UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI

(UAC)

—••— * —••—

FACULTE DES LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES

(FLASH)

—••— * * —••—

ECOLE DOCTORALE PLURIDISCIPLINAIRE

"ESPACES, CULTURES ET DEVELOPPEMENT"

Thèse de Doctorat

***OPTION* : Sociologie-Anthropologie *SPECIALITE* : Sociologie du Développement**

Sujet :

DYNAMIQUES DE LA GESTION DIFFERENCIEE DU VEUVAGE CHEZ L ES WAABA DU NORD-BENIN

Thèse présentée par Sabine Tchokomi TOUNGAKOUAGOU SAMA pour l'obtention du grade de Docteur de l'Université d'Abomey-Calavi

Directeur de thèse : Dr. Albert TINGBE-AZALOU
Maître de Conférences des Universités (CAMES)

Jury :

Président : Albert J. **NOUHOUAYI**, Professeur Emérite à l'UAC
Rapporteur : Albert **TINGBE-AZALOU,** Maître de Conférences des Universités (CAMES)
Examinateurs : 1- Elisabeth **GNANSOUNOU- FOURN,** Maître de Conférences des Universités (CAMES)
2- Aimé Foly **HETCHELI,** Maître de Conférences des Universités (CAMES)
3- KoKou **M. GBEMOU,** Maître de Conférences des Universités (CAMES)

Date de la soutenance :

Année universitaire : 2014-2015

REMERCIEMENTS 4
LISTE DES TABLEAUX 5
LISTE DES CARTES GEOGRAPHIQUES 6
LISTE DES GRAPHIQUES 6
GLOSSAIRE 8
SIGLES 13
RESUME 14
ABSTRACT 15
YAAMA MAASI KAATOOMA 16
INTRODUCTION GENERALE 17
PREMIERE PARTIE : CONSIDERATIONS THEORIQUES ET METHODOLOGIQUES DE LA RECHERCHE 24
Chapitre I : Construction de l'objet de recherche 25
Chapitre II : Approche Méthodologique et cadre de la recherche 60
DEUXIEME PARTIE : CONTEXTE SOCIOCULTUREL ET PRATIQUE DU VEUVAGE CHEZ LES WAABA A L'EPOQUE PRECOLONIALE. 97
Chapitre III : Facteurs et structures et structures de la pratique traditionnelle du veuvage…100
Chapitre IV : Représentations et pratique du veuvage dans la société *waao* précoloniale 134
TROISIEME PARTIE : DYNAMIQUES A L'ŒUVRE DANS LES PERCEPTIONS ET PRATIQUES DU VEUVAGE 172
Chapitre V : Société *waao* postcoloniale : un contexte favorable à l'expression des mutations 173
CHAPITRE VI : Logiques nouvelles et modalités d'expressions des mutations 212
QUATRIEME PART IE : PRECARITE DES PERSONNES VEUVES ET ABSENCE D'UNE REPONSE ADAPTEE 249
Chapitre VII : Veuvage, un vécu précaire aussi bien pour les veufs que les veuves 250
Chapitre VIII : Réponse inadaptée à l précarité des personnes veuves ……288
CONCLUSION GENERALE 326
Références bibliographiques (Adaptation française des normes American Psychological Association, APA, selon la 6 eme édition du *Publication Manual,* 2010) 332
ANNEXES 343
TABLE DES MATIERES 393

DEDICACE

A

Emile mon époux,

mes parents et enfants au sens africain,

Claude Assaba et Gisèle Assaba. Les morts ne sont pas morts.

REMERCIEMENTS

A travers la présente thèse, je rends hommage à mon Directeur de thèse, le Dr. Albert Tingbé-Azalou. Merci professeur pour la disponibilité, le sens de l'écoute et les qualités d'éducateur dont vous avez fait montre.

Je saisis cette occasion pour dire infiniment merci aux Dr Elisabeth Fourn, Kocou Gbémou, Hétchéli Foly, pour leurs précieuses contributions à la réalisation de cette oeuvre.

J'exprime ma reconnaissance à mon époux pour les énormes sacrifices et la précieuse aide qu'il a été pour moi.

Mes remerciements s'adressent à tous les professeurs du département de Sociologie-Anthropologie, en particulier à ceux dont j'ai été l'étudiante. Merci d'avoir contribué à faire de moi l'être que je suis.

J'exprime ma profonde et sincère gratitude à tous mes aînés pour avoir consacré de leur précieux temps à dissiper mes doutes. Merci pour votre main tendue et votre sens de sacrifice.

Mes remerciements vont à l'endroit de feu Dr. Joseph Akpaki et au Dr. Zakari Tassou. Vous avez été aux origines de cette œuvre.

A mes frères et sœurs, en particulier à Elyse et Prosper, merci pour votre forte implication et votre soutien.

Au statisticien qui a aidé au traitement informatique des données, je réitère mes remerciements.

Merci aux dirigeants et acteurs du Cercle International pour la Promotion de la Création (CIPCRE). Votre plume a inspiré le choix de ce sujet.

Mes sentiments de reconnaissance aux relecteurs. Point besoin de vous nommer.

Merci infiniment à Issa Sabirou Abdouraman pour son appui.

Je ne vous oublie pas vous non plus, pour votre soutien de tout genre.

Aux divers informateurs, en particulier aux veufs et veuves qui m'ont permis de faire une incursion dans leur intimité, j'exprime ma gratitude.

A vous tous et à vous toutes, merci.

LISTE DES TABLEAUX

Tableau N° I : Récapitulatif des catégories cibles, des types d'informations requises et des sites de recueil des données 73

Tableau N° II : Répartition des enquêtés par site, âge et sexe 77

Tableau N° III : Répartition des veufs et veuves par catégorie socioéconomique.....78

Tableau N° IV: Répartition des personnes non veuves par sexe, âge et par catégorie cible...79

Tableau N° V : Répartition des orphelins de 15 à 23 par sexe et par site 80

Tableau N° VI : Projection de la population urbaine de la commune de Natitingou jusqu'en 2035 83

Tableau N° VII : Répartition de la population par sexe et par arrondissement en 2002 84

Tableau N° VIII : Termes désignant les différents types de morts selon l'âge et les traitements y relatifs 105

Tableau N° IX: Compositions, rôles et autres usages du *kpiipeefaatu* au niveau de la zone de recherche.....145

Tableau N° X : Différentes phases de la pratique traditionnelle du veuvage.....153

Tableau N° XI : Analyse textuelle du contenu du Code des Personnes et de la famille par rapport au mariage et aux actes consécutifs.....204

Tableau N° XII : Comparaison des rôles joués par les acteurs de la catégorie "acteurs existant autrefois mais dont les rôles ont changé" 217

Tableau N° XIII : Rôles joués par les nouveaux acteurs.....219

Tableau N° XIV : Rôle joué par des acteurs incontournables.....220

Tableau N° XV : Récapitulatif des différentes phases de la pratique actuelle du veuvage ..230

Tableau N° XVI : Appréciation, par les structures de soutien, de la situation des veufs et des veuves dans la commune de l'Atacora 267

Tableau N° XVII : Comparaison des difficultés des veufs et veuves.....283

Tableau N° XVIII : Investissements économiques des personnes veuves aux cérémonies de rasage selon le milieu 293

Tableau N° XIX : Effectif des personnes veuves de l'ethnie *waao* appuyées de 2012 à 2014 300

LISTE DES CARTES GEOGRAPHIQUES

Carte N° 1 : Découpage territorial de la commune de Natitingou.....82

Carte N° 2 : Carte de l'Atacora précolonial 1156

Carte : N° 3 : Carte portant subdivision territoriale du cercle de l'Atacora.....176

LISTE DES GRAPHIQUES

Graphique N° 1: Répartition des visiteurs du musée de Natitingou.....85

Graphique N° 2 : Réalisations personnelles des orpailleurs à partir des ressources issues de la vente de l'or. 209

Graphique N° 3 : Contribution des autres membres de la communauté aux cérémonies de veuvage selon le milieu 290

Graphique N°4 : Contribution des autres membres de la communauté aux cérémonies de rasage selon le genre.....291

Graphique N° 5 : Investissements économiques personnels des veufs selon le genre.....292

Graphique N° 6 : Proportion des personnes veuves ayant bénéficié du secours indigents par rapport aux autres catégories vulnérables de 2010 à 2013. 297

Graphique N° 7 : Comparaison des effectifs ayant reçu le secours indigents selon le genre de 2012 à 2014.....302

Graphique N° 8 : Coûts de la prise en charge des orphelins liés à la santé, la scolarisation et l'alimentation sur la période 2012-2014 par trois structures 307

Graphique N° 9 : Charges relatives à l'alimentation, la santé et la scolarisation consenties par trois structures pour l'ensemble des orphelins, les *Waaba* et selon le genre.....308

LISTE DES SCHEMAS

Schéma N° 1 : Déterminants sociologiques du mariage et les implications sur les liens de mariage 129

LISTE DES PHOTOS

Photo N°1: *Faate* présentant le beure (gardenia aquella).....144

TPhoto N°2: *Faate* présentant le wɔ̆sɔ̆wɔ̆fɑ (ocinum americanum).....144

Photo N°3 : *kpiipeekamu*.....144

Photo N° 4 : *Faate* présentant le kɔbitɔ-pɑɑ-yuure (dioscorea sp) 144

Photo N° 5 : Une vieille veuve de Yarikou présentant les vieux bracelets portés à l'époque précoloniale sous forme de parure par les Waaba.....152

Photo N° 6 : Une griotte de Yarikou présentant les éléments de l'habillement d'une veuve " 152

Photo N° 7 : Photo du père Huchet, premier missionnaire de l'Atacora.....179

Photo N° 8 : Temple du culte traditionnel de Kunayaba à Yarikou. Toujours fréquenté.....184

Photo N° 9 : Station catholique de Pouya construite depuis 1942 184

Photo N° 10 : Bâtisse de la station-école de Yarikou depuis 1953 et toujours utilisée.....184

Photo N° 11: Deuxième Eglise de Natitingou construite en pierre depuis 1953 et toujours utilisée.....184

Photo N° 12 : Veuve en attente de rasage à Natitingou.....239

Photo N° 13 : Bassine de *cukutu* 240

Photo N° 14 : Les veuves en attente de rasage sont en train de se partager du pastis.....240

Photo N° 15 : Sachet de sel offert à une veuve à Pouya au lendemain du décès de son époux. 289

LISTES DES ENCADRES

Encadré N° 1 : Représentations collectives actuelles du veuvage.....213

Encadré N°2 : Témoignage lié aux difficultés d'accès au capital décès.....275

Encadré N° 3 : Abandon de la poursuite des procédures de succession face aux mésententes internes des ayants droits.....276

Encadré N° 4 : Cas de conflit de succession en cours dans un foyer polygame 277

Encadré N° 5 : Récit de vie S. G., 19 ans, orphelin de mère, 7 frères dont 3 filles, Natitingou, 2014. 314

Encadré N°6 : Récit F. B. orpheline de mère classe de 3eme, 7 frère et sœurs Yarikou, 2014. 315

GLOSSAIRE

N°	TERMES	TRADUCTION ET SIGNIFICATION	PLURIEL
1	*Batakanã wofa*	Ils sont allés faire la demande de main.	
2	*Da ti cɔɔrinã*	On a eu une perte. On a perdu un être précoce.	
3	*beure*	Plante médicinale utilisée pour la toilette des personnes veuves.	
4	*beu-daaka*	Plante médicinale intervenant dans les soins aux personnes veuves.	
5	*Bɛɛtiwo*	Membre d'un sous-groupe appartenant au groupe socioculturel des Waaba.	*Bɛɛtiba*
6	*Biyɔde*	Groupe socioculturel du Nord-Bénin.	
7	*boko*	devin	*bokiba*
8	*daasakate*	Chef de terre à Natitingou appartenant à l'ethnie des Daasaba.	-
9	*Dii kpiipeere*	Manger les rites de veuvage. Faire les rites de veuvage.	
10	*dɔrɔɔbu*	Plante médicinale utilisée dans la toilette des personnes veuves.	
11	*faa-kparifa*	Plante médicinale utilisée dans la toilette des personnes veuves.	
12	*faate*	Détenteur de savoirs liés aux plantes médicinales.	*faateera*
13	*faatu*	Plante ou ensemble de plantes médicinales pouvant servir de boisson ou d'eau de toilette pour des soins thérapeutiques.	
14	*fibisiroomã*	Fait de surprendre. Correspond à l'étape de l'annonce du décès du conjoint dans le cadre des rites de veuvage.	
15	*fobiroomã*	Fait de déshabiller. Equivaut au moment au cours duquel les personnes veuves sont déshabillées dans le cadre des rites de veuvage.	
16	*kambu*	Plante médicinale utilisée dans la toilette des personnes veuves.	
17	*kaaporibu*	*Kambu* de couleur blanche. Plante médicinale utilisée dans la toilette des personnes veuves.	
18	*kannoomã*	Fait de faire asseoir. C'est l'étape où les personnes veuves sont internées.	
19	*kpansikidaafa*	Bâton de commandement du chef de terre.	
20	*kpeetɔɔre*	Le voisinage.	
21	*kpiio*	Le défunt	*kpiiba*

N°	TERMES	TRADUCTION ET SIGNIFICATION	PLURIEL
22	*kpiiba-pee*	La femme des défunts. Il s'agit ici de la femme épousée avec l'implication de la communauté des vivants et des morts.	
23	*kpii-coro*	Celui qui hérite de la veuve.	*kpii-coriba*
24	*kpiíka*	Le chef de terre.	
25	*kpiipee-bɛɛbu*	La bouillie de la veuve. Il s'agit d'une bouillie préparée par une parente proche de la veuve sur laquelle on pose une braise de charbon. Elle est destinée à la consommation des personnes veuves uniquement en attendant l'enterrement du conjoint.	
26	*kpiipee-coro*	Le mari de la veuve.	
27	*kpiipee-faate*	Détenteur de savoirs liés aux plantes médécinales intervenant dans les soins et toilette aux personnes veuves.	*kpiipee-faateera*
28	*kpiipeefaatu*	Ensemble de plantes médicinales servant d'eau de toilette pour les soins thérapeutiques des personnes veuves.	
29	*kpiipee-kambu*	*Kambu* intervenant dans la toilette des personnes veuves.	
30	*kpiipee-nɛ̃*	Mère de la veuve ou du veuf. Veuve initiée et disposant du pouvoir d'initier les nouveaux veufs et veuves aux rites de veuvage. C'est la mère dans le veuvage.	*kpiipee-nɛ̃ra*
31	*kpiipee-pepeesu*	Les demoiselles de veuvage. Les demoiselles qui aident les *kpiipee-nɛ̃ra.*	
32	*kpiipee-pommã*	Cérémonie de rasage des personnes veuves.	
33	*kpiipeere*	Les rites de veuvage.	
34	*kpiipee-takinã*	Maladie contractée en cas de non-respect des prescriptions et interdits relatifs aux rites de veuvage. Elle consiste en la paralysie des membres inférieurs.	
35	*kpiipee-yǒtu*	Les cheveux gardés par les personnes veuves durant la période de veuvage et enlevés lors d'une cérémonie appropriée.	
36	*kpiitaŋfa*	Pierre jaunâtre symbolisant les défunts.	*kpiitansu*
37	*kɔbitɔ-paa-yuure*	Plante médicinale utilisée dans la toilette des personnes veuves.	
38	*kuun*	La mort.	
39	*kunadakua*	Le clan (terme otammari)	
40	*Kuun-basibu*	La mort froide. Il s'agit des types de morts "admis" chez les Waaba.	
41	*kuu-tuuribu*	La mort chaude. Il s'agit des formes de morts déplorées chez les Waaba.	

N°	TERMES	TRADUCTION ET SIGNIFICATION	PLURIEL
42	*maasimã*	Le fait d'annoncer le décès du conjoint. Synonyme de *fibirisomã.*	
43	*nãri-yerika*	Les travaux effectués par le futur époux et ses parents au profit de ceux de la femme sous forme de dot.	*nãri-yerisu*
44	*Ò cinte.*	Il / elle est cassé(e). Il / elle est mort(e) dans la force de l'âge.	
45	*O duukpiipeere.*	Il / elle mange le veuvage. Il / elle fait les rites de veuvage.	
46	*Ò kori.*	Il / elle est rentré(e). Il s'agit de la mort d'une personne âgée.	
47	*Ò kpinte.*	Il / elle est retourné(e). Terme utilisé pour annoncer le décès d'un nouveau-né.	
48	*Ò mɛ̃tɔɔba.*	Il / elle a rejoint les autres. Synonyme de *ò kori.*	
49	*Ò pase biranne.*	Il a arraché la branche. Il a réalisé la dernière étape des travaux et prestations au profit de ses beaux-parents.	
50	*Ò sumbi.*	Il / elle s'est endormi(e). Synonyme de *ò kori.*	
51	*Otammari*	Groupe socioculturel du Nord-Bénin.	Bɛtɑmmɑribɛ
52	*Ò ti kabisi.*	Il / elle nous a fait ses adieux. Synonyme de *ò kori.*	
53	*pee-banoobu*	Fait d'ouvrir la porte à une femme. Rendre visite tôt le matin aux parents d'une fille pour leur formuler la demande de main de la fille. Mariage par dot.	
54	*pee-bannootaɲo*	Femme dotée. Celle dont les parents de l'époux sont allés très tôt ouvrir la porte à ses parents pour formuler la demande de main.	
55	*pee-faato*	Celui qui hérite de la femme.	
56	*pee-fɛtoomã*	Fait d'arracher une femme. Le mariage entre amants.	
57	*pee-kpaamã*	Fait de prendre femme. Le mariage.	
58	*pee-saataɲo*	Femme dotée. La femme dont les maris ont labouré les champs de ses parents.	
59	*poriku*	Mariage entre amants. Mariage contracté par les deux époux concernés.	
60	*porisaata*	Pagne blanc de grande dimension offert aux parents de l'épouse. Signe que la femme a grandi et que ses maris s'apprêtent à venir la chercher.	
61	*poro*	Femme dont le mariage a été conclu entre elle et son époux.	
62	*Sɛɛroomã*	Fait de relever la tête. C'est la phase des rites de veuvage au cours de laquelle le veuf ou la veuve est intégré(e) en partie à la société après trois ou quatre jours d'internement dans la chambre. Il / elle peut de ce fait mener toutes les activités sociales hormis celles sexuelles.	

N°	TERMES	TRADUCTION ET SIGNIFICATION	PLURIEL
63	*sɔrɔbi*	Boisson locale *sodabi* fabriquée au Sud du Bénin.	
64	*Soɦo*	Terme par lequel les Waaba et bien d'autres peuples de l'Atacora désignent des Bɛtɑmmɑribɛ.	*Soomba*
65	*sooya*	le mil	
66	*Taabu ti dori.*	La guerre nous est déclarée. Expression utilisée pour annoncer la mort d'un être décédé dans la force de l'âge.	
67	*Taampuwuro*	Le chef de terre de Kotopounga.	
68	*Taɦamba*	Ethnie du sous-groupe socioculturel *waao* du Nord-Bénin.	
69	*Tammaribɛ*	Synonyme de Bɛtɑmmɑribɛ.	
70	*tee-paa*	Père absent. Enfant né après le décès de son père. Dans le cas du veuvage, il peut s'agir de l'enfant du défunt ou d'un enfant conçu suite à des relations non autorisées entre la veuve et une autre personne avant les cérémonies de rasage. Cet enfant est donc censé appartenir au défunt.	
71	*tiɦa*	la terre	
72	*tiine*	Sorte de collier porté aux "femmes du *waraka"* (divinité locale) en vue de les identifier.	
73	*tɔɔtiɦo*	Etranger. Chez les Waaba, sert à désigner toute personne qui n'est pas de l'ethnie waao.	
74	*Tuki waraka.*	Se plaindre du comportement de quelqu'un auprès du *waraka* pour réclamer justice.	
75	*waaku*	L'espace géographique reconnu occupé par les Waaba. C'est aussi le nom d'un village.	
76	*Waama*	Langue parlée par les Waaba.	
77	*Waao*	Un membre du sous-groupe waao.	Waaba
78	*waao*	adjectif qualificatif ; qualifie ce qui a trait aux Waaba.	waaba
79	*warapee*	Femme du *waraka*. Femme épousée dans la famille d'un plaignant suite à une offense d'un membre de la famille de la femme.	*warapeeba*
80	*warapeetu*	Le mariage de la femme *warapee*.	
81	*warate*	Propriétaire du waraka. Désigne le chef religieux traditionnel.	
82	*Wɛ̃ɦiro*	Dieu	
83	*wŏsŏwŏfa*	Plante intervenant dans les rites funéraires pour la purification.	
84	*yaayeenã*	Collier utilisé comme parure lors des cérémonies culturelles chez les Waaba.	
85	*yãrambu*	Tissu sous forme de filet utilisé pour attacher et	

N°	TERMES	TRADUCTION ET SIGNIFICATION	PLURIEL
		faciliter le transport des ustensils de cuisine dans la société traditionnelle waao.	
86	*yariti-datibu*	Natte offerte aux beaux-parents par le futur époux comme outil constitutif de la dot.	
87	*yariti-saanã*	Repas préparé par les parents de l'époux au profit des beaux-parents après le mariage de la femme.	
88	*yariti-wofa*	Calebasse de mariage. Calebasse remise aux parents de la fille par ceux du garçon pour la demande de main.	
89	*yetenɛ̃*	Mère de la maison. Il s'agit de la femme dotée.	*yetenɛ̃ra*
90	*yeti-kpiipeere.*	Enlever le veuvage. Signifie faire les rites de veuvage.	
91	*yete-pee*	Femme de la maison, c'est-à-dire la femme de toute la famille et non de l'époux. C'est la femme dotée.	
92	*Yete-tee*	Le chef de famille.	
93	*yɛu-yɛu*	Plante médicinale utilisée dans la toilette des personnes veuves.	
94	*yimporimã*	Eau blanche. Il s'agit d'un liquide blanc fait à base d'un fond de marmite ayant servi à préparer la pâte ou encore d'une eau fabriquée à base d'une bouillie. Elle sert d'eau de boisson de prédilection chez les Waaba.	
95	*yooka*	Candidat à l'excision ou à la circoncision.	*yoosu*
96	*yɔɔritu*	Cérémonie de baptême d'une personne tombée malade ou adoptant des comportements "anormaux".	
97	*yɔɔribire*	Femme épousée suite au baptême de sa mère dans la famille où cette dernière a été baptisée en guise de reconnaissance.	*yɔɔribiya*
98	*yɔɔripeetu*	Mariage de la *yɔɔribire.*	
99	*yuuroomã*	Fait de baisser la tête. C'est la phase où la personne veuve est internée et au cours de laquelle elle baisse la tête en signe de tristesse.	

SIGLES

CAEPE	: Centre d'Accueil, d'Education et de Promotion de l'Enfant
CEG	: Collège d'Enseignement Général
CEDEF	: Convention pour l'Elimination de Toutes les Formes de Discriminations à l'Egard des Femmes
CEPE	: Certificat d'Etudes Primaires Elémentaires
CERDHESS	: Centre de Recherche en Education, Droits de l'Homme et Sciences Sociales
CIPCRE	: Cercle International pour la Promotion de la Création
CPS	: Centre de Promotion Sociale
D F S N H P T A	: Direction de la Famille, de la Solidarité Nationale, des Handicapés et des Personnes de Troisième Age
EDS	: Enquête Démographique de Santé
FNUAP	: Fonds des Nations-Unies pour la Population
MERPMEDER	: Ministère de l'Energie, des Recherches Petrolières et Minières, de l'Eau et du Développement des Energies Renouvelables
MFASSNHPTA	: Ministère de la Famille, des Affaires Sociales, de la Solidarité Nationale, des Handicapés et des Personnes de Troisième Age
OEV	: Orphelins et Enfants Vulnérables
PDC	: Plan de Développement Communal
PTA	: Personne de Troisième Age
SIL	: Société Internationale de Linguistique
SMA	: Société des Missions Africaines
VIH-SIDA	: Virus de l'Immuno Déficience Humaine - Syndrome de l'Immuno Déficience Acquise

RESUME

Les mutations socioculturelles chez les Waaba ont induit des dynamiques dans la gestion du veuvage. En conséquence, cette gestion se caractérise par une inflexion des fonctions sociales de ce rite. Cette recherche vise à comprendre, de la période précoloniale à celle contemporaine, les représentations et la gestion différenciée du veuvage selon le genre en vue d'en déterminer les implications sur le développement de la communauté *waao* comtemporaine du Nord-Bénin.

La présente recherche est à dominance qualitative ; cependant, quelques données quantitatives ont permis d'apprécier le coût et les incidences du veuvage à travers le temps. Les données ont été analysées en recourant à la technique de l'analyse de contenu et dans une moindre mesure, à l'analyse statistique. La perspective comparative sous la triple dimension temps, espace et genre a été sollicité. Le constructivisme social de Berger & Luckman (1966) et la dynamique sociale (Balandier, 1971) ont constitué les théories de référence tandis que l'analyse institutionnelle (Piché & Poirié, 1995) en est le modèle d'analyse.

Durant la période précoloniale, bien que la société *waao* n'ait pas été pour autant autarcique, elle a su établir une gestion du veuvage conforme à sa vision solidaire de l'existence. Ceci a permis une prise en charge des personnes veuves et de leur progéniture à travers la polygamie et l'institution du lévirat. Avec la colonisation, s'amorce la déstructuration de la famille, cellule de base de la société. Le veuvage est alors porté par une pluralité d'acteurs aux intérêts parfois antagonistes et divergents à partir de la période démocratique. Si certains aspects de la modernité ont pu s'ancrer sans difficulté dans les pratiques actuelles du veuvage, les protagonistes de la gestion du veuvage peinent à trouver des alternatives à la suppression du lévirat qui était l'un des piliers du maintien du lien social et de la prise en charge des veufs, veuves et de leur progéniture. De ce fait, les veufs et veuves surmontent des difficultés socioéconomiques et sont contraints de développer des stratégies de survie pas toujours adaptées.

Mots clés : veuvage, mutations, représentations, Nord-Bénin, Waao.

ABSTRACT

The socio-cultural changes among Waaba's has leaded to dynamics into widowhood's management. Therefore, in present period, this management is characterized by difficulties to perpetuate the traditional social functions of widowhood. This research aims at understanding the representations of widowhood since the pre-colonial period to date. Also to determine it's differentiated management for men and women and it's implications on the development of the *waao* community of North-Benin.

The present research is dominantly qualitative ; however some quantitative data has permitted the appreciation of the cost and consequences of widowhood throughout time. The data was analyzed by resorting to methods of content analyze and in lesser measures to statistical analyze methods. The comparative perspective under the triple dimensions of time, space and gender have also been applied. Social constructivism of Berger & Luckman (1966) and dynamics (Balandier, 1971) constitute the theories of reference and the institutional model of analyze (Piché & Poirié, 1995) is usued.

During the pre-colonial period, well the *waao* society wasn't completly closed to others, it therefore established a widowhood management system in conformity with its global vision of the world.This has permitted the charge of their widowers, widows and of their offspring. With colonization, started the destruction of the family considered as the cellular base of the society. Widowhood is therefore carried by many actors, with interest sometimes antagonized from the democracy period. If some aspects of modernity have been able to anchor without difficulties, the protagonists of the widowhood management set up, to find alternatives to the removal of the leverage which was one of the pillars of the social link of taking charge and care of widowers, widows and their offspring. Then, widows and widowers face many socioeconomic constraints and are obliged to develop maladjusted stragies of surviving.

Key words : widowhood, social changes, representations, North-Benin, Waao.

YAAMA MAASI KAATOOMA

Waaba fɔɔku tɛɛkiroomã mii-di seena basicama kpiipeere mi. Daanda seena kpiiperee cɔsu mii basima n yɔriki. Dà kpana sa yiriporiba tɛn ñ ba nɛnni hunno sari ti panto den fɔɔku, kpiiperee cɔsu maasi maɟima waaba Benɛ yuurima demba cɛ.

Sa ti dɛwukire da yaama maa, tibissidi yiriba kutire, da ka : yirikuriba, paariba, peepesu, kpiipekuriba na pariba, waratera. Arima ti kpesiri sa ti magui dikiti yi yiriba ta kowu kpiipe kakun mi na ma kpiipeba naroma ta coriti yona kpiipeba fooku mii. Ti dɛbire cɔsu suu saba waritiba baa bà ta boru Berger nã Luckman (1966) nã Balandier (1971) nã Piche na Poirier (1995).

Sa yiriporiwo tɛn ba nɛndikuno, bàmaa Waao mun ta ba soki, o sooki-di o basi kpiipeere teetooma mii. Danda ma-di seke bà ñ yaa kpiipeeba nà bà bisu fɔɔku yaama pee kutire kpaama na kpiipee faabu mii.

Yiriporiwo yuɟunoma maa ñ tɛki n re yete cikire fɔɔku, yiribakutire ki i basiti kpiipee kaakun maa bà ta pɛn baa woguande kan ñ i paa see n yon fɔɔku mii. Tɛkiroma ma da daaka kpiiperee mii masi bà yon. Arima, kpiipee baasitiba basookoo sa bà yɛn maa bà tada dɛbiri kpiipeefaabu buu bà ta pɛti, sa bà yɛn maa bà ta da basi kpiipeeba na bà bisi fɔɔku mii. Da seke kpiipeeba yaaranti dà tori dà ñ sa ba dɛɛbɛ cɔsu suu ta ba wina.

Yaama yuuya : kpiipeere, tɛkiromã, yoda nintomã ; benɛ-yuurima, Waao.

INTRODUCTION GENERALE

La question de l'analyse du veuvage dans un contexte africain est indissociable de celle de l'anthropologie de la parenté et plus spécifiquement de celle de la mort, du mariage et de la famille, cellule de base de toute société. La famille prend forme par le biais des unions et détermine les types de rapports entre les membres qui la constituent. Elle est alors définie comme :

> « un groupe social composé de deux personnes au moins, ayant une résidence commune et unies par des liens de parenté (règles d'alliance, de filiation, de germanité) et un réseau de droits et d'obligations (droit de porter un nom, droit à l'héritage, obligation alimentaire, obligation d'éducation, prohibition de l'inceste, etc.) » (Alpes & *al*., 2000 : 149).

En tant que cellule sociale de base, les rapports entretenus par les différents acteurs constitutifs de la famille présentent des répercussions sur l'ensemble de la société. Dans la société traditionnelle africaine,

> « le mariage était analysé comme un jeu subtil de « don » et « contre don », avec cette différence fondamentale par rapport aux sociétés occidentales anciennes, que la dot « contre don », échangée contre la femme, était versée par la famille du mari à celle de l'épousée et non le contraire » (Coquery-Vidrovitch, 2007 : 77).

Selon Abdul-Mumin (2007), en Afrique traditonnelle, le mariage était une affaire des générations antérieures qui unissaient deux familles et non des individus par le biais du système d'échanges traditionnels. Au départ bâtie sur le modèle du couple, la famille connaîtra diverses formes de mutations relevant des contraintes et exigences des contextes spécifiques. D'autres types de familles, telles que la famille monoparentale et la famille nucléaire verront le jour. En Afrique, les facteurs de modernisation ou tout simplement du changement social, de même que la précarisation de la vie seraient les causes de l'adoption d'autres modèles d'unions (Mouvagha-Sow, 2007). Ainsi, le choix du conjoint est désormais un choix individuel.

Au Bénin, la famille traditionnelle, élaborée et vécue sous sa forme élargie, est en proie à des transformations sociales. Considérant le cas des communautés du Nord-Bénin, le mariage traditionnel est aujourd'hui inexistant (Chambeny, 2011 ; Séwane, 2003 ; Śujl, 1986 ; Winrikou, 2014). Si d'aucuns s'abstiennent de qualifier la nature des types d'union qui prévalent actuellement dans ces communautés, Chambény (2011), pour sa part fait allusion à

la précarité de ce type d'union. Cette situation donne lieu tôt au tard à des familles nucléaires et traduit l'individuation dans le choix du partenaire et l'affaiblissement des cadres traditionnels matrimoniaux (Hertrich, 2007). Les données de terrain de cette thèse confirment les observations des chercheurs ci-dessus cités et permettent d'affirmer que le processus de suppression des formes traditionnelles du mariage dans le Nord-Bénin en général et chez les Waaba en particulier, a démarré à partir de la colonisation à travers l'intervention des missionnaires et les différents actes répressifs et juridiques consécutifs. Cet élan s'est accentué durant la période révolutionnaire. En effet, le mariage par la dot a été supprimé en 1973 sous l'influence des missions chrétiennes (Séwane, 1999) et les autres variantes considérées comme « formes non civilisées d'unions »[1] sévèrement réprimées par le régime révolutionnaire. Cet acharnement contre le mariage traditionnel trouve une consécration juridique lors de la période démocratique. Le mariage traditionnel revêt désormais divers qualificatifs, tantôt forcé, tantôt précoce et fera l'objet de toutes les attaques. Or, le mariage traditionnel tel qu'il était conçu et vécu (comme nous le verrons plus loin), assurait à la pratique du veuvage ses formes et contenus durant la période coloniale et scellait des liens indissolubles entre les membres de la famille, au-delà de la mort, du moins concernant le mariage de la femme. Dans la même veine, la perception et le vécu du mariage étaient harmonieux avec l'idée de la famille au sens africain en général et *waao* en particulier. Elle était et demeure encore le cadre par excellence de la gestion de divers autres évènements biographiques tels que la mort et le veuvage. En effet, dans une famille, qu'elle soit nucléaire où élargie, la mort de l'un des conjoints rend le conjoint survivant veuf. Si la mort de l'un des membres du couple entraîne le conjoint survivant dans le veuvage, alors la gestion de cette situation est tributaire de plusieurs facteurs. Il s'agit par exemple de la nature du mariage, du statut des membres du couple mais surtout des possibilités d'intervention des autres membres de la famille dans la gestion de la vie du couple. Ces facteurs conditionnent la nature des rapports entretenus par les membres du couple avec les autres membres de la famille. La pratique du veuvage est donc un phénomène culturel induit par la réalité biologique qu'est la mort (Oyekanmi, 2007).

Culturellement vécu par les hommes et les femmes, certes à des degrés divers (Jeanne & Pasquier 2007 ; Jeanne, 2008 ; Winn 2003), le veuvage est déterminé par plusieurs facteurs

[1] Le rédacteur du Coutumier l'affirme si bien quand il déclare qu'avec leur influence, les peuples africains tendent à abandonner le mariage coutumier et à adopter la forme plus civilisée de mariage.

du contexte dont le statut social et l'âge (Herton, 2008). Si à l'époque contemporaine les auteurs occidentaux traitent du veuvage en tant que condition sociale (ApRoberts, 2008), chez les Africains et les Waaba en particulier, il est tout aussi question du contenu que de la forme des rites de veuvage. Cette réalité a fait l'objet, à travers le temps, d'une forme de gestion particulière. En Afrique, la situation issue du veuvage est gérée par les solidarités familiales et tout récemment en Europe, par les pouvoirs publics (Chaineaud, 2012) à travers une mise en place progressive de différentes prestations.

Considérant l'Europe, le veuvage a été tributaire de l'imagerie sociale y relative. La perception du veuvage, à travers celle de la veuve pour la plupart, a engendré une attitude vis-à-vis du phénomène naviguant entre élargissement de prérogatives ou rétrécissement des privilèges.

Aussi, a prévalu pendant longtemps une vision misérabiliste du veuvage (Corbet, 1993; Murphy, 2003). C'est alors que l'Eglise porte secours aux veuves et invite les pouvoirs publics à faire de même (Rosambert, 1923). Au plan juridique également, des dispositions favorables (Augustin, 2003 ; Haase-Dubosc, 2003), ou défavorables à la condition socioéconomique des veuves ont été prises. Bien après, émerge à côté de cette vision misérabiliste, une perception valorisante du veuvage sous un angle de libération (Caradec, 2001), de prérogatives et de privilèges (Santinelli, 2003 ; lanza (2003)[2].

A l'époque contemporaine, bien qu'une frange de veuves soit avantagée par la situation de veuvage, la majeure partie est considérée comme vulnérable (Chaineaud, 2012). De ce fait, dans cette région du Monde, des dispositions étatiques quoique jugées insuffisantes (ApRobert, 2008 ; Barrière, 2007) sont prévues pour la protéger. Dans une société européenne comme celle française pour ne citer que ce cas, l'on pourrait affirmer que la gestion du veuvage a été arrimée aux contingences sociales. En effet, les mesures de protection de la veuve sont parfois inadaptées, parfois insatisfaisantes. Toutefois, le veuf a été pendant longtemps oublié du fait qu'il est considéré comme le pourvoyeur exclusif du foyer (*breadwinner*) (Bonnet & Hourriez, 2012), ne pouvant donc pas se retrouver dans une situation de besoin.

[2] Pour Barrière, trois représentations du veuvage ont cours au 19 eme siècle. Il s'agit de la sainte veuve ; la veuve victime et la jeune veuve sans enfants. Ces représentations ont encore de leur valeur aujourd'hui.

Dans les sociétés africaines, la littérature sur le veuvage précolonial et actuel quoique marginale[3], informe que le veuvage autrefois était lié à la fois aux aspects matériels, moraux et spirituels (Abé, 2010 ; CERDHESS [Centre de Recherche en Education, Droits de l'Homme et Sciences Sociales], (2006) ; Kä Mana, 2010 ; Sossou, 2002 ; Winn, 2003). Ainsi, selon Sossou (op.cit.), le fondement moral du veuvage tenait à la nécessité de la rencontre des besoins du défunt, de ses parents et relations. Sa gestion à l'époque répondait à une triple dimension à savoir, spirituelle, éthique et esthétique (Kä Mana, 2010). Au plan africain, la littérature relative au veuvage traditionnel fait l'objet de controverses : pendant que quelques rares auteurs mettent l'accent sur le rôle intégrateur du veuvage à travers le lévirat (Taverne, 1996), une frange dénonce leur caractère vexatoire (Agounké, 1989 ; Enel & Pison, 2007 ; Potash, 1986). Les mutations intervenues dans la gestion du veuvage ont été par ailleurs décriées. Au Cameroun par exemple, les pratiques du veuvage sont vidées de leur sens et leur vocation première a été supprimée (CERDHESS, 2006 ; Kä Mana, 2010). En effet, les espaces de la pratique du veuvage s'appréhendent comme des cadres de dynamiques d'ordre économique et financier. Le veuvage devient alors l'occasion d'une instrumentalisation économique négative, un outil de spoliation et de dépouillement de la veuve (Abé, 2010). Les causes de cette situation selon les auteurs sont la crise économique et financière et l'ignorance par les parties prenantes, des fondements originels du veuvage africain.

De manière générale, le Bénin fait partie de ces pays que Sossou (2002) appelle les pays en transition. Ce type de pays, selon l'auteur, est sous l'emprise de la cohabitation des habitudes socioculturelles locales et de nouvelles réalités induites par les évènements historiques tels que la traite négrière, la colonisation, les échanges commerciaux, etc. C'est cette cohabitation qui justifie à la fois la persistance de certaines pratiques traditionnelles et culturelles comme le veuvage et les mutations y afférentes.

En tant que partie intégrante du Bénin, la commune de Natitingou n'échappe pas aux réalités caractéristiques de la situation historico-politique du Bénin. Malgré l'ouverture au monde favorisée par les mass media, l'introduction de nouvelles pratiques religieuses, la scolarisation d'une partie de la population et la cohabitation avec d'autres peuples, la pratique du veuvage est profondément ancrée chez les Waaba et, il est quasiment difficile de s'y dérober quels que soient l'origine ethnique, le genre et le statut du Waao.

[3] Ce même constat est fait par d'autres sources concernant l'Afrique (Attané nd) et d'autres régions du monde (Chaineaud, 2012 ; Jeanne et Pasquier, 2007).

Face au défaut d'une littérature sur le veuvage dans cette région du Bénin, les données empiriques recueillies à l'occasion de cette thèse inscrivent les pratiques du veuvage chez les Waaba au rang des réalités mouvantes. A l'époque précoloniale, les représentations, pratiques et vécus du veuvage dans cette communauté du Bénin n'étaient pas en opposition avec ceux des autres pays africains tels que le Cameroun, la Côte d'Ivoire et le Burkina-Faso. Dans cette communauté béninoise, la gestion du veuvage était tributaire non seulement des représentations de la mort, mais également de celles du mariage et de la famille. Le pilier essentiel en était la famille comme lieu de consolidation du lien social indissoluble. A l'époque précoloniale, les représentations collectives induisaient une conception et une gestion type du veuvage. Cette gestion donnait lieu à des pratiques et à un vécu du veuvage non identiques pour l'homme et la femme. La gestion du veuvage chez les Waaba concernant la femme, assurait entre autres, le maintien des liens de famille et par ricochet, la prise en charge sociale de la veuve et de sa progéniture. La situation du veuf à l'époque ne nécessitait pas une prise en charge sociale spécifique, parce le modèle familial instituonnellement reconnu était celui « du mâle *breadwinner* ». L'homme était donc perçu comme le "pourvoyeur exclusif du ménage".

Au fil des ans, avec la colonisation, une sorte de campagne de dénigrement du mariage s'amorça et partant, les valeurs fondamentales de la pratique et de la gestion du veuvage en prennent un coup. Progressivement, à partir de la période démocratique, des changements apparaissent dans les pratiques et la gestion du veuvage. Ces changements, d'abord d'ordre culturel, prennent une forme économique et aujourd'hui, sont sanctionnés par le refus du lévirat. Autrefois uniformes et gérées par des acteurs socialement investis, de nouvelles pratiques, portées par des représentations multiples voient le jour. Les raisons de cette situation sont la lutte pour l'expression des droits des femmes, l'augmentation du pouvoir économique des communautés étudiées, la pluralité de cultes, bref, le processus d'individuation en cours dans cette société.

Ces mutations, portées par des facteurs du contexte socioculturel actuel à savoir les religions révélées, la scolarisation et l'individualisme, se traduisent de diverses manières (refus de la pratique par les fidèles de certaines religions modernes, réduction des délais et durées par la plupart des Waaba, interventions de divers acteurs institutionnels aux intérêts parfois antagonistes, ajout de nouvelles phases, disparition de certains acteurs, coût élevé des cérémonies de rasage). Elles engendrent aussi diverses conséquences à l'endroit des veufs et des veuves et par ricochet sur leur communauté. En effet, si cette dernière a pu adapter

nombre de défis induits par les mutations dans les pratiques actuelles du veuvage, le vécu des veufs et des veuves après les rites de veuvage pose problème. Certes, une forme de solidarité subsiste encore et permet à la veuve et au veuf de ne pas assurer seuls les charges des cérémonies de veuvage. Mais, au lendemain de celles-ci, le veuf et la veuve, à des degrés divers, se retrouvent seuls face à leur destin et à celui de leur progéniture. Par exemple, en ce qui concerne la veuve, dans certains cas, elle ne peut pas bénéficier des biens de son foyer en raison des considérations socioculturelles. En effet, la gestion de l'héritage chez les *Waaba* est régie par un code dont l'essentiel se résume comme suit : l'héritage a une valeur symbolique ; les époux ne bénéficient des biens l'un de l'autre ; seuls les cadets peuvent prétendre à la sucession de leurs aînés ; les ayant droits représentaient toute une famille et non leur personne. Elle se retrouve donc presque seule, sans protecteur physique et démunie de ressources nécessaires pour la satisfaction de ses propres besoins et de ceux de ses enfants. Dans le cas du veuf, si le souci de sa prise en charge matérielle ne se posait pas, de nos jours, du fait de la monétarisation de la vie et de l'implication des femmes dans la vie des foyers, un besoin s'impose à certains égards. Le veuvage se révèle donc de nos jours comme amputé de l'une de ses fonctions, celle de l'assistance sociale aux personnes veuves et aux orphelins (Ki-Zerbo, 2008). Au bilan, on note des mutations dans les représentations, pratiques et vécus du veuvage. Ces dernières présentent des répercussions sur la vie des communautés qui les subissent. C'est dans cette optique qu'est entreprise la présente thèse intitulée « *Dynamiques de la gestion différenciée du veuvage chez les Waaba du Nord-Bénin* ». L'objectif est d'analyser les dynamiques dans les représentations collectives, les pratiques sociales et vécus du veuvage depuis la période précoloniale à nos jours et leurs infleunces sur les veufs, les veuves et la communauté *waao* du Nord-Bénin.

Les résultats de cette recherche sont présentés suivant un plan qui s'articule autour de quatre parties principales. La première est relative aux considérations théoriques tandis que les trois autres correspondent aux trois objectifs spécifiques de la thèse. La première partie, d'ordre méthodologique, est subdivisée en deux chapitres, dont le premier a trait aux différentes composantes de la problématique tandis que le second chapitre rend compte de la démarche méthodologique c'est-à-dire du processus et des procédés de collecte, de traitement et d'analyse des données. La deuxième partie, intitulée "la pratique du veuvage dans la société traditionnelle *waao*", comprend deux chapitres. Le premier, rend compte du contexte précolonial justificateur de la pratique du veuvage à cette époque. Ce chapitre met en exergue les éléments identitaires mais aussi la vie relationnelle des Waaba comme facteurs

caractéristiques de l'existence des Waaba à l'époque précoloniale. Quant au second, il présente les perceptions, les pratiques et vécus du veuvage à l'époque précoloniale comme des pratiques différenciées selon le genre certes, mais harmonisées et rigoureuses qui ont contribué à une prise en charge des personnes veuves à l'époque. La troisième partie intitulée "dynamiques à l'œuvre dans la pratique du veuvage chez les Waaba" comporte deux chapitres. Tandis que le premier chapitre met en exergue les évènements marquants du contexte historique induit par la colonisation, la révolution et la démocratisation et porteurs de mutations, le second chapitre fait part des logiques, facteurs et acteurs des mutations dans le veuvage.

La quatrième partie, dont le titre est "précarité et absence d'une réponse adaptée à la situation de veuvage dans la société moderne *waao*" est subdivisée en deux chapitres. Le premier met en lumière la vulnérabilité des veufs et veuves *waaba*. Il traite essentiellement des vecteurs de cette vulnérabilité et des formes de reconnaissance de celle-ci par les acteurs sociaux, les concernés et les structures étatiques. Quant au second chapitre, il attire l'attention sur l'ineffectivité des mesures de soutien à l'endroit de ces catégories et de leur progéniture. Il met en relief les stratégies de survie mises en œuvre respectivement par ces dernières pour faire face à leur destin.

PREMIERE PARTIE : CONSIDERATIONS THEORIQUES ET METHODOLOGIQUES DE LA RECHERCHE

Introduction partielle

Le "réel" que le sociologue se propose d'analyser peut être saisi en recourant à une diversité de problématiques, de démarches et de cadres analytiques. En s'inspirant des différentes problématiques existantes, le chercheur procède à la construction de son objet de recherche compte tenu de ses sensibilités personnelles et de la nature du sujet.

La première étape à franchir par tout chercheur, consiste donc à « construire son objet de recherche » (de Singly, 1992). Il s'agit plus concrètement de préciser les différentes composantes de la problématique qui sous-tend le sujet abordé, c'est-à-dire les constats, le problème, la question de recherche, les hypothèses et les objectifs de la recherche.

Le cadre théorique d'une recherche s'inscrit dans une dimension dialectique avec la démarche méthodologique conçue au sens large du terme. Si la problématique donne à délimiter les contours de la réalité sociale, l'approche méthodologique quant à elle porte sur les processus et procédés mis en œuvre pour la saisir et en rendre compte. C'est à cet effet que l'approche méthodologique est conçue comme « une réflexion préalable sur la méthode qu'il convient de mettre au point pour conduire une recherche » (Muchielli, 2013 : 143). Elle consiste plus précisément en un processus itératif entre la problématique, la collecte des données, leur traitement et analyse.

C'est pour répondre à ces impératifs méthodologiques que la présente partie est conçue. Elle porte alors sur le cadre théorique (premier chapitre) et l'approche méthodologique qui fondent la présente recherche (deuxième chapitre).

Chapitre I : Construction de l'objet de recherche

Ce chapitre est subdivisé en quatre grandes articulations. Dans un premier temps, compte-rendu est fait de la problématique (constats, problème à élucider, question, hypothèses et objectifs de la recherche). Ensuite, ont été expliqués les concepts centraux et présentée la revue critique de littérature. En dernier ressort, il est mis à la connaissance du lecteur, les théories de référence et le modèle d'analyse utilisé.

1.1- Problématique : Veuvage, une pratique ancienne persistante, une fonction vitale amputée

La pratique du veuvage a été une constante de la vie socioculturelle des sociétés africaines. Aussi, a-t-elle marqué la vie des peuples d'autres continents, notamment ceux de l'Asie et de l'Occident. Dans les croyances locales africaines, les rites de veuvage reposaient sur des bases socioculturelles précises. A travers leur organisation, la société poursuivait des buts pour le / la défunt(e), le / la conjoint(e) survivant(e), pour chaque membre de la société pris individuellement et pour l'ensemble de la communauté.

Selon une certaine littérature, en Afrique, à l'époque médiévale, le rituel du deuil à travers l'expression des larmes et du chagrin, était le canal par lequel, la veuve et les deuilleurs manifestaient le regret que chacun ressentait suite à la perte d'un proche (Thomas, 1988). De même, le veuvage était une forme d'expression de l'humilité que l'époux survivant manifestait en mémoire de son / sa conjoint(e) décédé(e) (CERDHESS, 2006). Dans un pareil contexte, « les rites funéraires sont nécessaires pour le défunt, mais aussi pour les survivants, la veuve ou le veuf ainsi que pour la communauté » (Santinelli, 2003 : 35). Ils avaient pour but de réintégrer la personne survivante dans le tissu social, d'accompagner l'âme de la personne disparue dans l'au-delà, de « lutter contre l'action dissolvante de la mort » et de « transcender le désordre créé par la mort » (Thomas, 1988: 32).

A l'époque précoloniale, selon la littérature anthropologique, le veuvage ne représentait pas un problème parce que les veuves étaient systématiquement reprises en mariage par le lévirat et les hommes se remariaient ou étaient "protégés" par la polygamie. De ce fait, les veuves étaient prises en charge par le biais du lévirat de même que les orphelins (Attané, n.d ; Potash, 1986).

Cependant, un évènement politique de taille intervient dans la vie des peuples africains : la colonisation. Ledit évènement politique bouleverse les structures et

l'organisation socio-religieuses des peuples africains et les conduit dans un processus de « désorganisation lente mais sûre » (Ki-Zerbo, 2008). Malgré les influences de la colonisation, les rites du veuvage continuent d'être pratiqués dans la plupart des sociétés africaines (Attané, n.d.). Autrement dit, cette pratique est une réalité qui survit aux générations malgré les transformations et dynamiques que l'on enregistre dans un pays comme le Bénin contemporain[4].

Le veuvage est un ensemble de rituels traditionnels profondément ancrés dans la culture des Waaba et qui fait l'identité culturelle de cette communauté. Durant la période précoloniale, elle était orchestrée de manière différenciée aux veufs et veuves. Certes, les buts et fondements étaient diversifiés mais selon les croyances de ce sous-groupe, ils concourraient au bien du conjoint survivant et de la communauté tout entière. Le veuvage y était construit et perçu comme une cérémonie inévitable, symbolique et rigoureuse. Sa pratique était l'occasion de redonner vie au conjoint survivant et à sa communauté tout entière. Dans le cas de la veuve, cet ensemble de rituels aboutissait au lévirat dont la fonction était la prise en charge matérielle de la veuve et de sa progéniture. Par contre, le veuvage de l'homme ne donnait pas lieu au sororat (Sow et *al*. 1994), ce qui ne veut pas dire que ce dernier n'était pas pris en charge. Sa prise en charge était psychologique. De surcroît, il était aidé dans l'éducation de ses enfants.

Dans l'imaginaire des Waaba, le veuvage en tant que pratique culturelle persistera tant que, d'une part, se contracteront les unions et se déferont ces dernières par le biais de la mort. L'autre raison de la persistance de la pratique du veuvage est son fondement culturel. Les rites de veuvage sont institués par les ancêtres, perpétrés par les parents et donc, les générations actuelles ont le devoir de les perpétuer. Le refus de cette pratique occasionne des conséquences négatives sur le conjoint survivant.

---

[4] Des données sont publiées sur internet par des associations de lutte pour les droits des femmes concernant le Gabon et le Cameroun. Une maigre partie peut être considérée comme scientifique. La plupart des écrits sur l'époque contemporaine se bornent à n'y voir que la manifestation de la négation des droits des femmes sans se donner la peine d'établir la différence entre ce qui est lié à la tradition et ce qui relève du dévoiement de celle-ci. A ce sujet, quelques références sont illustratives : Africarootmondo.blogkaptuaeflorian. Mondoblog ; www.pa.lunion.com/ le veuvage ; www.agirledroit.org/article 1140 ; w.w.w.congoforum/updlsdocs/veuvage ; www.cipcre.org lancement CSP-yaoundé.

Cependant, la persistance de la pratique des rites de veuvage ne signifie pas une absence de dynamique. Cette tendance au changement met en évidence le fait que les mutations inhérentes à toute situation sociale sont inévitables (Balandier, 1971). Ainsi, les faits sociaux ne doivent pas être forcément analysés comme des réalités figées, mais plutôt dans leur dynamique. Les rituels qui caractérisent les pratiques et vécus du veuvage de nos jours s'inscrivent dans cette logique, malgré les résistances notables opposées par la "tradition". Une première observation des rites de veuvage fait transparaître des dynamiques d'ordre socioculturel et économique. Le constat des mutations dans les pratiques et vécus du veuvage a été déjà établi dans certaines sociétés européennes et africaines (dans une moindre mesure).

En Europe, l'accent a été surtout mis sur les changements intervenus dans l'apparence extérieure des veuves à travers l'usage du tissu crêpe (Winn, 2003), dans l'implication de la veuve dans les cérémonies de deuil de son époux (Verdon, 1993.) ; dans l'évolution de l'image de la veuve (Barrière, 2007) mais aussi dans les privilèges et prérogatives associés à cette dernière (Le Mao, 2004). Malgré ces mutations, l'image de la veuve vulnérable continue de prévaloir incitant ainsi les pouvoirs publics à plus d'engagement pour la cause de la veuve (Jeanne, 2008). En Afrique[5], et plus précisément au Cameroun, les pratiques actuelles du veuvage à l'endroit des veuves ont donné lieu à des pratiques de déviance tels que la maltraitance physique et le dépouillement économique des veuves par la belle-famille (Kenmogne, 2009). De la même façon, les rites de veuvage sont vidés de leur contenu et sens originels pour devenir des coquilles vides et farces désolantes (Kä Mana, 2010).

Dans la communauté *waao*, cette pratique s'est poursuivie à l'époque coloniale et après les indépendances sans modification directe. Lors de la période coloniale, les dynamiques notées dans le contexte socioculturel des peuples de l'Atacora n'ont pas ébranlé directement les pratiques et vécus du veuvage. Il convient de retenir que la colonisation a amorcé le processus de fragilisation de certains facteurs (le mariage traditionnel, la crainte de la mort, le pouvoir du chef de lignage) et structures socio-religieuses (famille et religion traditionnelles) de gestion du veuvage sans pour autant affecter les pratiques et vécus eux-

[5] Les écrits scientifiques disponibles sur l'Afrique ne s'inscrivent pas pour la plupart dans une perspective dynamique. La plupart rend compte du caractère vexatoire, humiliant et dégradant sans chercher à analyser les pratiques du veuvage en vue de pouvoir situer le lecteur sur les réalités originelles et celles dues aux mutations. Pour ces auteurs, c'est la tradition qui est la base des aspects négatifs des pratiques du veuvage. Ceci rend l'approche des dynamiques du veuvage au niveau africain malaisée.

mêmes. En effet, au cours de cette époque, le colonisateur français tient un discours reliant trois des pratiques traditionnelles du mariage au "fétichisme". C'est plutôt à partir de la période révolutionnaire que les premiers signes de changements directement liés au veuvage ont fait leur apparition. Le besoin d'adapter les pratiques du veuvage aux nouvelles réalités professionnelles et matrimoniales est né. A cette période, par exemple, le mariage traditionnel, qui était l'un des piliers de l'organisation rigoureuse des rites de veuvage a été remis en cause et banni. Le pouvoir du chef de lignage a été fragilisé des suites des différents discours idéologiques et actes de répression. Les Waaba, autrefois essentiellement agricoles voient une frange de leur population occuper des rôles dans l'administration publique. Pour ces derniers, il s'est imposé de réduire les délais et quelques aspects du processus des rites de veuvage pour répondre aux exigences professionnelles.

Si la période révolutionnaire a été un tournant décisif dans le cadre des mutations d'ordre social et culturel, l'époque démocratique s'impose dans cette société comme la période d'expression des mutations socioéconomiques. Or, contrairement à la période précoloniale au cours de laquelle le veuvage n'était pas un problème, selon les résultats d'une étude réalisée dans la sous-région ouest-africaine, le veuvage actuel induit tantôt une libération des veuves, tantôt leur vulnérabilité (Sossou, 2002). Une autre tendance plus tranchée affirme de nos jours, que le veuvage vient accentuer la précarité de la femme africaine (Enel & Pison, 2007).

En outre, le lévirat, (étape intégrante du veuvage chez les Waaba), n'assure plus la prise en charge de la veuve et de sa progéniture. Or, malgré l'absence d'un mécanisme de remplacement du lévirat, les veuves ne font pas l'objet d'une prise en charge institutionnelle (Taverne, 1996). Le refus du lévirat par la plupart non seulement des veuves, mais surtout de leurs "héritiers potentiels" est aujourd'hui manifeste chez les Waaba. Alors que dans cette société comme dans la plupart des sociétés africaines, même si les femmes mènent diverses activités économiques, leurs revenus ne leur permettent pas d'assurer leur prise en charge et celle de leur foyer (Ibrahima & Légaré, 2006). Par ailleurs, le veuvage était un phénomène qui frappait les personnes âgées. Mais aujourd'hui, force est de constater que dans la communauté *waao*, le veuvage touche aussi bien les personnes âgées que les jeunes du fait de certains fléaux sociaux comme l'alcoolisme et la pandémie du VIH-SIDA. Qui plus est, si dans la société précoloniale le veuvage n'était pas considéré comme un problème pour les hommes, le contexte socioéconomique actuel n'autorise pas à adopter les logiques précoloniales du veuvage masculin. En effet, en ce qui concerne le veuf, il lui est difficile, face aux contraintes

socioéconomiques actuelles, de faire face seul aux charges du foyer. Les femmes s'investissent désormais de plus en plus dans diverses activités économiques et participent ainsi aux charges du foyer, quoiqu'avec des ressources réduites. Dans bien des cas, les orphelins de père risquent de devenir des délinquants dans un contexte africain où la mère assure l'éducation des enfants (Toungakouagou, 2001). Cette situation s'accompagne d'une forme d'expression de l'individualisme et d'une quasi absence de mesures structurelles d'assistance aux personnes veuves. Ainsi, ces catégories vulnérables développent des stratégies parfois compromettantes pour elles-mêmes, pour l'avenir de leurs enfants et de leur communauté entière. L'on assiste en conséquence à une inflexion de la fonction sociale des rites de veuvage. Face à cette situation, il est formulé la question de recherche suivante :

1.1.1-Question de recherche.

La question de recherche à laquelle des éléments de réponse sont apportés dans cette thèse est la suivante :

En quoi les dynamiques socioculturelles en cours dans la société waao expliquent-elles l'inflexion de la fonction sociale du veuvage chez les Waaba du Nord-Bénin ?

Cette question de recherche se décline en trois questions subsidiaires correspondant aux différentes articulations de la recherche. Ces questions sont formulées comme suit :

- Quels sont les facteurs et cadres socioculturels qui ont déterminé les représentations et pratiques du veuvage chez les Waaba à l'époque précoloniale ?

- Comment les formes d'union validées à l'époque actuelle chez les Waaba participent-elles des dynamiques à l'œuvre dans la gestion du veuvage ?

- comment l'absence d'un mécanisme adéquat de prise en charge des personnes veuves contribue-t-elle à leur vulnérabilité ?

1.1.2- Hypothèses de recherche

Pour répondre à la question de recherche, une hypothèse centrale a été formulée.

1.1.2.1- Hypothèse centrale

Les dynamiques de la gestion du veuvage relèvent des mutations socioculturelles enregistrées par la communauté *waao* suite à la colonisation.

1.1.2.2- Sous-hypothèses

Cette hypothèse se décline en trois sous-hypothèses que sont :

a- Les mutations dans la gestion du veuvage chez les Waaba sont déterminées par la fragilisation des liens traditionnellement établis entre les perceptions de la mort, du mariage et du veuvage.

Dans la société précoloniale *waao,* les perceptions et pratiques du veuvage étaient intimement liées aux représentations et attitudes relatives au mariage et à la mort. Les liens institués entre ces trois réalités avaient induit une pratique du veuvage basée sur des facteurs et structures traditonnels, incrivant le veuvage au rang des rites funéraires instaurant la solidarité entre les membres de la communauté et la sécurité des personnes veuves. Mais avec la colonisation, s'amorce un processus de destructuration de la communauté *waao*. Cette hypothèse est donc composée de deux variables, la variable expliquée (les mutations dans la gestion du veuvage) et celle explicative (les liens traditionnels établis entre les perceptions du mariage, de la mort et du veuvage chez les Waaba).

b- Les mutations dans la gestion du veuvage se justifient par les types d'union en cours actuellement chez les Waaba.

Le processus colonial et postcolonial a eu pour conséquence la validation de nouvelles formes d'union qui portent les marques de l'individualisme. En vertu des connexions étroites entre le mariage, la mort et le veuvage, les perceptions et pratiques du veuvage connaissent elles aussi des dynamiques. On assite donc à des mutations dans les logiques, les acteurs et pratiques du veuvage. Cette hypothèse comporte une variable expliquée (les mutations dans la gestion du veuvage) et une seconde explicative (types d'union en cours actuellement dans la société waao).

c- Les dynamiques de la gestion du veuvage rendent compte de l'absence d'un mécanisme de prise en charge des personnes veuves et de leur progéniture.

