

Le « *Songô* », un espace d'interactions et de promotion du vivre-ensemble chez les Koulango de Yézimala (Nord-Est de la Côte d'Ivoire)

Kouakou Oi Kouakou Benoît, Maître de Conférences
Sié Kossia Édith Michèle, Docteure

Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan,
UFR Information, Communication et Arts, Côte d'Ivoire

[Doi:10.19044/esj.2026.v22n5p157](https://doi.org/10.19044/esj.2026.v22n5p157)

Submitted: 20 December 2025

Accepted: 31 January 2026

Published: 28 February 2026

Copyright 2026 Author(s)

Under Creative Commons CC-BY 4.0

OPEN ACCESS

Cite As:

Kouakou Oi Kouakou, B. & Sié, K.E.M. (2026). *Le « Songô », un espace d'interactions et de promotion du vivre-ensemble chez les Koulango de Yézimala (Nord-Est de la Côte d'Ivoire)*. European Scientific Journal, ESJ, 22 (5), 157. <https://doi.org/10.19044/esj.2026.v22n5p157>

Résumé

Cet article interroge les principes du vivre-ensemble à travers la fête traditionnelle « *Songô* » chez les Koulango de Yézimala. Il cherche à comprendre comment le « *Songô* », par son déroulement, constitue un espace communicationnel et un outil de cohésion sociale, dans un contexte de conflits de plus en plus récurrents au sein des sociétés traditionnelles ivoiriennes. L'étude analyse également l'implication des entités villageoises de Yézimala ainsi que celles placées sous son autorité coutumière dans la création de cet espace culturel atypique. Elle s'appuie sur l'observation *in situ* et l'entretien individuel semi-directif auprès d'un échantillon de vingt (20) personnes. Au plan théorique, elle mobilise le culturalisme, le fonctionnalisme et la théorie de l'espace public. Les résultats révèlent une triple importance du « *Songô* » pour les populations rurales étudiées. D'abord, lié au récit historique de création du village de Yézimala et de ceux sous son autorité, le « *Songô* » fait appel, dans son déroulement, à des rites et symboles ancestraux perpétués depuis des générations. Il s'achève par des actes de réconciliation, essentiels à la cohésion sociale, ferment du vivre-ensemble. Le travail met ainsi en lumière cette fête traditionnelle comme un outil de communication remplissant des fonctions de socialisation, de prévention et de résolution des conflits.

Mots clés : Cohésion sociale, espace de communication, rite, symbole, promotion culturelle

The “*Songô*”, A Space for Interaction and Promotion of Community Life Among the Koulango People of Yézimala (northeastern Côte d'Ivoire)

Kouakou Oi Kouakou Benoît, Senior Lecturer

Sié Kossia Édith Michèle, Doctor

Félix Houphouët-Boigny University of Abidjan,
Faculty of Information, Communication and Arts, Ivory Coast

Abstract

This article questions the principles of living together through the traditional “*Songô*” festival among the Koulango people of Yézimala. It seeks to understand how the “*Songô*”, through its process, constitutes a communicational space and a tool for social cohesion, in a context of increasingly recurrent conflicts within traditional Ivorian societies. The study also analyzes the involvement of the village entities of Yézimala, as well as those under its customary authority, in the creation of this atypical cultural space. It is based on in-situ observation and semi-structured individual interviews with a sample of twenty (20) people. On a theoretical level, it mobilizes culturalism, functionalism and public sphere theory. The results reveal a threefold importance of the “*Songô*” for the rural populations studied. First, linked to the historical narrative of the creation of the village of Yézimala and those under its authority, the “*Songô*” calls upon, in its unfolding, ancestral rites and symbols perpetuated for generations. It concludes with acts of reconciliation, essential for social cohesion, the foundation of living together. The work thus highlights this traditional festival as a communication tool fulfilling functions of socialization, prevention, and conflict resolution.

Keywords: Social cohesion, space for communication, ritual, symbol, cultural promotion

Introduction

L'intérêt d'une réflexion sur la vie en communauté réside dans sa capacité à éclairer le concept plus large du vivre-ensemble. Lequel postule que la coexistence dans un même espace d'un corps social – composé d'individus aux personnalités distinctes – nécessite l'adhésion de tous à des valeurs

communes. Les membres de la collectivité sont ainsi orientés vers la formation d'un corps social uni, intégrant les valeurs partagées de la vie sociale. La société ainsi (re)constituée est une société où l'autre est perçu comme un proche, accepté et considéré comme tel. Comme l'écrit Kouakou (2019, p. 353), bien que l'autre puisse se présenter comme « un mystère [...], d'autant qu'il m'apparaît avec une certaine ambiguïté », il demeure « essentiel à ma propre conservation [...], un semblable qui a les mêmes droits que moi » et qui me « permet de m'identifier ».

Chez les Koulango, et plus spécifiquement ceux de Yézimala, le vivre-ensemble se manifeste par des pratiques communicationnelles de portée axiologique. Leur finalité est de consolider le lien social et la paix entre les membres de la communauté. Ces pratiques s'incarnent dans des festivités culturelles regroupées sous le terme de « *Songô* » (sɔ̃. ɡɔ). Diminutif de « *sân gô* » (entrer sous terre), le « *Songô* » est également appelé la « fête du maïs », car il est célébré lors de la récolte de cette céréale prisée. Il marque le début d'une nouvelle année de paix, de prospérité et de bonheur, agissant comme un véritable nouvel an. Ces cérémonies traditionnelles, perçues comme des espaces de communication, assurent la transmission des valeurs sociales. Elles véhiculent des images et des discours, informent sur les rôles et les statuts des acteurs, et participent activement aux principes du vivre-ensemble.

Le processus de cette fête culturelle, avec ses rites et symboles ainsi que son importance sociétale, mérite une analyse approfondie. Il s'agit de comprendre la façon dont les acteurs sociaux sont initiés de manière pédagogique à une activité qui cumule le double mérite de la promotion culturelle et de l'exercice du vivre-ensemble.

Le travail s'inscrit dans une perspective socio-anthropologique de la communication, en particulier de la communication culturelle, envisagée comme un partage de sens et de valeurs à travers des interactions verbales et non verbales, des codes, des normes, et l'histoire. Il est important « de saisir comment une société, en l'occurrence la société traditionnelle africaine, produit des outils, des pratiques et des systèmes de communication pour dire et se dire afin de se faire entendre et se faire comprendre » (Kouakou, 2024, p. 44). De même, il importe d'« appréhender comment ces outils, ces pratiques et ces systèmes dévoilent les mécanismes par lesquels sont pensées les questions concernant la vie sociale ainsi que la construction de l'individu-sujet et le développement de la société en tant que telle » (*idem*). Cette optique est d'autant plus cruciale qu'elle invite, comme le suggère Rasse (2006, p. 274), « à un retour sur nous-mêmes, à une mise à distance des mouvements de l'histoire et des formes omniprésentes de la communication qui ont conduit à faire de notre société ce qu'elle est ». C'est dans ce sens que Lohisse (1998, p. 8) évoque « la recherche des implications des langages dans le contexte

structurel et mental des sociétés en tentant de comprendre la construction des codes de communication dans une approche sociale globale de l'interaction ».

