

Les pratiques communicationnelles dans la gestion de la violence à l'égard de la femme dans la société traditionnelle Akan de Côte d'Ivoire

Communication practices in the management of violence against women in traditional Akan society of Côte d'Ivoire

KOUAKOU Oi Kouakou Benoît

Enseignant chercheur

Département des SIC, UFR Informations, Communication et Arts (UFRICA)

Université Félix Houphouët-Boigny Abidjan-Cocody

Laboratoire des Sciences de la Communication, des Arts et de la Culture (LSCAC)

Côte d'Ivoire

benkouakouoi@mail.com

KOFFI - DJAH Okon Marguerite

Enseignant chercheur

Département des SIC, UFR Informations, Communication et Arts (UFRICA)

Université Félix Houphouët-Boigny Abidjan-Cocody

Laboratoire des Sciences de la Communication, des Arts et de la Culture (LSCAC)

Côte d'Ivoire

djahmarguerite@yahoo.fr

Date de soumission : 24/04/2022

Date d'acceptation : 07/08/2022

Pour citer cet article :

KOUAKOU O. K. B. & KOFFI - DJAH O. M. (2022) « Les pratiques communicationnelles et gestion de la violence à l'égard de la femme dans la société traditionnelle Akan (Côte d'Ivoire) », Revue Internationale du chercheur « Volume 3 : Numéro 3 » pp : 381 - 403

Résumé

Cet article analyse des pratiques communicationnelles mises en œuvre dans la gestion de la violence à l'égard de la femme au sein de la société traditionnelle Akan de Côte d'Ivoire. Inscrite dans une approche socio-anthropologique de la communication, l'étude convoque, pour la réflexion théorique, le culturalisme et le contrôle social. Au niveau méthodologique, elle s'appuie sur l'analyse qualitative des données d'entretiens individuels et semi-directifs réalisés avec cinq (5) garants des us et coutume Agni, Bron, Adjoukrou et Akyé (des ethnies du groupe Akan). Les résultats de l'analyse indiquent que la violence à l'égard de la femme est perçue comme un méfait, voire une horreur, à juguler le plus vite possible. C'est dans cette perspective que s'organisent des réunions, à grand comme à petit format, pour rétablir l'échange et faciliter la communication efficiente afin d'éviter l'incommunication. Ces réunions visent la réconciliation, concrétisée par des pratiques rituelles, qui elles-mêmes font appel à des symboles très parlants.

Mots clés : Pratiques communicationnelles ; communication ; violence à l'égard de la femme ; réconciliation ; Akan de Côte d'Ivoire.

Abstract

This article analyses communicative practices used in the management of violence against women in traditional Akan society in Côte d'Ivoire. The study is part of a socio-anthropological approach to communication and it uses culturalism and social control as the basis for theoretical reflection. Methodologically, it builds on the qualitative analysis of data from individual and semi-directive interviews with five (5) guardians of the customs and habits of the Agni, Bron, Adjoukrou and Akyé ethnic groups. The results of the analysis show that violence against women is perceived as a wrongdoing and even a horror that society is keen to curb as quickly as possible. It is in this perspective that meetings are organized, in both large and small formats, to re-establish exchange and facilitate efficient communication in order to avoid incommunication. These meetings aim at reconciliation embodied in ritual practices, which themselves use very meaningful symbols.

Keywords: Communication practices ; communication ; violence against women ; reconciliation ; Akan of Côte d'Ivoire.

Introduction

La violence à l'égard de la femme constitue un phénomène qui traverse les sociétés et les temps. Le Haut-Commissariat des Droits de l'Homme (HCDH) de l'Organisation des Nations Unies (ONU), conscient du phénomène, a adopté, en 1993, une Déclaration intitulée « Déclaration sur l'élimination de la violence à l'égard des femmes ». En son article premier, on trouve la définition suivante :

Les termes "violence à l'égard des femmes" désignent tous actes de violence dirigés contre le sexe féminin, et causant ou pouvant causer aux femmes un préjudice ou des souffrances physiques, sexuelles ou psychologiques, y compris la menace de tels actes, la contrainte ou la privation arbitraire de liberté, que ce soit dans la vie publique ou dans la vie privée.

Cette définition est aussi celle retenue par le *Protocole de Maputo à la Charte africaine des droits de l'homme et des peuples* (2005). Un article mis à jour en février 2022 et disponible sur le site de l'ONU FEMMES¹ rapporte : « Dans le monde, on estime que 736 millions de femmes – soit près d'une sur trois – ont subi au moins une fois des violences physiques et/ou sexuelles de la part d'un partenaire intime, et/ou des violences sexuelles de la part d'une autre personne ».

Selon le *Rapport sur la condition des femmes africaines* (2018 : 26), « une femme africaine sur trois a connu la violence fondée sur le genre dans sa vie ». Pour les auteurs de ce Rapport, la violence à l'égard de la femme est une violence « fondée sur le genre ». Ils expliquent : « Il s'agit à la fois d'une manifestation et d'une perpétuation des inégalités et du déséquilibre des rapports de force entre hommes et femmes, qui sont étroitement liés à la subordination des femmes et des filles au sein des familles, des communautés et de l'État » (*idem*). Le Rapport fait également la typologie de la violence à l'égard de la femme et détermine les violences physiques, les violences sexuelles, les violences et mauvais traitements psychologiques ainsi que les violences et exploitations économiques. L'on note aussi, comme l'explique Bapu (2000), cité par Tshibilondi (2015 : 221), le cas des femmes qui « subissent des violences conjugales ou encore, après le décès de leur époux, les veuves [qui] sont victimes des sévices inhumains justifiés par des coutumes ».

¹ Article disponible sur <https://www.unwomen.org/fr/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures>, consulté le 10/05/2022.

Chez les Akan de Côte d'Ivoire, certains outils, en particulier les réunions, permettent de déployer toute une communication en vue de la gestion des conséquences de ce type de violence. Il y a également la mobilisation d'un ensemble de rites et de symboles véhiculant un message précis à propos de la représentation et de la gestion de la violence faite à la femme. Par l'activation de ces pratiques communicationnelles de portée axiologique, la société traditionnelle Akan, non seulement œuvre pour le règlement du conflit engendré par la violence commise, mais également, s'attelle à prévenir de tels actes. En effet, le peuple Akan s'inscrit dans le postulat que certaines pratiques communicationnelles, entendues comme pratiques usuelles et symboliques des hommes et des communautés, sont des « mécanismes [...] reconnus comme des mécanismes de paix inconditionnelle, visant essentiellement à mettre fin à l'escalade de la violence », et que devant « l'activation de ces mécanismes, toute intention de violence est censée être subvertie » (Bagayoko & Koné, 2017 : 37). La convocation de telles pratiques dans les « sociétés de la tradition » (Balandier, 1996) suscite de l'intérêt. En l'occurrence, il importe d'examiner la pertinence de leur usage dans la gestion de la violence à l'égard de la femme chez les Akan de Côte d'Ivoire. Il convient d'examiner de près les outils et d'analyser les rites et éléments symboliques entrant en ligne de compte de ces pratiques.