L'une des conséquences du processus de déstructuration est l'instauration d'un contexte socioéconomique contraignant pour les veufs et les veuves. Ce contexte est par ailleurs caractérisé par l'effritement de la solidarité familiale et commutaire et la presqu'absence de la solidarité nationale et donc d'un mécanisme de prise en charge efficace des personnes veuves et de leur progéniture. Ces dernières se sentent donc obligées, face à

leurs inombrables difficultés, de développer des stratégies de survie. Ceci handicape le potentiel de développement de la communauté waao.

Cette hypothèse comporte deux variables, l'expliquée (l'absence d'un mécanisme de prise en charge des personnes veuves et de leur progéniture) et l'explicative (les dynamiques de la gestion du veuvage).

1.1.3- Objectifs de la recherche

Les objectifs poursuivis par cette recherche sont les suivants :

1.1.3.1- Objectif global

Comprendre les changements intervenus, depuis la période coloniale à nos jours, dans les représentations, pratiques et vécus du veuvage afin de mettre en exergue les facteurs, acteurs et modalités d'expression de ces changements.

1.1.3.2- Objectifs spécifiques

a- Examiner les mutations observées dans les pratiques et vécus actuels du veuvage en rapport avec la fragilisation des liens établis à l'époque précoloniale entre le mariage, la mort et le veuvage ;

b- déterminer l'influence des pratiques actuelles du mariage dans les mutations à l'œuvre dans le veuvage ;

c- analyser la corrélation entre les mutations du veuvage et l'absence des structures de prise en charge des personnes veuves.

1.2- Justification du choix du sujet, clarification conceptuelle et revue de littérature

Sont abordées respectivement, la justification du choix du sujet, la clarification conceptuelle et la revue de littérature.

1.2.1- Justification du choix du sujet et clarification conceptuelle

Justifications du choix du sujet

L'étude du veuvage en tant qu'élément de compréhension de la culture humaine a été une préoccupation des chercheurs dans certaines sociétés humaines. Ces études ont porté pour la plupart sur des sociétés européennes, rarement sur celles ouest africaines et béninoises et

presque pas chez les Waaba du Bénin. En Afrique, ce sont beaucoup plus les travaux sur le veuvage dans les sociétés nigériane et camerounaise qui ont été réalisés mais de façon émiettée. Ces études ont analysé le sujet sous les angles psychologique, socioculturel, économique et juridique. S'il existe des travaux relatifs à la problématique des mutations intervenues dans la gestion du veuvage dans le Monde, en l'occurrence dans les sociétés européennes, rares sont en Afrique, ceux qui ont mis en exergue les discontinuités socioculturelles et leurs effets sur les veufs, les veuves et les membres de leur communauté. De plus, la plupart des travaux ont mis l'accent sur le caractère déshumanisant et humiliant de ces rites et plaident pour leur suppression.

Deux types de raisons justifient alors le choix de ce sujet. Au plan scientifique, il s'agit d'une part, de contribuer à la connaissance d'un fait profondément ancré dans le quotidien des Waaba et peu investi chez ces peuples. Ceci permet de rendre compte de l'essence des pratiques du veuvage "à l'origine" et de leur sens dans une société moderne. Autrement dit, ce travail de recherche porte sur l'analyse, à travers le temps, de la gestion du veuvage chez les Waaba de la commune de Natitingou. La recherche est abordée sous un angle socioculturel, prenant en compte les aspects culturel, économique et juridique selon une démarche comparative (dans le temps, l'espace et selon le genre). L'aspect culturel du veuvage est abordé parce que le veuvage est d'abord un fait culturel et la compréhension de cet aspect permet de mieux aborder tout autre angle. Quant à l'aspect économique, il semble être aujourd'hui, l'une des sources et le lieu de manifestation des dynamiques notées dans les pratiques et vécus du veuvage chez les Waaba. L'importance de l'aspect juridique tient au fait que le contexte juridique du Bénin, caractérisé par l'adoption d'instruments juridiques nationaux et internationaux et par la survivance du droit traditionnel peut être révélateur de dynamiques en matière de gestion du veuvage. En effet, chez les Waaba, la vie sociale était gérée par un ensemble de règles et de normes traditionnelles. A cet ensemble a succédé le Coutumier du Dahomey. Aujourd'hui, la loi N° 2002-07 du 24 août 2004 portant Code des Personnes et de la Famille au Bénin est disponible et devrait en principe être le recours pour la gestion des préoccupations familiales notamment celles issues du veuvage. Mais, dans la réalité des faits, on observe une juxtaposition de règles et normes dans la gestion du veuvage.

Toutefois, il n'est pas à occulter les raisons subjectives. Nous avons retenu d'élucider une partie de la vie des Waaba parce que nous appartenons à ce groupe dont l'identité culturelle est peu documentée connue du monde scientifique.

1.2.2- La clarification conceptuelle

En sciences sociales, les concepts ont rarement un sens univoque. En vue de lever toute équivoque, le sens des concepts-clés autour desquels le travail est articulé a été précisé. Ces concepts sont respectivement : le veuvage, la culture, les représentations, les pratiques, la dynamique, le genre et le sexe.

Le veuvage est la situation vécue par toute personne de sexe féminin ou masculin qui a survécu à son conjoint et qui ne s'est pas remarié (Oniye, 2000 ; Volhuer, 2012). Ainsi, « au sens légal, le terme de « veuf » est attribué à toute personne dont le conjoint avec lequel elle était mariée est décédé et qui ne s'est pas remariée » (Volhuer, 2012 : 2). Cette définition du veuf au sens légal ou à l'état civil met en exergue trois faits : primo, l'union entre deux personnes par le mariage ; secundo, la rupture de cette union par la mort et tertio, le non remariage suite à cette rupture. Une telle conception du veuvage n'est pas opératoire dans le contexte africain caractérisé par une forme d'union différente des modes européens de mariage et par la cohabitation à l'heure actuelle d'au moins deux modes (traditionnel et moderne) d'union.

Critiquant cette conception habituelle et juridique du concept, Volhuer (2012) et Delaunay-Berdaï (2006) perçoivent le concept autrement en mettant en relief les limites de cette première assertion. Selon ces derniers, la conception du veuvage à l'état civil (Delaunay-Berdaï), ou au sens légal (Volhuer) est restrictive et engendre l'oubli de plusieurs catégories de personnes, notamment :

- les personnes survivantes des couples non mariés légalement ;

- les personnes survivantes des couples vivant en concubinage et ayant continué de vivre seules ;

- les personnes survivantes des couples vivant en concubinage et qui se sont remariées.

Ainsi, Delaunay-Berdaï et Volhuer, dans leurs analyses du veuvage précoce en France, conceptualisent respectivement le phénomène comme « l'évènement biographique qu'est pour un individu le décès de son conjoint marié ou non » (Delaunay-Berdaï, 2006 : 31) et « un évènement biographique de l'individu et non comme une caractéristique individuelle à un moment donné » (Volhuer, 2012 : 2). Ainsi, dans un article sur le veuvage précoce en France, Volhuer considère comme veuves, « l'ensemble des personnes qui, au cours de leur vie, ont perdu un conjoint, qu'elles aient été mariées avec lui ou qu'elles aient vécu en concubinage

(…) aussi les individus qui ont été veufs au cours de leur vie (…), qu'elles soient de nouveau en couple ou remariées » (Volhuer, 2012 : 2).

Si ces deux auteurs s'accordent sur la nécessité de considérer le veuvage au sens biographique, se limiter aux catégories ci-dessus énumérées demeure toujours restrictif pour Delaunay-Bedaï (2006). Selon l'auteur, le concept de veuvage doit s'adapter aux modifications subies par le couple moderne et non resté hors du temps. C'est pourquoi, le concept est saisi par cette dernière dans son sens le plus large et étendu possible. « Cette catégorie devra inclure également les nouveaux couples « non cohabitants » et les couples pacsés ainsi que les couples de même sexe cohabitants, non cohabitants et pacsés » (Delaunay-Berdaï, 2006 : 31).

Chez les Waaba, le concept de veuvage se rend par le terme *"kpiipeere"*. Il désigne d'abord l'ensemble des rituels organisés au profit de toute personne veuve quel que soit son sexe. Ensuite, il traduit la situation de toute personne de sexe masculin ou féminin qui a perdu son époux ou son épouse en considérant de tout type de mariage (traditionnel légal ou cohabitation) contracté par les conjoints et quelle que soit la situation ultérieure à cette perte (remariage ou non). D'ailleurs, toute personne qui a connu plusieurs ruptures d'union du fait du décès des conjoints successifs est tenue, même si elle s'était remariée, de vivre le veuvage de ses précédents partenaires. Compte tenu de toutes ces considérations, dans le cadre de cette recherche, le veuvage a été considéré dans son sens large tel qu'il a été conceptualisé entre autres par Volhuer.

Si le veuvage est causé par un fait naturel et biologique (la mort), sa compréhension ne saurait s'établir dans un contexte africain sans recours au contexte culturel dans lequel cette pratique a lieu.

La culture : Le concept de culture est un concept polysémique, au contenu étendu et vecteur bien souvent d'ambiguités et de confusions. Une première explication consisterait à considérer « que toute pratique humaine est simultanément une pratique culturelle en opposition à ce que serait la nature, tous les faits sociaux, toutes les relations sont des faits de culture et tous les domaines qui relèvent des études sociologiques illustrent des dimensions de la culture » (Akoun & Ansart, 1999 : 125). Ainsi défini, le concept de culture revêt un aspect très étendu qu'il serait difficile d'opérationnaliser retenir dans le cadre d'une recherche. L'historique du concept met en relief les différents contenus qu'il a revêtus dans le temps. Considéré au départ en rapport avec la production agricole, à la fin du XVIIIeme siècle, le

concept se confond avec celui de la civilisation et désigne « le raffinement des meours mais, plus généralement, le processus qui arrache l'homme à l'irrationnalité et conduit à l'amélioration universelle des institutions. » (Akoun & Ansart, 1999 : 126). Cette défintion du concept, met l'accent sur cette tendance sans cesse humaine à améliorer le naturel ; toutefois, ses contours demeurent toujours larges, flous et créent la polémique autour des concepts de culture et de civilisation. Ce n'est qu'en 1871 que Tylor en donne une définition qui concilie les deux concepts. Ainsi : « culture ou civilisation, pris dans son sens étymologique le plus étendu, est ce tout complexe qui comprend la connaissance, la croyance, l'art, la morale, le droit, les coutumes et autres capacités ou habitudes acquises par l'homme en tant que membre de la société » (Akoun & Ansart, 1999 : 126).

Bien que restreinte par rapport aux deux premières conceptions, la présente définition recouvre toujours un sens global. Toutefois, son intérêt réside dans le fait qu'au-delà de traiter de la culture comme acquis, en opposition à l'inné, elle révèle le caracère collectif des savoirs. C'est alors que fustigiant la tendance maximaliste du concept, Olivier de Sardan propose une défintion plus restrictive. En effet, selon l'auteur, une telle perspective de la culture représente une menace dans la quête de la rigueur anthropologique. Selon lui, la culture doit s'inscrire dans une approche « minimaliste et mesurée, pour décrire un ensemble de représentations /ou de comportements significativement partagés par un ensemble d'acteurs sociaux dans un contexte donné » (Olivier de Sardan, 2008 : 33). L'auteur recommande cet usage pragmatique du concept en vue d'éviter les dérives d'un usage idéologique. En effet, dans la tendance large, toutes les représentations sous-jacentes à la culture sont considérées comme largement partagées ce qui n'est pas toujours le cas, affirme-t-il.

Dans le cadre de cette recherche, nous faisons nôtre la position de Olivier de Sardan en recourant aux aspects culturels liés à la compréhension des représentations et pratiques du veuvage.

Les représentations sociales : L'usage sociologique du concept de représentations sociales a été fait pour la première fois par Durkheim (1898) dans un article de la revue métaphysique et de morale. Dans ce contexte, les représentations sociales ont été perçues en opposition aux représentations individuelles. Ainsi, le concept sera défini comme « les croyances et valeurs communes à tous les membres d'une société, intrinsèquement distinctes de l'addition des représentations de ces individus » (Danic, 2006 : 29). Si Durkheim (1898) a eu le mérite de révéler la nature sociale des représentations, c'est par le biais de la psychologie sociale que la notion sera enrichie et conceptualisée, sous forme à la fois mentale

et sociale. Ainsi, Moscovici (1961), à partir d'une recherche sur les représentations de la psychanalyse, théorise la représentation sociale, ses manières de fonctionner et ses modalités de transmission et fait constater à propos de la représentation sociale qu'« elle est construite pour et par la pratique » (Danic, 2006 : 29). Ainsi, l'auteur met l'accent sur l'ensemble des éléments mentaux formés par les actions humaines et qui informent dans le même temps les actes humains et le sens commun.

Il ressort de la position de Jodelet (1997) qu'au-delà de leurs caractéristiques mentale et sociale, les représentations sociales sont productrices de sens qu'elles communiquent aux membres du contexte dans lequel elles sont produites et servent à maîtriser les effets de ce sens commun.

Cependant, Moscovici (1961) établit une distinction entre les représentations sociales et les représentations collectives. En effet, pendant que la représentation sociale se caractérise par ce processus de construction et de fonctionnement distinct d'autres manières de penser et d'interpréter les réalités quotidiennes tels que la science, la religion et les mythes, la représentation collective intègre les manières de penser scientifique, religieuse et mythique.

La notion de représentation a été adoptée et mobilisée par plusieurs sociologues et sous trois angles théoriques à savoir : l'approche subjectiviste, l'approche objectiviste et l'approche dialectique. Cette dernière approche prend à son compte les critiques formulées contre les deux premières et, dans une perspective constructiviste, tente de dépasser l'opposition entre subjectivisme et objectivisme et de considérer la réalité sociale et la réalité psychologique comme des réalités qui se génèrent et se construisent les unes les autres. L'un des postulats de l'approche dialectique de la représentation sociale est lié au fait que loin d'être une donnée atemporelle, elle est une construction humaine, socio-historique. Ceci met donc en exergue le caractère dynamique de la représentation. Pour Jodelet (1989), les représentations ne sont pas envisageables en dehors de l'interprétation d'un objet par le sujet. Cet objet pouvant être une personne, une chose, un évènement ou encore une idée. C'est alors que pour l'auteur, les représentations sociales sont :

> « une forme de connaissance socialement élaborée et partagée, ayant une visée pratique et encourageant à la construction d'une réalité commune à un ensemble social (...). On reconnaît généralement que les représentations sociales en tant que systèmes d'interprétation régissent notre relation au monde et aux autres, orientent et organisent les conduites et les communications sociales. De même, interviennent-elles dans des processus aussi variés que la diffusion et l'assimilation des connaissances, le développement individuel et collectif, la définition des identités personnelles et sociales, l'expression des groupes et les transformations sociales » (Akoun & Ansart, 1999 : 450).

Dans le présent contexte, les représentations sociales sont des représentations construites dans le cadre des pratiques quotidiennes et partagées par l'ensemble d'un groupe social au-delà des particularités individuelles. Elles intègrent dans leur fonctionnement comme l'a souligné Moscovici (1961), les manières de penser et d'interpréter la réalité, les données religieuses et mythiques dans le domaine de la gestion différenciée du veuvage. Il s'agit donc de saisir les représentations collectives, d'une part, comme productrices de pratiques, d'attitudes et d'autre part, résultantes de celles-ci et remplissant des fonctions cognitive, identitaire, d'orientation, d'explication et de justification sur le plan de la gestion différenciée du veuvage, prenant en compte leur caractère dynamique. Les représentations sociales comme démontré plus haut, n'ont de sens que dans la pratique.

Les pratiques : Le mot pratique vient « du Latin "*practicus"* et signifie "actif, agissant" tiré du grec *practikos* même sens et opposé à *théorêtikos* qui signifie contemplatif » (Akoun & Ansart, 1999 : 416). Toujours selon ces auteurs, les pratiques sont définies comme un « comportement ou activité sociale envisagés dans la manière dont ils sont exercés de façon habituelle par une personne ou un groupe » (Akoun & Ansart, 1999 : 416). Et pour Crousse & *al.* (1986) les pratiques sont les actions des acteurs telles qu'elles sont observables.

En somme, la pratique s'oppose à la théorie et fait référence aux actes concrets posés par un sujet, individuel ou collectif. Ainsi, étudier la pratique :

> « annonce que l'objet ne sera pas d'étudier les lois (…), ni les institutions, les organisations ou les systèmes symboliques considérés en eux-mêmes, mais les conduites sociales concrètes, les pratiques religieuses des croyants et non les institutions ecclésiales» (Akoun & Ansart, 1999 : 417).

Dans un tel contexte, affirme l'auteur, il est capital de préciser l'objet de la conception de la pratique : est-elle sociale ou individuelle ?

> « Il importera de préciser si la pratique doit être pensée dans ses déterminants (économiques et culturels), ce qui la définirait comme sociale par les règles et les normes qui s'y trouvent mises en œuvre ; ou doit-on la penser dans l'action du sujet individuel, se spécifiant par ses choix dans les rapports interindividuels ? » (Akoun & Ansart,: 417).

Il est retenu la définition du concept de pratique selon Akoun & Ansart en l'inscrivant dans sa perspective sociale et dynamique.

***Dynamique* :** En sciences sociales, il est permis au chercheur, d'identifier les niveaux d'analyse de la réalité sociale qu'il étudie. Il peut aborder entre autres, "les liaisons dynamiques", "les choses sociales en mouvement" au lieu des réalités sociales figées.

La dynamique sociale est couramment perçue en opposition à la statique sociale. Elle est, selon les termes de (Birou, 1966), l'étude de la vie en mouvement, des forces créatrices du devenir et du progrès. Dès cet instant elle est perçue « en opposition aux approches statiques, comme l'étude des forces de changement, de transformation économique, sociale, culturelle » (Akoun & Ansart op.cit. : 163).

A en croire ces auteurs, une typologie sert de base d'analyse de la dynamique sociale. Il s'agit de :

> « 1) l'origine du changement : dynamique induite du dedans ou du dehors de la société ; 2) l'amplitude du changement : dynamique de fonctionnement, de réforme, de changement structurel ; 3) visibilité : dynamique manifeste et dynamique latente ; 4) intentionnalité : dynamique naturelle et dynamique délibérée ; 5) intégration aux normes : dynamique recherchée et dynamique effective ; 6) découpage analytique : cinématique et énergique (ressorts profonds, forces sous-jacentes en action) » (Akoun & Ansart, 1999 : 162-163).

De même, selon Etzoni cité par Akoun & Ansart, certains points capitaux permettent l'étude de la dynamique sociale. Ce sont :

> « les sphères et secteurs du changement, les orientations des changements selon leur importance, leur fréquence, leur rythme ; les facteurs conditions et causes de changements ; les processus de changement ; les agents qui participent au changement comme promoteurs, animateurs, symboles ; soutiens ; les possibilités de prévision et de planification des changements » (Akoun & Ansart, 1999 : 163).

Dans le cadre de cette recherche, nous nous inscrivons dans cette définition de la dynamique sociale et, il est entendu par-là, l'ensemble des forces socioculturelles qui se manifestent dans les pratiques et vécus du veuvage. Cette perspective permet, dans une approche historique, de caractériser les traits originels de la pratique du veuvage mais aussi, les traits de modification, les facteurs et acteurs porteurs de changement de même que les forces d'opposition. La démarche d'analyse des dynamiques adoptée emprunte les aspects origine du changement et intégration des normes du cadre d'analyse proposé par Akoun & Ansart. Par ailleurs, un intérêt a été porté aux sphères touchées par les changements ; aux facteurs, conditions, causes et agents de ces mutations.

Si le concept de dynamique a fait l'objet de diverses définitions, il n'en est pas moins de celui du genre.

***Le genre* :**

Le Genre a fait son apparition en sciences humaines en 1955 (Peeters, 2013). Depuis ce temps, le concept a revêtu différents contenus qui diffèrent du sens grammatical ou de celui

que lui connaissent les profanes. Ledit concept est de plus en plus utilisé dans les travaux préalables à l'élaboration des projets de développement mais surtout dans les recherches académiques, d'où l'intérêt qui lui est porté dans le cadre de cette recherche.

Le sexologue Money (1955) est considéré comme le précurseur de l'utilisation scientifique du concept genre en psychologie dans le cadre de la mise en exergue de l'inadéquation entre sexe et genre observée chez les patients. La notion a été vulgarisée en 1968 par le philosophe américain Stoller (1968) en interrogeant l'ambivalence sexe / genre à la lueur de l'identité sexuelle. Mais le genre a été largement popularisé en 1970 dans le sillage des revendications féministes.

En sociologie (Oakley, 1972) est la précurseure de l'utilisation du terme en tant que construction sociale, reliant le sexe au biologique et le genre au culturel. Le genre, dans l'analyse des rapports sociaux entre les hommes et les femmes, renvoie traditionnellement à l'idée de deux catégories, notamment masculin et féminin : c'est donc la bicatégorisation par le sexe selon les termes de Hurtig & Pichevin (1985).

Selon première considération, le genre est perçu comme un concept. Ce dernier sert à établir la différence entre le sexe et le genre et est saisi comme le rôle social attribué aux individus dans un contexte socioculturel donné en lien avec le sexe biologique (Dorlin, 2014 ; Fausto-Sterling, 2013 ; Méjias, 2014). C'est dans cette optique que le concept est défini comme étant « le rôle social, l'expérience de masculinité et de féminité que font les individus, les sentiments subjectifs » (Peeters, 2013 : 21-22). Avec cette défintion, l'on déduit que le genre est un construit social. Toutefois, le genre, au-delà du fait qu'il représente un construit social, traduit selon certains auteurs, un ordre hiérarchique dans lequel les femmes sont moins privilégiées que les hommes (Fausto-Sterling, 2013).

Un autre sens du genre prévaut cependant et transparaît dans la défintion ci-après :

> « le genre est un concept qui contient les trois éléments du système social de sexe : d'abord le contenu social et arbitraire des différences entre sexes, ensuite un singulier, le genre et non les genres pour penser le principe de partition lui-même, enfin une notion de hiérarchie qui offre les possibilités de repenser les rapports entre les deux parties » (Delphy, 1988, cité par Fausto-Sterling, 2013 : 15).

Cette position de l'auteur, qui traite du genre au singulier, insiste sur le principe de division et non sur les parties divisées. L'idée sous-jacente à cette pensée relève du fait que, ce qui est divisé peut ne plus l'être, soutenant ainsi que le genre pourrait être neutralisé et éliminé. Dans le même temps, l'usage du concept au pluriel l'inscrit dans une dynamique politique pour exprimer la prévalence ou la possible prévalence d'autres configurations autres

que binaires (Fausto-Sterling, 2000). Avec cette tendance, l'analyse du genre selon le pôle binaire se révèle alors insatisfaisant.

Mais le genre est aussi, plus qu'un simple concept, une démarche. L'inscrire dans cette perspective fait appel aux quatre démarches mises à jour à l'étape actuelle des connaissances. La démarche anti-essentialiste, la démarche relationnelle, la démarche qui considère les rapports sociaux comme étant des rapports de pouvoir et enfin celle qui suggère que les rapports sociaux de sexe doivent être analysés en intersection des autres formes de rapports sociaux de pouvoir.

Au total, il existe divers usages divergents, concurrentiels et antagonistes du concept genre. Malgré les divergences, au cours des années 1980, les théoriciens féministes et homoxuels s'accordent sur une définition du genre qui :

> « correspond pour eux aux caractéristiques masculines et féminines qui seraient construites par l'environnement social, apprises par l'éducation, au cours du processus de socialisation (« reproduction sociale ») et qui changent selon les époques et les cultures » (Peeters, 2013 : 28).

Cette dernière définition du concept est ici retenue ; elle permet de saisir les différences entre hommes et femmes relativement aux perceptions et pratiques du veuvage. En pareille circonstance, il ne s'agit pas d'insister sur le cas des veuves uniquement mais, dans une approche binaire, d'effectuer une comparaison transversale pour mettre en exergue la situation différente des hommes et des femmes. En fait, il s'agit d'adopter une :

> « approche en « duo » prenant en compte les réalités vécues différemment par les hommes et les femmes. Ceci « permet de puiser des éléments de l'analyse, non pas seulement dans une catégorie particulière dont la vulnérabilité est déjà documentée, -ici notamment les femmes- mais dans les deux, qui, au quotidien des relations de genre, exprime, chacun à sa manière son rapport spécifique (…) » (Bila, 2011 : 38).

Ce choix s'inscrit dans la volonté de considérer le genre en tant que sexe socialement construit et qui « impose de dépasser sa fréquente réduction au sexe féminin ou à la femme pour prendre en compte à la fois l'homme et la femme. » (Bila, 2011 : 39). En d'autres termes, le genre est considéré ici non seulement comme un concept mais s'inscrit dans la démarche relationnelle qui permet d'aborder la gestion différenciée du veuvage à l'endroit des hommes et des femmes. Avec cette option :

> « les caractéristiques associées à chaque sexe sont socialement construites dans une relation d'opposition. Dès lors, on ne peut étudier ce qui relève des femmes et du féminin sans l'articuler avec ce qui relève des hommes et du masculin. Contrairement à ce qu'on pense souvent, les études du genre s'intéressent donc tout autant aux femmes et au féminin, qu'aux hommes et au masculin » (Béréni & *al.* 2014 : 8).

Le concept de genre, ne pourrait être appréhendé en ignorance du concept de sexe.

Le sexe :

Le concept de sexe a été aussi différemment perçu au rythme de l'évolution des recherches médicales, psychologiques voire sociales. Tout comme le concept de genre dont il alimente au fil du temps le contenu, la défintion du concept de sexe est, en partie tributaire du contenu de celui de genre.

Dans une premère approche, selon Peeters (2013), le sexe est défini comme une donnée naturelle et biologique qui différencie l'homme de la femme ; il représente le sexe biologique contrairement au genre qui est le sexe social. Il en découlerait dans un premier temps deux sexes, celui masculin en opposition à celui féminin. Ensuite, le sexe, puisqu'il est biologique et naturel, est inchangeable (sauf en cas d'intervention chirurgicale). Si cette définition est celle adoptée pendant longtemps, une certaine tendance s'inscrit en faux contre la bifactorisation des données servant à définir le concept de sexe. C'est ainsi que Dorlin (2014), identifie trois aspects intrinsèques à la compréhension du sexe. Il s'agit notamment :

- du sexe biologique, mâle ou femelle ;
- du comportement ou rôle social censé correspondre à ce sexe mâle ou femelle, qui est le genre et qui fait référence aux attributs du féminin ou du masculin que la socialbilité et l'éducation différenciées contribuent à produire et à reproduire (comme indiqué plus haut) et
- d'avoir une sexualité qui signifie avoir ou faire la sexualité.

L'auteur stipule par là, que plus que disposer du sexe biologique "traditionnel", la sexualité ou les tendances de sexualité sont capitales dans la compréhension du concept de sexe. Cette position de l'auteur s'inscrit dans la tradition établie par Fausto-Sterling (2013) dans son ouvrage les *cinq sexes*. Pour l'auteur, la volonté de l'humanité de ne percevoir que deux sexes relève d'un désir d'ignorer les hermaphrodites qui seraient considérés comme des « râtés » ou des « cas intermédiaires ». Par conséquent, l'auteur élabore un modèle du sexe comme « un continum modulable à l'infini » (Fausto-Sterling, 2013 : 9). Ainsi :

> « dans les manuels de médecine, le terme « intersexuation » est en revanche utilisé pour évoquer l'ensemble des sous-catégories principales : les hermaphrodites « véritables », que j'appelle les « herms », qui possèdent un testicule et un ovaire (les organes producteurs de spermatozoïdes et d'ovules, aussi appelés gonades) ; les pseudo-hermaphrodites masculins (les « merms », qui possèdent des testicules et certains aspects de l'appareil génital féminin, mais pas de ovaires ; les pseudo-hermaphrodites féminins (« les ferms », qui possèdent des ovaires et certains aspects de l'appareil

> génital masculin, mais pas de testicules (…). De plus, la vie intime de ces personnes (besoins particuliers, problèmes, attraits et goûts) n'a jamais été prise en compte par les scientifiques. En me fondant sur ce qui est connu d'eux, je suggère néanmoins que ces trois intersexes – herm, merm et ferm – méritent d'être pris en considération comme des variantes sexuelles supplémentaires » (Faust-Sterling, 2013: 44-45).

En conséquence, la nomenclature de l'auteur met au jour cinq sexes, les sexes masculin et féminin et les trois intersexes révélés par ce dernier.

Cependant, les promoteurs de l'approche genre identifient le sexe par certaines caractéristiques. Le sexe est naturel ; produit de la « reproduction biologique » ; il est génétique, physique, biologique, anatomique, physiologique, chromosomique, hormonal ; inchangeable, stable, fixe et universel ; objectif ; interne à l'individu et cadre avec une approche sectorielle (Peeters, 2013). Dans le cadre de cette recherche, le sexe est saisi sous cette acception. Autrement dit, il est considéré comme l'ensemble des différences biologiques, naturelles et immuables dans le temps et dans l'espace et qui correspondent aux sexes masculin et féminin.

Les données de clarification conceptuelle ont été élaborées suite à une revue de littérature.

1. 2. 3- Revue de littérature.

La revue de littérature a été une étape cruciale dans le cadre de la réalisation des travaux de cette thèse. Elle a permis de disposer d'informations sur les différents travaux dans le Monde, en Afrique, au Bénin et chez les *Waaba* sur le sujet. L'analyse critique des écrits permet, à l'étape actuelle de nos connaissances, de mettre en exergue quatre thèmes liés à l'étude du veuvage. Il s'agit notamment de l'analyse socioculturelle du veuvage, des conséquences du veuvage sur les veufs et veuves, des mutations dans les pratiques du veuvage et des conséquences de ces dernières sur les veufs et veuves. Malgré la diversité des thématiques, les résultats aboutissent le plus souvent à trois types de conclusions, l'une relative à la vulnérabilité de la veuve, l'autre portant sur son statut mitigé et le dernier lié à sa libération. Les lignes qui suivent permettent d'une part, de prendre connaissance des résultats de chaque groupe thématique mais aussi de la plus-value du présent travail.

1.2.3.1- Contenu critique des documents exploités[6]

La revue de littérature réalisée a mis en exergue les informations dont la teneur est présentée ci-dessous. Des travaux ont diversement abordé la question de la gestion du veuvage dans le Monde, en Afrique, notamment de l'Ouest. Dans ce cadre, des auteurs ont analysé le veuvage sous différents angles et ont abouti à diverses conclusions. La problématique du veuvage a été principalement abordée selon quatre approches : d'abord en termes juridiques[7], ensuite au plan religieux[8], dans le domaine de l'histoire des femmes et de leur place dans la société[9] et enfin sous l'angle anthropologique.

Analyse socioculturelle du veuvage

A l'analyse, les travaux scientifiques exploités dans le cadre de cette recherche et relatifs à la gestion du veuvage sous l'angle socioculturel ont porté entre autres sur la perception du veuvage féminin. Cette perception est saisie à travers d'une part, la définition du concept de veuve et d'autre part, de celle du veuvage.

Le veuvage est consécutif à la perte du /de la conjoint(e) par décès. Le concept de veuf ou de veuve est défini dans son sens courant, comme une personne qui a perdu son époux par décès et qui ne s'est plus remariée (Oniye, 2000). Cette perception du veuvage à l'état civil a été jugée restrictive et sera au fil du temps critiquée par certains auteurs qui conceptualiseront la notion au sens large, c'est-à-dire comme un évènement biographique (Delaunay-Berdaï, 2006 ; Volhuer, 2012) et adapté aux modifications subies par le couple contemporain (Delaunay-Berdaï, 2006).

Quelle que soit la tendance définitoire adoptée, la perte d'un partenaire de la vie induit au niveau de la personne survivante, une situation de vie désignée par le concept de veuvage. Ainsi, les premières études livrent une représentation du veuvage comme une somme de

---

[6] Il aurait été plus adapté de retenir les sous thématiques "vécu du veuvage selon le genre" et "gestion différenciée du veuvage". Ceci n'a pas été possible compte tenu du fait que le veuvage a été le plus souvent considéré sous un angle féminin. Les données des quelques rares travaux ne pouvent donc pas alimenter ces sous-thématiques.

[7] L'approche juridique du veuvage a été inaugurée par les travaux de thèse de Droit de Jean Jolly. A l'extrême fin du XIXeme, il consacre sa thèse en droit à l'étude de la législation des seconds et subséquents mariages dans les droits civique et canonique depuis l'Antiquité jusqu'au XIXeme siècle.

[8] Au plan religieux, ce sont la place des veuves dans les monastères et les rôles qu'elles y jouent mais aussi depuis le XVIeme siècle, une exaltation de la veuve.

[9] Des auteurs comme Suzanne Wemple, Janet Nelson dont l'œuvre est centrée sur le XIeme siècle et celle de Le Jan qui cite les capitulaires du IXeme siècle et donne des exemples du Xeme siècle (Santinelli, 2003).

privations que vivent les femmes, tandis qu'au fil du temps, le concept de veuvage-libération fait jour (Caradec, 2001). Tock (1993), étudie le contexte dans lequel les auteurs belges parlent des veuves dans la littérature médio-latine en analysant les deux termes "*vidua*" qui signifiait "veuve", "vide" et "*relicta*" signifiant "abandonnée", "veuve" utilisés pour désigner le concept de veuvage. Ces deux termes induisaient l'idée de veuvage comme une somme de privations pénibles et pleines de périls vécues par les femmes (Santinelli, 2003). Par ailleurs, des cadres de classification des veuves seront élaborés pour rendre compte de cette représentation du veuvage (Lanza, 1993). Ainsi, il ressort des analyses de la vision ottonienne du veuvage étudiée par Tock qu'il prévalait deux types de veuves : les veuves "réelles" et les veuves "abstraites" ou "vraies veuves". Dans le même sillage, (Beauvalet-Boutouyrie, 2003), rend compte de la perception du veuvage dans la France d'Ancien Régime. De cette analyse, il ressort de la vision des Clercs, qu'il existait trois types de veuves : les "veuves du diable", les "veuves du monde" et les "veuves de Dieu". Les veuves de Dieu étaient celles qui se conformaient aux normes de comportements prescrites par l'Eglise.

A l'opposé, émergera plus tard, une perception du veuvage comme un statut privilégié, sous la forme de libération et de prévalence de nouvelles prérogatives socioculturelles économiques et juridiques au profit de la veuve. C'est ainsi que Viennot (2003), réalisant une analyse diachronique des phénomènes d'"*empowerment*" et de transmission de savoir-faire entre femmes au sein du clan des Guises au XVIeme siècle, affirme que le veuvage est aussi un statut privilégié pour les femmes car, il leur permet d'accéder au pouvoir politique. De même, pour Lûttenberg, (2003) et Pellegrin, (2003), le veuvage est considéré comme la renaissance du fait de la liberté qu'il fait recouvrer à la femme. Caradec (2001) dans une étude socio-économique, explore l'expérience contemporaine du veuvage à travers des entretiens avec des veufs et des veuves ayant perdu leur conjoint peu avant ou après la retraite en adoptant une perspective constructiviste et interactionniste. L'auteur y affirme que des représentations du veuvage, l'image du veuvage-affliction se trouve désormais contrastée par celle du veuvage-libération qui se manifeste sous deux formes : la libération du joug conjugal mal supporté ; l'acquisition d'une plus grande indépendance suite au décès du partenaire. Toujours dans le même sens, Santinelli (2003) dénonce cette association habituelle du veuvage à l'humiliation, à la vulnérabilité et aux difficultés matérielles. Lanza (2003) pour sa part, étudie la vie quotidienne des veuves par l'analyse de leur situation juridique dans le Paris du XVIIIeme siècle. Cette étude aboutit à la remise en cause de la perception habituelle de la veuve. En effet, dans cette région et à cette époque, il existait trois perceptions de la veuve : la séductrice

écervelée, la malheureuse dépouillée de richesse, la vieille dame ruinée mais vertueuse qui vit de la charité de ses enfants et des revenus de ses bonnes œuvres. Selon l'auteur, ces trois perceptions sont des présupposés types de veuves auxquels toutes les veuves ne se conforment pas. Il reconnaît l'existence des traits communs aux veuves notamment : dépendance du travail de leurs enfants ou de leurs employés, travail réglementé sous forme systématique. Cependant, l'auteur consacre aussi l'image de la veuve putative, car il estime que les privilèges à invoquer par la veuve au lendemain du décès de son époux déterminent la qualité de la vie ultérieure qu'elle mènera.

Le rôle des parties prenantes au rituel du deuil, particulièrement des veuves, le sens, le fondement et les fonctions des rites de veuvage, les causes de la gestion du veuvage, ont été objet d'analyse dans la quête de la compréhension des bases socioculturelles du veuvage. Entre autres rôles, la veuve doit veiller au salut de son époux (Santinelli, 2003 ; Verdon, 1993) ; et travailler à l'accompagnement de l'âme de son époux dans l'au-delà (Pellegrin & Winn, 2003).

Pour Sossou (2002), dans une étude portant sur l'analyse du veuvage dans dix Etats d'Afrique dont trois de l'Afrique de l'Ouest à savoir le Ghana, la Côte d'Ivoire et le Nigeria, le fondement moral des rites de veuvage réside dans la rencontre des besoins du défunt et de ceux de ses relations et dépendants. Elle affirme que selon les sources orales, les liens entre les vivants et les morts, la crainte du retour du fantôme, la restauration de la sécurité détruite par la mort justifient les rites de veuvage.

Le CERDHESS (2006) et Kä Mana, (2010) rendent compte du sens et des fondements des rites de veuvage dans la société africaine en général et dans la société camerounaise en particulier suite à une analyse socioculturelle. Pour le premier, les rites de veuvage représentent le signe de l'humilité que le / la partenaire survivant(e) pouvait témoigner à la mémoire de son / sa conjoint(e) décédé(e). Et pour le second, ils constituent un mode global de gestion des relations entre la vie et la mort. Ce dernier estime que l'appréhension de triple dimension spirituelle, éthique et esthétique de ce mode de gestion des relations entre la vie et la mort permet de comprendre le véritable sens de la ritualisation du veuvage et son fondement dans la société négro-africaine. En effet, la dimension spirituelle du mode de gestion des relations entre la vie et la mort représente la réponse spirituelle de la communauté des humains à la mort comme tragédie mais aussi comme espérance. Avec la dimension éthique, les rites deviennent le cadre d'initiation et d'éducation en vue de forger une personnalité sociale. Ceci permet aux initiés de faire face aux contraintes liées à leur nouveau

statut. Cependant, cette initiation, malgré les contraintes qu'elle véhicule, se manifeste dans un contexte où sont mis en jeu des liens sociaux et communautaires indéfectibles. Enfin, la dimension esthétique met en relief la pensée selon laquelle l'essentiel dans la vie réside dans le bonheur. « Guérir l'homme pour le réintroduire dans les fonctions sociales demeure la préoccupation majeure » (Winn, 2003 : 3).

Des auteurs comme Sossou (2002) et Mu (2011) étudient les causes des différences de traitements entre l'homme et la femme face au veuvage. Pour la première, les inégalités de genre émanant de la société patriarcale sont à l'origine de cette situation. Quant à Mu, il justifie l'expérience traumatisante du veuvage vécu par la femme en raison du fait qu'elle peut être suspectée de la mort de son époux.

Somme toute, les tentatives de compréhension des représentations collectives sur le veuvage ont été orientées vers le veuvage féminin. L'on peut donc affirmer que l'approche dominante de l'analyse du veuvage a été celle du féminisme. Cette orientation méthodologique ne permet pas de disposer de données relatives au veuvage des hommes et de procéder à une effective comparaison de la perception différenciée du veuvage selon le genre. Si le veuvage masculin n'était pas perçu comme vecteur de situaton sociale non désirée, il n'est pas exclu, dans le contexte actuel, caractérisé entre autres par la modification des rôles sociaux et économiques au sein des familles en général et celles africaines en particulier, que la situation ait changé. Cette limite est prise en compte dans la présente recherche par la mise en exergue de la perception différenciée du veuvage de l'homme et de la femme chez les Waaba.

Les travaux réalisés, en raison de leur nature éparse ne permettent pas de saisir tous les aspects des représentations collectives qui peuvent justifier la gestion différenciée du veuvage des hommes et des femmes dans les sociétés africaines en général et celle béninoise et surtout *waao* en particulier. Si les travaux consultés ont permis de saisir quoique de manière limitative, éparse et non désagrégée, les fondements, le sens et la fonction des rites de veuvage, le rôle de la veuve dans les rites de veuvage, la présente recherche aborde ces préoccupations de manière systématique et désagrégée du point de vue du genre.

Soulignons toutefois l'intérêt méthodologique présenté par les travaux de Delaunay-Berdaï (2006) ; Volhuer (2012) et ceux de Sossou (2002) et Mu (2011) qui permettent pour les premiers d'adopter une conception élargie du veuvage et pour les seconds de comprendre quelques-unes des raisons socioculturelles qui justifient les différences de traitement des

hommes et des femmes face au veuvage. Cependant, la conception élargie du veuvage a été adoptée mais exclut les couples constitués par des pacsés et personnes du même sexe par ces phénomènes demeurent marginaux dans la comunauté étudiée.

Conséquences du veuvage sur les veufs et les veuves

Le veuvage induit, dans la vie de celui ou celle qui perd son / saconjoint(e), plusieurs conséquences multiformes et multidimensionnelles. Ces conséquences n'ont pas la même portée pour les hommes et les femmes (Winn, 2003).

Au plan socioculturel, l'un des comportements et attitudes de la société à l'endroit de la femme qui perd son époux porte sur la destination qui lui est réservée. Pour Parisse, au Moyen-Age, trois états étaient réservés à la veuve à savoir : le remariage, la prise de voile, la viduité aristocratique dans le siècle, avec une prédominance de la viduité. S'inscrivant dans la même logique, Parisse affirme au sujet de la possibilité de remariage de la veuve :

> « Tout d'abord, beaucoup de veuves continuaient à vivre dans le siècle, se remariaient ou assumaient leur veuvage en demeurant dans leur famille ou en vivant seules (…). D'autres faisaient profession d'ascèse et entraient alors en viduité, mais, continuaient de vivre dans le monde (…) ensuite viennent les veuves entrées dans une communauté religieuse (…) » (Parisse, 1993 : 25).

L'auteur conclut ensuite que le remariage était décrié. Selon Dolan (2003), le veuvage se conjugue en trois temps et laisse à voir trois types de veuves notamment : a) l'éplorée (la mort survient et doit faire son œuvre) ; la réinsérée dans le marché matrimonial (le deuil est accompli) ; la veuve temporaire ou non (la veuve prend une décision de remariage ou non).

Quelques travaux relatifs aux conséquences socioéconomiques du veuvage ont abouti à la conclusion selon laquelle le veuvage induit chez les veuves, une certaine vulnérabilité parce que désormais dépourvues de la protection matérielle et sécuritaire de l'époux. Pour étayer cette position, Parisse (1993) analyse les raisons qui poussent les veuves à se réfugier dans les monastères. Il stipule, qu'au-delà de la recherche de la protection perdue à l'issue du décès du mari soulignée par Murphy (2003), les besoins matériels de la veuve conduisaient beaucoup d'entre elles dans les monastères. Certaines veuves étaient délaissées sans revenus ni biens : pas de moyens pour subvenir à leur entretien, à leur hébergement, sans revenu annuel (Sagot, 2003). D'autres auteurs, s'intéressent aux conséquences socio-juridiques du veuvage sur la vie des hommes et des femmes en s'inscrivant dans une perspective genre. S'agissant de la société nigériane et reprenant Liebe et Ozaoga, Oniye affirme:

> « In Nigeria, widowhood is particularly stressful because the after effect of widowhood practices is pathetic. That is in line with the notion that the living condition of so many widows becomes dismal after the observance of the mandatory mourning and widowhood practice » (Oniye, 2000 : 3).

Plus tard, Mu (2001) adoptera la même position en raison des traitements traumatisants subis par la femme dans la période post-coloniale nigériane. Sur le même plan, analysant les inégalités induites par le veuvage précoce en France, Delaunay-Berdaï (2006), démontre que la conceptualisation du veuvage selon l'état civil pose un problème de droits sociaux dérivés pour le conjoint survivant. En effet, partant des principes que la conception élargie du veuvage est révélatrice des évolutions sociologiques à l'image de la conjugalité et que le veuvage précoce est un phénomène majeur dont les jeunes constituent une population importante, l'auteur démontre que le veuvage précoce est révélateur, producteur et reproducteur des différences de genre et des disparités hommes / femmes en défaveur des femmes, des plus jeunes, et des femmes entre elles dans le domaine professionnel.

Volhuer (2012) pour sa part, étudie les difficultés sociales induites par le veuvage précoce en France Métropolitaine au vu des transformations subies par le couple contemporain. La perception large qu'elle adopte du veuvage lui permet de mettre en exergue quelques différences et inégalités engendrées par le veuvage précoce. Ainsi, selon elle, le veuvage précoce révèle des disparités entre veufs et veuves en union libre et veufs et veuves mariés avant le décès de leurs partenaires. Elle conclut que ces disparités sont en défaveur des couples en union libre en matière de revenus d'activités ; d'octroi des allocations d'aides ; de faiblesse des revenus des veufs précoces du fait qu'ils appartiennent en majorité à la catégorie des employés.

Par contre, d'autres auteurs ont perçu la situation socioculturelle, économique et juridique du veuvage en lien avec la tendance de remise en cause de la vision univoque et misérabiliste du veuvage féminin. La situation de vulnérabilité de la veuve est donc relativisée. Hafter (2003), réalise une enquête au niveau des veuves dans les corporations de Rouen au XVIIIeme siècle sous l'Ancien Régime, en vue d'analyser les stratégies développées par les veuves pour gérer les ressources mises à leur disposition à la mort de leur époux. L'auteur s'inscrit dans une perspective historique, comparant la situation d'avant 1776 à celle d'après les réformes de 1776-1778 et affirme, qu'au cours de la première période, les veuves saisissent l'opportunité qui s'offre à elles, en tirent profit et travaillent dans les corporations

masculines qui leur permettent de mieux gagner leur vie que dans les corporations féminines, de se remarier et de doter leur nouveau mari.

Dans la même perspective, Haase-Dubosc (2003) réalise une étude socioéconomique, politique et juridique du veuvage en analysant le champ de l'extension du pouvoir de la veuve dans ces domaines. A ce propos, l'auteur décrie la prévalence du caractère péjoratif du veuvage et affirme qu'avec la disparition de son mari, la veuve bénéficiait d'un certain nombre de privilèges : pleine capacité civile, prérogatives en contrepartie de la perte de son statut d'épouse. Dans ce contexte, des dispositions juridiques favorables à l'amélioration de la situation économique de la femme ont été prises. Par exemple, en pays de droit coutumier, elle bénéficie du douaire, peut exercer le métier de son défunt mari, se remarier et jouer un rôle culturel et politique. Mieux, elle pouvait régner en attendant que l'héritier mineur retrouve sa capacité juridique.

Lanza (2003) indique que les privilèges à invoquer par la veuve au lendemain du décès de son époux déterminent la qualité de la vie qu'elle mènera en tant que veuve. Plusieurs facteurs notamment la fortune familiale, l'âge de la veuve et sa hiérarchie sociale conditionnent la qualité de la vie qu'elle mènera. En effet, la législation seule ne suffisait pas pour assurer une dot confortable à la veuve. Les époux devaient prendre des dispositions supplémentaires pour garantir à la veuve et aux héritiers la jouissance suffisante des biens laissés par l'époux. Par ailleurs, les formes de contrat de mariage représentaient les meilleurs garants du statut juridique de la femme dans le veuvage. La référence simultanée au droit coutumier et au contrat écrit de mariage donnent lieu à un meilleur statut juridique et économique de la veuve lui permettant de revendiquer ses droits. Le contrat de mariage consacrait ainsi la veuve putative et dans le veuvage, la femme devient "pater familias" c'est-à-dire chef de famille.

Au nombre des auteurs qui s'opposent à la vision uniforme et misérabiliste du veuvage, (Caradec, 2001) met en exergue la diversité des situations vécues par les veuves, leur caractère actif au-delà de la souffrance intime et le deuil collectivement vécus et partagés par ces dernières. A l'opposé des études antérieures qui véhiculent du veuvage en France une vision misérabiliste et uniforme, l'auteur estime que les veuves ne représentent ni un groupe social, ni une catégorie socioéconomique homogène car elles n'ont ni les mêmes aptitudes ni les mêmes ambitions.

Par ailleurs, une troisième tendance, affirmative du fait que le veuvage est bénéfique pour la veuve, a été révélée par des travaux scientifiques et porte sur les dispositions socioéconomiques et juridiques prises en faveur des veuves et des orphelins (Augustin, 2003 ; Aurel & Cardona, 1993 ; Jan-Hennebicque, 1993 **;** Lauranson-Rosaz, 1993 ; Pellaton, 1993 ; Sagot, 2003).

Dans ce cadre, Augustin (2003), procède à une analyse comparative des coutumes, pratiques et lois relatives à la protection juridique de la veuve. S'agissant de la protection juridique de la veuve à travers les lois et pratiques, dans les pays méridionaux, la femme bénéficiait d'un droit de viduité tandis que dans les pays de coutume, autrefois soumise à l'autorité maritale, elle acquiert une capacité juridique dans le veuvage. L'auteur affirme que le douaire garantissait à la veuve une meilleure sécurité matérielle. Ainsi, le régime coutumier, plus protecteur de la veuve et de ses intérêts, pouvait être aménagé dans un contrat de mariage, renforcé par la pratique de dons mutuels entre époux, et celle du testament.

Brun (2003) pour sa part, analyse les écarts entre les pratiques des contrats de mariage à Louisbourg. Selon lui, la plupart des contractants optent pour le régime patrimonial coutumier (communauté des biens meubles et des conquêts immeubles). Quel que soit le régime de gestion des biens (communauté ou pas) en vigueur, dans le veuvage, les femmes bénéficient d'avantages en contrepartie de leur dépendance vis-à-vis de leur mari pendant le mariage.

D'après Sagot (2003), la plupart des veuves évoluent dans des conditions sociales, économiques et juridiques favorables à leur prise en charge et à celle de leurs enfants. Les veuves se remarient dans la même strate sociale induisant ainsi un statu quo ou une légère amélioration de leur condition.

Somme toute, la littérature disponible permet de disposer d'informations intéressantes en ce qui concerne la situation socioculturelle, économique et juridique de la veuve et rarement du veuf dans le Monde et en Afrique. En effet, quoique non abondante, elle permet de comprendre le sens, la portée et la fonction des rites de veuvage dans les sociétés humaines, le rôle que peut jouer la veuve dans ces rites et les causes de la gestion différenciée de cette réalité. La mise en exergue du sens et des fondements du veuvage en Afrique, l'approche de différenciation du traitement réservé à la veuve et au veuf, sont autant d'aspects qui ont inspiré les présents travaux.

Trois tendances, notamment celle relative à la vulnérabilité, celle de la remise en cause de cette vulnérabilité et celle mitigée de la situation socioculturelle, économique et juridique de la veuve ont été révélées par les données exploitées. Ces tendances se sont pour la plupart inscrites dans la logique du veuvage féminin et ont rarement porté sur des sociétés africaines et sur l'époque contemporaine. Par ailleurs, des travaux ont mis en exergue les inégalités induites par le veuvage. L'approche de mise en exergue de ces inégalités a servi, mais de manière transversale, de base de collecte et de traitement des données sur la situation de l'homme et de la femme dans le veuvage chez les *Waaba*.

Influences des changements sociaux dans les pratiques du veuvage

Les sociétés africaines actuelles sont des sociétés en transition caractérisées par des mutations dans plusieurs faits de société dont celui de la gestion du veuvage.

Au plan socioculturel, les mutations intervenues dans la gestion du veuvage ont porté sur des aspects que sont le rôle de la veuve dans les suffrages pour le repos de l'âme de son époux, l'émergence de nouveaux modèles de veuvage et le sens des rites de veuvage dans la société.

Ainsi, Santinelli (2003) démontre qu'au VIIeme siècle, les prières des épouses et leurs donations pour le salut du défunt étaient marginales tandis qu'à l'époque carolingienne, elles se généralisent. Au fil du temps, selon l'auteur, de nouveaux modèles de veuvage adaptés aux transformations sociales voient le jour. Toutefois, l'auteur omet de caractériser ces nouveaux modèles.

Le CERDHESS (2006) s'intéresse aux mutations qui caractérisent le sens et la portée des rites de veuvage dans la société camerounaise. Pour ce faire, il a réalisé une analyse socioculturelle du veuvage dans la société camerounaise en y intégrant des aspects historique et genre et en recourant à une approche comparative (tradition et modernité). Après avoir mis en exergue les perceptions et pratiques différenciées du veuvage, les auteurs affirment que dans la plupart des tribus camerounaises, de nos jours, les rites de veuvage ont été vidés de leur sens initial par manque de connaissance des valeurs qui les fondaient. De même, Kä Mana, (2010) affirme que les trois dimensions spirituelle, éthique et esthétique ont disparu de la gestion des rites de veuvage d'où la nécessité de redécouvrir leur sens. Si ces auteurs s'accordent sur le fait que la méconnaissance des valeurs et croyances locales qui justifient et fondent les rites de veuvage est à l'origine des mutations notées, les raisons dues à la crise économique et financière n'ont pas été occultées. Qui plus est, les changements intervenus

prennent une forme financière et économique d'où la dénonciation par Abé (2010) de l'instrumentalisation négative, dans la société camerounaise, des rites de veuvage comme outil de spoliation et d'exploitation financière de la veuve.

L'analyse des mutations intervenues dans la gestion du veuvage sous l'angle multidimensionnel a abouti à des conclusions équivoques. A en croire les conclusions des différents travaux explorés, les changements intervenus dans la gestion du veuvage ont été tantôt favorables, tantôt défavorables ou encore mitigés.

Au nombre des travaux qui ont conclu à une évolution favorable de la situation des veuves induite par des mutations, ceux de Lauranson-Rosaz- (1993) qui rendent compte de l'évolution du contenu du douaire et affirment qu'avec le temps, on assiste à une évolution de la "dos" favorable à la veuve. En réalité affirme-t-il, aux temps féodaux, l'usufruit était la règle de gestion du patrimoine par la veuve suite au décès de son conjoint avec cohabitation d'autres systèmes (pleine liberté sur la "dos" ou remise des droits aux enfants, aux autres héritiers de la femme et du nouveau mari).

Hafter (2003), analysant les mutations intervenues dans la société française suite à des réformes, démontre qu'avant celles-ci, les veuves pouvaient faire des choix avantageux et, les privilèges qu'elles en tiraient leur permettaient de satisfaire leurs besoins. Après les réformes, quelques-unes ont pu intégrer des corporations masculines et se forger un statut économique. Elles ont été en mesure de jouer le rôle de chef de famille et d'atelier du fait du statut obtenu de leur époux.

Cependant, ces mutations n'ont pas eu que des effets positifs sur la situation socioéconomique et juridique de la veuve. Pour Aurel & Cardona (1993), l'apparition du système lignager dans la société française prônait la primauté des liens de sang sur les intérêts personnels, d'où la régression du droit des veuves sur la gestion du patrimoine. Ainsi, la dépréciation du douaire engendre la pratique de la dot au profit de la femme, la monétarisation de cette dernière et la déchéance du douaire. Selon Jan-Hennebicque (1993), l'institution du douaire s'adapte aux transformations sociales (sédentarisation, couple conjugal). On assiste à une régression en matière de sécurité matérielle de la veuve due à la survenance des structures lignagères et des tensions autour de la gestion du douaire.

Entre ces deux tendances tranchées, d'autres travaux ont conclu à une évolution plus ou moins favorable suite aux mutations. Pellaton (1993), analysant l'importance des droits de la veuve au regard des systèmes juridiques actuels, atteste que chez les Romains, l'épouse n'a

pas bénéficié du mouvement d'émancipation du Haut Empire. Elle est donc soumise à l'autorité du mari en ce qui concerne la gestion du patrimoine. Il se note aussi de lourdes incapacités socioprofessionnelles défavorables aux femmes. Au fil du temps, malgré quelques privilèges qui lui sont reconnus, l'absence de la capacité juridique de la veuve se traduit par sa remise sous tutelle. Pour Santinelli (2003) au Xeme siècle, l'éclatement des pouvoirs et le souci de préserver les intérêts de la famille lignagère entraînent le contrôle du patrimoine familial géré par la veuve et à l'opposé, son grand pouvoir sur les biens laissés par son époux.

Des sources exploitées, les mutations intervenues dans la gestion du veuvage ont porté sur le rôle de la veuve, le sens des rites de veuvage, le contenu du douaire et la nature des prérogatives socioéconomiques et juridiques de la veuve. Les mutations se sont révélées tantôt bénéfiques, tantôt défavorables à la condition féminine et des fois mitigées. Cependant, les mutations sur les perceptions et les fondements du veuvage n'ont pas été abordées. L'analyse du CERDHESS (2006) relative aux mutations socio-économiques du veuvage est d'un intérêt pour cette recherche en raison de la démarche historique et de l'approche genre auxquelles les auteurs ont fait recours. Ces démarche et approche ont été adoptées pour réaliser la présente recherche et ont été sollicitées pour la collecte et l'analyse des données. Il est à noter que dans le cadre de la présente recherche, il s'est agi de mettre en exergue les mutations intervenues dans les perceptions, les fondements, le sens du veuvage et dans la gestion différenciée selon le genre de ce fait social de la période précoloniale à l'époque actuelle.

Les mutations défavorables à la condition des veuves peuvent induire un problème de développement. A l'analyse, quelques rares auteurs tels que Mu (2011) et Sossou (2002) ont analysé les effets des mutations sur la gestion du veuvage sans en établir le lien explicite avec les problèmes de développement des veufs, veuves et des membres de leur communauté. Cependant, des études, l'une de (Nnodim, Albert, & Isife, 2005) portant sur le bien-être des veuves rurales à Rivers States au Nigéria et l'autre de (Oyekanmi, 2007) sur les effets du veuvage sur les enfants des veuves à Lagos semblent être les rares travaux, à l'étape actuelle de nos connaissances à avoir abordé la question. Notons que ces auteurs ont abordé la question sous l'angle des effets du veuvage sur ces deux catégories d'acteurs et non des effets des mutations. C'est pourquoi, la présente recherche se propose entre autres, de mettre en exergue les discontinuités et dysfonctionnements induits par les mutations intervenues dans la gestion du veuvage des hommes et des femmes et leurs effets sur le développement des veufs, des veuves, des orphelin(e)s et des autres acteurs sociaux de la communauté waao.

En dernière analyse, les ouvrages consultés à l'étape actuelle de cette recherche se sont intéressés aux aspects socioculturels, religieux, anthropologiques, économiques et juridiques du veuvage. Certains de ces travaux, mais marginaux, ont été réalisés suivant les approches comparative (tradition / modernité) ; genre (différences homme / femme) et diachronique (précolonial / postcolonial), chacune suivant une sensibilité scientifique précise mais pour la plupart du temps de façon fragmentaire.

1.2.3.2- Valeur ajoutée du travail

La revue critique de littérature a élucidé les angles d'analyse du veuvage qui ont intéressés différents auteurs. En conséquence, les aspects suffisamment abordés et ceux encore non investis sont mis en relief. Ainsi, quelques conclusions s'imposent. Les analyses issues de ces travaux antérieurs offrent des perspectives intéressantes pour la présente recherche. En effet, la plupart des démarches (comparative) et approches (constructiviste et genre) développées se sont révélées, comme mentionné plus haut, d'une manière ou d'une autre, intéressantes au plan méthodologique.

Cependant, ces analyses ont beaucoup plus porté sur les pays européens, dans une moindre mesure les pays de l'Afrique notamment de l'Ouest francophone. Rares ont été les travaux qui ont abordé le veuvage sous la triple dimension socioculturelle, économique et juridique à l'exception des ouvrages de Santinelli (2003) portant sur les aspects politique, économique et socioreligieuse et de Pellegrin & Winn (2003) relatifs aux domaines juridique et socioéconomique mais tous concernent les sociétés européennes. Par ailleurs, il est constaté, à l'étape actuelle de la présente recherche, qu'il n'existe presque pas d'écrit ayant d'une part abordé les mutations dans les représentations collectives sur le veuvage et d'autre part, établi un lien explicite entre les mutations intervenues dans le veuvage et le développement des veufs, des veuves et des autres membres de leur communauté. Cette thèse s'inscrit donc dans la logique de lever ces deux limites. Elle analyse en dernier ressort, les formes de mutations caractérisant les représentations et pratiques du veuvage et leurs effets sur les capacités de prise en charge des besoins fondamentaux des veufs, des veuves et partant sur ceux de leur progéniture. Elle s'inscrit dans la tendance de la vulnérabilité des personnes veuves.

1.3 - Paradigmes de référence et modèle d'analyse théorique

Les théories constituent des cadres analytiques qui permettent de conduire un phénomène donné à nouvelle compréhension (Muchielli, 2013 ; Willet, 1992). Dans le présent cas, deux

courants sociologiques à savoir, le constructivisme social et la dynamique sociale ont constitué le cadre de référence de collecte, de traitement et d'analyse des données.

Dans cette partie du travail, il est livré au lecteur le contenu et l'explication et l'utilité des variantes de chacun de ces courants sociologiques. Par ailleurs, un exposé du modèle théorique adopté a été fait.

1.3.1- Paradigmes de référence

1.3.1.1- Constructivisme social

C'est dans leur livre commun, titré *The social construction of reality* que Berger et Luckman (1966) ont lancé le courant sociologique dénommé le constructivisme social, courant qui stipule que les faits et phénomènes sociaux sont "des constructions sociales" instituées en traditions. Ce courant de pensée, qui étudie les institutions, les actions et analyse la manière dont sont construites socialement les réalités est perçu dans une perspective dynamique : la réalité est "re-produite" par des acteurs sociaux qui interviennent en référence à leurs interprétations de la réalité et de leur connaissance de celle-ci. Un aspect important développé par Berger et Luckman est que la réalité est perçue non pas du point de vue objectif mais plutôt subjectif, c'est-à-dire en rapport avec les perceptions humaines.

Deux explications possibles peuvent être fournies (Eschstruth, 2008) du constructivisme. Par la première, le constructivisme est perçu comme la synthèse de deux courants opposés, le structuralisme et l'individualisme méthodologique. Ce type de constructivisme remet en cause concomitamment l'idée d'un acteur libre et d'un agent prisonnier des structures sociales mais allie les dimensions de contrainte et de liberté.