Cette recherche répond ainsi à la question centrale suivante : en quoi le « *Songô* » se présente-t-il comme un espace pertinent d'interactions et de promotion d'un vivre-ensemble durable chez les Koulango de Yézimala ? Cette interrogation se décline dans les questions suivantes qui constituent les axes de recherche : quel enseignement véhicule l'origine du « *Songô* » ? Que disent les différents rites et symboles de cette fête ? Quels sont les rôles des entités participantes dans la construction du vivre-ensemble ?

L'étude se penche donc sur le processus du « *Songô* » dans la transmission de l'héritage culturel du vivre-ensemble entre les membres de la communauté villageoise de Yézimala. Elle vise à examiner la pertinence des différentes étapes de cette fête comme des actions communicationnelles symboliques – des acteurs en présence – dont la finalité est de favoriser la cohésion sociale et le maintien du vivre-ensemble.

Méthodes

Le travail, dans une perspective qualitative, s'appuie sur deux techniques de collecte de données : l'entretien et l'observation *in situ*.

Les entretiens ont été essentiellement individuels et semi-directifs auprès de personnes ressources. Ils ont concerné 20 enquêtés, dont 15 autorités coutumières (7 chefs de villages et 8 notables), 3 femmes et 2 jeunes. Le tableau ci-après présente le détail des personnes interviewées.

Tableau 1 : Récapitulatif de l'échantillon d'entretien

Qualité des enquêtés		Total
Autorités coutumières	Chefs de village	7
	Notables	8
Femmes	Veuve	1
	Autres femmes	2
Jeunes	Membres d'Association de Jeunes	2
TOTAL		20

Source : Kouakou, O. K. B. & Sié, K.E.M. (2026), *Enquête sur le terrain*.

Toutes ces personnes ont été sélectionnées en raison de leur connaissance de la tradition Koulango et de l'histoire de Yézimala. Elles sont aussi activement impliquées dans l'organisation de la fête du « *Songô* ».

Pour la réalisation des entretiens, il a été nécessaire de s'appuyer sur un guide d'entretien articulé autour des points suivants : l'historique du « *Songô* » ; le sens des différents rites et symboles avant, pendant et après la cérémonie ; les rôles et les actions des entités participantes dans la construction du vivre-ensemble.

L'observation a nécessité une présence sur le terrain, du début à la fin des festivités. Elle s'est faite à partir d'une grille contenant les différents

éléments à observer : les éléments culturels mis en avant (symboles, rites, protocoles d'interactions, traditions ancestrales, vêtements, musiques, objets d'art, etc.), les rôles des acteurs, le discours sur la cohésion sociale et le vivre-ensemble, les joutes verbales sous l'arbre à palabre, etc.

Tableau 2 : Grille d'observation

Éléments observés	Détails de l'observation
Représentations et importance des éléments culturels mis en avant	Symboles, rites, protocoles des salutations, apparats traditionnels, musiques, objets d'art...
Rôles des acteurs en présence	Initiateurs de l'action, médiateurs, facilitateurs, récepteurs.
Discours sur la cohésion sociale et le vivre-ensemble	Définition et représentation sociale de la cohésion sociale et du vivre-ensemble, imaginaires, idéal partagé, opinion personnelle.

Source : Kouakou, O. K. B. & Sié, K.E.M. (2026), *Enquête sur le terrain*.

Les données issues de l'entretien et de l'observation ont d'abord été retranscrites, puis codifiées, catégorisées et modélisées afin de dégager la teneur et la signification globale des différents propos. L'analyse des données recueillies s'est effectuée selon le modèle de l'analyse de contenu et a permis d'organiser les résultats autour de thématiques retenues lors de la collecte des données. De manière concrète, la méthode d'analyse a consisté en un travail de construction, de déconstruction et de reconstruction, dans la perspective décrite par Kouakou, dans son livre *Parler de la société à la société* (2024, pp. 74-77). Il s'agit d'un travail de mis « à nu [des] logiques et interactions sociales en jeu dans la production » de la réalité des faits communicationnels, à l'effet de rechercher « la structure sous-jacente ou latente, l'ordre, la signification profonde des faits, des représentations, des croyances à l'œuvre dans leur production et leur transmission » (*idem*, p. 74). Cette méthode d'analyse en 3 plans, liés dans la pratique, se déroule comme suit :

- Premier plan (le travail de construction) : cette première phase d'analyse considère le niveau manifeste, c'est-à-dire le niveau immédiat de compréhension, accessible à la plupart des usagers de l'élément culturel analysé. Elle s'intéresse aux définitions sociales, déterminées par les idéologies et les valeurs.
- Deuxième plan (le travail de déconstruction) : ce deuxième niveau d'analyse s'intéresse au niveau latent, en opérant une rupture avec la définition communément admise. Il répond à la question suivante : pourquoi c'est comme cela ? Ce point « tient pour fondamental que la compréhension de ce qu'on voit amène nécessairement à décoder et à donner sens à ce qu'on ne voit pas » (*idem*, p. 75). Il s'agit alors « d'aller plus loin, au-delà du sens commun, de ce qui est donné de voir et d'entendre, de considérer le contexte socio-anthropologique [...], de mettre l'accent sur les

mécanismes sociaux qui favorisent la production des faits évoqués [...], de chercher à débusquer ce qui est caché derrière les mots » et les faits (*idem*).

- Troisième plan (reconstruction) : ce dernier niveau d'analyse offre un nouveau regard, une façon nouvelle de voir et de penser la réalité sociale, en s'appuyant sur ce qui a été déconstruit.

Au plan théorique, l'étude engage le fonctionnalisme, le culturalisme et la théorie de l'espace public.

Le fonctionnalisme, associé à des penseurs comme Durkheim (1991), Parsons (1951), Merton (1965) et Radcliffe-Brown (1972), est une approche empiriste qui recherche, au niveau des phénomènes sociaux, les différentes fonctions remplies par les acteurs sociaux, les structures, ainsi que les comportements individuels et collectifs. Dans cette perspective, la communication est considérée comme une composante des modes de vie, et son contenu comme « une action de partage rhétorique », selon Guidère (2008, p. 12). Ce dernier précise que « L'existence des équivalents fonctionnels montre que la société s'organise à satisfaire le besoin de communication de l'individu ».

Dans **le culturalisme**, les phénomènes sociaux sont expliqués à l'aune de la culture. Ce paradigme permet de saisir les sociétés en partant de la diversité de leurs formes d'organisations dans le temps et dans l'espace, la culture étant l'élément explicatif majeur. Il met en exergue la socialisation de l'individu, car la culture, comme le pensent des auteurs dont Mead (1963), est la résultante de l'apprentissage. Elle représente l'ensemble des institutions qui assurent la cohérence entre les individus dans une société (Kardiner, 1969). Le culturalisme met ainsi en évidence le pouvoir explicatif d'une communauté par le biais de la culture, l'importance des rôles et statuts (Linton, 1999) et la possibilité d'en déduire la logique de fonctionnement de celle-ci. Bien que des critiques existent, notamment celle de Bensa (2006) dénonçant une vision fixiste et surplombante ignorant l'historicité et la complexité des relations sociales, l'approche culturaliste est nécessaire ici. Elle permet de considérer les statuts et rôles des participants au « *Songô* » comme une perspective d'analyse socio-anthropologique du vivre-ensemble. Elle pose le principe que cette fête coutumière est un environnement socioculturel propice à former la personnalité de l'individu, qui devient le produit d'une culture de base, avec des normes, des rôles sociaux, des savoir-faire, des savoir-être, des savoir-dire et des savoir-vivre-ensemble.