L'étude répond ainsi à la question cruciale suivante : quelle est la pertinence des pratiques communicationnelles en œuvre dans la gestion de la violence à l'égard de la femme dans la société traditionnelle Akan de Côte d'Ivoire ? De façon concrète, à quoi répond l'usage de certains outils – comme les réunions – dans la gestion du conflit déclenché, et quels en sont les étapes et le contenu ? Quelle est la signification des rites et symboles convoqués dans la réparation de cette violence ?

L'article s'articule, après l'introduction, en trois parties : la première partie expose l'approche théorique et méthodologique ; la deuxième partie présente les résultats de l'analyse des entretiens ; la troisième organise la discussion sur la base des résultats. Une conclusion fait, pour finir, la synthèse de l'étude.

1. Approche théorique et méthodologique

1.1. Approche théorique

Au niveau théorique, l'étude, inscrite dans une perspective socio-anthropologique de la communication (c'est dire qu'elle jette le double regard sociologique et anthropologique sur

les éléments de la gestion de la violence à l'égard de la femme, en tant que ces éléments sont un cadre d'interaction permettant à la société Akan de déployer une communication entre ses membres), fait appel au culturalisme (Hall, 1994 ; Stoiciu, 2008) et à la théorie du contrôle social (Carayol, 2005 ; Loubet, 2012).

Le culturalisme explique les phénomènes sociaux en prenant pour repère la culture, en particulier en se référant aux organisations humaines dans leur diversité. La notion de culture s'entend en termes de pratique, de manière de faire, de vivre. Atavique, elle entre en interaction avec l'environnement et l'individu : une importance capitale est accordée au tissu social d'appartenance. La perspective culturaliste en communication, selon Stoiciu (2008 : 37), vise à décrire et à comparer « les cultures et les dimensions culturelles qui se révèlent dans la communication », étant entendu que la culture a « une valeur explicative du mode de structuration et du fonctionnement de la rencontre ». Elle distingue différents axes, entre autres l'analyse des pratiques culturelles, l'analyse de la vie quotidienne. Elle s'appuie particulièrement sur le modèle du codage et du décodage de Hall (1994). L'approche culturaliste dans cette étude appréhende des éléments de la gestion de la violence à l'égard de la femme dans la société traditionnelle Akan en tant que mise en œuvre d'une pratique communicationnelle pertinente pour être analysée dans une perspective socio-anthropologique. L'on part du postulat que l'environnement socioculturel Akan concourt à former l'individu, ici, à travers des normes de la pratique de la gestion de la violence sur la femme, avec l'objectif d'en faire le produit voulu d'une culture de base ayant intégré, en la matière, un ensemble de savoirs, de savoir-communiquer, de savoir-agir, de savoir-être.

Le contrôle social est défini comme l'ensemble des moyens formels et informels utilisés dans une société pour amener les individus à respecter les règles et les normes en vigueur. Il se présente comme un mécanisme de perpétuation du processus de socialisation et prône la circonspection des actions des individus par des institutions établies au sein de la société. L'intérêt est particulièrement accordé à la manière dont la pression sociale est exercée sur les acteurs sociaux afin qu'ils se conforment au type de modèles, de relations et de rôles recommandés dans la communauté. Les conflits sociaux sont alors appréhendés comme le croisement d'intérêts souvent divergents, et indiquent l'insuffisance voire la défaillance du contrôle social. Selon Loubet (2012), on note le contrôle social formel (qui relève des contraintes et des sanctions mises en œuvre) et le contrôle social informel (qui surgit des interactions spontanées entre individus, par l'effort de chacun en vue de se conformer aux

attentes des autres). Carayol (2005 : 7) observe, « dans la construction de temporalités particulières, et particulièrement celle de l'urgence, via les pratiques de communication [...], un potentiel de contrôle social ». Dans la présente étude, cette théorie est utile pour analyser comment, à travers des outils et des pratiques communicationnelles autour de la gestion de la violence à l'égard de la femme, la société traditionnelle Akan réalise un contrôle social formel (à travers des structures et cadres établis) pour amener à appliquer les comportements souhaités et prohiber ceux qui sont désapprouvés.

1.2. Approche méthodologique

Au plan méthodologique, le travail a consisté en une analyse qualitative de données d'entretiens individuels semi-directifs, avec des questions ouvertes. Le choix de l'approche qualitative est motivé par le désir de comprendre un phénomène social donné (en l'occurrence la violence à l'égard de la femme et les pratiques communicationnelles mobilisées pour sa gestion) en appréhendant, à travers l'interaction, les représentations et explications plus ou moins en profondeur de ceux qui ont la connaissance de ce phénomène. Comme l'indique N'Da (2015 : 22), « la recherche qualitative en sciences humaines et sociales a comme but premier de *comprendre* des phénomènes sociaux (des groupes d'individus, des situations sociales, des représentations...) ». Comprendre, explique l'auteur, « c'est en produire les *sens*. Il s'agit [...] de rendre compte de la réalité sociale telle qu'elle est vraiment vécue et perçue par les sujets ou telle qu'elle se déroule dans les institutions » (*idem*).

Les entretiens se sont effectués de mi-février à mi-mars (soit pendant un mois) et ont eu pour cadres Bongouanou, Krakro (S/P de Transua), Dabou et Anyama, avec cinq (5) personnes ressources (des garants des us et coutumes) représentant quatre (4) ethnies du groupe Akan, à savoir : Agni, Bron, Adjoukrou et Akyé. Ces personnes sont suffisamment représentatives en termes de perception et de connaissance des traditions du groupe Akan. En outre, étant issues de deux sous-groupes (les Akan frontaliers et des Akan lagunaires) du grand groupe (composé de trois sous-groupes), elles ont un discours qui permet d'avoir une pluralité de représentations. La qualité des cinq répondants est donc un gage de fiabilité des réponses données (une fiabilité constatée d'ailleurs à travers une certaine saturation au niveau des informations reçues).

Le tableau ci-après récapitule justement la provenance des interviewés.

Tableau n°1 : Présentation des interviewés

Ethnie	Qualité	Sous-groupe
Agni	Directeur de communication du roi du Moronou	Akan frontalier (à l'Est)
	Notable du Chef du Bongouanou	
Bron	Chef de village de Krakro (Transua), gardien de la tradition pinango	Akan lagunaire (au Sud)
Adjoukrou	Un ancien du village d'Orbaff (Dabou), du groupe « Sêtê odjomgba » (les aînés de la génération)	
Akyé	Un ancien du village d'Attinguié (Anyama)	

Source : Nos investigations

Les entretiens ont tourné autour des thématiques suivantes : les représentations de la violence à l'égard de la femme, les outils et les étapes de la communication de la gestion de cette violence sur la femme, les rites et symboles entrant en ligne de compte de la réparation de ce type de violence ainsi que leur signification profonde. Les données recueillies ont d'abord été retranscrites, puis codifiées et regroupées autour des thématiques. Ensuite, la teneur et la signification globale des propos tenus par les répondants ont été dégagées et analysées.

