de faire émerger quelques éléments constitutifs d’un style de communication au service de rencontres authentiques.

1. Méthodologie de la recherche

L’attention de notre recherche portant sur les caractéristiques du *Akɔmimlan* qui favorisent la cohésion sociale, les paroles qui y sont prononcées, leurs modalités de prononciation ainsi que leurs significations sont les dimensions auxquelles nous nous sommes intéressées en premier lieu. Pour y parvenir nous avons effectué à travers la collecte et l’analyse de textes et de documents audiovisuels qui mettent en évidence la pratique. Aussi, des entretiens ont-ils été réalisés avec un groupe de pratiquants. Cette phase spécifique de la recherche a toutefois été précédée d’une phase préliminaire qui nous a permis, de clarifier la compréhension de notre sujet et de préciser le cadre théorique où devait se réaliser la recherche.

1.1. Phase préliminaire : Revue de littérature et définition des concepts

À l’entame de nos travaux, une revue de littérature nous a permis de décrire le contexte social où s’est déroulée la recherche en partant de la vision de l’homme qu’on y partage. La manière dont la communication y est vécue a été décrite ainsi que la pratique des panégyriques claniques dont l’étude nous intéressait. S’en est suivi la définition des concepts clés contenus dans notre thème de recherche ; notamment “la communication”, “la cohésion sociale” et “la culture de la rencontre”. Différents auteurs occidentaux dont Erving Goffman, Yves Winkin, mais aussi Christoph Wulf et Byung-Chull Han, nous ont permis avec des auteurs locaux tels que Paul Hounsa Aikpo, Bertrand Ananou et Bienvenu et Hyacinthe Salanon, de poser un cadre théorique approprié pour la réalisation de notre recherche.

Ainsi avons-nous défini la communication comme « un processus social à travers lequel des protagonistes échangent un ensemble de significations grâce à différents comportements interactifs, dans le but non seulement d’échanger des informations, mais également d’établir des relations ou de les modifier » (Metin, 2023 :25). La cohésion sociale est comprise comme « un état d’intégration sociale caractérisé par la force et la solidité des liens existants entre différentes entités ; elle résulte d’une union établie sur la base de liens de communion, d’objectifs communs, ou encore en vertu d’accords établis au-delà des différences et des divergences » (Metin, 2023 :31). Quant à la *culture de la rencontre*, nous l’avons défini en

nous inspirant du Pape François comme « la disposition constante et permanente d'une personne (ou d'un groupe de personnes) à rechercher la compréhension et l'entente avec une tierce, au-delà des différences qu'il peut y avoir entre eux. Favorisée par d'authentiques interactions humaines, elle implique l'effort de "reconnaître à l'autre le droit d'être lui-même et d'être différent" (François, 2020: 156) ; elle est caractérisée par l'ouverture, la disposition à l'accueil et la recherche de l'inclusion à travers un dialogue authentique » (Metin, 2023 :27). Le *Akōmimlan* en ce qui le concerne est défini comme « un rite d'interaction, une forme de communication dont la capacité à favoriser la cohésion sociale est liée à ses caractéristiques symboliques et rituelles » (Metin, 2023: 5). Il répond à la théorie des interactions de Goffman qui, en soulignant que « le téléphone et le courriel offrent des versions réduites de la chose réelle primordiale », définit l'interaction sociale comme « ce qui apparaît uniquement dans des situations sociales, c'est-à-dire des environnements dans lesquels deux individus, ou plus, sont physiquement en présence de la réponse de l'un et de l'autre » (Goffman & Winkin, 2016:230). L'auteur distingue en effet cinq catégories d'entités interactionnelles de base à savoir : « unités ambulantes, contacts, rencontres conversationnelles, réunions formelles, performances sur scène et occasions sociales » (Goffman & Winkin, 2016: 248). En correspondance à ces critères, notre pratique culturelle met régulièrement en situation de face à face au moins deux individus (ou deux groupes) qui, présents l'un à l'autre, sont en situation de contact et capables de reconnaître les symboles qu'ils se transmettent l'un à l'autre. Vécu au quotidien, dans des contextes aussi bien formels qu'informels, elle se présente sous forme d'unités ambulantes, de rencontres conversationnelles privées comme publiques et prend également les formes de performances sur scène et d'occasions sociales. De même, comme l'indique l'auteur en ce qui concerne les rites d'interaction face à face, le *Akōmimlan* est « circonscrit dans l'espace » aussi bien que « dans le temps...l'émotion, l'état d'esprit, la cognition, l'orientation du corps et l'effort musculaire sont intrinsèquement impliqués, introduisant un inévitable élément psychologique » (Goffman & Winkin, 2016: 232).

Suite à cette démarche, c'est toujours en nous appuyant de nos auteurs que nous avons déterminé une hypothèse de recherche. D'après Christoph Wulf, outre le langage, les êtres humains « communiquent aussi par le corps et par diverses formes d'expressions et de représentation » ; l'auteur retient que les rituels sont comptés « parmi les formes plus efficaces de la communication humaine » (Wulf, 2005:9). En partageant cette position et, en nous appuyant sur « l'interactionnisme » de Goffman ainsi que la position de Byung-Chul Han

pour qui “ les rites créent une communauté de résonance, capable d’harmonie, de rythmes communs” (Han 2019:22), nous avons retenu l’hypothèse selon laquelle les caractéristiques verbales et non verbales de la pratique culturelle du *Akɔmimlan* ainsi que leurs valeurs symboliques, étaient à la base de ladite capacité à établir la cohésion sociale.

Suite à cette phase préliminaire réalisée de Juillet à Septembre 2023 et qui s’est conclue par la rédaction d’un projet de recherche, nous avons procédé à la phase pratique de la recherche. Il s’agissait, de contrôler par une méthode de recherche indiquée notre hypothèse.

1.2. Phase de la recherche : la collecte et analyse des données.

Effectuée en plusieurs étapes entre Novembre 2023 et Février 2024, la collecte et l’analyse des données se sont basées sur la démarche ethnographique, telle que proposée par Yves Winkin. Il s’agissait de réfléchir “sur des données effectivement recueillies en termes de niveaux de complexité, de contextes multiples, de systèmes circulaires ; c’est encore concevoir derrière les conduites un ensemble de règles organisées en codes” et enfin “voir « dans divers aspects de la vie sociale » des phénomènes « dont la nature rejoint celle même du langage »” (Winkin 2001:128). En tant que méthode de la recherche qualitative, elle permet d’acquérir une compréhension approfondie des comportements, des croyances et des pratiques des groupes humains dans leur contexte naturel. Elle est adaptée à notre étude qui porte sur une pratique de communication culturelle. Elle a consisté dans un premier temps en la sélection, puis l’analyse de documents textuels et audiovisuels afin d’en dégager les éléments verbaux et non verbaux des panégyriques ainsi que leurs significations en matière de cohésion sociale. Il s’en est suivi la réalisation et l’analyse d’entretiens individuels effectués sur des pratiquants, afin de confronter et d’approfondir les conclusions de nos premières analyses.

1.2.1. La recherche documentaire

Dans cette phase de la recherche, deux catégories de corpus de documents nous ont intéressés : un corpus de documents écrits comportant les paroles prononcées dans les panégyriques claniques d’une part et d’autre part, un corpus de documents sonores et visuels mettant en évidence la dimension théâtrale de leur exécution. L’analyse de ces données visait à identifier les éléments de communication verbales, non verbales et para verbales de la pratique. En effet, le *Akɔmimlan* étant des “actes de la parole”, les terminologies qui en constituent la forme verbale de communication sont la première source d’information dont l’analyse servirait à mettre en lumière les messages importants qu’ils sont destinés à transmettre. Les travaux de recherche de Ananou et des frères Salanon, offrent un éventail de

textes écrits des panégyriques. De cet ensemble, nous avons effectué un échantillon de cinq textes sélectionnés sur la base de l'importance que revêtent aux plans sociodémographique, historique et socioéconomique les groupes claniques auxquels ils se réfèrent. Il s'agit de "Oku Agenuvi-hwelinu", "Oku Ahantunvi-Dakpanu", "Oku Hwegbo-Geyonu", "Oku Ayinovi-kawuncidi", "Oku Ayatovi Ganmenu" faisant partie des dix panégyriques de forte représentativité selon Ananou dont les travaux offrent une section de trente-quatre textes panégyriques claniques.