La Théorie de l'espace public a été mise en évidence grâce aux travaux de Habermas (1981). L'espace public, en effet, est défini comme le lieu accessible à tous les citoyens, où l'échange discursif de positions raisonnables sur les problèmes d'intérêt permet de dégager une opinion

publique. Il se veut donc un « lieu », un forum, où tous les citoyens, quel que soit leur statut social, peuvent librement prendre part à des débats contradictoires portant sur les problèmes d'intérêt commun. Pour Habermas, le principe de l'univers social se vit dans les échanges entre les acteurs sociaux, à travers *L'agir communicationnel* (1981). Ce travail considère l'espace villageois, à travers ses arbres à palabres et autres arènes communes, comme des cadres de débats sur les affaires de la communauté et de prises de décisions concertées, guidées par l'intérêt général.

Résultats

Quatre points se dégagent de l'analyse : l'historique de la fête du « *Songô* » ; les rites et symboles d'interactions et du vivre-ensemble avant la cérémonie ; les rites et symboles d'interactions et du vivre-ensemble pendant la cérémonie ; les rites et symboles d'interactions et du vivre-ensemble après la cérémonie.

Historique de la fête du « Songô »

L'origine du « *Songô* » est intrinsèquement liée, d'une part, à l'installation du peuple Koulango de Yézimala à son emplacement actuel et, d'autre part, à la disparition de la sœur du fondateur du village. Mais avant tout, il convient de comprendre comment l'on est passé du nom originel « Lorhon » à « Koulango ». Aka (2007, p. 6) explique :

Vers 1600, un prince dagomba nommé Garzyao jeta sur lui [sur le pays lorhon] son dévolu et s'établit parmi les Lorhon [...] Les Dagomba formaient alors dans le nord du Ghana actuel, près de Yendi, les royaumes dagomba, mamproussi et namouba [...] Le fils de Garzyao, appelé Boukani, entreprit d'organiser le royaume sur le modèle dagomba. Ainsi, les Lorhon, cultivateurs pacifiques de religion animiste, furent rapidement soumis. Le royaume créé, Boukani débaptisa son peuple et appela ses sujets « Koulango » (pluriel : Koulam) qui signifie « vassaux ou ceux qui ne craignent pas la mort », avec pour ambition de faire des pacifiques Lorhon les sujets d'un État guerrier.

La migration des Lorhon dont sont issus les Koulango correspond à l'emplacement du « Kipirsi », au nord du royaume Ashanti, dans l'actuel Ghana, et à une période presque unanime comprise entre le XV^{ème} et le XVII^{ème} siècle, selon les traditions recueillies par Aka (2007) et Tauxier (1921).

La dispersion des Koulango s'est poursuivie à Lokhosso, dans la région de Gaoua. Puis, sous l'invasion Gan et lobi, les Koulango durent quitter la

zone pour fonder les localités de Bouna et Bondoukou (Côte d'Ivoire), autour du XVIIIème siècle (Simpore, 2009, p. 259). Selon une certaine tradition orale, face aux nombreuses querelles entre tribus, ceux de Yézimala partirent de « Saï » ou « Sawi », au nord de l'actuel Bouna, sous l'égide de Sawalè-Sangbôkô, chasseur intrépide. Ce personnage charismatique, à la recherche d'un emplacement propice pour sa famille, découvrit une clairière, un endroit avec la présence d'un cours d'eau, sur un terrain surélevé permettant de voir l'ennemi arriver de loin. C'était un endroit où il faisait bon vivre. À son arrivée avec les membres de sa famille, il s'assura d'être éloigné d'autres tribus afin d'éviter d'éventuels conflits dont il venait de s'en éloigner en quittant Saï. L'un des notables interrogés raconte :

Les anciens nous ont expliqué qu'à l'arrivée du fondateur avec sa famille, il aurait émis des cris d'interpellation semblable à ceux qui se font dans la brousse afin de savoir si quelqu'un y répondrait, et ce, dans les quatre points cardinaux à plusieurs reprises [...] Personne ne répondit à ses cris.

Le chasseur décida alors de s'installer dans la zone avec sa famille, car il était assuré que plus personne ne troublerait leur quiétude. Louis Tauxier (*op. cit.*, p. 57) situe cette migration autour du XVIIème siècle. Installé, le fondateur offrit l'hospitalité à des familles désireuses de se sédentariser dans la région. Les nouveaux arrivants, ayant besoin de l'aide du premier arrivé et d'un protecteur, se soumirent à l'autorité coutumière de l'intrépide chasseur Sawalè-Sangbôkô (Basso, 1995, p. 6).

Une fois installé, le peuple fut confronté à un évènement tragique : la disparition de Tchéssouba, la sœur du fondateur. Les recherches effectuées pour la retrouver s'avérèrent infructueuses. Les différents récits oraux s'accordent à dire qu'elle est restée introuvable. Un notable explique que, selon les anciens, les émissaires envoyés à sa recherche de la sœur du chef l'entendaient, « au fond des broussailles répondre aux cris qu'ils émettaient ; toutefois, ils n'arrivèrent à la localiser à un endroit précis ».

Les récits relatent que Sawalè Sangbôkô, après avoir consulté les esprits à travers les fétiches, fut informé que sa sœur disparue serait en vie à un certain endroit. Mais, de là où elle se trouvait, elle ne pouvait plus rejoindre les siens. Une fois au lieu indiqué par les esprits, le chasseur et ceux qui l'accompagnaient virent le doigt d'une des mains de la femme, et le reste du corps sous terre. Ce qui se traduira dans la langue locale par l'expression « *Ôn sâ n gô* » ou « *San gô* », c'est-à-dire : « Elle est entrée sous terre vivante ». Cette expression, devenue par déformation « *Songô* », est attribuée à une période de commémoration en l'honneur de la disparue. Cette commémoration se veut un moment de réjouissance à la demande de cette dernière, expliquent les anciens. Basso (*idem*, p. 15) indique : « Elle a donné les consignes orales

pour ses funérailles [...] : repas et boisson à base de maïs, le cortège des danses, le passage à la forêt sacrée ». Bref, ce jour, également appelé « fête de maïs » (car sa célébration coïncide avec la récolte de ce céréale, nourriture prisée des Koulango) est un moment festif, un temps de grande joie, d'autant plus qu'elle marque la fin d'une année de récolte et le début d'une nouvelle année. C'est pourquoi ce jour-là, au sein de la communauté villageoise, on se souhaite mutuellement des vœux de paix, de prospérité et de bonheur.