2. Résultats de l'analyse des entretiens

Trois points se dégagent de l'analyse des entretiens : premièrement, la violence à l'égard de la femme : représentation et formes chez les Akan ; deuxièmement, les outils de communication et les étapes de la gestion de la violence à l'égard de la femme chez les Akan ; troisièmement, le message des rites et symboles en usage.

2.1. La violence à l'égard de la femme : sa représentation et ses formes chez les Akan

Un peu partout chez les Akan, la violence à l'égard de la femme, quelles qu'en soient la forme et la manifestation, est vue comme un abus, une méprise, une horreur. En pays Agni, « la violence sur la femme est comprise comme tous les abus faits à la femme parce qu'elle est femme », indique Nanan Kabran, directeur de communication du roi du Moronou. Comme les Agni, les Bron appréhendent négativement la violence à l'égard de la femme. Nana Tano Kouabenan, un chef de village Bron explique : « Dans la société Bron, la violence à l'égard de la femme, particulièrement la violence physique, est mal vue. C'est une faute grave qui est proscrite ». Pour cause, la femme, chez les Bron, « est considérée comme un être fragile, un être sans force, sans défense ». À ce titre, et d'après le gardien de tradition Bron, « il est formellement interdit à l'homme de lui porter main quel que soit le motif ». Bien plus, elle a

droit à une sorte de protectorat et d'assistance de la part de la société à travers ceux qui sont considérés comme le sexe fort : « Chez les Bron, la femme doit donc être protégée et défendue en tout temps et en tout lieu par l'homme », conclut Nana.

Cette représentation de la violence à l'égard de la femme (considérée comme un être fragile qui doit être plutôt protégé par l'homme) est la même dans la société traditionnelle Adjoukrou. Comme chez les Agni et les Bron, cette violence est très mal vue et absolument proscrite. M. Atchory, de la catégorie « Sêtê odjomgba » (la génération qui se prépare à prendre les rênes du pouvoir traditionnel), explique : « Cette perception de la violence (surtout physique) à l'égard de la femme, en tant qu'acte très grave, s'explique par le fait que la société Adjoukrou est structurée en classes d'âge ». Une telle stratification, note-t-il, régleme en soit les affrontements qui ne doivent avoir lieu « qu'au sein des classes d'âge ». Et, non seulement les affrontements ont lieu à l'intérieur des catégories, mais aussi, ils doivent se passer « entre les individus de même sexes ». Le membre de la catégorie « Sêtê odjomgba » insiste : « Seuls les individus de même sexe et de même catégorie ont le droit de s'affronter entre eux. On ne s'en prend pas à une personne de catégorie inférieure ». Il ajoute : « D'ailleurs, à la dot, l'attention du fiancé est attirée sur la famille à laquelle appartient la femme ; on lui fait voir la qualité et la prestance des hommes dont elle regorge ». Cet épisode de la dot est très important pour comprendre la représentation de la femme, en général, et de la violence à son égard, en particulier. M. Djedjess continue : « On dit ainsi en substance au prétendant : "Tu vois tous les hommes qu'il y a dans cette famille ! C'est parce qu'on ne peut pas se marier entre membres de la même famille qu'on te la donne pour épouse. Donc, s'il y a un problème, surtout, ne lui porte pas main ; à défaut de rencontrer la famille, ramène-la dans sa famille d'origine" ». Les Akyé, comme leur cousin Adjoukrou (du même groupe des Akan lagunaires), et les autres groupes ethniques interrogés, perçoivent mal la violence à l'égard de la femme et mettent tout en œuvre pour qu'elle n'ait pas droit de cité. C'est ce qu'indique M. Anoma, un doyen du village d'Attinguié (sous-préfecture d'Anyama) : « Chez les Akyé, par exemple, battre la femme, la priver de certains droits, comme la participation à la fête de génération, sont des faits considérés comme des formes graves de violence : ils sont condamnés par les autorités traditionnelles qui ont la compétence d'apprécier et décourager de tels actes ».

Ainsi, les dépositaires des us et coutumes et/ou garants de la tradition des quatre ethnies du groupe Akan interrogés sont formels : la violence à l'égard de la femme est une mauvaise

chose, par ailleurs proscrite et découragée quand, malgré tout, elle survient. Et, dans les faits, elle survient malencontreusement. En effet, « fondée sur la phallocratie qui consacre la supériorité de l'homme sur la femme », comme l'explique le Directeur de communication du roi des Agni-Morofouè, elle se manifeste sous diverses formes ici et là. Chez les Agni, raconte Nanan Kabran, « par exemple, la femme n'a pas le droit, dans le lit, de tourner le dos à l'homme ni de lui refuser le devoir conjugal ; elle n'est pas autorisée à fixer le prix d'un objet à vendre appartenant au couple ; elle n'est pas non plus autorisée à prendre le repas avec un autre homme en dehors de son mari ». Ainsi, en plus de la violence physique, il existe, ici, cette violence qui se résume en une privation de certaines libertés. De fait, ces attitudes de l'homme à l'égard de la femme, à l'évidence, découlent de sa représentation des réalités et du symbolisme dont il les entoure. Par exemple, le repas partagé est chargé de connotation : il fait penser à cet autre repas, la copulation, qui se partage uniquement entre l'homme et sa femme (d'ailleurs, dans plusieurs ethnies Akan, le même mot est utilisé pour traduire les deux réalités que sont "manger" et "copuler"). Du reste, l'Akan est très regardant sur tout ce qui concerne le comportement de la femme, surtout de la femme mariée. Dans ce sens, d'après Nana Tano, la violence sur la femme, quoique proscrite, est autorisée chez les Bron « lorsque la femme est surprise en flagrant délit d'adultère : c'est la seule situation dans laquelle le mari est autorisé à porter main à sa femme ».

Le chef Bron explique, par ailleurs, les formes de violences communément rencontrées. Ainsi, il y a, « la violence physique ou corporelle : c'est le cas quand un homme bat sa femme, sa sœur ou une femme quelconque ». Mais, il y a ici aussi la violence manifestée dans l'inégalité basée sur le sexe. Cela se voit particulièrement lors des divorces de couples. En effet, note le Chef, « lorsqu'il y a séparation, il arrive que l'homme confisque tous les biens (par exemple les champs), laissant la femme les mains vides ». Il y a là une violence sous sa forme d'exploitation économique. Il arrive aussi que « quand l'homme et la femme se séparent dans le cadre du divorce, l'homme récupère tous les enfants et empêche la femme de les voir ». Et Nana de s'interroger : « Quelle mère peut-elle rester pendant des années sans voir ses enfants ? C'est une souffrance atroce qu'elle garde dans son cœur » (violence psychologique). En outre, « dans le cadre du partage de l'héritage des parents – notamment les terres –, il se trouve que les hommes, soit s'octroient la plus grande ou la meilleure part, soit prennent la totalité des biens sans rien concéder aux femmes, même quand elles sont les aînées de la famille ».