Le *Akɔmimlan* étant également vécu sous forme d'interactions sociales, les aspects para verbaux et non verbaux de la communication y sont également importants. L'observation de ces dimensions passe par les modes d'exécution. Notre échantillon d'étude s'est constitué d'une série de six séquences d'exécutions rapportant six différentes situations d'exécutions sélectionnées en fonction de la variation des contextes et des formes de performances. Ici, notre analyse s'est intéressée aux formes de communication para-verbales à travers l'usage des sons d'une part, et la communication non-verbale à travers les gestes, les expressions corporelles et les distances d'autre part.

Cette phase de la recherche documentaire une fois clôturée, c'est sur le terrain que nous avons cherché à recueillir de nouvelles données, à travers des entretiens. Le but était de confronter nos premières observations avec le point de vu des natifs, sujets vivants du groupe culturel.

1.2.2. L'entretien sur terrain

La démarche ethnographique donne une place importante à la suggestivité. Pour cette raison, les membres du groupe culturel *fɔn*, ayant une expérience de leurs panégyriques claniques ont été également pris en compte. Cette population est constituée des habitants la ville d'Abomey ayant l'expérience de la pratique soit en tant qu'exécutants soit en tant que bénéficiaires de ladite exécution. À ce niveau, l'échantillon est constitué par dix membres du groupe socioculturel. Le degré de maîtrise de la pratique culturelle ainsi que le type de rapport avec le milieu culturel ont été les critères de base de leur sélection. Ainsi, leur choix s'est opéré par échantillonnage non aléatoire de type raisonné, sur la base de deux caractéristiques: le niveau de maîtrise de l'exécution de la pratique et le fait de vivre ou non à Abomey, le milieu culturel *fɔn* par excellence. En considérant le premier critère, deux catégories ont été constituées : celle des spécialistes et celle des pratiquants ordinaires. En rapport avec la résidence, il y a des résidents (ceux qui vivent dans le milieu culturel), et des non-résidents (ceux qui, bien qu'étant membre du groupe culturel, ils vivent en dehors du milieu),

Une enquête préliminaire, nous a permis de définir notre échantillon, après avoir identifié ceux qui répondent à nos critères et retenu selon nos quotas, ceux qui s'étaient rendu disponibles. Ainsi, avons-nous, tel que résumé dans le tableau n°1, six pratiquants choisis dans le milieu culturel dont trois spécialistes et trois ordinaires. Quatre sont pratiquants, mais non-résidents, susceptibles d'être plus ouverts à d'autres visions culturelles que les premiers.

Tableau N°1 : caractéristiques de l'échantillon interviewé

Identifiants	Genre	Age	Type de pratiquant	Durée des échanges
ID 01	F	84	Ordinaire et Non-résident	57 minutes
ID 02	F	65	Spécialiste et Résident	88 minutes
ID 03	M	69	Ordinaire et Résident	43 minutes
ID 04	M	42	Ordinaire et Résident	47 minutes
ID 05	M	53	Ordinaire et Non-résident	51 minutes
ID 06	M	46	Spécialiste et Résident	78 minutes
ID 07	M	61	Ordinaire et Non-résident	66 minutes
ID 08	F	42	Ordinaire et Non-résident	49 minutes
ID 09	F	47	Ordinaire et Résident	63 minutes
ID 10	F	58	Spécialiste et Résident	83 minutes

Source : *personnelle (synthèse statistique des données biographiques des interviewés)*

Ainsi, estimons-nous pouvoir cerner trois catégories de subjectivité selon le degré d'implication des interviewés dans la pratique : les spécialistes-résidents ; les pratiquants ordinaires-résidents ainsi que les pratiquants ordinaires et non-résidents.

Les rencontres se sont effectuées de manière individuelle et séparée, en diverses dates pendant les trois premières semaines du mois de Février 2024. Elles ont été conduites avec l'aide de deux assistants, facilitant ainsi les prises de notes et les enregistrements. Par le biais d'entretiens semi-directifs, ayant duré entre 43 à 88 minutes, chaque participant a pu partager en profondeur son expérience de la pratique. Avec leurs consentements, les contenus partagés ont été enregistrés et transcrits, puis soumis à l'analyse. Les résultats qui en sont issus nous ont permis d'effectuer une confrontation avec les analyses précédemment effectuées sur les documents et surtout d'évaluer l'impact de la pratique en matière de cohésion sociale.

1.3. La méthode de l'analyse des données

Dans une recherche de type qualitatif, le travail du chercheur consiste, après la collecte des données, à “analyser les données collectées et en tirer une description riche et détaillée” de sorte à “faire émerger des régularités et de découvrir des liens entre les faits accumulés”(N'Da, 2015:212). Pour cette phase de la recherche, réalisée en Janvier 2024 pour les documents puis en Mars 2024 pour les entretiens, nous avons adopté et appliqué la méthode de l'analyse de contenu aux différents types de données recueillies.

1.3.1. L'analyse thématique de type catégorielle

Indiquée pour étudier le contenu de divers types de documents de communication verbale ou écrite, l'analyse de contenu présente une diversité de forme. Gérard Derèze en distingue trois grands types à savoir, les « analyses thématiques », les « analyses formelles » et les « analyses structurales » (Derèze, 2019:195). L'analyse thématique de type catégorielle utilisée ici consiste à “repérer les unités sémantiques” et à en “produire une reformulation du contenu de l'énoncé sous forme condensée et formelle” à travers “le repérage des idées significatives et leur catégorisation” et à calculer au besoin, “les fréquences d'apparition de certains items regroupés en catégories thématiques ou expressives”(Derèze, 2019:195). Cette méthode est appliquée à nos trois types de documents récoltés à savoir, l'échantillon du corpus de textes écrits du *Akɔmimlan*, l'échantillon de documents audiovisuels et les textes issus des transcriptions des enregistrements audio des entretiens. L'analyse s'est effectuée à l'aide du logiciel Atlas. Ti.

1.3.2. Le logiciel Atlas.Ti

Principalement utilisé pour l'analyse de données qualitatives dans divers domaines de recherche, Atlas. Ti fournit les outils nécessaires pour gérer, codifier et analyser des textes, des images, des supports audio et vidéo. Il permet aux utilisateurs d'organiser leurs données, de codifier des segments de texte ou d'autres médias et d'explorer les motifs et les relations au sein de leurs données. Son usage nous a permis de “comparer les fréquences de certaines caractéristiques regroupées en catégories significatives”(Van Campenhoudt, et al., 2017:301) des éléments de communication verbales, non verbales et para verbales contenus dans les corpus textuels et audiovisuels du *Akɔmimlan* ainsi que les thèmes essentiels ressortis des entretiens.

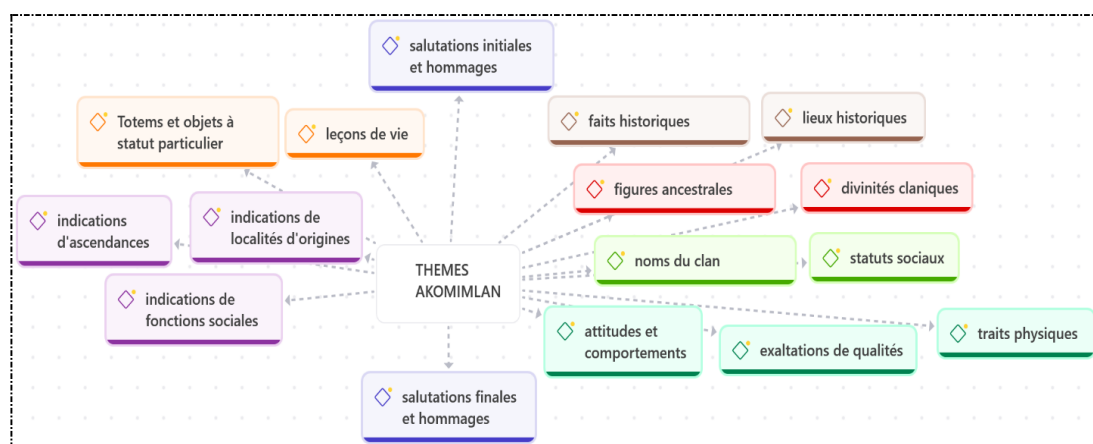
2. Résultats de l'analyse des données

De l'analyse des différentes données collectées avec le logiciel Atlas. Ti, s'est dégagé un ensemble de conclusions qui se présente de manière succincte comme suit.