Que retenir de l'histoire du « *Songô* » ? Cette histoire, elle-même liée à l'installation du peuple Koulango de Yézimala, met en lumière la personnalité et le charisme du chasseur-fondateur du village. Elle montre aussi l'esprit de sacrifice et de transcendance qui amène à transformer un malheur et un événement douloureux en une commémoration festive pour sceller et construire une cohésion sociale durable. Au cours de cette cérémonie de réjouissance, des sacrifices d'animaux sont faits aux mânes des ancêtres. Ce rituel requiert la participation de tous, non seulement pour sa réussite, mais également pour atteindre les objectifs de paix et de bonheur qui lui sont assignés.

Les points qui suivent mettent particulièrement l'accent sur deux aspects : d'abord, le rapport au transcendantal, avec les rites et symboles qui favorisent l'interaction tant avec le monde invisible qu'avec le monde visible ; ensuite, la représentation sociale qui entoure la cérémonie ainsi que tout l'aspect festif faisant du « *Songô* » un l'espace de promotion d'un vivre-ensemble durable.

Les rites et symboles d'interactions et du vivre-ensemble avant la cérémonie

Les rites et les symboles, de fait, sont des éléments culturels importants participant de la vie sociale et culturelle. À la vérité, ils y sont ancrés. En effet, comme l'écrit Segré (1997, p. 19), « les rites permettent de réaffirmer les modèles identitaires [...], ils renforcent l'intégration des individus dans le groupe familial et social ». Ce sont des actions symboliques au travers desquels les hommes s'expriment et construisent leur représentation du monde en donnant sens à leur existence. Dans la pratique, les rites utilisent divers symboles, ainsi appréhendés comme moyens de constitution du rite. Un symbole parle, révèle, désigne, signifie. C'est un langage qui répond à la question : qu'est-ce que cela dit ? D'après Salenson (2014, p. 6), « On entre dans l'intelligence d'un rite en entrant dans l'intelligence des symboles qui le constituent ».

Il apparaît ainsi intéressant de comprendre les rites et symboles qui accompagnent les différentes interactions avant, pendant et après la cérémonie du « *Songô* ». L'interaction est entendue en termes de relation interpersonnelle (Marc et Picard, 1996). Les individus, explique Traverso (2012, p. 208) « créent l'ordre social par leurs interactions quotidiennes ». La

communication est le cadre de manifestation de l'interaction ; autant dire que l'interaction n'existe pas sans la communication et que la communication ne devient un cadre d'influence réciproque que par l'interaction.

Dans le « *Songô* », l'interaction avec le monde invisible commence déjà par le choix de la date. Ce choix relève d'une technique ancestrale, en conformité avec le calendrier Koulango et le positionnement de l'astre sélène, loin de la pleine lune (avant ou après) dont seuls les anciens ont la maîtrise. Deux types d'interaction méritent d'être scrutés : l'interaction avec le monde invisible et l'interaction avec le monde visible. Dans la préface du livre *L'univers de la parole* de Mayi-Matip (1983, p. 11), l'anthropologue Bonambela note : « La culture africaine ne se satisfait pas d'une conception monistique (du monde), c'est-à-dire la prise en compte d'une seule et unique facette de la réalité. Sa pensée trouve vie dans une perpétuelle dialectique du visible et de l'invisible, du concret et du non concret, etc. ».

L'interaction avec le monde invisible se réalise à travers des sacrifices aux mânes et des libations. Ainsi, la veille du « *Songô* », des jeunes sont envoyés auprès des villages soumis à l'autorité coutumière de Yézimala, ce, en vue de récupérer une volaille à offrir en sacrifice aux mânes. Un notable explique la procédure :

Une fois dans les villages, les jeunes prennent, sans permission aucune, un poulet, peu importe à qui il appartient. Si quelqu'un s'y oppose ou leur pose la question de savoir pourquoi ils agissent ainsi, ils devront répondre qu'ils viennent de Yézimala, sur ordre du chef de village, et on ne leur fera rien. C'est ainsi que ça toujours été depuis. Nos parents l'ont fait et nous continuons ainsi. Les émissaires doivent rentrer le même jour, avant l'aube, car les notables chargés des sacrifices attendent leur retour pour effectuer, au lever du jour, les premiers sacrifices [...] Toutes les volailles récupérées sont acheminées à Yézimala.

La tradition réserve au village Kiendi-Bâ, comme l'affirme le notable, la charge d'apporter « un poussin [...] contrairement aux autres », le jour même de la cérémonie pour les sacrifices à la forêt sacrée. Il en est de même pour la grande famille Gan, qui donne également un poussin.

Ainsi, l'avant-cérémonie consacre un rite très important et répandu dans l'Afrique animiste. Il s'agit du sacrifice offert aux mânes. Ici, le présupposé est que les morts continuent d'être au milieu des vivants et d'interagir – certes d'une autre manière – avec eux. Autrement dit, la mort n'est pas la fin de la vie, car sa survenue ouvre l'espace d'un autre commencement. En offrant un sacrifice aux ancêtres, on affirme par-là qu'ils n'ont fait que devancer les vivants dans un endroit qui les dispose à être ubiquistes, en les revêtant d'une

force qu'ils n'avaient pas de leur vivant. Leur offrir un sacrifice fonde la croyance en ce que, même s'ils sont invisibles pour le commun des mortels, ils ne sont pas moins une réalité. Cette communication avec le surnaturel répond à « la représentation sociale que ce qui se passe dans le monde physique a une incidence dans le monde invisible » (Kouakou et Okon-Koffi, 2022, p. 394).

Ces rituels utilisent un symbole, la volaille (coq et poussin). Dans l'optique de la médiation entre le monde visible et le monde invisible, ce symbole renvoie autant à la purification (de la communauté pour entrer dans une nouvelle année) qu'à une demande d'intercession des ancêtres et des dieux (pour obtenir leurs faveurs par rapport à de nombreuses intentions que portent les membres de la communauté, par exemple, une bonne récolte, la guérison, etc.). Comme l'explique De Surgy (1988, p. 36) au sujet des usages chez les peuples Mwaba-Gurma et Évhé (Togo), l'immolation d'un poulet en offrande sert à « remercier d'une protection n'ayant pas nécessité de porter atteinte au monde de l'origine, pour honorer occasionnellement un ancêtre, ou pour calmer certains esprits ». Par ailleurs, le sang de la volaille (comme celui de tous les animaux immolés) permet d'établir le lien entre les entités. Le choix du poussin pour le village de Kiendi-Bâ traduit le fait que les habitants de ce village sont considérés comme les petits-enfants préférés du chef de Yézimala, des enfants à qui on ne demande qu'un geste symbolique.

Les acteurs visibles qui entrent en interaction avec le monde invisible pour le sacrifice sont les notables. Ce qui n'est pas fortuit. Les notables sont, en Afrique en général, et chez les Koulango en particulier, les gardiens de la traditions, pétris de l'éloquence et de la sagesse nécessaires pour s'adresser, en tant que médiateurs, aussi bien au monde visible qu'au monde invisible. Témoins du passé, ils éduquent les acteurs du présent en transmettant la science polyforme dont ils sont dépositaires, pour bâtir le futur.