En plus de la perception phallocratique des choses, cette violence s'explique aussi par l'égoïsme et la gourmandise de certains hommes. Généralement, dit Nana Tano, « l'homme perçoit la femme comme un être inférieur. D'où son autoritarisme, avec le désir de s'affirmer comme mâle et maître ». M. Anoma, le vieil Akyé d'Attingué, ne dit pas autre chose : « L'homme veut montrer que c'est lui le chef, qu'il est supérieur à la femme et qu'elle lui doit obéissance et soumission. Il cherche à gagner le respect en imposant la crainte ». Chez les Adjoukrou, révèle M. Atchory, on rencontre aussi certaines formes de violence, « surtout la violence verbale faite des insultes et des actes de rabroue en présence d'autres personnes ; ce sont là des humiliations qui conduisent à des blessures intérieures profondes ».

Mais, quelle qu'en soit la forme, la violence à l'égard de la femme est reprouvée, dénoncée et sévèrement sanctionnée. Le chef Bron raconte un exemple concret :

Je viens juste de régler un litige le vendredi passé (18 mars 2022) dans un village, au sujet d'une violence manifestée sous sa forme d'une inégalité. En effet, après le décès et les funérailles de leur défunt père, le petit frère a empoché la totalité des six cent mille francs (600.000F) de dons, sans donner un centime à sa sœur aînée. Lorsqu'elle a réclamé sa part, il l'a insultée et a menacé de la frapper à mort. De plus, il a confisqué la maison de leur père, obligeant sa sœur aînée à quitter le village pour aller s'installer au campement avec ses deux enfants. Leur oncle (le petit frère de leur défunt père), saisi par sa nièce de l'injustice à elle faite, par peur du neveu, n'a rien fait pour régler le litige. Quand leur mère est morte plus tard, la sœur aînée, vivant au campement avec ses enfants, n'a pas eu l'information et par conséquent n'a pas pu prendre part aux funérailles.

Il y a là une torture psychologique très grave pour cette femme. C'est une humiliation grave au regard de la tradition Bron. C'est comme si elle avait été bannie du village par son frère. Or, on n'est banni du village, chez les Bron, que lorsqu'on a commis une faute très grave. Mais, quelle faute cette femme a-t-elle commise pour mériter pareil traitement ? Aucune !

Comme sanction, le fautif a donc été condamné à payer un mouton pour demander pardon à sa sœur aînée, en plus à lui payer la somme de cinquante mille francs (50.000F), représentant la somme que celle-ci aurait dû payer lors des funérailles de leur mère en tant que fille aînée de famille. Il y a eu aussi des boissons. Quant au petit frère de leur père (qui a laissé pourrir la situation), il a été condamné à offrir un mouton, afin de demander pardon à l'âme de son défunt grand frère pour n'avoir pas bien veillé sur les enfants qu'il a laissés.

On est ainsi introduit dans le mode de règlement. Quels sont donc outils de communication et les étapes de la gestion de la violence à l'égard de la femme chez les Akan ?

2.2. Les outils de communication et les étapes de la gestion de la violence à l'égard de la femme chez les Akan

Lorsque survient la violence à l'égard de la femme (fait regrettable chez les Akan, comme on l'a vu), l'on s'attache à une gestion rapide du conflit. Cette gestion, à la vérité, fait appel à un ensemble de pratiques communicationnelles, avec ses outils, ses étapes et ses significations.

Chez les Agni, indique Nanan Kabran, « le tête-à-tête entre les époux est le premier outil utilisé comme moyen de règlement ». M. N'Guetta, notable du Chef du village de Bongouanou, explique l'usage de cet outil : « Le tête-à-tête est nécessaire pour préserver l'intimité au niveau du couple. Il est question de faire en sorte que l'affaire ne soit pas ébruitée pour en faciliter la gestion par les époux eux-mêmes ». Dans la pratique de cette gestion à travers le tête-à-tête, le notable du Chef de la capitale du Moronou (Bongouanou) explique sa technique : « Lorsque qu'une femme vient me voir pour convoquer son mari devant le tribunal coutumier, d'abord je lui demande de se calmer, de laisser tomber sa légitime colère. Ensuite, je lui dis de rentrer dans son foyer et d'attendre calmement la nuit, au lit, pour dire son mécontentement à son mari ». Cette technique a pour but de ménager l'orgueil de l'homme ; lequel aurait du mal à reconnaître son tort devant une assemblée de plusieurs personnes. S'il y a échec, le tête-à-tête des époux peut, exceptionnellement, s'ouvrir à une troisième personne, le « *sia* ». Nanan Kabran en donne l'explication : « Lorsqu'un homme épouse une femme, on lui donne un interlocuteur dans la famille de celle-ci. C'est le "*sia*" (c'est-à-dire le beau). C'est lui qui est, de prime abord, sollicité pour gérer les situations conflictuelles, y compris les violences ». Le rôle du "*sia*" est très important. Choisi parmi les parents (généralement un oncle ou un frère ou un cousin) en fonction de son intimité avec la femme, le "*sia*" est un conseiller, un protecteur et un médiateur ayant pour mission de tout mettre en œuvre pour maintenir la paix et la solidité du couple. C'est donc seulement quand un compromis n'a pas été trouvé avec le "*sia*" que l'affaire est traitée en public. » Il peut s'agir, soit d'une réunion ouverte uniquement à la grande famille, soit d'une réunion sous l'arbre à palabre, en grande assemblée, présidée par le Chef du village.

Chez les Bron (cousins des Agni), il y a également le primat du dialogue. Selon Nana Tano, « le dialogue ou la concertation se déroule soit au sein la famille, soit sous l'arbre à palabre, soit dans la cour royale, ou encore dans tout autre lieu considéré comme propice pour le

règlement de la situation ». Dans la pratique, au dire de Nana Tano, on note quatre étapes. La première est l'étape de la saisine : « D'abord, la victime saisit une personne qu'elle juge digne et capable de régler le problème pour poser sa plainte. Cette personne peut être le chef de la famille, le chef de communauté, un oncle, un grand-père, une grand-mère, la reine-mère, le chef du village, le chef de canton ou même le chef de province si nécessaire ». Il ajoute : « La personne saisie est moralement, et devant les lois de la tradition Bron, obligée de tenter de régler le problème. Autrement, si la situation devient plus grave, il a aussi sa part de responsabilité ». Après cette étape, vient la deuxième qui concerne la notification de la convocation à l'accusé : « La personne saisie informe l'accusé de la plainte portée contre lui tout en lui indiquant les motifs ». Après quoi, il y a la fixation de la date de règlement du conflit : c'est la troisième étape. C'est un véritable moment de tractation pour trouver une date convenable aux deux parties. La quatrième étape est le règlement proprement dit. Le Chef Bron détaille le déroulement de l'audience :

Le jour venu, les deux parties arrivent avec leurs potentiels témoins. La parole est ensuite donnée aux différentes parties en commençant par la plaignante, puis l'accusé [...] À la fin des exposés, le médiateur a généralement une idée claire de la vérité. Néanmoins, il procède à un questionnement pour avoir une idée plus nette de la situation et donner un verdict irréfutable. Pendant son questionnement, il amène progressivement le fautif à se rendre compte de sa faute et accepter le verdict qui sera donné [...] Il s'agit de dire nécessairement la vérité quel que soit celui qui est en face ; car, comme dit un proverbe Bron, "une plaie mal soignée, ne finit pas ; la surface peut être fermée, mais le dessous n'est que pourriture".