Avec la seconde explication, le constructivisme, en anthropologie, représente une remise en cause du culturalisme par des auteurs qui prolongent pourtant mais radicalisent les interrogations présentes au sein même de ce courant de pensée. Dans ce cas, deux tendances se dégagent. Selon la première tendance, aucune culture n'est à l'état pur. Toute culture est en permanence en proie à un processus de construction / reconstruction / et déconstruction. Les cultures sont de ce fait saisies comme des processus dynamiques et non comme des états statiques, sujettes à d'incessantes reconfigurations. Au rang des tenants de cette tendance se retrouve, entre autres, Bastide (1960) qui dans un article célèbre, « les problèmes de l'entrecroisement des civilisations et leurs œuvres » récuse les visions fonctionnalistes des réalités sociales, s'oppose au structuralisme de Levis Strauss (1958), critique la notion de

structure, l'oppose à celles de structuration / restructuration / déstructuration et met l'accent sur les mutations et les discontinuités y relatives.

Quant à la deuxième tendance, elle est le prolongement de la première forme. L'une des idées essentielles de ce type de constructivisme relève du fait que les référents culturels sont des artefacts, des construits mobilisés à des fins stratégiques pour atteindre des objectifs précis. L'historienne Thiesse (1999) dans *Création des identités nationales*, s'est illustrée dans cette position.

Ce courant a été mobilisé en trois points. Il a d'une part, servi à analyser les perceptions, fondements et buts du veuvage chez les *Waaba* dans le temps et dans l'espace comme des modes et canaux d'expression de la liberté des acteurs et des contraintes sociales auxquelles ils font face. Ensuite, les pratiques et vécus du veuvage ont été saisis comme un processus de construction, de déconstruction et de reconstruction.

1.3.1.2- Anthropologie dynamique

L'anthropologie dynamique, courant de recherche né sous l'impulsion des auteurs tels que Bastide (1960) et Balandier (1971) donne ainsi lieu à une rupture avec l'anthropologie classique qui s'est bien souvent focalisée sur l'étude des faits religieux, des systèmes symboliques, et qui met en relief l'homogénéité, la cohérence et la permanence des sociétés objet de leur étude.

L'anthropologie dynamique voit le jour en opposition à cette vision du monde et, se focalise sur l'étude des aspects dynamiques des sociétés traditionnelles. C'est ainsi qu'entre autres, elle s'inspire de Gurvitch (1969) qui procède à une combinaison des visions globalisantes de la société et de l'instabilité des structures sociales du fait du changement induit par les tensions et de l'anthropologie culturelle américaine qui a révélé l'importance de l'acculturation et du syncrétisme à l'occasion des contacts entre cultures.

Ainsi, d'une manière générale, "la réalité sociale totale" peut être saisie selon deux processus : l'examen des phénomènes sociaux soumis aux forces du changement peut donner à voir les manifestations d'une dynamique sociale elle-même totale ou l'étude des situations de crises ou de "révolutions". Les tenants de l'anthropologie dynamique optent pour la deuxième possibilité, en analysant non seulement les agencements réels, mais aussi "les choses sociales en mouvement", "les liaisons dynamiques" (Balandier, 1971).

L'anthropologie dynamique de Balandier (1971) s'inscrit dans cette perspective. En application à ce mode opératoire, dans son livre intitulé *La sociologie actuelle de l'Afrique noire,* il étudie des pratiques sociales africaines, l'une (le *bilaba* au Cameroun et l'autre, le

malaki au Congo). Il y tire la conclusion selon laquelle les deux institutions sont révélatrices des dynamismes économiques, sociaux et politiques qu'une analyse statique n'aurait pu mettre en exergue. La perspective dynamique de l'étude des sociétés traditionnelles que Balandier élabore, suite à ces différents emprunts, a favorisé la prise en compte de l'analyse du contexte, des conflits et contradictions. La présente recherche trouve donc un ancrage dans l'anthropologie dynamique. Il s'est agi ici, de décrire et d'analyser les mutations intervenues dans la gestion du veuvage, les tensions, contradictions et dysfonctionnements qui caractérisent ces mutations et leurs effets.

1.3.2 - Modèle théorique d'analyse : l'analyse institutionnelle du veuvage

1.3.2.1- Différentes approches d'analyse du veuvage

Le veuvage, en tant que fait social a été abordé sous divers angles. En rapport avec la présente thèse, trois positions ont souvent été défendues. La première tendance relève du veuvage comme une situation d'affliction et de contraintes subies par les veuves. En opposition à cette tendance, le veuvage a été perçu comme une libération. Enfin, dans une perspective constructiviste qui ne nie pas certes l'aspect contrainte de la situation de veuvage mais qui tente de démontrer que la veuve ne fait pas que subir. Elle développe aussi des stratégies, tenant compte de son milieu et du contexte qui s'offrent à elle. Cette thèse s'inscrit dans cette dernière perspective. Le veuvage est donc appréhendé dans le cadre de la théorie constructiviste. Des modèles plus spécifiques ont été élaborés par des auteurs dont le modèle institutionnel, qui est ici adopté comme cadre d'analyse des données.

Analyse institutionnelle du veuvage

Quelle est donc la teneur de l'analyse institutionnelle du veuvage ?

Plusieurs champs de possibilités permettraient d'analyser les pratiques et les mutations intervenues dans le veuvage chez les *Waaba* de la commune de Natitingou. Cependant, pour des raisons de choix personnel et au vu du développement effectué en ce qui concerne les deux courants sociologiques ci-dessus, il est adopté l'approche institutionnelle dans le sillage de Brun (2006) ; Herton (2008) ; Piché & Poirier (1995) et Uhlenberg & Chew (1986). Le modèle explicatif institutionnel des évènements biographiques (mariage, remariage, divorce, etc.) a été construit par Piché et Poirier (1995) quand ces derniers cherchaient à comprendre les motivations au remariage des individus en état de viduité entre autres. Avant Poirier et Piché, Uhlenberg et Chew (1986) avaient déjà proposé un cadre d'analyse différentielle du veuvage et du remariage. Considérant le remariage comme une

transition, ces auteurs avaient conclu que trois étapes lui donnaient forme à savoir, l'éligibilité au remariage, la propension au remariage et les conséquences comparées de ceux qui se remarient à ceux qui ne se remarient pas suite au décès de leur conjoint. D'où selon ces derniers, il est important de prendre en considération le contexte du remariage. Le remariage avait donc lieu en fonction des motivations elles-mêmes déterminées par la signification et la fonction du mariage, selon les codes sociaux communément partagés et par des possibilités de choix qui s'offrent aux candidats au remariage dans une société précise, d'où des orientations stratégiques adoptées par les veuves au remariage. Le remariage dépendait aussi des opportunités que pouvaient saisir les individus en état de viduité, comme par exemple la disponibilité de conjoints potentiels et « le pouvoir d'attraction du marché matrimonial » Herton (2008). Josette Brun (2006) s'inscrit dans la même logique et met l'accent sur les pressions familiales, l'importance de l'entourage et des enfants pour ou contre le remariage. Tous s'accordent donc sur le fait que le remariage est un processus social complexe dont les racines sont sociales. C'est d'ailleurs pourquoi, pour Ulhenberg et Chew (1986), le concept de contexte prend trois dimensions : le parcours personnel de l'individu ; la structure sociale dans laquelle celui-ci évolue, et enfin, le contexte historique forgeant les normes, les codes de conduites et les lois.

Piché et Poirier ont eu le mérite de formaliser le modèle dit de l'approche institutionnelle. Ce cadre d'analyse de la réalité sociale en partant des évènements démographiques, repose sur trois postulats, à savoir : l'imbrication de la dimension micro à celle macro, ne signifiant aucunement la prise en compte des caractéristiques générales de la société ni des individus mais des structures intermédiaires et des contextes particuliers dans lesquels évoluent les individus. Autrement dit, la structure familiale, le système de parenté, les classes sociales, le marché de l'emploi représentent des variables intermédiaires fondant les analyses institutionnelles, relevant du micro mais influençant le macro. Toutefois, précisent les auteurs, les structures ne sont pas immuables, mais constituent le produit de leur contexte. Mieux, pour ces derniers, l'étude des comportements démographiques repose sur trois postulats : les acteurs font les choix rationnels et conscients ; à la diversité des contextes, correspondent une diversité de stratégies et de structures d'opportunités ; même si, à un contexte spécifique, on ne peut attribuer une stratégie particulière. Selon eux, les notions d'options, de contraintes et d'opportunités justifient la variation des choix au sein d'une société. Les stratégies relèvent donc du contexte global, social, historique, économique et démographique que des rapports de force au sein de la structure familiale.

Le recours de cette thèse à ce modèle explicatif du phénomène du veuvage à l'époque contemporaine se justifie et pour cause. Le but de la thèse est d'analyser les conditions historiques et socioculturelles traditionnelles et actuelles qui ont influencé dans le temps, les pratiques et vécus du veuvage. Il s'agit de déterminer à l'époque actuelle, les influences des dynamiques du veuvage plus précisement sur la communauté *waao*, par l'intermédiaire des veufs, des veuves et de leur progéniture. il est question d'étudier les transformations socioculturelles à l'œuvre dans le comportement des Waaba en situation de veuvage et particulièrement au sujet de la prise en charge des veufs, veuves et orphelin(e)s dans un contexte de modernité et les conséquences induites.

Chapitre II : Approche Méthodologique et cadre de la recherche

Dans ce chapitre, compte tenu de l'orientation donnée au sujet, est présenté le choix méthodologique de la recherche. Ainsi, le chapitre fait part d'abord, les grandes lignes de l'approche méthodologique qui sous-tend la collecte, le traitement et l'analyse des données collectées et s'achève par la présentation des données du cadre physique de la recherche.

2.1- Approche méthodologique

Cette rubrique du travail rend compte de la nature de la recherche, des sources de recueil des informations, et de l'échantillonnage. Elle présente par ailleurs le cadre de la recherche de même que des techniques de traitement et d'analyse des données.

2.1.1- Recherche à dominance qualitative

La présente recherche est de nature qualitative et fait appel, de ce fait, aux méthodes qualitatives qui sont définies comme :

> « une succession d'opérations et de manipulations techniques et intellectuelles qu'un chercheur fait subir à un objet ou à un phénomène humain pour en faire surgir des significations pour lui-même et les autres hommes » (Muchielli, 1996 : 182).

En effet, les méthodes qualitatives sont adaptées à cette thèse car il s'agit d'examiner les représentations collectives, les pratiques et vécus du veuvage chez les Waaba, les mutations en cours dans la gestion du veuvage, les discontinuités et leurs effets différenciés sur les veufs, les veuves et les acteurs de la communauté. Cependant, des données quantitatives sont collectées et analysées dans le but d'apprécier le coût du veuvage et ses incidences économiques et sociales. Ceci a été possible par la collecte des informations relatives aux dépenses liés aux rituels de rasage, les parties prenantes aux dépenses de ces rituels et leurs différentes contributions financières et matérielles et les conséquences du veuvage actuel sur le bien-être des veuves, des veufs, des orphelin(e)s. Le mode de production des résultats de ce travail relève du raisonnement hypothético-déductif. En effet, pour Vigour :

> « le mode de raisonnement scientifique classique, dominant dans les sciences de la nature, est un raisonnement de type hypothético-déductif. À partir des théories existantes ou d'un modèle construit théoriquement, le chercheur élabore des hypothèses qu'il met ensuite à l'épreuve du réel, qu'il teste par le biais d'expériences visant à les valider ou à les réfuter. Dès lors, l'effort de théorisation, très important, est présent en amont, avant même que le travail de terrain soit effectué » (Vigour, 2005 : 191).

Les travaux de la présente thèse s'inscrivent dans ce processus et se caractérisent comme une recherche à dominance qualitative à travers la mise en œuvre du "travail de terrain" au sens de Chapoulie. Selon ce dernier, l'expression "travail de terrain" est utilisée :

> « (…) pour désigner la démarche qui correspond au recueil d'une documentation sur un ensemble de phénomènes à l'occasion de la présence dans les lieux au moment où ceux-ci se manifestent. La documentation ainsi recueillie peut inclure les témoignages des acteurs suscités par l'interrogation du chercheur, le recueil de propos en situation et l'observation directe par le chercheur lui-même d'objets, d'actions et d'interactions » (Chapoulie, 2000 : 6).

Ce travail de terrain a été réalisé dans le présent cas par le recours combiné aux sources orales et écrites.

2.1.2- Sources écrites lacunaires sur le sujet au niveau national et local

La recherche documentaire a été une étape capitale de la démarche adoptée. Elle a contribué à capitaliser les informations sur l'état de la connaissance et a servi de base d'orientation, de positionnement théorique et méthodologique. Elle s'est effectuée dans différents centres documentaires et a concerné tous types de documents susceptibles d'éclairer la problématique de la recherche. Il s'est agi des documents aussi bien généraux que spécifiques, des textes de lois adoptés par le Bénin, des conventions régionales et internationales auxquelles le Bénin est partie en rapport avec le sujet abordé, la littérature grise (rapports, mémoires, thèses) ayant traité au moins un aspect du problème, la littérature spécialisée pour son intérêt théorique (la sociologie du changement, la sociologie du développement ; les Gender studies, les ouvrages méthodologiques, etc.). Des documents portant sur l'anthropologie de la parenté, de la mort, la sociologie de la famille et le veuvage ont été exploités. Une attention a été aussi portée aux différents documents de travail des structures d'assistance et de prise en charge des veufs, des veuves et des orphelin(e)s en exercice dans le département de l'Atacora. A ce niveau, quelques rapports d'activités, les répertoires des catégories cibles bénéficiant de leurs interventions, la grille d'analyse de vulnérabilité aboutissant au choix des bénéficiaires ont été exploités. Des archives historiques sur les peuples de l'Atacora ont été aussi consultées auprès de certaines personnes ressources. A ce niveau, des documents de travail des historiens (Tiando 1983 ; 1987 ; 1988 ; 1993) ; N'Tia (1993), des écrits des missionnaires catholiques relatifs à la région de l'Atacora et du Nord-Bénin Huchet (1959) ; Chambény (2011) les travaux d'anthropologues (Mercier 1968 ; Séwane, 1999 ; 2003) sur la région de l'Atacora ont été d'un précieux apport pour les aspects historiques. Bien que ces écrits n'aient pas directement concerné les Waaba (à l'exception des

travaux de Tiando) mais plutôt les *Bɛtammaribɛ*, ils ont permis par *ricochet*, de comprendre des aspects précoloniaux des traits culturels des peuples de l'Atacora en général. En synthèse, la revue de littérature a été liée, comme le souligne si bien Tingbé-Azalou :

> « aux ouvrages, rapports d'étude, documents de travail, bref à la littérature existante ou la tradition littéraire pour recueillir des informations susceptibles d'éclairer le thème et d'en dégager des pistes d'investigation. » (Tingbé-Azalou, cité par Gandonou, 2014 : 61).

Les sources privilégiées ont été : l'Internet, les bibliothèques personnelles, les centres de documentation universitaires et nationaux, la Mairie de Natitingou, les centres de documentation des institutions s'investissant dans la prise en charge des personnes veuves et des orphelins, l'Evêché de Natitingou, le Centre de Promotion Sociale, la Direction en charge de la famille, le Fonds des Nations-Unies pour la Population (FNUAP).

La recherche documentaire a été continue tout au long du processus. Ceci a permis, dans la mesure du possible, d'accroître les chances d'être informée de nouvelles parutions et de les exploiter. Toutefois les sources écrites, même si elles ont permis de comprendre la quintessence de l'œuvre scientifique sur le veuvage dans le Monde et dans une moindre mesure en Afrique, elles sont restées lacunaires en ce qui concerne la partie du Bénin qui a retenu l'attention.

En vue de tirer un meilleur avantage des ouvrages étudiés, une fiche de lecture a été conçue et utilisée. Ladite fiche a permis de collecter et de traiter les informations fournies selon un cadre contenant les informations suivantes :

1) numéro d'ordre de l'ouvrage (sur la fiche) ;
2) références complètes de l'ouvrage ;
3) questions principales abordées par l'auteur ;
4) approches, paradigmes et méthodologie utilisés ;
5) résultats obtenus ;
6) informations en lien avec le thème de recherche,
7) citations importantes ;
8) aspects préconisés par la présente recherche et non abordés par le document exploité ;
9) aspects inspirés par la lecture.

Cette procédure d'analyse des divers documents a facilité la rédaction de la revue critique de littérature, l'exploitation des citations et l'analyse des données *(cf. annexe 1, extrait de la grille de lecture*).

Une fois le nombre de documents exploités a été jugé suffisant pour poursuivre la recherche, l'étape d'investigation au niveau des sources orales a été amorcée.

2.1.3- Sources orales : une présence discontinue sur le terrain

Le recours aux sources orales s'est imposé comme un passage obligatoire. Ceci se justifie par le fait. En dehors du fait que l'oralité est une caractéristique de la culture africaine (Ki-Zerbo, 2008)[10] mais surtout parce que le peuple *waao* n'ait pas pour autant attiré l'attention des chercheurs, qu'ils soient nationaux ou d'autres horizons. C'est d'ailleurs à ce propos que Koeler (1958) affirme être très peu renseigné concernant les migrations de petits peuples qui habitent les montagnes de l'Atacora. De même écrit Peter : « Pendant longtemps, on ignorait l'existence d'une langue appelée Waama » (Peter, 1990 : 2). Ils seront relayés par Wakouté en 2010. Ce constat demeure toujours d'actualité[11]. Ainsi, faute d'écrits sur les pratiques et vécus du veuvage de cette communauté, un intérêt a été porté aux sources orales, seules à même en pareilles circonstances de fournir des données d'analyse.

La collecte des données empiriques s'est réalisée de manière discontinue à travers les phases ci-après : la pré-enquête, l'identification des périodes majeures d'analyse des mutations dans la pratique du veuvage et l'enquête intensive.

2.1.3.1- Pré-enquête

Une pré-enquête a été réalisée sur une durée d'une semaine à Natitingou et à Pouya en février 2014. Elle a été l'occasion de prendre connaissance des différents acteurs et groupes stratégiques (Olivier de Sardan, 2008) concernés par la gestion du veuvage chez les *Waaba,*

---

[10] Pour Ki-Zerbo, le fait que l'oralité soit une caractéristique du continent africain ne doit pas être compris uniquement comme une lacune, mais aussi comme une qualité qui permet aux tenants de la tradition de recréer la vie, de la rendre dynamique, de l'adapter aux temps.

[11] Cette situation s'explique par le fait que durant la période coloniale, il a été constitué par le colonisateur, un groupe socioculturel dénommé les *"Somba"* au sein duquel se retrouvaient presque toutes les ethnies du Nord-Ouest de l'Atacora dont les Waaba. Ainsi, la plupart des écrits traitent généralement des *Bɛtammaribɛ* appelés Somba par les autres ethnies et par extension, les résultats des investigations sont extrapolées aux autres ethnies. Depuis quelques années, une certaine littérature semble corriger cette tendance. C'est le cas de Sewane (1998-1999 ; 2003) et Mercier (1968) qui parlent des *Bɛtammaribɛ* au sens strict du terme. Cependant, jusqu'en 2011, les survivances de telles erreurs sont relayées par des autochtones (Chambény, 2011) qui pourtant sont proches des réalités. Mais de manière plus cruciale, les sources orales ont été sollicitées ici parce qu'il est surtout question de rendre compte de l'imaginaire, des représentations et du vécu d'une communauté dans une perspective historique.

de recueillir des données préliminaires en vue de caractériser le phénomène étudié et d'élaborer le protocole de recherche. A cette occasion ont été par ailleurs testés les outils de collecte de données (*cf. Annexe 3, outils de collecte des données*).

2.1.3.2- Enquête d'identification des périodes-clés d'analyse des mutations dans la commune

Dans le dessein de mieux approcher les périodes de mutations, il a été d'abord procédé à une enquête d'identification des faits marquants, les périodes de leur avènement en lien avec la culture des *Waaba*. Ces faits et évènements ont été évoqués en vue de déterminer les mesures dans lesquelles ils ont influencé les pratiques sociales et culturelles des Waaba mais surtout les perceptions, pratiques et vécus du veuvage dans une perspective diachronique. Cette sous-étape s'est déroulée en avril 2014 auprès de quinze (15) personnes reconnues dans leur environnement social immédiat comme des personnes ressources informées *(cf. annexe 4, liste des personnes non veuves enquêtées)*. Mais avant, un certain nombre de critères préalables ont servi de base d'identification de ces dernières. Les critères appliqués sont les suivants :

- être de l'ethnie *waao* ;
- connaître l'histoire du département de l'Atacora et de la ville de Natitingou (historien, ancien instituteur) ;
- être de sexe masculin ou féminin ;
- être né avant les indépendances ;
- être scolarisé ou non.

Au cours de cette sous-phase qui a duré une semaine, des entretiens ont eu lieu avec quinze (15) personnes ressources dont dix (10) hommes et cinq (05) femmes résidant à Natitingou. Les *Waaba* constituent des peuples de tradition orale. Interroger des contemporains sur des faits historiques aussi lointains semble *a priori* non porteur de résultats. Cependant, par des mécanismes oraux, les générations ascendantes ont transmis des savoirs à celles postérieures permettant ainsi de perpétrer la mémoire collective de fait qu'une personne n'ayant pas vécu la colonisation soit en mesure d'en parler (voir Mercier, 1968).

L'identification des évènements et périodes marquants du département de l'Atacora et de la commune de Natitingou a été déterminante dans l'orientation donnée à la suite du travail. Au total, les périodes révélées sont : la période précoloniale, la période de la

colonisation, celles révolutionnaire et démocratique. Elles ont été diversement appréciées et restituées par les enquêtés.

La période précoloniale est retenue parce qu'elle révèle les Waaba dans leur authenticité concernant les représentations et pratiques du veuvage. C'est à partir de ce point de départ qu'ont été saisies les dynamiques à l'œuvre dans la gestion du veuvage. La période coloniale est porteuse de nombre d'idéaux marqueurs de transformations sociales en général. La révolution, avec son idéologie marxiste-léniniste, véhicule d'autres repères de vie. Le renouveau démocratique marqué par la promotion de la liberté sous toutes ses formes a été considéré comme une phase cruciale. Considérant le cas de la période coloniale, elle a été le vecteur de nouvelles pratiques socioculturelles dont la scolarisation, les nouvelles pratiques religieuses et leurs conséquences. Au sujet des évènements marquants qui ont influencé la pratique du veuvage chez les Waaba, un fait cette fois-ci d'ordre économique. Il s'agit de l'exploitation des sites d'orpaillage des arrondissements de Kotopounga et de Perma autour des années 1990. L'identification des périodes propices à l'analyse des mutations a permis de mieux orienter les outils utilisés lors de l'enquête proprement dite.

2.1.3.3- Enquête proprement dite

L'enquête intensive a été réalisée par le chercheur avec l'assistance de trois enquêteurs, originaire chacun de l'une des trois localités, sachant parler la langue *Waama* et ayant le niveau de Maîtrise en Sociologie-Anthropologie. Cette phase a démarré avec la formation de ces enquêteurs à la problématique générale de la recherche, aux outils et aux exigences de la collecte des données. La formation des enquêteurs a eu lieu à Natitingou pendant trois jours dont deux jours en salle et s'est achevée par une journée de travail sur le terrain.

Grâce au pré-test, les guides d'entretien et le questionnaire ont été améliorés. Concernant le questionnaire, il a été le plus possible simplifié en vue de collecter le minimum d'informations permettant d'obtenir quelques données quantitatives d'appréciation différenciée du veuvage selon le genre. Le pré-test a aussi permis de retirer du guide d'entretien des orphelins, les aspects concernant directement les veufs et les veuves et de ne s'en tenir qu'aux questions les concernant spécialement. Enfin, à l'issue du pré-test, les guides de collecte des données des tenants de la tradition et des personnes ressources ont été allégés. En effet, il était question au départ, d'interroger les personnes ressources et les tenants de la tradition sur toutes les périodes caractérisées par les évènements majeurs potentiels porteurs

de changements. Cette modalité a été jugée inopérante car la plupart des enquêteurs n'avaient pas systématiquement connaissance des données sur toutes les périodes. Il a été retenu dès lors, de questionner chaque enquêté de ces deux catégories, sur les périodes qu'il maîtrise. A l'issue du pré-test, les différents outils de collecte ont été améliorés et finalisés.

L'enquête proprement dite a duré un an, avec une période intensive de collecte de données de six (06) mois. Elle s'est déroulée dans les trois localités de Natitingou, Pouya et Yarikou et a touché un nombre varié d'acteurs impliquées dans la gestion du veuvage. Cette étape a permis de collecter les informations nécessaires pour justifier les constats, le problème et la question de recherche d'une part et pour, étayer les différentes hypothèses émises et les objectifs formulés dans la problématique, d'autre part.

Il convient de noter que la collecte des données s'est réalisée par phases successives selon les sites et par pallier. Toute l'équipe a d'abord investi la ville de Natitingou, suivie du village de Yarikou et enfin Pouya. Le choix du travail par pallier est justifié par la nécessité d'identification des périodes d'analyse des mutations. Quant au phasage de la collecte de données par site, le souci a été de tirer leçons de la phase précédente pour les réinvestir dans les phases suivantes vu que d'une part, il a été sollicité des enquêteurs et d'autre part, qu'en « analyse qualitative, un canevas d'entretien qui ne progresse pas signifie un chercheur qui n'avance pas » (Olivier de Sardan, 2008 : 208). Les leçons tirées de la phase de Natitingou ont permis d'améliorer celle de Yarikou et celles de Yarikou ont été prises en compte à Pouya. Si la collecte des données au niveau des acteurs non institutionnels ont eu lieu en 2014, celle au niveau des structures étatiques et non s'est déroulée en 2015. Par ailleurs, le travail de terrain a nécessité le recours aux techniques appropriées.

2.1.4- Techniques et outils de collecte des données

En sciences sociales, plusieurs techniques de collecte de données s'offrent au chercheur. Cependant, de cette pluralité de possibilités, ce dernier doit recourir aux techniques correspondant à la nature de la recherche et à celles des informations requises. Les techniques de collecte de données qui ont été utilisés sont : les entretiens semi-directifs, le focus group, le récit de vie et l'observation directe. A ce niveau, l'exigence a été d'harmoniser les outils de collecte avec la nature de la recherche pour s'inscrire dans la logique selon laquelle :

> « les techniques qualitatives de recueil de données mettent en général le chercheur dans une position particulière par rapport à l'objet de recherche, par rapport à la recherche elle-même et par rapport aux groupes d'hommes avec lesquels il doit composer nécessairement. Le

phénomène essentiel, c'est que l'instrument de la recherche fait corps avec le chercheur, est entièrement intégré à sa personne. » (Muchielli, 1996 : 144).

Cette orientation méthodologique a déterminé le choix des techniques de recherche énumérées ci-dessous, dont les entretiens individuels semi-directifs.

2.1.4.1- Entretiens individuels /stratégie de pénétration du milieu

La collecte des données s'est essentiellement effectuée à travers des entretiens effectués sous la couverture institutionnelle de l'Ecole Doctorale Pluridisciplinaire (EDP) de la Faculté des Lettres, Art et Sciences Humaines de l'Université d'Abomey-Calavi (FLASH) d'une part, et celle de l'autorité communale de Natitingou d'autre part. En effet, l'accès à certaines structures formelles tels que le tribunal, les structures étatiques de prise en charge et d'assistance aux veufs, veuves et aux orphelins, les services de la Mairie de Natitingou n'a été possible qu'avec la présentation de l'autorisation de recherche délivrée par le Directeur de l'Ecole Doctorale (*voir l'exemplaire de la lettre d'autorisation de l'Ecole Doctorale en annexe 2)*. Cette exigence explique que les entretiens avec les structures aient eu lieu en 2015[12]. Quant aux acteurs individuels, notamment les veufs et les veuves, ils ont eu droit à la présentation de l'autorisation de recherche de la Mairie. Cependant, la présentation de ces différents documents a été selon le cas, précédée d'une présentation par l'agent enquêteur, de l'objectif du travail mais aussi par une requête verbale de la disponibilité entière des enquêtés. A l'issue, des entretiens semi-directifs ont été réalisés auprès des catégories d'acteurs identifiés selon leur connaissance de la pratique du veuvage et leur implication dans la gestion de ce phénomène. Les entretiens ont été réalisés en langue locale Waama et en Français.

L'entretien se définit comme « une méthode de collecte de l'information dans laquelle l'enquêteur interroge face à face le sujet » (Alpes & *al.*, 2013 : 129). « La collecte peut être exhaustive – on enregistre exactement tout ce que dit le chercheur – ou procédé – on retient que des éléments de discours définis à l'avance par le chercheur » (Alpes & *al.*, 2013 : 130). L'intérêt de l'entretien comme technique d'investigation relève du fait qu'il permet de recueillir des données sur les représentations, les opinions et le vécu des acteurs sociaux entre autres. Cette technique a été retenue pour deux raisons. Il s'agit pour les acteurs d'expliquer le sens accordé à leurs pratiques et de faire recours à leur passé pour

[12] Nous n'avons pas pris la précaution de nous munir d'une autorisation de recherche en 2014. Faute donc d'autorisation, nous n'avons pas pu mener des investigations au niveau des structures. Nous sommes repartie sur le terrain en 2015 pour mener des investigations au niveau des structures munie d'une autorisation.

rendre compte des dynamiques dans la gestion du veuvage. En sciences sociales, l'entretien peut prendre trois formes notamment : l'entretien non directif, semi-directif et directif. Chacune de ces formes présente des avantages mais dans le cas présent, le choix a été porté sur l'entretien semi-directif :

> « Ce type d'entretien dans lequel l'enquêteur oriente, par des relances, le discours du sujet pourqu'il aborde (dans un ordre non déterminé) un certain nombre de points définis à l'avance par le protocole de recherche ; pour ce faire, l'enquêteur dispose généralement d'un guide d'entretien » (Alpes & *al.* 2013 : 130).

En effet, les guides d'entretien élaborés et testés ont servi de base de recueil d'informations *(cf. annexe 3- a, guide d'entretien)*. Les entretiens ont été par ailleurs l'occasion de recueillir des récits de vie.

2.1.4.2- Récit de vie

Les entretiens, sur le terrain, ont permis de retenir des cas qui ont fait l'objet d'une investigation approfondie à travers des récits de vie. En effet, le récit de vie comme technique de recherche qualitative, s'insère dans le champ de l'ethnométhodologie comme « sciences des raisonnements et savoirs pratiques qui mettent en œuvre les acteurs sociaux dans leur vie quotidienne » (Dorthier, 2004 : 217 in Burrich, 2010). Cette technique, comme le stipule Legrand, (1993) cité par Burrich (2010) est un récit oral, émis par un narrateur, à la demande d'un chercheur à des fins de connaissance scientifique. C'est une technique qualitative servant à « appréhender le sens des phénomènes humains, à travers leur temporalité, tels la construction identitaire, individuelle, les trajectoires sociaux, les changements culturels » (Burrich, ibid. : 1) . La méthode permet d'obtenir des informations se rapportant au « vécu quotidien passé ou présent. L'entretien se fait à partir d'une trame orientant les récits obtenus sur des thèmes : les conflits, les changements survenus, les relations sociales, les conditions de vie matérielles » (Muchielli, 1996 : 221).

Les récits de vie ont concerné des exemples de pratiques et de vécu personnel du veuvage et ont été recueillis auprès d'un échantillon représentatif de veufs, de veuves et d'orphelin(e)s. Ces récits ont eu l'avantage de révéler les perceptions et les vécus du veuvage à travers la prise de parole par ceux et celles qui ont été réellement exposés aux réalités et effets du veuvage. Au-delà, les récits de vie collectés ont révélé les dynamiques en cours dans la gestion du veuvage. Une fiche thématique de collecte de ces récits a été donc usitée *(cf. Annexe 3, b).* Dans le processus de collecte de données, l'observation n'a pas été occultée. Les rites de veuvage étant ouverts aux non initiés, la technique de l'observation a été utilisée.

2.1.4.3- Observation directe

Les rites de veuvage ne sont pas classés au rang des rites secrets réservés aux seuls initiés. Ils sont ouverts à tous et offrent donc la possibilité à tout curieux ou chercheur intéressé, de faire des observations. Ainsi, des séances d'observation ont été menées à travers une participation aux cérémonies de veuvage en vue de confronter les informations recueillies de l'observation des faits à celles issues des entretiens. Ceci a permis d'améliorer la qualité des informations émanant des entretiens semi-directifs. L'observation a été possible grâce à l'établissement des conditions maximales d'observation, c'est-à-dire des possibilités de description du cadre de l'observation, du déroulement de la cérémonie du début jusqu'à la fin, des acteurs en jeu et les moyens mobilisés à cet effet. Ensuite il a été déterminé les évènements à observer, procédé à leur observation et à la prise d'images.

L'observation dont il est question ici, relève de cette forme où l'observateur est appelé "*participant as observer*". En effet, selon Gold (1958) et Junker (1960), il existe trois formes d'observateurs notamment : *" l'observateur intégral" (complete observer), "l'observateur qui participe" (observer as participant), " le participant qui observe ", (participant as observer)* » (Olivier de Sardan, 2008 : 48). En effet, il n'a pas été possible d'opter pour les deux autres formes d'observation. La première variante exige une longue durée de présence tandis que la troisième forme implique que l'observateur puisse jouer des rôles spécifiques. Or, la pratique du veuvage est régie par des règles et des acteurs sociaux sont investis pour y jouer des rôles précis. L'essentiel pendant l'observation a consisté à porter attention aux différentes séquences des rites de veuvage, aux acteurs et rôles, ainsi qu'aux différents outils et ordonnance rituelle. En vue de mieux saisir la signification de certains faits et gestes, des questions de précision ont été posées aux acteurs principaux que sont les raseurs (chargés d'enlever tous les cheveux de la tête des veufs ou veuves), leurs assistants et parfois aux participants. Mais en dernier ressort : « La principale spécificité de cette méthode est que l'observateur se trouve pris, à un degré ou un autre, dans le réseau de l'interaction sociale qu'il étudie, qu'il analyse, et dont il rend compte» (Hughes, 1960 : 277-278). Ces observations ont permis de prendre connaissance de certaines informations non révélées par les entretiens individuels et des données de différence entre les localités rurales et celle urbaine. Les observations ont été possibles grâce à une grille d'observation (*cf. Annexe 3, c*). Trois séances d'observation ont eu lieu, soit une à Natitingou, Yarikou et Pouya. La technique d'entretien de groupe n'a pas été du reste.

2.1.4.4- Entretien de groupe

Même si l'entretien est souvent perçu comme un entretien à deux, une autre forme d'entretien prévaut en recherche sociologique. Il s'agit de l'entretien de groupe. A en croire Olivier de Sardan (2008), il existe l'entretien de groupe "naturel", non sollicité par le chercheur et l'entretien programmé :

> « L'entretien de groupe peut aussi être programmé, sollicité. Il s'agit de groupe déjà institué (un bureau d'association, une classe, une famille) comme il peut s'agir de groupes constitués ad'hoc à l'initiative du chercheur.» (Olivier de Sardan, 2008 : 65).

Ainsi, quatre entretiens de groupe ont été réalisés dans le cadre du présent travail ; un à Yarikou et à Pouya avec les "groupes stratégiques" sur les pratiques et mutations relatives au veuvage et un autre à Natitingou avec les orphelins, veufs et veuves bénéficiaires des actions des structures non étatiques d'appui. Les participants à ces entretiens ont été constitués ad'hoc de manière représentative en vue d'avoir les représentants des groupes stratégiques concernés par les aspects abordés.

Les discussions lors des deux premiers entretiens de groupe ont porté sur les divergences de points de vue relatifs aux représentations et pratiques du veuvage, les conséquences du refus de l'observance des rites et la part de responsabilité de chaque groupe stratégique. En effet, des entretiens individuels, il ressort du discours d'une frange des enquêtés attachés à la tradition que le refus de la pratique du veuvage entraîne une maladie appélée *"kpiipee-takinã"* voire la mort. De leur avis, ce sont surtout les fidèles des religions modernes qui refusent ces pratiques et reviennent, quand ils tombent malades, discrètement se faire soigner. Or, telle n'est pas la position des fidèles des religions modernes. Ces derniers estiment que le refus de la pratique du veuvage n'engendre aucune répercusion sur leur état de santé. Les entretiens organisés à Pouya et Yarikou ont permis entre autres, de lever certains malentendus et de connaître le point de vue de chaque groupe stratégique face aux opinions et positions divergentes des uns et des autres.

Quant aux entrevues avec les orphelin(e)s, les veufs, veuves et responsables de structures d'appui, ils ont été l'occasion de mesurer l'écart entre les besoins en financement des cibles et les besoins effectifs satisfaits. Les aspects abordés sont : les types de besoins couverts, les ressources affectées à chaque type de besoin, l'appréciation des difficultés par les responsables des structures et celle des bénéficiaires. Il n'a pas été organisé d'entretien de groupe avec les veufs, veuves, orphelin(e)s et responsables des structures à Pouya et Yarikou en raison de l'absence de structures de soutien de ces catégories dans ces localités. Un guide

d'entretien a servi de base de travail. En vue de valider certains aspects qualitatifs, il a été sollicité quelques données chiffrées.

2.2- Incursion quantitative

L'intérêt porté aux formes et manifestions des mutations en cours dans les pratiques du veuvage a révélé que ces dernières prennent aussi des formes financières et économiques. C'est ainsi qu'un questionnaire allégé *(cf. Annexe 3-e*) a été conçu et administré à 36 veufs et veuves répartis dans deux catégories à savoir, les jeunes veufs et veuves et les anciens veufs et veuves, (*voir échantillonnage p : 76-80 pour plus de clarifications*). Le questionnaire a été élaboré en soutien à l'analyse qualitative surtout en ce qui concerne les mutations intervenues dans les outils, objets et ingrédients cérémoniels et le coût des cérémonies de rasage des veufs et des veuves sur deux périodes différentes : celle déterminée par les acteurs comme ayant été épargnée des mutations et celle qui, selon eux, est caractérisée par les changements relatifs au coût des cérémonies de rasage. Le but du recours au questionnaire dans cette recherche n'était donc pas de faire une étude quantitative portant sur le coût du veuvage mais, de donner quelques exemples de dépenses de cérémonie de rasage pour "valider" les analyses qualitatives.

L'emploi du questionnaire a rendu disponible la collecte des données chiffrées (revenus des veufs et des veuves, coûts comparatifs des dépenses liées à la gestion du veuvage, apports financiers et matériels de divers contributeurs).

2.3- Population et échantillonnage

Une variété de catégories d'acteurs sont concernés par la gestion du veuvage. Cependant, des données statistiques sur le nombre de veufs dans la commune et en général et ceux Waaba sont inexistantes tant au niveau départemental.

2. 3.1- Population composite de gestion du veuvage

La gestion du veuvage représente le champ d'intervention de plusieurs catégories d'acteurs, chacune d'elles contribuant à un objectif personnel et commun et intervenant sur un ou plusieurs aspect(s) précis. La présente recherche cible chacune de ces catégories en fonction de la nature de son implication dans le processus de gestion du veuvage. La population cible enquêtée est constituée de :

- les tenants de la tradition : Sous ce vocable, se retrouvent les devins, les chefs de terre, les chefs religieux des croyances locales, les marraines des veuves et des veufs, *les kpiipee-*

faatera (les dépositaires du savoir médical pour la prise en charge thérapeutique des veufs et veuves). Les tenants de la tradition sont déterminants parce qu'ils sont dépositaires du savoir ancestral relatif à la gestion du veuvage et représentent de ce fait le trait d'union entre l'époque ancienne et celle actuelle. Cette cible fait partie des acteurs les mieux indiqués ayant fourni la connaissance qui a servi à établir le lien entre le passé et les temps actuels en ce qui concerne les représentations collectives, les pratiques et vécus du veuvage. Les tenants de la tradition ont été surtout privilégiés dans la collecte de données sur les représentations collectives, les pratiques anciennes, chants de veuvage sans occulter les mutations ;

- les veufs et veuves de différents âges et conditions : Les veufs et les veuves représentent la catégorie de personnes qui ont expérimenté les pratiques et vécus du veuvage. Ils peuvent donc plus objectivement restituer leurs vécus et perceptions du veuvage de même que leurs conditions en situation de veuvage. Rares ont été les travaux qui ont souvent accordé la parole aux veufs et aux veuves en Afrique au sujet de leurs vécus du veuvage (Attané, nd). Cette recherche a comblé cette lacune en les interrogeant ;

- les orphelin(e)s, en ce qui les concerne, vivent aussi les conséquences du veuvage de leur parent et ont à ce propos, constitué des sources d'informations crédibles pour analyser la condition de veuvage de leur parent survivant mais aussi les conséquences du veuvage sur eux, en tant qu'acteurs plus proches des veufs et des veuves ;

- les marraines de veuvage : En langue locale *Waama*, elles sont appelées *kpiipee-nɛ̃ra* (*kpiipee* = veuf ou veuve ; *nɛ̃* = mère ; *ra* = les) et signifient les mères des veufs et veuves. Elles constituent des pièces maîtresses dans l'orchestration et la perpétuation des rites de veuvage, du fait qu'elles sont les personnes en charge de l'initiation au veuvage des nouveaux veufs et veuves. La présente recherche s'intéresse à elles en vue d'obtenir entre autres, des informations liées à leur rôle dans la pratique du veuvage et leur perception de la persistance de cette pratique de même que leurs perceptions des changements qui y sont intervenus ;

- les autres membres de la communauté waao intervenant ou non dans la pratique du veuvage : L'intérêt de cette cible réside dans le fait qu'elle est censée fournir des informations sur la perception du veuvage des hommes et des femmes en lien avec les valeurs culturelles des Waaba et leur connaissance des discontinuités et problèmes qui découlent de la gestion actuelle du veuvage ;

- les personnes ressources : Des personnes ressources ont été interrogées au sujet des évènements socio-historiques clés ayant marqué la commune de Natitingou et pouvant justifier différents aspects de la gestion du veuvage dans cette commune ;

- les responsables des structures non étatiques : Les responsables d'ONG(Organisation Non Gouvernementale) oeuvrant à la prise en charge des veufs, des veuves et des orphelin(e)s sont interviewés en vue de mettre en exergue les problèmes induits par la gestion actuelle du veuvage et leur contribution pour y remédier ;

- les structures étatiques décentralisées telle que la Direction en charge de la Famille ont été considérées en vue d'apprécier dans quelle mesure les "politiques" actuelles de protection des personnes vulnérables intègrent les veufs, les veuves et les orphelin(e)s et quelles en sont les forces et limites ;

- ***les chefs religieux modernes :*** Les entretiens avec ces derniers ont permis de poser un regard critique sur les pratiques actuelles du veuvage et la contribution des religions modernes pour faire face aux effets néfastes du veuvage ;

- les agents des tribunaux : Cette catégorie de personnes est retenue en tant que source d'informations relatives aux situations de conflits générées par la gestion du veuvage et aux mécanismes modernes de gestion de ces derniers ;

- les personnes ayant siégé au moins une fois à un conseil de famille lié à la gestion du veuvage : Ces dernières sont importantes car elles ont mis en exergue les mécanismes actuels de gestion du veuvage, leurs forces et limites.

Le tableau ci-dessous récapitule les différentes catégories cibles interrogées, la nature des informations recueillies auprès de chacune d'entre elles et les sites de recueil d'informations.

Tableau N° I : Récapitulatif des catégories cibles, des types d'informations requises et des sites de recueil des données

N°	Groupes stratégiques	Informations requises	Techniques utilisées	Sites de collecte[13] d'informations
1	Tenants de la tradition	- représentations collectives, - les pratiques et vécus du veuvage d'autrefois et actuels ; - les chants de veuvage	- entretien ; - observation pour ceux impliqués dans l'initiation au veuvage	Natitingou, Yarikou et Pouya

[13] Natitingou, Yarikou et Pouya représentent les localités couvertes par les travaux de collecte des données. *Cf.* p : 82-88 pour les raisons de choix et les caractéristiques du cadre géographique de recherche.

N°	Groupes stratégiques	Informations requises	Techniques utilisées	Sites de collecte[13] d'informations
2	les veufs et veuves de différents âges et conditions	- Perceptions, pratiques et vécus et du veuvage ; - conditions en état de veuvage (Les anciennes veuves ont été interrogées sur les périodes ancienne et actuelle tandis que les échanges avec les jeunes veuves ont porté sur la période de mutations) ; - stratégies de survie	- entretien pour l'ensemble ; - questionnaire pour une frange ; - observation au niveau d'une frange de jeunes veuves	Natitingou, Yarikou et Pouya
3	Les marraines de veuvage	- leur rôle dans la pratique du veuvage ; - leur perception de la persistance de cette pratique de même que leur perception des changements ; - représentations collectives, pratiques et vécus du veuvage aujourd'hui et autrefois	- entretien ; Observation au niveau d'une frange	Natitingou, Yarikou et Pouya
4	Les orphelins	- appréciation de la satisfaction des besoins fondamentaux par leurs parents et les structures ; - appréciations des changements intervenus dans leur vie ; - stratégies de survie	- entretien pour l'ensemble ; - entretien de groupe pour une frange	Natitingou, Yarikou et Pouya
5	Les autres membres de la communauté *waao* intervenant ou non dans la pratique du veuvage	- perceptions du veuvage des hommes et des femmes en lien avec les valeurs culturelles des Waaba ; - discontinuités et problèmes qui découlent de la gestion actuelle du veuvage ; - les facteurs, acteurs et formes des mutations	- entretien pour l'ensemble	Natitingou, Yarikou et Pouya
6	Les personnes ressources	- évènements socio-historiques clés et leur période d'avènement ; - répercussions de ces évènements sur la pratique du veuvage	- entretien	Natitingou
7	Les responsables d'ONG	- statistiques ; - leurs interventions par cible ; - l'appréciation de la situation des veufs, veuves et orphelins	- entretien	Natitingou
8	Les structures étatiques décentralisées telle que la Direction en charge de la Famille, le Centre de Promotion sociale	- les statistiques ; - leurs interventions par cible ; - l'appréciation de la situation des veufs, veuves et orphelins ; - les politiques nationales de prise en charge de chaque cible	- entretien	Natitingou.

N°	Groupes stratégiques	Informations requises	Techniques utilisées	Sites de collecte[13] d'informations
9	Les chefs religieux des religions modernes	- appréciations des pratiques actuelles du veuvage ; - responsabilités dans les mutations observées ; - la contribution des religions modernes pour faire face aux effets néfastes du veuvage ;	- entretien	Natitingou, Yarikou et Pouya
10	Les agents des tribunaux	- situations conflictuelles générées par la gestion du veuvage ; - mécanismes modernes de gestion de ces derniers.	- entretien	Natitingou
11	Les personnes ayant siégé au moins une fois à un conseil de famille lié à la gestion du veuvage	les mécanismes actuels de gestion du veuvage, leurs forces et limites.	- entretien	Natitingou

Source : tableau conçu et réalisé par nous-même, 2014.

Commentaire : Le tableau ci-dessus met en exergue les catégories cibles interviewées, les aspects sur lesquels ils l'ont été de même que les sites où les différents travaux de collecte de données ont été réalisés. Le site de Natitingou a permis d'aborder des aspects (*cf.* tableau), ce qui n'a pas été possible à Yarikou et Pouya comme annoncé supra. Ceci est révélateur de certaines divergences entre zones rurale et urbaine en matière de pratique et de gestion du veuvage. Ces aspects sont mieux élucidés à partir de la deuxième partie de ce travail.

Par ailleurs, il est noté que selon les intérêts et les enjeux du moment, ces différentes catégories cibles se constituent en groupes stratégiques, tantôt pour se révéler comme des acteurs qui s'accordent concernant l'enrayement de tout ou partie des pratiques du veuvage, tantôt comme les défenseurs de la poursuite desdites pratiques selon la tradition, ou encore pour leur modernisation. Le groupe stratégique qui mobilise aujourd'hui un effectif considérable de personnes est, au-delà des divergences, celui qui s'oppose à la pratique du lévirat.

2.3.2- Choix raisonné, sélectif mais représentatif face à l'inexistence de données statistiques

Il n'a pas été possible, sur la base des statistiques nationales et locales, de disposer de données chiffrées sur l'effectif des veufs, des veuves et des orphelin(e)s dans la commune de

Natitingou encore moins dans les localités étudiées. Les statistiques disponibles portent sur un nombre largement infime de veufs, veuves et orphelin(e)s bénéficiant des prestations des différentes structures. Dans cette optique :

> « le nombre d'individus de notre population mère reste encore indéterminé. Cette insuffisance de données statistiques nous contraint à adopter un échantillonnage raisonné. Du coup, il s'agissait moins de constituer un échantillon représentatif au plan quantitatif que de faire en sorte que les individus sélectionnés soient suffisamment représentatifs et crédibles (….) » (Koné, 2013 : 56).

L'échantillonnage a été donc constitué sur la base de la technique du choix raisonné. En effet, les entretiens individuels ont été réalisés auprès de cent trente et une (131) personnes constituées de cinquante et huit (58) veufs et veuves de différentes catégories socioprofessionnelles, de personnes non veuves au nombre de trente-six (36), de personnes ressources (15) et de vingt-quatre (24) orphelins de père et de mère des deux sexes. Quant aux quatre entretiens de groupe, ils ont touché au total cinquante-six (56) personnes. Chaque focus group a été constitué de douze (14) personnes.

Par ailleurs :

> « L'administration des interviews et focus group s'est faite selon les exigences du principe de saturation de l'information. On parle de seuil de saturation lorsque, d'un interviewé à l'autre, l'information recueillie devient redondante ou ne délivre plus rien de nouveau sur les variables pertinentes de la recherche. Pour Corbin J. et Strauss (Corbin and Strauss, 2008 : 143), l'idée de saturation de l'information transcende le cadre restreint d'absence de nouvelles données pour prendre en compte la possibilité de développer des catégories » (Koné, 2013 : 57).

Au final, cent quatre-vingt-neuf (189) personnes ont été prises en compte par les travaux de collecte de données qualitatives. Un effort a été réalisé en vue d'assurer la représentativité qualitative par sexe, âge et par catégorie professionnelle des personnes enquêtées. Le besoin de représentativité qualitative s'explique par le souci de prendre en compte les catégories représentatives de la population des Waaba. Cependant, cette exigence a été difficile à atteindre à tous points de vue parce que d'autre part, concernant l'initiation aux rites de veuvage, la présence des femmes est prépondérante. Par ailleurs, certaines catégories socioprofessionnelles sont inexistantes au village, de même que les structures de soutien aux veufs, veuves et aux orphelin (e)s.

Les tableaux numéros 2, 3 et 4 expliquent de manière plus détaillée les caractéristiques essentielles de la population touchée par site.

Tableau N° II : Répartition des enquêtés par site, âge et sexe

Sexe des enquêtés	Age des enquêtés	Sites		Total
		Natitingou	Pouya et Yarikou	
Masculin	10-23	14	06	**20**
	40-55	20	17	**37**
	55 et plus	31	17	**48**
Total		**65**	**40**	**105**
Féminin	10-23	14	06	**20**
	40-55	15	17	**32**
	55 et plus	15	17	**32**
Total		**44**	**40**	**84**
EFFECTIFS TOTAL		**109**	**80**	**189**

Source : Dépouillement des données de terrain, 2015.

Commentaire : La population totale de l'échantillon est de cent quatre-vingt-neuf (189) personnes pour l'ensemble des trois sites : Natitingou, Yarikou et Pouya. Natitingou occupe plus de la moitié de l'effectif [cent vingt-trois (109)] en raison entre autres, du fait que l'ensemble des personnes ressources, quinze (15) au total, ont été enquêtées à Natitingou d'une part et tous les services administratifs enquêtés sont localisés à Natitingou, d'autre part. Ceci justifie aussi les écarts observés quant aux représentants des tranches d'âges des personnes enquêtées mais aussi les écarts quantitatifs genre en faveur des hommes (105 hommes, contre 84 femmes). Des personnes ressources, dix (10) sont des hommes et cinq (5) des femmes. Quant aux représentants des services déconcentrés, ils sont exclusivement des hommes. De même, certains rôles sont traditionnellement occupés par les hommes dans la société *waao*. Il s'agit des chefs de terre, des chefs religieux traditionnels dans le cas d'espèce. Il en est ainsi dans la société moderne, à travers les chefs religieux chez les catholiques par exemple. (Ces détails seront mieux perçus dans les tableaux III et IV). La tranche d'âge de 40-55 ans est retenue en vue de disposer d'informations sur les aspects actuels de la pratique du veuvage la deuxième, de 55 ans et plus afin qu'elle fournisse les données traditionnelles et actuelles de ladite pratique. Quant à la tranche de 15-23 ans, (concernant les orphelins) leurs opinions sur le vécu du veuvage par leurs parents et ses impacts a été la raison de l'intérêt à eux porté.

Les cent quatre vingt-neuf (189) personnes interrogées sont réparties en deux grands sous-groupes : les veufs et veuves et les personnes non veuves. Les veuves et veufs représentent plus du tiers, soit quatre-vingts (80) de l'effectif total et ont été pris en compte selon leur durée de veuvage. Les jeunes veufs et veuves (de 0 à 10 ans de veuvage) et les

anciens veufs et anciennes veuves (plus de 10 ans de veuvage). Les catégories "jeune" et "ancien(ne)" veuf / veuve sont perçues non pas par rapport à l'âge de la veuve ou du veuf, mais en considération du nombre d'années dans le veuvage. Auraient pu être considérés comme anciennes veuves et anciens veufs, en référence à la période coloniale, les personnes ayant perdu leur conjoint avant cette période. Cependant, face à la difficulté de trouver encore vivantes ces personnes, nous avons jugé que les catégories ci-dessus permettent de disposer des informations requises. En effet, la société *waao* est une société de l'oralité ou l'éducation se transmet aussi par l'observation et les récits oraux. Ainsi, les personnes âgées de 55 ans et plus, même si elles ont été veuves récemment, ont de par leur expérience de la vie chez les Waaba, connaissance de la pratique traditionnelle du veuvage et peuvent valablement en rendre compte. De plus, les changements semblent être survenus bien après la colonisation, autour de la période révolutionnaire.

Tableau N°III : Répartition des veufs et veuves par catégorie socioéconomique

	Natitingou					**Pouya et Yarikou**				
Catégories socio professionnelles des personnes veuves	40-55 ans		55 ans et plus		Total	40-55 ans		55 ans et plus		Total
	F	M	F	M		F	M	F	M	
Aucune activité économique	02	02	03	02	**09**	03	03	03	03	**12**
Agricultrice/teur	02	03	02	02	**09**	04	04	04	04	**16**
Agriculteurs avec une activité économique	02	02	02	03	**09**	04	04	04	04	**16**
Salarié	03	02	02	02	**09**					
EFFECTIF TOTAL	**09**	**09**	**09**	**09**	**36**	**11**	**11**	**11**	**11**	**44**

Source : Dépouillement des données de terrain, 2015.

Commentaire : Au total, il a été enquêté quatre-vingts (80) veuves et veufs dont trente-six (36) à Natitingou et quarante-quatre (44) à Pouya et Yarikou. L'écart se justifie par la non réalisation des entretiens de groupe à Natitingou sur les pratiques et mutations relatives au veuvage. Sur chaque site et au sein des différentes catégories (âge et sexe), les interviewés ont été également répartis. Quatre catégories socio-professionnelles ont été considérées, cependant, la catégorie "salarié", n'a pas pu être pourvue à Pouya et Yarikou.

Le reste de l'effectif [un peu plus de la moitié, cent neuf (109)] a été réparti entre les marraines de veuvage, les chefs de terre, les chefs religieux traditionnels, les guérisseurs traditionnels *(kpiipee-fateera*), les membres des conseils de famille, les chefs des religions modernes, les représentants de l'administration en charge de la famille, les représentants du tribunal, les représentants de structures non étatiques, les autres membres de la communauté

waao intégrant les personnes ressources et les orphelins conformément aux détails fournis dans les tableaux N° IV et V ci-dessous.

<u>Tableau IV</u>: Répartition des personnes non veuves par sexe, âge et par catégorie cible

	SITES									
Catégories socio-professionnelles des personnes non veuves	**Natitingou**					**Pouya et Yarikou**				
	40-55 ans		**55 ans et plus**		**Total**	**40-55 ans**		**55 ans et plus**		**Total**
	F	M	F	M		F	M	F	M	
Marraines de veuvage	1		1					01		01
Chefs de terre				02	02				01	01
Chefs religieux traditionnels				01	01	01			02	03
Guérisseurs traditionnels *(kpiipee-faatera)*		01		02	03	02		01		03
Membres des conseils de famille		01		02	03					
Chefs des religions modernes		01		02	03		03	01	03	07
Représentants de l'administration en charge de la famille	02	02	02	01	07					
Représentants du tribunal		01		01	02					
Représentants de structure non étatiques		01		03	04					
Autres membres de la communauté waao			02	01	03	03	03	03		09
Personnes ressources	03	06	02	04	15					
Effectifs	**06**	**13**	**07**	**19**	**45**	**06**	**06**	**06**	**06**	**24**

<u>Source</u> : Dépouillement des données de terrain, 2015.

<u>Commentaire</u> : Il a été interrogé au total 11 (onze) différentes cibles, de personnes non veuves, réparties entre hommes et femmes et entre les deux groupes d'âges. Il n'a pas été possible de disposer d'un nombre égal d'enquêtés des deux sexes et des deux tranches d'âge retenues. D'une part, certains rôles sont exclusivement tenus par des acteurs de sexe féminin en ce qui concerne les cérémonies de veuvage (marraine de veuvage). D'autre part, les structures étatiques comme le tribunal, la Direction en charge de la Famille et celles non étatiques ne sont pas installées dans les localités de Yarikou et Pouya. Qui plus est, ces localités ne connaissent pas encore des conflits liés à la gestion de l'héritage d'où l'inexistence de la catégorie "gestionnaire de conflits". Concernant les structures étatiques ou non à Natitingou, des personnes aux postes indiqués ont été interviewées quel que soit leur sexe et leur âge.

Les orphelins et orphelines représentent un effectif de quarante (40) soit un peu plus du tiers de l'effectif des personnes non veuves.

Tableau N° V : Répartition des orphelins de 15 à 23 ans par sexe et par site

			Sites		TOTAL
			Natitingou	Yarikou et Pouya	
Orphelins de père	**Sexe**	**F**	7	3	**10**
		M	7	3	**10**
	Total		**14**	**6**	**20**
Orphelins de mère	**Sexe**	F	7	3	**10**
		M	7	3	**10**
	Total		**28**	**12**	**40**

Source : Dépouillement des données de terrain, 2015.

Commentaire : Quarante (40) orphelins des deux sexes de 15-23 ans ont été enquêtés par site. Il s'agit des orphelins de père et de mère des deux sexes. La tranche d'âge de 15 à 23 ans a été retenue pour favoriser l'expression libre (nous estimons qu'à cet âge, les enfants peuvent exprimer leur vécu lié à la situation de leur parent survivant) et pour éviter de gérer les émotions des plus jeunes pendant les enquêtes. Par ailleurs, à 23 ans, la plupart des enfants dans le contexte béninois, demeurent encore sous la tutelle parentale. Il a été question de n'interroger que les orphelin(e)s ayant perdu leur parent il y a moins de cinq ans en vue d'éviter l'oubli de certaines informations et de favoriser une réelle comparaison de degré de satisfaction des besoins actuellement et avant le décès de leur père ou de leur mère.

Le plus grand nombre des orphelins se retrouvent à Natitingou [vingt huit (28)] du fait des deux entretiens group organisés dans cette ville avec les orphelins et les structures d'appui, Yarikou et Pouya n'en disposant pas.

La méthodologie utilisée a permis d'obtenir une matière empirique constituée de :

- cent-soixante-quinze (175) heures d'enregistrement portant exclusivement sur les entretiens individuels. Les résultats des entretiens de groupe ont été recueillis par des prises de notes ;
- quelques images ici présentées. L'attention portée aux images est significative car elles permettent de mieux rendre compte des réalités et de les rendre réelles ;
- quatre chants cérémoniels de veuvage dont deux exécutés autrefois et un actuellement. En effet, la vie des populations africaines est une vie rythmée de sons et de chants. Dans le domaine culturel surtout, en particulier chez les Waaba, les activités cultuelles et initiatiques ne se déroulent presque pas sans chant comme celles économiques comme activités de chasse,

de forge et de fonte, les travaux de labour. Les rites de veuvage ne font pas exception à cette règle. Dans ce sillage, remarque Koné citant Martin Denis-constant :

> « La musique, (…) est omniprésente dans la vie sociale des sociétés rurales africaines : il n'est pas de moment important de la vie d'un groupe, sinon d'un individu, qui ne soit accompagné de sons particuliers. La musique emprunte, se transforme, indique ainsi quelles mutations sont en cours et comment elles sont vécues » (Denis-Constant, cité par Koné, 2013 : 61).

C'est dans la même posture que recours a été fait aux chants cérémoniels de rites de veuvage. Dans l'impossibilité de disposer de matériel discographique, il a été enregistré quelques chants couramment exécutés au cours de ce type de cérémonie auprès des chanteuses. Quatre d'entre elles, dont deux à Yarikou, une à Pouya et une autre à Natitingou ont été écoutées. Des chants ont été aussi enregistrés au cours de l'observation d'une cérémonie de rasage à Natitingou. Ces chants ont permis de mieux saisir l'esprit des pratiques actuelles du veuvage.

2.4- Cadre monographique de la recherche

Cette partie du travail est consacrée d'une part, à la présentation de quelques données géographiques, administratives et socioéconomiques sur la commune de Natitingou et d'autre part, à l'exposé de données spécifiques aux trois sites de recueil d'informations d'autre part. Dans les deux cas, l'accent a été mis sur les informations en lien avec le sujet abordé.