L'interaction avec le monde visible a lieu entre les acteurs en présence, lesquels sont investis de statut et de rôles. Ainsi, ce sont les notables qui se chargeront d'annoncer la date fixée à l'ensemble de la communauté villageoise et de communiquer sur l'événement. Une fois la date du *Djirisangô* (jour du *Songô* correspondant au 3^{ème} jour de la semaine Koulango, composée de 6 jours) communiquée, la communauté s'active à aborder le *Salessi* (6 jours, c'est-à-dire une semaine avant le *Songô*).

Durant cette période importante d'avant l'événement, les femmes s'activent à réunir les éléments affectés à la confection du plat typique de la cérémonie, à savoir le *zougô* (communément appelé *kabato* ou *tô*), une pâte faite à base de farine de maïs. Elles préparent également de la sauce à base de graine de palmier et de pistache pour l'accompagnement de ce mets principal.

Une femme explique :

Même si les autres jours on mange le *zougô*, le jour du *Songô*, c'est le mélange de la patte de pistache à la sauce graine qui est sa sauce d'accompagnement, et c'est uniquement ce jour-là qu'on le mange avec cette sauce, pas les autres jours. Ce met est spécifique à la cérémonie et est consommé uniquement ce jour. C'est dire qu'elle se consomme une fois dans l'année.

Aux côtés des femmes se trouvent les hommes, en particulier les jeunes, qui, la veille de la fête, procèdent à l'implantation des foulards sous la forme de drapeaux au sein de chaque cour. Cela répond à l'embellissement du village pour faire ressortir l'aspect festif du moment. Un jeune explique :

L'implantation des drapeaux marque l'expression de la joie qui se dégage de la fête du *Songô*, car c'est une fête de réjouissance. C'est aussi une manière pour nous de faire savoir autour de nous qu'il y a un événement particulier qui se déroule au sein du village.

En somme, toutes les forces vives de la communauté sont mises à contribution et elles s'activent, comme dans un orchestre. Il y a, dans ces actions qui précèdent la fête du « *Songô* » proprement dite, l'expression de vivre-ensemble d'une communauté où les acteurs se sentent enfants d'un même espace à conserver dans l'harmonie. Comme le dit Goffman (1988, p. 230), « dans l'interaction, les acteurs sont liés par une série d'actes expressifs ». Ces actes peuvent être « conscients ou inconscients, explicites ou implicites, verbaux et non verbaux, dans lesquels ils sont impliqués à la fois en tant que personnages incarnant un rôle contraignant ».

Les rites et symboles d'interactions et du vivre-ensemble pendant la cérémonie

Le jour de la cérémonie présente un tableau particulier, distinct des jours ordinaires. Les différentes interactions revêtent un caractère spécial. Pendant la cérémonie, il y a un va-et-vient constant du monde visible au monde invisible.

L'interaction avec le monde invisible commence dès l'aube, avec un ensemble de rituels. Il s'agit de démarrer une nouvelle ère, une aube nouvelle, en connectant le visible et l'invisible. Ainsi, les premiers sacrifices ont lieu devant la cour du chef du village. Le chef étant l'autorité coutumière suprême de la contrée, il baigne dans une atmosphère spirituelle évidente, et sa connexion, y compris celle de son espace de vie, à l'autre monde est capitale et prime sur tout. Ce sacrifice consiste en des libations et en l'immolation des poussins. La libation instaure la communication avec les forces invisibles

auxquelles on a recours pour conjurer d'éventuels mauvais sorts. De fait, dans la libation, la parole prononcée par l'initié-libateur est d'une importance capitale. Dieterlen (1981 : 62) explique :

Le rôle du verbe est fondamental dans l'efficacité du rite sacrificiel : chaque opération est accompagnée d'une récitation, d'une prière, d'une invocation. Sans paroles, le rituel n'a point d'effet ; à la limite, c'est la parole qui compte [...] Tout le monde se tait lorsque le doyen énonce [...] l'adresse, si courte soit-elle.

Le sang des animaux immolés scelle et/ou consolide le lien avec ces habitants du monde que ne voient que ceux qui ont « quatre yeux », c'est-à-dire qui voient dans l'invisible ce que le commun des mortels ne peut voir.

Il y a aussi, toujours à ce moment de l'entrée dans le nouveau jour, les pleurs des veuves en l'honneur de leurs époux défunts. On n'oublie pas en ces circonstances les ancêtres dans la-delà à qui sont aussi destinés les sacrifices. Une veuve explique le sens de ses pleurs :

Quand on pleure, on se rappelle de notre mari, on se souvient de tout ce qu'il a vécu quand il vivait encore, et c'est une manière de lui dire qu'on ne l'a pas oublié et de l'inviter à venir faire la fête avec nous.

En fait, la signification sociale et la valeur communicationnelle de ce rituel des pleurs est importante. Par-là, les veuves, non seulement ressassent leur chagrin et leur douleur, mais aussi le choc émotionnel et la blessure psychoaffective (encore béante) créée par la mort du mari. Ce rituel est le cadre de l'expression de leur solitude. Au niveau communicationnel, ces pleurs sont en même temps un canal (pour traduire ce qu'elles ressentent) et un discours, un message (adressé autant à l'être de l'au-delà qu'à ceux sont encore dans le monde des vivants).

La sortie exceptionnelle de l'orchestre de trois instruments sacrés que sont le tambour *Gangangô*, le tambour *Tégué* et le xylophone *slélégô* (voir images 1, 2 et 3 ci-après) pour le « *Slawn* », la danse sacrée (habituellement exécutée lors du décès du chef de village), est un moment d'extrême importance. Il s'agit d'établir une communion au niveau cosmogonique et de créer une atmosphère de jubilation mystique.

Image 1 : Le tambour Gangangô



Image 2 : Le tambour Tégué



Image 3 : Le xylophone



Source : Kouakou, O. K. B. & Sié, K.E.M. (2026), *Enquête sur le terrain*.

Après le repas, toute la communauté converge à la cour du chef du village pour la suite des rituels avant le départ dans la forêt sacrée. Ce départ débute par un spectacle constitué de danses (le « *Naya* », le « *Silawn* » et le « *Gangangô* ») exécutées devant les chefs de villages présents et les invités, à l'exception du chef du quartier « *Gan* » du village.

L'avant-départ pour la forêt sacrée prend son ancrage dans un mime retraçant les actes posés par le fondateur à son arrivée sur les terres soumises à l'autorité coutumière de Yézimala. Il met également en évidence les actions menées pour la sœur du roi. Ce mime se présente comme une sorte d'archive pour de lier la communauté aux événements des premières heures de son installation dans la région. C'est donc une connexion de l'espace physique à l'espace métaphysique, du monde des vivants à celui des morts.

Dans **l'interaction avec le monde visible**, le moment du repas constitue une étape cruciale qui met les femmes au premier plan. En effet, une fois les premiers rituels achevés, celles-ci s'attèlent, dans chaque concession, à la confection du plat principal de la fête (*zougô* accompagné de la sauce graine mélangée à la patte de pistache) pour le repas de midi qui s'effectue

dans chaque famille. Le partage du repas est toujours symbolique de l'entente et de l'harmonie entre individus ayant la même histoire, le même espace de vie.