Ce qui oriente la procédure de règlement du délit de violence exercée sur la femme, c'est donc la recherche de l'harmonie, qui n'occulte pas la vérité et la justice. De fait, l'objectif poursuivi n'est pas seulement de condamner. Toute la pratique communicationnelle mise en œuvre a aussi pour objectif d'instruire, de former : instruire sur l'acte délictueux de la violence, former l'assistance à la pratique de la justice consistant à faire jaillir la vérité qui libère et la plaignante et l'accusé. En pareille situation, il ne faut vexer personne, même pas le fautif, car il ne s'agit pas d'une justice dégradante, mais d'une justice restauratrice de la dignité de tous. C'est par cette sagesse que la société Bron procède pour bâtir la société décente. Une fois le verdict prononcé, il y a la nécessité de la réparation matérialisée par les amendes. La réparation consacre la restauration de la dignité de la femme violentée, en même temps qu'elle sert à dissuader de recommencer de tels actes. Comme le rappelle le Chef, « ces

amandes sont des symboles ; elles sont fixées en fonction de la gravité de la violence commise contre la femme ».

En pays Adjoukrou, dans le cas particulier des violences conjugales, « une fois que la femme retourne dans sa famille d'origine, ses parents constatent la réalité et prennent acte », explique M. Atchory. Dans ce cas, « il revient à l'homme de faire le premier pas pour réclamer le retour de la femme dans le foyer ». Il montre par cet acte son intérêt pour sa femme (malgré ce qui s'est passé) et sa volonté ou sa disposition à voir le problème réglé. M. Atchory précise que le mari est obligé de « se faire accompagner par certaines personnes pour réclamer le pardon de la femme et de sa famille pour son faute ». C'est dire qu'il part dans la posture du fautif qui reconnaît sa faute. Ce geste d'humilité ne passera pas inaperçu devant la belle-famille (qui a besoin de garanties solides de la part du mari avant de laisser la femme rejoindre son foyer. Une fois cette démarche accomplie, toujours selon M. Atchory, « l'affaire est réglée, soit au niveau de la famille restreinte (lors d'une réunion avec un nombre réduit de personnes), soit au niveau de la famille élargie, devant le patriarche (réunion avec un nombre important de personnes) ».

C'est dans le même esprit que la gestion se fait chez les Akyé. Ici aussi, l'affaire est réglée soit au niveau de la famille, au cours d'une réunion, soit au niveau de la chefferie (à travers la commission de résolution des conflits interfamiliaux) qui convoque une réunion à ce sujet.

2.3. Le message des rites et symboles en usage

Dans la gestion de la violence à l'égard de la femme, une place de choix est accordée aux rites et aux symboles. Dans la tradition Agni, rappelle Nanan Kabran, « certains éléments symboliques, sous la forme d'amande, sont demandés. Il y a la boisson et le poulet. Quelquefois, il y aussi le pagne. Tout est fonction de la gravité de la violence ». Quelle est la signification de ces symboles ? Quel message véhiculent-ils ? Nanan répond : « L'Agni, dans sa nature, évite toujours les situations litigieuses qui sont une porte ouverte aux esprits maléfiques, qui profitent du *sikpê* (rancune) occasionné. La violence sur la femme est l'une de ces situations à éviter ». Ainsi, ces éléments symboliques, en l'occurrence la boisson et le poulet, offerts en guise de pardon, sont partagés pour effacer l'offense de façon permanente et fermer la voie à tout esprit malfaisant. Le fait est qu'« en effaçant le *sikpê*, on anéantit, par la même occasion le maléfice qui aurait voulu profiter de la situation pour déstabiliser et nuire durablement à la famille », ajoute-t-il. Ces symboles disent que désormais, l'affaire est réglée, que l'harmonie est rétablie. En général, la boisson sert au rite de la libation qui consacre et

entérine l'effacement de l'offense (causée par l'acte de violence) en vue de restaurer la paix.

Nanan Kabran conclut :

En effet, la libation instaure la communication avec les forces invisibles auxquelles on a recours pour conjurer le mauvais sort. Le rite du partage de la boisson et du poulet traduit et véhicule justement le message de la restauration de la paix, de l'harmonie et du vivre-ensemble. Quant au pagne, il s'agit pour le mari d'affirmer qu'il restaure la dignité de sa femme qu'il a bafouée, et qu'il peut continuer de l'habiller.

Nana Tano Kouabenan explique que chez Bron aussi, des amandes symboliques peuvent être demandées : « Les éléments symboliques entrant en ligne de compte du rite, plus ou moins solennel de réparation, peuvent être de la boisson, du poulet, ou les deux ensemble. Ça peut être aussi un mouton ou une certaine somme d'argent ». Comme chez les Agni, tout est fonction de la gravité de la violence commise sur la femme. Les objets offerts pour la réconciliation ont surtout une valeur symbolique et sont remplis de significations. Le Chef explique qu'ils servent à « demander pardon à la victime pour le préjudice subi afin d'apaiser son cœur ». Mais aussi, ils permettent d'obtenir le pardon des mânes, en plus de purifier la famille, ce, à travers le rite de la libation. Il s'agit d'éloigner à tous les coups ce genre d'agissement. Ils interviennent aussi « pour la punition à l'effet de dissuader ceux qui seraient tentés de commettre les mêmes violences. Et, par-dessus tout, ils symbolisent la justice rendue et l'unité retrouvée entre les membres d'une même famille ».

Chez les Adjoukrou comme chez les Akyé, également, les mêmes objets-symboles sont d'usage, et sont au service du rituel de la réconciliation. M. Atchory révèle qu'en ce qui concerne les Adjoukrou, « le pardon demandé est accompagné symboliquement de dons : pagnes, boissons, argent. Ces dons sont remis en signe de dédommagement et d'apaisement pour la femme et sa famille ». Les objets seront ainsi répartis entre la femme victime et les membres de la famille qui ont participé à la résolution du conflit. « Dans les faits, explique-t-il, le poulet sert à préparer un repas qui sera partagé pour sceller l'harmonie retrouvée. La boisson est l'ingrédient qui sert au rite de la libation pour interagir avec les forces surnaturelles qui font partie de la réalité dans la société traditionnelle ». Mais, ajoute-il, « de plus en plus, avec l'arrivée des religions dites révélées, la libation, autrefois adressée aux divinités et aux génies, a changé de destinataire : le Dieu de la Bible ou du Coran ». Mais, quoi qu'il en soit, le symbole et le rite restent, de même que la signification profonde : il est question d'avoir recours à des forces surnaturelles, avec la représentation sociale que ce qui se passe dans le monde physique a une incidence dans le monde invisible ; et que ce qui contriste

les humains contriste tout aussi les puissances invisibles. M. Anoma ne donne pas une autre explication. « Des amandes symboliques sont réclamées, dit-il, et servent à apaiser le cœur de la femme, de sa famille, mais aussi des mânes des ancêtres ».