2.4.1- Cadre géographique propice à l'analyse des dynamiques

La commune de Natitingou est localisée au Nord-Ouest du Bénin et est située au centre du département de l'Atacora. Elle couvre une superficie de 3045 km^2, soit 12,8% de la superficie totale du département. L'espace géographique de la commune est limité au Nord par la commune de Toucountouna, au Sud-Est par celle de Kouandé ; par la commune de Copargo au Sud-Ouest et enfin à l'Ouest par la commune de Boukombé. Ladite commune comporte soixante-cinq (65) villages et quartiers de villes répartis dans neuf (09) arrondissements, dont : trois (03) urbains, à savoir Natitingou 1, Natitingou 2 et Natitingou 3 et six (06) ruraux, notamment Perma, Kouandata, Tchoumi-Tchoumi, Kotopounga, Péporiyakou et Kouaba. La carte ci-dessous présente, entre autres, la position géographique de la commune de Natitingou, de chacun des neuf arrondissements mais aussi des villages que comporte chaque arrondissement

<u>Carte N° 1</u> : Découpage territorial de la Commune de Natitingou

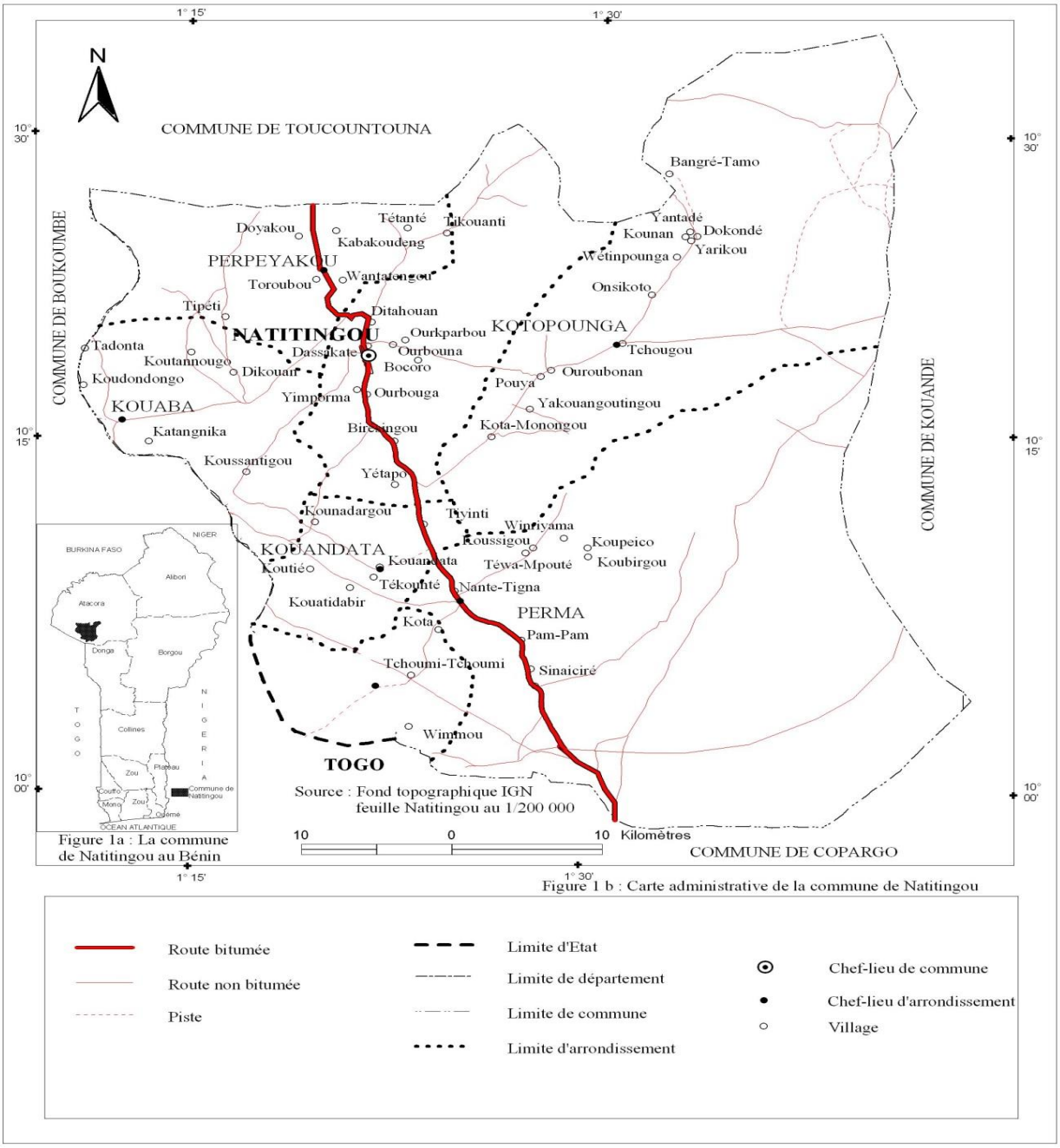


Figure 1a : La commune de Natitingou au Bénin

Figure 1 b : Carte administrative de la commune de Natitingou

Source : Fond topographique IGN feuille Natitingou au 1/200 000

Le territoire de la commune est arrosé par une saison pluvieuse allant d'avril à septembre soit sur une durée de six (06) mois. A contrario, il y prévaut une saison sèche qui s'étend sur l'autre moitié de l'année, c'est-à-dire d'octobre à mars. C'est justement dans l'intervalle de la saison sèche que se déroulent les différentes cérémonies culturelles et initiatiques tels que l'excision, la circoncision, les cérémonies funéraires et les rites de

veuvage, toujours d'actualité. Toutefois, ces dernières années, les changements climatiques perturbent le quotidien des habitants de cette commune à l'image des autres régions du pays. Ces différentes perturbations se répercutent sur le calendrier de l'organisation des cérémonies culturelles.

La population de la commune de Natitingou est estimée à 104 010 habitants en 2013 (Rapport provisoire RGPH4, 2013). L'effectif de ladite population serait à 115 285 en 2015 selon les estimations du PDC 2011 de ladite commune. Caractérisée par une population à forte dominance et mobilité juvéniles, l'effectif des femmes dépasse légèrement celle des hommes. Une certaine solidarité prévaut dans les agglomérations urbaines à l'opposé de l'individualisme galopant dans les centres urbains. L'urbanisation est une réalité remarquable. En effet : « en 2002, 68 % de la population vivait en milieu rural, et 32 % dans les 03 arrondissements urbains. Cette population urbaine passerait de 34,81 % en 2010 à 38,92 % en 2012, 41,05 % en 2015 et 50,18 % en 2025 pour atteindre 57,12 % en 2035 » (PDC de la commune de Natitingou, op.cit. : 24).

<u>Tableau N° VI</u> : Projection de la population urbaine de la commune de Natitingou jusqu'en 2035

Années de projection	Population projetée	Population en %	
		Urbaine	Rurale
2002	75620	32	68
2003	77889	32,2	67,8
2004	80225	32,67	67,33
2005	82632	32,98	67,02
2010	98057	34,81	65,19
2011	101283	36,65	63,35
2012	104616	38,92	61,08
2015	115285	41,05	58,95
2016	119078	42,95	57,05
2022	144604	46,98	53,02
2025	159351	50,18	49,82
2030	187347	53,33	46,67
2035	220261	57,17	42,83

<u>Source</u> : (PDC de la commune de Natitingou, 2011 : 24).

Par ailleurs, la répartition de la population de la commune par arrondissement et selon le sexe se présente comme suit :

Tableau N° VII : Répartition de la population par sexe et par arrondissement en 2002

N°	Arrondissement	Population totale	Masculin	Féminin
1	Natitingou 1	10.012	4.895	5.117
2	Natitingou 2	10.458	5.314	5.144
3	Natitingou 3	14.559	7.438	7.121
4	Péporiyakou	5.414	2.611	2.803
5	Kotopounga	12.865	6.208	6.657
6	Perma	8.161	3.963	4.198
7	Kouandata	3.590	1.823	1.767
8	Tchoumi-Tchoumi	4.517	2.245	2.272
9	Kouaba	6.044	2.891	3.153
	Total	75.620	37.388	38.232

Source : PDC de la commune de Natitingou, 2011 : 21.

Les *Waaba* partagent, avec une diversité de groupes sociolinguistiques, l'espace géographique du département de l'Atacora et de la commune de Natitingou. Ces peuples sont originaires ou non dudit département. Ils représentent une frange importante de la commune et se retrouvent dans la ville de Natitingou et dans presque tous les arrondissements de la commune. Les ethnies concernées sont les *Bɛtammaribɛ*, les *Waaba*, les *Dendi*, les *Batombou*, les *Sorouba*, les *Peuhls*, les *Yoruba*, les *Fɔns*, les *Natimba*. Les pratiques religieuses dominantes sont la religion traditionnelle (première religion), le christianisme (2eme religion) et l'Islam (3eme religion) (PDC de la commune de Natitingou, 2011).

> « Par ailleurs, la population communale est dynamique dans son ensemble et très mobile. Le principal mouvement demeure l'exode rural mû par la recherche de terres fertiles et d'un mieux-être social et économique. Les principales destinations des populations sont le Borgou, l'Alibori, les Collines en République du Bénin puis le Nigéria et le Togo. Ce phénomène autrefois fréquent et très important est aujourd'hui en nette régression à cause du développement de l'exploitation de l'or dans l'arrondissement de Perma, de la culture du coton, de l'éclosion des activités de taille de pierre, de l'appui de certains partenaires au développement et de l'Etat béninois à travers son programme de lutte contre la pauvreté » (PDC de la commune de Natitingou, 2011 : 22).

Plusieurs activités socioéconomiques tels que l'agriculture, le commerce, l'artisanat, le tourisme et l'hôtellerie y sont menées. Chacune d'elles représente une occasion de contact avec d'autres peuples de l'Atacora, des autres départements et communes du Bénin mais aussi avec d'autres pays de la sous-région. Par exemple, les activités commerciales s'établissent d'une part avec les communes voisines : Kouandé, Toucountouna, Djougou et Ouaké, d'autre part avec le Togo, le Nigéria, et le Burkina-Faso. Le secteur artisanal y est en développement et se révèle être le domaine de prédilection des jeunes et des femmes. Il est plus pratiqué dans les trois arrondissements urbains. L'exploitation de l'or de Perma et de Tchantagou depuis des

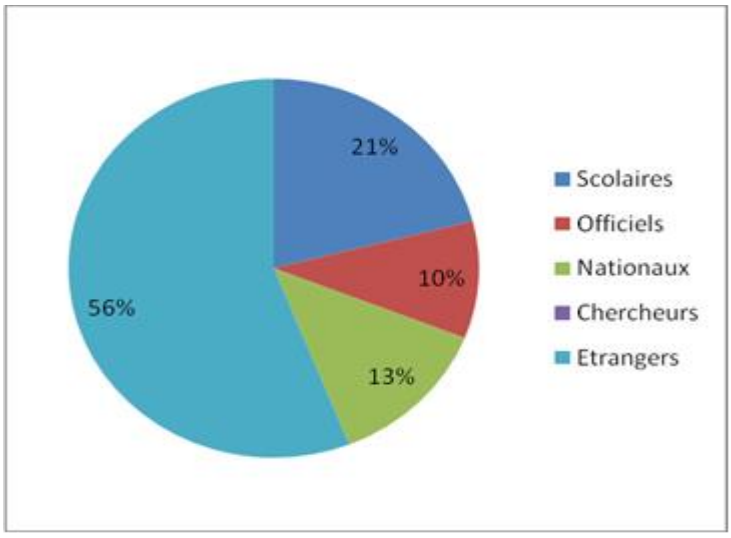
années occupe une partie des jeunes de la commune, de celles voisines voire des pays environnants et se révèle être une source non négligeable de revenus.

Au plan touristique:

> « la commune de Natitingou est la vitrine et la porte d'entrée de la région Atacora relativement riche en potentialités touristiques naturelles et en richesses culturelles des différents groupes socioculturels » (PDC de la commune de Natitingou, 2011 : 73).

De ce fait, le département de l'Atacora en général et la commune de Natitingou en particulier représentent un lieu de rencontres entre les Béninois mais surtout entre ces derniers et les ressortissants d'horizons divers. Les activités touristiques développées dans la commune de Natitingou mobilisent plus d'intérêt auprès des étrangers que de nationaux et de locaux. Les premiers représentent plus de la moitié des visiteurs du Musée de Natitingou pour ne considérer que ce cas. Globalement, les touristes de la destination Natitingou proviennent des autres régions du pays, des pays de la sous-région ouest-africaine (Burkina-Faso, Togo, Ghana, Niger, etc.) et occidentaux. Ces dernières ont favorisé depuis un certain temps des unions entre les Waaba et ceux qu'ils appellent les *"tɔɔtiba"*, c'est-à-dire ceux qui viennent d'ailleurs.

Graphique N° 1: Répartition des visiteurs du musée de Natitingou



Source : SNV, dans PDC de la commune de Natitingou, 2011 : 75.

Au-delà du contact humain favorisé par les activités sociales, culturelles et économiques, les moyens de communication modernes représentent un canal privilégié de contacts externes. Ainsi, la communication radiophonique et télévisuelle, la radio locale

(Nanto FM), la radio et la télévision nationale, la radio régionale de l'ORTB (radio Parakou) sont les médias les plus captés par les populations. Des radios privées (Immaculée conception) et étrangères (radio Lomé, radio Kara, Voix de l'Allemagne, Radio France Internationale) sont écoutées sporadiquement dans la commune. Depuis 2010, la télévision nationale couvre une très grande partie de la commune avec une faible qualité. La téléphonie moderne est développée. De ce fait, presque tous les réseaux mobiles couvrent aussi bien les arrondissements urbains que ceux ruraux. Ces réseaux sans fils tels MOOV, MTN, BBCOM, GLOBAL COM desservent les populations rurales de Péporiyakou, Kouaba, Kouandata, Perma, Tchoumi-Tchoumi et Kotopounga et se révèlent très utiles pour la mobilisation des acteurs autour de l'organisation des cérémonies culturelles, surtout celle du veuvage.

Le secteur commercial dans la commune de Natitingou est dominé par l'informel. La plupart des échanges commerciaux portent sur les produits agricoles et d'élevage, les produits artisanaux locaux et les produits manufacturés importés. Dans la commune, on peut distinguer le commerce intérieur du commerce extérieur.

> « Le commerce intérieur se fait entre villages, entre arrondissements avec une forte concentration vers le grand marché de Natitingou, grâce aux quatre marchés relais de Perma, Takonta, Yarikou, Kotopounga et Tigninti.
>
> Le commerce avec l'extérieur se fait avec les communes voisines : Kouandé (notamment avec le marché de Chabi-Kouma), Toucountouna, Djougou et Ouaké (marché de Kassoua), mais aussi avec des pays voisins tels que le Togo et le Nigéria, d'où viennent une bonne partie des produits manufacturés consommés dans la commune et le Burkina d'où viennent les fruits tels que la pastèque, la tomate et la pomme de terre.
>
> Tous les produits agricoles sont commercialisés localement. Les vivriers tels que le maïs, le sorgho, le mil, le niébé, le voandzou, l'arachide, le soja, l'igname, le manioc sont vendus sur les marchés locaux, les marchés d'arrondissements, le marché de Natitingou, de Chabi-Kouma et de Djougou. L'anacarde et le coton sont des produits de rente qui sont vendus dans les villages à des fins d'exportation. Les fruits tels que les mangues, les produits de cueillette tels que les graines de néré et les noix de karité, les produits maraîchers tels que la tomate, les carottes etc., ainsi que les animaux et les produits de transformation agricole (moutarde, beurre de karité, savon indigène, etc.) sont écoulés sur les marchés locaux » (PDC de la commune de Natitingou, 2011 : 62).

Pour les présents travaux, les moyens de communication sont d'un intérêt car ils mettent en contact les Waaba des localités concernées avec d'autres peuples. Ces moyens peuvent être donc porteurs ou non de mutations observées en général mais en particulier dans les pratiques et vécus du veuvage.

Le secteur informel emploie la plupart des acteurs économiques de la commune. C'est au niveau de ce secteur d'activités que se retrouvent la majorité des femmes et des jeunes en majorité non scolarisés. Lesdites activités favorisent l'épanouissement des femmes et leur

implication dans la vie quotidienne de leur foyer. Les secteurs d'activités dans lesquels s'investissent les femmes sont la couture, la coiffure, la transformation des produits agricoles et le commerce avec quelques différences entre le milieu urbain et rural.

Dans le domaine de la scolarisation, à l'image de la tendance scolaire au niveau du pays, la commune de Natitingou affiche un taux de scolarisation caractérisé par une amélioration mais avec quelques disparités entre villes et campagnes :

> « Ainsi, entre 2007 et 2010, l'effectif des élèves inscrits dans les différents établissements du cycle primaire est passé de 16 596 à 18 833, soit un accroissement de 13,47%.Toutefois, cette amélioration de la scolarisation cache des disparités entre les arrondissements et les villages. Ainsi à l'exception de Kotopounga et de Perma, on constate que les arrondissements urbains ont plus d'élèves que les arrondissements ruraux » (PDC de la commune de Natitingou, 2011 : 105).

De même, l'écart genre, malgré l'amélioration de la fréquentation scolaire n'est pas encore éliminé avec des tendances plus prononcées en faveur des villes. Ainsi l'effectif des filles scolarisées :

> « est passé de 7 400 à 8 880, soit un accroissement de 20 %. Cependant, les inégalités de genre en matière de scolarisation restent largement en défaveur des filles et est de l'ordre de 5,64%. L'écart genre en défaveur des filles est inégalement réparti suivant les arrondissements. Il a tendance à être favorable aux filles dans les trois arrondissements urbains et est nettement défavorable aux filles dans les arrondissements ruraux et périphériques » (PDC de la commune de Natitingou, 2011 : 106).

Au vu des données démographiques ci-dessus, la commune de Natitingou présente des caractéristiques permettant d'appréhender le champ d'analyse du veuvage comme un espace à la fois dynamique et statique. C'est au sein de ce milieu géographique qu'ont été identifiés les trois sites objet de la recherche.

2.4.2 : Sites combinant des caractéristiques homogènes et hétérogènes

Le travail de terrain a été mené sur une partie de la commune de Natitingou. Il s'agit de la ville de Natitingou, chef-lieu de la commune, comprenant trois arrondissements urbains (Natitingou 1, 2 et 3) et de deux villages de l'arrondissement de Kotopounga, notamment Pouya et Yarikou. Ces trois sites sont identifiés en fonction de leur homogénéité : les Waaba peuplent chacun de ces trois sites. De même l'exode rural, certaines activités économiques (l'extraction de l'or), la scolarisation d'une frange de leurs populations, la survivance des pratiques culturelles traditionnelles comme le veuvage, le dynamisme et la jeunesse de la population représentent les caractéristiques qui leur sont communes. Par ailleurs, les trois sites

existaient depuis la période précoloniale et appartiennent au même espace géographique communément appelé " territoire *waaba*" ou "pays *waaba*".

Les sites sont aussi choisis du fait de leur hétérogénéité : Natitingou est un centre urbain situé à près de 650 Km de Cotonou, sur l'axe principal de la voix inter-Etat N° 3 ouest, tandis que Pouya et Yarikou sont des villages d'un arrondissement. Dès cet instant, un certain nombre de traits tels la situation géographique, les types d'activités socioéconomiques (artisanat, tourisme, commerce, hôtellerie), l'existence de moyens plus modernes de communication, les taux différents de scolarisation rendent la ville de Natitingou plus ouverte et plus exposée aux mutations socio-culturelles en général et particulièrement aux dynamiques dans la gestion du veuvage. Dans la même veine, l'existence d'un certain nombre d'infrastructures comme les services administratifs (Direction en charge de la Famille et ses démembrements par exemple), les structures non étatiques permet à la ville de faire face à certains chocs de la modernité. A contrario, Pouya et Yarikou sont caractérisés au plan socioéconomique par la pratique de l'agriculture, une moindre exposition aux moyens modernes de communication, une position géographique plus enclavée que Natitingou. Ces traits de différence et de similitude permettent de cerner les manifestations et les impacts différenciés des pratiques et vécus du veuvage en zone rurale et urbaine. Les informations recueillies sur ces différents sites sont celles qui ont été analysées dans le cadre de cette thèse.

2.5- Analyse des données

L'analyse des données recouvre toutes les opérations intellectuelles à effectuer en vue de saisir le phénomène étudié et d'en rendre compte sans déformer autant que faire se peut, la réalité des faits. Dans le cas d'espèce, sous cette rubrique sont renseignés d'une part, les méthodes d'analyse empruntées, les procédés et processus de traitement d'analyse du corpus obtenu à l'issue des travaux de terrain et d'autre part, la démarche d'analyse utilisée.

2.5.1- Méthode d'analyse à dominance qualitative

Le corpus de données qualitatives recueillies a été traité manuellement à l'aide du logiciel Word 2010 adapté à une analyse de type descriptif, interprétatif et comparatif. Ce processus d'analyse a été effectué à partir de la méthode de l'analyse de contenu. L'analyse de contenu est définie comme « un ensemble de techniques descriptives, objectives, systématiques et qualitatives servant à « l'exploitation de documents » (Unrig, 1974 : 9). Cette méthode d'analyse des données qualitatives permet d'une part, de comprendre le sens explicite de la communication et d'autre part, de révéler un « autre message entrevu à côté du

premier » (Bardin, 1989 : 49). Il existe plusieurs types d'analyse de contenu qui peuvent être utilisés séparément ou combinés (Burrich, 2010). Nous avons sollicité dans le cadre de cette thèse, l'analyse qualitative par théorisation (Muchielli, 2013). En fait, selon Muchielli, cet outil permet, quand on recourt à toutes les étapes et exigences, de générer une théorisation au sujet d'un phénomène, par conceptualisation des données empiriques. Il ne s'agit pas, selon l'auteur, pour autant, de générer une théorie mais de s'engager dans un processus de théorisation. La méthode comporte cinq principales étapes à savoir : la codification, la catégorisation, la mise en relation, l'intégration et la modélisation. Cependant, l'auteur estime que les trois premières étapes sont en elles-mêmes suffisantes pour étudier et rendre compte du phénomène à appréhender. Le recours à l'analyse de contenu s'est limité à la codification, à la catégorisation et à la mise en lien des catégories issues de la recherche.

Néanmoins, certaines données ont fait l'objet de traitement et d'analyse quantitatifs. Il s'agit de la quantification des informations recueillies par le biais du questionnaire. Cette quantification intervient pour soutenir le discours qualitatif, ce qui n'altère en rien la nature qualitative de la recherche et de ses résultats au sens de Olivier de Sardan (2008) qui pense qu'une étude qualitative peut recourir à des données quantitatives sans perdre ses caractéristiques qualitatives.

L'analyse de contenu est adoptée compte tenu de la nature qualitative de la recherche dont les visées concourent à rendre compte du discours des acteurs sur eux-mêmes, sur leurs pratiques et vécus du veuvage. Cette méthode a permis de reconstituer, suite à l'analyse du discours produit par les acteurs, leurs perceptions des pratiques et vécus du veuvage de même que les dynamiques qui les ont caractérisés depuis la période précoloniale jusqu'à nos jours.

2.5.2- Processus et procédés adaptés aux exigences d'une analyse à dominance qualitative

Les processus et procédés d'analyse des données tiennent compte des exigences de l'analyse de contenu et dans une moindre mesure, de celle de l'analyse statistique.

2.5.2.1- Données qualitatives

La méthode d'analyse de contenu des données impose comme souligné ci-dessus, des étapes caractérisées par des actes précis à poser. La manière dont ces étapes ont été observées avec les outils et matériaux y afférents sont ici présentés.

Le premier travail effectué a été celui de la transcription des données recueillies par enregistrement, la mise au point des notes non enregistrées issues des entretiens de groupe et la transcription du contenu des vidéos. Ces différentes transcriptions ont été exhaustives et systématiques, en respectant un certain nombre d'exigences telles que la mention de toutes les caractéristiques des enquêtés, les localités des enquêtes et les dates des entretiens.

Il a été ensuite procédé à la confection d'un tableau nommé tableau préalable de pré-dépouillement. Le tableau préalable de pré-dépouillement tel que conçu est un cadre à triple colonnes. La première porte sur le numéro d'ordre, la deuxième renseigne sur les éléments d'informations nécessaires portant sur des groupes cibles ou sous-groupes stratégiques conformément aux objectifs de la recherche et la troisième est relative aux données correspondantes en lien avec les entretiens réalisés. Cette étape a mis en exergue onze (11) thèmes à renseigner à travers quarante-quatre (44) sources d'informations, plusieurs sources pouvant renseigner un même thème. Sur cette base, chaque thème a été renseigné en puisant des informations des données empiriques. Une fois les onze (11) thèmes renseignés, l'étape des grands regroupements a été amorcée.

Il s'est agi alors de procéder aux regroupements d'informations en tenant compte des grandes orientations du sujet à savoir : les contextes socioculturels ; les pratiques et vécus traditionnels du veuvage ; les dynamiques ; les structures de soutien aux veufs, veuves et orphelin(e)s ; les religions modernes, la gestion des conflits ; le *faatu*.

La dernière étape des préalables a consisté à empiler, au sein des grands regroupements, les réponses à chaque type de question, facilitant ainsi, la suite du travail. A cette phase, les caractéristiques des enquêtés sont toujours maintenues en vue d'une exploitation ultérieure. De même, une attention particulière est accordée tout au long du processus, à une séparation des données par zone rurale et urbaine en vue de pouvoir mettre en exergue d'éventuelles différences dans le traitement des données. Ces étapes préalables ont préparé le terrain à l'analyse qualitative par théorisation (Muchielli, 2013). Sur cette base, les données regroupées ont été codifiées. Il a été question à ce niveau, de dégager les concepts-clés et le message essentiel tel que délivré par les enquêtés sur la base du questionnement principal ci-après : *« qu'est-ce qu'il y a ici ? de quoi s'agit-il ?* » (Muchielli, 2013).

L'étape suivante est celle de la catégorisation consistant à identifier les concepts à un niveau d'abstraction plus élevé car il ne s'agit plus de se contenter d'une thématisation descriptive (Muchielli, 2013) mais d'aller au-delà pour définir le concept avec concision, en

dégager les propriétés, les conditions d'existence et les différentes formes. Des réponses à certains questionnements ont été utiles ici, à savoir : *« qu'est-ce qui se passe ici ? je suis en face de quel phénomène* ? » (Muchielli, 2013). Ce travail s'est poursuivi en utilisant le document qui a servi à la codification.

Enfin, intervient la mise en relation des différentes catégories dégagées, et si possible entre les caractéristiques des catégories, les unes avec les autres. De manière concrète, les réponses aux questions suivantes ont permis de mieux aborder cette étape : « *Ce que j'ai ici, est-il lié à ce que j'ai là ? en quoi ?* » (Muchielli, 2013).

2.5.2.2- Données quantifiées

S'agissant de ces données, il a été procédé à un dépouillement manuel après la saisie systématique du contenu des fiches. Ensuite, des grilles de décomptage ont été conçues et remplies concernant les questions liées aux contributeurs aux cérémonies de rasage des veufs et veuves et à la nature de leur contribution selon le genre et le milieu, avant d'en faire une exploitation informatisée. Quant aux données liées aux coûts des cérémonies de rasage après leur saisie, elles ont fait l'objet d'un traitement informatisé à l'aide du logiciel SPSS 17.

2.5.3- Démarche comparative sous trois angles : espace, temps et genre

La démarche comparative est la procédure démonstrative utilisée dans cette recherche. Cette procédure a été utilisée en sciences sociales implicitement par des sociologues comme Durkheim (1897) à partir de la fameuse assertion selon laquelle « On n'explique qu'en comparant » (Bianic & Vigour, 2012) inscrite dans les premières pages du *Suicide* et explicitement par Parsons (1966) (in Ghorra-Gohin, n.d) qui ont repéré des lois au sein des phénomènes humains et des activités sociétales en vue entre autres d'établir des différences et des ressemblances entre sociétés ou encore entre phénomènes afin d'être en mesure de procéder à une classification. Parsons (1966), qui s'est positionné comme le théoricien des systèmes sociaux et globaux, n'a pas hésité par exemple, à utiliser la méthode comparative pour étudier le développement historique et social des sociétés. Le sociologue a établi des relations entre une série de variables pour expliquer ensuite comment leur imbrication croissante amène des sociétés de plus en plus complexes sur la scène de l'histoire. L'analyse l'avait conduit à saisir les décalages entre pays du Nord et du Sud.

La démarche comparative permet de procéder d'abord à la classification des pays et faits sur la base des variables et ensuite d'en déduire des invariants dégagés de toute considération historiciste. Cette démarche au départ a été utilisée pour comparer des

processus nationaux (Bianic & Vigour, 2012). Mais l'on assiste à une remise en cause des limites de la démarche comparative au cadre national pour l'intégrer aux niveaux transnational, régional et mondial.

> « Pour autant, les démarches comparatives ne sauraient se réduire à cette mise en visibilité croissante des comparaisons internationales. Elles se déclinent sur des terrains variés et en faisant appel à des échelles d'analyse contrastées, spatiales ou temporelles : comparaisons entre pays, mais aussi entre régions ou villes, entre groupes sociaux ou organisations, etc.» (Bianic & Vigour, 2012 : 5).

La démarche comparative peut s'inscrire dans trois tendances :

> « On peut en effet avancer une conception large de la comparaison, comme raisonnement propre à la pensée humaine (Lévi-Strauss), une acception restreinte aux démarches des sciences sociales où tout chercheur, comme M. Jourdain avec la prose, fait de la comparaison sans (nécessairement) le savoir, et enfin une définition plus étroite, correspondant au fait de comparer au moins deux cas distincts » (Bianic & Vigour, 2012 : 6 -7).

La tendance étroite de la comparaison a été adoptée ici pour comparer la gestion du veuvage au niveau communal sur trois différents sites. Ainsi, la comparaison dans l'espace a mis au jour les différences entre la zone urbaine (Natitingou) et les zones rurales (Yarikou et Pouya). Une telle attitude présente l'avantage de révéler les facteurs et acteurs des mutations dans la gestion du veuvage selon les zones rurale et urbaine et les invariants de même que les différences d'une zone à l'autre.

Par ailleurs, vue l'importance de la différence entre homme et femme dans les perceptions, pratiques et vécus du veuvage chez les *Waaba*, l'approche genre a été sollicitée dans sa version transversale pour la collecte, le traitement et l'analyse des données. Il s'est agi d'adopter une démarche dont « les maîtres mots sont comparer et plus encore mettre en relation : comparer la situation des hommes et des femmes à tous les niveaux et à travers toutes les sources disponibles » (Thébaud, 1998 : 116-117).

L'aspect diachronique de la démarche comparative permet d'appréhender les mutations intervenues dans les représentations, pratiques et vécus du veuvage dans le temps, c'est-à dire depuis l'époque précoloniale à nos jours. La dimension temporelle est abordée à travers l'analyse des évènements historico-sociaux importants ayant marqué la vie des populations de la commune de Natitingou, et celle des *Waaba* en particulier. La gestion du veuvage est donc appréhendée théoriquement à travers les trois phases suivantes : la période précoloniale (de la période précoloniale à 1914, année de création du cercle de Natitingou) ; la période coloniale (de 1915 à 1960) ; la période postcoloniale (de 1961 à nos jours). La dernière période est subdivisée en deux sous-périodes, à savoir la période révolutionnaire et

celle démocratique. La période précoloniale est considérée compte tenu du fait qu'il est question de comprendre, d'expliquer et d'analyser le veuvage avant l'intervention coloniale. Les périodes coloniale et postcoloniale véhiculent chacune une idéologie et des valeurs qui leur sont propres et considérées à notre avis comme porteuses de faits et réalités pertinents pour l'analyse des dynamiques relatives à la gestion du veuvage chez les Waaba du Nord-Bénin.

2.6- Aspects éthiques et difficultés

Tout travail de recherche fait appel à l'observance des règles d'éthique et impose des difficultés à surmonter. Compte-rendu est fait des règles d'éthique qui ont guidé l'élaboration de cette thèse, des difficultés surmontées de même que les approches de solutions apportées pour lever ces dernières.

2.6.1- Aspects éthiques

« Les chercheurs peuvent faire mal aux enquêtés s'ils ne se rappellent pas les mesures de base qui devraient guider leur démarche » (Hellweg 2011 : 65). Conformément au Rapport Belmont sur la déontologie dans la recherche, trois principes doivent être respectés à savoir : le respect de la personne, la bienfaisance et la justice (Hellweg, 2011). La présente recherche, compte tenu de la sollicitation des aspects liés à la vie personnelle des enquêtés, fait uniquement appel au principe du respect de la personne enquêtée. C'est pourquoi, des mesures ont été prises pour se conformer à cette exigence. Ainsi, les autorités communales et les chefs de village ont été informés *a priori* des objectifs et des buts de l'enquête. Une autorisation administrative écrite a été requise du Maire de la commune. Ladite autorisation a été lue à chaque chef de village en guise d'information. Les chefs de village ont par ailleurs, au-delà de la présentation de cette autorisation administrative, été informés par chaque enquêteur des objectifs et buts de la thèse.

Quant aux personnes concernées par l'enquête, elles ont été informées avant le démarrage des entretiens. Leur consentement a été nécessairement requis. Vu que la majeure partie des enquêtés ne savent pas lire et écrire, ce consentement a été oral. L'anonymat et la confidentialité ont été garantis parce que le veuvage touche à des aspects de la vie privée et de l'intimité des personnes interrogées**.** C'est d'ailleurs à cet effet que la liste des personnes veuves de même que celle des orphelins enquêtés n'ont pas été transcrites dans ce document.

2.6.2- Difficultés surmontées et solutions apportées

Pour mener à bien cette recherche, quelques difficultés ont été levées. La première contrainte est relative à l'impossibilité de déterminer avec précision les formes que prennent les mutations à une période donnée. En effet, si théoriquement, les acteurs sociaux sont en mesure d'identifier les périodes des changements notés dans les pratiques du veuvage, ils ont été limités dans la description des formes exactes revêtues par les mutations à chaque époque. Cette difficulté s'est surtout manifestée parce que d'une part, la culture de l'oralité est encore prégnante dans la société, annihilant ainsi les habitudes de transcription des faits marquants de l'histoire de cette société. C'est d'ailleurs à ce propos qu'un enquêté précise :

> « *Si on savait, on allait souvent marquer les choses nouvelles qui se passent dans notre village. Quand je suis revenu de l'exode rural, les choses avaient changé déjà mais je ne peux pas dire quand exactement*» (K. M., 55 ans, jeune veuf, Yarikou, 2014).

La même difficulté s'explique par l'absence d'écrit sur le peuple concerné tel qu'annoncé plus haut. Nous avons alors considéré les périodes de mutations globalement sans nous exiger de dater les contours exacts des pratiques. Cette difficulté a conduit par ailleurs, à considérer dans la restitution des traits de mutations, la période postcoloniale dans sa globalité (indépendance, révolutionnaire et démocratique) et non de façon séquentielle en ce qui concerne les changements des pratiques.

Le deuxième obstacle, tout aussi lié à la première difficulté, concerne le manque d'archives sur la communauté waao. Importance a été donc accordée aux sources orales même pour des aspects liés aux faits historiques. Ladite difficulté a imposé de documenter d'abord les pratiques et vécus précoloniaux avant d'aborder les mutations.

Le troisième ordre de difficulté concerne l'absence de statistiques sur les veufs, veuves et orphelin (e)s aussi bien au niveau national que départemental. Face à cette difficulté, dans le but d'évaluer approximativement le nombre de veufs et de veuves, une collecte de données a été organisée par le passage systématique dans chaque maison des villages de Yarikou et de Pouya.

Enfin, nous avons été confrontée à des difficultés liées à notre appartenance ethnique. En effet, certaines de nos questions ont été souvent perçues comme des questions bêtes ou aux réponses évidentes parce que nous étions censée connaitre les réponses à nos propres questions. A ce niveau, il fallait insister et rassurer que nous ne savions pas tout de la culture *waao* avant d'avoir les réponses de la part des informateurs. Les solutions appliquées au

niveau de chaque type de difficulté ont permis de collecter le corpus de données dont la substance est présentée dans cette thèse.

Conclusion partielle

Cette partie du travail a concerné les bases méthodologiques et théoriques ayant sous-tendu cette thèse. Il est à noter que la présente recherche est de nature qualitative et procède à une analyse socioculturelle des mutations à l'œuvre dans les perceptions, les pratiques et vécus actuels du veuvage dans la commune de Natitingou. Le travail s'inscrit de ce fait dans une perspective historique et comparative sollicitant les outils qualitatifs de collecte, de traitement et d'analyse des données. Ancrée dans les courants sociologiques de l'anthropologie dynamique et le constructivisme, elle s'intègre dans le modèle institutionnel d'analyse des faits démographiques. C'est conformément à ces précédentes bases méthodologiques et théoriques que les données présentées ont été recueillies, traitées et analysées. La deuxième partie du travail est consacrée à une portion des résultats obtenus suite à la mise en œuvre de cette approche méthodologique.

DEUXIEME PARTIE : CONTEXTE SOCIOCULTUREL ET PRATIQUE DU VEUVAGE CHEZ LES WAABA A L'EPOQUE PRECOLONIALE.

Introduction partielle

Il est connu, avec les apports de certains auteurs (Camelin & Houdart, 2010 ; Descola, 2004 ; Fugier, 2009), que la connaissance du contexte dans la compréhension d'un fait social est une condition déterminante. L'étude du veuvage en tant que réalité sociale n'échappe pas à cette exigence. En effet, chez les Waaba, le veuvage est une pratique très ancienne dont il a été difficile de dater l'origine, en témoignent les propos ci-après :

> « *Je ne connais pas l'origine du veuvage mais je suis venue voir la pratique en cours. Quand on est venu au monde, on a vu faire le veuvage aux gens* » (D. D., sexe féminin, 70 ans, Yarikou, 2014).

Cette caractéristique ancienne du veuvage lui confère une forme déterminée en lien avec le contexte dans lequel il se développe. Autrement dit, le veuvage, en tant que pratique, est « relativement dépendante des contraintes politiques, sociales et culturelles qui lui donnent une naissance et il convient aussi de dresser les particularismes » (Simon, 2004 : 97). Dès lors, en tant que fait socioculturel, le veuvage se révèle comme la résultante d'une imbrication de facteurs à une période donnée. C'est dans cette optique que cette partie du travail se propose d'une part, de circonscrire le contexte socioculturel dans lequel a pris forme la pratique du veuvage à l'époque précoloniale (premier chapitre). Les rites de veuvage sont décrits et analysés en vue d'en déterminer les fondements et déterminants socioculturels d'autre part (deuxième chapitre).

Chapitre III : Facteurs et structures de la pratique traditionnelle du veuvage

La description du contexte est certes d'un apport capital pour la compréhension de la réalité étudiée. Cependant, il ne s'agit pas de procéder à une exposition exhaustive de tous les éléments du contexte, mais d'opérer un choix des données qui facilitent la compréhension de la réalité abordée. Dans ce chapitre, l'attention est particulièrement portée sur les éléments du cadre socioculturel des Waaba qui ont influencé d'une certaine manière les représentations, pratiques et vécus du veuvage dans la société *waao* précoloniale. Cette posture de rendre compte du veuvage précolonial nous semble pertinente car, « situer les problèmes dans le champ, permet de prendre du temps et ainsi de mieux percevoir comment les pratiques et les représentations s'insèrent dans une histoire collectives » (Simon, 2006 : 368). Dans le cas des Waaba, la compréhension de la rationalité qui fondait les rites de veuvage est tributaire du réseau relationnel développé par les membres de cette société, mais aussi de quelques éléments identitaires précis.

3.1- Déterminants de la pratique du veuvage chez les Waaba autrefois

La culture est l'ensemble des valeurs communément partagées par un groupe social se reconnaissant lui-même comme tel. En vue d'éviter le piège de la vision globalisante de la culture décriée par Olivier de Sardan (2006) et qui préconise un usage minimaliste du concept de culture, il s'est avéré nécessaire de retenir quelques aspects qui paraissent les plus déterminants. Les quelques éléments identitaires pris en considération dans l'analyse du contexte traditionnel de la pratique du veuvage portent non seulement sur les facteurs mais aussi sur des structures. Ces facteurs sont relatifs à la peur de la mort, la place des rites de veuvage dans l'ensemble des pratiques culturelles des Waaba, la place de la femme à travers les cérémonies culturelles et la vie relationnelle plus ou moins ouverte établie par les Waaba entre eux et avec les autres peuples de l'Atacora. Quant aux structures, ce sont la famille et le mariage.

3.1.1- Peur de la mort chez les Waaba

La mort est d'abord une réalité naturelle : « vie et mort sont toutes deux « données » à l'être humain par le créateur » (Zahan, 1969 : 41). Toutefois, la mort, comme phénomène naturel entretient des rapports étroits avec la culture. Les connexions entre ce fait naturel et la culture des peuples qu'elle frappe transparaissent sous plusieurs formes. L'une des formes de manifestations de cette relation et qui retient l'attention est la peur de la mort. Bien entendu, il

s'agit de la mort en tant que réalité biologique mais aussi de la peur du défunt. Pour le démontrer, compte-rendu est fait des différentes significations de la mort, des formes de morts et des traitements qui leur sont accordés, mais surtout de la peur de la mort sous ces deux assertions.

3.1.1.1- Sens variables de la mort chez les Waaba

Dans l'aire socioculturelle waao, la mort revêtait différents sens notamment : la mort comme perte, destination, douleur et surtout comme peur. Que recouvre chacun des sens ?

Mort comme perte

L'exploitation des données recueillies permet d'affirmer que chez les Waaba, le départ de l'un des leurs est vécu comme une perte. La mort est une réalité incontournable (Zahan, 1969) dans le cycle de vie d'un être humain. Elle intervient dans la plupart du temps par surprise, de façon inattendue et désapprouvée ; elle est indubitablement acceptée comme la volonté de l'Etre Suprême. Dans la communauté *waao*, le caractère incontournable de la mort a été exprimé comme suit :

> *« La mort ? nous sommes venus au marché en ce monde et après le marché on doit rentrer. La mort est obligatoire pour tout le monde. Personne n'y échappera. Si la mort n'existait pas ce serait du n'importe quoi. Les uns égorgeront les autres pour rien. C'est ça. La mort vient de Dieu »* (O.M., veuf, 60 ans, Natitingou, 2014)[14].

L'une des expressions traduisant cette source surhumaine de la mort chez les Waaba est " Wɛ̃ŋiro ti wakinã" signifiant "Dieu s'est bagarré avec nous" ou "Dieu nous a grondé". Cette locution est employée pour annoncer par exemple la mort d'une personne décédée dans la force de l'âge. Même quand elle frappe un vieillard, elle crée toujours un choc, un sentiment de perte. Dans le cadre d'un jeune, elle constitue une perte ("dɑ̃ ti cɔɔrinɑ̃") parce que le jeune qui est arraché aux siens n'a pas fini d'accomplir sa mission sur terre. Concernant les personnes âgées, la perte s'exprime en termes disparition d'un réservoir de savoirs qui vient de disparaître. La considération de la mort comme perte dans le cadre des personnes âgées peut être traduite entre autres par cette pensée selon laquelle « chaque vieillard qui meurt emporte dans sa tombe un morceau de visage antique » (Śujl, 1986 : 1).

[14] Le caractère incontournable de la mort est traduit par Séwane en ces termes : « un vieillard, guerrier, enfant, inutile de te sauver où que tu sois, elle te trouvera » (Séwane, 2003 : 123).

Mais en même temps, face à cette perception de la mort comme perte, émerge l'idée de la mort comme changement de destination, contribuant quelque peu, à atténuer la douleur consécutive à la disparition d'une personne âgée.

Mort comme changement de sphère d'intervention

Dans sa considération générale, la mort chez les Waaba ne diffère pas de la philosophie africaine de la mort ; elle ne signifie pas la fin de l'existence. Au contraire, la mort est un changement perçu en double sens : un changement de cadre de vie (Chambeny, 2011) de sphère d'intervention mais surtout de statut à travers lequel, le défunt précède les vivants au pays des ancêtres.[15] Autrement dit, avec la mort, l'être humain *waao* rejoint les ancêtres et devient par là même, un ancêtre[16]. De sa nouvelle destination, il veillera sur les siens encore vivants. Par exemple, dans cette culture, tous les morts d'un âge avancé de sexe masculin ou ayant subi tous les rites initiatiques et dont toutes les cérémonies posthumes ont été effectuées sont symbolisés par une pierre jaunâtre (*kpiitafa*) à l'intérieur de la case. Ces "*kpiitanya*" symbolisent les ancêtres (*yokoda)* et les divinités (*warasu)* auxquels recours est fait dans des circonstances précises. En effet, les peuples de l'Atacora échangent avec des pierres qui représentent leurs ancêtres et ils attendent une réponse de ces dernières. De même, Sewane est de cet avis quand elle écrit : « un mort acquiert l'art de communiquer avec "ceux d'en haut" : les esprits souterrains qui s'incarnent dans les rochers, sources, arbres, animaux » (Séwane, 1999 31). A chaque nouvelle naissance chez les Waaba, ces "*kpiitanya"* seront invoqués en vue d'identifier qui des défunts et défuntes de la lignée s'est réincarné(e) dans cette nouvelle vie[17]. Les morts (femme comme homme) sont aussi invoqués à travers leur tombe pour requérir diverses grâces suite aux prescriptions des *bokiba* (devins). Les *kpiitansu* sont facilement déplaçables et ceci pour favoriser la cohabitation entre les morts et les vivants.

---

[15] Séwane (1999) analysant les rites de passage chez les Bɛtɑmmɑribɛ du Nord-Togo et du Nord-Bénin aboutit aux mêmes conclusions. Selon les résultats de ses recherches, le mort est l'aîné des vivants et les cérémonies funéraires lui disent : « retourne d'où tu viens ». Dès lors, le défunt « est retourné auprès des ancêtres », « il est reparti chez lui » écrivent respectivement le père Chambiény (2011 : 30) et Śujl (1986 160).

[16] Cette idée est aussi développée par Froger dans un titre : *Nous, les femmes du Bénin. Un livre témoignage sur 8 groupes et les 57 ethnies* où il est écrit : « Tout ce qui entoure la vie, de la naissance à la mort en passant par la jeunesse est empreint de rites et du respect des cultes qui rappellent constamment les rapports inextricables qui existent, d'une part entre le monde des vivants et celui des morts et d'autre part, entre les humains et les dieux » (Froger, 2012 : 18).

[17] « Lorsque dans une *takyenta*, une femme "a le gros ventre " le premier devoir de l'*okoti* est d'aller consulter les devins afin d'identifier le *jembota* du futur enfant. La première tâche de l'*okoti* est donc de recenser les autels, et essayant de se souvenir du ou des noms qui leur sont liés. » (Séwane, 1999 : 55).

Plusieurs expressions chez les Waaba rendent compte de la réalité selon laquelle, le mort n'est pas mort bien au contraire, il continue d'entretenir d'autres types de rapports avec les survivants, ces rapports s'inscrivant désormais sur l'axe de la verticalité. Ainsi, les expressions comme : *" Ò kori-di"* ; (il /elle est rentré(e) ; "*Ò ti cabisi*" (il / elle nous a dit au revoir)*"* ; *Ò mɛɛ tɔɔba"* (il / elle a rejoint les autres) montrent effectivement que le défunt d'un âge avancé n'est pas considéré comme mort. Au-delà de la prévalence de ces expressions, le récit que voici d'un membre de la communauté *waao* rend bien compte de cette réalité.

> *« La mort chez le waao est un passage. Nous savons sincèrement chez nous, les morts ne sont pas morts. La preuve c'est que quand quelqu'un meurt, il y a beaucoup de soin qu'on met autour de sa dépouille et on prend aussi le soin de protéger ceux qui sont encore vivants si éventuellement il pourrait avoir une rencontre néfaste c'est-à-dire une influence sur la psychologie des vivants. Vous savez des fois, quand quelqu'un meurt, on pense qu'on va le voir, qu'on va le rencontrer la nuit. Tout cela fait penser qu'il y a une relation entre les morts et ceux qui sont encore vivants, c'est pour cette raison qu'on les garde à la maison. »* (D. C., membre de la communauté waao, sexe masculin, Natitingou, 2013).

La perception de la mort comme un passage, n'est pas seulement valable pour les personnes âgées mais aussi pour ceux qui sont morts prématurément. Au profit de ceux-là, il est mis en place un mécanisme qui permettra de leur faire subir, à titre posthume, des cérémonies favorisant d'effectuer leur transition de la vie terrestre vers le pays des ancêtres.

> *« Ceux qui sont morts prématurément, quand ils ont l'âge d'être père, on organise leurs cérémonies. Bien qu'ils soient morts, on continue de compter leurs années et on leur organise une cérémonie. Maintenant, s'ils sont mort ailleurs puisque on transporte les corps, alors on prend un poussin, on bat le tam-tam, on porte le poussin sur la tête et on tape comme s'il est mort, on arrive à la croisée des chemins, on tape et on arrive à la maison avec. (…). Quand vous entendez cette manière de taper, vous savez qu'on organise la cérémonie de quelqu'un qui est mort jeune il y a longtemps. On revient à la maison et on enterre le poussin. On dit qu'on a ramassé la mort »* (M. J, membre de la communauté waao, sexe masculin, 58 ans, Natitingou, 2014).

L'idée de la perception de la mort comme une continuité et non une fin est par ailleurs témoignée par la symbolique de la sépulture chez les Waaba. En effet, la disposition du corps de défunt dépend de son sexe. La tête de la femme est orientée vers l'Ouest pendant que celui de l'homme vers l'Est. Ce qui signifie que les deux êtres poursuivront chacun ses activités humaines dans sa nouvelle destination. La femme est censée continuer les responsabilités culinaires au déclin du soleil pendant que l'homme partira au champ dès l'aube. Par ailleurs, la personne humaine est enterrée avec sa savonnière pour continuer à s'occuper de sa toilette dans sa nouvelle vie, comme le témoigne l'extrait suivant :

> *Moi à mon entendement je pense que la mort pour le Waao, c'est que, il y a vraiment séparation du corps et de l'âme et ce qu'on enterre c'est le corps. L'âme est censée rejoindre donc les*

ancêtres et même sur le plan de la sépulture il y a une symbolique c'est que quand c'est l'homme, on l'enterre il regarde le côté Est, quand c'est la femme du côté Ouest. Et la symbolique, l'explication, c'est que, comme on part d'une coutume agricole, c'est que le matin l'homme va au champ et le soir la femme, elle est appelée à préparer et donc on tient compte de tout ça. On sait qu'ils doivent rejoindre un autre monde dans lequel ils vont vivre. Chacun retourne avec son rôle. Et on va mettre tout ce qui est savonnière et le reste, dans sa tombe ; surtout par rapport à la femme on tient compte de la toilette. Dans la vision des Waaba, c'est vraiment une séparation du corps et de l'âme (Y. V., 75 ans, autre membre de la comunauté waao, Natitingou, 2014).

Toutefois, la mort est perçue comme source de douleur.

Mort, source de douleur

Contrairement à certains évènements heureux de la vie des Waaba comme la naissance, le mariage, la mort est une source de douleur. Cette douleur est exprimée et vécue de différentes manières, dont les larmes, le silence, les plaintes, la révolte verbale. La douleur de la perte d'un être humain chez les Waaba est partagée non seulement par ses parents proches mais aussi ceux lointains et amis, bref, par toute la communauté.

A la question de savoir quel est le lien entre la mort et le mariage, certains informateurs, s'inscrivant catégoriquement dans une logique d'opposition ont affirmé :

« Je ne vois pas de lien entre la mort et le mariage. La mort, n'est-ce pas les pleurs ? le mariage, c'est l'honneur, c'est la joie » (K. N, sexe féminin, 75 ans, ancienne veuve, Pouya, 2014).

Cette douleur est d'autant plus intense qu'il s'agisse de la mort d'un jeune ou des types de morts considérées comme des "mauvaises morts"[18]. Quelle que soit la personne qu'elle frappe, la mort inspirait la peur.

Mort comme source de peur

Chez les Waaba, la mort inspirait la peur même quand elle concernait une personne âgée. Cette peur peut être entre autres identifiée de diverses manières : le traitement et les attitudes d'évitement que les Waaba vouaient à la mort, la catégorisation dont elle fait l'objet et enfin, les différentes attitudes pouvant être saisies comme des manifestations de la peur du disparu.

En conséquence, l'idée de la contagion de la mort les contraignait à réduire les contacts avec la dépouille. La mort était donc essentiellement l'affaire des personnes âgées

[18] S'agissant de la mort des jeunes chez les *Tamberma* du Togo, Śujl (1996) affirme qu'elle est l'objet de lamentation.

qui disposaient d'un savoir-faire et d'un savoir-être dans le domaine. Ces personnes investies du pouvoir d'inhumer les morts chez les Bɛtɑmmɑribɛ, sont désignées par l'expression les « vrais hommes » Séwane (2003). Pour montrer leur importance en pareille circonstance, elle rend compte de la pensée des Bɛtɑmmɑribɛ en ces termes :

> *« Un vrai homme devient invulnérable au danger que représente pour les gens ordinaires un moribond ou un cadavre : le danger lié à la « chose» s'échappant du corps avec le dernier souffle .Une force de vengeance prête à se jeter sur le premier venu qu'elle prend pour son meurtrier, d'autant plus foudroyante que le défunt a succombé à une mort violente : meurtre, accident, suicide.» (...) « Comment pourrions-nous survivre sans les vrais hommes ?(...) C'est-à-dire « comment procéder sans eux à une inhumation ?(...). Sans leur intervention, qui rend inoffensif un mort récent, les vivants seraient rapidement décimés »* Séwane, (2003 : 97).

Chez les Waaba, les acteurs sociaux investis de cette lourde responsabilité administraient à la dépouille les soins nécessaires. Ce n'était qu'après de tels préalables que les cérémonies d'enterrement prenaient corps. Les enfants, les femmes et les jeunes déménageaient de la grande concession du défunt pour une autre qui leur accordait l'hospitalité. Les jarres d'eau de boisson étaient systématiquement vidées et les contenants purifiés avant qu'ils ne recueillent une nouvelle eau pour les activités domestiques. Dans cette concession, à l'annonce du décès, les activités culinaires étaient interrompues pendant des jours. La concession reprenait vie une fois les cérémonies immédiates de deuil accomplies. La crainte de la mort s'appréhende par ailleurs à travers une certaine catégorisation de celle-ci.

3.1.1.2- Différentes formes de mort

Si de manière générale la mort était crainte, certains types de décès l'étaient particulièrement. Ces formes de morts étaient caractérisées par deux facteurs notamment : les circonstances et causes du décès et l'âge de la personne défunte. En conséquence, pour désigner la mort, recours était fait à différents concepts. Dans sa considération générale, la mort est désignée par le concept *kuun.* Cependant, selon les circonstances, on lui adjoindra un qualificatif supplémentaire "*kuun-basibu" ou "kuun-tuuribu*" signifiant respectivement "mort froide" et "mort chaude". C'est dans cette logique que s'inscrit Chambiény (2011) lorsqu'il montre que la mort d'un vieillard est différente d'un d'enfant ou d'un jeune et qu'il existe dans les communautés du Nord-Bénin des mauvaises morts à savoir : la mort par accident de véhicule, noyade, morsure de serpent, chute d'arbre, assassinat, etc. D'après lui, pendant que la mort du vieillard offre l'occasion de grandes réjouissances, la disparition d'un jeune est source de grande consternation alors que les victimes d'une "mauvaise mort" ne bénéficiaient pas de funérailles solennelles.

Par ailleurs, concernant les Waaba, différents concepts sont utilisés pour annoncer le décès selon l'âge. Ainsi, l'on dira d'un vieillard décédé qu'il est rentré *(Ò kori-di*), d'une personne morte précocement qu'elle est cassée (*Ò cinte*) et d'un bébé qu'il a été repris par l'Etre Suprême (*Wɛ̃ɦiro ō daate*). Qui plus est, selon l'âge de défunt, des comportements spécifiques et prédéfinis étaient attendus des membres de la communauté. Le vieillard était enterré dans la concession, on battra à cette occasion le tam-tam avec une tonalité précise connue des membres avertis de la communauté *waao*. Les très jeunes et les bébés sont enterrés en brousse, de peur que leur ombre ne viennent hanter les membres survivants de la communauté.

Mieux, il y existait des spécialistes de certaines morts. Par exemple, les décédés par la foudre, les morsures de serpent, en couches, tombés de l'arbre seront ensevelis par des spécialistes. A ce sujet, un enquêteur nous informe de ce qui suit :

> *« L'autre cas, si c'est une mort accidentelle, ces morts accidentelles, ça dépend du degré ou de la cause. Si par exemple c'est quelqu'un qui est mort par hépatite, il y a une famille spéciale qui s'en charge. Et on vous fait un produit qui est un vaccin que vous buvez pour éviter la contagion. Cette famille est immunisée contre l'hépatite. Et les habits du défunt sont gérés par cette famille. Si c'est une mort par morsure de serpent, on n'enterre pas à la maison. Or, si c'est une personne qui n'est pas âgée, jeune, mort par maladie dans les conditions normales, on l'enterre à la devanture, mais éloigné des cases» (B. T. 75 ans, sexe masculin, chef religieux traditionnel Yarikou, 2014).*

D'autres sources orales se font plus précises[19] en ce qui concerne les ethnies habilitées pour l'inhumation des victimes de ces types de mort. Il s'agit des *kotimba e*t des *kokotaba*, réputés dans la possession des savoirs, savoir-faire et savoir-être (Assaba, 2000) indispensables à ce genre d'activités. Ainsi que l'affirme cette enquêtée :

> *« Ce sont les Kotimba et les Kokotaba qui peuvent enterrer ces gens-là. Ils se préparent correctement pour ça. Après l'enterrement, ils mettent par exemple des espèces végétales dans une grande jarre qu'ils déposent dans la cour. Si c'est une femme par exemple, le quatrième jour, ou si c'est un homme le troisième jour, ils donnent à ceux qui ont participé à l'enterrement l'eau de cette jarre afin qu'ils aillent purifier les maisons. Ils préparent aussi une poudre noire qu'on prépare pour protéger la maison. »* (K. S. jeune veuve, 85 ans, Natitingou, 2014).

[19] Ces données sont en contradiction avec la position de Tiando qui affirme : « C'est notamment le forgeron qui procède à l'inhumation des individus décédés dans la force de l'âge, frappés par la foudre, ou des femmes décédées en couches, et il effectue les rites de purification de la maison et du village » (Tiando, 1992-1993 : 7).

Le tableau ci-dessous informe sur les différentes appellations et traitements[20] de la mort selon qu'il s'agisse d'un enfant, jeune ou vieux.

<u>Tableau N° VIII</u>: Termes désignant les différents types de morts selon l'âge et les traitements y relatifs

Formes de mort	**Termes de désignation de la mort**	**Traduction littérale**	**Différents traitements de la mort**
Mort d'un bébé à qui on n'a pas encore donné de nom	*Ò Kpinte*	Il est reparti	Enterré dans la brousse
	wɛ̃ɲiro ō daate	Dieu l'a pris	
Jeunes	*taabu ti dori*	La guerre nous est tombée dessus	Enterré face aux concessions mais à un endroit un peu distant des cases
	Ò cinte	Il est cassé	
	dā ti cɔɔrina	Ca nous est gâté	
Vieillard	*Ò kori-di*	Il est rentré	Enterré hors de la concession mais très proches des habitations ; On bat le tam-tam ; On fait la fête.
	Ò mɛɛ tɔɔba	Il a rejoint les autres	
	Ò sumbi	Il s'est endormi	

<u>Source</u> : Données de terrain, 2014.

<u>Commentaire</u> : De ce tableau, il ressort que la mort, même si elle représente un fait biologique, est l'objet de représentations et de traitements différents qui témoignent de sa caractéristique culturelle. Biologiquement une, la mort devient culturellement plurielle tenant compte des différentes appelations et des différents traitements dont elle fait l'objet.

Peur du défunt

Le fait que dans l'imaginaire des Waaba le mort continue d'entretenir des relations avec la communauté des vivants, donne lieu à des attitudes et comportements vis-à-vis de ses biens, notamment de ses femmes et descendance. L'idée selon laquelle, le défaut de soin au disparu par la non réalisation des différentes cérémonies posthumes et la négligence des enfants et femmes qu'il a laissés, donnerait lieu à sa colère à l'encontre des membres de sa famille était très répandue. Cette appréhension de la réaction possible du défunt, en bien s'il est satisfait de ses parents ou en mal s'il se sent déshonoré par ces derniers, donne lieu à des

[20] Śulj (1986) rend compte en détail des différentes précautions qui sont prises pour chaque type d'enterrement en pays Tamberma du Togo. Qu'il s'agisse de la mort d'un « *Onitido* » (meurtrier), d'un enfant ou d'un adulte, d'un mort-né, d'une personne morte par noyade ou d'une mère féconde.

comportements décents vis-à-vis de ses épouses et de sa progéniture. Cette crainte de la mort sous toutes ses traductions, constitue un angle qui permet de mieux comprendre la pratique du veuvage chez les Waaba. La perception de la mort et les traitements qui la caractérisent sont en étroite liaison avec l'image que les Waaba se font de leur univers physique et de l'individu. En effet :

> « L'univers physique chez les Waaba est divisé en trois entités distinctes l'une de l'autre par leur nature, les différentes activités qui les caractérisent et les différents éléments qui les animent. Les trois domaines qui composent cet univers selon les Waaba sont : les *yeeya* (maisons, habitations) ; les *wuuna* (les champs) ; le *mɔ̃ɔ̃tu* (brousse). Chacun de ces domaines se définit par des activités et des êtres vivants types. En effet les *yeeya* qui signifient maisons, habitations, constituent le champ d'action des *yiriba* (les êtres humains), des *yeteyakisu*; yete = maison ; *yakisu*= animaux => *yeteyakisu* = animaux domestiques, des *yetetinâ* (*yete* = maison ; *tinâ* = arbres => *yetetin*â = végétaux domestiques. Les *yeeya* pour les *Waaba* représentent le lieu où se déroulent les activités sociales. C'est le domaine d'intervention par excellence des êtres humains. Pour les Waaba, c'est l'espace que les êtres vivants maîtrisent le plus : c'est l'entité sociale et humanisée » (Toungakouagou, 2001, 31-32).

Le fait d'enterrer les ancêtres dans cet espace signifie donc qu'ils constituent des parties prenantes de cet espace.