Une fois l'alerte pour le départ à la forêt sacrée donnée, tout le monde se met en route. Les guerriers sont alors en première ligne. Un des jeunes enquêtés raconte :

Les chasseurs-guerriers sont les premiers à y aller pour assurer la sécurité du site contre toute attaque d'animaux sauvages. Ensuite, des jeunes à mains nues, tracent la voie d'accès au site. Enfin, c'est le tour du chef de village porté dans un hamac, accompagné de toute la population.

Le chef est porté de sa résidence, dans un hamac d'osier tressé recouvert de nobles pagnes kita (cf. image 4), par les jeunes hommes (image 5) jusqu'à la forêt sacrée, et de la forêt sacrée à sa résidence. Le droit d'être porté constitue un pouvoir régalien ; et, porter le chef est le gage de l'attachement des « sujets » à celui qui les gouverne : le peuple se reconnaît ainsi en son chef et lui exprime par ce signe son union à lui.

Image 4 : Hamac du chef de village



Image 5 : Le chef de village porté



Source : Kouakou, O. K. B. & Sié, K.E.M. (2026), Enquête sur le terrain

Une fois dans la forêt sacrée, le cortège du chef s'arrête. Dans cette forêt sacrée, **l'imbrication des mondes visible et invisible** devient saillant et intéressant. La foule, en liesse populaire, passe en avant. Le chef descend du hamac pour prendre part à un sacrifice auquel n'ont accès que les initiés. Descendre du hamac et poser les pieds à terre, c'est poser un geste d'humilité devant les mânes et les divinités à qui le sacrifice est offert. Il n'est qu'un humain, un mortel, en dessous d'eux, ses protecteurs.

Après le sacrifice, à un endroit bien distinct exclusivement réservé au chef de Yézimala et au chef de la grande famille Gan, se déroule un rituel d'échanges. Le chef de village, accompagné de ses notables, échange ainsi sur divers sujets avec le chef de famille. C'est l'occasion pour faire des mises au point, aplanir les tensions de sorte à apaiser les ancêtres par rapport aux éventuels conflits qui ont pu survenir au cours de l'année écoulée au sein du territoire coutumier. Il y a là la manifestation du vivre-ensemble, la recherche de cohésion sociale.

Mais en fait, pourquoi une consultation entre le chef de Yézimala et celui de la famille Gan ? L'ONG CLMC (1995, p. 10) en donne l'explication : À part les familles d'Aminio¹, l'ordre d'arrivée des fondateurs des autres quartiers serait le chef de quartier Gan venu en premier, après Sawalè, qui lui a donné de la terre et des villages à administrer tels que Sananga, Savagnéré, Nao.

D'autres versions, dont la tradition orale, parlent d'une soumission fidèle du chef Gan au fondateur Sawalè Sangboko qui l'aurait finalement considéré comme son propre fils, pour lui concéder la gestion de certains villages de son territoire. C'est la raison pour laquelle pendant que toute la communauté désigne le chef du village par l'expression « *Dagbolo* », c'est-à-dire « grand-père », le chef Gan (lui seul) a le droit de l'appeler « *N'da* », c'est-à-dire « père ».

Pendant que le chef de Yézimala échange avec chef de la famille Gan, les autres chefs de village présents et l'ensemble de la communauté en liesse occupent un autre espace où sont exécutés des pas de danse, et ce, jusqu'à la fin de la concertation dont le contenu et le déroulé sont gardés dans le strict respect du secret-sacré. Des veilleurs guettent particulièrement sur l'ordre et le respect du caractère sacré.

Les rites et symboles d'interactions et du vivre-ensemble après la cérémonie

Une fois les rituels achevés, c'est dans un état de joie que le retour s'effectue au village. La célébration du « *Songô* » continuera avec les

¹ Les familles d'Aminio sont les familles-souches du village, ce sont les familles héritières du trône de Yézimala.

remerciements et les dons, dans une atmosphère de convivialité, de reconnaissance et de gratitude. Le chef de Yézimala, manifeste sa gratitude en adressant des remerciements à ses convives et à toutes les personnes venues à la cérémonie (le « *Songô* » rassemble, en effet, la communauté villageoise et tout individu désireux d'assister à la fête, sans y être formellement invité). Collange (2022, p. 174.) parle de la gratitude en tant que « réaction émotionnelle positive et orientée vers autrui pour les bienfaits reçus ». Dans cette perspective, les convives, inscrits dans une forme de gratitude « interpersonnelle » (*idem*), à leur tour, expriment leur marque de bienveillance au chef à travers des dons. Le don, indique Alaoui (2024, p. 1), « se présente comme une obligation morale [...], créant ainsi des liens entre les individus qui le pratiquent ». Par la suite, des petits groupes de filles et de femmes se forment pour exécuter le « *Téréré* », une danse réservée aux femmes. D'autres jeunes, en majorité hommes, continuent l'exécution du « *Naya* » que suivront des danses tradi-modernes.

Toutes ces formes d'échange basée sur l'empathie participent au renforcement du lien social et nourrit le vivre-ensemble véhiculé par le « *Songô* ». En effet, le vivre-ensemble, en tant que processus dynamique, se présente comme une co-construction perpétuelle qui entretient le sentiment d'appartenance. Dans cette dynamique, l'amour est présenté et accepté comme ferment de l'unité et de la cohésion. Les acteurs sociaux sont de ce fait amenés à se reconnaître les uns dans les autres, à s'accepter mutuellement.

Discussion

La présente discussion s'organise autour de trois idées qui se dégagent des résultats de l'analyse : le « *Songô* », une communication-promotion de la cohésion sociale et du vivre-ensemble ; le « *Songô* » comme une transmission de l'héritage socioculturel chez les Koulango ; le « *Songô* », un outil de médiation de l'espace public rural.

L'appréhension du « *Songô* » en tant qu'**une communication-promotion de la cohésion sociale et du vivre-ensemble** chez les Koulango de Yézimana trouve son fondement dans le fait que cette institution se présente comme un canal propice de communication de valeurs. La cohésion sociale est, on le sait, un impératif sociétal, en tant qu'elle est un élément unificateur des membres, à travers des liens forts et des valeurs partagées, des relations vécues dans la confiance et la solidarité, sans oublier le sentiment d'appartenance à un espace commun et la constitution de réseaux sociaux. Selon Forse et Parodi (2009, p. 9), elle « désigne entre autres aussi bien des formes de participations citoyennes et sociales que des valeurs partagées, l'absence d'exclusion, la réduction des inégalités et de la ségrégation, voire des politiques sociales ». Dans cette vision, la cohésion sociale est un indicateur du vivre-ensemble.