Ainsi, les résultats révèlent les représentations autour de la violence à l'égard de la femme chez les Akan. Partout, la violence est perçue comme une horreur et est proscrite, la femme demeurant un être faible, protégée par un ensemble de dispositions. Dans le concret de la gestion de cette violence lorsqu'elle survient malgré tous les garde-fous, des éléments pratiques (identifiés comme des pratiques communicationnelles de portée axiologique remplies de significations) servent à faire revenir la paix et l'harmonie.

3. Discussion

Cette partie est consacrée à la discussion sur la base des résultats de l'analyse des entretiens avec les cinq personnes ressources. Elle est en deux points : Les images de la femme dans la société traditionnelle Akan : la faible, la protégée et la vénérée ; La réunion de réconciliation et les rituels chez les Akan : recréer la cohésion par la communication.

3.1. Les images de la femme dans la société traditionnelle Akan : la faible, la protégée et la vénérée

Les résultats de l'étude mettent en évidence quelques images de la femme dans la société traditionnelle Akan. Elle est l'être faible, souvent victime de phallocratie, quoiqu'aimée et protégée, voire sacrée et vénérée.

La femme est donc représentée comme l'être faible, le sexe faible. Mais, il ne s'agit pas ici d'une vision dépréciative. Par rapport à l'homme, en général, elle est simplement perçue comme n'ayant « pas la force » suffisante pour certaines activités, certains travaux. C'est dans cette optique que, chez les Agni, par exemple, les travaux champêtres les plus rudes reviennent à l'homme. Ainsi, couper la forêt dense qui servira à faire la plantation, abattre les gros arbres, faire les buttes d'igname, dresser les tuteurs d'ignames, etc. sont des travaux ordinairement réservés à l'homme. À la femme reviennent des travaux certes pénibles, mais ne demandant pas la même mobilisation de force physique : désherber et balayer l'espace pour les buttes d'ignames, aider à mettre les morceaux d'igname dans les buttes, planter les boutures de manioc, les rejets de banane, désherber entre les buttes, participer à la récolte des ignames, etc. Dans la même veine, chez les Akan lagunaires, à l'instar des Adjoukrou, les

activités de grandes pêches, en raison de leur rudesse, sont l'affaire des hommes. Les femmes n'interviennent que dans le tri, le séchage, la fumaison et la vente des poissons.

Certes, et c'est bien connu, le cliché de sexe faible est parfois une porte ouverte pour quelques hommes de faire valoir le pouvoir du phallus, la phallocratie. De là viennent certaines brimades et autres injustices. Mais, il ne s'agit que de déviations de machistes isolés. À la vérité, comme le soutient Boa (2012 : 87), en se référant à Sall (2012 : 4), « la société a toujours mis la femme sur un piédestal ». De plus, ici comme ailleurs, « la capacité des femmes à générer de la croissance économique » (Sadiqi & Moutahir, 2022 : 40) n'est plus à démontrer. Elles « ont toujours tenu un important rôle économique dans nos sociétés » (*idem*). Chez les Akan, tirant les conséquences de ces déviations en lien avec une représentation erronée de sexe faible et sexe fort, la société a mis en place des instruments de protection de la femme. Des garde-fous sont ainsi prévus par le législateur coutumier. En fait, les images que la société Akan a de la femme transcendent la simple hiérarchisation ou catégorisation des sexes en sexe fort ou sexe faible. Ces images sont bien celles que décrit Oulai (2010 : 3) au sujet de la femme dans la société ivoirienne en général, en écrivant : « À la femme, est associée l'image d'une épouse et d'une mère. Le mariage et la maternité [lui] confèrent un statut et un traitement spécial. En unissant sa vie à celle d'un homme, la femme met fin à la solitude mutuelle qu'ils vivaient ». C'est pourquoi, elle est appréhendée « en tant que berceau et génitrice de la vie » (*idem*). L'auteur, à la page 11, ajoute : « Tout comme l'homme, et parfois plus que lui, elle donne vie, éduque l'Homme de demain, écrit l'histoire de son peuple, qui se transmet de génération en génération. L'arrière-plan dans lequel on la place n'est en rien synonyme d'infériorité ». Chez les Agni, par exemple (et c'est pratiquement le cas chez les autres Akan), « les femmes qui sont à la charnière des rapports sociaux fondamentaux par le truchement du mariage et de l'alliance matrimoniale, sont, en même temps, l'élément le plus impondérable, le plus incontrôlable de la stratégie sociale dans laquelle elles se trouvent impliquées », écrit Boa (*op. cit.* : 87).

Au total, la société Akan reconnaît et accorde à la femme sa véritable place de l'être-femme-sacrée qui a droit à des égards et mérite vénération, et non celle qu'on violente. Boa (*idem* : 83) le montre avec l'exemple chez les Agni où « la femme est généralement exaltée et célébrée ». En effet, explique l'auteur, « dans l'imaginaire sociale Agni, la femme mérite respect et vénération ». C'est dans cette perspective de vénération, de considération qu'à la fille on donnera le titre « taloua » (c'est-à-dire jeune fille, avec ce que cette expression

renferme en termes d'appréciation) ou « awoulaba » (c'est-à-dire princesse). Dans la même veine, rappelle l'auteur, le statut de « bla » (femme, au sens plein du terme) est accordé à « la jeune fille en âge de se marier ». Quant à la femme d'un certain âge, à son nom, vont s'ajouter les titres « m'mo » ou « min ni » (qui se traduisent par « mère » ou « ma mère ») ou encore « nanan » (grand-mère).

En tout état de cause, dans la société traditionnelle Akan, la femme, parce qu'elle est porteuse et donneuse de vie, représente un être sacré, qu'on ne doit pas profaner ni traiter comme on veut. C'est pourquoi, quand la violence survient, la communauté met tout en œuvre pour recréer la cohésion en instaurant la communication à travers les réunions de réconciliation

3.2. Les réunions de réconciliation et les rituels chez les Akan : recréer la cohésion par la communication

À petit ou grand format, dans le cadre restreint de la cour familiale, ou dans la grande cour du patriarce, du chef du village (ou du roi), ou sous l'arbre à palabre villageois, la réunion vise toujours un objectif majeur : recréer, c'est-à-dire reconstruire, la cohésion et l'harmonie brisées par la violence, en instaurant la communication.

Les Akan partent du principe que la réconciliation est un enjeu majeur pour toute société qui a compris que la cohésion et la paix sociales sont des préalables du vivre ensemble. Ils la conçoivent aussi comme élément fondamental de la construction d'une famille solide, où l'homme et la femme ne se regardent pas en chiens de faïence. Comme l'affirme N'Da (2017 : 17), la « société mène toujours, d'une manière ou d'une autre, un combat de fond, celui de la cohésion sociale pour se protéger des forces de désintégration. Beaucoup de sociétés africaines de la tradition connaissent et exploitent à dessein et utilement des instances de régulation socioculturelles ». En partant donc du postulat que la violence à l'égard de la femme (épouse ou toute autre femme) a créé une situation de rupture des liens et des relations, ils s'attellent à régler, au plus tôt, le malaise. L'outil choisi pour restaurer la communication en vue de la réconciliation est la réunion ; elle n'est pas fortuite. C'est un instrument qui favorise l'interaction. La mise en contact par le biais de la réunion est déjà est une ouverture à la communication, en tant qu'échange, dialogue. Or, se réconcilier, c'est surtout inventer les conditions pour se parler. Là où l'on n'a pu avoir les informations utiles, faute d'ouverture, la réunion peut être un cadre précieux pour s'exprimer en vue de dissiper tout malentendu ayant abouti à la violence et de prévenir d'autres situations analogues. Elle peut être aussi un cadre précieux d'exutoire.