2.1. Des éléments de communication verbale et liens avec la cohésion sociale

L'analyse des phrases et expressions contenues dans les panégyriques claniques *fɔn* nous a aidés à mettre en lumière un ensemble des thèmes généralement abordés à travers les paroles des panégyriques. Seize thématiques reviennent de manière constante à travers les paroles des *Akɔmimlan*. Comme illustré par la figure n°1, chaque texte commence par des *salutations initiales et hommages*, rappelle des *Faits* et des *lieux historiques* ayant marqué la vie des *Figures ancestrales* et des *divinités claniques*, dont les *noms (de clans)* sont indiqués. Leurs traits distinctifs tels que leurs *attitudes et comportements*, leurs *traits physiques* et *statuts sociaux* y sont décrits ainsi que leurs *qualités* dont on fait l'exaltation.

Figure N°1 : liste générale des thèmes abordés par la pratique



Source : recherche personnelle (Analyse 1.6 : 2024)

De même, les *objets* avec lesquels ils ont eu des rapports particuliers, certains étant devenus des *totems* ainsi que les formes de pensée (*Leçons de vie*) qui se dégagent de leurs expériences sont mis en évidence. Avec un ton d'adresse personnel, les textes contiennent également des *indications de localités d'origines*, de *fonctions sociales* et d'*ascendances*. Ils se concluent comme au début par des *salutations et hommages*. Cet ensemble a été ensuite regroupé en quatre catégories. Il en découlait qu'en plus des séquences d'éloges introductifs et conclusifs qui constituent un élément de rhétorique et d'interaction, le contenu de la pratique porte généralement trois grands types d'informations : des « symboles de liens identitaires et d'appartenance sociale », des « symboles de la mémoire historique » et enfin des « symboles des croyances et des valeurs socioculturelles ».

Dans ses travaux sur les symboles et leurs fonctions, Guy Rocher distingue quatre types de symboles. Il s'agit en un premier lieu des « symboles de solidarité » qui permettent aux membres du groupe de savoir “qui en fait partie, les distingue des autres ou affirment leur existence aux yeux des autres” (Rocher 2012 :169) ; en deuxième lieu des « symboles hiérarchiques » qui expriment les différences de classe, de strates, de prestiges dans la société ; en troisième lieu des « symboles du passé » qui renvoient aux origines, à l'histoire ; et enfin des « symboles religieux et magiques » qui servent à relier l'être humain à un ordre supranaturel ou surnaturel (Rocher 2012 :173-177). Il établit également que les « symboles de solidarité » jouent un rôle de représentation du groupe et favorisent le sentiment d'appartenance et la solidarité des membres” ; les « symboles hiérarchiques » en ce qui les concernent indiquent le statut que l'on a, le pouvoir que l'on exerce ainsi que le prestige dont on bénéficie dans le groupe social. Quant aux « symboles du passé » ils servent à fournir au groupe et ses membres, une part de leur identité en favorisant la solidarité et l'organisation de l'action individuelle et collective. En ce qui concerne enfin les « symboles religieux et magiques » ils sont également des symboles de relations sociales étant donné le lien entre la solidarité mystique et toute activité sociale (Rocher 2012 :175-177).

Notre étude de cas révèle de réelles similitudes avec ces distinctions faites par Rocher. Nous partageons avec lui les « symboles du passé » représentés sous le nom de « symboles de la mémoire historique »; nos « symboles de liens identitaires et d'appartenance sociale » partagent plusieurs traits caractéristiques avec ses « symboles de solidarité et de hiérarchie ». Quant à nos « symboles de croyances et de valeurs socioculturelles », nous les relierons à ses « symboles religieux et magiques ».

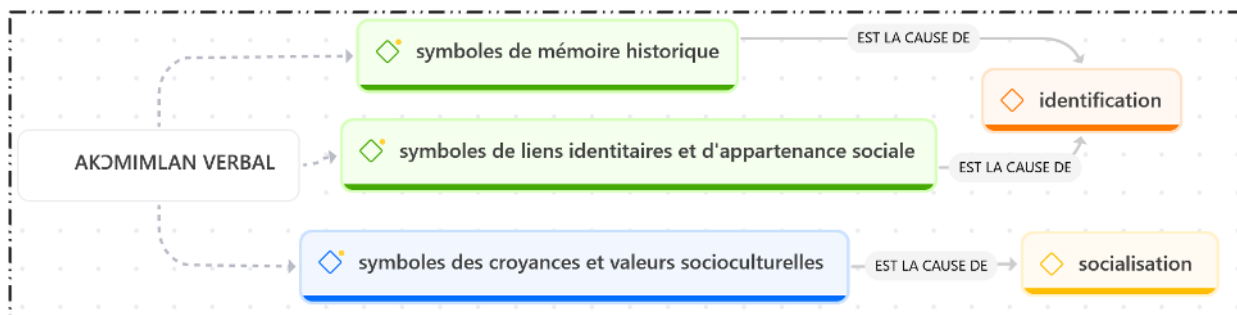
De nos analyses, il ressort que les symboles de la « mémoire historique », de « liens identitaires et d'appartenance sociale » jouent un rôle de délimitation sociale ; ils permettent aux membres de s'identifier et de se distinguer. En effet, si la mémoire historique permet de se situer personnellement dans le temps et l'espace, ils contribuent également à l'identification au groupe social à travers les indications d'ascendance, les liens d'identité et d'appartenance sociale, les localités de provenance et les fonctions sociales ainsi que les traits physiques et comportementaux. Nous y voyons des « vecteurs d'identification ». Comme le souligne Gil, “dans le processus de socialisation la personne développe son identité c'est-à-dire la définition qu'elle donne à soi-même comme sujet individuel” (Gil & Gili, 2022 :18). Ce premier pas, permettra ensuite d'identifier le type de rapport que la personne est susceptible d'avoir avec son milieu social ; c'est-à-dire son appartenance ou non à un cercle

particulier. Ainsi que nous le voyons avec Guy d'Oliveira, l'Homme est révélé à lui-même "dans sa dimension personnelle et dans son unicité propre" mais se comprend "dans un réseau de relation au travers duquel il se construit" (D'Oliveira 2018 :171).

Quant aux « symboles de croyances et de valeurs socioculturelles », en liant les hommes au surnaturel ou au supranaturel, ils leur permettent d'être également liés entre eux comme l'indique Rocher. Toutefois, à travers les rites et les exigences morales qui en découlent, ces symboles exigent leurs implications personnelles. En effet, l'ensemble formé par les croyances et valeurs socioculturelles fait appel à l'adhésion du membre et son engagement. Il est appelé à rendre les cultes liés aux croyances, à suivre les préceptes qui en découlent ainsi que les modèles de vie sociale indiqués à travers les valeurs. Ces symboles sont donc à ce titre des « vecteurs d'engagement et de solidarité » ; autrement dit, ils sont sources de socialisation.

Comme l'indique la figure n° 2, on pourrait donc retenir qu'en tant que message adressé à un récepteur, le contenu verbal du *Akɔmimlan* permet, à travers les différents symboles qu'il lui transmet, l'identification de ce dernier et suscite sa socialisation.

Figure N°2 : liens *Akɔmimlan* verbal et cohésion sociale



Source : recherche personnelle (Analyse 1.6 bis : 2024)

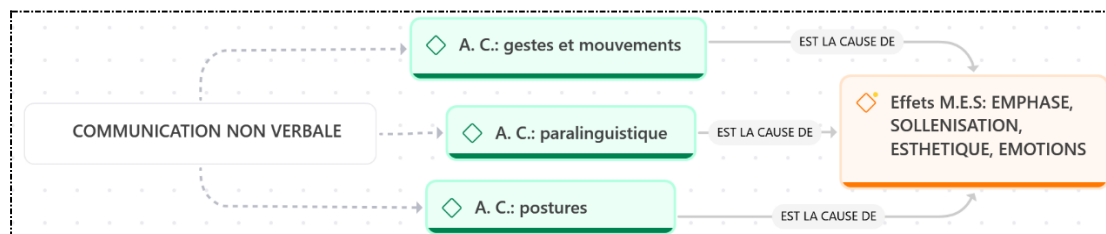
En tant qu'il rend perceptible et actualise son identité socio-culturelle, il engendre son sentiment d'appartenance et le stimule à l'engagement affectif et effectif vis à vis de sa communauté.