> « Au-delà des *yeeya* se trouvent les *wuuna* (les champs) l'entité de la production agricole. Les êtres qui animent ce domaine sont : les hommes chargés de valoriser ces champs. On y rencontre aussi des animaux champêtres mais aussi des végétaux. Ce domaine est plus ou moins maîtrisé par les hommes.
>
> Enfin, aux frontières des *wuuna* on rencontre le *mɔ̃ɔ̃tu* (brousse). C'est l'entité qui est la plus dangereuse et la plus crainte des Waaba. Si les deux premières sont animées et plus ou moins connues par les hommes, le mɔ̃ɔ̃tu représente un espace que fréquentent les devins, les chefs religieux, les guérisseurs traditionnels autrement dit les hommes consacrés, c'est- à- dire ceux qui ont pu établir des relations plus moins poussées avec leur environnement socio-physique ; c'est le lieu de prédilection des *wɛrɛna* (mauvais génies). C'est une entité qu'on fréquente suivant des rites spécifiques. Franchir ses limites nécessite un certain nombre de dispositions à prendre entre autres précautions, on casse un œuf en le jetant sur le sol puis on traverse. On y rencontre des animaux et des végétaux sauvages » (Toungakouagou, 2001 : 32).

C'est justement cet espace qui accueille le corps des nouveaux-nés et des jeunes décédés précocement.

> « Si l'univers physique constitue un système structuré et hiérarchisé, il en est de même de la personne humaine élément important de ce système. En effet, la personne humaine en milieu *waao* est un tout composé de trois parties qui sont complémentaires même si chacune d'elle possède des caractéristiques qui lui sont spécifiques. Les trois parties constitutives de la personne humaine sont : le *kpaga* (le corps) le *fɔɔsun*[21] (le souffle) et le sikima (l'âme). Le *kpaga* est la composante matérielle et visible de la personne humaine. Cette composante qui est faite à partir de l'argile

[21] Dans ce paragraphe l'alphabet français a été parfois conservé pour les termes locaux pour respecter l'écriture du texte d'où l'extrait est tiré.

abrite les deux parties immatérielles que sont le *fɔɔsun* et le *sikima* permet d'identifier physiquement l'être humain. Elle constitue une partie périssable du corps humain. Le *fɔɔsun* (*fɔɔssi* = respirer, souffler➔ *fɔɔsun* = souffle de vie). C'est cette partie immatérielle et périssable qui selon les *Waaba* permet aux êtres vivants de respirer, de vivre ; elle représente le souffle de vie. En effet, la disparition de cette partie chez une personne entraîne la perte de la vie chez cette dernière ; le *fɔɔsun* c'est alors la vie ; il a été introduit dans le corps humain à l'aide des soufflets par wɛ̃ɲjiro (Etre Suprême). Dès qu'il quitte le corps humain suite à la mort, il rejoint celui qui en est le maître c'est-à-dire le Créateur. Enfin, le *sikima* (âme) ; cette partie immatérielle et non périssable de la personne humaine fait la quintessence de l'homme ; elle le quitte après la mort et se réincarne dans les nouveaux-nés. » (Toungakouagou, 2001 : 35).

Cette philosophie de la vie s'intègre harmonieusement dans les rites de veuvage.

3.1.2- Cérémonie de veuvage dans la vie culturelle des Waaba

La vie culturelle de la communauté *waao* est un panorama riche en cérémonies culturelles. L'une des caractéristiques de cette vie culturelle est l'organisation des cérémonies, le plus souvent sous forme de rites. Au nombre des cérémonies culturelles des Waaba, se trouvent : le *yoobu* (circoncision ou excision selon le sexe) le *peekpaamã* (le mariage), le *yɔɔritu* (sorte de baptême) Société Internationale de Linguistique [SIL], 2013), le *wuri finomã* (rites d'intronisation du chef de terre) (Wakouté, op.cit.). Pour ce groupe socioculturel, les cérémonies ne revêtaient pas la même importance. Pendant que l'organisation de certaines nécessitait de l'investissement en temps et en produits de champ et d'élevage, d'autres étaient classées parmi les cérémonies symboliques. Ainsi, des différentes classifications possibles, deux peuvent retenir l'attention : les cérémonies valorisées et celles symboliques. Au nombre des cérémonies nécessitant de l'investissement, les informateurs énumèrent : l'excision et la circoncision, le mariage, le sacre du chef de village (*kpiíka*), les cérémonies funéraires d'une personne âgée. Quant à la cérémonie de baptême (*yɔɔritu)* et au veuvage (*kpiipeere*), c'était des cérémonies pour lesquelles n'étaient pas consentis d'importants investissements. Ce qui ne signifie pas que les buts et fonctions de ces dernières n'étaient pas vitaux pour la communauté, bien au contraire. La plupart de ces cérémonies se réalisaient en saison sèche, exception faite du *yɔɔritu* qui était une cérémonie ad'hoc. En ce qui concerne la cérémonie de boisson froide consécutive au décès d'une personne âgée et la cérémonie de rasage du veuf et de la veuve, la cérémonie de boisson se réalisait pendant la saison sèche, pendant que les produits agricoles, notamment le mil, étaient suffisamment disponibles. En d'autres termes, l'on avait besoin de ces produits pour non seulement préparer la boisson en quantité suffisante, mais aussi pour préparer les mets de la fête. L'occasion de cette cérémonie était saisie pour organiser la cérémonie de rasage des ayant droits. Bien sûr, ces deux cérémonies avaient lieu à la même occasion, mais, dans l'imaginaire des Waaba, elles étaient différentes.

Pendant que pour la première de grandes jarres de boissons étaient préparées, de grandes quantités de pâte de mil et de riz apprêtées, les enquêtés démontrent que pour le rasage, la cérémonie était symbolique même si l'on préparait une petite quantité de repas et de boisson pour les parents venus soutenir le veuf ou la veuve.

> *« Du temps de nos ancêtres, ils connaissaient la place de chaque cérémonie. Il y avait des grandes cérémonies et de petites cérémonies. Tu vois, les cérémonies de boisson d'une personne âgée, le fait de prendre une femme, la circoncision et l'excision, c'étaient les grandes cérémonies. Les petites cérémonies, c'étaient le yɔɔritu et le rasage de la veuve et du veuf »* (K. N, jeune veuve, 80 ans, Yarikou, 2014).

3.1.3- Valorisation de la femme à travers les cérémonies culturelles

Dans l'organisation socioéconomique des Waaba, les femmes remplissent diverses fonctions : c'est par leur biais que s'établissent les liens matrimoniaux ; elles sont procréatrices mais aussi et surtout éducatrices des filles au sein de la société. L'importance de la femme en matière éducative est identique à celle de la femme africaine puisque :

> *« Dans le système africain originel, l'éducation des plus jeunes, y compris les garçons, était l'affaire de la maman et pour mieux dire collectivement des mamans chargées es qualité, des tout-petits pour les faire vivre et les élever au sens fort du terme (…) »* (Ki-Zerbo, 2008 : 98).

L'importance des femmes dans cette société contraste peut-être avec leur absence dans certaines instances traditionnelles de décision. Par exemple, chez les *Waaba*, la femme ne sera pas *yete-tee* (chef de lignage), chef de village (*kpiíka*), chef religieux (*warate)*. Cependant, il existe des territoires de savoir où elles rivalisent d'ardeur et de talent avec les hommes. En effet, chez les Waaba, les femmes sont *bokiba* (devins), *faateera* (détenteurs des secrets des plantes). Mieux, il existe des domaines à travers lesquels la femme *waao e*st valorisée. Au nombre de ces domaines, se trouve entre autres la gestion de la maison. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'elle est souvent désignée par le vocable de *yetenɛ̃* (la mère de la maison, *yete-pee* (la femme de la maison) lorsqu'elle est mariée selon le code social du mariage valorisé cette communauté. Concernant l'organisation des cérémonies culturelles, la valeur de la femme ne se perçoit pas à travers sa présence dans les sphères de décision, mais en rapport avec toute l'attention, tous les égards et les dépenses dont ses cérémonies font l'objet, comparativement à celles de l'homme dans les mêmes circonstances. En effet, l'un des constats qui s'impose lors des cérémonies culturelles chez les Waaba est que d'une part, les cérémonies des femmes drainent plus de participants que celles des hommes. D'autre part, les acteurs sociaux mobilisent plus de contributions pour les cérémonies des femmes que pour celles des hommes. Dans ce contexte, les hommes développent des stratégies de valorisation

de soi consistant à s'associer à une femme pour la cérémonie du *yocasibu* (circoncision pour l'homme et excision pour la femme). Concernant les cérémonies de rasage des personnes veuves, les hommes saisissaient la plupart du temps l'occasion du rasage d'une femme de leur village ou d'une autre localité pour se faire purifier. De sorte que dans l'imaginaire des Waaba, l'homme n'a pas de cérémonie, contrairement à la femme. Selon les personnes interviewées, la valorisation de la femme à travers les cérémonies culturelles s'explique par deux raisons fondamentales : son statut de maitresse de maison et son appartenance à deux familles.

Considérant son statut de maitresse de maison (*yetenɛ̃*), elle joue un rôle dans la procréation, dans l'entretien de la maison et de ses membres.

> *« Quand il n'y a pas une femme dans une maison, cette maison meurt. Quand ma femme vivait, il y avait toujours des gens ici. Les gens savaient qu'elle pouvait leur donner de l'eau. Les jours de marché, les parents venaient passer la nuit ici. Elle préparait et les étrangers mangeaient. Depuis qu'elle est partie, c'est fini. Personne ne vient. C'est comme si la maison est morte. Est-ce que moi je peux leur donner de l'eau ? Est-ce que je peux préparer à manger ? »* (S. S. ; veuf, 65 ans, Natitingou, 2014).

Il est donc question, selon les sources orales, de lui exprimer la gratitude de la société en l'honorant. S'agissant de son appartenance à deux familles (sa famille d'accueil et sa famille d'origine), c'est la famille d'accueil qui s'investit le plus dans les cérémonies culturelles. Il s'agit de montrer à la femme et à ses parents que les maris de la femme sont capables de la prendre en charge, mais sa famille d'origine ne se désintéresse pas non plus. Dans le même temps, il n'est pas question pour la belle-famille du mari de démontrer une quelconque capacité. A la question « pourquoi chez les Waaba les dépenses à l'endroit des femmes sont supérieures à celles de l'homme concernant les cérémonies ? » une femme répond :

> *« Même autrefois, ça se passait comme ça. Est-ce que l'homme à de cérémonie ? non. C'est la femme qui a de cérémonie. L'homme, peut-il accoucher ? Garder la maison ? Est-ce que l'homme a de mari ? Quand la femme doit faire une cérémonie, ce sont ses maris qui donnent du poids à sa cérémonie. Regarde. Si un homme fait sa circoncision, s'il n'a pas de sœur, la cérémonie n'est pas intéressante. Même chose pour le rasage des veufs, on ne s'y intéresse pas. Il se rase et va chez lui. Mais quand c'est une femme, ses maris envoient la patte de bœuf et envoient aussi à manger. C'est la femme qui a de cérémonie »* (T. S, ancienne veuve, 70 ans, Yarikou, 2014).

On observe ainsi que la femme occupe une place importante dans l'organisation socioéconomique des Waaba concernant les cérémonies culturelles.

Un examen des contenus identitaires potentiellement porteurs de faits et facteurs pouvant déterminer les pratiques et vécus du veuvage dans la société précoloniale a été réalisé. A travers les lignes qui suivent, la vie relationnelle que ce groupe a entretenue à la même époque est décrite.

3.1.4- Vie relationnelle interne et externe

Les Waaba du Nord-Bénin de l'époque précoloniale ont tissé des liens aussi bien à l'intérieur de la société *waao* qu'avec les autres peuples de l'Atacora et de la sous-région africaine.

3.1.4.1- Vie relationnelle à l'intérieur de la communauté *waao*

La vie relationnelle des Waaba peut être qualifiée en certains aspects, d'introvertie car ils ont forgé des relations privilégiées de coexistence pacifique avec les différentes sous-composantes du sous-groupe socioculturel.

L'une des formes d'expression des relations privilégiées entre les Waaba constitue le mariage exogamique[22]. Le mariage chez les Waaba était d'abord et avant tout une relation vécue à l'intérieur du sous-groupe *waao*. Les relations matrimoniales avec les autres sous-groupes qui partageaient une certaine forme de vie avec eux n'intégraient pas les liens d'union matrimoniale. Le mariage avait lieu au sein de la grande lignée (et permettait ainsi, de renforcer les liens de famille déjà établis). Ceci pourrait se justifier par deux raisons fondamentales. D'abord la rareté des femmes en âge d'être mariées par rapport aux hommes (certains devaient avoir quarante ans pendant que leur promise venait de naître). Ensuite, et surtout, la confiance nécessitée par le fait que le mariage n'était pas un jeu mais une réalité exigeante. Ceci nécessitait la connaissance du partenaire avec lequel on décidait d'engager la vie de sa progéniture et par conséquent la sienne au-delà de la mort. Dans ce cadre, aussi bien les Waaba que les autres sous-groupes socioculturels avaient institué un système de mariage exogamique mais à l'intérieur du sous-groupe comme stipulé ci-dessus. Ainsi, « le mariage,

[22] L'exogamie est définie par Maclennan cité par Akoun & Ansart (1999) qui en a forgé le terme, comme « l'interdiction faite à une personne d'épouser une personne appartenant à son propre groupe de parenté (clan, lignage) ou bien à son groupe local (exogamie de village) ou à un groupe de statut social identique » (Akoun & Ansart, 1999 : 181). Dans le cas des Waaba, l'exogamie dont il s'agit ici est considérée par rapport au sous-groupe *waao* et non au clan. Autrement dit, les Waaba se mariaient entre eux, dans la grande ligné mais pas dans leur clan. Ainsi, un *Daasaawo*, n'épousera pas une *Daasaawoo* mais un *waao* d'un autre sous-groupe dans sa grande lignée. Cependant, il est reconnu dans cette société que les *Tɛɛriba* et les *Bɛɛtiba* ne peuvent pas s'épouser entre eux parce que membres de parenté à plaisanterie (*cf.* Toungakouagou, 2001).

par rapport au lignage, est en général exogamique chez les Pendjariens sédentarisés ou immigrés. On n'épouse pas à l'intérieur de son lignage » (Sambiéni 2013 : 192-193).

Le deuxième niveau d'analyse des rapports sociaux caractéristiques de l'existence des Waaba s'appréhende autour des relations de complémentarité nouées dans le cadre des activités sociales et culturelles des Waaba (N'Tia, 1993 ; Tiando, 1992-1993). La société *waao* précoloniale était une société organisée au plan socioprofessionnel. Subdivisée en divers clans (Peter, 1990) dont chacune avait sa spécialité professionnelle, les uns recouraient aux autres par un système d'échanges de gré à gré pour la satisfaction de leurs besoins. Ainsi, pendant que certains clans étaient spécialisés dans les travaux de forge (*Bɛɛtibiba*) (Mercier, op.cit.), d'autres étaient chasseurs (*Tɛɛriba)*, fondeurs *(Daasaba*) et d'autres encore cultivateurs (*Daasaaba* et les *Yaaba).* Différentes sources orales dont les panégyriques des sous-ethnies témoignent de cette réalité. Cette spécialisation se transmettait de père en fils de sorte que nul ne pouvait s'attribuer et exercer le métier et les prérogatives de l'autre. Ceci donnait lieu à une complémentarité exemplaire et parfois obligatoire entre individus d'un même sous-groupe.

Un dernier niveau de manifestation des liens socioculturels entre les Waaba se trouve être les rapports tissés avec les différents dépositaires du pouvoir, notamment celui politico-religieux, incarné en la personne du chef de terre appelé *kpiíka*. Le *kpiíka* avait entre autres rôles de régler les conflits (Wakouté, 2010) qui dépassaient le cadre familial c'est-à-dire qui n'avaient pas pu être résolus au sein de la famille par le chef du lignage ou qui mettaient en jeu des acteurs de clans différents.

Au-delà des liens privilégiés caractéristiques de la vie interne des Waaba, ces derniers se sont ouverts aux autres peuples, contredisant ainsi l'idée selon laquelle les communautés de l'Atacora et particulièrement les Waaba vivaient en vase clos avant la colonisation française (N'Tia, 1993).

3.1.4.1- Relations externes des Waaba

« Les Waaba constituent l'un des groupes socioculturels les plus importants de l'actuel Département de l'Atacora » (Wakouté, 2010 : 3). La langue parlée par ces derniers est dénommée le Waama. Cette langue, selon les auteurs de l'Atlas et études sociolinguistiques repris par Peter (1990), jusqu'en 1990, était parlée dans vingt-sept (27) villages et localités

fondés par les Waaba [23]. Selon Wakouté (2010), les Waaba habitent soixante-sept (67) villages et localités à l'intérieur du département de l'Atacora et ont fondé (27) villages et quartiers de villes au niveau de la commune.

Ils représentent l'un des peuples de l'Atacora dont l'histoire et partant les modes de vie relationnels seraient difficiles à appréhender si l'on occulte les autres peuples avec lesquels ils ont toujours cohabité. En effet, « grâce à une étude menée en 1980 par le CENALA (ex-commission Nationale Linguistique), on sait aujourd'hui que l'Atakora comprend près d'une vingtaine de groupes socio-culturels bien distincts » (Tiando, 1993 : 101). Cet avis est partagé par d'autres auteurs tels que Kouandété qui écrit à ce sujet : « Plusieurs groupements d'ethnies, petits et grands, ont contribué à modeler la population de l'Atacora. » (Kouandété, 2010 : 27). Ces derniers se différencient des autres sous-groupes de l'Atacora par différentes caractéristiques notamment la langue, l'origine et certaines coutumes (Wakouté, 2010). « Les Waaba se subdivisent en clans patrilinéaires. Chaque clan a son propre nom (…) chaque clan constitue une certaine unité sociale. Il a ses propres rites d'initiation » (Peter, 1999 : 8). La migration des Waaba (originaires de l'Afrique de l'Ouest) vers le Bénin, notamment l'Atacora s'est effectuée dans un mouvement d'ensemble de populations où les unes précédaient les autres. Ces mouvements de migrations constituent, un aspect influent des rapports des Waaba aux autres peuples à l'époque précoloniale. Interrogé sur les types de rapports qui existaient entre les *Bɛtammaribɛ* et les Waaba par exemple, une personne enquêtée répond :

> *« Moi, je suis venu trouver les Waaba et les Soomba ensemble à Natitingou. Je ne peux pas dire depuis quand les Waaba et les Soomba sont à Natitingou. Mais, si ce n'est pas maintenant, les Soomba ont toujours suivi les Waaba »* (K.K, sexe masculin, 80 ans, autre membre de la communauté, Yarikou, 2014).

Les propos de cet enquêté corroborent ceux de l'historien Tiando, (1993) relatifs à l'occupation des sites métallurgiques successivement par les Waaba et les *Bɛtammaribɛ* dans l'Atacora. Selon l'historien, les premiers et les seconds se sont souvent suivis sur les sites

[23] Selon les auteurs de l'"Atlas et études sociolinguistiques", le Waama est parlé dans la province de l'Atacora dans les districts de :
- Natitingou sauf dans les communes de kouandata, de kouaba ;
- Perma hormis les villages de Perma centre et kouaterna ;
- Toukountouna sauf les villages de kuba et Dikokoré ;
- Tanguiéta sauf Batia ;
- Kouandé.

En 1990, on dénombrait 27 villages où est parlé le Waama.

d'installation, les Waaba précédents les Bɛtɑmmɑribɛ, de sorte que dans certaines localités de l'Atacora, quelques sites ont porté successivement deux noms, l'un *waao* et l'autre otɑmmɑri.

Par ailleurs, les sites d'implantation des autres sous-groupes, ont conduit les Waaba à une certaine complémentarité dans la production et dans la répartition des biens de consommation (N'Tia, 1993). Ces rapports de complémentarité étaient surtout fondés autour de l'agriculture, base de l'économie de la région. A en croire l'auteur, les différents types de sols existant dans l'Atacora entrainèrent une spécialisation dans la production : le mil et le fonio représentaient les principales cultures des Tɑmmɑribɛ, des Nyende et des Berba. L'igname et le riz étaient la spécialité des Natemba, Waaba, Biyode, Yowa. Partant, l'auteur démontre qu'il existait bel et bien un circuit d'échanges entre les Waaba et les autres sous-groupes :

> « • Les Waaba fournissent des mattes de fer aux Tɑmmɑribɛ, reçoivent en échange des animaux (chèvres, ovins, caprins, rarement bovins), des produits vivriers (mil, fonio), du tabac, etc ; les Tammaribɛ une fois le fer transformé, produisent des outils et des armes qu'ils ont forgés aux Berba, Nyende, Lamba contre des animaux (ovins, caprins, bovins parfois), ou de la poterie.
> • Les Yowa proposent de la poterie aux Waaba tɑʃɑmbɑ-Daataba et aux Tɑmmɑribɛ et reçoivent en échange des produits de cueillette (graines de néré, noix de karité) et des produits vivriers.
> • Les Lamba, célèbres par leurs poteries de grandes dimensions, proposent celles-ci aux Tɑmmɑribɛ et Daataba, contre des produits vivriers notamment, et des produits de la cueillette (graine de nété) » (N'Tia, 1993 : 121).

Ce réseau d'échanges socioculturels a induit selon l'auteur, entre ces différents sous-groupes, des liens étroits voire des emprunts culturels caractérisés par : l'intercompréhension linguistique ; l'établissement dans des cas rares, les liens matrimoniaux ; l'adoption lors des fêtes, des instruments et parures des uns par des autres. S'agissant des Bɛtɑmmɑribɛ, ils avaient emprunté aux Waaba-Tɑʃɑmbɑ, des parures de fête ; les cicatrices faciales ont constitué des traits culturels qui unissent les Bɛtɑmmɑribɛ aux Waaba- Tɑʃɑmbɑ-Daataba.

Toujours selon N'Tia (1993), les échanges des Waaba avec les autres sous-groupes s'inscrivaient dans une logique économique. Dans l'Atacora précolonial tout comme dans l'Afrique traditionnelle, les marchés constituaient des lieux de rencontres, d'échanges et d'interpénétration culturelle. Avant l'implantation coloniale, des marchés étaient déjà établis dans diverses aires culturelles. Par exemple, l'on notait l'existence de marchés à Matéri, Natitingou, Toukoutouna, Kutuaabu et Kutakuebu en pays otammari. En dehors des marchés, des ambulants vendaient leurs produits d'un village à l'autre pendant quelques jours de voyage. Les échanges économiques étaient basés sur le troc avant l'introduction des cauris entre le XVIIIeme et le XIXeme siècle.

Les relations des Waaba avec les autres sous-groupes avaient dépassé le cadre géographique et culturel du groupe abusivement appelé "*Soomba*"[24]. Entre les Waaba et les Baatombu de Kouandé des rapports singuliers étaient établis, et ce, sur la base des activités économiques liées à l'extraction et à la transformation du minerai de fer. Ces rapports ont induit, de l'avis de Tiando, des interférences culturelles entre les Waaba et les Sekobu :

> « (…), la pratique de la métallurgie du fer a pu servir de stimulant au départ des Seko vers Kouandé à la suite des Waaba. Les Waaba étant des fondeurs et les Sekobu les forgerons, la complémentarité des activités économiques a été un facteur de rapprochement entre ces deux groupes » (Tiando, 1992-1993 : 6).

Ce genre de rapports se traduit selon Wakouté (2010) par la participation d'une élégation bariba du roi de Kouandé non seulement aux cérémonies d'investiture des chefs Waaba mais aussi à celles de leurs funérailles. Mieux, à en croire Tiando :

> « En dehors des échanges économiques développés plus haut, la métallurgie du fer a donné naissance à des interférences culturelles et à des rapports religieux. Ces faits sont remarquables entre les Waaba et les Seko. Ces derniers ont adopté les techniques de fabrication de houe des Waaba, tandis que les *Waaba* ont adopté le *kpansiku* qui est la canne de commandement des Baatombu » (Tiando, 1992-1993[25] : 8).

Société ouverte sur elle-même en ses différentes sous-composantes, et sur les autres sous-groupes socioculturels voisins, les Waaba de la période précoloniale étaient aussi en contact avec les autres peuples de la sous-région, en particulier par le commerce caravanier.

En effet, les rapports avec l'extérieur s'étaient établis à travers le commerce caravanier. Selon N'Tia (1993), l'Atacora, caractérisé par un relief accidenté rendant les communications difficiles, son peu d'importance économique, et l'insécurité de ses pistes, n'a pas attiré pour autant les caravaniers. Il note cependant qu'au-delà des pistes et des routes caravanières des plaines limitrophes, l'intérieur de l'Atacora n'était pas hermétiquement fermé. Cette partie de la région était desservie par deux bretelles dont la plus importante relie Kouandé à Tanguiéta et au Gourma par Yariku, kparifa et Waabu en pays *waao* et Toukoutounan en pays *natemba*. Ce qui fait que l'Atacora était touché directement et indirectement par le commerce caravanier avec une incidence sensible sur le mode de vie des

[24] "*Soomba*" est écrit de la sorte conformément à l'alphabet de la langue Waama. Cependant, il est quelques fois transcrit "*Somba*" tenant compte de la manière dont les auteurs cités l'ont transcrit.

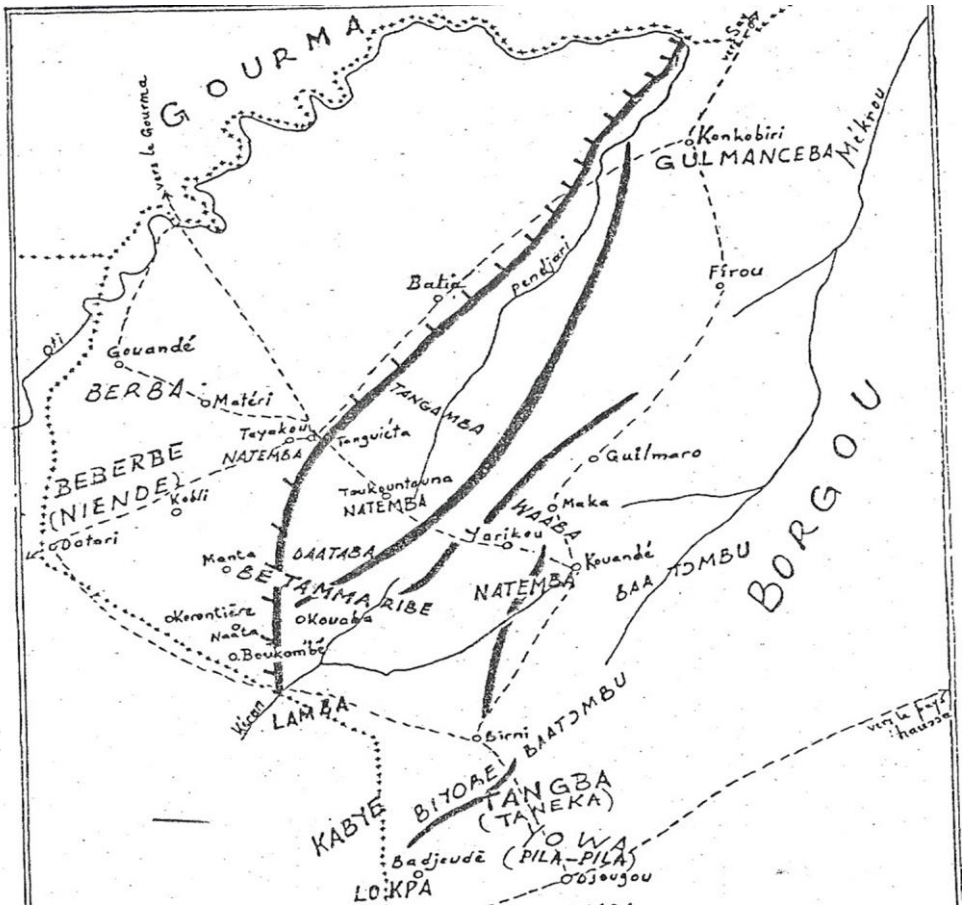
[25] 1992-1993 se réfère à l'année universitaire au cours de laquelle le document a servi de base de l'enseignement livré par l'historien à l'Université Nationale du Bénin.

peuples qui l'habitaient. Les Waaba avaient par ailleurs joué un rôle d'intermédiaire par rapport à l'adoption de certains produits auparavant inconnus dans la région.

> « Les sociétés de l'Atacora précolonial ont été donc dans l'ensemble directement ou indirectement touchées par le commerce caravanier dont l'incidence sur le mode de vie a été particulièrement sensible. L'introduction des cauris comme monnaie a modifié le système d'échanges auparavant fondé sur le troc ; des produits de l'artisanat (cotonnade, objets en cuivre ou étain), ont fait un peu partout leur apparition dans la vie courante ; des cultures nouvelles, telles que l'arachide et le tabac ont été intégrées à la production agricole. C'est ici le lieu de mentionner le rôle d'intermédiaire joué par certains groupes sociaux, comme les *Waaba*-Tangamba ou les Yowa ; ainsi, pour les Tammaribè, ce sont les Waaba qui ont découvert l'arachide et qui sont les producteurs de tissus en coton. On est donc loin de la complète marginalité des sociétés de l'Atacora par rapport au commerce caravanier, même si le refus de toute domination a amené la plupart de celle-ci à garder une certaine distance vis-à-vis de ce commerce » (N'Tia, 1993 : 123).

En dernier ressort, la société *waao* précoloniale présentait les caractéristiques d'une entité au regard tourné vers elle-même, en raison du climat général d'insécurité liée à l'esprit expansionniste de certains de ses voisins mais aussi d'une philosophie de la vie engendrant entre autres, le mariage exogamique à l'intérieur du groupe. Par ailleurs, les conditions physiques imposées par le relief et la nature de ses sols, lui imposèrent une complémentarité d'actions pour la satisfaction de ses besoins vitaux. Cependant, ce besoin de complémentarité a donné lieu à une forme de vie relationnelle avec les autres peuples représentants ses voisins traditionnels dont elle se différencie et avec les autres peuples tels que les Baatombu de l'Atacora, d'où certaines des interférences culturelles. La région n'a pas non plus été complètement épargnée du commerce caravanier dont l'un des résultats fut la modification sensible du mode de vie des Waaba en particulier. La carte ci-après montre que la région habitée par les Waaba était traversée par quelques pistes caravanières.

<u>Carte N° 2</u> : Carte de l'Atacora précolonial



Source : N'Tia, 1993 : 124.

<u>Commentaire</u> :

Cette carte est une représentation de l'Atacora à l'époque précoloniale. L'intérêt qu'elle présente est relatif aux pistes caravanières, preuve que cette partie du Bénin n'était pas hermétiquement fermée aux régions voisines. La carte montre que le "pays des Waaba", dont fait partie Yarikou (remarquable sur la carte) était traversé par ces pistes.

3.2- Caractéristiques des structures traditionnelles de gestion du veuvage

Les Waaba avaient institué des structures auxquelles ils avaient conféré des caractéristiques précises. Ces dernières sont le mariage et la famille.

3.2.1- Solidité des liens de mariage

Le mariage est une réalité sociale et une institution très ancienne de la société *waao.* Dans la société traditionnelle *waao,* le mariage était une question de grande importance traitée avec rigueur au profit des individus et surtout de la communauté. Cette réalité, vécue à la fois comme une institution et une pratique revêtait un sens et diverses variantes d'inégales valeurs.

3.2.1.1-Sens du mariage

Le mariage était surtout une union scellée par la communauté d'abord à son propre profit, ensuite au profit de la descendance du couple et enfin des époux. Il était non seulement une obligation mais un droit. Transmettre la vie était la préoccupation première des parents. Dès lors, chacun était appelé à se marier pour assurer la perpétuation de la communauté, du clan, de la famille dont il est membre. Chez les Waaba, le mariage était une union arrangée ou non par les membres de la famille. Cela induit des formes conséquentes de mariage.

3.2.1.2- Formes de mariage

Quatre variantes de mariages étaient pratiquées chez les Waaba en l'occurrence le *pee-bannoobu,* le *poriku,* le *yɔɔripeetu* et le *warapeetu*. De la synthèse des différents entretiens, la forme la plus souhaitée et la plus privilégiée était le *pee-bannoobu*. A ce propos, l'un des informateurs précise :

> « *Un grand foyer, le plus grand des trois, si tu enlèves la grosse pierre et ce qui est au feu est versé, tu as cherché problème. La grosse pierre représente la femme de la maison »* (K.T., veuf, sexe masculin, 75 ans, Yarikou, 2014).

Dans la même optique, s'agissant du mariage chez les Natemba, Winrikou affirme : « Chez les Natemba, le mariage par dot est le plus important et par définition celui qui a le statut le plus élevé » (Winrikou, 2014 : 43). Ces deux cas d'espèce sont bien en phase avec les constats formulés respectivement par Śulj sur le mariage chez les Tamberma du Togo quand il affirme : «"*Tipôpwoti*", c'est le mariage légal par excellence. Cette forme de mariage est le cadre où se lit la volonté manifeste d'une unité familiale en scellant des liens avec une autre. Elle est la plus répandue » Śulj (1986 : 152).

Description est faite, à travers les lignes qui suivent, suite à la reconstitution des données collectées des sources orales, du déroulement de chaque variante.

Le *pee-bannootaɲo*, le *pee-saataɲo*, le *pee-turaɲo* ou encore le *yete-pee*

Chez les Waaba, les filles étaient promises en mariage dans leur lignée élargie maternelle ou paternelle. Quand une enfant de sexe féminin naissait, les parents du garçon se présentaient chez ceux de la fille pour y formuler une demande de main. Ladite requête était formulée par des personnes âgées de sexe féminin qui se présentaient tôt le matin chez les parents de la fille et dont l'une d'elles exprimait en ces termes : "*Je suis venue vous demander une fille afin qu'elle puisse me servir de l'eau*" ou "*c'est ma femme qui vient de naître*". Elles s'y présentaient avec une calebasse dénommée *peetiwofa* (calebasse de mariage) contenant des cauris, du tabac et du sel. Pour désigner cette étape, les Waaba disaient : "*Ba takanã wofa"*. (Ils sont allés avec la calebasse*)*. La mère de la fille prenait la calebasse qui sera présentée plus tard aux représentants des familles paternelle et maternelle de la fille. Après réception de la calebasse, commencèrent des formalités de renseignement sur la famille requérante. C'est à l'issue du recueil de renseignements favorables que l'on prenait connaissance du contenu de la calebasse en l'ouvrant. Si tous les membres de la famille s'accordaient, le tabac, le sel et les cauris étaient distribués à chaque représentant qui en rendait compte aux autres. C'était le signe que la demande de main était acceptée. Mais ce ne sera qu'un accord de principe. C'est de cette étape que viendrait, selon nos sources, la désignation *pee-bannootaɲo*. Le tabac, les cauris et le sel représentaient une partie de la dot.

Information du futur époux

C'est suite à l'accord de principe que les parents du garçon lui indiquaient la femme et la maison dans laquelle il l'a acquise. A cette occasion, à la demande de ses parents il allait saluer la mère de l'enfant muni d'une natte. Cette natte est appelée *yariti-datibu.* Le jeune homme avait l'âge de mener des travaux champêtres avant qu'on ne démarre les démarches de mariage à son profit. A partir de cet instant, commence l'étape des *nãri-yerisu* (travaux champêtres et services divers) au profit des parents biologiques de sa promise. Au-delà des travaux champêtres, il réalisera aussi des services. Par exemple, quand le futur mari allait au champ, il rapportait un gros morceau de bois pour le chauffage de la chambre du père et de la mère. Périodiquement, les futurs beaux-parents organisaient, à l'intention du jeune homme, des travaux de labour et préparaient, un repas pour les travailleurs. Le repas ne sera pas pris par le futur époux et son ami, parce que ce n'était pas admissible qu'un futur époux prenne un repas dans sa future belle-famille. A chaque récolte des produits de son champ, il envoyait des paniers de mil battu pour son beau-père. L'homme exécutera des travaux et offrira divers

cadeaux pendant au moins neuf ans : la durée dépendait du rythme de croissance de sa promise. Dans la société *waao,* les *nãri-yerisu* ne prenaient pas fin cependant, leur intensité diminuait après le mariage de la femme. En effet, tant qu'il y avait une manifestation dans sa belle-famille, le futur époux devait y participer d'une manière ou d'une autre. D'où le terme *peeturawo*, c'est-à-dire la femme élevée.

Les *nãri-yerisu* étaient non seulement une conditionnalité du mariage mais surtout une épreuve pour le jeune homme et sa famille élargie. Durant les neuf ans d'attente et de *naari-yerisu*, la famille de la jeune fille prêtait attention aux comportements du jeune homme et de ses parents en vue de s'assurer qu'ils étaient vraiment dignes de confiance. Il était au-delà de tout, question d'éprouver les capacités du jeune homme au travail. En effet, les travaux champêtres (*nãri-yerisu)* étaient des occasions de concurrence entre les cultivateurs en général, mais surtout entre le prétendant et tout autre membre de la société de sa génération. Le jeune prétendant devait donc tout mettre en œuvre pour prouver aux parents de sa future épouse et surtout à celle-ci, qu'il était en mesure de travailler pour subvenir à leurs besoins en vue d'être respecté dans la société. Par ailleurs, son comportement était surveillé et des conseils lui étaient prodigués car tout écart de sa part ou de l'un des membres de sa famille[26] annulerait l'accord de principe au préalable accordé. Et s'il advenait que par une quelconque faute l'accord de principe était annulé, les membres de sa famille élargie pouvaient ne plus bénéficier de la confiance de ceux de la famille de la jeune fille et réciproquement. La famille devait donc tout mettre en œuvre pour s'éviter la honte et handicaper les relations sociales ultérieures.

Ainsi, les *nãri-yerisu*, loin d'être une compensation pour l'acquisition de la femme, avait une valeur symbolique (Chambény, 2011), pédagogique (Séwane, 1999) mais était aussi un signe et une garantie d'attachement à une épouse acquise au bout d'une épreuve à laquelle a participé toute une famille.

---

[26] Etudiant le mariage chez les Tamberma du Togo, Śulj (1986) montre que les parents, à la demande de mariage présentait une poule à ceux de la fille. A partir de cet instant, le jeune homme et ses parents étaient tenus de respecter ceux de la fille, sinon, la poule était retournée.
Dans le même sillage, chez les Natemba, « Certaines infractions peuvent amener les beaux-parents à refuser à Ego d'épouser leur fille. Par exemple voler dans la maison des alliés, violer une sœur de sa future femme, frapper un parent de sa femme, la mépriser. Par exemple, si égo est paresseux ou s'il tue un parent proche il ne peut plus avoir droit à la femme qui lui est promise » (Winrikou, 2015 : 37-38).

Les mères de la promise, c'est-à-dire ses tantes, ses grand-mères mais surtout sa mère biologique, avaient pour responsabilité de veiller au respect des engagements de sa famille vis-à-vis de celle du jeune homme. En fait, les mères génitales n'étaient pas les seules à éduquer leurs enfants filles. Toute femme peut et doit assumer cette responsabilité pourvu qu'elle se trouve en situation favorable (Toungakouagou, 2001). Dans ce sens, « si la mère remplit un rôle privilégié, il n'est pas exclusif ; en effet, l'enfant est manipulé par les tantes, les sœurs, les voisines » (Thomas & Luneau, 1968 : 41). Au prix de longues années d'éducation, la femme parvenait à la maturité biologique et sociale. Cette maturité acquise autorisait les parents du jeune homme à poser un pas supplémentaire : remettre le *porisaata*.

Le *porisaata*

Les amis et parents du jeune homme guettaient la croissance de la fille. Dès que ces derniers estimaient la femme mature, le jeune homme achetait une natte et un pagne blanc qu'il envoyait à sa future belle-mère qui à son tour l'offrait à l'un des membres de sa famille. Ainsi, les beaux-parents comprenaient que le mari s'apprêtait à récupérer sa femme. Le pagne envoyé s'appelle le *porisaata ;* c'était un pagne blanc de grande dimension. Il traduisait non seulement la volonté de l'homme de venir chercher sa femme mais était le signe que, selon les parents de l'homme, la fille était mature. A la suite, le futur mari déterrait les ignames de son champ qu'il envoyait à sa belle-famille pour une dernière fois. On disait qu'il a arraché la branche (*Ò pase biranne)*.

Les menstrues et la présence des seins étaient les caractéristiques extérieures de la maturité. La jeune fille connaissait trois cycles de menstrues au moins avant qu'elle ne soit remise à sa belle-famille. Par contre, la fille ne rejoignait jamais son époux si le mari n'envoyait pas le *porisaata*. Dès que les parents recevaient ce pagne, ils renvoyaient les parents du futur époux trois fois de suite, profitant de ce temps pour préparer les effets de mariage qui consistaient en un équipement sommaire. Le strict minimum dont la femme avait personnellement besoin était entreposé dans une calebasse : la femme ne se mariait pas avec ses propres ustensiles de cuisine puisque sa vie d'épouse et de mère s'intègrera à celle des femmes qui l'ont précédée dans la concession de son époux. C'est seulement au bout de la quatrième fois que la fille sera accompagnée dans sa maison maritale, encore une fois par des femmes d'un âge avancé. Avant de quitter, ses parents lui prodiguaient toutes sortes de conseils afin qu'elle ne déçoive l'ensemble de sa famille une fois mariée.

Arrivée dans la famille de son époux

Quand elle arrivait dans la famille de son mari, la jeune fille séjournait d'abord dans la chambre de sa belle-mère pour plusieurs raisons :

> « Arrivée dans la famille de son mari, la fille est logée dans la chambre de la vieille qui était venue avec la jeune fille pour apporter le pagne blanc chez ses parents. La vieille est chargée de l'observer pour voir si elle a ses règles ou non. Dès qu'elle constate que la fille les a, celle-ci est considérée comme prête à déménager dans la chambre de son mari » (Lowe, 1994 : 69-70).

De nos sources, le séjour de la jeune fille dans la chambre de sa mère n'était pas seulement lié à la vérification des menstrues et donc de sa maturité biologique. Certes, la jeune mariée devra faire ses menstrues au moins une fois dans la case de sa belle-mère avant de rejoindre la chambre de son époux. Mais cette dernière lui prodiguait aussi des conseils relatifs aux comportements et attitudes à adopter vis-à-vis de l'ensemble de sa belle-famille en tant que femme mariée. Elle lui apprenait qu'elle était l'épouse de toute la belle-famille et pas seulement de son époux. Par la même occasion, il lui était rappelé ses responsabilités d'épouse, de mère.

La femme épousée à l'issue de ces procédures devient *yete-pee* (la femme de la maison) et *kpiiba-pee* (la femme des défunts). Elle est la femme de la maison en ceci que toute la famille a été impliquée dans les démarches et exigences de son mariage[27]. Mieux, d'une part, quand bien même elle était encore jeune, elle participait aux côtés de son futur mari, à certaines de ses cérémonies initiatiques. Le *yariti-wofa* était déposé sur le *waraka* (divinité) de la maison en attendant de découvrir son contenu et de formuler l'accord de principe des parents de la fille à l'endroit de ceux des parents d'autre part. D'où la dénomination *yete-pee* (femme de la maison) et *kpiiba-pee* (femme des défunts). Cette femme, une fois chez son mari assure quotidiennement un certain nombre de travaux domestiques au profit de toute la concession qui l'a accueillie, et non exclusivement au profit de son conjoint. Elle bénéficiait d'un certain nombre de privilèges comparativement aux autres épouses.[28] Tous ces attributs lui assuraient aussi une certaine protection contre les

[27] « (…) les autres frères ont participé au payement de la compensation matrimoniale (les travaux champêtres) » (Winrikou, 2013 : 52).

[28] Les avantages de la femme dotée chez les Bɛtɑmmɑribɛ *:* elle règne sur sa belle-famille ; on ne la contredit pas ; la maison semble lui appartenir car elle est la "maison de l'épouse" et une fois mère, elle est la "mère des enfants de la famille" ; la chambre centrale de la maison lui appartient (Séwane, 1999).

possibles débordements de son époux que les autres membres de la famille n'hésitaient pas à rappeler à l'ordre.

Quelques temps après, le mari tuait un cabri et un coq en l'honneur de sa femme et de ses parents. Le coq n'était pas tué avec un couteau mais par un procédé bien particulier ; il n'était pas découpé non plus : l'on se contentait d'enlever les intestins et tous les déchets intérieurs. Le coq accompagnait un repas symbolique mais de haute valeur envoyé dans la famille paternelle de la femme et était partagé aux représentants de la famille paternelle et maternelle. Compte tenu de la présentation du poulet sur le repas, la belle-famille de la fille révélait aux parents de la femme si cette dernière avait été correcte ou pas. Si la jeune fille "n'était plus femme" ou si "on l'a déjà gâtée" ou encore " si elle connaissait déjà les hommes" c'est-à-dire elle n'était plus vierge, on introduisait un bâton dans l'anus de la volaille tuée ou l'on éventrait et écartait la volaille qu'on disposait sur le repas. Quand les parents se rendaient compte de cette réalité, c'était la grande désolation. Ledit repas n'était pas consommé, car la fille était considérée comme n'ayant pas mis en œuvre les préceptes éducatifs à elle transmis par ses parents, notamment de sexe féminin. *A contrario*[29], quand elle était "encore femme", la poule était conservée renfermée. Dans ce cas, la femme était respectée et honorée chez son mari. Ce repas est appelé le "*yariti-saanã"*.

Cependant, l'attention mérite d'être attirée sur quelques exceptions. Concernant le *pee-saataɲo*, généralement, ce sont les parents du garçon qui menaient des démarches de demande de main. Cependant, il existe des cas ou l'un des parents de la fille, surtout maternels, l'offrait en mariage à un bienfaiteur. S'il advenait que celui-là était déjà vieux, la promise revenait à l'un de ses enfants. Ce dernier devait assurer les exigences de cette forme de mariage.

De l'opinion des interlocuteurs, le mariage par le *pee-bannoobu* avait mis les Waaba à l'abri de la prostitution, des femmes libres, des séparations tous azimuts. A travers ce mariage, chaque individu était pris en charge car dans la majorité des cas, les épouses et époux assumaient le choix de leurs parents. Le *pee-bannoobu* était au-dessus de la volonté des

[29] Un repas sanctionnait une cérémonie préalable « Si elle (la femme) mange, c'est qu'elle est restée vierge. Sa famille et elle-même sont honorées par les beaux-frères et leur entourage. Dans le cas contraire, on ne termine pas les cérémonies. La fille se rend immédiatement chez son mari et n'attend que sa première grossesse pour recommencer tout, après que ses parents aient demandé maintes fois pardon aux mânes des ancêtres (…) (Śulj, 1986 : 153).

époux et même de la communauté des vivants : elle intégrait aussi et surtout les ancêtres et les divinités. C'est en cela que résidait la force de cette variante de mariage chez les Waaba. Cependant, il survenait des cas exceptionnels où la fille ne rejoignait jamais le mari malgré les années de travaux champêtres et de services divers rendus aux parents de la fille par le jeune. Cette situation intervenait dans certaines conditions : écart de comportement envers l'un des parents de la promise exprimés de diverses manières : rapports incestueux avec un parent proche de la jeune fille, refus de rendre un quelconque service à un parent de sa future épouse, insultes et bagarres avec un parent de la fille. Quelques fois encore, il se trouvait dans la famille des parents qui n'étaient pas d'accord avec le mariage et qui n'osaient pas se manifester publiquement. Parmi ceux-là, certains entraînaient la fille au refus. Cette situation pouvait donner lieu, entre autres, au *poriku*.

Le *poriku* ou le mariage entre amants

Contrairement à ce qui a souvent été véhiculé, dans la société *waao* précoloniale, le mariage n'était pas toujours un arrangement entre les parents de la grande lignée des futurs époux à leur insu et profit. Mais c'était aussi des unions scellées par les jeunes hommes et les jeunes filles qui avaient décidé de vivre ensemble, de leur propre initiative. Cette forme de mariage, bien qu'ayant constitué une exception, a prévalu à l'époque précoloniale. Quelles étaient les circonstances, les acteurs impliqués, les avantages et les inconvénients de cette manière de s'unir.

Le *poriku* intervenait généralement quand l'homme, au cours de ses promenades et activités, rencontrait une femme et que les deux se fréquentaient et finalement consentaient à se marier. Cette femme pouvait être une jeune fille promise qui a refusé finalement d'épouser son mari pour mauvais comportement de ce dernier ou qui a été détournée par un autre homme. C'est en référence à ce dernier cas que le *poro* était aussi appelé le *peefɛtotɑwo*.

> *« Le pee-fɛtooma, ce n'est pas une affaire de force physique. C'est comme une femme mature qui n'a pas d'époux. Si la famille accepte et tu épouses la femme, tu dis que tu as arraché la femme, parce que tu n'as rien fait de particulier à l'endroit de ses parents pour l'avoir. C'est encore ça le poriku. Tu as arraché la femme, ce n'est peut-être pas dans ton village »* (N. Y, veuf, Pouya, 70 ans, Pouya, 2014).

Cette manière de se marier, sans ce confondre littéralement au mariage « par enlèvement » chez les Tamberma (Śulj, 1986) ou les Bɛtɑmmɑribɛ (Séwane, 1999) donne lieu aux exigences similaires en ce sens que :

> « Le mariage contracté de cette manière, ne traduit pas une quelconque alliance entre les familles de chacun des deux partenaires. Ce mariage est simplement l'expression de la volonté des deux partenaires. (…). Il n'y a donc pas négociation des familles car tout se joue entre les principaux acteurs : la fille ou la femme et l'homme » (Śulj, 1986 : 155).

Ce type de mariage se particularise par certains traits : « Assiduité et persévérance sont, là aussi les ingrédients obligés de la réussite, mais uniquement auprès de la femme convoitée ». Séwane, (1999 : 69). L'une des conséquences est que la famille se désintéresse à maints égards de la vie d'un couple ainsi constitué (Chambény, 2001) et la femme *poro,* tout comme la femme enlevée peut repartir comme elle est venue. Le mariage par le *poriku* représente de ce fait, une forme d'expression de la volonté individuelle dans un contexte pourtant contraignant. En effet, les Waaba n'accordaient pas du prix à ce type de mariage parce que contracté en dehors du cadre culturel général convenu. Si le *poriku* était considéré comme le *pee-fɛtoomã* (c'est-à-dire le fait d'arracher la femme), il traduisait, une sorte de pouvoir de l'individu qui arrache car, ne peut arracher que celui qui dispose d'un type de pouvoir. Mais les conditions d'expression de ce pouvoir étaient créées et cédées par la communauté. Même si les Waaba ne portaient pas la même considération au poriku qu'au *pee-bannoobu,* ceux qui osaient contracter ce type d'union n'étaient pas rejetés par leur société.

Ce pouvoir, même s'il s'exprimait par l'action de deux individus était conféré par la société. Le *poriku* n'était ni privilégié ni valorisé compte tenu du fait qu'il était dénué des garanties de durabilité qu'offrait la première variante d'union. Du fait qu'il était l'affaire des individus, ce type de mariage était d'essence fragile. En effet, la famille avait des manières de se désolidariser du couple et n'intervenait pas suffisamment en cas de conflits ou tensions entre époux. Une autre forme d'union ayant prévalu chez les Waaba était le *yɔɔribire.*

Le *yɔɔribire*

Le *yɔɔribire* est la fille que l'on épouse suite à une cérémonie appelée le *yɔɔritu* (sorte de baptême) à sa mère. Elle était offerte en mariage à un membre du clan où sa génitrice avait subi la cérémonie suite à une consultation des devins. Certaines raisons fondamentales pouvaient fonder la réalisation du rituel : il s'agit d'une maladie inexpliquée et de l'adoption de comportements anormaux. Le *yɔɔritu* se déroulait succinctement de la manière suivante :

Identification de la maison où se trouve le défunt dont la femme portera le nom : La phase préalable consistait à identifier la maison dans laquelle se fera la cérémonie par

consultation de devins. La maison identifiée représente le lieu où l'âme du "malade" est "entrée".

Identification du nom que la femme portera désormais : Des différentes tendances qui se dégagent des différentes sources d'information, la cérémonie se déroule selon le processus ci-après : Le jour de la cérémonie, la concernée[30] était conduite dans la maison du défunt dont elle devait porter désormais le nom. Le chef de famille de cette maison était le maître de cérémonie. Il passait de la cendre sur le corps de l'intéressée et la mettait à genoux, appelait successivement les noms des défunts de cette famille et jetait à chaque fois des cauris. Quand la position des cauris était enfin interprétée comme révélatrice du nom de l'ancêtre, le jet de cauris était arrêté. Par le port de ce nom, l'ancêtre avait "racheté" la vie à la concernée. Le *yɔɔritu* peut être organisé à une personne adulte ou à un enfant, de sexe féminin ou masculin.

Intégration de l'enfant à la famille du défunt dont elle porte le nom

Dès que cette femme a l'âge de tenir les relations sexuelles, elle allait dans la famille où elle a subi la cérémonie avec un coq pour un rituel d'information à l'ancêtre dont le nom lui a été attribué. S'il advenait que cette femme donne naissance à une fille ou à un garçon, la cérémonie de rasage de l'enfant se faisait dans cette famille. L'enfant à son tour grandissait au sein de sa famille et avant le début de sa vie sexuelle, que ce soit un homme ou une femme, on égorgeait des poules à l'autel du défunt et du *waraka*. Il était organisé à son intention une cérémonie de rasage au sein de cette famille.

Présentation de la femme au mort et au *waraka*

Dès que la femme était conduite dans la maison par ses parents, elle était présentée au *waraka* (divinité) et lavée avec l'eau[31] du *waraka*. A la suite, le maître de cérémonie prononçait à l'endroit du *waraka* les paroles suivantes : « *la femme qu'on vient de nous ramener, c'est le mort et toi qui allez veiller sur elle* ». De là, elle devenait la femme du *waraka*. Cette situation est traduite en ces termes par l'une de nos interlocutrices :

---

[30] Bien que l'homme et la femme subissent cette cérémonie, l'homme ne devait pas remettre une fille en contrepartie. De même, quand la femme "sauvée" met au monde un garçon, il est libre d'épouser qui il veut. C'est pour cette raison qu'est considéré uniquement le cas de la femme.

[31] Il n'existe pas une eau particulière du *waraka*. Il s'agit d'une simple eau déposée à l'autel du *waraka* qui devient par la suite l'eau du *waraka* investie d'une force spirituelle.

*« On prend l'eau du waraka et on la lave et on lui donne le nom d'un défunt. C'est l'eau qu'on a utilisée qui fait de la femme la femme du waraka. Si on dit la femme du mort, les gens ne tailleront pas d'importance au mort. Alors, si c'est la femme du waraka, les gens craignent le waraka » (*K. Y. 70 ans, sexe féminin, veuve, Pouya, 2014*).*

Le mariage par le *yɔɔritu* répondait à des exigences précises vis-à-vis de chaque partie prenante. Les parents, la fille et les autres membres de la communauté devaient tout mettre en œuvre afin que personne d'autre ne prenne en mariage la *yɔɔribire*. Elle n'était pas épousée en dehors de la famille du défunt en cas de veuvage. Il arrivait aussi qu'on l'attribue à un vieux, un infirme ou un invalide. Mais tout compte fait, la femme appartenait de manière détournée au *waraka* et le mari n'en était qu'un gestionnaire.

Au cas où toutes ces conditionnalités n'étaient pas respectées (certaines *yoribiya* quittaient le foyer si elles n'étaient pas heureuses par exemple et partaient se remarier ailleurs), les conséquences étaient inévitables. Le *yɔɔritu* représentait chez les Waaba un mécanisme de rachat de la vie d'un membre de la communauté par un défunt. Le manque de reconnaissance vis-à-vis de la famille du défunt qui a favorisé ce rachat se soldait par une répression sociale dont la forme ultime était la mort. Le *yɔɔribire* constitue en quelque sorte, une forme détournée du *warapeee.*

Le *warapee*

La *warapee,* se traduit littéralement par la femme du *waraka*. Cette manière d'épouser la femme intervient dans deux circonstances : le refus de marier celui à qui on a été destinée et qui a consenti des sacrifices à travers les *nãri-yerisu* ou en cas d'offense d'un membre de la communauté par un autre : infidélité de la femme d'un vieux avec un jeune homme physiquement plus fort ; bastonnade de la femme, trahison.

« La warapee, tu vois, tu as fait les travaux champêtres. Ses parents t'ont demandé de multiples services. Si par la suite, quelqu'un d'autre prend la femme, tu portes fétiche. Tu demandes un bœuf et une fille. Il vient d'abord avec un bœuf pour faire un rituel et, il recherche une fille pour venir remettre. S'il trouve la fille, on lui fait porter le tiine » (P. J, Veuf, 77 ans, Yarikou, 2014).

En quoi consite la cérémonie de mariage de la *warapee* ?

Plainte et requête de l'offensé

Quand l'une des conditions citées ci-dessus est établie, l'offensé portait *waraka* à son offenseur. Ceci consistait à se plaindre auprès du *waraka* d'une manière particulière et de façon insistante. Les plaintes étaient toujours accompagnées de la requête du plaignant et des

conséquences souhaitées au cas où sa requête ne serait pas satisfaite par l'offenseur. Les plaignants avaient la possibilité de réclamer le remboursement de la femme par une autre en plus d'un bœuf ou demander la mort de tous les membres de la famille en cas de non satisfaction de leur requête. Dans le dernier cas de figure, la femme remboursée revenait au *waraka* du village alors que dans le premier, une petite fille était élevée par ses parents avant d'être remise au plaignant.

La cérémonie proprement dite.

Les parents informés de la plainte désignait une fille dans la famille maternelle de l'offenseur, car les oncles disposaient d'un pouvoir sur leurs nièces. La fille était présentée au *waraka* suite à une cérémonie au cours de laquelle on lui portait le *tiine*. Contrairement au *yetepee*, elle était exclusivement élevée par ses parents jusqu'à ce qu'elle devienne adulte. Dès qu'elle devenait apte à la vie maritale, ses parents la rendaient à sa belle-famille : il n'était pas question que la belle-famille aille la réclamer. Les personnes indiquées se rassemblaient pour la cérémonie de mariage. Cette cérémonie permettait entre autres, de constater que la femme était encore vierge ou qu'elle avait entamé une vie sexuelle. Ceci se révélait par la réaction des coqs tués à cette occasion à l'autel des morts et des *warasu* : quand elle était encore vierge, les coqs dansaient ; mais dans le cas contraire, ils restaient immobiles. Suite au constat de la non virginité de la femme, les parties prenantes pouvaient s'accorder et sceller quand même les liens de mariage. Cependant, la possibilité était offerte au plaignant d'exiger une fille vierge. La femme ainsi épousée devenait la femme du *waraka* et elle sera confiée à un membre de la famille, le plus souvent à un vieux, un infirme, en d'autres termes, à ceux qui de leurs propres capacités ne pouvaient épouser une femme.

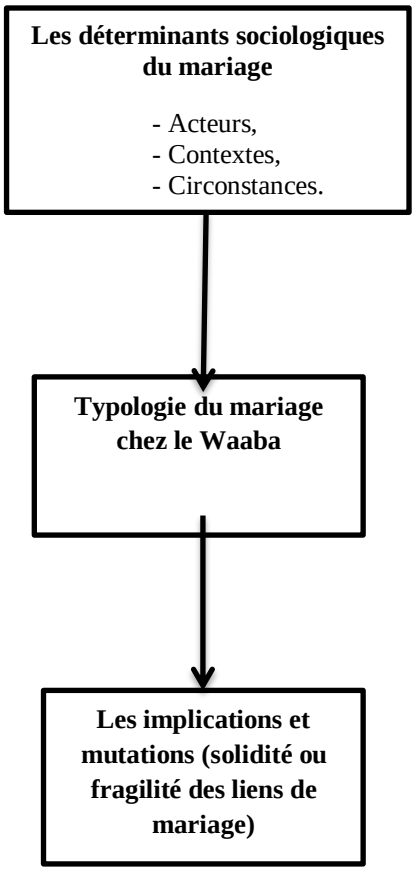
Le mariage d'une *warapee* imposait des conditionnalités à maints égards. En ce qui concerne la fille, elle devait faire attention à ne pas tenir des rapports sexuels avant la cérémonie de mariage avec le *waraka*, autrement dit, avant sa remise à son mari et s'abstenir d'épouser celui à qui elle n'a pas été destinée. La fille était totalement élevée par ses parents car c'était une sorte de remboursement de dette. L'offenseur était obligé selon les principes, de satisfaire la requête de l'offensé. Quant à celui à qui la fille était attribuée, il devait éviter de porter des coups et injures et tout autre acte pouvant lui servir d'arguments de départ de son foyer. C'est essentiellement pour cette raison que la *warapee* était destinée au vieux, aux invalides, aux indésirables et non aux jeunes car ceux-ci étaient considérés comme n'étant pas capables de faire preuve d'une pareille patience.

Le non-respect de ce code de conduite entraînait des conséquences négatives dont la plus ultime était la mort[32]. Cette dernière ne frappait pas directement le fautif mais un membre de la famille de la femme ou de l'époux usurpateur. L'autre conséquence était la non appartenance des enfants issus de l'union entre la *warapee* et un autre homme. Ces enfants sont la propriété des membres du clan du *waraka*. De ce fait, ils subissaient les cérémonies initiatiques de cette famille, notamment les cérémonies de scarification faciale. Ou encore, divers malheurs sociaux frappaient tantôt le mari, tantôt la femme voire les enfants. Le refus de la *waraapee* d'épouser celui qui lui a été destinée était considéré comme un manque de respect au *waraka* et était sévèrement réprimé. Tout était alors mis en œuvre afin que le *waraka* exerce et maintienne son autorité en vue de faire respecter les devoirs de chacun.

La *warapee* était un mécanisme mis en place pour rendre justice à ceux qui ont été offensés surtout en rapport avec le mariage. Ce procédé permettait une prise en charge sociale des personnes invalides et une stabilité des liens conjugaux par les procédés de répression élaborés et mis en œuvre. Dans la société traditionnelle *waao*, l'on se mariait donc par amour (*poriku*), pour avoir des enfants et élargir la famille (*peebannoobu*), par justice *(warapeeetu)* et par reconnaissance *(yɔɔribire)*. Le schéma ci-après représente une explication des rapports existants entre le contexte socioculturel des Waaba à l'époque précoloniale, les types de mariage et leurs implications sur la solidité des liens familiaux.