La réunion se présente comme une instance pour atteindre le but de véhiculer l'information qui dissipe l'ignorance et les suppositions, mais aussi, elle rassure pour mettre chaque protagoniste dans une situation confortable. C'est également l'espace pour l'exposition de la blessure et du mal causés en vue de la guérison, sans oublier la revendication de la réparation du tort causé, la négociation pour apaiser les tensions et les positions tranchées afin d'aboutir à un règlement pacifique et au renouement des liens brisés. Bref, elle ouvre la voie à la réconciliation en tant qu'elle est un moyen pour bâtir de nouvelles relations à partir des cendres du passé, étant entendu que, malgré la blessure et le mal, il y a l'impératif du vivre ensemble, avec ce que cela nécessite comme bonne harmonie, correction de la qualité des relations, etc. C'est dans ce contexte que N'Da (*idem* : 17-18) explique :

D'un point de l'Afrique à l'autre, on nomme "Sipè" ou "Sikpè" et "Kroungbo" (Akan de Côte d'Ivoire), "Nu" (Ewe du Togo) "Fifio ou Fofio" (Aja-Fon du Bénin), "Susaangbâaga" (Moose), "Guesi" (Pana), "Fuobusi" (Sana) du Burkina Faso, "Yiiûmuvanu" (Bwa du Mali) cette réalité de la maladie, du malheur ou de l'infortune, due ou liée au fait qu'une blessure intérieure a été infligée à un cœur dans et par les relations interpersonnelles, aussi bien au niveau du couple, de la famille qu'au niveau des amis [...] ou même du clan.

La reconnaissance de l'existence de la blessure et du mal qu'elle cause, et de ses conséquences inévitables sur l'ensemble du corps social oblige à tout mettre en œuvre pour juguler le mal. N'Da (*idem* : 18) poursuit :

Pour autant que cette blessure intérieure ronge les individus et les détruit, la communauté ne peut tolérer dans l'indifférence qu'à travers eux soit menacée sa cohésion. Elle met alors tout en branle pour que les rancœurs, les rancunes, les amertumes, les animosités, les souffrances, si douloureuses soient-elles, n'aient pas raison de cette cohésion.

Le principe, c'est de soigner et guérir le mal comme il se doit, en mettant tout en œuvre pour que les meurtrissures n'enveniment pas les relations entre les membres de la famille, voire les acteurs de la communauté toute entière, comme une sorte de gangrène qui se propage et finit par avoir raison du corps entier. Le mal de la blessure fait très mal, elle est très douloureuse. La société le sait si bien qu'elle s'attache à lui trouver le remède approprié. Elle sait très bien, qu'« on ne joue pas avec une blessure intérieure (un "mal" de cœur) d'où qu'elle provienne, d'acte volontaire ou non, de parole proférée (les maux des mots sont, comme les maux du silence, toujours douloureux et nocifs), d'humiliation et de honte subies, de vexation et de frustration ou d'ingratitude », explique N'Da (*idem* : 19), en ajoutant : « Il faut à tout prix

guérir le "sipè" [la rancune], car il résiste au temps et jamais il ne se résorbe et ne disparaît de lui-même ». La rancune, c'est un fait, s'infiltré au cœur de la famille et de la communauté pour s'attaquer à ses valeurs fondamentales que sont la solidarité, la fraternité, l'amitié, le lien tissé, etc. Elle brise la communication. Bagayoko et Koné (2017 : 14) s'inscrivent dans cette perspective pour parler de ces instances de règlement comme ayant pour « souci primordial de sauvegarder la cohésion sociale ». Ils écrivent :

Lorsque des mécanismes traditionnels sont mobilisés, l'objectif poursuivi est avant tout de préserver l'intérêt du groupe ou de la communauté [...] Le rétablissement de l'harmonie au sein de la communauté apparaît comme l'objectif premier. Les conflits sont perçus comme menaçant sérieusement l'ordre social parce qu'ils engagent, au-delà des protagonistes individuels, les identités de groupes (famille, groupe professionnel, village, ethnie) [...] C'est pourquoi [...], ce qui caractérise ces mécanismes est moins la condamnation de l'une des parties en conflit que la recherche d'un consensus afin d'assurer et de maintenir la stabilité au sein du corps social.

Pour tout dire, la société (ici, la société traditionnelle Akan) fait usage de cette pratique qu'est la réunion pour construire toute une communication au service de la réconciliation, gage d'harmonie et de paix. Elle exorcise par ce fait l'incommunication et son corollaire, le mal insidieux et pernicieux, en affirmant que « dans une société qui porte généralement en son sein des germes d'inimitié, et où le danger rôde aussi, la quête impérieuse est d'œuvrer au maintien de l'ordre pour éviter de propager le malheur et la mort » (Kouakou, 2018 : 70). C'est pour éviter ce malheur qui peut conduire à la mort qu'au cœur des pratiques de la réconciliation, une place importante est accordée aux rituels et à certains éléments ayant une valeur symbolique. Comme l'ont affirmé sans ambages les garants des us et coutumes interrogés, pour consolider la réconciliation, des éléments à valeur de symbole sont réclamés pour servir le rituel consacrant l'harmonie et à la paix retrouvées.

Les rites et les symboles, en effet, font partie intégrante de la vie sociale et culturelle. Selon Segré (1997 : 19) « les rites permettent de réaffirmer les modèles identitaires [...], ils renforcent l'intégration des individus dans le groupe familial et social ». Ils se présentent en tant qu'actions symboliques permettant aux hommes de s'exprimer et de construire leur représentation du monde, des phénomènes et des choses, de leur donner un sens. Dans la pratique, les rites utilisent divers symboles. De la sorte, le symbole apparaît comme le moyen par lequel se constitue le rite. Un symbole parle, désigne, signifie. Bref, il est communication.

Pour Salenson (2014 : 6), « on entre dans l'intelligence d'un rite en entrant dans l'intelligence des symboles qui le constituent ».

Dans la guérison des cœurs blessés, comme le font remarquer Bagayoko et Koné (*op.cit.* : 13), la mise en œuvre des « mécanismes traditionnels est en effet fréquemment accompagnée d'une gestuelle ritualisée [...] qui accompagnent ou ponctuent les discours et dont il convient de souligner l'importance symbolique et sémiologique ». Les rites et les symboles existent pour (re)créer la communication-communion entre le monde visible et le monde invisible, étant entendu que, selon la représentation du monde chez les Akan, les réalités ne sont pas que physiques ni normales. Elles ont aussi leur dimension métaphysique et paranormale. Ainsi, pour Baudry (1997 : 3), « il n'est pas indifférent qu'ils [les rituels] soient pratiqués quand la vie du groupe se trouve mise en jeu et qu'ils marquent les mutations de la vie sociale et individuelle ». Dans les rites, un autre élément symbolique est le verbe. Il « est fondamental dans l'efficacité du rite sacrificiel », rappelle Dieterlen (1981 : 62). L'auteure continue : « Chaque opération est accompagnée d'une récitation, d'une prière, d'une invocation. Sans paroles, le rituel n'a point d'effet ».