En somme, on peut dire qu'en rappelant l'histoire du groupe socioculturel et en signifiant l'identité et l'appartenance socioculturelle de ses destinataires, les paroles contenues dans les panégyriques claniques *fɔn* donnent à ceux-ci, les moyens de leur identification au groupe socioculturel d'origine. De même, quand ils transmettent les valeurs et les croyances propres au groupe, ils suscitent chez ces derniers l'engagement social, les invitant à se faire membres à part entière dudit groupe, à en devenir solidaires.

2.2. Des éléments de communication non verbales et liens avec la cohésion sociale

La transmission des contenus verbaux se fait dans une grande diversité de circonstances avec une variété d'éléments de kinésique et de paralinguistique. Cet ensemble fait de gestes, mouvements et postures d'une part et de divers aspects vocaux de l'autre, relèvent de la communication non verbale. Comme l'indique Guy Rocher, la communication non verbale « accompagne généralement le langage parlé, auquel elle peut suppléer à l'occasion ou qu'elle complète très souvent » (Rocher, 2012 :163-164). Quant à Gili et Colombo, ils affirment qu'outre les caractéristiques de l'illustration, de l'adaptation et de la régulation, « très nombreux sont les gestes indicateurs d'états émotionnels, c'est-à-dire des gestes qui expriment la joie, la tristesse ou la colère, mais aussi l'attention, l'intérêt, la concentration, la douleur, la honte, la jalousie »; tout comme les postures et les expressions faciales, ces derniers « ont le pouvoir d'exprimer avec précision sémantique les sentiments et les émotions » (Gili & Colombo, 2022 :263). En outre, « la communication non verbale exprime surtout des signifiés de caractère relationnels, c'est-à-dire en référence à des rapports d'affiliation, égalité-inégalité, solidarité-conflit » indiquent-ils (Gili & Colombo, 2022 :245).

Figure N°3: Codes symboles Akəmimlan non verbal



Source : recherche personnelle (Analyse 3 : 2024)

Comme l'illustre la figure n° 3, trois aspects de communication non verbale ressortent de nos analyses : les mouvements et gestes, les variations vocales et les postures. À la lumière des précédentes explications, nous avons noté qu'ils accompagnent la dimension verbale ci-dessus soulignée, avec des fonctions d'illustration, d'emphase, d'adaptation et d'indication d'état émotionnel. Par ailleurs, ils permettent une meilleure compréhension des paroles prononcées et suscitent les états émotionnels et ce faisant, favorisent la création, le maintien et la consolidation des relations ou encore leur modification tel que la pacification en cas de crises. En lien avec le caractère laudatif des éloges introductifs et conclusifs, ils jouent un rôle de catalyseur en provoquant, à travers la persuasion et la motivation, l'implication affective et effective des parties destinataires.

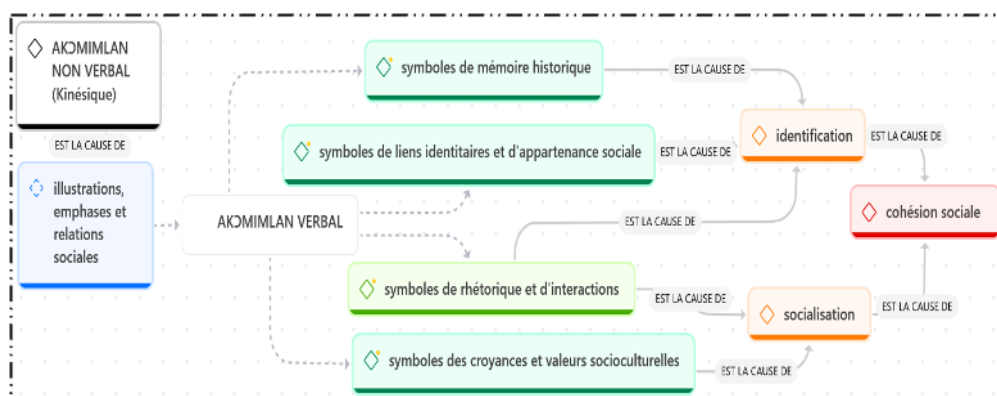
2.3. Conclusions générales des analyses

Au total, nous pouvons retenir que la symbolique verbale des panégyriques claniques *fon* porte un ensemble de significations lié à l'histoire, l'identité et la vie socioreligieuse du groupe socioculturel. Leur cognition permet aux membres d'identifier leur groupe d'origine et d'appartenance, de pouvoir s'y référer et y intégrer. D'autre part, elle leur permet de cerner les normes, valeurs et croyances propres audit groupe, avec la possibilité de les adopter.

Quant à la symbolique non verbale, si elle met les membres en condition de mieux comprendre les aspects ci-dessus mentionnés, elle stimule également le côté affectif, favorisant à travers les émotions qu'elle suscite, la vie relationnelle. Avec sa rhétorique épideictique, elle motive les auditeurs à adopter les valeurs socioculturelles du groupe social et à s'impliquer pleinement dans sa vie. En effet, tel que le rappel Birame Sène, « les figures de rhétorique ne sont plus considérées comme de simples ornements de la pensée (...) elles permettent d'appréhender les enjeux stylistiques, esthétiques, littéraires, communicationnels et idéologiques d'un texte » mais touchent également « l'éthique, la logique et la psychologie » (Sène, 2024 :249).

Ainsi, pouvons-nous retenir que les impacts cognitifs et affectifs des valeurs symboliques des signes des panégyriques claniques *fon* suscitent-ils le sentiment d'appartenance, l'engagement socioculturel des membres et favorisent le renforcement des liens sociaux et par conséquent, la cohésion sociale. Ces conclusions nous ont permis d'établir à la suite d'auteurs précédents, tel que Ananou, les frères Salanon et Aikpo un lien entre la pratique du *Akɔmimlan* et la cohésion sociale tel que l'illustre la figure n°4.

Figure N°4 : Liens *Akɔmimlan* (verbal et non verbal) et cohésion sociale



Source : recherche personnelle (Analyse 1.6 bis :2024)

Faisant une synthèse des deux premières figures, elle regroupe les dimensions verbales et non verbales de la pratique, met en évidence leurs fonctions symboliques ainsi que leurs impacts sur la personne en lien avec son milieu social.

3. Discussion et approfondissement des résultats

Les premières conclusions de nos analyses nous permettent d'affirmer comme nos prédécesseurs la contribution de la pratique à la cohésion sociale. De même, elles présentent de nouveaux aspects qui nous donnent d'aller plus loin que ces derniers dans nos analyses. En intégrant non seulement les membres vivants des *Akɔ*, mais également d'autres éléments de la nature et ceux du monde invisible, y compris le Transcendant, le *Akɔmimlan* porte en lui-même des principes d'une « communion cosmique ». De même, de l'analyse critique de nos conclusions en lien avec le projet d'une « culture de la rencontre », il ressort que la pratique fait montre d'un autre aspect constituant sa richesse : la reconnaissance.

3.1. Au-delà de la cohésion sociale, une communion cosmique

Mise à part la cohésion qui relève du domaine des relations entre les membres vivants du groupe socioculturel entre eux, deux autres dimensions relationnelles sont mises en évidence par la pratique. En effet, si elle est pratiquée par des acteurs sociaux qui interagissent entre eux, le *Akɔmimlan* renvoie également à des éléments de la nature, tels que les totems et objets à statuts particuliers, mais aussi les ancêtres et les divinités. On pourrait donc en déduire, qu'en plus d'unir les hommes entre eux, la pratique culturelle étudiée, les met en relation avec d'autres éléments du monde environnant ainsi que les membres du groupe social qui ne sont plus du monde visible. Elle offre aux membres du groupe social de vivre une communion qui va au-delà de leurs seules relations sociales. Ce qui correspond bien aux traditions africaines pour lesquelles « la personne humaine est vue comme un faisceau de relations (...) un réseau de relation entre le monde visible et le monde invisible » (Ukwuije, 2018:70). En mettant en évidence les liens de filiation avec les divinités et les ancêtres, en déterminant à travers une prohibition par exemple, le type de rapport à avoir avec certains éléments de la nature, le *Akɔmimlan* établirait donc une sorte de communion qui se situe aussi bien dans l'ordre de « l'horizontalité » entendu comme terrestre, ainsi que dans l'ordre de la « verticalité » en tant que mettant en lien la terre et l'au-delà.