[32] Un procédé similaire est décrit concernant le mariage par échange chez les Nyendé « Par ailleurs, si celui qui a travaillé pour gagner son épouse et a apporté des cadeaux annuels, se voit déçu par sa fiancée ou par l'un de ses parents, il va facilement recourir à des sanctions rituelles, soit en déposant la houe dont il s'est servie, sur les pierres sacrées du clan en demandant au génie protecteur la mort de la famille de sa fiancée (…). C'est de là que les objets commenceront à tuer » (Hugo, 1969 : 269).

<u>Schéma N° 1</u> : Rapports entre les déterminants sociologiques du mariage et les implications sur les liens de mariage



<u>Source</u> : Données de terrain, 2014.

<u>Commentaire</u> : Le schéma ci-dessus établit les rapports entre les déterminants sociologiques (contexte, circonstances, acteurs), la typologie du mariage chez les Waaba et les implications de chaque type sur la solidité des liens de mariage.

Au total, quatres formes de mariage dans la société traditionnelle *waao* mettaient en jeu une pluralité d'acteurs, chacun jouant un rôle précis selon le type d'union. Le mariage conférait à chacun des responsabilités auxquelles il était presque impossible de se dérober, surtout dans les trois autres cas de figure, hormis le *poriku*. En effet, le code social répressif élaboré et appliqué confinait les acteurs sociaux dans un cadre contraignant avec toutefois une infime marge de liberté. En effet, hormis le *poriku* qui semble être une affaire entre l'homme et la femme, les autres formes de mariage impliquaient toute la communauté des vivants et des morts. Dans les trois cas de figure, chaque fois que les liens de mariage étaient menacés, chaque entité (les intéressés, leur famille, les *warasu*) assumait sa part de responsabilités afin que le mariage ne soit pas perçu comme une banalité. Dans le cas du *peebannoobu* (mariage

par dot) par exemple, les morts et le *waraka* intervenaient comme une force morale au-dessus de la volonté et des caprices des membres de chaque famille. En ce qui concerne le *yɔɔribire* et le *warapee*, le *waraka* agissait au-delà de cette force morale, comme une force physique répressive, recourant en dernier ressort à la mort. Tout ce code social de conduites en matière de régime matrimonial conférait au mariage une solidité.

Il existait cependant quelque parcelle de liberté qui était offerte aux acteurs sociaux surtout de sexe féminin. Par exemple, la *warapee* pouvait quitter le ménage si elle se sentait maltraitée. Dans le cas du mariage par compensation matrimoniale, la jeune fille pouvait ne pas se marier à l'homme auquel elle était destinée, en cas d'écart de comportement de ce dernier ou des membres de sa famille. Mieux, elle pouvait refuser de se marier à lui en toute liberté. Elle devra subir les conséquences de son refus, ce cas étant extrêmement rare à l'époque.

Chez les Waaba, le régime du mariage polygamique était en vigueur mais rare. Seuls certains hommes reconnus comme courageux, généreux et corrects, pouvaient épouser plus de deux femmes[33]. Le *peeturaɲo* était la plus considérée de toutes les femmes. Tout était mis en œuvre pour qu'elle soit la première à intégrer la famille conjugale afin que les autres lui reconnaissent sa préséance qu'elle soit la plus jeune ou pas. Elle était la plus valorisée en raison du fait qu'elle était acquise au prix de longues années de travaux champêtres. Et quand il advenait que toute autre femme rejoigne le toit marital avant elle, dès son arrivée, la place et le pouvoir de la première venue s'effaçaient au profit de la *yete-pee*. L'une des formes de manifestation des privilèges de la *yete-pee* était la préséance qui lui était accordée lors des différentes cérémonies rituelles concernant son mari et les enfants de la maison. Chaque forme d'union se déroulait selon des modalités, dans des circonstances données, mettait en jeu différents acteurs à des moments bien déterminés et selon des procédures déterminées. Chaque variante de mariage était surtout le lieu de manifestation des avantages et ou inconvénients à l'endroit des membres de la communauté pris individuellement et collectivement. Le contexte socioculturel imposait aux individus une forme privilégiée de mariage (le mariage par dot), par la mise en place d'un code de conduite rigoureux assorti de sanctions diverses dont la plus ultime était la mort. Néanmoins, des options pouvaient être

[33] Joseph Ki-Zerbo (op.cit.) traite de la polygamie dans l'Afrique précoloniale en général en termes d'exception pour les chefs.

prises compte tenu des motivations personnelles. Dans les lignes qui suivent, il est analysé la place du chef de lignage dans un tel contexte.

3.2.2- Pouvoirs moral et spirituel prépondérants du chef de lignage

La société *waao* est une société de tradition orale où, le savoir se transmettait de bouche-à-oreille, et de père en fils et de mère en fille. Il y existait deux formes de savoirs, notamment le savoir de haut niveau géré par les devins, les chefs de terre et les guérisseurs traditionnels et le savoir ordinaire (Toungakouagou, 2001).

Les peuples de l'Atacora, contrairement à l'idée pendant longtemps répandue, laissent à voir une organisation sociale à travers laquelle toutes les catégories sociales notamment le chef de lignage, les hommes, les femmes et les enfants avaient leurs responsabilités. C'est d'ailleurs à ce propos que l'historien Tiando affirme, s'agissant de ces peuples en général et des *Waaba* en particulier : « Il n'est plus aujourd'hui permis de répéter des formules désuètes du genre "sociétés anarchiques" ou "sociétés sans organisation" (Tiando, 1992-1993 : 103). C'est cette organisation sociale que N'Tia désigne par le terme de système politique et qui :

> « était fondé sur le respect des coutumes et des anciens ; l'initiation à laquelle nulle ne pouvait se soustraire impunément dans la plupart de ces sociétés qui baignait dans le sentiment religieux très profond, déterminait les prérogatives et les obligations des individus » (N'Tia, 1993 : 116).

Or, selon une certaine tendance, dans ce type de société comme dans celle *waao,* il était très difficile de distinguer l'organisation sociale de celle politique. C'est à juste titre que N'Tia, reprend Lombard en ces termes :

> « Dans ces sociétés sans Etat ni chef qu'on a appelé dans une fidélité à l'étymologie des "anarchies", l'organisation politique se distinguait mal de l'organisation familiale ; la souveraineté y était diffuse et reposait sur la personnalité des chefs de lignage, le plus grand regroupement de la parenté localisé » (Lombart, 1967, cité par N'Tia, 1993 : 116).

L'organisation sociale était basée sur les hiérarchies de classe d'âge, dans une communauté axée sur les initiations, les coutumes et les rites de passage. Ce type d'organisation est schématisé par Kouandété, de la manière suivante :

> « Dans l'Atacora, on rencontre le type même de la société africaine à base d'une organisation politico-familiale qu'on pourrait schématiser sous forme de cercle concentrique (à l'instar de l'onde de choc d'une pierre tombant dans l'eau : famille étendue au centre, puis cercle faisant le clan, la tribu, le village, la chefferie (…) » (Kouandété, 2011: 41).

Ainsi, si dans la société *waao* il régnait de l'ordre, celui qui en était le garant au sein des familles était le chef de lignage. Il jouissait d'une autorité à laquelle son lignage était soumis et l'ordre instauré au sein du lignage à travers sa personne contribuait à l'ordre dans la société entière.

Conclusion partielle

A travers le présent chapitre, il a été question de mettre au jour, non seulement les facteurs mais encore les structures susceptibles de déterminer une forme spécifique de pratique du veuvage à l'époque précoloniale.

A l'analyse, deux types de données se dégagent. Dans un premier temps, des éléments pouvant induire une pratique "autonome" du veuvage et dans un second temps, des faits potentiellement porteurs de mutations. En ce qui concerne la première tendance, les données portant sur les éléments identitaires des Waaba, notamment la peur de la mort, la solidité des liens de mariage, le pouvoir du chef de lignage, le système économique basé sur le troc, la place du veuvage dans l'ensemble des autres réalités culturelles et enfin la valorisation de la femme à travers les pratiques culturelles pourraient constituer les fondamentaux d'une pratique locale du veuvage. Cependant, l'ouverture de ce sous-groupe vers l'extérieur pourrait être considérée comme un vecteur de dynamiques de l'extérieur. L'influence de ces réalités a été mieux appréciée dans le deuxième chapitre.

En référence au modèle d'analyse retenu, nous tirons les conclusions ci-après :

1- Les Waaba de la société précoloniale avaient institué une forme privilégiée d'union mais non exclusive. Les options de mariage en vigueur tenaient compte des possibilités et contraintes déterminées par la communauté à l'époque. Ces possibilités étaient contraignantes mais n'étaient exemptes de marge de liberté.

2- A l'analyse des modalités et expressions des différentes formes de mariage, il est mis en place un mécanisme contraignant et coercitif qui conduit la plupart des acteurs sociaux à s'inscrire dans une même logique, attribuant ainsi au mariage un caractère durable et indissoluble.

3- Les instances traditionnelles comme la famille et la religion avaient inscrit le mariage dans un cadre institutionnel multidimensionnel qui garantissait le faible degré de contradiction. Cet ensemble de considérations avaient donné lieu à des représentations et pratiques du veuvage restituées dans le suivant chapitre.

Chapitre IV : Représentations et pratique du veuvage dans la société *waao* précoloniale

Introduction partielle

La période précoloniale représente une étape de la vie des Waaba au cours de laquelle ils se référaient essentiellement à leurs valeurs ancestrales et à une certaine philosophie générale de l'existence pour relever les défis physiques, sociaux et humains qui s'imposaient à eux. Au cours de cette période, les Waaba tenaient à leurs coutumes et traditions. Au nombre des pratiques coutumières auxquelles s'attachaient les Waaba, figurent les rites de veuvage. Le veuvage laisse s'appréhender comme une pratique sociale très organisée, fondée sur des représentations collectives harmonisées mais différenciées selon le sexe et aboutissant à un vécu sécurisant pour l'ensemble de la communauté.

4.1- Représentations sociales du veuvage

Les représentations collectives d'une réalité sociale sont d'abord mentales, pensées (Moscovici, 2003). Toutefois, les pratiques servent aussi à les renseigner (Codol, 1982) et vice-versa. Mieux, pour bien analyser au plan anthropologique les représentations, Sperber (2003) recommande la prise en compte de trois aspects notamment : la représentation, le contenu et l'utilisateur. Les représentations collectives du veuvage par les Waaba sont saisies à partir de la restitution du sens des concepts de *kpiipee* et *kpiiperee*, du discours des acteurs sur les origines, fondements et buts du veuvage. Par ailleurs, restitution est faite de la pratique du veuvage.

4.1.1- Perceptions du veuvage

L'une des étapes de la restitution des représentations collectives du veuvage chez les Waaba emprunte la méthode recommandée par l'historien Ki-Zerbo en ces termes : « Et les sciences humaines et sociales devraient procéder parfois à un remaniement sémantique en employant davantage les vocables africains en vue de mieux appréhender les réalités africaines » (Ki-Zerbo, 2008 : 33). La traduction littérale des concepts de *Kpiipee et kpiipeere* constitue un canal non négligeable de la compréhension du veuvage chez les *Waaba*. En effet, le concept *kpiipee* vient de *kpiiwo* = mort ; *pee* = femme ; *kpii-pee* signifiant ainsi la femme du mort. A première analyse, le concept de *kpiipee* est relatif à l'être de sexe féminin, puisqu'il signifie littéralement la femme du mort. Cependant, c'est cette même terminologie qui sert à désigner l'être de sexe masculin qui a perdu sa conjointe. Autrement dit, le veuf est aussi appelé chez les Waaba, la femme du mort. Le recours à ce terme pour désigner le veuf et

la veuve s'explique par le fait qu'à l'origine, les femmes, largement moins âgées que leur mari, leur survivaient. Survivre à son épouse était l'exception qui semble insuffisante pour affecter un concept spécifique à l'époux survivant !

Ces conclusions confirment les analyses selon lesquelles, le veuvage touche beaucoup plus les femmes que les hommes (Chaineaud, 2012 ; Debus & Gaymu, 2002 ; Guilbault & *al*., 2007 ; Robert-Bobbée & Monteil, 2005). Ainsi, « le veuvage est essentiellement un destin féminin » (Delbès & Gaymu, 2002 : 905). Le facteur biologique qu'est l'âge, défavorable à la femme face au veuvage (Robert-Bobbée & Monteil, 2005 ; Guilbault et *al*., 2007) avait induit une tendance culturelle chez les Waaba caractérisée par le désaveu catégorique de l'homme d'être le veuf de sa femme. Cette situation s'explique de diverses manières : la perception négative de l'homme dont la femme mourait avant lui. En raison du fait que l'écart d'âge important entre l'homme et la femme (le premier était beaucoup plus âgé que la seconde), le veuf était perçu comme porteur de malheur, tout comme la mort précoce de toute personne l'était dans cette société. Une situation semblable est décrite par Séwane quand elle s'exprime à propos du veuf *otammari* comme suit :

> « Vous restez seul. Pourquoi ? Parce que vous avez pris une femme vous la ramenez morte le lendemain chez ses parents. Alors tous se disent : "Méfions-nous de ce clan". L'an prochain, aurez–vous enlevé une femme dans un autre village ? Aux termes de ces cérémonies, trouvez-vous une épouse ? » (Séwane, 1999 : 40).

Mais au-delà du facteur biologique, le veuvage revêtait aussi une caractéristique féminine parce que dans la philosophie *waao* du mariage, la femme devait être remariée par le lévirat alors qu'un système de remariage de l'homme par le sororat dans cette société est inexistant. La femme portera donc à vie cette marque alors que l'homme, une fois la cérémonie achevée, se remariera et ne sera plus jamais appelé *kpiipee*. L'homme est donc *kpiipee* ad'hoc, temporairement, tandis que la femme le sera éternellement. Cette conclusion confirme les résultats d'autres recherches sur le veuvage quoique dans des sociétés différentes. De ce fait, chez les Waaba, le passé de la veuve la suit inéluctablement (Barrière, 2007). Ce passé de la veuve fait désormais du veuvage un évènement biographique (Volhuer, 2012) et non un état civil (Delaunay-Bernadaï, 2006). Ce constat nous inscrit par ailleurs dans la même perspective qu'Aubry qui affirme : « s'il ne faut pas certes considérer que les mots commandent des comportements, on peut légitimement penser que leur formation focalise des attitudes, des regards que leur emploi peut réactiver » (Aubry, 1996 : 225).

Des auteurs ont identifié comme autres facteurs explicatifs du visage féminin du veuvage, la surmortalité masculine (Gaymu & Debus, 2002), la différence d'espérance de vie favorable à la femme (Guilbault & ali, 2005) et au patrimoine génétique et le fonctionnement hormonal de la femme (Robert-Bobbée & Monteil, 2005), du fait des troubles vasculaires et neurologiques (Le Mao, 2004). Si certains parmi eux attirent l'attention sur les comportements sociaux justifiant ce fait naturel, ils ont omis les faits culturels caractérisant le visage féminin du veuvage, aspects que tente de faire ressortir la présente recherche. A cet effet, le verbatim ci-après est illustratif.

> *« On ne peut pas dire kpiidoo pour l'homme. Les deux sont kpiipee ; les deux ont perdu leur conjoint. Je ne sais pourquoi c'est le même terme. Mais, c'est depuis le début que c'est ainsi. A moins qu'on change sinon, c'est kpiipee. Quand quelqu'un meurt, on hérite de sa femme alors que si la femme meurt, on n'hérite pas de son mari. Dans les temps anciens, les hommes n'aimaient pas mourir avant leur femme, ce n'est pas leur volonté. Si c'est autrefois, ma femme aura 20 ans. En ce moment, si ce n'est pas un malheur, accepterais-je, à mon vieil âge de mourir et de laisser ma femme. Ce n'était pas leur volonté mais la réalité. C'est le plus vieux qui doit mourir non ? »* (O. B., chef religieux traditionnel, 74 ans, Natitingou, 2014).

Le concept *kpiipee* serait donc la marque de distinction de la femme dont l'époux est décédé et qui sera reprise en mariage par un membre de la famille élargie de l'homme. Il est s'avère nécessaire de la distinguer des autres épouses, notamment de la *dekunpee* (la femme de la maison).

Dans le même sillage, du sens donné au concept de *kpiipee*, découle celui du *kpiipeere* signifiant tantôt l'ensemble des rituels vécus par le veuf et la veuve, tantôt, la situation de celui ou de celle qui a perdu son conjoint, laissant ainsi entrevoir le veuvage sous une quadruple dimensions, c'est-à-dire à la fois comme un état, faisant appel à un rite, donnant lieu à une situation et un statut.

4.1.1.1- Veuvage comme un état d'impureté

L'une des tendances qui ressort de l'explication du veuvage par les différentes sources d'informations est la compréhension de cette réalité sociale comme un état, celui d'impureté. Le veuvage est perçu comme une source d'impureté en l'occurrence parce que, dès les premières heures de la survenue du décès, les premiers gestes consistent à "*yeti kpiipeere*" (enlever le veuvage). L'idée qui sous-tend le rituel de "enlever le veuvage" est celle d'un état d'impureté induit par la mort du conjoint ou de la conjointe. Il faut ôter le plus tôt possible pour éviter qu'elles perdurent sur le corps du conjoint survivant et qu'il les transmette aux membres de son environnement, surtout à un potentiel partenaire sexuel. Et c'est cette

perception du veuvage comme état qui fait appel au veuvage comme cérémonie en vue entre autres, de purifier définitivement le conjoint survivant pour le sécuriser et sécuriser l'ensemble de la communauté. Cette image d'impureté est aussi partagée par exemple par les *Bɛtammaribɛ* du Nord-Bénin et Togo. Séwane, en rend compte comme suit :

> « Par le mot "saleté" un Otammari entend la sueur, mais aussi tout ce dont le corps-peau d'une personne s'est imprégné durant la vie (…) l'odeur de sa *takyenta*, l'odeur d'un animal mêlée à la cuisson, l'odeur de ses proches – l'essence d'un être vivant – la poussière de ses pas » (Séwane, 2003 : 126).

Cette idée d'impureté dans la mentalité des Waaba relève du fait que les conjoints ont partagé les mêmes saletés, la même souillure à travers la transpiration, les rapports sexuels sanctionnés par des naissances, des secrets, bref, la même vie. D'où la nécessité de purifier le survivant afin que l'autre ne l'identifie pas par "l'odeur" à travers laquelle il le reconnaissait. Et, c'est à partir de ce moment précis qu'intervient le veuvage comme rite.

4.1.1.2- Veuvage comme un rite

L'expression *waao* "*O duu kpiipeere*" (il / elle mange le veuvage) est la manière la plus explicite qui témoigne du veuvage comme un ensemble de rituels auxquels est initié une veuve ou un veuf. "*Dii kpiipeere*" (manger le veuvage) traduit l'ensemble des faits et gestes rituels que les acteurs indiqués et désignés par la société aident les initié(e)s à effectuer. Tant que cet ensemble d'actes n'ont pas été orchestrés selon les règles déterminées par les ancêtres et perpétuées par leurs descendants au fil des générations, il n'est pas possible de parler de *kpiipeere* (veuvage). Il convient de rappeler que le veuvage-initiation cède place au veuvage-situation.

4.1.1.3- Veuvage comme une situation indésirable

La perte du conjoint ou de la conjointe faisait naître au niveau du conjoint survivant, une situation sociale qui n'était pas du tout souhaitée, que ce soit par l'homme ou par la femme. Le décès du conjoint laissait toujours l'autre malheureux. Même si socialement chacun était pris en charge, il était difficile, voire impossible d'oublier celui qui était parti, de sorte que le veuvage n'était pas souhaité. En effet, malgré tout, affirment les enquêtés, le conjoint est irremplaçable. Au sujet de cette préoccupation, une ancienne veuve déclare :

> *« Toi l'homme qui a perdu ta femme, tu es devenu veuf et toi dont le mari est mort, tu es devenue veuve. C'est quelque chose qu'on n'aime pas mais qui nous arrive. Le veuvage est une situation qu'on doit traverser qu'on le veuille ou pas. Et quand ça arrive, on supporte ça, même si c'est comment. Tu sais le kpiiperee, ce sont les pleurs non ? »* (K. T., ancienne veuve, 85 ans, Yarikou, 2014).

4.1.1.4- Veuvage comme un statut

Chez les Waaba de l'époque précoloniale, le veuvage est un statut à double variante : valorisant et dévalorisant. Le premier aspect est lié au fait que dans la philosophie du sous-groupe socioculturel concerné, le veuvage place le veuf, la veuve et la communauté entière dans une sorte de psychose car, tout veuf ou toute veuve est une source potentielle de danger. Selon la mentalité des Waaba, toute personne veuve inspire *a priori* la crainte parce qu'elle est potentiellement membre de cette catégorie de veufs ou de veuves qui pourraient tuer deux ou trois personnes avant de trouver enfin celui ou celle qui survivra[34].

> « Quant au veuf n'ayant pu empêcher le décès de deux épouses - ou davantage - il terminera ses jours dans la solitude :" Ses autels provoquent sûrement le malheur". Qu'une épouse meurt chez son mari, et le *kunadakua* de ce dernier pâtira du décès : Non seulement les beaux-parents endeuillés mettront un terme à l'échange de femmes, mais les autres *kunadakua* ne voudront plus contracter d'alliance avec lui » (Séwane, 1999 : 40).

A contrario, le veuvage induisait aussi un changement positif de statut dans la société. En fait, l'initiation aux rites qualifiait les personnes concernées pour de nouvelles relations matrimoniales. L'essentiel consistait dans ce cas à accepter de "subir" le veuvage même si, à tous points de vue, le veuf ou la veuve n'avait pas pu observer les différentes contraintes y relatives. De toute évidence, sans ce rituel, personne n'oserait s'engager dans de nouvelles relations sexuelles encore moins matrimoniales avec elles. De surcroît, à un niveau plus élevé, les personnes étant parvenues à subir avec succès les épreuves successives étaient promues à un statut supérieur lié au savoir, savoir-faire et savoir-être qu'elles acquéraient. Dès lors, elles étaient désormais investies par la société pour initier les nouveaux veufs et veuves aux réealités du veuvage. Le statut acquis de la réussite de l'initiation au veuvage était surtout acquis par les femmes que par les hommes, en témoignent leur prédominance comme "mère de veufs ou de veuves" (marraine de veuvage) dans l'aire socioculturelle *waao*.

Par ailleurs, l'attachement des Waaba de l'époque précoloniale aux rites de veuvage tenait aux fondements socioculturels de cette pratique.

---

[34] Plusieurs cas de victimes, hommes et femmes ont été cités aussi bien à Natitingou, à Pouya ou à Yarikou. Selon les récits, les veufs atteints de cette impureté connaissaient la mort de deux autres femmes en dehors de celle qui les a faits veuf avant de se marier à une troisième qui survivra. C'est la même philosophie chez la femme sauf qu'en ce qui la concerne, c'est le quatrième homme qui survivra.

4.1.2- Fondements du veuvage

Les pratiques sociales ne se réalisent pas *ex-nihilo* même dans les sociétés de tradition : elles s'expliquent par des fondements qui, inscrits dans leur contexte culturel et dans leur époque procèdent d'une logique. Dans cette thèse, les fondements du veuvage ont été abordés sous deux angles : l'origine et les raisons de la pratique du veuvage. En ce qui concerne l'origine du veuvage, la kyrielle de réponses fournies renvoient à une même justification : "nous pratiquons le veuvage parce que la première veuve a observé le rite". "C'est une pratique que nos ancêtres tiennent de Wɛ̃ɲiro", répondent les enquêtés. La pratique traditionnelle du veuvage chez les Waaba repose ainsi sur des fondements divins et socioculturels. Elle s'impose aux acteurs sociaux qui semblent ne pas avoir le choix, d'une part, parce qu'ils ne peuvent pas ne pas agir dans le sens observé par leurs ancêtres et d'autre part, parce ce que les générations antérieures l'ont pratiqué tout comme les ancêtres. Le veuvage s'impose de ce fait comme un fait social.

Quant à la seconde préoccupation, les fondements du veuvage ont été ramenés à un seul : la peur de la mort sous ses deux connotations déjà mises en exergue dans le premier chapitre : (1) la peur de la mort comme réalité naturelle et (2) la peur du mort. La peur de la mort s'explique par le fait que le nouveau veuf doit être purifié afin d'assurer sa survie évitant ainsi une sorte de contagion mortelle dans la société. La peur du mort se réfère à la capacité de ce dernier de se venger pour n'avoir pas été honoré par la communauté des survivants et surtout par le conjoint qui se sont abstenus d'organiser les cérémonies de veuvage en son honneur. Le veuvage se fonde alors sur un besoin de protection du survivant et de la communauté.

Mais dans le cas spécifique de la femme, les fondements du veuvage revêtent une caractéristique socioéconomique. En effet, dans cette société dont l'activité principale était l'agriculture, la terre et ses produits représentaient la plus grande richesse. Les personnes riches étaient identifiées par leur production agricole et par l'étendue de leur champ. Alors, le lévirat est instauré en vue de maintenir sous le toit conjugal la veuve et ses enfants évitant ainsi le départ d'une certaine main d'œuvre agricole et les conflits éventuels qui pouvaient survenir en ce qui concerne la gestion des terres agricoles. Cette position n'exclut pas bien sûr le but du maintien des liens familiaux et du lignage qui s'établissaient essentiellement par le biais des femmes.

En bref, les fondements du veuvage chez les Waaba sont socioculturels avec des connotations économiques quant à la femme. C'est justement à ce sujet que l'un des enquêtés déclare :

> *« Les fondements sont d'ordre économique parce que notre patrimoine avait toujours pour noyau le néré "popodɔɔnã". Ceci indiquait la propriété des lignages. Or, traditionnellement, le dɔɔbu ne se plante pas. Le dɔɔbu avait une valeur économique importante. On en prépare la moutarde, on badigeonne le mur. Si la mère a fait des enfants de part et d'autre, la veuve bénéficiera de deux apports différents pouvant engendrer les conflits qui auront pour source la valorisation des enfants dont le clan est nanti en dɔɔbu. Bref, c'est pour ne pas rompre les liens de clan et pour conserver les rapports économiques »* (S.B.Y. I, autre membre de la communauté, sexe masculin, 75 ans, Natitingou, 2014).

4.1.3- Buts du veuvage

Dans la société *waao* précoloniale, les buts du veuvage peuvent être classés selon les catégories de personnes concernées par cette réalité. De façon indifférenciée pour l'homme et la femme, le veuvage avait pour but :

- de purifier le veuf et la veuve de la souillure et des impuretés qu'il a partagées du vivant de son conjoint décédé afin d'éviter la contagion de la mort au conjoint survivant et aux membres de la communauté ;
- de séparer l'esprit des deux conjoints en favorisant l'oubli du défunt par le conjoint survivant. Ceci est rendu possible par certains aspects des rites de veuvage tels que la toilette avec les variantes d'essences végétales ; les différents outils et objets que les veufs et les veuves gardent sur eux pour chasser l'esprit du défunt qui les poursuit ;
- d'honorer la mémoire de l'époux et de l'épouse en soustrayant les veufs et veuves, pour une période plus ou moins longue selon le sexe du défunt de la société en général et du marché matrimonial en particulier ;
- de restaurer les forces physiques du veuf et de la veuve pour le réintroduire dans la société et spécialement dans une nouvelle relation matrimoniale. Ce rôle se concrétise à travers le régime alimentaire spécifique auquel est soumis le veuf ou la veuve et s'achève par une cérémonie de rasage qui fait renaître et rend libre le conjoint survivant.

Contrairement au veuf, le but du veuvage était de maintenir l'épouse dans les liens primordiaux de conjugalité, et partant, les enfants dans les liens de famille. Ceci permettait d'assurer la prise en charge de la veuve et des enfants. Ce faisant, ils honoraient la mémoire du défunt.

Pour la communauté, deux buts se dégagent. D'un côté, faire part de sa douleur et de sa solidarité à l'endroit du conjoint survivant par des visites quotidiennes, des dons pour son alimentation et pour l'organisation des rites de rasage. De l'autre, exprimer la victoire de la communauté sur le désarroi et le désordre induits par la perte de l'un de ses membres par la mort. De ce fait même, le but du veuvage était donc de mettre fin au désordre créé par la mort et de réinstaurer la quiétude pour la communauté des survivants.

Des écrits ont porté sur les buts du veuvage dans d'autres sociétés et ont révélé les buts liés à la séparation des conjoints (Santinelli, 2003 ; Thiriat & Locoh, 1995), à l'honneur dû au défunt (Barrière, 2007) et à destruction du désordre né de la mort (Aubry, 1989 *;* Bacqué & Chapoutier, 2003 ; Kä Mana, 2010). C'est justement à propos de ce dernier aspect que le philosophe Camerounais Essome cité par Kä Mana affirme :

> « Devant ces questions, les réponses spirituelles immémoriales font surface et prennent corps dans des rites ancestraux. Elles donnent globalement de la mort la figure non pas d'un néant macabre et d'un absurde trou noir, mais celle du transfert vers une nouvelle vie, vers une autre destinée comme le dit le philosophe camerounais » (Essome, in Kä Mana, 2010 : 11).

Cependant, les auteurs n'ont pas mis en exergue le fondement lié à nécessité de restaurer les forces physiques des personnes veuves pour les réintroduire sur le marché matrimonial.

Il se note quelques différences concernant les buts du veuvage de l'homme et de la femme. Cet extrait de l'entretien avec un membre de la communauté *waao* révèle certains aspects du but du veuvage de la femme :

> *« Le premier c'est par rapport au vivant et le second, c'est par rapport au défunt. Je pense que tout ce que nous faisons au fait c'est par rapport à ce que nous vivons parce que quand quelqu'un meurt, c'est notre propre mort que nous pleurons. Par rapport aux vivants, c'est de mettre en place une certaine stabilité qui rime aussi avec honneur. Dans stabilité, entendons tous les aspects économiques et tous les aspects moraux. Parce que dans le veuvage autrefois, la veuve est prise en compte par la société. Et vous savez bien que pendant le veuvage, avant l'enterrement, tu restes en chambre, les gens viennent te saluer pour te soutenir ; donc une stabilité pour la veuve elle-même mais une stabilité pour la société car tout le monde est touché par ce départ. Cette stabilité économique parce qu'elle est prise en charge, on lui apporte de la nourriture pour elle et pour les enfants. Par rapport au défunt, c'est une question d'honneur parce que quand quelqu'un meurt, il faut que sa femme reste digne et honore sa mémoire. Par rapport aux morts, parce que nous avons tous peur de la mort et des morts, le veuvage permet quelle que part aussi de purger celle qui est là pour que, s'il y avait quelque chose de mal qui pouvait survenir de celui qui est mort, cela soit conjuré et qu'elle puisse en être protégée »* (C. D. S, autre membre communauté waao, sexe masculin, Natitingou).

Les auteurs étudiés n'ont pas abordé cette préoccupation de manière différenciée.

Les rites de veuvage remplissent aussi des fonctions précises.

4.1.4- Fonctions des rites de veuvage

Les colonnes 3, 4 et 5 du tableau N° X ci-dessous relatif à la description des rites de veuvage renseignent sur les différents lieux et objets cérémoniels utilisés lors des cérémonies de veuvage et le sens que leur confère la communauté étudiée. L'analyse des sens suggérés par ces lieux et outils montre que le veuvage était un rite de séparation et de purification.

La perception du veuvage comme un rite de séparation est attestée par le sens attribué à chaque outil et lieu intervenant dans la pratique du veuvage. Tout au long du processus de veuvage, les acteurs faisaient recours au couteau. Le couteau[35] utilisé représente une arme de défense pour chasser l'esprit du défunt. Selon l'imaginaire des Waaba, le défunt devait constamment être renvoyé à l'aide de cette arme sinon, il œuvrerait à emmener le conjoint survivant avec lui. Le souci de la protection du conjoint survivant contre toute intervention malveillante du défunt était permanent et se traduisait par le port du couteau qui s'intégrait dans un ensemble de comportements : se retourner avant d'entrer dans la chambre et d'en sortir, porter des habits à l'envers. La stratégie consistait à embrouiller le défunt afin qu'il ne reconnaisse plus son conjoint.Une autre fonction sous-jacente aux rites de veuvage est celle de purification.

4.1.4.1- Fonction purificatrice du veuvage

La fonction purificatrice du veuvage est assurée par certaines essences végétales et lieux utilisés. Les essences végétales concernées sont le *sɔrɔmu (cochlospernum tinctorium)*, le *wŏsŏwŏfa (ocinum americanum)* pour ne citer que ces deux exemples. Le *sɔrɔmu (cochlospernum tinctorium)* est utilisé le troisième ou le quatrième jour après la survenue du deuil. Son rôle est de purifier les veuves et tous les membres de la communauté qui ont pris part à l'enterrement. Il en est de même de la feuille appelée le *wŏsŏwŏfa (ocinum americanum)*:

> *« Après le déshabillement, on te remet le wŏsŏwŏfa et un couteau. C'est le couteau du mari, car la femme n'a pas de couteau. Le couteau a un rôle de défense ; le wŏsŏwŏfa joue un rôle de purification, il chasse le défunt. Tu vois comme on est là, si tu disposes du faatu aujourd'hui et on annonce la mort quelque part, tu dois chercher le wŏsŏwŏfa et mettre dans ton faatu »* (Y. S., veuve, 72 ans, Pouya, 2014).

[35] Pour les Waaba, le couteau répond à plusieurs symboliques : outil de travail, outil de défense, outil de pouvoir.

Si le *wŏsŏwŏfa (ocinum americanum)* est considéré comme une feuille qui chasse le défunt par son parfum, il est surtout perçu comme une essence de purification. Différentes feuilles sont utilisées pour préparer la composition liquide et chaude qui servira à la toilette de la veuve ou du veuf. Selon les informateurs, le rôle de l'ensemble de ces feuilles est de purifier les personnes veuves en vue de les libérer complètement pour les activités quotidiennes mais aussi pour leur nouvelle vie sexuelle et matrimoniale. La rivière, parce qu'elle transporte loin du village les impuretés, participe à cette fonction purificatrice. Elle joue par ailleurs le rôle d'éloignement de la mort obtenu aussi par le jet de la tige de mil qui se réalisait dès l'annonce d'un décès et d'un avortement non provoqué dans le village ou dans un village voisin.

4.1.4.2- Fonction thérapeutique des rites de veuvage

Un ensemble d'essences végatales sont utilisées pour la toilette finale des veufs et veuves (*cf.* tableau N° IX ci-dessous). D'une localité à une autre, des feuilles identiques intègrent les compositions même si le contenu de celles-ci n'est pas uniforme d'un site à un autre voire au sein d'une même localité. La présence récurrente de certaines feuilles dans les différentes compositions traduit la reconnaissance de la valeur thérapeutique des essences utilisées. Les *faatera*, bien que n'étant pas, dans leur majorité, en mesure d'attester le rôle de chaque feuille, reconnaissent à l'unanimité que les compositions servent à purifier les personnes veuves et à séparer les deux conjoints. Au-delà, les déclarations des *faateera* autorisent à assigner aux rites de veuvage la fonction de guérison qui s'obtient à travers le dégourdissement et la solidification des os, le traitement des douleurs articulaires par certaines feuilles ou compositions. A la question de savoir le rôle de chaque *faatu*, une *faate* de Yarikou répond :

> « *L'ensemble des feuilles qu'on met dans la marmite a pour rôle de séparer définitivement les époux. Si le veuf ou la veuve avait l'habitude de voir son conjoint, il ne la reverra plus. C'est le rôle ça. Le faatu donne aussi la bonne santé au kpiipee ; il solidifie son corps* » (D. T. jeune veuve, guérisseur, 60 ans, yarikou, 2014).

Les images ci-après permettent de prendre connaissance de quelques essences végétales.



Photo N°1: *Faate* présentant le *beure (gardenia aquella).*



Photo N°2: *Faate* présentant le wŏsŏwŏfɑ (*ocinum americanum*).



Photo N° 3 : *kpiipeekamu.*



Photo N°4 : *Faate* présentant le *kɔbitɔ-paa-yuure (dioscorea sp).*

Source : Photo Toungakouagou Sabine, 2014.

<u>Tableau N°IX</u>: Compositions, rôles et autres usages du *kpiipeefaatu* au niveau de la zone de recherche

Localités	Faate	Composition du Faatu	Nom scientifique	Rôles de chaque feuille	Autres Usages
Natitingou	*Faate 1*	*tapkamu*		Toutes les feuilles mises ensemble servent à chasser le défunt à purifier le conjoint survivant.	Le *tchado mintin* élimine les effets des envoûtements dans un champ par exemple.
		kamtɛrita	*Ficus sur*		
		kɔbito-paa-yuure	*Dioscorea-sp*		
		webudassaga	*Chasimatera dependens*		
	Faate 2	*kamu*			
		dɔdɔɔbu	*Ficus trichopada*		
		tigadɔfa			
	Faate 3	*beure*	*Gardena aquella*		
		cadomiti	*Cissus beringü*		
	Faate 4	*kpipeekamu*	*Ficus polita*	élimine les songes, chasse le défunt	
		kɔbito-paa-yuure	*Dioscorea-sp*	contre les douleurs d'articulations, chasse le défunt	difficultés d'enfantement
		faa-kparifa :		Rend agile	toilette des enfants
		beure :	*Gardena aquella*	solidifie la veuve ou le veuf	toilette de l'enfant
Yarikou	*Faate 1*	*dɔdɔɔbu,*	*Ficus trichopada*	Toutes les feuilles mises ensemble servent à chasser le défunt à purifier le conjoint survivant	ces feuilles sont aussi utilisées pour autre chose comme dans le cas de la maladie des enfants.
		le fakparifa			
		kɔbito-paa-yuure	*Dioscorea-sp*		
		Kaaporibu			
	Faate 2	*kaaporibu ou kpipeekamu*			
		Beu-daaka	*Gardenie aquella*		
		kɔbitɔ-paa-yuure	*Dioscorea-sp*		
		faakparifa	*Ficus thonningü*		
		dɔdɔɔbu			
Pouya	*Faate 1*	*faa-kparifa*		Rend agile	Rend l'enfant agile
		takamu		Rend le veuf agile	
		kɔbitɔ-paa-yuure	*Dioscorea-sp*	chasse le défunt ;	Inconnu
		yɛu-yɛu		Rendre le veuf agile	Rendre l'enfant agile
		dɔdɔɔbu		Chasse le défunt	
		beu-daafa	*Gardenia aquella*	Renvoie l'esprit du défunt	
	Faate 2	*beu-daafa*	*Gardenia aquella*	Solidifie les os	
		kɔbito-paa-yuure		Dégourdit le corps	
		Takamu		Fait oublier le défunt	
		yɛu-yɛu	*Crinum jagus*	renvoie l'esprit du défunt	
		faakparifa		renvoie l'esprit du défunt	
		yaakimoribu		donne l'appétit	

<u>Source</u> : Données de terrain, 2014.

4.2 - Veuvage comme une pratique sociale organisée et codifiée

Les représentations collectives ne peuvent pas être appréhendées en déconnexion des pratiques sociales. De ce point de vue, il est présenté, sur une base descriptive, les pratiques du veuvage en lien avec les représentations ci-dessus exposées.

4.2.1- Description des rites de veuvage

La description des rites de veuvage a porté sur les grandes étapes à travers leur dénomination et symbolique, les acteurs impliqués et leur rôle, les outils utilisés à chaque étape et leur sens.

Les rites de veuvage commencent chez les Waaba par l'annonce de la nouvelle au conjoint survivant. Cette étape dénommée "*maasimã*" (*maasi* = dire, annoncer ; *mã* = fait de) en langue Waama s'accomplissait par une vieille expérimentée qui avait pu surmonter l'épreuve des rites de veuvage avec succès et connaissant les réalités du veuvage. La mission se résumait à trouver les conditions idéales (lieu, manière) à l'annonce qui se réalisait avec une poule ou un coq blanc et de l'eau. Elle consistait à cracher de l'eau [36]sur le veuf ou la veuve et à immédiatement passer sur son corps l'oiseau en prononçant les phrases de type : « *avec ton mari ou ta femme vous n'avez pas le même destin* ; « *chacun à son chemin. Ton mari / ta femme n'est plus de ce monde* ». L'annonce intervenait le plus tôt possible par le recours aux personnes averties et outillées. Cette manière spécifique d'annoncer la nouvelle relative à la mort créait un effet de surprise au niveau du survivant. L'étape est aussi appelée *"fibisiroomã"* de "*fibisire*" (faire peur, surprendre) et "*mã*" (fait de) et signifie surprendre. Eviter à l'intéressé(e) d'être atteint(e) d'une crise en était le but. En effet, la survenue de ce type de malaise empêcherait la suite du processus constitué d'une série de phases. Concernant le déroulement des rites de veuvage, une personne ressource se prononce :

> *« Le veuvage c'est une activité qui arrive par surprise dans une société. Dans le passé, lorsque la mort survient au cours de l'existence, au cours du mariage d'un des époux, le veuvage commence par l'annonce au partenaire. Ce veuvage, kpiipeere, que ce soit homme ou femme, c'est toujours kpiipeere. Donc la nouvelle ne s'annonce pas brutalement. Si c'est une femme, on lui dira qu'on a besoin d'elle au village. La personne se trouve dans un état de choc mais atténué parce que ne sachant pas de quoi il s'agit. Les choses sont faites de sorte qu'on vous accueille comme si de rien n'était. Et tout de suite, on commence par amadouer et c'est dans cette façon de faire que vous commencez par deviner de quoi il*

[36] Cette manière d'annoncer le décès prévaut chez les Bɛtɑmmɑribɛ. Elle se réalise de la façon suivante : « sans formuler la nouvelle avec des mots, mais en crachant un jet d'eau au visage (…) » (Séwane, 2003 : 78). Selon l'auteur, ceci rerésente la « façon d'annoncer la mort aux gens du clan » (Séwane, 2003 : 77).

s'agit. Il y a des gens qui à l'annonce peuvent tomber. Ces gens sont connus dans la famille. Dans le passé, on sait qui annonce. On connaît ces personnes et on les isole. Les autres ont l'information sauf ceux-là. Les précautions consistent à frapper la personne avec un coq, la personne est effrayée, et on lui annonce la nouvelle par surprise. Lorsque vous êtes effrayés vous ne pouvez pas être plus effrayé dans votre état de peur » (M. J, personne ressource, sexe masculin, 60 ans, Natitingou, 2014).

L'annonce était immédiatement du " *fobiroomã* " (*fobiri* = enlever ; *mã* = fait de) qui veut dire déshabiller. Le "*fobiroomã*" était accompli par une veuve expérimentée. Cette phase consistait à ôter les habits et accessoires de la veuve ou du veuf en lui conservant un minimum d'effets. Ainsi, les bijoux (boucles d'oreilles, bracelets, colliers et perles) le foulard et autres objets servant de vêtement étaient ôtés et devenaient la propriété des *kpiipee-nɛ̃ra* (*kpiipee*, veuve ; *nɛ̃ra*, les mamans) "mamans de veuvage". A la veuve et non au veuf, l'on fera porter à partir de ce jour jusqu'à la fin du processus, une couche pour éviter, tout contact sexuel avec le défunt. Une fois les personnes veuves déshabillées, les *kpiipee*-nɛ̃ɾɑ les faisaient asseoir sur une natte et l'encadraient de part et d'autre. C'est la *kannoomã* (*kare* = asseoir ; *m*ɑ̃ = fait de ; fait de faire asseoir). A cette étape, le veuf ou la veuve doit s'asseoir pendant respectivement quatre et trois jours tête baissée, et ne parlant à personne d'autre qu'aux personnes initiées. Le *kpiipee-nɛ̃ra* entretenaient les personnes veuves sur les réalités de la vie, la nécessité de survivre au drame malgré tout et les aidaient à répondre à leurs besoins. Elles ne mangeront plus seules, ne consommeront pas à partir de ce moment jusqu'au rasage, un repas sans viande, n'accompliront aucun travail domestique pendant cette période. En signe de tristesse et pour s'éviter à lui-même et éviter aux autres les pleurs, le partenaire survivant ne relèvera pas la tête. Durant les trois ou quatre jours selon les cas, l'intéressé(e) sera constamment massé(e) au niveau de ses articulations car affirment les enquêtés, tant que le partenaire décédé n'est pas enterré, il prend possession du corps du survivant. La boisson du *kpiipee* à cette phase est le *yimporimã* (*yimã*, eau ; pori, blanc = eau blanche[37]) pour empêcher de voir l'ombre du défunt dans l'eau ordinaire. Si les personnes adultes ne pouvaient pas partager la natte du veuf ou de la veuve, tel n'était pas le cas avec les enfants. Il était défendu à cette étape tout contact par quelque moyen que ce soit entre les personnes veuves et celles non veuves. De surcroît, le veuf et la veuve sont tenus d'observer des règles strictes d'hygiène : se laver à la rivière à l'eau froide les matins et les soirs avant la prise de repas. D'autres règles étaient requises : s'abstenir de jeter les restes de cure dents jusqu'au rasage, de peigner les

[37] *yimporimã* est une sorte d'eau de boisson fabriquée à partir des reste de pâte quand on a fini immédiatement de remuer la pâte. Dans le présent cas, il s'agit de délayer la bouillie avec de l'eau pour la boisson de la personne veuve.

cheveux, de gratter le corps pendant les trois ou quatre jours de réclusion et de consommer les restes de repas, pour ne citer que ces exemples.

Le troisième moment des rites de veuvage s'appelle le "sɛɛromɑ̃" en opposition au "*kannoomã*" ou "*yuuroomã*" et vient de (*sɛɛri* = se relever ; *mã,* fait = le fait de se relever et veut dire dans le présent contexte, relever la tête en opposition au *yuuromã*. Cette étape intervient le troisième ou quatrième jour, le jour du busɔrɔwakiribu, (*busɔrɔmu* = poudre de purification ; *wakiri* = laver ; *bu* = fait de ; *wakiribu* = fait de se laver les mains et veut dire le fait de se laver les mains avec le *burosɔrɔbu*). Le *sɛɛroomã* coïncide avec le jour de la cérémonie de levée de deuil au cours de laquelle, tous les membres de la communauté se purifient.

Après le *sɛɛroomã,* intervient la phase du *kpipee-pommã (kpiipee, veuf ou veuve ; po ; raser ; mã, fait= fait de raser la veuve ou le veuf)* et constitue la phase de rasage du veuf ou de la veuve.

Le rasage sanctionne la fin des rituels. Cette étape durait deux à trois ans pour les veuves d'un âge avancé et bien portantes, deux à trois mois pour les veufs et le moins possible pour les veufs et veuves précoces et les personnes maladives et très vieilles. En fait, les veuves d'un âge avancé devaient attendre la cérémonie de boisson de leur conjoint avant de se raser. A travers cette cérémonie de boisson, le défunt chez les Waaba rejoint définitivement ses ancêtres[38]. Les veuves et veufs précoces sont rasés assez tôt en vue de leur permettre de se remarier. Quant aux maladifs et aux personnes veuves très âgées, l'intention était de leur éviter de mourir avec le *kpiipee-yŏtu* (cheveux de veuvage) car ceci constituerait une sorte de malheur, parce que l'intéressé est décédé sans être purifié. Il est des croyances de ces acteurs sociaux que si un être meurt avec les cheveux de veuvage, l'être qu'il réincarnera portera en lui les impuretés. D'où le rituel spécifique de rasage organisé à l'intention des personnes veuves décédées sans avoir été rasées avant leur enterrement. Les veufs ne gardent pas longtemps les cheveux de veuvage. Plusieurs raisons le justifient. *Primo,* il était difficile à ces derniers de s'abstenir sexuellement sur une longue période ; *secondo,* certains étaient

[38] Le processus de changement de sphère d'intervention selon les représentations des Waaba se réalise par étapes successives à savoir : le *sɔrɔwakiribu* (3eme ou le 4eme jour), le *daaturimã* (six mois après) et le *daabasimã* (au moins deux ans). La durée est variable selon les capacités des parents du défunt de disposer des produits agricoles et d'élevage pour la cérémonie (*cf.* Śujl, 1986).

polygames et tercio, ils avaient des activités sociales qu'ils ne pouvaient réaliser tant qu'ils n'étaient pas rasés. Il fallait donc les libérer dans un bref délai pour leur éviter des conséquences néfastes. Ceci corrobore la position selon laquelle, face au veuvage, les veufs et les veuves n'ont pas le même statut et ne bénéficient pas du même traitement (Barrière, 2007 ; Pellegrin, 2003).

Si les raisons avancées par les interviewées sont toutes valables, nous pensons que celles relatives au besoin de libérer l'homme pour les activités sociales et agricoles sont discutables. Cet argument peut laisser croire que dans cette société, la femme n'avait pas de rôle social et ne participait pas aux travaux agricoles, ce qui n'était pas le cas. Par ailleurs, selon l'organisation sociale traditionnelle dans cette société, le travail agricole était collectif et organisé ; ce qui implique que nul n'était irremplaçable.

Le *kpiipee-pommã* fait appel à certaines précautions aussi bien de la part des parents de l'intié(e), du *faate* (*faatu*, feuilles ; *te*, propriétaire, maître de, = propriétaire du *faatu)*, que des autres membres de la communauté mais surtout, dans le cas de la femme, du *peefaato* (*pee*, femme ; *faa*, hériter ; *to*, celui qui = celui qui hérite la femme). Les premiers actes sont effectués par les parents du / de la concerné(e). L'une de leur mission consistait à identifier par consultation des *bokiba* (devins), le *faate* qui rasera et lavera la veuve ou le veuf et de le tenir informé. Le *faate* peut être un homme ou une femme, le plus souvent une femme. Il devait être une personne veuve ayant subi avec succès les rites de veuvage et appartenir à une famille qui a pu capitaliser, par l'un des membres de sa famille, un savoir-faire et être en la matière[39]. Le *faate* était quelqu'un qui inspirait confiance car il manipulait des objets sensibles (cheveux, habits souillés, couches) des veufs et veuves. Les *kpiipee-faatera étaient* souvent des femmes parce qu'elles sont plus nombreuses que les hommes à réussir leur cérémonie de veuvage, constituant ainsi des modèles de pureté, qualité requise pour ce genre d'activité. Le *faate* à son tour consultait par lui-même pour établir une sorte de contre-expertise en vue d'éviter toute erreur préjudiciable à sa vie et à celle de la personne veuve.

Si les recherches des parents sont confirmées par la consultation du *faate*, celui-ci amorçait le processus de recherche du *faatu*. La veille, il parcourait la brousse à la recherche du *faatu* et le déposait sur la tombe du premier dépositaire de ce savoir dans leur famille. Il invoquait ensuite ses faveurs afin qu'il raffermisse ses compétences et que la cérémonie

[39] Chez les Waaba du Nord-Bénin, il existe le savoir ordinaire et le savoir de haut niveau porté par entre autres les *faate*, le *boko* et le *kpiika* (voir Toungakouagou, 2001).

réussisse. La veuve de son côté prenait des dispositions pour fournir son pagne traditionnel noir, sa ceinture blanche en tissu, son foulard, ses bracelets et ses parures. Le veuf apprêtait aussi son habillement.

Le rasage faisait appel à des outils et ingrédients cérémoniels tels que : une jarrette pour la boisson locale *kutu-kutu* , une marmite en terre, un peu de farine de mil pour préparer le repas cérémoniel pour le veuf ou la veuve qui servira en même temps de repas initiatique à partager entre les anciens et nouveaux veufs et veuves. Dans l'ancien temps, dans le cas de la veuve, le *kpiipee-coro* (le mari de la veuve) fournissait la patte de bœuf, le veuf était tenu de fournir cette patte de bœuf par lui-même vu que personne ne le reprendrait en mariage dans la famille de sa femme. En dehors du repas initiatique, se préparait un repas symbolique pour alimenter les membres de la communauté venus soutenir la veuve.

Mais avant, le veuf ou la veuve devait être rasé(e). Au cours de cette sous-étape était préparé le *faatu* pour la toilette. La composition était apprêtée le jour de la cérémonie dans la cour extérieure de la concession par le *faate*. Ce dernier, consultait à l'aide de cauris en présence du veuf ou de la veuve pour déterminer l'issue de la cérémonie. La cérémonie ne pouvait avoir lieu que si les conditions étaient jugées favorables par le maître de cérémonie, c'est-à-dire le *faate*. C'est à partir de cet instant que ce dernier pouvait allumer le feu, disposer les essneces végétales dans la marmite notamment : le *kpiipee-kambu*, le *tchadomintin*, le *kɔbito-paa-yuure (dioscorea sp)*, le yɛu-yɛu *(crinum jagus)* et autres. Ensuite, appel était fait à l'initié afin qu'il formule ses vœux et prières pour la suite de sa vie en attendant qu'on égorge un coq ou une poule. La danse des coqs était la preuve d'une vie débarrassée de malheur. Par contre, si les coqs égorgés ne réagissaient pas, c'était la grande désolation et les consultations se poursuivaient pour en détecter les causes et les solutions.

Pendant que le *faatu* était au feu, avait lieu le rituel de rasage, assuré par le *faate* et assisté d'une personne chargée de recueillir soigneusement les cheveux de la personne veuve. Cette phase était entrecoupée d'un chant cérémoniel *(cf. en annexe 5-1).*

Il est par ailleurs à retenir que la cérémonie de veuvage est une épreuve, en témoigne l'utilisation du mot *yooka* qui désigne toute personne de sexe féminin ou masculin engagée dans les cérémonies de circoncision et d'excision. Or, chez les Waaba, la circoncision et l'excision constituent des épreuves dangereuses par excellence, des occasions que les ennemis saisissent pour détruire les initiés à travers des envoûtements dont le but est de les honnir en les rendant inaptes à supporter la douleur de l'épreuve ou à mourir. Cette caractéristique de la

cérémonie de veuvage est d'ailleurs plus perceptible à travers un chant qui cette fois-ci est exécuté du retour du rasage *(cf. Annexe 5-2)*. Au cours du rasage, les personnes veuves étaient encouragées et félicitées pour être parvenues à cette étape. Ils faisaient l'objet de louanges à travers leurs panégyriques. Il s'agissait aussi de détendre l'atmosphère. Le rasage était aussi entrecoupé de paroles du *kpiipee-poto* (raseur) à travers lesquelles les *kpiipee-coriba* (les maris de la veuve) et les parents sont invités à exprimer leur gratitude au raseur en lui offrant des cauris dans une calebasse gardée par les initié(e)s.

C'est après cette étape que la communauté se dirigeait à la rivière pour la toilette. Chaque membre devait ramasser des brindilles de bois qui servaient à réchauffer l'eau du *faatu* afin qu'elle garde toute sa chaleur et son efficacité. La toilette avait lieu à la rivière où les concerné(e)s étaient lavé(e)s à tour de rôle. Ces derniers (ère)s se tenaient debout entre les parents et amis et le *faate*, chacun muni d'une calebasse. Les deux parties prenantes se servaient des calebasses pour verser simultanément de l'eau froide (communauté) et l'eau chaude *(faate)* sur les veufs et veuves. Le *faate* cherchant à atteindre ces derniers(ère)s avec de l'eau chaude, et la communauté, voulant leur éviter les brûlures. Mais avant, en vue d'atténuer l'effet de l'eau chaude, il était passé sur le corps de la personne, du beurre de karité. A la suite, étaient brûlés les effets ôtés le jour du *fobiroomã*, les bouts de cure dents utilisés et les habits portés au cours du veuvage. Le feu allumé à cet effet était traversé par les veufs, les veuves aidé(e)s de leur maman de veuvage. Seuls les veufs et veuves qui ont observé l'abstinence sexuelle étaient autorisés à subir le rituel de la traversée du feu. Toute personne n'ayant pas respecté cette règle et qui oserait subir ce rituel devenait aveugle. Par contre, assumer de n'avoir pas traversé le feu donc, de n'avoir pas pu observer cette règle de l'abstinence était un déshonneur pour les parents mais aussi pour la personne concernée.

La fin de la toilette était sanctionnée par l'habillement des veufs et veuves avec des habits et accessoires neufs. Les accessoires pour les femmes étaient les bracelets ; les bijoux, les perles. Les *yaayeenã*, les gros bracelets étaient des objets de parures portés par les hommes et les femmes lors des grandes cérémonies en signe d'honneur. Ceci signifiait que la personne rasée et lavée devenait un être nouveau, comme l'affirmait d'ailleurs l'un des informateurs :

> « *Les yaayeenã, c'est pour l'honneur. Il y a aussi les gros bracelets. Les habits neufs veulent dire que tu es devenu un être nouveau, tu ne portes plus les impuretés* » (S. Y. ancien veuf, 65 ans, Pouya, 2014).



Photo N° 5 : Une vieille veuve de Yarikou présentant les vieux bracelets portés à l'époque précoloniale sous forme de parure par les Waaba.



Photo N° 6 : Une griotte de Yarikou présentant les éléments de l'habillement d'une veuve autrefois. On y voit le pagne traditionnel, la ceinture traditionnels et le collier en perle appelé "*yayeenã*".

Source : Photo Toungakouagou Sabine, 2014.

Après l'habillement, toute la communauté se dirigeait vers la maison du veuf ou de la veuve en exécutant des chants d'allégresse et de joie *(cf. annexe 5-3)*.

Après le rasage, l'homme pouvait se remarier n'importe où dans la société conformément aux règles de mariage prescrites. Quant à la veuve, après purification, elle était appelée à poursuivre les liens matrimoniaux préexistant dans la famille de son époux, conformément aux règles du lévirat. Pour preuve, dans cette société, le mariage en particulier des femmes était indissoluble et survivait à la mort de l'époux.

<u>Tableau N° X</u> : Différentes phases de la pratique traditionnelle du veuvage

Etape 1: *Fibirosimã* ; signification : surprendre, porter la nouvelle à la personne veuve en lui évitant un choc émotionnel insupportable.

Délais et durée	**Acteurs et rôles**	**Lieux**	**Outils**	**Sens**
- Le même jour pour ceux qui étaient encore en couple ; - le plus tôt possible pour ceux qui sont déjà séparés	**Les veuves dignement initiées au veuvage** qui sont des parents de la famille maternelle ou paternelle de la personne veuve : elles frappent la personne concernée avec un coq, lui crachent de l'eau froide sur son corps et lui disent « *chacun a son jour, ton époux, ou épouse n'y est plus* ». **veuf ou veuve :** obéissance	Chez le mari quand il s'agit d'une femme ; Chez le mari quand il s'agit d'un homme.	coq blanc	- Le coq est l'animal cérémoniel par excellence chez les Waaba
			eau	- l'eau froide symbolise la paix

Etape 2 : *Yuuroomã, kanoomã* : signifie l'expression du deuil, de la tristesse, des soucis.

Délais et durée	**Acteurs et gestes posés**	**Lieux**	**Outils**	**Rôles**
Immédiatement après le *fibirosimã* (l'annonce) ; cette étape dure trois jours pour la veuve et quatre pour le veuf	**Les veuves dignement initiées au veuvage qui sont des parents de la famille maternelle ou paternelle de la personne veuve :** elles déshabillent les veuves et les veufs ; elles les aident à s'asseoir et à se relever avec une technique précise ; elles massent les articulations afin d'éviter que le défunt prenne possession de leur corps ; elles leur prodiguent des conseils sur la vie pour leur éviter les soucis ; les accompagnent pour les différentes toilettes ; elles parlent avec le veuf ou la veuve et l'accompagnent dans les différents rituels ; - **les demoiselles de veuvage :** elles assistent les mamans de veuvage dans les activités culinaires pour l'alimentation des mamans de veuvage et de l'intié ; - **les autres membres de la communauté :** viennent sympathiser avec le veuf ou la veuve, lui porter assistance morale ou matérielle ; ils apportent toutes sortes de vivres ; - **une parente de la veuve ou du veuf** : prépare le *kpiipee-bɛɛbu*	Chez le mari, dans une chambre, autre que celle partagée par les époux ; - chez le conjoint survivant si les époux étaient déjà séparés	- couteau	- chasser l'esprit du défunt ; - défendre le conjoint survivant
			- tige de mil	- symbolise le deuil, le malheur, sera jeté hors du village dès qu' un décès est annoncé.
			une natte *wŏsŏwŏfa*	- pour faire asseoir la veuve ou le veuf - purifier le partenaire survivant et la

Délais et durée	Acteurs et gestes posés	Lieux	Outils	Rôles
	- veuf ou veuve : rôle actif, écoute, applique les conseils.			communauté qui a participé aux cérémonies de deuil
			yãrambu	à porter à la femme comme habit
			mil	pour préparer la bouillie pour la veuve
			braise de charbon	pour identifier la bouillie du *kpiipee*
			bracelet	à porter par la femme comme signe extérieur de veuvage.