Les réunions de réconciliation sont donc des cadres parlants et très expressifs avec tous les symboles et les actes rituels qu'ils convoquent, et dont l'interprétation révèle toute la richesse en termes de pratique communicationnelle.

Conclusion

La gestion de la violence à l'égard de la femme est une préoccupation majeure dans beaucoup de sociétés. Ici et là, des mécanismes et des pratiques communicationnelles sont mis en œuvre pour le règlement de la crise déclenchée par cette violence, en vue de rétablir l'équilibre brisée. Cette étude s'est penchée sur le cas de la société traditionnelle Akan de Côte d'Ivoire, pour analyser la pertinence des éléments symboliques entrant en ligne de compte de ces pratiques communicationnelles en usage dans la gestion de la violence sur la femme.

Les résultats de l'étude (qui a consisté en une analyse qualitative des données d'entretiens individuels et semi-directifs réalisés avec des garants de la tradition de quatre sous-groupes ethniques Akan) ont révélé que le phénomène est partout condamné et combattu. Cela tient au fait que, chez les Akan, la femme est considérée à la fois comme l'être faible (dans le sens de fragile mais aussi de délicat, qui mérite attention et soin), l'aimée, la protégée et la vénérée. Eu égard à cette représentation, la société Akan ne saurait tolérer qu'elle soit l'objet et la

victime de violence, surtout de la part de l'homme qui est appelé à lui accorder tout l'amour que son statut réclame, commande. La violence à l'égard de la femme est, dans cette vision, perçue et ressentie comme un fourvoiement, un acte lâche de celui qui n'est pas assez virile pour s'attaquer à « quelqu'un de sa catégorie », c'est-à-dire du même sexe que lui.

En tout état de cause, lorsque que la violence survient, la société actionne son processus de gestion consistant en un ensemble de pratiques communicationnelles dont l'interprétation livre le message ainsi que la portée axiologique (dans le sens de valeurs véhiculées) et éthique. Ainsi, la réunion, parce qu'elle est un cadre favorable à la communication fructueuse, se présente comme l'outil prisée. Elle apparaît sous toutes ses formes aux différentes étapes de la gestion. Faisant appel au savoir-parler, en l'occurrence la maîtrise de l'oralité, les réunions dissipent l'incommunication et aboutissent à la réconciliation de même qu'au retour de l'harmonie dans la famille, dans la communauté, dans le clan. Les symboles et les rites que convoquent ces réunions pour consacrer le retour de la cohésion et du vivre ensemble ont une grande valeur sémiologique et une pertinence avérée pour la socio-anthropologie de la communication. Cette pertinence tient fondamentalement à la signification profonde qu'ils ont pour les communautés.

Dans cette même veine socio-anthropologique de la communication, se poursuivront les prochaines études, en particulier sur la situation de la femme épouse et de l'enfant orphelin dans la communication sociale de la musique traditionnelle « *Ahossi* » des Agni (de Côte d'Ivoire), en termes de plaidoyer pour un mieux-être.

BIBLIOGRAPHIE

- Bagayoko, N. & Koné, F.R. (2017). *Les mécanismes traditionnels de gestion des conflits en Afrique subsaharienne*, Montréal : Chaire Raoul-Dandurand en études stratégiques et diplomatiques – UQAM.
- Balandier, G. (1996). Le sacré par le détour des sociétés de la tradition. *Cahiers internationaux de sociologie*, 100, 5-12.
- Bapu, B.M. (2000). *Les violences faites à la femme dans la culture kasaïenne. Mythes ou réalités ?*, Kananga : Éditions Profer.
- Baudry, P. (1997). Les conciliations dans les sociétés traditionnelles. *Communication et organisation*, 11, [En ligne], <http://journals.openedition.org/communication-organisation/1912>, consulté le 08 juillet 2022.
- Boa, A.B. (2012). Regard sur le statut social de la femme rurale Agni en Côte d’Ivoire ». *Revue Africaine d’Anthropologie - Nyansa-Pô*, 12, 79-90.
- Carayol, V. (2005). Principe de contrôle, communication et temporalités organisationnelles. *Études de communication*, 28, 1-11, [En ligne], <http://journals.openedition.org/edc/276>, consulté le 14/06/2022.
- Commission de l’Union Africaine. (2005). *Protocole de Maputo à la Charte africaine des droits de l’homme et des peuples*, Maputo.
- Dieterlen, G. (1981). Réflexions sur la parole, le sacrifice et la mort dans quatre populations de l’Afrique de l’Ouest. *Systèmes de pensée en Afrique noire*, 5, 61-70.
- Hall, S. (1994). Codage/décodage. *Réseaux*, 12(68), 27-39.
- Kouakou, O.K.B. (2018). Le discours de la vie sociale dans la communication par les proverbes, les contes et les chansons chez les Agni de Côte d’Ivoire. *Mosaïque. Revue interafricaine de Philosophie, Littérature et Sciences humaines*, 21, 51-77.
- Loubet, D.B.J-L. (2012). *De la police et du contrôle social*, Paris : Cerf.
- N’Da, P. (2017). *Alliances à plaisanterie, proverbes et contes en Afrique de la tradition. Pour une société d’entraide, de solidarité et de justice*, Paris : L’Harmattan.
- 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.
- ONU Femmes. (2022). Quelques faits et chiffres : la violence à l’égard des femmes et des filles. [En ligne], <https://www.unwomen.org/fr/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures>, Consulté le 10/05/2022.
- Organisation des Nations Unies. (1993). Déclaration sur l’élimination de la violence à l’égard des femmes. [En ligne], <https://www.ohchr.org/fr/instruments->



mechanisms/instruments/declaration-elimination-violence-against-women, Consulté le 10/05/2022.

- Oulai, C.Y. (2010). Femmes et identité dans les sociétés traditionnelles en Côte d'Ivoire. *Les lignes de Bouaké-la-Neuve*, 1, 1-12.
- Sadiqi K. & Moutahir D. (2022). L'accompagnement entrepreneurial en contexte de crise », *Revue Française d'Economie et de Gestion*, « Numéro spécial : Publication des actes du colloque "L'entrepreneuriat innovant à l'ère de la Covid-19 : Quelle réalité et quelles actions à entreprendre ?" », 38-47.
- Salenson, C. (2014). Symboles, rites et mythes. *ISTR/ DERRE*, [en ligne], <https://fr.slideshare.net/icm13/salenson>, Consulté le 02 juin 2019 à 18h52.
- Segré, M. (dir.). (1997), *Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine*, Paris : L'Harmattan.
- Stoiciu, G. (2008). L'émergence du domaine d'étude de la communication interculturelle, *Hermès*, 51, 33-40.
- Tshibilondi N. A. (2015). Rôle de la femme dans la société et dans l'Église : pour une justice et une réconciliation durables en Afrique. *Théologiques*, 23(2), 203–228.