Cette observation nous permet de renforcer les conclusions de Ananou, des frères Salanon et de Aikpo. Elle nous permet de les renchérir en concluant qu'en plus d'un effet de cohésion

sociale, le *Akɔmimlan* est un « vecteur d'une communion d'ordre cosmique ». Le membre du groupe socioculturel y est mis en relation aussi bien aux autres membres vivants de son groupe social, qu'avec les éléments matériels ou immatériels de son environnement visible, ainsi que les valeureux ancêtres et divinités, présents dans l'invisible. Une telle conclusion s'accorde bien avec les affirmations de Benézet Bujo selon lesquelles la philosophie africaine situe l'homme africain, dans un type de relation cosmique (Bujo, 2007:40).

3.2. Le *Akɔmimlan* : des actes de reconnaissance

Une analyse plus approfondie du *Akɔmimlan* montre qu'il a pour vocation de révéler l'homme *fɔn* à lui-même, en faisant la valorisation de son identité socioculturelle ainsi que des qualités humaines qui le caractérisent. Ce faisant la pratique met en évidence des valeurs socioculturelles et des modèles de vie vers lesquels chaque membre est appelé à tendre. Aussi, s'agit-il d'un acte de reconnaissance étant donné que c'est la place et le rôle socioreligieux des *ancêtres, totems et divinités* dans la vie sociale qui y est reconnue, mise en valeur et promue.

Présente dans la philosophie et s'appliquant dans d'autres domaines telle que la sociologie, la psychologie et la politique, la reconnaissance est une théorie qui traite de la manière dont les individus et les groupes cherchent à être reconnus et respectés par les autres. Elle met l'accent sur l'importance de la reconnaissance sociale dans la construction de l'estime de soi et de l'identité ainsi que le développement personnel et social. « Nous voulons être reconnus pour ce que nous sommes en tant que personnes dans la sphère privée. Nous voulons que nos droits soient reconnus aussi dans la sphère juridique. Nous voulons enfin que nos performances au travail soient reconnues à leur juste mérite. C'est seulement à ces conditions que l'être humain pourra vraiment s'émanciper » (Seymour, 2009 :6-7).

De nos analyses, il ressort que la pratique culturelle du *Akɔmimlan* établit une reconnaissance à trois niveaux : la reconnaissance et promotion de l'autre, personne humaine, mise en évidence et célébrée dans son individualité ; la reconnaissance et la promotion des valeurs sociales auxquelles les membres s'identifient et qu'ils sont appelés à incarner dans leur vie concrète ; et la reconnaissance du surnaturel et du supranaturel, symboles de la destinée de l'homme mais aussi ce qui pose les limites de son existence terrestre et de son pouvoir sur le monde dans lequel il vit.

3.2.1. La reconnaissance et la promotion de l'autre

L'analyse des textes de panégyrique nous a permis de mettre en lumière l'existence d'une forme particulière d'introduction et de conclusion que nous avons nommé « louanges et

hommages introductifs » et « louanges et hommages conclusifs ». Les premiers, étant en début de texte, établissent la tonalité générale de ce dernier et indiquent l'atmosphère dans laquelle sera plongé l'auditeur. Les deuxièmes servent à indiquer clairement la fin du discours engendrant un sentiment d'achèvement chez l'auditeur. En outre, tous les deux sont caractérisés par une sorte de célébration d'un vis-à-vis à travers des éloges et hommages.

Style particulier qui donne son nom à la pratique ("mimlan" entendu comme "action de louer, magnifier"), il indique le caractère élogieux spécifique au genre littéraire, qui justifie sa comparaison (quelque peu forcée) aux dithyrambes grecs et latins. Cette rhétorique de type épидictique caractérisant la pratique, a un fort caractère de reconnaissance et de valorisation de la personne à travers son groupe clanique.

En guise d'illustration, on peut le noter dans ces quelques vers du *Akɔmimlan* des *Ahantouvi Dakpanu* ; ils donnent une marque de reconnaissance d'une filiation, mieux, la dignité de fils, de descendants.

O Vɪ Gudú tɔn / Oh fils (descendant) de Gudú

O Vɪ Aligbónòn tɔ / Oh fils (descendant) de Aligbónò

O Vɪ Agasú tɔn / Oh fils (descendant) de Agasú

Il en est de même chez les *Ayatɔ* pour qui ces vers mettent en évidence la fonction sociale du forgeron et manifestent la reconnaissance des qualités propres à qui s'y identifie et l'assume.

Ayátɔ-Ganmenù / Le forgeron qui se vautre dans le fer

Ayá bawùn ; Tú bawùn / Oh puissant fer ; Oh puissant fusil (arme).

Ce caractère de reconnaissance qui s'observe dans lesdites inclusions initiales et finales ainsi que les exaltations de qualités, caractérise également toute l'interaction. D'après les expériences de nos témoins privilégiés du tableau n°2, il s'agit bien là d'un des effets ressentis par l'auditeur ; « à écouter ces paroles, on se sent valorisé » ont-ils fait savoir.

Tableau N°2 : Code valorisation

ID	Contenu de la citation	Les codages
ID 2:13	C'est donner de la valeur à l'autre.	Valorisation de l'autre, estime de soi
ID 3:9	Ça met en valeur la personne	
ID 6:18	L'évocation de panégyrique met la personne en évidence	

Source : *Extrait de rapport d'analyse interview 2024*

3.2.2. La reconnaissance et la promotion des valeurs sociales

Une considération plus approfondie de la pratique montre que cette dimension de reconnaissance ne concerne pas uniquement le membre d'un groupe socioculturel à qui le *Akɔmimlan* est adressé lors de sa déclamation. Les *exaltations de qualités* y occupent une place importante, non seulement comme des qualités personnelles dont on fait échos, mais en tant que valeurs sociales à promouvoir. On peut donc voir dans cette démarche un projet communautaire de reconnaissance et de promotion de valeurs, non seulement en lien avec des personnes individuelles mais aussi en fonction du groupe socioculturel dans son ensemble. En guise d'exemple, les vers ci-après, tirés des *Akɔmimlan* des *Hwegbonu* et des *Agenu* mettent en évidence un souci de promotion des valeurs telles que la générosité, la force et le courage. Selon un de nos informateurs, les *Hwegbonu* sont caractérisés par une grande générosité. Ils tiennent toutefois à ce que la valeur du don reçu soit reconnue à sa juste mesure par le bénéficiaire et se manifeste dans l'usage qu'il en fait, au risque d'en exiger la rétrocession.

Avò xò vohùn bo nà n mē / Avò tire et offre avec spontanéité.

Bó lē xò vohùn bobyí ; Dó man nyò n hèn wú / Puis reprend par le même geste, parce qu'on ne sait en prendre soin.

Nūnanmetó alò xwiya-xwiya / Le généreux donateur (aux mains longues)

De même, la force et le courage sont valorisés comme des vertus du peuple de guerrier mais aussi des qualités humaines, comme l'indique des vers du *Ku Agenu*.

Lisù xò hùn b'afú sè / La force combattante de Lisú fait reculer l'opresseur

Kpakosú m̀n ahwàn bo kò nũ / Kpakosú voit la guerre et rit (s'en moque).

Un autre aspect important du *Akɔmimlan* réside dans le fait qu'il met en valeur les *figures ancestrales* et les *divinités claniques* en leur accordant une place capitale.