Etape 3 : *sɛɛroomã yaratiromã, yikisimã* : coïncide avec le *sɔrɔwakiribu*, le troisième ou le quatrième jour de décès : purification pour la réintégration dans la vie sociale, excepté le mariage

Délais et durée	Acteurs	Lieux	Outils	Rôles
Immédiatement après le *kannoomã ; cette* étape dure quelques heures	**- les mamans de veuvage : mêmes caractéristiques qu'à la phase précédente :** elles leur font une cérémonie le troisième ou le quatrième jour selon le sexe pour les initier de nouveau aux activités sociales ; elles leur donnent des ordres qu'elle exécute ; **Veuf ou veuve :** rôle actif, écoute, applique les conseils et simule les activités quotidiennes de la femme ou de l'homme dans la société	Dans la cour extérieure de la concession	**Pour la femme :** Un foyer circonstanciel fait de trois petites pierres ; - une pierre plate circonstancielle ; - des ustensiles de cuisine ; - les ingrédients de cuisine ; - un balai	- pour simuler la cuisine ; - pour simuler le fait de moudre le mil ; - pour simuler le balayage - pour simuler la cuisine et le balayage par la femme
			Pour l'homme : une houe	pour simuler les activités de sarclage, de labour

Etape 4 : *Kpiipee-pommã*, la libération, la purification du veuf ou de la veuve pour une réinsertion dans la vie sexuelle et matrimoniale

Délais et durée	**Acteurs et gestes posés**	**Lieux**	**Outils**	**Rôles**
Durée relative : trois ans pour les catégories méritantes, (veuves âgées et dont les conjoints sont agés) ; deux à trois mois pour les veufs non maladifs et pas trop âgés ; le plus tôt possible pour les maladifs, les personnes très âgées.	**- Oncles maternels de la veuve ou de l'orphelin :** ils consultent chez différents devins et comparent les résultats de leur recherche pour identifier la maison du rasage ; - informent le *faate.*	- dans différents villages	- cauris	Pour communiquer et révéler ce qui est caché
	Yete-tee organise matériellement la cérémonie de rasage : fixe la date du rasage, organise les concertations pour le remariage de la veuve	dans la famille	- produits des champs et d'élevage	
	- *Faate* consulte pour une contre expertise de la consultation	- chez lui	- cauris	- pour consulter à nouveau le jour du rasage
	recherche le *faatu* et communique avec les défunts	- dans la brousse - sur le tombeau du premier détenteur du *faatu*	- tombe et essences végétales	- pour solliciter les faveurs du premier *kpiipee-faate* de la maison afin que la cérémonie réussisse
	prépare le *faatu*	- à la rivière	- bois, eau, calebasse - feu, feuilles, marmite, calebasse, marmite en argile, eau chaude, eau froide ; - couteau	- pour préparer le *faatu* ; - purifier la veuve par la toilette et le rasage
	assure le rasage			
	assure la toilette			

Délais et durée	Acteurs et gestes posés	Lieux	Outils	Rôles
	- brûle les vieux objets de la veuve ou du veuf ; - **tante ou oncle maternel** : recueil soigneusement les cheveux de la veuve ou du veuf **- chanteuse :** chante pour féliciter et honorer les veufs et veuves **veuve ou veuf :** exécute les ordres qui lui sont donnés, traverse la fumée du feu aidé de sa maman de veuvage si elle a observé l'abstinence sexuelle	cour extérieure de la concession	- bois de feu, bouts de cure dents, vieux habits portés durant la période de veuvage, couche portée ; cheveux	- pour faire allumer le feu cérémoniel à traverser par les veufs et veuves ; - pour constater l'observance de l'abstinence sexuelle ; rivière pour faire emporter loin les impuretés - éliminer complètement les impuretés de la veuve ou du veuf.
	Le *kpiipee-coro,* fournit la patte de bœuf dans le cas de la veuve	à la maison	patte de bœuf	symbolise le lévirat
	autres membres de la communauté : assistent et soutiennent le veuf ou la veuve ; participent à la toilette de la veuve avec l'eau froide ; font des cadeaux au raseur quand il le réclame ; chantent du retour de la rivière pour exprimer leur joie.	à la rivière		
	Le *faate* : porte à la veuve ses nouveaux habits.	à la rivière	- pagne traditionnel noir ; - ceinture traditionnel blanche ; - foulard et parure ; - habit traditionnel noir pour l'homme	- signes extérieurs de pureté, aspect esthétique, signe de renaissance
	Les mamans de veuvage, les veufs et veuves, les demoiselles de veuvage qui ont assisté la veuve : chantent, dansent.	sur le chemin de retour		expression de joie
	Les mamans de veuvage, les veufs et veuves, les demoiselles de veuvage qui ont assisté la veuve : partagent le repas.	Dans la belle-famille de la veuve	pâte de mil, viande de poulet ou cabri, boisson locale tchukutu, sauce à base de poulet ou cabri	redonner des forces à ceux qui ont assisté les veufs et veuves

Source : Données de terrain, 2014.

4.2.2- Acteurs socialement investis pour la gestion du veuvage chez les Waaba

La pratique du veuvage comme un rite d'initiation fait intervenir différentes catégories d'acteurs avec des rôles précis (colone 2 du tableau N° X ci-dessus). C'est autour du veuf ou de la veuve que se mobilisaient les autres catégories d'acteurs, dont les *kpiipee-nɛ̃ra*.

Les kpiipee-nɛ̃ra étaient des initiatrices, des conseillères et des soignantes. Leur rôle consistait aussi à exprimer une solidarité à l'endroit des personnes dont elles avaient la charge. Ces rôles s'exerçaient sur toute la durée des cérémonies. Elles étaient assistées dans ces différentes tâches par les *kpiipee-pepesu (*demoiselles de veuvage*)*.

Les *kpiipee-pepeesu* étaient chargées d'aider les *kpiipee-nɛ̃ra* dans diverses tâches quotidiennes domestiques tels que : la corvée d'eau, la cuisine, les différents soins aux veuves et aux veufs. Leur présence était aussi permanente auprès des concernés et représentait une sorte de manifestation de la solidarité communautaire.

Le *yete-tee* : Il était chargé de la coordination et de l'organisation de la cérémonie. A lui incombait la responsabilité de déterminer la date de la cérémonie de rasage. Concernant le cas de la veuve, il s'agissait du *yete-tee* de la famille du mari défunt. De manière plus détaillée, il organisait les concertations pour déterminer cette date, rassembler le nécessaire, identifier celui qui reprendra la veuve en mariage. Quant au *yete-tee* de la famille maternelle de la veuve, il organisait les démarches d'identification du *faate* et des contributions pour la prise en charge de la veuve pendant le temps de veuvage.

Le boko (devin) : Le recours au devin intervenait afin que la volonté des ancêtres se réalise. Par son intermédiaire, les parents maternels de la veuve ou du veuf identifiaient le *faate*. Le *boko* prenait une part active et capitale au cours de la phase de rasage et était sollicité aussi bien par les parents maternels de la personne veuve que par le *faate*.

Le *faate,* répondait à des caractéristiques prédéterminées : il devait être une personne veuve originaire d'une famille où l'un des parents est dépositaire de ce savoir au sens plénier du terme et être capable de le réinvestir. Il était considéré comme un des acteurs principaux du fait de son intervention car son absence entrainerait une contagion sociale au niveau des autres membres de la communauté. En effet, un veuf ou une veuve non rasé constituait une source potentielle de danger pour les acteurs sociaux sexuellement actif et donc pour la communauté entière.

La communauté était représentée du début à la fin des cérémonies de veuvage. Sa présence traduisait la solidarité et le soutien aux éplorés. Cette solidarité était expressive à travers les diverses contributions en produits alimentaires de toutes natures. Il était question d'une part, d'entretenir avec les divers produits alimentaires, le veuf ou la veuve afin qu'il reconstitue ses forces physiques pour une autre relation sexuelle mais surtout de lui prouver que face à son malheur, il n'était pas seul. Un code de vie réglementait les rapports entre les différents acteurs sociaux.

4.2.3- Normes sociales de gestion du veuvage

Le veuvage était une pratique sociale organisée et réglementée chez les Waaba. Un code de conduite guidait les faits et gestes des acteurs sociaux impliqués dans ce rite d'initiation. Ledit code social était un ensemble de règles coutumières constituées d'interdits et de sanctions. Concernant les veufs et les veuves, plusieurs règles et interdits s'imposaient depuis l'annonce du décès jusqu'au rasage. Dans l'ensemble, les interdits étaient les suivants :

- faire ses courses et ses besoins seuls ; le veuf ou la veuve doivent être toujours accompagnés, d'abord par les *kpiipee-nɛ̃ra* et ensuite par les *kpiipee-pepeesu ;*

- entretenir des contacts trop étroits avec des personnes non veuves, surtout du sexe contraire en vue de ne pas les souiller ;

- partager sa calebasse avec une personne non veuve pour ne pas échanger les impuretés ;

- saluer les personnes non veuves pendant la période du *kannomã* ;

- mener toute activité sociale en dehors du cadre de la maison ;

- réaliser les travaux champêtres, sinon le champ devenait improductif ;

- porter des habits neufs et prendre soin de son corps ;

- de ne pas observer une grande hygiène corporelle et vestimentaire, pour ne pas manger avec les impuretés ;

- jeter les bouts de cure dent restant tout au long de la période de veuvage jusqu'au rasage pour éviter que les malintentionnés s'en servent pour envoûter le veuf, la veuve ou un autre membre de la société ;

- gratter le corps au cours de la période du *kannomã* en vue d'éviter une sorte de gâle ;

- prendre part à une manifestation de veufs et de veuves tant qu'on n'est pas encore rasé ;

- plier les jambes durant toute la période du *kannomã ;*

- répondre à la salutation des personnes non initiées au veuvage pendant l'étape du *kannomã* ;

- manger sans viande durant toute la durée du veuvage ;

- boire l'eau simple avant l'enterrement du conjoint ou de la conjointe ;

- porter l'habit mis pendant la période de veuvage ; cet habit appartient aux *kpiipee-nɛ̃ra ;*

- tenir de rapports sexuels avant la cérémonie de rasage.

A l'analyse, les règles de conduite et les interdits à l'endroit des personnes sont classés en quatre types : les interdits portant sur la réduction des contacts humains avec les personnes non initiées au veuvage ; ceux relatifs aux règles d'hygiène corporelle, les règles concernant l'alimentation et enfin celles relatives au respect du groupe des veufs en tant qu'initiés.

Les veufs et veuves évoluent dans un environnement culturel et partagent leur vie avec les autres membres de la communauté qui peuvent être leurs enfants ou parents. A l'endroit des parents, les interdits suivants ont été édictés :

- partager la natte du veuf ou de la veuve au cours de la période du *kannomã*, sinon, l'on attrapera le *kpiipee-takinã ;*

- partager la calebasse du veuf ou de la veuve non encore rasé(e) en vue d'éviter le transfert réciproque des impuretés pouvant engendrer l'échec de la cérémonie de rasage (les coqs ne danseront pas) ;

- enjamber veuf [40] ou une veuve pendant la période du *kannomã* sinon, l'on attrapera le *kpiipee-takinã* ;

- prendre le repas initiatique des veufs et veuves lors de la cérémonie de rasage ;

- saluer une personne veuve pendant la période du *kannomã* si l'on est pas veuf ;

- boire le *kpiipee-bɛɛbu* ;

- tenir des relations sexuelles avec une personne veuve non rasée, sinon on partageait avec le *kpiipee,* ses impuretés et on lui transmettait les siennes ; ceci était aussi le signe du manque de considération du conjoint décédé ;

---

[40] Voir Séwane, 1988-1989 qui affirme qu'il est interdit d'enjamber la 1ère fille d'une maison. Dans le même ouvrage, elle fait allusion à Fraser (1890) qui, *Dans le rameau d'or*, fait cas de l'interdiction faite à un homme d'enjamber ou de heurter avec son pied un plat de nourriture (qui doit immédiatement être jeté).

- enceinter une veuve non encore rasée, sinon, l'enfant appartient au défunt. Il portait ainsi le nom de *tee-paa* ;

Au total, les règles à l'endroit des autres membres de la communauté portent essentiellement sur la réduction des contacts physiques avec les personnes veuves.

En ce qui concerne les orphelins, il n'existe pas à proprement parler d'interdit. Il est cependant recommandé de ne pas les soumettre à la maltraitance au risque de s'attirer la colère de leur parent défunt qui peut venir les chercher pour le pays des morts. L'objectif était d'éviter à l'orphelin tout acte pouvant lui rappeler la mort de son parent.

Le non-respect de ces normes et règles sociales entraînait inévitablement des sanctions.

4.2.4- Sanctions régissant la pratique du veuvage

Deux types de sanctions régissaient les rites de veuvage. Celles positives et celles négatives.

4.2.4.1- Sanctions positives

Ces sanctions étaient appliquées pour gratifier les personnes qui ont pu observer les prescriptions et interdits. Des différentes données recueillies, notons au titre des sanctions positives, la santé, la vie et l'honneur. Concernant la santé, elle concerne tous les acteurs impliqués mais surtout les veufs et les veuves. L'une des conséquences de l'observance de la règle du non-contact avec les personnes veuves non encore purifiées était l'absence du *kpipee-takinã*, donc la jouissance d'une bonne santé. Le *kpipee-takinã* est une maladie qui attaque les membres inférieurs des veufs et des veuves qui refusent d'observer les rites de veuvage. Cette maladie au départ bénigne, s'aggrave au fil du temps au point d'engendrer la paralysie des membres inférieurs. Mais, elle atteint aussi les autres membres de la communauté qui ont de quelque manière que ce soit, enfreint à cette règle.

Les personnes veuves qui ont respecté toutes les contraintes et exigences du veuvage jouissent non seulement d'une bonne santé, mais aussi d'une marque d'honneur. En effet, le jour du rasage, non seulement les coqs sacrifiés à leur intention dansaient au vu et au su de toute la communauté, mais ceux-là étaient admis à l'épreuve du feu cérémoniel, suscitant ainsi les cris de joie des membres de la communauté. A juste titre, une veuve sexagénaire de Pouya s'exprime :

« Les bouts de cure dents sont soigneusement déposés dans un sac et le jour du rasage, on brûle les bouts de cure dents et les feuilles de faatu et les habits que tu portais avant le déshabillement. Pendant que tu es dans le veuvage, si tu n'es pas rasé, tu n'auras pas de rapports sexuels, sinon, tu tueras les yeux du défunt. Si tu tues les yeux du défunt, tu dois avertir les mamans de veuvage, afin que tu ne traverses pas tes déchets brûlés. Celle qui a tué les yeux de défunt ne traverse pas le feu qui a servi à brûler les cheveux et les autres déchets tels que les vieux pagnes, les bouts de cure dents, les couches de la veuve. Ceux qui ont respecté les interdits traversent ce feu à trois reprises ou à quatre reprises selon le sexe. Quand c'est comme ça, on applaudit pour elle, et toute la communauté est contente. Ça la grandit. Mais, quand ce n'est pas ainsi, c'est la honte pour elle et sa famille » (D. D, ancienne veuve, 70 ans, Pouya, 2014).

L'honneur tenait surtout à la capacité de la personne concernée d'avoir respecté l'abstinence sexuelle pendant au moins trois ans pour les femmes et trois mois pour l'homme. Ce faisant, le veuf et la veuve s'honoraient eux-mêmes mais aussi leur famille. Par contre, ceux des veufs et veuves qui n'arrivaient pas à supporter les contraintes et exigences, surtout en ce qui concerne l'abstinence sexuelle, voyaient leur coq immobile et n'osaient même pas faire brûler leurs cheveux à plus forte raison traverser le feu cérémoniel. Par-là, ils se déshonoraient, mais surtout leurs parents.

Enfin, le gain positif qui sanctionnait le respect des exigences des rites de veuvage était la vie. En effet, le mort pouvait se venger du mari ou de la femme qui n'a pas cru devoir attendre de se raser avant d'entamer une nouvelle vie sexuelle et matrimoniale. Il pouvait donc dans les cas extrêmes, s'en prendre à son conjoint ou sa conjointe en lui ôtant la vie. Cette attitude du conjoint survivant était interprétée par le défunt comme un manque de considération. Le gain de la vie s'appréhende par ailleurs au niveau des autres membres de la communauté. Les personnes qui arrivent à exercer une pression psychologique sur elles-mêmes, s'abstiennent de rendre visite à leurs parents très proches qui n'avaient cru devoir leur rendre visite quand elles étaient dans la même situation, reçoivent le gain de la vie en opposition à celles qui n'arrivent pas à faire preuve de retenue.

4.2.4.2- Sanctions négatives

A l'opposé des premiers types de sanctions, il est noté l'existence des sanctions négatives. Elles interviennent lorsque les règles ne sont pas respectées. Les formes de sanctions citées représentent tout à fait le contraire des sanctions positives. Ces dernières sont : la maladie, le déshonneur et la mort. La maladie sanctionne non seulement les veufs et les veuves, mais aussi les autres membres de la communauté. Pour les veufs et les veuves, la maladie survenait en cas de refus de la pratique du veuvage. Quant aux autres membres de la communauté, c'est par irrespect de la règle de réduction du contact avec les personnes veuves

surtout le partage de la natte et la traversée des pieds du veuf ou de la veuve. Le déshonneur infligé aux veufs, veuves et à leurs parents n'était pas à négliger. La volonté de masquer ce déshonneur pouvait entraîner d'autres conséquences comme la cécité ou la mort. La mort qui sanctionnait ce type de personnes n'était pas seulement physique mais surtout sociale. En effet, ceux-là étaient condamnés à vie parce que socialement disqualifiés pour initier les veuves. La mort sociale d'une personne entachait sa famille entière. C'est pour cette raison qu'il était presqu'impensable pour une personne veuve de ne pas observer cette prescription.

4. 2. 5- Absence de rite de réparation

Si l'inobservance des règles de certains rites pouvaient conduire en d'autres circonstances à la réalisation des rites de réparation, dans le cadre des rites de veuvage chez les Waaba, aucune autre démarche n'était effectué. En effet, ceux qui avaient enfreint aux dispositions du code ou atteint un niveau de développement du *kpiipee-takinã* subissaient les conséquences désastreuses. Les veufs et veuves pouvaient toujours être guéris s'ils contactaient très tôt le *kpiipee-faate*. Dans le cas contraire, ils seront malades à vie ou mourront tout simplement. Cependant, aucun remède n'était disponible concernant la réalisation inappropriée du rituel du feu cérémoniel.

4. 3- Différenciation selon le genre dans la pratique du veuvage

La différenciation selon le genre au niveau des représentations collectives du veuvage transparaît aussi bien dans les pratiques que les vécus du veuvage. Cet aspect du veuvage est appréhendé à travers les délais et durée de chaque rituel et la gestuelle au cours des phases du veuvage.

4.3.1- Délai et durée relatifs au sexe, à l'âge et à l'état de santé

La colonne 1 du tableau récapitulatif N° X ci-dessus, renseigne sur le délai et la durée de chaque étape et rituel de veuvage selon qu'il s'agisse de l'homme ou de la femme. Du fait même que les représentations collectives soient différenciées, les pratiques ne peuvent pas prendre une connotation différente. Il serait donc inadéquat de traiter du veuvage comme une réalité indifférenciée. D'ailleurs, au-delà du facteur d'influence sexe, d'autres considérations tels que l'âge et l'état de santé physique sont à considérer**.**

S'agissant de la différenciation selon le sexe, elle se manifestait dans les délai et durée de chaque étape du rituel et à travers le nombre de fois qu'un geste rituel était orchestré.

Chacun de ces gestes rituels laisse transparaître une différence numérique entre l'homme et la femme (trois fois pour l'homme et quatre fois pour la femme).

A l'étape du *fibisiroomã*, l'eau était crachée quatre[41] fois sur la femme et trois fois sur l'homme avant la prononciation des paroles ci-après : "*chacun a son chemin, ton mari / ta femme n'y est plus*" ; "*personne ne ressemble à son prochain, son jour à lui est arrivé*". Ce nombre de fois où un geste précis est posé à l'endroit de la femme ou de l'homme est identique tout au long du processus. A la rivière, pour la première toilette quotidienne, après la toilette finale avant d'habiller le veuf ou la veuve, les tours de mains autour de sa poitrine et le geste de tapotage de la poitrine, lors du partage du repas cérémoniel, chaque geste rituel fait transparaitre une différence numérique entre la femme et l'homme.

En ce qui concerne la durée et le délai des étapes, il se dégage aussi une différenciation basée sur le genre. Cette différence informe que pour celui qui a perdu sa femme, le *yuuroomã* avait lieu quatre jours après le *kannoomã* et trois jours après pour celle qui a perdu son conjoint. Enfin, cette différenciation se note au cours du *kpiipee-pommã*. Si pour la femme il fallait attendre la cérémonie de boisson qui avait lieu trois ans après, pour l'homme, quelques trois mois suffiraient. Mais d'autres facteurs de différenciation étaient considérés tels que l'état de santé et l'âge.

> *« Tu sais, chez les Waaba, si les jeunes perdent leur conjoint, ils ne peuvent pas fixer la date de leur rasage. Ils doivent attendre le rasage de quelqu'un qui est mature pour demander l'eau. Oui, au fait, c'est ainsi. Si tu perds ta femme et tu ne peux pas fixer ton propre jour, tu dois guetter quelqu'un qui se rase pour demander le faatu. C'est par rapport à son âge. On voit qu'il est jeune. Il ne mérite pas qu'on dise que tel jour est le jour de rasage de tel »* (Y.Y, ancien veuf, sexe masculin, 68 ans, Yarikou, 2014).

La différenciation basée sur les facteurs comme l'âge, l'état de santé, qui se traduit dans le délai qui séparait le *sɛɛroomã* et le *kpiipee-pommã*, n'était pas séparable de la question de l'abstinence sexuelle dont la durée était plus longue chez la femme que chez l'homme, chez les personnes bien portantes que chez celles malades. Porter les cheveux de veuvage pendant trois ans, trois mois ou quelques jours impliquait observer l'abstinence sexuelle durant la même période. Ce caractère relatif des délais au rasage traduit la volonté d'épargner certaines catégories des contraintes sociales et surtout sexuelles.

---

[41] Dans la culture *waao*, la symbolique relative au chiffre la femme est supérieure à celle de l'homme. Mais cette supériorité véhicule au fait une infériorité. La symbolique du chiffre quatre signifie qu'il faut accorder une chance supplémentaire à la femme lors des épreuves de la vie, face à des situations quotidiennes.

Plusieurs outils d'identification de la veuve étaient utilisés. Il s'agissait du *yãrambu*, des bracelets de veuvage portés sur une période donnée et changés quand ils sont usés, de l'absence de soins esthétiques, du port de cheveux gardés non coupés et triturés pendant trois ans, du déplacement de la veuve munie d'une calebasse pour la boisson. Le veuf devait garder sa calebasse seulement pendant trois mois au plus, de même les cheveux. Point n'était pour lui de porter une couche et des bracelets. Non seulement la durée du port de ces différents outils lui était réduite, mais aussi les contraintes sexuelles y afférentes :

> *« Si ton mari meurt, tu dois porter les cheveux. Si c'est un vieux qui est décédé, la femme doit porter les cheveux jusqu'à l'année où l'on pourra faire les cérémonies de boisson. Si c'est trois ans, elle portera les cheveux, portera des cordes aux poignets. Si on fabrique la boisson de son mari, c'est en ce moment qu'elle peut se raser. La femme portera les cheveux pendant au moins trois ans avant de se raser. Et puis, si c'est une femme, un homme ne peut pas porter les cheveux, un homme ne porte pas les cheveux. L'homme et la femme sont différents. L'homme ne peut pas porter les cheveux comme la femme. S'il porte les cheveux, et ses activités ? Ses autres femmes ? On comptera quelques semaines, fabriquera la boisson et on le rasera. »* (K.B, faate, sexe féminin, 70 ans, Natitingou, 2014).

Les différences de genre se notaient aussi à travers les différents contributeurs aux cérémonies de rasage. Autrefois, la belle-famille de la femme se chargeait d'organiser matériellement les cérémonies de rasage. De même, hormis les effets vestimentaires que la veuve devait assurer par elle-même, la belle-famille fournissait les animaux cérémoniels (coq, cabri), le mil pour la boisson locale *kutu-kutu* mais aussi et surtout la patte de bœuf qui devait servir à préparer le repas des initiés. L'homme qui perdait sa femme assurait, bien sûr, par l'entremise de sa famille, ces produits dont la patte de bœuf. Certes, la patte de bœuf servait à préparer le repas cérémoniel pour les veufs et les veuves mais, il servait à signifier surtout que la veuve était reprise en mariage dans sa belle-famille. Ainsi, celui qui a été identifié par la famille pour reprendre la veuve en mariage, remettait cette patte de bœuf aux *kpiipee-nɛ̃ra*. Le veuvage assurait donc, à l'endroit de la femme, un remariage, entraînant donc une phase supplémentaire latente dans les rites de veuvage de la femme contrairement à ceux de l'homme. Ceci induit une autre différenciation capitale, celle du port du nom *kpiipee* par la femme toute sa vie durant. Les veuves porteront le nom *kpiipee* durant toute leur vie ; tandis que l'homme, une fois le rituel de rasage achevé, il reprend son nom habituel, il est donc veuf ad'hoc.

La différenciation abordée en dernier ressort porte sur l'importance accordée aux cérémonies de veuvage de la femme à travers l'importance numérique des participants à cette cérémonie. En effet, les acteurs ne s'intéressaient pas pour autant à la cérémonie de rasage de

l'homme. Celle de la femme suscitait plus d'intérêt de la famille, de la belle-famille, des anciennes veuves et des autres membres de la communauté.

4.3.2- Vécu sécurisant du veuvage à l'époque précoloniale

Le vécu du veuvage à l'époque précoloniale a été appréhendé à travers : la destination de la veuve et des orphelins, la destination du veuf et les difficultés que surmontait chacune de ces trois catégories.

Dans les temps anciens, le veuf, après les cérémonies de rasage, restait dans sa famille et continuait à élever ses enfants. En tant que *yete-tee*, il ne pouvait abandonner sa maison. Quant à la veuve, elle était tenue, par le biais du lévirat de rester dans la maison de son mari pour y épouser un membre de la famille du défunt mari. Le nouveau mari était l'un des jeunes frères ou cousins du défunt époux. Ce remariage se faisait selon une procédure. A ce sujet, un chef de terre de la ville de Natitingou précise :

> **«** *Si tu finis de te raser, et que tu t'es rasé, ton défunt mari, s'il a des frères cadets*[42]*, tu suis un parmi eux. Quand on dit frère, ce n'est pas de même mère ou de même père seulement. C'est dans la famille. Donc, si ce n'est pas le frère, c'est le cousin. Quand ça arrive, le vieux de la maison l'appelle et lui fait des propositions. Si ça lui convient, elle accepte. Si le choix ne lui convient pas, elle indique celui qu'elle veut. Le vieux annonce la nouvelle à l'élu qui commence par lui rendre visite dans la lignée. Si d'aventure il y a des enfants de cette relation, les enfants restent liés et appartiennent au nouvel époux »* (D. P. chef de terre, 80 ans, Natitingou, 2014).

Mais avant ce remariage, la femme quittait le toit marital pour un court séjour dans sa propre famille :

> *« Après toutes les cérémonies, la veuve va d'abord chez ses parents pour un rituel. Après quelques temps, elle revient sous le toit de son mari. Elle reste dans la maison de son mari »* (K. B. veuve, 70 ans, faate, Natitingou, 2014).

Quant aux orphelins, qu'ils soient de père et de mère, ils continuaient d'être élevés dans la famille de leur père défunt. La question du vécu du veuvage pose aussi la problématique des difficultés auxquelles font face non seulement le conjoint survivant quel que soit son sexe mais aussi sa progéniture.

4.3.3- Difficultés des veufs et des veuves

Concernant la veuve, les difficultés étaient plus d'ordre affectif car les membres de la famille continuaient de prendre soin d'elle et de ses enfants. Les champs continuaient d'être

[42] L'on ne reprend en mariage que la femme de son aîné. Cet aîné peut être un frère direct mais aussi un cousin.

labourés à leur profit. Le nouveau mari les prenait en charge spirituellement, socialement et matériellement. Ce faisant, les enfants étaient bien intégrés dans la famille paternelle. D'ailleurs, du vivant de leurs parents, les enfants étaient socialement pris en charge par l'ensemble des membres de la famille. Pour preuve, une personne ressource déclare :

> *« Etant dit que la femme autrefois était la femme de la famille et non d'un homme, elle ne va même pas sentir la disparition de son mari parce que la famille continue d'éduquer les enfants puisque du vivant du mari, le père n'avait pas grande autorité sur ses propres enfants mais plutôt sur ses neveux. Quand je prends mon cas, en grandissant, je pensais que mes cousins étaient mes frères. Je ne savais pas que nous n'étions pas de même mère, mais je pensais que c'était mes frères alors que c'était les enfants du jeune frère défunt de mon père. La société était en harmonie. Les enfants étaient pris en charge jusqu'à ce qu'ils grandissent et qu'on leur trouve femme dans la société.* » (M. J ; sexe masculin, 60 ans, personne ressource, Natitingou, 2014).

Le veuf par contre devait continuer de se prendre en charge et d'assurer les besoins de ses enfants. Il ne se remariait pas dans sa belle-famille mais la société s'organisait pour l'aider à se remarier. Concernant l'éducation des enfants, il arrivait que les sœurs se partagent les plus jeunes ou qu'une sœur quitte temporairement son foyer pour venir aider à l'entretien délicat des petits orphelins. Toutefois, les veufs vivaient des difficultés d'abord d'ordre culturel. En dehors des aspects développés plus loin (visage féminin du veuvage), avec le phénomène des possibles pertes consécutives de leurs épouses, les veufs se remariaient difficilement :

> « *Quant au veuf, il est d'abord gêné parce que la société waao accepte mal que la femme meurt avant le mari. Ensuite, c'est comment trouver une autre femme pour l'aider à élever ses enfants.* » (O. M, veuf, 60 ans, Natitingou, 2014).

Et un autre d'ajouter :

> « *Si ta femme meurt, ta première difficulté, c'est retrouver une nouvelle femme. Autrefois, c'était très difficile surtout pour les personnes âgées. Alors que par le lévirat, la femme se remariait* » (Y.Y., ancien veuf, 65 ans, Yarikou, 2014).

4.3.4- Liens inextricables entre la perception du mariage, de la mort et du veuvage (discussion)

La présente partie de ce travail a pour objectif de mettre en relief les bases socioculturelles qui avaient sous-tendu la pratique du veuvage chez les *Waaba* à l'époque précoloniale. Au total, la peur de la mort, la solidité des liens de mariage, le pouvoir du chef de lignage, la valorisation de la femme à travers les pratiques culturelles ancestrales ont constitué des fondements ayant conféré au veuvage ses caractéristiques notamment, une pratique ancestrale symbolique, harmonisée mais différenciée, rigoureuse et non coûteuse.

Cette pratique était en harmonie avec le contexte socioculturel global et la philosophie de l'existence des Waaba, même si cette communauté était ouverte aux autres.

Par ailleurs, les représentations collectives relatives au veuvage des hommes guidaient leur gestion de cette réalité. En effet, les perceptions, les buts et les fondements sont en certains de leurs aspects différenciés selon le genre. Cette différenciation mentale de la réalité transparaît dans le déroulement des rituels constitutifs du rite de veuvage.

Le veuvage présentait ainsi les caractéristiques d'un rite d'initiation, tant dans ses pratiques que dans ses fonctions. Considérant le premier aspect, en référence au cadre d'analyse de Van Gennep, les rites de veuvage chez les Waaba mettent en jeu les trois phases de rites de passage que sont la phase préliminaire (séparation), la phase liminaire (réduction des contacts humains, abstinence sexuelle) et la phase post-liminaire (réintégration dans la société). Avec le second aspect, en tant que rite, le veuvage assurait des fonctions. Dans un cadre plus général, Ki-Zerbo (2008), détermine cinq fonctions aux rites notamment : assurer la connaissance du moi individuel et collectif ; assurer la maîtrise du soi en particulier, confirmer les candidats comme homme ou femme ; former une cohorte de compagnons pour la vie et pour la société à travers une expérience physique, pyschique, mentale et émotionnelle ; assurer une dimension professionnelle et d'apprentissage. Kä Mana (2010), analysant les rites de veuvage au Cameroun, détermine trois dimensions permettant de saisir leur sens. Il s'agit des dimensions spirituelle, esthétique et éthique. A l'analyse, les fonctions des rites de veuvage chez les Waaba vont au-delà de ces trois fonctions. Recourant aux cinq fonctions reconnues aux rites par Ki-Zerbo (2008), l'on pourrait affirmer que les rites de veuvage chez les Waaba intègrent harmonieusement les cinq fonctions des rites. Ceci est saisissable à travers les quatre dimemsions des rites de veuvage révélées par la présente recherche que sont le veuvage-impureté, le veuvage-initiation, le veuvage-situation et le veuvage-statut.

En référence au cadre d'analyse retenu, dit de l'analyse institutionnelle du veuvage, il ressort que le contexte global a influencé la pratique du veuvage. En effet, à l'origine, cette pratique a été mentalement modelée compte tenu du contexte culturel en s'appuyant sur les perceptions de la mort et du mariage. Mais, les cadres intermédiaires tels que la famille, l'institution religieuse traditionnelle, n'ont pas été sans influence sur la gestion du veuvage. La famille, parce qu'elle est la cellule de base au sein de laquelle se tisse les rapports de mariage et parce qu'elle joue un rôle fondamental dans l'orchestration des rites de veuvage. L'institution religieuse intervient en tant qu'organisatrice de la famille, agent de discipline.

Dans le présent cas, elle intervient comme partie prenante des démarches et cérémonies de mariage mais aussi des cérémonies de veuvage. Ce sont en définitive ces éléments de contexte qui offrent des possibilités d'interventions, des options aux individus, dans des limites plus contraignantes que libertines. Les options à notre avis étaient plus contraignantes que libertines parce que, que ce soit dans le mariage ou dans le veuvage, un code de conduite était édicté. Seulement, la minorité qui osait outrepasser les dispositions de ce code répondait d'une manière ou d'une autre de leurs actes par des sanctions, de sorte que finalement, le veuvage dans la société précoloniale *waao* répondait aux rôles qui lui étaient assignés, notamment celui de la prise en charge psychologique des veufs et des veuves et surtout matérielle de ces dernières et de leur progéniture. Ce constat n'est pas en contradiction avec les résultats de Mu (2011) concernant le veuvage précolonial au Nigéria. Selon l'auteur en effet, le système traditionnel précolonial d'assistance aux veuves contribuait au réconfort moral des veuves, à l'atténuation du sentiment de perte du conjoint et à l'acceptation psychologique par la veuve de sa nouvelle situation. Dans le cas des Waaba, cette prise en charge était aussi matérielle et concernait non seulement la veuve, mais aussi des orphelins. Le veuvage dans cette société s'inscrivait dans une logique de solidarité à travers laquelle, l'individu, homme comme femme n'existait pas en tant que tel. Comme le dirait Kouandété, s'agissant des peuples de l'Atacora précolonial : « Noyé au sein de la famille étendue, de sa classe d'âge, il n'existe plus en tant qu'individu (…) » (Kouandété, 2010 : 43). Le cas spécifique de la femme *waao* n'était pas différente de celles des autres femmes africaines de l'époque et pourquoi pas du Monde. En effet, s'agissant de la société florentine, la femme est perçue par rapport à son père ou son mari, même les défunts (Klapish-Zuber, 1984). Plus près en Afrique, cette logique a été celle d'autres auteurs comme Coquery-Vidrovitch, (2007) ; Bila, (2011), en témoigne l'affirmation ci-après :

> « Dans les sociétés africaines anciennes, comme dans la plupart des sociétés patriarcales, les femmes ne se voyaient reconnaître une valeur individuelle, elles n'existaient que par appartenance à son propre lignage (…) à celui de son mari (…) ou de son fils. Une femme pubère non mariée, voire non mère, était impensable » (Coquery-Vidrovitch, 2007 : 80).

A notre avis c'est en rapport à cette inexistence individuelle de l'être humain que les pratiques et vécus du veuvage à l'époque précoloniale doivent être analysés. Elle tenait à un mécanisme multidimensionnel de la solidarité. « la solidarité entre les hommes était réelle » (Kouandété, 2010 ; Chambény, 2011). L'historien Ki-Zerbo, en parle en des termes ci-après :

> « Au total, la société africaine d'hier était une société solidaire. (…). Solidarité dans le travail grâce à la propriété commune et association de travail. (…) Solidarité de la famille qui était

> une communauté de sang, de travail et de biens matériels & spirituels, un vecteur essentiel de la culture du groupe en tant que chargé de l'éducation » (Ki-Zerbo, 2008 : 37).

Mieux en rapport avec le veuvage, il attire l'attention sur un fait : l'importance de la prise en charge de l'orphelin par cette solidarité autrefois réelle quand il affirme :

> « Mais en fait, par le travail communautaire multiforme, par l'hospitalité et la prise en charge des enfants d'un parent ou d'un voisin mort, cette solidarité constituait une sorte d'assurance sur la vie collective. Elle permet une sécurisation et une sérénité qu'on trouve chez les paysans (…) » (Ki-Zerbo, 2008 : 28).

Mais, l'auteur ne lie pas cette prise en charge à la pratique du veuvage en général et du lévirat en particulier. C'est ce que réalisent Enel & Pison (2007). Considérant leur recherche sur le veuvage et le lévirat, les auteurs montrent que la pratique du lévirat existe dans la grande majorité des sociétés africaines pour les veuves en âge de procréer. Le but était pour la famille patrilinéaire de ne pas perdre le versement de la "compensation matrimoniale" et de donner d'autres héritiers à la famille du défunt. Mieux, ils montrent qu' « autrefois, le réseau de solidarité sociale et familiale était très efficace pour les veuves et un remariage systématique leur accordait une prise en charge totale » (Enel & Pison, 2007 : 337). Si ces conclusions sont identiques aux résultats de la présente recherche, notons que les buts du lévirat mis en relief sont restrictifs comparativement au cas des Waaba. Dans un premier sens, ce n'était pas la récupération de la compensation matrimoniale qui était le but visé. C'était plutôt le maintien de la femme dans le foyer au vu de son rôle important pour la poursuite de la vie du lignage et de la communauté. Le but était, pour reprendre les termes de Ki-Zerbo d'assurer que « (…) la mort individuelle n'est pas irrémédiable, puisque la vie du groupe continue » (Ki-Zerbo, 2008 : 28). Il s'agissait comme démontré plus haut, d'assurer les liens familiaux, ce qui serait impossible sans la présence de la femme dans le foyer, « une maison sans femme est un non-sens » affirme Séwane (1999 : 37). Dans un deuxième sens, chez les Waaba, le souci de la prise en charge était omniprésent, tout comme dans la société burkinabé étudiée par Taverne (1996). Ce dernier mène une réflexion sur la pratique du lévirat autrefois dans la société burkinabé et y établit un lien entre le lévirat et la prise en charge de la veuve. De son entendement, le lévirat était un droit pour la femme et un devoir pour les membres du clan. Le droit de la femme d'être reprise en charge avec ses enfants par les membres du clan et le devoir des membres du clan de reprendre en mariage leur femme, puisque la femme ne se mariait pas à un individu mais à la famille. D'ailleurs, les travaux champêtres étaient réalisés au profit de la belle-famille par les parents de l'époux. La position de la prise en charge de la veuve et de sa progéniture et l'honneur que conférait le lévirat à l'héritier a été celle défendue par Sow & *al.* dans un article collectif portant sur le cas sénégalais :

> « Ce choix constitue pour le frère héritier un grand honneur, l'obligeant à remplir jusqu'au bout son devoir d'homme et de mari. Cette pratique du lévirat vise la sauvegarde et la continuité des biens laissés par le défunt frère. Les enfants seront effectivement pris en charge par le frère biologique de leur père qui devient leur père adoptif. Ceci constitue un avantage psychologique pour eux de ne pas se retrouver avec un étranger. Les enfants auront la chance d'être élevés dans la même structure familiale, ce qui atténue nettement le choc de la disparition de leur père. » (Sow & *al*., 1994 : 3).

Si dans le cas des Waaba, il n'a pas été explicitement affirmé que le lévirat contribuait à un honneur des "héritiers", ce fait n'était pour autant absent car il advenait que les hommes d'un même lignage se disputent la veuve. L'avantage de cette œuvre sur le cas sénégalais est de mettre en exergue au-delà des aspects révélés par les autres auteurs et de la présente recherche, l'avantage psychologique que revêtait la pratique du lévirat pour l'éducation des enfants.

Toutefois, le lévirat était aussi réalisé dans le cas des Waaba en rapport avec le défunt. La peur des représailles émanant du défunt en cas de négligence de sa veuve a été déclarée comme justificatif de la pratique du lévirat. Ce résultat qui n'est pas en contradiction avec le but de solidarité mis en exergue ci-dessus, vient élargir la notion de solidarité à la communauté des vivants et des morts. Si la présente recherche établit un lien positif entre la crainte du défunt et la solidarité qu'elle induit à l'endroit des veuves et des orphelins, Sossou (2002) analyse le veuvage dans dix Etats africains dont le Ghana, la Côte d'Ivoire et le Nigéria et fait le constat du rapport négatif entre la crainte de la mort et le veuvage. Selon l'auteur, contrairement au cas de la Côte d'Ivoire où la veuve était bien traitée, cette crainte de la mort était instrumentalisée pour maltraiter la veuve. Le cas de la veuve *waao* s'inscrit donc dans le registre de l'exception que constitue la veuve Baule de Côte d'Ivoire.

Conclusion partielle

Dans la société précoloniale *waao*, la compréhension des rites de veuvage s'inscrit dans le cadre général des croyances de cette communauté. Dans ce contexte, l'analyse des rapports intrinsèques entre les perceptions de la mort, du mariage et du veuvage met en lumière non seulement les fondements et buts du veuvage mais aussi ses pratiques. Des facteurs et structures traditionnels avaient modelé les pratiques du veuvage à cette époque. De ce fait, elles étaient harmonisées, différenciées selon le sexe et réalisées selon le code social convenu et mis en pratique par des acteurs déterminés par une vision presqu'uniforme de l'existence humaine. Les rites de veuvage étaient surtout vécus comme des espaces de sécurité et de solidarité entre les membres de la famille et de la communauté.

Au terme de cette partie et conformément à l'objectif spécifique 1, les liens établis par les Waaba entre les perceptions du mariage, de la mort et du veuvage ont été saisis. Ces liens s'expriment sous forme de rapports qui avaient permis une sécurité et une prise en charge des personnes veuves de deux sexes et de leur descendance.

TROISIEME PARTIE : DYNAMIQUES A L'ŒUVRE DANS LES PERCEPTIONS ET PRATIQUES DU VEUVAGE

Introduction partielle

Les réalités socioculturelles sont des réalités mouvantes. Leur dynamique[43] est liée à la nature même de la société qui les porte (Bila, 2011[44]). « Toute société est traversée de permanence et de changement » affirmait Simon (2006 : 139). Cette caractéristique est aussi celles des sociétés africaines. Les peuples du Bénin (Froger, 2012) mieux, ceux de l'Atacora (Kouandété, 2010 ; Chambiény, 2011) n'en sont pas épargnés. Il en est de même des Waaba (Toungakouagou, 2011). La gestion du veuvage chez ces derniers, depuis la période coloniale s'est inscrite dans une certaine dynamique. Cette partie du travail met en lumière, comparativement à la période précoloniale, les dynamiques[45] en jeu dans les pratiques actuelles du veuvage. Le premier chapitre présente un extrait des données des contextes colonial et postcolonial qui ont conditionné les formes de pratiques et de vécus actuels du veuvage. Quant au second, il expose les logiques des acteurs, les modalités et formes d'expression de ces dynamiques.

---

[43] Il existe une différence entre changement, mutation et révolution (Balandier, 1971). Pour l'auteur :
a) le changement équivaut aux caractéristiques centrales, à la succession des faits dans le temps mais à l'intérieur d'une entité qui se maintient ;
b) le développement est le changement qui procède directement de la structure ou de la nature de la chose qui le subit ;
c) la mutation équivaut à peu près au changement, à l'évolution, à la révolution, au développement et à la modernisation. Les uns impliquent la persistance d'une identité fondamentale malgré les modifications et les autres la rupture. Les mutations appartiennent à cette dernière catégorie. Ici, indifféremment l'un ou l'autre des concepts changement, mutation ou dynamique est ulilisé.

[44] Selon Bila « L'anthropologie qui se veut désormais en mouvement se démarque d'une image statique et révolue de l'ethnie » (Bila, ibid. : 79). Mieux, l'ethnie doit selon elle considérée comme une réalité dynamique (Bila, op.cit).

Chapitre V : Société *waao* postcoloniale : un contexte favorable à l'expression des mutations

Introduction partielle

La deuxième partie de cette thèse a démontré le degré d'ouverture des peuples de l'Atacora. Un degré d'ouverture à « faible coefficient de mutation et de progrès » (Ki-Zerbo, 2008 : 35) qui n'avait pas empêché le maintien d'une identité culturelle propre. Avec la colonisation française et la vague d'évènements socioculturels (la scolarisation, l'introduction de nouvelles religions, de la monnaie et la mise en place des pouvoirs concurrents au pouvoir local) y consécutifs, les sociétés précoloniales vont amorcer, cette fois-ci de manière progressive et contrainte, un autre tournant de leur existence. Si la colonisation française a été une réalité dans l'ensemble du Bénin, elle a certainement eu des caractéristiques particulières dans l'Atacora[46]. Il en est de même de la période postcoloniale à travers précisément les idéologies prônées par les régimes révolutionnaire et démocratique. C'est pour cette raison qu'ont été abordés d'une part, le contexte colonial et d'autre part, celui postcolonial de la pratique du veuvage chez les Waaba du Nord-Bénin.

5. 1-Déstructuration sociale du fait de la colonisation

La désorganisation socioculturelle des peuples de l'Atacora s'est amorcée avec la colonisation qui a mis en place une stratégie certes lente mais porteuse. Cette stratégie s'est axée sur les structures comme l'administration coloniale, l'école et la religion.

5.1.1- Mise en place de l'administration coloniale dans l'Atacora

L'histoire de la colonisation dans l'Atacora a partie liée avec celle de l'Afrique et du Dahomey. C'est par le décret Sadi Carnot du 6 juin 1895 que le territoire du Dahomey a été consacré officiellement colonie française intégrant l'AOF. Cet évènement historique marque ainsi la pénétration européenne dans le pays et consacre l'indépendance de la colonie du Dahomey et dépendances auparavant rattachée au gouvernement de l'AOF à Dakar. La présence française sur le territoire du Dahomey s'est effectuée en deux phases distinctes : une première phase de diplomatie, d'imposition pacifique et une seconde, d'imposition impériale

[46] Le fait même que la colonisation ait été tardive dans cette région par rapport au Sud du pays peut expliquer ces spécificités.

(Kouandété, 2010). Au cours de la première phase, le colonisateur français s'est livré à une exploration du territoire caractérisée par la signature de traités à partir de 1894. Le premier Gouverneur était le Docteur Victor Ballot dont la mission était de relier le Dahomey au Niger et au Soudan Français. Dans ce cadre, ce dernier crée les postes de Savalou et Savè en 1894, signe des traités avec entre autres, les chefs de village de Blé, Manigri et Bédéou, de même qu'avec le Wakouté (chef politique de Wakou) (Kouandété, 2010). Le but de la seconde phase était d'asseoir désormais l'autorité française. Le pays est alors caractérisé par une organisation administrative centralisée, comprenant huit (08) cercles, subdivisés en cantons et en villages (Failon, 2013).

Quant à l'occupation effective de l'Atacora, elle a été approuvée au cours d'une session du gouvernement en novembre 1912. La phase effective est remarquable à partir de début 1913, sur la base d'un contrat dont la teneur « consistait en une reconnaissance des droits de l'indigène et au respect scrupuleux de ses coutumes et traditions vieilles de plusieurs millénaires » (Kouandété, 2010 : 53). C'est ainsi que le cercle de l'Atacora est créé entre 1913-1914. Natitingou en était le chef-lieu avec les subdivisions de Kouandé, Tanguiéta et Boukoumbé. A ce sujet, un enquêté témoigne :

> *« En 1912, il n'y avait pas une administration territoriale étrangère ; la gestion du territoire était traditionnelle. Il y avait un kpiika (chef de terre) à Yarikou et Pouya de l'ethnie Dassawo, à Kotopounga, un Taapouwuro, et à Natitingou un Dasagate). C'est à partir de 1914 que l'administration coloniale a été visible dans la région. Il y avait des postes de commandement à Kouandé, Tanguiéta, Natitingou et Boukoumbé. C'est à partir de 1914 que la vraie administration coloniale a été installée et portait sur l'école, la santé surtout. Pendant la période coloniale, l'administration était organisée en cercles, et chaque cercle était dirigé par un commandant de cercle. Après le chef cercle, il y avait le chef canton et un représentant du chef canton dans les villages, différent du chef de village ».* (T. K. J, instituteur à la retraite, personne ne ressource, 83 ans, Natitingou, 2014).

C'est la naissance de nouvelles structures administratives et de nouveaux rapports caractérisés par le mépris du contrat de cohabitation entre le colonisateur et ses administrés, ainsi que l'affirme Kouandété : « Les nouvelles réformes avaient bouleversé les structures du pays et compromis les rapports des autochtones avec les nouvelles autorités. » (Kouandété, 2010 : 58). Mieux, la colonisation avait contribué à la constitution d'une nouvelle classe sociale. Les fonctionnaires étaient devenus la classe dirigeante et privilégiée. Les auxiliaires et gardes cercles, tout-puissants dans leur petite sphère représentaient les intermédiaires valables entre l'administrateur et l'administré. Les chefs traditionnels étaient dépouillés de leur pouvoir de décision ; leur rôle se limitait à rendre compte à l'administration coloniale de

l'évolution de leur mission. Les administrateurs commandaient effectivement à tous les échelons de la vie politique et économique de leur circonscription (Kouandété, 2010).

Cependant, en deux ou trois ans d'administration coloniale, le colonisateur n'avait pas réussi à s'imposer à tous points de vue. Chambény se fait plus précis sur la nature des rapports entre colonisateur et colonisé :

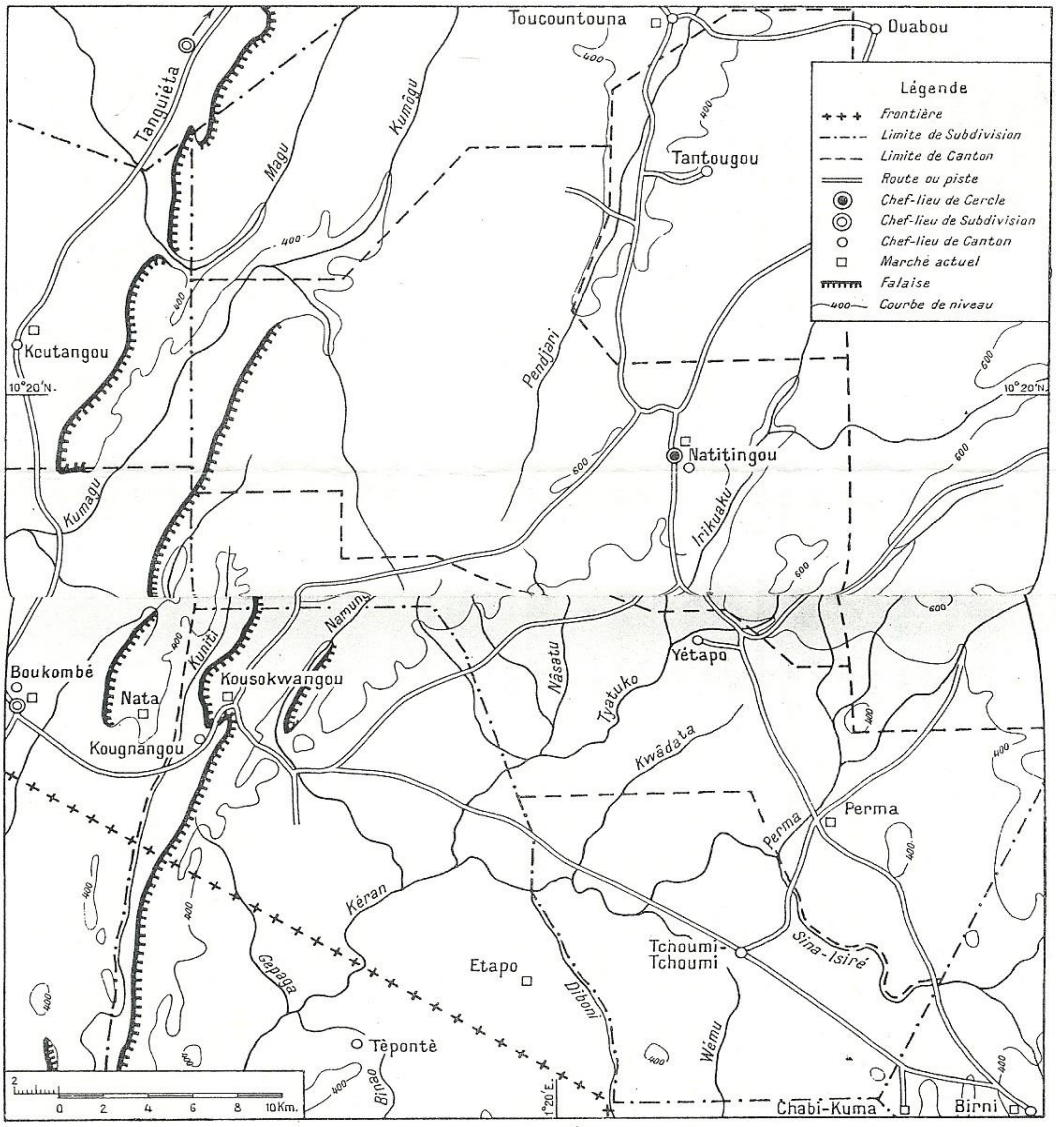
> « La colonisation a constitué et imposé des chefs de canton, des chefs de village pour mieux dominer les *Bètammaribè*. Ce fut une période pénible pour le colonisateur que pour les chefs placés à la tête de chaque canton et de chaque village. (…). Personne n'a obéit à personne. Ce fut un temps pour les travaux forcés, chasse à l'homme pour la construction des routes et des bâtiments administratifs, chasse à l'homme pour l'extraction des mines d'or, chasse à l'homme pour trouver des soldats (…) » (Chambiény, 2011 : 34).

Il « fallait en conséquence, changer quelque chose dans les rouages politiques, économiques et sociaux du pays et rompre avec un passé révolu. Ce que le Blanc ne fait point ». (Kouandété, 2010 : 53). On assiste donc à une juxtaposition de l'administration territoriale française à celle traditionnelle dans l'Atacora, donc à plusieurs logiques et pouvoir de décision contradictoires. L'administration territoriale locale, représentée par le pouvoir traditionnel notamment le *Kpííga*, le *Taapuwuro* et le *Dasagate* selon les localités et l'administration coloniale représentée par le chef cercle et le chef canton et son représentant dans les villages. Alors, entre 1916-1917, la révolution pointe à cause du changement des rapports entre les nouvelles autorités et leurs administrés. « Le cercle le plus calme du Dahomey fermentait » (Kouandété, 2010 : 58)[47].

En résumé, la fin de la période précoloniale coïncide avec le début de celle coloniale intervenue dans l'Atacora à partir de 1912 (Grätz, 2000 ; Tiando, 1987) et dont les marques définitives se sont imposées avec l'échec de la résistance de Kaaba. La période coloniale au Bénin en général, et dans l'Atacora en particulier, a entraîné des transformations socioculturelles, dont les conséquences sont l'adoption de nouvelles habitudes et d'un nouveau mode de vie. Ces transformations ont été possibles grâce à la mise en place d'un appareil adminstratif caractérisée par une organisation géographique type, comme l'indique la carte ci-après.

[47] « Tel un canari de chapalot frais, les régions sombas et yoabas sont en pleines fermentation » (Huchet, 1959 : 63).

<u>Carte N° 3</u> : Carte portant subdivision territoriale du cercle de l'Atacora



<u>Source</u> : (Mercier, 1968 : 116).

Cette carte est relative entre autres à l'organisation administrative coloniale dans l'Atacora. On y note, le chef-lieu de cercle (Natitingou), les chefs-lieux de subdivision (Tanguiéta et Boukoumbé), les chefs-lieux de cantons (Birni, Tèpontè, Tchoumi-Tchoumi, Boukoumbé, Yètapo, Natitingou, Kougnangou, Tantoukou, Toucoutouna), (*cf*. légende).

5. 1. 2- Colonisation : un début de campagne contre le mariage et la famille traditionnels

Le cadre socioculturel colonial de la pratique du veuvage tel que nous l'avons retenu comporte, au-delà de la persistance de la plupart des éléments de contexte précolonial,

l'apparition de nouveaux faits qui ont contribué à une campagne de sensibilisation contre le mariage traditionnel sous les trois variantes qui lui assuraient sa force et sa stabilité. Cette entreprise a été possible grâce aux effets conjugués de l'œuvre de l'administration coloniale et du travail des missionnaires surtout catholiques. Ces deux instruments de la colonisation française ont établi des mécanismes et tenu un discours défavorable au mariage traditionnel dont il a été démontré le rôle dans le maintien des liens familiaux dans la société précoloniale. Compte-rendu est fait d'une part, du travail combiné de ces deux acteurs à travers l'école coloniale et d'autre part, des effets de cette collaboration sur la déstabilisation du mariage et de la famille traditionnels.

5.1.3- Ecole coloniale

L'instruction coloniale dans l'Atacora est à considérer sous deux angles : l'école publique officielle et celle missionnaire chrétienne, en particulier catholique[48]. Cette instruction a été l'un des instruments mis en place par l'administration coloniale dans le souci de soumettre culturellement et politiquement les peuples de l'Atacora. Dans cette région du pays, l'école publique officielle était antérieure à celle missionnaire (« Au cœur de »[49], 1963). Au début, l'école publique coloniale était réservée à un groupe réduit de privilégiés. Il s'agissait notamment des fils de "chefs" à savoir les enfants des secrétaires de cantons et ceux des fonctionnaires venus des autres parties de l'Afrique en poste dans l'Atacora. Les écoliers étaient formés par des enseignants venus de la sous-région ouest-africaine. Dirigée au départ par des ressortissants ouest-africains, l'école publique à Natitingou sera gérée plus tard par des nationaux. Au bout de six ans, cette école délivrait le CEPE (Certificat d'Etudes Primaires et Elémentaires) et les détenteurs étaient des moniteurs chargés de l'instruction des enfants. Au nombre des premiers cadres[50] formés par l'école officielle à cette époque, ne figurait aucun Waao.

---

[48] Des sources orales, la mission protestante a certes mené des actions dans le cadre de la scolarisation. Mais ces dernières n'ont pas été aussi porteuses que celles de la mission catholique. C'est ce que traduit l'affirmation ci-après : « Les protestants ont essayé de faire quelque chose mais ils rencontrent plus de difficultés que nous » (La difficile mission, 1963: 91). C'est pour cette raison que le cas de la mission catholique est pris en considération.

[49] Le modèle de présentation de références bibliographiques retenu (adaptation française des normes de l'APA, 6 eme édition, 2010) recommande dans le cas des textes anonymes, de retenir les trois ou quatre premiers mots du titre. C'est ce qui explique que certains titres paraissent incomplets dans les citations.

[50] Les premiers cadres de l'école officielle publique étaient Maga, Pédro et Boulga.

Les premiers produits de cette école publique seront considérés comme des facilitateurs du travail des missionnaires[51] (« Au cœur de **»,** 1963 ; Commission de la communication du Jubilé des 70 ans, 2011), comme l'attestent les propos ci-après :

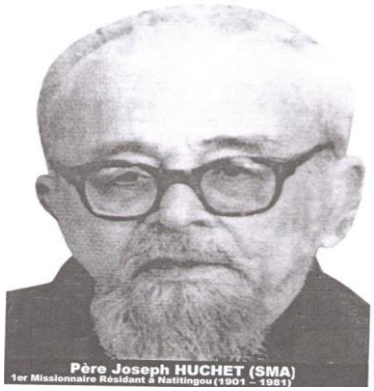
> *« Très vite, nous avons cherché des jeunes pour aider. Le père Huchet se servait déjà de quelques adultes qu'il formait le mieux possible. A. S, ancien militaire et quelques anciens élèves de l'école publique» (Commission de la communication du Jubilé des 70 ans, 2011, : 26)*[52].

L'histoire de l'école catholique dans l'Atacora est intimement liée à la création de la mission catholique de Natitingou. En effet, l'instruction missionnaire catholique a été instituée à Natitingou en 1943 par le premier missionnaire catholique, un prêtre de la SMA du nom de Huchet arrivé dans la ville de Natitingou en 1941 pour y fonder la mission catholique de Natitingou. Les premières écoles étaient catéchétiques. Après la mise en place de la paroisse et de l'école de Natitingou, des stations catéchistiques ont été ouvertes dans les localités (« Au cœur de » 1963 ; Commission de la communication du Jubilé des 70 ans, 2011) :

> « Figure étrange que ce petit père vêtu d'un short et d'une chemise kaki, chaussé de sandales, fusil à l'épaule, parcourant allègrement la brousse, visitant les gros villages en vue d'y ouvrir des stations secondaires avec de petites cases qui servent aussi d'écoles. Tout en portant la parole de Dieu aux adultes, son souci fut d'ouvrir dans les principaux villages, de petites écoles d'éducation de base » (Commission de la communication du Jubilé des 70 ans, 2011 : 9)**.**

[51] « Nous sommes arrivés à Natitingou en 1944 (…) mais avant même d'être ici, nous avons commencé le recrutement des élèves : c'est à l'époque où Coulibally et Maga enseignaient à l'école publique » témoignage d'une religieuse de la mission catholique de Natitingou (« Au cœur de », 1963 : 83).

[52] Nous avons beaucoup fait recours à cette plaquette réalisée lors des 70 ans d'évangélisation de l'Atacora compte tenu du fait qu'elle contient des premiers missionnaires et de leurs témoins dans l'Atacora.



PhotoN° 7 : Photo du père Huchet, premier missionnaire de l'Atacora

Source : archives Eglise catholique de Natitingou, 2014.

C'est ainsi que furent installées les stations d'école catéchétique à Yarikou autour de 1952, à Pouya et Kparifa en 1954. Les écoles catholiques étaient ouvertes à tous, filles comme garçons. Le recrutement à l'école était forcé, les missionnaires allaient d'un village à l'autre pour ce faire et étaient soutenus dans leur travail par les services coloniaux tels que la gendarmerie et les structures scolaires publiques.

> « En septembre, nous avons tenté de convaincre les parents de nous confier une de leurs filles pour aller à l'école, afin d'avoir une instruction de base qui leur permette un jour d'avoir de l'argent pour elle et sa famille. Mais aucun succès[53], selon la coutume, les filles doivent rester chez elles pour aider leur mère.
>
> L'administrateur ayant vu que les gens refusaient de donner leur fille a pris une résolution sévère : il envoya un gendarme pour accompagner les instituteurs car il voulait que l'école s'arrange avec nous pour que l'on accepte les filles qui voudraient la fréquenter. Les familles qui refusaient seraient punies. Suite à cette décision, nous avons eu une dizaines d'élèves, et petit-à-petit, nous sommes parvenues à en avoir au mois d'octobre 25 de 6 à 10 ans. Mais c'était à contrecœur que les parents acceptaient (…) » (Commission de communication du jubilé 70 ans d'évangélisation, 2011 : 38).