Le vivre-ensemble, « métaphore organisatrice » (Saillant, 2015, p. 2) introduit l'idée de la diversité dans la sphère publique. Les sociétés sont appelées à composer avec la diversification des individus et des points de vue. C'est pourquoi chez Touraine (1997), il représente un projet normatif, en plus d'être une dynamique sociale. Touraine s'interroge : *Pourrions-nous vivre-ensemble ?* À cette question (par ailleurs le titre de son livre), il répond que la possibilité de vivre-ensemble est tributaire d'un nouvel équilibre à trouver entre individualisme croissant et repli identitaire ou communautaire. Le vivre-ensemble, pour lui, est possible, pourvu qu'il y ait une bonne combinaison de l'égalité et de la diversité. Le sujet, ou plutôt l'individu-sujet, au centre de l'action sociale, est l'élément qui concilie égalité et diversité. Cet individu-sujet, Touraine le voit comme un acteur libre assumant son histoire personnelle, un créateur de sa propre vie et capable de reconnaître l'existence, de légitimer celle des autres dans un mouvement social.

Le « *Songô* » met bien en évidence cette dimension d'acteurs sociaux et d'individus-sujets libres, capables d'assumer leur vie ainsi que leur histoire individuelle et singulière inscrite dans l'histoire plus large et complexe du peuple Koulango, voire du peuple noir africain libéré de l'acculturation, fier de sa culture. La dynamique du « *Songô* » amène aussi à reconnaître l'autre, différent mais égal, et de lui faire de la place. Cette reconnaissance de l'alter ego est capitale pour la cohésion sociale. Elle constitue aussi un pas pour œuvrer à une libération communautaire qui passe par un réajustement cognitif et une révolution anthropologique mettant les projecteurs sur la valeur de l'homme – cet autre – avec qui l'on forme justement la communauté.

L'action de reconnaissance mutuelle est visible, lors du « *Songô* », dans l'invitation à une communauté participative et dans la création d'un espace pour la résolution des conflits. En l'occurrence, il s'agit de réconcilier les membres opposés de la communauté, à l'image du fondateur accueillant, généreux et unificateur auquel tous s'identifient. La réconciliation part du principe que le vivre-ensemble n'est pas forcément synonyme d'absence de conflits ; mais qu'il impose obligatoirement un retour à un idéal d'ordre social (Sié, 2020), caractérisé par des liens spécifiques – des liens de qualité –, une bonne entente entre les personnes, une harmonie entre les peuples. Kouakou (2018, p. 13) dira ainsi que « le vivre-ensemble renvoie à l'effort et à la capacité des habitants, dans un environnement socialement et culturellement diversifié, à communiquer dans l'harmonie ».

Le « *Songô* » apparaît aussi comme **un cadre de transmission de l'héritage socioculturel chez les Koulango**. Comme instrument de transmission de la tradition et de la culture du peuple Koulango, il assure la fonction de mise en relation des différentes parties de la communauté de Yézimala en communiquant les valeurs, les connaissances, la morale, c'est-à-dire en éduquant, en socialisant les individus en vue de leurs rôles sociaux. Le

déroulement du « *Songô* », perpétuée de génération en génération, s'effectue avec toutes les familles présentes dans l'espace coutumier de Yézimala. Les communautés villageoises sont, selon Glevarec (2021, p. 224), comme un ensemble de « positions sociales » déterminées à la fois par leurs coordonnées, c'est-à-dire les « capitaux économiques » et « culturels ». De fait, les étapes de la cérémonie du « *Songô* », marquées par la participation économique et culturelle de chaque village, représentent des espaces de communication sur l'héritage coutumier et d'éducation pour les membres de la communauté. Ces espaces permettent d'assurer la transmission des valeurs sociales et de l'héritage culturel commun dont chaque acteur se découvre protecteur.

Instrument de médiation dans la société traditionnelle, le « *Songô* » sert avantageusement à une communication promotionnelle de la culture Koulango. Il mobilise également des éléments éducatifs capables de provoquer un changement de mentalité, tout en participant à stimuler un développement axé sur les valeurs essentiels de la tradition, comme la cohésion sociale et la solidarité. À ce titre, il devient un outil intéressant de communication pour le développement, d'autant plus qu'il est un espace pour optimiser, en outre, l'impact des messages prosociaux. Bien entendu, comme l'indique Kouakou (2018, p. 104), « ce développement n'est possible que dans une opération de réinvestissement conséquent et intelligent de ces valeurs traditionnelles propres à l'Afrique dans les projets » profitables à l'espace rural.

Par la mise en scène des rituels et des symboles consacrés, le « *Songô* » se positionne également comme un important **outil de médiation de l'espace public rural** chez les Koulango de Yézimala. En l'occurrence, il sert, en tant qu'archive, de pont entre le passé et le présent, en rendant visible et actuel le récit migratoire du peuple. Par-là, il répond au besoin de rendre l'information et la communication présentes, en d'autres termes, en assurant la médiatisation ainsi que l'informationnalisation, en quelque sorte, la publicisation des valeurs culturelles et ancestrales du peuple koulango de Yézimala. Cette médiation est d'autant plus pertinente à souligner que le « *Songô* » réunit dans un même espace public défini et précis, le village yézimala, les entités sociales de différentes appartenances familiales, géographiques, économiques, politiques religieuses, etc. Ces entités entrent ainsi en interaction, collaborent, échangent, débattent, en laissant apparaître des points de vue, parfois communs, parfois contradictoires. Le « *Songô* » réussit, par ailleurs, à mettre en relation les espaces physique et métaphysique, c'est-à-dire le monde des vivants et celui des morts. C'est ainsi que sont convoqués un ensemble d'éléments expressifs perçus à travers les rites (libations, sacrifices, etc.) et les symboles (volailles, port du chef, etc.).

Ouvrage des humains, le « *Songô* » demeure comme un espace « de choix dans l'expression et la diffusion du discours sur la vie sociale, ou plutôt

du discours de la vie sociale, donc du discours que produit la société elle-même à ses intentions » (Kouakou, 2024, p. 54). Il devient un modèle de socialisation, un régulateur social. Le « *Songô* », « parle de la société à la société » (*idem*), enseigne, modélise. Il parle aux acteurs sociaux ; il s'adresse à tous : jeunes et vieux, hommes et femmes, résidents des zones rurales et résidents des villes. Il invite les fils et filles, ressortissants de Yézimala et des villages qui relèvent de son autorité coutumière, à la cohésion sociale. Il appelle chacun et tous à la construction d'une société décente.

Conclusion

La célébration du « *Songô* » se présente comme un moment de préservation du vivre-ensemble de la communauté villageoise de Yézimala et des villages environnants. Cette institution retrace, d'une part, l'histoire de la création du village de Yézimala et, d'autre part, l'installation des villages participants. Elle est l'expression d'une reconnaissance et le renouvellement d'une fraternité existante perpétuée depuis des générations.

La présente étude a analysé le processus du « *Songô* » dans sa fonction de transmission de l'héritage culturel du vivre-ensemble entre les membres du village de Yézimala et des villages soumis à son autorité. Elle découvre, à travers l'historique de création de la fête culturelle du « *Songô* » ainsi que l'analyse des rites et symboles avant, pendant et après la cérémonie, la place déterminante de cette fête coutumière dans la construction d'une communauté où il fait bon vivre, dans la quête d'une société décente. Elle révèle, dans la même veine, un attachement des populations villageoises à leur tradition et à leurs racines culturelles.