3.2.3. La reconnaissance et la soumission aux valeurs supra-sociales

Dans la pensée religieuse du groupe social *fɔn* les *ancêtres* et les *divinités claniques*, constituent, sous l'autorité de *Sɛgbolisa (l'Être Suprême)*, la sphère supérieure à laquelle le groupe social doit se référer et se soumettre. Bien qu'elles ne soient plus de l'ordre du visible, ces figures constituent les éléments centraux autour desquels chaque texte du *Akɔmimlan* est constitué ; ce sont eux en effet, qui y sont directement célébrés. À leur côté, les *Totems* et diverses formes d'interdits qui leur sont liés, indiquent que l'homme est limité aussi bien dans ses capacités personnelles que dans ses actions vis-à-vis de la nature. On y voit des indicateurs d'une conviction sociale de la non-omnipotence et la non-omniscience de l'homme et de la nécessité de se référer à un absolu. Il en découle la reconnaissance par l'homme de ses propres limites d'action, du respect qu'il lui faut vis-à-vis du monde environnant et de son devoir de soumission à une réalité qui le transcende.

3.3. Du défaut d'un dialogue explicite dans la pratique du *Akɔmimlan*

Bien que la pratique culturelle ait des éléments qui favorisent la cohésion sociale et la communion, il est à noter que ses impacts sont essentiellement fondés sur des liens communs. Aussi, bien qu'elle soit basée sur des interactions, la pratique culturelle du *Akɔmimlan* ne se présente pas comme un lieu de dialogues explicites ; réalité pourtant capitale en matière de culture de la rencontre. En effet, au-delà du fait de se mettre en situation de face à face, de profiter des contextes aussi bien formels qu'informels et de valoriser les identités communes ou individuelles, la véritable rencontre implique également le dialogue. D'après Rocco d'Ambrosio, "le premier lieu où se manifeste l'ambiguïté, ou le démoniaque, des institutions est celui de la communication"(Rocco, 2011 :128) ; il déduit que "orientés par le bien commun dans sa vérité et son intérêt, ceux qui vivent dans une institution doivent communiquer leurs choix de manière claire"(Rocco, 2011 :132); ainsi, "ce n'est pas suffisant que les institutions aient des paramètres d'ordre et de justice vrais en soi et pour soi, mais il est important qu'ils éduquent et communiquent dans la vérité"(Rocco, 2011 :119-120).

Le dialogue est cet art, cette quête permanente de la vérité qui nécessite de la volonté, une éducation et la mise en pratique de normes qui garantissent l'intercompréhension. Comme le souligne le Pape François, le dialogue nécessite "la capacité de comprendre le sens de ce que l'autre dit et fait (...) bien qu'on ne puisse pas l'assumer comme sa propre conviction" (Julien, 2017:80). Il y voit "un tremplin permanent qui permet de mieux atteindre la vérité, ou

du moins, de mieux l'exprimer" à condition qu'on y "accorde véritablement de l'espace à chacun et ne manipule ni ne cache l'information" et que les divers groupes impliqués s'empêchent "de s'accrocher avec assurance et autosuffisance à leur conception de la réalité et à leurs intérêts limités" (François, 2020 : 203).

En plus de ces éléments découverts dans nos travaux, l'observation du défaut de dialogue dans la pratique constitue également un élément d'enrichissement de notre recherche. Il en ressort que pour établir les bases d'un processus communicationnel qui favorise "la rencontre" l'on ne saurait se passer du dialogue. Pour une culture de la rencontre et en particulier dans des contextes où la compréhension n'est pas de fait ou se trouve mise à mal, il y a lieu de recourir à "l'art du dialogue" vécu de manière aussi bien formelle qu'informelle.

Conclusion

Les différentes observations et analyses faites au cours de nos travaux nous ont permis de tirer des conclusions de plusieurs ordres. En premier lieu et conformément à l'objectif ultime de notre travail, leur approfondissement nous permet de poser des jalons pour un style de communication en matière de culture de la rencontre. Les caractéristiques symbolique et rituelle du *Akɔmimlan* ainsi que son orientation à la reconnaissance et la valorisation, peuvent servir d'inspiration en la matière. Ainsi pouvons-nous retenir qu'en matière d'une "culture de la rencontre", une forme de communication sociale qui se veut efficace doit être à la fois symbolique et rituelle. En tant qu'acte symbolique, elle vise la transmission de l'histoire, des croyances et des valeurs propres au groupe socioculturel ainsi que les traits d'identité et d'appartenance propres à ses membres. Tout en usant d'un langage parlé aussi bien formel qu'informel, elle contribue à la mise en valeur de l'autre à travers des actes de paroles, en accordant une place importante aux expressions corporelles ; d'où la primauté devant y accordée à la présence directe et non médiatisée sur celle virtuelle.

En tant que rite, elle fait appel à des interactions qui s'insèrent dans la vie quotidienne et s'adaptent à des contextes sociaux tant ordinaires qu'extraordinaires. Ce qui implique la mise en présence physique des membres, dans des situations d'interaction, s'adaptant à des contextes variés et usant d'un style langagier aussi bien formel qu'informel. Comme nous le voyions, la reconnaissance constitue une autre caractéristique majeure du *Akɔmimlan*. Dans le cadre d'une communication interpersonnelle, d'une communication de groupe ou organisationnelle, communiquer pour une culture de la rencontre reviendrait donc à user du verbal, du non verbal et du para verbal dans des contextes aussi bien formels qu'informels,

pour se célébrer l'un et l'autre à travers la reconnaissance et la mise en valeur mutuelle. Il s'agit de favoriser d'une part l'identification, entendue comme la manifestation active au probable adhérent, des symboles d'identité et d'appartenance du groupe sociale ; d'autre part, la socialisation entendue comme la manifestation des croyances et des valeurs propres au groupe afin qu'il les internalise.

En outre, ayant pour objectifs la communion et la cohésion sociale, la communication pour une culture de la rencontre ne peut s'appuyer uniquement sur ce que des membres d'un groupe social partagent en commun. Elle doit pouvoir s'ouvrir à la diversité, prenant en compte ce que chacun a de différent, de particulier et qui fait sa spécificité. En cela, elle se veut un lieu par excellence de dialogue. Le dialogue en effet, comme l'affirme François Julien est cette "lente avancée" qui, en faisant « sortir petit à petit et de manière réciproque chaque prospective de sa vision exclusive – pas de sa position mais du caractère ferme, figé d'une position qui ignore l'autre fait émerger progressivement un cadre d'intelligence partagée où chacun peut commencer à comprendre l'autre » (Julien, 2017:80). Avec l'art du dialogue, la reconnaissance et la valorisation offriront donc des possibilités d'ouverture aux particularités historiques, identitaires et socioculturelles de chacun ; ceci dans le strict respect des différences faisant alors passer d'une "culture de la rencontre" à une authentique "rencontre des cultures".

Au-delà du dialogue, la communication pour la rencontre se veut également un lieu de reconnaissance d'un "tout-autre". Qu'il s'agisse des ancêtres et divinités dans le cas du *Akɔmimlan*, de Dieu pour les croyants, des Lois fondamentales pour les organisations sociales, le "tout-autre" indique ici le principe suprême auquel tous vouent une soumission libre, volontaire et spontanée. Au-delà des capacités à s'accorder ou non des membres du groupe social, il représente le principe de communion, l'arbitre social, le gage de l'entente et la paix, face auquel, conscient de ses propres limites et visant un bien commun, chacun se sent appelé à incliner sa volonté propre. IL s'agit du principe ultime de recours face auquel s'inclinent toute tendance à l'affirmation de soi, toute volonté de suprématie et de domination, qui ne favorise pas la concorde et le vivre ensemble.

En un mot, le langage symbolique et rituel au service de la reconnaissance et la valorisation, ainsi que le dialogue nous semblent donc les caractéristiques essentielles à adopter dans un projet de communication pour de rencontres effectives. Quant à la reconnaissance et la soumission au "tout autre", elle s'avère importante pour faciliter ou renforcer ce processus là où il semble difficile à réaliser. Tout en considérant les spécificités des contextes particuliers

dont il faudrait tenir compte, cet ensemble, applicable dans le cadre de la communication interpersonnelle, peut être également utile pour des applications spécifiques ; comme en communication organisationnelle, voire politique.

Outre la possibilité qu'elle donne d'aborder la question d'une communication pour la culture de la rencontre, ce travail touche également d'autres questions scientifiques à savoir la problématique d'une communication africaine, la question de l'écologie intégrale ainsi que celle du leadership féminin en contextes culturels africains. En effet, nous pouvons retenir de cette étude, qu'au-delà des invariants du monde de la communication dont certaines théorisations font cas, il convient de ne pas ignorer l'existence de multiples originalités locales. Prises en considération, celles-ci pourraient être de toute utilité, non seulement pour les communautés locales elles-mêmes, mais également pour le monde scientifique. En effet, ainsi que l'affirme Modo Asse, dans le cadre du débat sur la communication africaine, "la communication est une science des localités, malgré les invariants que l'on peut retrouver partout" (Asse, 2000:95). Il est donc possible d'envisager, comme le défend l'auteur, une perspective africaine de la communication et d'en défendre la spécificité qui "puise dans le vécu quotidien de l'Africain et, constitue sa « dimension cachée », celles des codes, des rites, des représentations et des stéréotypes qui lui sont propres" (Asse, 2000 : 91).

Les conclusions issues de cette étude à dimension microsociologique, nous montrent combien, à partir de réalités trop souvent ignorées, l'on peut participer à des débats de grande portée ; voire contribuer à l'enrichissement du monde scientifique lui-même. Les caractéristiques littéraires et rhétoriques, ainsi que l'efficacité communicationnelle que révèle cette pratique culturelle datant de l'époque précoloniale, sont une preuve de l'ingéniosité de l'homme africain indépendamment de sa rencontre avec d'autres civilisations. De même, plusieurs autres thématiques de réflexion jaillissent de ce travail. En tant qu'il rappelle à l'homme *fon* la dimension cosmique de sa vie et le lien de communion qui l'unit aux autres, à la nature ainsi qu'au monde invisible, la pratique culturelle semble porter en germe la notion de « l'écologie intégrale » dont l'Église propose les valeurs à notre société depuis l'avènement de la lettre encyclique "Laudato Si" du pape François. Une intuition qui ne relève pas directement des objectifs de cette recherche, mais que les affirmations de Bujo dans le domaine de la philosophie africaine nous permettent de confirmer, en attendant de possibilités d'approfondissement ultérieurs. Une autre curiosité intellectuelle qui ressort de nos analyses concerne la place et le rôle de la femme dans la vie du groupe socioculturel étudié. L'analyse de nos six vidéos a révélé que si l'adresse du *Akɔmimlan* peut se faire aussi

bien aux hommes qu'aux femmes, seules les femmes apparaissent sur nos six séquences dans le rôle d'émetteur. Aussi, notre contact avec le milieu, ainsi que les interviews ont mis en évidence le rôle majeur des femmes dans leur exécution. Que pourrait sous-entendre ce primat accordé aux femmes dans l'exécution du *Akɔmimlan*? Bien que les hommes soient généralement les détenteurs de pouvoir dans le contexte social, le rôle de celles-ci dans la vie spirituelle du groupe social n'est pas à négliger. Louis Hondocodo soulignant déjà "le rôle de leadership spirituel reconnu à la femme dans la religion vitaliste" rappelant "le caractère primitivement à prédominance matriarcale de la culture africaine" (Hondocodo, 2015:91-92). N'est-ce pas là une piste à suivre pour aborder la question du genre dans les réalités culturelles africaines ou pour déterminer la prédominance matriarcale ou patriarcale dans celles-ci?

La satisfaction intellectuelle et morale que nous tirons de cette recherche n'empêche pas d'y jeter un regard réaliste, reconnaissant ses limites. Au-delà de l'efficacité des méthodes utilisées, nous estimons qu'un temps d'observation directe et plus prolongée nous aurait permis d'avoir une vision plus large et approfondie des modalités de communication non verbales. Ainsi d'autres éléments tels que, les « expressions faciales » et « le regard » qui relèvent de la communication kinésique, les « contacts corporels » et la « proxémique » relevant de la communication tactile et spatiale ainsi que d'autres éléments du « setting communicationnel » entendu comme le mode d'organiser l'environnement communicationnel, auraient pu être pris en compte ; ce qui aurait probablement apporté autres éléments de richesse à ce travail. Quant à la modalité verbale, le sens des mots et expressions auraient pu être approfondis par confrontation directe avec des membres du groupe social ; ce qui aurait permis de confirmer ou corriger les significations qu'en donnent les documents utilisés aussi bien que nos interprétations personnelles. Il en est de même de la possibilité d'avoir un regard direct et personnel sur la pratique permettant de déceler d'autres détails importants qui nous auraient échappés.

En outre, un autre facteur important ayant constitué une limite pour ce travail est celui de la langue. Si notre propre connaissance de la langue *fɔngbe* a été un avantage, nous reconnaissons tout de même que nos traductions et celles d'autres auteurs exploités, ne sont pas sans limites. Fort heureusement, la rigueur méthodologique que nous nous sommes imposées, nous a permis d'améliorer la validité de nos résultats et d'en garantir la fiabilité dans son contexte spécifique. Il s'agit notamment de l'examen du phénomène étudié à partir de sources variées ainsi que la confrontation régulière de nos observations, analyses et

interprétations avec des collaborateurs habitants le milieu culturel et d'autres membres du groupe culturel doués dans la recherche scientifique.

La confirmation et l'enrichissement de notre hypothèse de départ, les possibilités que le travail donne de contribuer au débat sur le lien entre « Communication » et « Culture de la rencontre » d'une part et la problématique de la *communication africaine* de l'autre, nous permettent de dire sans la moindre prétention d'exhaustivité, que les objectifs de ce travail ont été largement atteints. Toutefois, deux préoccupations majeures nous occupent à la fin de cette recherche. Plusieurs aspects de ce travail n'ont pas été objet de grands approfondissements, vu son orientation de départ et les limites de son exécution. Ainsi, en plus d'indiquer des éléments importants à prendre en considération dans la communication interpersonnelle, les jalons posés en matière de style de communication pour une culture de la rencontre sont susceptibles d'être appliqués aussi bien en communication des organisations que pour un modèle de communication politique visant le consensus social. Enfin, les nouvelles intuitions nées dans le cadre de ce travail telles que les thèmes de « Écologie intégrale » et « leadership féminin en contextes culturels africains » pourraient également être prises en compte et approfondies dans des études ultérieures.

ANNEXE 1 : Extraits de scènes des panégyriques fɔn



Source : Salanon, B. et H. Salanon ; *Mon panégyrique, ma vraie identité* ; t. 1,2,5,7,8 ; 2017-2019.

ANNEXE 2 : Extrait d'un exemple de texte de Akɔmimlan (Panégyrique clanique fɔn)

KU AGENU

Panegyrique clanique des Agenuví-Hwelinù

1) Kú Agenuví-Hwelinù

Mourir / clan

Salut ! Agenuví-Hwelinù

2) Đá káká dǎ dó kò

Goûter / tellement / goûter / à / cou

À goûter une fois, à consommer pour toujours

3) Alwě jě jî bò xè sí

Passereau / tomber / haut / et / oiseau / respecter

Le rossignol perche et les autres oiseaux le respectent

4) Hòn mì nǔ bò ta xá

Python / avaler / chose / et / tête / ployer

Le python avale le corps mais ploie sur la tête

5) Gbangbè nyi sù

Arrogance / s'appeler / loi naturelle

L'arrogance est une loi naturelle

6) Lisù xò hùn b'afú sè

Anthroponyme / se battre / et-oppression /déplacer

La force combattante le Lisú fait reculer l'opresseur

7) Kpakosú mèn ahwàn bo kò nǔ

Anthroponyme / voir / guerre / et / rire / chose

Kpakosú voit la guerre et rit

8) È dǎ Yè kú bó Yè ká dǎ gbè

On / dire / Ombre / mourir / et / Ombre / conjonction / être / vie

On dit que Yè est mort mais il est vivant

9) Agenù sǎ ajisé nyi dó tǎ bó dǎ hwè ò

Anthroponyme / prendre / meule / jeter / mettre / rivière / et / dire / poisson / moudre

Agenù jette la meule à la rivière et dit aux poissons de moudre avec

10) Fie axó dǎ nukún ée

Là / roi / à / œil / pronom relatif

Là où le roi a les yeux

11) È wè jǎ wa yì

Pronom personnel complément / c'est vent / venir / aller /

C'est là où va le vent

12) Agenù xwlε dā man xwlé tó

Anthroponyme / raser / cheveux / négation / raser / oreille /
Agenù se rase les cheveux mais non les oreilles

13) Tó ni nòn finε bó nú Agenù nǎn dó sè nu ì

Oreille / que / rester / là / pour / anthroponyme / futur / servir / entendre / chose / la
Que restent là les oreilles pour que Agenù écoute avec

(...)