La recherche fait ressortir, par ailleurs, comment, dans une dynamique d'interaction, le « *Songô* » apparaît comme un espace de communication ayant des impacts sur les liens de fraternité et emmène les différentes communautés villageoises à la préservation de la cohésion sociale et du vivre-ensemble. Dans cet élan de promotion et de perpétuation du vivre-ensemble, des espaces de résolution d'éventuels conflits sont ainsi aménagés pendant la célébration du « *Songô* » pour que nul ne vive l'évènement avec la rancœur, mais plutôt reparte de là en étant déchargé et guéri de toutes les séquelles des blessures du passé. Dans cet ordre d'idées, tout au long des rituels d'interactions, les différents acteurs cherchent comment mieux entretenir le lien de concorde, comment créer un climat propice à la vie ensemble. Il y a là à découvrir une évidence de l'importance des rituels d'interactions dans la prophylaxie des conflits, dans la régulation des rapports sociaux.

La réflexion entamée à travers cette étude se poursuivra, dans la même perspective socio-anthropologique de déconstruction-reconstruction, avec l'analyse de symboles fédérateurs nécessaires dans le développement des zones rurales.

Conflit d'intérêts : Les auteurs n'ont signalé aucun conflit d'intérêts.

Disponibilité des données : Toutes les données sont incluses dans le contenu de l'article.

Déclaration de financement : Les auteurs n'ont obtenu aucun financement pour cette recherche.

Déclaration relative aux participants humains : Cette étude a été approuvée par le *Laboratoire des Sciences de la Communication, des Arts et de la Culture* de l'Université Félix Houphouët-Boigny d'Abidjan (Côte d'Ivoire) comme respectant les principes éthiques de la recherche impliquant des sujets humains, assurant la protection des participants et la conformité avec les normes nationales et internationales en vigueur.

References:

1. Aka, K. (2007). *Les instruments de musique koulango (région nord-est de la Côte d'Ivoire)*. Tervuren : Musée royal de l'Afrique centrale.
2. Bensa, A. (2006). *La fin de l'exotisme. Essais d'anthropologie critique*. Paris : Anacharsis.
3. Collange, J. (2022). La gratitude dans les organisations : bienfaits, mécanismes et développements. *Qualité de vie et santé au travail : théorie et pratiques*, 173-176.
4. De Surgy, A. (1988). *De l'universalité d'une forme africaine du sacrifice*. Paris : CNRS.
5. 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*, 61-70.
6. Durkheim, É. (1991). *De la division du travail social*. Paris : PUF (1^{ère} éd. en 1893).
7. Forse, M., & Parodi, M. (2009). Une théorie de la cohésion sociale. *La revue Tocqueville*, 30(2), 9-35.
8. Giuliano, B. (1995). *Histoire et traditions de Yézimala*. Gênes : CLMC.
9. Glévarec, H. (2021). L'"espace social" selon P. Bourdieu : Les fondements d'une figuration de la société et d'une interprétation des pratiques culturelles. *Année sociologique*, 71(1), 17-22. Éditions Presses Universitaires de France.
10. Goffman, E. (1988). *Les rites d'interaction*. Paris : Minuit. (1^{ère} éd. en 1967).
11. Guidère, M. (2008). *La Communication multilingue : traduction commerciale et institutionnelle*. Bruxelles : De Boeck Université.

12. Habermas, J. (1981). *Théorie de l'agir communicationnel. Tome 1 : Rationalité de l'agir et rationalisation de la société*. Paris : Fayard.
13. Kardiner, A. (1969). *L'individu dans la société. Essai d'anthropologie psychanalytique*. Paris : Gallimard.
14. Kouakou Oi Kouakou, B. (2017). Musique traditionnelle et communication sociale : l'exemple de l'Ahoissi chez les Agni-Morofoué de Côte d'Ivoire. *Communication en Question*, 8, 104-105.
15. Kouakou Oi Kouakou, B. (2019). La figure de l'étranger d'après des pratiques communicationnelles du vivre-ensemble chez les Akan. *Revue Scientifique en Sciences de l'Information et de la Communication – Communication en Question*, Numéro spécial, 27-29 Mars 2019 à Abidjan, 340-358.
16. Kouakou Oi Kouakou, B., & Koffi - Djah, O. M. (2022). Pratiques communicationnelles et gestion de la violence à l'égard de la femme dans la société traditionnelle Akan de Côte d'Ivoire. *Revue Internationale du chercheur*, 3(3), 381-403.
17. Kouakou Oi Kouakou, B. (2024). *Parler de la société à la société avec les proverbes, les contes, les chansons et les tambours. Une approche socio-anthropologique de la communication sociale en Afrique traditionnelle*. Paris : L'Harmattan.
18. Linton, R. (1999). *Le fondement culturel de la personnalité*. Paris : Dunod. (1^{ère} éd. en 1945).
19. Lohisse, J. (1998). *Les Systèmes de communication. Approche socio-anthropologique*. Paris : Armand Colin.
20. Marc, E., & Picard, D. (1996). *L'interaction sociale*. Paris : PUF.
21. Mayi-Matip, T. (1983). *L'univers de la parole*. Yaoundé : Clé.
22. Mead, M. (1963). *Mœurs et sexualité en Océanie*. Paris : Plon.
23. Merton, K. R. (1965). *Éléments de théorie et de méthode sociologique*. Paris : Plon.
24. Parsons, T. (1951). *The Social System*, England: Free Press.
25. Rasse, P. (2006). Esquisse d'une école francophone d'anthropologie de la communication. *Recherches en communication*, 26, 259-274.
26. Radcliffe-Brown, A. (1972). *Structure et fonction dans la société primitive*. Paris : Minuit.
27. Saillant, F. (Éd.). (2015). *Pluralité et vivre-ensemble*. Québec : Presses de l'Université Laval.
28. Salenson, C. (2014). Symboles, rites et mythes [Diapositives]. ISTR/DERRE. Consulté le 2 juin 2025, sur <https://fr.slideshare.net/icm13/salenson>
29. Ségré, M. (Dir.). (1997). *Mythes, rites, symboles dans la société contemporaine*. Paris : L'Harmattan.

30. Sié, K. É. M. (2020). Conflit entre chefferie et administrés dans le village d'Avagou : Émergence, manifestation et gestion (Sud Côte d'Ivoire). *Revue Sociétés et Économie*, 21, 20-34.
31. Simporé, L. (2011). Les Ruines de Loropéni au Burkina Faso. *ANKH*, Années 2009-2010-2011, 254-279.
32. Tauxier, L. (1921). *Le Noir de Bondoukou. Koulangos, Dyoulas, Abrons etc.*, Paris : Éditions E. Leroux.
33. Touraine, A. (1997). *Pouvons-nous vivre-ensemble ? Égaux et différents*. Paris : Fayard.
34. Traverso, V. (2012). Interaction. In M. Formarier & L. Jovic (Dir.), *Les concepts en sciences infirmières*, (pp. 208-209). ARSI.
35. Youssef, A. (2024). Don et solidarité, un soutien mutuel de coopération. *Revue Internationale en Sciences Humaines et Sociales*, 22(2), 31-40.