25) Azin è dọ wǎn mè é

Œuf / pronom personnel complément / être / malformation / dans / particule à valeur
démonstrative
L'œuf malformé là

26) Kèn cè tó lé gbà có

Ennemi / mien / maître / marque du pluriel / casser / malgré
Malgré la brisure de mes ennemis

27) Hwelinù nyi jén wa só

Clan / moi / absolument / venir / prendre
C'est moi Hwelinù qui suis venue absolument prendre

28) Nan dọ è só é sa xá hwàn de hǔn

Princesse / dire / on / prendre-elle / vendre / à / jeune femme / une / donc
La princesse demande à être informée de la jeune femme à qui elle serait vendue

29) E tinmè nú émí

On / expliquer / pour / pronom personnel complétif / la
Qu'il lui soit expliqué

30) Émí ta wa nòn man nyě én mè

Pronom personnel complétif / futur / venir / particule marquant / l'habitude / négation / savoir
/le /dans
Elle sera sans le savoir

31) Bó nǎn wá yì jè hwàn nu mè

Pour / futur / venir / aller / tomber / jeune femme / bouche / dans
Et tomber dans la bouche de la jeune femme

32) Sin gǔdazén

Eau / remplir / jarre
L'eau remplit la jarre

33) Bò Dakpanù nòn lá kahun

Et / clan / particule marquant l'habitude / diminuer / vite
Et Dakpanù la renverse vite

34) B'è dọ fité è ká wa mǎd'éjí

Et-il / dire / où / on / conjonction / faire / cela / appliquer luo dessus
Et il est demandé où est-ce cela est fait ?

35) B'è dɔ tegbesúxwé dɔ Fedè

Et-il / dire / anthroponyme-maison/ à / toponyme
Et il est dit que C'est dans la maison de Tegbesú à Fedè

36) Fedè fí wè è wa mǎdè

Toponyme / ici / C'est/ on / faire / cela / certain
C'est à Fedè ici qu'il est fait

37) Bò Cayí-Hwelinù dɔ jǎée xò afɔwǒ ǔ

Et / anthroponyme-clan /dire / perle/ qui / coûter / deux mille / les
Et Cayí-Hwelinù dit que la perle qui coûte deux mille

38) Émí Hwelinù anató ɔ kò wè è wa mǎn dè

Elle / clan / plèbe / la / cou / C'est/ on / venir / voir / certain
C'est au cou d'elle, Hwelinù issue de la plèbe, qu'on l'a vue

(...)

44) Nan Hweletɔsi

Princesse/ anthroponyme
La princesse Hweletɔsi

45) Hwè lè tò bó dɔ sésé

Soleil (poisson)/ nager/ rivière/et / briller/ tout à fait
Le poisson nage pour briller de mille éclats

46) Mì kan xwé byǔ!

Nous / fouiller/ maison/ demander
Nous demandons d'après la maison !

47) Mì kan xwé byǔ, Hwelinù

Nous/ fouiller/ maison/ demander/ clan
Nous demandons d'après la maison, Hwelinù

Source : Salanon, Bienvenu, et Hyacinthe Salanon. 2019. *Origine, Rituel, Interdits et litanie des Agenuvi Hwelinu*. Sharmeck Edition. Benin: Sharmeck Edition.

BIBLIOGRAPHIE

- Articles

Aikpo, P. 2021a. « Évocation dans les panégyriques claniques en milieu fon du plateau d'Abomey », Akofena L3DL-CI, Université Félix Houphouët-Boigny-Côte d'Ivoire, 2 (spécial 6):13-24.

Aikpo, Paul. 2021b. « La portée sociale de la parole à travers les panégyriques claniques en milieu fon », Revues de l'acaref , 3 (06): 238-257.

Bujo, Bénézet. 2007. « Culture africaine et développement : un dialogue nécessaire », Finance & Bien Commun, 28-29 (3):40-45. doi: 10.3917/fbc.028.0040.

Quessard, Maud. 2023. « La guerre informationnelle ». France Inter. Consulté 18 novembre 2023 (<https://www.radiofrance.fr/franceinter/podcasts/zoom-zoom-zen/zoom-zoom-zen-du-jeudi-08-juin-2023-5535922>).

Sené, Birame. 2024. « Figure rhétorique et représentation de la vie dans le pagne noir de Bernard Dadié », Revue Francophone, 2 (2) : 245 à 265. doi:10.5281/zenodo.11200996

Seymour, Michel. 2009. « La politique de la reconnaissance et la théorie critique », Politique et Sociétés 28(3): 3. doi: 10.7202/039002ar.

Wulf, C. 2005. « Introduction. Rituels. Performativité et dynamique des pratiques sociales », Hermès, la Revue 43(3): 9-20. (<https://www.cairn.info/revue-hermes-la-revue-2005-3-page-9.htm>)

- Livres

Ananou, B. 2016. *Le vodun: la religion traditionnelle du Danxomè*. 2ème édition revue et augmentée. Abomey, Bénin: Les Éditions Naguézé.

Ananou, B. 2020. *Le panégyrique chez les fcn: Une rhétorique épideictique*. République du Benin: Les éditions Naguézé.

Derèze, G. 2019. *Méthodes empiriques de recherche en information et communication*. 2e éd. Louvain-la-Neuve: De Boeck supérieur

Goffman, E. et Y. Winkin. 2016. *Les moments et leurs hommes*. Paris: Éditions Points.

François. « *Fratelli tutti* »: lettre encyclique sur la fraternité et l'amitié sociale. Paris Perpignan: Artège, 2020.

Han, Byung-Chul. *La scomparsa dei riti una topologia del presente*. Traduit par Simone Aglan-Buttazzi. Roma: Nottetempo, 2021.

Julien, François. *L'identité culturelle non existe, ma noi difendiamo le risorse di una cultura*. Traduit par Chiara Bongiovanni. Editions de l'Herne. Paris, 2016.

N'Da, P. 2015. *Recherche et méthodologie en sciences sociales et humaines: réussir sa thèse, son mémoire de master ou professionnel, et son article*. Paris: l'Harmattan.

Riva, Giuseppe. *I social network*. 2. edition. Bologna: Il Mulino, 2016.

Salanon, B. et H. Salanon. 2017. *Origine, Rituel, Interdits et litanie des Ayinon*. Sharmeck Edition. Benin: Sharmeck Edition. Bénin

Salanon, B. et H. Salanon. 2019a. *Origine, Rituels, Interdits et Litanie des Hwegbo-Geyonu ou Sadò - Avoxonu*. Sharmeck Edition. Bénin

Salanon, B. et H. Salanon. 2019b. *Origine, Rituels, Interdits et Litanie des Ahantun Dakpanu*. Sharmeck Edition. Bénin

Salanon, B. et H. Salanon. 2019c. *Origine, Rituels, Interdits et Litanie des Ayato Ganmènu*. Sharmeck Edition. Bénin

Salanon, B. et H. Salanon. 2019d. *Origine, Rituel, Interdits et litanie des Avenuvi Hwelinu*. Sharmeck Edition. Benin

Turkle, Sherry. *Seuls ensemble: de plus en plus de technologies de moins en moins de relations humaines*. Édité par Claire Richard. Pour en finir avec. Paris: Éditions l'Échappée, 2015.

Van Campenhoudt, Luc., J. Marquet et R. Quivy. 2017. *Manuel de recherche en sciences sociales*. 5e éd. entièrement revue et augmentée. Malakoff: Dunod.

Winkin, Y. 2001. *Anthropologie de la communication: de la théorie au terrain*. nouv. ed. Paris: Éd. du Seuil.

- **Travail non publié**

Metin, Sèdoté A. C. 2024. *Communication et Culture de la rencontre Le Akomimlan, ferment de cohésion sociale chez les fons d'Abomey (Bénin)*. Master en Sciences Sociales avec spécialisation en Communication, Université Grégorienne de Rome.