La réticence des peuples de l'Atacora en général et des Waaba en particulier tenait à la perception qu'ils avaient de la scolarisation. A en croire les sources orales, contrairement aux Bɛtamaribɛ, les Waaba s'étaient montrés plus hostiles à l'instruction coloniale. Les rares enfants waaba recrutés à l'école ne poursuivaient pas les classes. A la suite, une école catholique officielle a été créée par les missionnaires à Natitingou. Une organisation, portant

[53] « Partout, grosses difficultés de recrutement : les deux premières années, il fut fait d'autorité ; mais le résultat fut médiocre, et pourtant les élèves ne manquent pas dans les villages » (« La mission de Tchaourou », 1963 : 35).

répartition des zones avait été mise en place par les religieux, en témoigne les déclarations suivantes :

> « Nous avions chacun notre territoire apostolique. Le père Huchet, à mon arrivée, souffrait de maux d'estomac et il fut content de se décharger de ses tournées en pays "somba" (…) se réservant toutefois des visites aux cantons Yétapo, Tchoumi-Tchoumi, Kontantoukou (…). Le père Bernard Fortin était chargé du secteur "Yoabu" (Waama) (Commission de la communication du Jubilé des 70 ans, 2011 : 2011 : 26) ».

Les écoles catholiques ont connu une ampleur autour de 1955. Dans l'Atacora, à la veille des indépendances, il y avait donc deux types d'écoles : l'école missionnaire chrétienne et l'école publique. Les écoles catholiques et publiques ont contribué de façon concomitante, à la scolarisation, jusqu'en 1960, d'un petit noyau de personnes puis de cadres de l'Atacora. Certes, leur effectif au départ n'était pas considérable mais, ils ont constitué, au fil des années, des relais de l'idéologie du colon en général et des vecteurs de nouvelles logiques et pratiques contre le mariage traditionnel. Plus que l'école publique, l'école missionnaire avait établi des liens très étroits entre la scolarisation et l'évangélisation. De leur entendement, c'était le moyen le plus efficace d'évangéliser les peuples de l'Atacora dont les Waaba. D'ailleurs, aussi bien les missionnaires de l'Atacora que des autres régions Nord du pays ne s'en cachent pas[54]. S'agissant du cas spécifique de l'Atacora :

> « Le père Huchet, dès les débuts, avait misé sur l'éducation des jeunes : dès l'ouverture d'une école, le catéchiste faisait l'école et le catéchisme. Après plusieurs années, on choisissait les plus aptes à continuer les études pour les mettre à Natitingou : soucis de former une élite pour l'avenir de la religion et du pays » (Commission de la communication du Jubilé des 70 ans, 2011 : 27).

---

[54] « Un maître s'occupait des enfants à l'école publique et avait ouvert une petite école catéchistique » (« La mission de », 1963 : 68) ;
« C'est par l'école qu'on peut faire quelque chose, car il n'est pas question de modifier la mentalité religieuse des adultes et vieux. Ils parlent certes très souvent de Dieu ; ça ne va pas plus loin et ils vivent sans se tracasser » (« La mission de », 1963 : 71) ;
« En brousse, l'école est souvent le point initial du travail d'évangélisation (…) sept écoles catéchistiques initient les enfants, et le soir, les adultes aux rudiments scolaires et aux premières vérités chrétiennes » (« La mission de la"capitale " », 1963 : 14) ;
« La population n'est pas ouverte pour le moment sur le christianisme. La seule solution probablement, ce serait l'internat avec des petits païens de la brousse pour en faire un ilot de christianisme » (« La mission de Nikki, 1963 : 50 ») ;
« Reste la classe : ce n'est pas du temps perdu. C'est là que j'estime faire un peu quelque chose : tous ces enfants sont en contact avec un prêtre à longueur de journée (…) Il en restera bien quelque chose. » (« La mission de Nikki, ibid. : 50 ») ;
« Le travail est très lent, mais, je pense qu'avec le temps, et grâce au contact des enfants avec l'école, avec la mission et l'internat, la population deviendra plus accueillante à l'instruction et à la religion. » (« La mission au pied », 1963 : 111).

Par ailleurs, sur le plan de la scolarisation, les prêtres s'étaient associés l'expertise des religieuses dont celles de la congrégation Notre Dame des Apôtres, arrivées à Natitingou en 1944. A ce sujet, il est à noter :

> « L'objectif de la mission des sœurs était : l'évangélisation à travers la scolarisation des fillettes et la promotion de la femme. Pour cela, écoles, internats ont été ouverts, ainsi que des ateliers de couture et broderie. Elles assurent la catéchèse dans ces villages et l'animation féminine par l'éducation préventive et la couture. Pour recruter des fillettes pour l'école, les sœurs doivent parcourir les villages, secondées par le commandant de cercle. » (Commission de la communication du Jubilé des 70 ans, 2011 : 19).

En conséquence, la colonisation ambitionnait : d'instaurer une éducation de base, contraire à celle traditionnelle et de permettre aux futures femmes de gagner de l'argent pour leur auto-prise en charge et celle de leurs parents, objectifs en opposition à la logique traditionnelle. L'école missionnaire catholique avait mis en place une stratégie d'atteinte de ses objectifs. Cette stratégie était axée sur l'association école-religion, l'orientation des interventions sur les jeunes, le recours à l'administration publique en cas de besoin. Analysons tour à tour, la perception du mariage et le contenu de certains messages de l'évangélisation en rapport avec le mariage.

5.1.4- De l'évangélisation à la "diabolisation du mariage" traditionnel

Les campagnes de sensibilisation contre les modes traditionnels de mariage tiennent à la volonté de faire prévaloir la perception occidentale du mariage arrimée à la tradition chrétienne et monogamique du mariage (Taverne, 1996). Quelques données nécessaires à la compréhension de la teneur de cette philosophie occidentale du mariage sont ici livrées. Ces données portent sur la définition, les biens et propriétés du mariage chrétien. Le canon 1055 définit le mariage comme une alliance :

> « par laquelle un homme et une femme constituent entre eux une communauté de toute la vie, ordonnée par son caractère naturel au bien des conjoints ainsi qu'à la génération et à l'éducation des enfants » (…).
> Ainsi le mariage est constitué de deux réalités diverses : d'une part, l'acte par lequel un homme et une femme manifestent l'intention de constituer une « société » de vie conjugale ou une société conjugale et d'autre part, l'état de vie permanente qui résulte de ces deux époux. Cet état est défini comme la communauté de toute la vie. Cet état de vie des mariés est ordonné d'abord au bien des conjoints mais il a aussi une dimension « procréative ». C'est pourquoi, un mariage sans enfant est aussi un vrai et valide mariage à moins que les parties excluent le bonum prolis (…). De cette définition se dégagent les deux propriétés essentielles du mariage et les biens du mariage (…) :
> - bonum prolis : le bien portant sur la génération et l'éducation des enfants (c.c.1055§1) ;
> - bonum fidei : C'est le bien se référant à la fidélité et à l'unité dans le mariage (cf. cc1056 ; 1101 § 21134) ;

> - bonum sacramenti : bien qui valorise et garantit l'indissolubilité ou la perpétuité du lien matrimonial (cf.c.1056 ; 1056 § 2 ; 1101 § 2 ; 1134).
> A travers ces biens du mariage, nous pouvons tirer les deux propriétés essentielles (…).
> L'indissolubilité s'oppose au divorce et fait prévaloir le caractère perpétuel du lien qui unit les époux. En d'autres termes, l'indissolubilité (intrinsèque ou extrinsèque) est la propriété qui fait qu'un lien validement constitué ne peut être dissout. C'est la perpétuité du lien conjugal. L'indissolubilité comporte la durée du lien matrimonial jusqu'à la mort d'un des conjoints. (…).
> L'unité consiste dans le fait qu'un vrai mariage canonique n'est possible qu'entre un seul homme et une seule femme. Cette propriété correspond à ce que nous appelons la monogamie qui exclut toute forme de polygamie simultanée sous son double aspect de polyandrie (union d'une femme avec plusieurs hommes comme maris) ou de polygynie (union d'un homme avec plusieurs femmes comme épouses). L'unité du mariage vise essentiellement la sauvegarde de la fidélité du lien exclusif des conjoints. Du point de vue des législations civiles, l'unité du mariage s'accentue sur deux points : l'interdiction de contracter un autre mariage « manente primum » et la fidélité conjugale. Mais au regard de la législation canonique, l'unité du mariage est défendue par : l'obligation de la fidélité mais l'adultère n'est pas cause de divorce, ni de nullité à moins que la volonté d'infidélité ait été affichée avant et pendant la célébration du mariage » (Agossou, 2014 : 35-36).

L'analyse du contenu de ce texte rend compte de deux visions antagonistes du mariage malgré quelques traits de ressemblance. Les ressemblances portent sur l'indissolubilité et les biens du mariage liés à l'éducation des enfants. Tandis que les dissemblances sont relatives à la philosophie même du mariage : (1) union entre deux personnes, au bien de ces deux personnes, qui constituent une communauté à deux et (2) à la promotion du mariage monogamique au détriment de la polygamie. Cependant, l'indissolubilité des liens d'union se limite aux deux membres et pas aux autres membres de la communauté, d'où l'inexistence du lévirat dans le mariage chrétien. D'ailleurs, les différences de visions transparaissent clairement dans les prises de position des missionnaires qui ont investi l'Atacora et les autres régions du Nord-Bénin[55]. Dans le contexte de l'Atacora, citons :

> « Les mariages, eux posent un problème selon les races et les coutumes (…). Chez les Tankambas, on attribue à la fille qui naît un mari qui peut être un jeune ou un vieux. On devine les gros problèmes que cela pose pour régler de telles situations selon la loi chrétienne. » (« La mission qui », 1963 : 132).

[55] « Le mariage monogame fait peur » (« La mission de », 1963 : 45) ;
« Nous avons quelques chrétiens baribas adultes (…) ils sont jeunes pères de famille à la mode du pays, sans avoir fait le mariage légitime, ayant pris plusieurs femmes. » (« La mission de la », 1963 : 72) ;
« En outre, il existe de grosses difficultés pour les mariages. Les païens n'ont guère la notion de stabilité de la vie conjugale et quand une femme est sur le point d'avoir un enfant, elle retourne dans sa famille durant un an et demi environ ; ce n'est pas bon pour le mari » (« La mission de », 1963 : 46) ;
« (…) les gens s'établissent en ménage, mais en marge des lois du mariage chrétien (…) la majorité des ménages chrétiens vivent dans l'infidélité » (« La mission catholique de Tchaourou, 1963 : 39 »).

> « (…) ce n'est pas intéressant d'être mariée de face à un fiancé aveugle ou boiteux ! » (« La mission qui », 1963 : 128).

Ces différents discours sont révélateurs d'une part, du point du vue que les missionnaires se font du mariage traditionnel par rapport à l'attribution des époux aux filles, à la polygamie, au style de vie au sein du couple et d'autre part, de la réticence des parents au sujet de la nouvelle forme d'union qui leur est proposée. Concernant ce dernier aspect, le couple école / religion a été d'un apport certain dans l'atteinte des buts visés par le colonisateur. A partir de ces deux instruments, les bases fondamentales de la société et ensuite les piliers du mariage traditionnel ont été entamés de manière lente, progressive mais sûre.

Qui plus est, au-delà des objectifs de formation d'un noyau d'instruits et de cadres par l'administration coloniale et les missions catholiques, le contenu des messages de l'évangélisation représente un fait à ne pas occulter. L'évangélisation s'est amorcée avec l'implantation des écoles confessionnelles catholiques et a connu sa phase culminante avec les premiers produits de l'école catéchétique. En effet, le colon, par le biais de l'école catéchiste, ambitionnait de former entre autres, des maîtres catéchistes et des cadres de traduction dont les interventions ont été positivement appréciées par les missionnaires :

> « Et je pense qu'il faut ici louer le travail humble mais considérable réalisé par les catéchistes : sans eux, l'évangélisation aurait bien moins vite progressé. La chrétienneté de l'Atacora doit beaucoup de reconnaissance envers ces hommes dévoués, qui, tout en continuant, pour la plupart, à travailler leurs champs pour vivre, s'occupait de la communauté naissante et des catéchumènes » (Commission de la communication du Jubilé des 70 ans, 2011 : 16).

Ainsi, à la veille des indépendances, des interprètes pour la coopération franco-africaine étaient disponibles dans l'Atacora. Le message de l'évangélisation a consisté à remettre en cause les croyances et pratiques religieuses locales et à imposer aux populations de l'Atacora une autre perception de la religion :

> « Au début, j'interdisais aux catéchumènes de participer à ces cérémonies. Mais grâce à des amis féticheurs, j'ai réussi à y assister. J'ai vu qu'elles n'avaient rien d'immoral. Maintenant, nous laissons faire. Mais il y aurait quelque chose à trouver au plan chrétien en ce domaine ; je ne vois pas encore exactement quoi » (« La mission au », 1963 : 125).

Dès lors, à partir des premiers traducteurs catéchistes, les "*warasu*" (pratique religieuse traditionnelle) étaient stigmatisés comme étant la source des fléaux sociaux qui ternissaient les relations sociales entre les familles, notamment dans le cadre du processus du mariage et des règlements de conflits liés aux modes d'union matrimoniale. Les interprètes devaient donc transmettre les messages des religieux à leurs parents, frères et sœurs. Les

messages insistaient sur la nécessité de ne plus contracter le mariage sous ses trois variantes traditionnelles car affirmaient-ils, elles représentaient la cause principale du règlement des conflits par les *warasu* et précisément par le mécanisme de "*tuki waraka"* (se plaindre de quelqu'un auprès du *waraka* pour réclamer justice*)*.

> *« En 1958, je faisais partie des interprètes formés par l'école catéchétique. Donc, notre travail était de traduire le message des prêtres à nos parents. Je me rappelle ce qu'on leur disait à propos du mariage et des "warassu". On leur disait ceci : que personne ne donne plus sa fille en mariage. C'est ça qui fait naître le fait de "porter fétiche". Or, porter fétiche détruit vos familles. Ce travail se faisait auprès des adultes, des jeunes mais aussi des enfants dans les chapelles et stations qui étaient en même temps des salles de classe* » (S.Y. I, personne ressource, 70 ans, sexe masculin, personne ressource, Natitingou, 2014).



Photo N°8 : Temple du culte traditionnel de *Kunayaba* à Yarikou.



Photo N° 9 : Station catholique de Pouya construite depuis 1942

Source : PhotoToungakouagou Sabine, 2014.

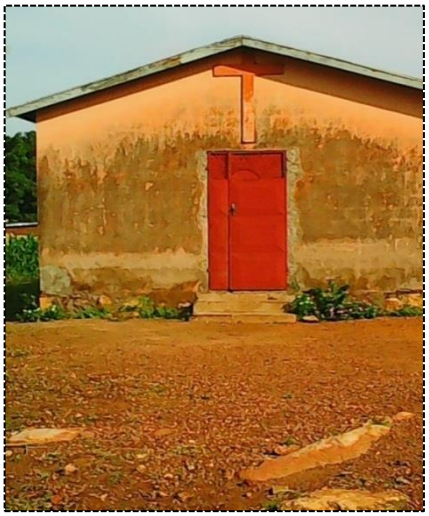


Photo N°10 : Bâtisse de la station-école de Yarikou depuis 1953 et toujours utilisée.

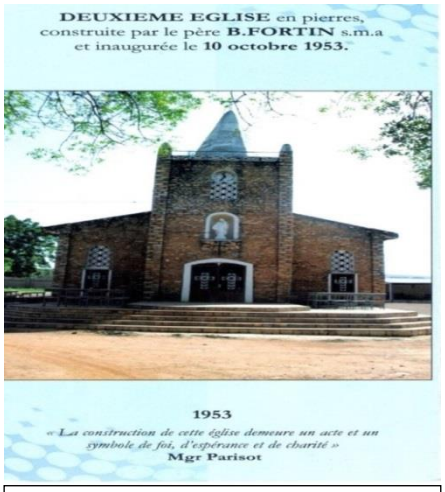


Photo N°11 : Deuxième Eglise de Natitingou construite en pierre depuis 1953 et toujours utilisée.

Source : Photo Toungakouagou Sabine, 2014. .

Procédant ainsi, l'administration coloniale, tout en orchestrant une campagne contre le mariage traditionnel, participait directement à la promotion du mariage civil et religieux. En effet, la période 50-60 a été caractérisée par une scolarisation timide des filles[56]. Certes, la plupart des filles *waaba*, comme démontré ci-dessus, ne poursuivaient pas toujours les classes. Mais, les quelques rares endurantes, moulées dans l'éducation chrétienne avaient échappé au mariage traditionnel. Ces filles ne repartaient au village que pendant les congés et vacances. Il avait été construit des internats catholiques pour leur scolarisation et leur préparation au mariage chrétien catholique. Ainsi, à en croire les déclarations des autorités de la mission catholique de Natitingou à l'époque, les religieuses avaient quelques années après 1947, six (06) classes fréquentées par des filles venant des villages pour une éducation chrétienne et une préparation au mariage chrétien (« Au cœur de », op.cit.)[57]. Ainsi, ceux à qui elles étaient promises avaient perdu toute chance de récupérer leur épouse, non pas sans difficultés ni obstacles, en témoignent les propos de Père Nicolas Mouterde, missionnaire à Natitingou de 1958 à 2003 :

> « Les principales difficultés que j'ai eues sont celles avec les filles que l'on voulait marier de force avec de vieux polygames. La première que j'ai connue avait peut-être 12 ans. J'ai été alerté par ses camarades d'école et l'ai mise à l'école des sœurs. Quelques années après, alors qu'elle sortait avec une monitrice, trois anciens combattants ont essayé de l'enlever. Ce fut la bagarre jusqu'à l'arrivée des gendarmes alertés par un catéchiste (…). J'ai eu bien d'autres histoires » (Commission de la communication du Jubilé des 70 ans, 2011 : 34).

L'extrait ci-dessus met en relief l'effectivité de la lutte des missionnaires contre le mariage traditionnel[58] qu'ils appellent dès cette époque, le mariage forcé. De même, contrairement à la phase précédente, non seulement les filles elles-mêmes s'opposent au mariage traditionnel mais aussi leurs camarades les y aident, preuve que le message tenu sur cette réalité est saisi par les destinataires. Pour conforter ces interventions, la force publique (gendarmerie) est déployée. L'autre facteur non négligeable de l'école catéchétique était le

---

[56] « En 1960, les filles représentaient, en moyenne, pour l'Afrique sub-saharienne, environ 32 % des effectifs de l'enseignement primaire.

[57] « Les religieuses seraient fort utiles, indispensables même pour former le cœur des filles et des femmes à fonder de vrais foyers chrétiens. » (« La mission de Tchaourou », 1963 : 38).

[58] En 1939, le décret Mandel imposa le « consentement des époux » (interdiction du mariage forcé pour la fille) mais les moyens d'application ont été mis en place en 1946 en Afrique occidentale (Coquery-Vitrovitch, 2007). En Afrique française, le décret Jacquinot de 1951 se contentera d'autoriser l'engagement politique monogamique, mais sans le rendre obligatoire. Ce qui veut dire que les femmes majeures ou divorcées se mariaient sans compensation matrimoniale (Dumez, 1975).

discours tenu sur la mort, comme l'indique le témoignage d'un interprète de la coopération franco-béninoise au cours de la période coloniale :

> « *L'essentiel du message des missionnaires sur la mort était le suivant : "ne craignez plus désormais la mort car celle-ci donne lieu à la vie éternelle"* » (S.Y. I, personne ressource, 70 ans, sexe masculin, Natitingou).

Or, nous avons établi dans les pages précédentes que la crainte de la mort constituait l'un des piliers sur lesquels reposaient les rapports de mariage et les liens de solidarité entre membres d'une famille au-delà de la mort. Par ailleurs, le recrutement militaire, par l'instauration d'un groupe de personnes aux ressources moyennes a pour sa part contribué à saper les bases du mariage traditionnel.

5.1.5- Recrutement militaire

Avant la période coloniale, les Waaba déployaient un dispositif de protection des personnes et de leur territoire. Avec les moyens liés à ce dispositif, ils étaient parvenus pour la plupart du temps à repousser les envahisseurs. Avec la colonisation, une nouvelle réalité sera imposée et vécue par les peuples de l'Atacora, les Waaba y compris. Il s'agit du recrutement militaire organisé au départ en vue de fournir des bras valides à la colonie française dans le cadre de la Guerre Mondiale opposant les puissances occidentales entre elles. Le premier recrutement militaire a été organisé au grand mécontentement des populations de l'Atacora. Le recrutement des premiers combattants s'était déroulé sous forme de grandes festivités. Les populations des deux sexes et surtout les jeunes des différents villages étaient convoqués pour des cérémonies de recrutement déguisées en festivités rythmées par des danses exécutées par les jeunes les plus valides de chaque village. C'est au cours de cette danse que les premiers combattants de la Première Guerre Mondiale furent retenus pour aller défendre les couleurs de l'armée française. Le second recrutement colonial a été l'élément déclencheur de la révolte de Kaba dans la période 1914-1916, car les populations s'étaient farouchement insurgées contre ce recrutement (Kouandété, 2010). Bien plus tard, les anciens combattants et les militaires des autres vagues successives recrutés par l'administration coloniale épousaient les jeunes filles qui pourtant étaient déjà promises en mariage. Le recrutement militaire a été l'une des opportunités du rejet du mariage traditionnel, (pourtant le plus valorisé par les Waaba) au profit du mariage par le *poriku*. L'opinion relative aux répercussions du pouvoir financier des militaires sur le mariage entre amants a été développée par Winrikou qui affirmait à propos des Natimba du Nord-Bénin :

> « Il est important de souligner que cette forme de mariage s'est multipliée avec le retour des anciens combattants partis faire la guerre en métropole et dans les colonies. Ce sont des personnes d'une certaine prospérité qui ont importé cette pratique » (Winrikou, 2014 : 48).

De surcroît, l'administration coloniale à cette époque, s'est donnée les moyens d'actions en matière de sensibilisation relative à ses thèmes privilégiés dont celui de la scolarisation, la lutte contre le mariage traditionnel et la christianisation. Une stratégie transversale aux différentes actions du colonisateur fut le regroupement des populations aux bords des voies principales. Réalité commune à toutes les régions[59] du Nord-Bénin dont l'Atacora, il « change et changera leurs (populations) conditions de vie (…) » (« Au coeur de », 1963 : 78).

5.1.6- Droit colonial et le Coutumier du Dahomey

La pénétration française a été l'occasion de faire appliquer au Dahomey en général, et dans l'Atacora en particulier, de nouvelles règles juridiques soit en opposition, soit au détriment des règles coutumières ou en juxtaposition de celles-ci. Si avant la colonisation la discipline du groupe était assurée hiérarchiquement par les chefs de lignage, les chefs de terre et les sanctions les plus fortes par le recours aux *warasu* ("fétiches") et les *kpiiba* (morts), durant la période coloniale, de nouvelles structures sont instaurées. Le Coutumier du Dahomey, a été adopté en ajout à ces dispositions juridiques coloniales et pratiques socioculturelles de règlement de conflits. Le droit, concernant certains cas portés à l'attention de l'administration coloniale, se disait dans les locaux du commandant de cercle. L'analyse textuelle du Coutumier du Dahomey (*cf. analyse textuelle du Coutumier en annexe 6*) établit une comparaison entre ce document et la réalité des faits, telle que perçue et restituée par les *Waaba* lors de la collecte des données. Les résultats de cette analyse autorisent un certain nombre de commentaires. En réalité, le Coutumier du Dahomey est considéré comme un condensé des coutumes du Dahomey, donc des Waaba. Ces coutumes, parmi tant d'autres, ont aussi porté sur la famille, le mariage, le veuvage, le lévirat et l'héritage. Toutefois, à quelques exceptions près, les données ne reflètent pas pour autant les réalités coutumières des

---

[59] « Par ailleurs le regroupement des villages facilite notre travail ; je songe à cette station que j'avais dû fermer parce qu'elle était complètement perdue au bout d'un sentier impossible. Ramenée au bord de la route (…) je peux m'en occuper à nouveau. Nous avons six stations d'où nous revenons sans être obligés d'y coucher. Tout ceci est un sérieux avantage pour l'évangélisation » (« La mission de la » 1963 : 70) ;
« Le regroupement des villages se fait (…). Si les prévisions se réalisent, il ne sera que plus de 5 agglomérations. Ceci favoriserait mon travail, car je pourrais essayer d'enseigner chaque soir dans chaque village » (« La mission de Ouénou », 1963 : .46).

Waaba. Cette situation peut être expliquée par le fait que le colonisateur a "abusivement" constitué le sous-groupe "*Somba*" sans se donner le temps d'appréhender certaines spécificités et d'en rendre compte. L'analyse comparative du coutumier et des sources orales relatives à la réalité des Waaba revêt un intérêt à plus d'un titre :

a) l'information relative aux tentatives du colon de modifier un certain nombre de pratiques dont celle du mariage ;

b) les erreurs d'appréciations contribuant à mal orienter les interventions puisqu'il était question pour le colon, d'appliquer le droit tout en respectant les coutumes qui ne sont pas en opposition avec le sens voulu par le colon (Mèdénouvo, 2004). Par exemple, le code affirme que chez les "Somba", il n'existe pas de justice familiale. De même, il est affirmé que chez ces peuples et donc chez les Waaba, il n'y avait pas de chef de famille et de village. Le colon a été donc conduit, selon lui, à instaurer une justice familiale et des chefs de villages sur la base d'une table rase, donnant ainsi lieu à une juxtaposition de droits sur un même territoire.

5.1.7- Introduction de la monnaie

La colonisation française a été l'occasion d'introduire la monnaie, autre que les cauris. L'introduction de cette monnaie n'a pas empêché la poursuite du troc et le recours aux cauris durant cette période au cours de laquelle, la vie des Waaba n'a pas été caractérisée par un fort pouvoir économique. Ceci a encouragé des jeunes à l'exode rural tant au niveau national que régional. Les produits agricoles et d'élevage étaient disponibles mais, le pouvoir d'achat général ne permettait pas de les commercialiser en vue de disposer de ressources pour acquérir les produits manufacturés.

L'économie des peuples de l'Atacora était donc embryonnaire. La plupart des Waaba produisaient les denrées dont leur unité familiale avait besoin. Il fallait donc investiguer d'autres horizons à la recherche des ressources financières pour acquérir les produits manufacturés. Cette necessité de partir faire fortune ailleurs était l'occasion pour certains jeunes gens de fuir le mariage coutumier, même si ces cas étaient dénombrables. Ceci amoindrissait la colère des parents et la sanction sociale en cas d'opposition au mariage traditionnel.

5.1.8- Intensification du contact avec les autres communutés et peuples

Le contact avec les autres peuples s'est intensifié lors de la période coloniale. Les peuples de l'Atacora étaient collectivement associés aux travaux forcés instaurés par le colonisateur. Il s'agissait de la construction des routes, des bâtiments des services administratifs, des infrastructures sociocommunautaires, telles que les écoles, les églises, les logements des colons ; des travaux d'extraction de l'or au profit du colon. Ce type de travail se réalisait de manière rotative par groupes de villages, accentuant ainsi les rapports déjà existants entre les différents groupes. L'une des enquêtées déclare au sujet des travaux forcés d'extraction de l'or :

> « *L'extraction de l'or de Perma était une activité à laquelle les parents étaient contraints de se livrer au profit du Blanc qui exigeait et obtenait 25kg d'or par semaine. Cela se faisait par roulement, c'est-à-dire de façon rotative, par village on sélectionnait ceux qui allaient travailler ce minerai d'or.* » (D. J, sexe masculin, 68 ans, personne ressource, Natitingou, 2014).

Et une autre d'ajouter concernant le renforcement des liens à travers la scolarisation des enfants :

> *« Tu sais ? Tu sais que T. J. K. est le premier écolier de Yarikou non ? Nous, on a préparé pour eux. On partait d'ici pour aller à Natitingou préparer pour eux. Les femmes d'autres villages venaient aussi »* (D. Y, 85 ans, ancienne veuve, Yarikou, 2014).

Mieux, ces liens ne s'étaient pas limités à la seule sphère de l'Atacora, mais le brassage était désormais une réalité entre les fils du Dahomey, du moins les scolarisés. C'est justement dans ce cadre que Pliya témoigne :

> « L'école coloniale brassait les enfants de toutes les régions du Dahomey. Ainsi, ai-je eu le bonheur de connaître à l'Ecole Supérieure Victor Ballot en 1947 un camarade originaire de Tanguiéta qui devint pour moi un grand ami (…) » (Commission de la communication du jubilé des 70 ans, 2011 : 55).

Mais, au-delà du contact avec les autres peuples de l'Atacora et du Bénin, les *Waaba* ont expérimenté l'aventure vers les autres régions de l'Afrique de l'Ouest au cours de la période coloniale, entre les années 1950 et 1960. Les pays de la sous-région fréquentés étaient le Togo et le Ghana. Mieux, les échanges entre Béninois et autres peuples de la sous-région s'étaient établis dans le cadre du Commonwealth. Par ailleurs, de nos sources, en 1960 déjà, une partie des Waaba fréquentait le Borgou pour les travaux champêtres saisonniers en vue de gagner des revenus pour la satisfaction de certains types de besoins. Ces propos sont confirmés par ce qui suit :

« Ces départs s'organisaient sous forme de cérémonies en gros. Des villages, les Waaba sont partis au Ghana avec les gens de Djougou. Certains ressortissants de l'Atacora sont revenus avec des noms ghanéens. Les ressortissants de Yarikou sont partis en aventure au Ghana vers 1952. J'ai aussi appris que les Waaba de Yarikou allaient au Ghana au départ. Ceux qui allaient au Ghana existent encore dans le village mais, ils sont très vieux. A la suite, ils sont allés au Togo autour de 1954. C'est avant les indépendances que ces mouvements avaient lieu et dans le cadre du Commonwealth » (S. Y. I, personne ressource, sexe masculin, 70 ans, Natitingou, 2014).

5.1.9- Répercussions de ces faits sur le mode de vie des Waaba

Les réalités induites par la colonisation n'ont pas été sans effets sur les réalités quotidiennes des *Waaba*. Toute analyse faite, ces répercussions ont globalement contribué à la déstabilisation des bases fondamentales de la famille et du mariage au cours de la période coloniale et partant, à la fragilisation des fondements déterminants de la pratique du veuvage.

Amorce de la fragilisation des bases fondamentales de la famille

La déstructuration de la famille comme base de la société chez les Waaba par la domination française s'analyse sous deux angles : la mise en place des structures concourant à la fragilisation du pouvoir du chef de lignage et la campagne contre le mariage traditionnel sous trois de ses formes. Les deux éléments essentiels à la compréhension du veuvage identifiés dans les parties précédentes de cette thèse, à savoir les perceptions de la mort et du mariage ont été entamés durant la période coloniale.En effet, le colon français, avait entre autres objectifs, de mettre en place des structures d'imposition de sa langue et de sa culture. Pour y parvenir, deux canaux principaux ont été utilisés : l'école, en vue de mettre en place des agents traducteurs mais aussi des modèles d'êtres capables de refléter et de perpétuer sa philosophie de la vie. Si avant 1960, un nombre infime d'instruits et de cadres de l'Atacora avaient été formés et aucun parmi les Waaba force est de noter que par le recrutement obligatoire des enfants à l'école, les bases de l'organisation familiale des Waaba, à travers la fragilisation du pouvoir décisionnel des chefs de famille étaient entamées. Plus spécifiquement, l'abandon partiel ou complet des travaux champêtres et par *ricochet* de l'éducation traditionnelle *waao* portait aussi les germes de modifications de la pratique du mariage et sans doute plus tard du veuvage. Concernant les appréhensions des effets

potentiels de l'école sur les pratiques culturelles et plus précisément sur le mariage[60], un missionnaire témoigne :

> « Beaucoup de parents pensent encore qu'on leur retire leurs enfants : qui gardera le troupeau ? Qui ira travailler au champ ? Les enfants une fois instruits ne vont-ils pas travailler ailleurs ? S'ils vont à l'école de la mission on ne peut leur donner au moment du mariage, les femmes que l'on veut ; le mariage monogame fait peur » (« La mission de Ouénou », 1963 : 45).

Le mariage par le *peebanobu* qui était la règle, nécessitait que le prétendant, aidé de sa famille et de ses amis, effectuent les *nãri-yerisu* (travaux champêtres au profit des parents de la promise). Avec l'école coloniale, une partie des jeunes Waaba ne pourra plus faire face à cette exigence. En sus, la mise en place des chefs cantons concurrents, certes au pouvoir réduit à l'époque par rapport à celui du chef de terre traditionnel, constitue un facteur non négligeable à prendre en compte. Le recrutement militaire, parce qu'il favorisait le contact entre les jeunes militaires et les jeunes filles, et en vertu du pouvoir financier et de l'autorité du militaire à l'époque, donnait lieu à de rares cas de mariage en dehors du cadre tracé par la société. Ainsi, le mariage entre amants se nouait entre jeunes sans l'accord des représentants de la lignée, non sans conséquences sociales. Enfin, l'évangélisation à l'époque avait abouti à une amorce de la déstructuration des croyances religieuses des Waaba en établissant un lien formel entre les conséquences néfastes des pratiques religieuses traditionnelles "*warasu*" et les modes locaux d'alliance matrimoniale chez les Waaba.

Toutefois, les apports de la période coloniale, n'avaient pas pu entamer certains aspects du mode de vie des Waaba. La grande majorité des Waaba continuent de se marier selon la coutume, l'influence du chef de lignage et du village demeure toujours prépondérante. Les femmes continuaient d'être valorisées à travers les cérémonies culturelles. Concernant les résultats mitigés de la colonisation à l'époque, une religieuse, du nom Perigault, membre de la première équipe des sœurs Notre Dame des Apôtres dès 1944 à Natitingou témoigne :

> « Après 11 ans de mission dans les diverses localités, je reviens à Natitingou en 1958 ; joie et tristesse, nos petites filles avaient grandi, les unes étaient reparties dans leur village et reprenaient une vie de coutumes ancestrales mais elles savaient leur catéchisme, le français, la couture, d'autres s'étaient mariées selon le mode de chez eux, ayant des enfants (…) d'autres continuaient leurs études, deux étaient devenues religieuses et d'autres se préparaient à le devenir » (Commission de la communication du jubilé des 70 ans, 2011: 55).

---

[60] Cette pensée est aussi traduite par la phrase ci-après : « Les parents ne s'en occupent plus ; ils considèrent que nous leur avons enlevé des bras pour les champs (…) » (« La mission de la », 1963 : 73).

Quant à la lenteur des changements liés au mariage dans la zone à l'époque, le père Duffes raconte :

> « J'ai raconté dans une revue le cas de Jeanne Batipa, une fille Tankamba, d'abord interne chez les sœurs pour l'école et la formation, puis ayant décidé de fuir pour rejoindre sa famille pour se marier. Avant de rejoindre son mari, la fille était capable de montrer qu'elle était en mesure d'enfanter et ce n'est qu'une fois enceinte qu'elle rejoignait celui qui allait être son mari. C'est parce qu'elle suivait cette coutume qu'on avait hésité à la baptiser. La trouvant un jour baptisée et assistant à une messe du père Chazel à Cotiakou, je lui demandai pourquoi elle avait agi ainsi. Elle me répliqua : « quand je suis à la mission, je fais ce que les pères me disent de faire car c'est bon. Quand je suis à la maison, c'est à mes parents que j'obéis : quand j'ai voulu me marier, j'ai obéi à mes parents et suivi la coutume de mes parents. Ce cas montre les difficultés pour former solidement des chrétiens engagés et résistants à la pression du milieu traditionnel où ils vivent » (Commission de la communication du jubilé des 70 ans, 2011 : 30).

En synthèse, la période coloniale avait réussi a désorganiser la structure familiale et à entamer les bases du mariage traditionnel. La période postcoloniale quant à elle a destabilisé les fondements socioculturel du veuvage.

5.2- Déstabilisation progressive des fondements socioculturels de la pratique du veuvage au cours de la période postcoloniale

La colonie du Dahomey et dépendances est devenue indépendante le 1er août 1960 sous le leadership du Président Hubert Maga, après un peu plus de quatre décennies de domination étrangère dans l'Atacora. Trois phases caractérisent la période postcoloniale notamment : les premières années des indépendances, la période révolutionnaire, celle démocratique. Chacune de ces étapes se démarque par des évènements particuliers leur conférant une spécificité, en témoignent les différentes dénominations du pays et les différentes idéologies promues. Sont ici présentés les évènements saillants de chaque phase importante de la période postcoloniale considérés comme ayant déstabilisé les bases de la pratique du veuvage chez les Waaba.

5.2.1- Poursuite et renforcement des acquis de la colonisation au cours des indépendances

L'idéologie des indépendances était de libérer le pays de la domination socioculturelle, politique et économique coloniale. Sur ce plan, plusieurs dispositions ont été prises par le nouveau pouvoir politique en place en vue de mettre fin formellement à la domination sociopolitique et économique étrangère. Les années des indépendances ont été, considérant les

transformations sociales, caractérisées par la poursuite dans presque tous les domaines, des acquis de la période coloniale. Ceci a été possible par le recours aux mêmes mécanismes établis par le colon. Les pages qui suivent éclairent sur les nouvelles formes que prennent ces mécanismes, notamment : la scolarisation, la poursuite de la campagne contre le mariage traditionnel, le recrutement militaire et les contacts avec d'autres peuples.

5.2.1.1- Scolarisation des enfants et l'émergence des relais de l'idéologie coloniale

Au plan social, dans l'Atacora et particulièrement en pays *waao*, prévaut l'école universelle avec laquelle, ce ne sera plus un petit groupe de privilégiés qui auront l'accès à l'école du "Blanc"[61]. Les enfants, filles comme garçons sont scolarisés au grand mécontentement de leurs parents, futurs beaux-parents et surtout de ceux à qui elles sont promises et qui "portaient fétiche" contre les parents des filles. D'autres allaient voir les *warasu* afin que l'échec scolaire de leurs enfants soit une réalité, favorisant ainsi le mariage avec leur mari traditionnel. En opposition, certains parents, sensibilisés aux bienfaits de la scolarisation œuvrent pour la réussite scolaire de leurs enfants :

> « *Tu sais, c'est grâce à moi que mes enfants, la fille et le garçon sont allés à l'école. Quand on envoyait les instituteurs prendre les enfants pour l'école, les chefs de famille allaient voir le waraka pour lui demander d'empêcher la réussite scolaire. Dans notre concession, le chef de famille avait préparé des feuilles de toilette pour tous les écoliers. C'était pour qu'ils échouent. Le jour où ils ont préparé ces feuilles chez nous, j'ai refusé à mon mari de laver mes enfants avec. C'était un scandale mais, il ne l'a pas fait. Mes enfants travaillent aujourd'hui* » (K. S, jeune veuve, 85 ans, Natitingou, 2014).

D'autres sollicitaient d'ailleurs les faveurs des "*warasu*" afin que leurs enfants réussissent dans leur nouvelle aventure, en témoigne ce verbatim :

> « *Plusieurs personnes allaient invoquer les warasu afin que leurs enfants échouent. Et, quand ils allaient en classe, ils ne comprenaient rien. Moi, mon père m'a conduit près du waraka du clan. Il a dit : " Je veux que mon enfant réussisse. Si on demande quelque chose en classe, qu'il comprenne et qu'il me revienne grand. Si on veut une personne dans ce village pour faire quelque chose avec les Blancs, que ce soit lui". Je crois que les warasu ont écouté le souhait de mon père car je ne regrette pas d'être allé à l'école du Blanc* » (T.K.J, personne ressource, 85 ans, Natitingou, 2014).

[61] En 1970, les filles représentaient 36 % de l'effectif scolarisé (Banque Mondiale, 1988).
« Au lendemain des indépendances, la scolarisation des filles et la formation des femmes apparaissaient comme des thèmes mineurs. L'essentiel était d'assurer à la fois la relève des cadres coloniaux par des cadres africains » (Lange, in Locoh, 2007 : 190).

Qui plus est, contrairement à la réticence de départ les parents formulent désormais des requêtes d'écoles[62] . Tel est précisément le cas de la région de Matéri et de Tanguiéta ainsi que le témoigne un missionnaire : « Beaucoup vivent simplement mais ils veulent évoluer dans la mesure où ils se rendent compte de la nécessité de changer. Ainsi, les Berbas demandent des écoles, les Tankambas également. » (« La mission qui », 1963 : 132). Au-delà de la prévalence de l'école universelle, l'on a noté l'apparition des premiers instituteurs de l'Atacora, formés au cours de la période coloniale.

> « *Les premiers cadres politiques de l'Atacora furent : H. M., B. et B. C'est en 1960 et 1961 que les premiers instituteurs diplômés de l'Atacora ont émergé. Il s'agit de S. A., (1961), O. A. et T. K. J, seul waao du groupe* » (T.K.J, personne ressource, sexe masculin, 83 ans, Natitingou, 2014).

Ces derniers ont constitué des relais efficaces des activités du colon en matière de scolarisation des filles.

> « *Tu sais, l'enseignant devait être un modèle en tout et partout. Par son habillement, son comportement, ses habitudes. Il devait donner l'exemple de ce qu'il disait. Tu verras bien que les enfants des anciens enseignants, filles comme garçons sont allés à l'école. L'enseignant a particulièrement poursuivi le travail du colon* » (Y. P ; sexe féminin, 79 ans, personne ressource, 2014).

Les résultats du travail du colon sur la scolarisation se sont répercutés sur d'autres domaines de la vie des Waaba, en l'occurrence les formes traditionnelles de mariage.

5.2.1.2- Poursuite des campagnes contre le mariage coutumier

Le cercle des enfants envoyés, à l'école filles comme garçons, s'élargit et un noyau d'élites[63] et d'écoliers constitués sont touchés par les pratiques religieuses. Avec ce dispositif, le mariage traditionnel prend un coup. En effet, affirme un missionnaire « Nous avons aussi à l'internat quelques grandes filles qui ont peu fréquenté l'école mais se sont évadées de chez leurs parents parce qu'elles n'ont pas voulu aller chez leur fiancé coutumier » (« La mission au », 1963 : 128). Les jeunes fonctionnaires ont épousé les femmes de leur choix, tantôt à l'intérieur de leur ethnie, tantôt hors de celle-ci. Les instituteurs relaient donc le colon auprès

---

[62] « Maintenant, d'eux-mêmes, ils demandent une école : si bien que dans tous les villages, nous avons une station avec 40 ou 50 élèves, pris en charge par la mission, avec un catéchiste enseignant les rudiments du français et du calcul (« éducation de base » !) » (« La mission de la », op.cit : 73).

[63] « Les chrétiens sont des fonctionnaires, des enfants et des jeunes » (« La mission de », 1963 : 46) ; « Des mariages légitimes, nous n'en avons aucun en dehors des maîtres » (« Au cœur de » 1963 : 72).

des élèves et ces derniers auprès de leurs parents. A cette époque s'accentue l'opposition contre le mariage sous ses formes traditionnelles précédemment décrites.

> « *Quand nous on est né, c'est le peebanobu qu'on connaissait. La femme ne pouvait pas choisir son mari. C'est avec l'arrivée du Blanc et avec le pouvoir de Maga qu'on a commencé par refuser le peebanobu. Ils ont dit que personne ne donne plus de mari à une femme. C'est ainsi que ça a commencé. Mais, ça avait toujours continué* » (K. K., chef traditionel religieux, 80 ans, Yarikou, 2014).

Au plan religieux, les missionnaires continuent d'attirer les peuples de l'Atacora ainsi que le déclare le père Chenevier, vicaire du père Huchet :

> « Peu à peu, les chapelles sont remplies car nous faisions connaître à la population le jour de notre passage, en faisant prévenir le chef de village, en nous servant aussi des gens qui venaient au marché du centre. Et ensuite, avec les écoliers, car, personnellement, j'allais coucher, la veille dans la chapelle, construite près de la case du chef village et les écoliers portaient la nouvelle. Très vite, les habitants se sont rendus compte que la religion qu'apportait le père était une religion d'amour, d'espérance et de communion avec les Ancêtres » Commission de la communication du jubilé des 70 ans, 1963 : 44).

Les activités et moyens matériels, humains des missionnaires s'accroissent comme le prouve la déclaration ci-après :

> « En 64, je suis revenu à Natitingou pour préparer l'arrivée du nouvel évêque (…). Durant cinq ans, beaucoup d'activités matérielles : procure pour ravitailler les missions, garage pour les voitures qui commencèrent à se multiplier, formation des maîtres et catéchistes, administration. Mais sans jamais abandonner la catéchèse et l'administration. Je multipliais les réunions religieuses en attendant d'ajouter à tout cela la responsabilité de la cathédrale et de la mission de Natitingou en 1969 » (Commission de la communication du jubilé des 70 ans, 1963 : 31-32).

Dans le même registre, les jeunes hommes, mais surtout les jeunes filles étaient préparés dans les internats au mariage chrétien[64] au détriment de celui traditionnel. Ainsi, selon les propos de sœur Korman :

> « L'internat accueillait aussi des jeunes filles, se préparant au mariage chrétien. Souvent, ces grandes filles accompagnaient l'une ou l'autre des sœurs pour l'animation des femmes dans les villages voisins » (Commission de la communication du jubilé des 70 ans ; 1963 : 44).

[64] « Il faut ajouter que les scouts avaient leurs fiancées chez les sœurs. Quand ces garçons sont devenus chrétiens, ils ont pris l'habitude de choisir eux-mêmes leurs filles (…) chez nous » (« A cœur de », 1963 : 85).

5.2.1.3- Elargissement du cadre physique des contacts avec les autres peuples

La crise politique autour du pouvoir de Maga de 1963, conduit les Waaba, déjà habitués au Borgou depuis la période précoloniale, à partir en aventure pour le Nigéria. Depuis cet évènement, les populations *Waaba* fréquentent le Nigéria pour y faire fortune, le plus souvent en couple. Au Nigéria, chaque membre du couple devient un acteur économique qui revient au pays nanti des biens générés par ses activités économiques qu'il gère de manière autonome. Dans le même temps, les recrutements militaires se sont poursuivis au profit de l'administration locale, renforçant les efforts de la colonisation. Au plan économique, à partir de 1960, chaque fils de l'Atacora doit s'impliquer dans la production économique[65]. Ainsi, la force économique des femmes s'est accrue notamment celle des femmes Bɛtamaribɛ dans la production des légumes et condiments (piment, gombo). Quant aux femmes Waaba, elles s'investissent dans la production du beurre de karité, de la moutarde, mais aussi quelques produits de cueillette.

Ainsi, les premiers instituteurs, les militaires et autres fonctionnaires locaux désormais convaincus de l'idéologie nouvelle qu'ils portaient, soutenus par certains parents et chefs locaux s'étaient imposés comme des canaux du renforcement des acquis de la colonisation. Ces acquis ont surtout porté (pour ne s'en tenir qu'au sujet de recherche) un impact sur la structuration de la société et ont contribué au refus du mariage traditionnel par une frange de la population. En 1963, le bilan ci-après de l'œuvre de la colonisation par les missionnaires de Natitingou était établi.

> « Nous avons 47 stations secondaires, avec chacune une école. A Natitingou, Yarikou Kouaba, Kouarfa et Pouya, elles sont officielles, ailleurs catéchistiques (…) les meilleurs élèves cependant vont dans une école plus importante ou entrent ici à l'internat. C'est parmi ces derniers que nous trouvons nos séminaristes et nos catéchistes (…). A Natitingou, il y a 300 garçons et 350 filles dans nos écoles et 3000 élèves dans le secteur (« Au cœur de », 1963 : 79).

Ce bilan non négligeable est pourtant à relativiser relativement à certains aspects. En effet, jusqu'en 1969, « ni le colonialisme français, ni les efforts des missionnaires n'ont effectué de changements structurels ou religieux profonds » (Hugo, 1969 : 263). D'ailleurs, à

[65] Au cours de la période coloniale, il a été porté un faible intérêt aux activités économiques des femmes parce que sans intérêt pour le colon. Elles étaient uniquement perçues par rapport à leur statut de femme et de mère (Coquery-Vidrovitch, 2007).

maintes reprises, à cette période, les missionnaires sont eux-mêmes revenus sur leurs difficultés à transformer certains traits culturels des peuples dominés.

A cette sous-période a succédé le régime révolutionnaire dont les actions ont vraiment ébranlé le mariage traditionnel, l'une des bases fondamentales de la pratique traditionnelle du veuvage.

5.3- Révolution, tournant décisif dans les mutations liées au veuvage

Après les indépendances, de 1960 à 1972, la République indépendante du Dahomey traverse douze ans d'instabilité politique. Cette instabilité a été l'occasion pour un groupe de militaires de perpétrer un coup d'Etat, sous le leadership du capitaine Matthieu Kérékou, le 26 octobre 1972. Le nouveau régime met en place un gouvernement militaire qui se veut révolutionnaire, démocratique et populaire. Le but du régime fut d'induire des changements dans la vie politique, économique, sociale et culturelle. De 1975 à 1989, le pays est renommé République Populaire du Bénin. L'idéologie de la période révolutionnaire était de mettre fin à la féodalité, de libérer chaque membre de la société y compris les femmes pour les activités économiques, ébranlant ainsi quelques principes fondamentaux de la gestion patriarcale. Le slogan d'action du régime était « comptons sur nos propres forces »[66].

Cette idéologie a suscité un véritable engouement dans les campagnes notamment au sein des jeunes pour qui, la révolution a mis fin à l'exploitation de l'homme par l'homme, et donc des cadets par des aînés. En somme, tout le monde était devenu "camarade" :

> « *C'est Kérékou qui a refusé le fait d'exploiter les gens. Il a dit que nous sommes tous les mêmes. Que personne n'exploite plus son prochain. Il a arraché les jeunes des mains des vieux* » (K. K, autre membre de la communauté, 70 ans, Pouya, 2014).

Au fait, le message de la fin de l'exploitation de l'homme par l'homme a été saisi comme une sorte de refus de l'autorité et du respect de l'aîné et s'est traduit en actes au sein des villages portant un coup au pouvoir du chef de lignage.

---

[66] Un discours programme contenant les grands axes d'intervention du régime était élaboré en 1975. Entre autres axes, de ce discours :
- "la sape de la base économique de la féodalité " ;
- "la sape des fondements idéologiques de la féodalité" […] " la démystification et la libération des masses populaires par l'abolition des recrutements dans les couvents fétichistes et la suppression de la pratique consistant à faire boire le fétiche " ;
- "la sape de la culture féodale" ;
- "la lutte contre la sorcellerie (Simon, 2006).

5.3.1- Fragilisation du pouvoir du chef de lignage

Sous le régime révolutionnaire, le pouvoir du chef de lignage, en tant que force politique, morale et spirituelle a été ébranlé. En effet, au discours ont été joints les actes de répression par les différents comités mis en place et par les forces armées. Des campagnes de sensibilisation contre les forces religieuses traditionnelles, appelées "forces occultes" et considérées comme malfaisantes ont été organisées sur le territoire national jusqu'au niveau village. Le chef de lignage, de famille, de même que celui du village n'avaient plus l'exclusivité du règlement du conflit ni de l'établissement de la discipline comparativement à la période précoloniale. Quelques-unes des populations osaient porter les conflits matrimoniaux vers l'administration publique. Cette fragilisation du pouvoir du chef de lignage n'est pas sans conséquence sur la pratique des trois formes de mariage traditionnel. Le pouvoir moral des chefs de famille est fragilisé de même que celui des tantes et oncles sur leurs neveux et nièces, rendant ainsi les jeunes filles et les jeunes hommes plus libres pour le choix du conjoint. La forme de mariage par le *peebanobu* n'était plus de règle. Cette perte d'emprise des différents pouvoirs moraux sur les jeunes hommes et les jeunes filles n'aurait pas porté autant d'effets sans les actions coercitives et répressives du pouvoir révolutionnaire. Ainsi, la révolution crée de nouveaux chefs qui disposent désormais d'un pouvoir d'action. L'Etat est représenté à tous les niveaux de la hiérarchie. Il est installé des délégués de villages et de quartiers, des maires et conseillers locaux et communaux, des postes d'agents de l'Etat représentés au village (réforme de 1974 de Mathieu Kérékou) ; associations de villageois promus par le gouvernement (année 80) (Simon, 2006). Ce type d'organisation permet au régime révolutionnaire de pouvoir mener une lutte répressive contre les pratiques dites occultes y compris les formes de mariage traditionnel.

5.3.2- Lutte répressive contre les formes de mariage traditionnel

La fragilisation du pouvoir du chef de lignage se traduit entre autres par sa perte d'emprise sur les sphères qui lui étaient traditionnellement dévolues, notamment dans le domaine du mariage. Nous avons démontré plus haut que la force du mariage traditionnel et la solidité des liens de famille, tenaient plus aux structures socioreligieuses qui le soutenaient. Or, le chef de lignage en était le principal dépositaire à travers son pouvoir socioreligieux. Avec la révolution, s'émousse cette peur du recours au *waraka*, pour rendre justice (*warapee*) ou témoigner sa reconnaissance (*yɔɔribire*). D'ailleurs, avec la révolution, il n'était plus question de "porter *waraka*" ouvertement car cet acte était sévèrement réprimé par les comités révolutionnaires instaurés dans les moindres recoins des villes, villages et quartiers de ville.

Mais au-delà, la lutte contre le mariage traditionnel s'est poursuivie de manière ouverte, à travers aussi bien les sensibilisations que la répression sévère par la force physique publique. C'est justement à ce propos qu'une institutrice à la retraite déclare :

> « *La révolution de 1972 est venue conforter cette suppression par des actes répressifs. Les maîtres portaient plainte dans les gendarmeries et les forces de l'ordre sévissaient correctement. Des campagnes de sensibilisation des parents par les frères ainés universitaires étaient organisées. Ceci a été vraiment salutaire pour le peuple parce que quand bien même les jeunes gens fuyaient, le problème n'est pas réglé* » (K. C., sexe féminin, 68 ans, personne ressource, Natitingou, 2014).

Au plan juridique, prévaut toujours la juxtaposition du Coutumier et du droit traditionnel. Dans le domaine de la scolarisation, le régime révolutionnaire a repris la gestion des écoles, les rendant publiques. On y enseigne entre autres l'idéologie marxiste-léniniste. En campagne comme en ville, à travers l'enseignement scolaire et l'éducation des masses, le marxisme au Bénin, avec les déviances qui l'ont caractérisé, est diffusé. Un nombre non négligeable d'enfants est scolarisé. Les enseignants des établissements confessionnels privés ont été convertis dans divers autres corps de l'administration publique. L'école au cours de la révolution, comme tous les autres espaces publics, représentait le lieu de manifestation du refus de "l'inégalité" et, partant, du rejet de la soumission à la loi des aînés. Le régime révolutionnaire, par le biais du recours à la force physique publique, avait instauré une sorte de "discipline" permettant au cours des premières années, de mettre fin aux pratiques culturelles jugées néfastes.

Même si l'école avait été laïcisée, les missionnaires avaient pu inculquer leur idéologie religieuse à nombre de personnes. Concernant les difficultés subies au cours du régime révolutionnaire, la sœur Noel Marie déclare : « Avec la période révolutionnaire, on a connu des moments un peu contrariants. (…). J'entends un catéchiste qui déclara, "ils peuvent prendre nos chapelles mais pas nos cœurs" » (Commission des 70 ans l'évangélisation, 2011 : 44). Au cours de cette période, bien que le régime ait déclenché une campagne de lutte contre des pratiques culturelles qu'il avait jugées néfastes, le veuvage n'avait pas été particulièrement considéré comme tel, en témoigne le discours ci-après :

> *« Kérékou n'a demandé à personne de refuser la pratique du veuvage. Il a dit de ne pas donner les filles en mariage. De laisser les enfants aller à l'école et de marier après celles qu'elles veulent. Il a refusé aussi les choses des warassu. Il n'a refusé à personne de suivre son kpicoro. C'est avec la démocratie qu'on a observé ça »* (T. K, 85 ans, Yarikou, autre membre de la communauté, 2014).

A côté du dispositif révolutionnaire, les religions poursuivent leurs activités de promotion du mariage monogamique. Le mariage perd donc sa caractéristique d'une affaire familiale, mais s'individualise de par sa nature et les démarches qui le voient naître même si, les relations de familles ne se sont pas détériorées complètement.[67]

5.3.3- Destruction de la crainte de la mort

La peur de la mort est émoussée par les actes de répression à l'endroit des chefs religieux traditionnels. L'une des armes élaborées qui "contraignaient" les populations au respect du code du mariage portait sur la crainte de la mort suite au recours au *waraka* qui pouvait tuer soit le mari "usurpateur", ou la femme et ses enfants ou encore, les autres membres de la famille. Ne plus recourir ouvertement au *waraka*, implique ne plus avoir la possibilité d'utiliser cette arme, du moins de façon plénière. Concomitamment, le nombre de croyants des religions modernes s'accroit et les fidèles des églises catholiques, évangéliques et protestantes prêchent sur le mariage comme une affaire individuelle, personnelle et non de famille, encore moins de lignée. Cette tendance est tout à fait à l'opposé de la perception traditionnelle du mariage chez les Waaba avec lequel, la femme quitte son mari, le rejoint dans sa famille, et par cette union, les familles sont unies et aident le couple à surmonter ses difficultés. Ces nouvelles unions matrimoniales conduisent inéluctablement à l'individualisme dans les familles et sont confortées par les exigences d'ordre économique.

5.3.4- Monétarisation de la vie économique et l'élargissement du cadre des rapports matrimoniaux

Le processus de monétarisation de la vie timidement amorcée de manière volontaire à l'époque précoloniale par l'usage des cauris s'est progressivement accentué au fil du temps, avec l'usage de la monnaie française. De surcroît, le discours politique s'est traduit par l'émergence de nouvelles pratiques économiques dans la région. En effet, les activités agricoles se sont poursuivies par des masses paysannes. Une frange non négligeable de la communauté *waao* occupe des postes salariés dans l'administration politique et publique du pays. Au niveau des villages, et particulièrement au sein des familles, la production économique entamée au cours des indépendances s'accentue. La monétarisation de la vie

[67] D'ailleurs, sous l'impulsion des missions catholiques, en 1973, une loi interdisant le mariage traditionnel a été prise par le pouvoir politique en place. (Séwane, 1999).

économique a donné naissance à d'autres formes de contacts entre les Waaba et les autres peuples du Bénin. L'un des principes régissant le travail salarié dans l'administration publique qui est celui de servir partout où besoin sera s'impose. Si de la période précoloniale à celle de la décolonisation les peuples de l'Atacora ont essentiellement servi dans leur environnement socioculturel immédiat, avec l'époque révolutionnaire, apparaît une autre forme de vie, celle des affectations. Ainsi, avec les affectations caractéristiques du travail salarié dans l'administration publique, les peuples de l'Atacora partent pour les capitales politique et économique que sont Porto-Novo et Cotonou et pour d'autres villes du pays, du Nord comme du Sud. Par ailleurs, les fonctionnaires installés dans d'autres régions du pays le font avec leur famille, donnant ainsi aux enfants filles comme garçons, l'opportinité de tisser des liens d'amitié mais aussi de futurs liens matrimoniaux avec les membres d'autres ethnies. Dès lors, des unions matrimoniales entre diverses autres ethnies de l'Atacora et d'autres régions du Bénin se contractent au départ, au grand mécontentement parfois des familles restreintes respectives mais aussi de la communauté *waao*. Ces types de mariage contractés avec d'autres peuples, surtout ceux du Sud, ont souvent été considérés à cette époque, comme des erreurs, du fait des différences socioculturelles.

La pratique du veuvage n'a pas été épargnée au cours de la période démocratique. Cette période n'est pas à considérer comme seule responsable des mutations socioculturelles observées dans les rites de veuvage mais en tant que phase de l'aboutissement du long processus entamé depuis la période coloniale.

5.4- Consécration des mutations socioculturelles et apparition des mutations économiques lors de la période démocratique

La période démocratique survient au Bénin au lendemain de la crise politico-économique et sociale de 1989 qui a abouti à l'organisation de la Conférence Nationale des Forces Vives de la Nation. Ce fut la période d'instauration d'un nouvel ordre politique, social, économique et juridique sanctionné par les valeurs démocratiques telles que la libre entreprise, la liberté d'expression, de culte et d'association, la valorisation des droits de l'homme et de la femme. Cette idéologie a donné lieu à des comportements amorcés lors de la révolution et qui ont été sanctionnés par une grande liberté, favorisant le défaut de respect des personnes aînées, base fondamentale des rapports sociaux dans la société traditionnelle. La notion de liberté prônée par le régime démocratique a été autrement comprise par les populations. En conséquence, ces dernières ont compris qu'elles pouvaient exprimer leur

liberté sans limite ni contrainte. Cette idéologie a bouleversé les mentalités et au-delà, des pratiques sociales et des aspects de la vie liés aux rites de veuvage. C'est précisément en ses aspects de liberté de culte et d'association, des droits de la personne humaine et de la liberté d'expression que la période démocratique est d'un apport pour l'analyse des mutations dans le veuvage.

5.4.1- Floraison des religions révélées et renaissance des cultes traditionnels

Dans le registre culturel, spécifiquement sous sa forme religieuse, la sphère géographique de Natitingou compte désormais plusieurs confessions religieuses chrétiennes et musulmanes à l'instar des autres pays d'Afrique (Chambiény 2011; Failon, 2012 ; Ki-Zerbo, 2008). L'on ne se contente plus des religions révélées telles que le catholicisme, l'église protestante ni évangélique, mais, il est désormais dénombré d'autres formations religieuses qui diffusent des messages contradictoires aux valeurs traditionnelles de la crainte de la mort, de la valeur du mariage traditionnel. Ce qui importe dans le présent cas par ailleurs, c'est le nombre de personnes touchées par les religions modernes. Ainsi, les religions chrétiennes renforcent la campagne pour le mariage monogamique, et le mariage traditionnel a disparu[68] (Chambiény, 2011 ; Séwane, 1999) aussi bien dans les villes que dans les campagnes. Cette situation est déplorée par les tenants de la tradition dont l'un déclare :

> « *Aujourd'hui, il n'y a plus de mariage. Le mariage a disparu. Les gens se suivent, ils ne se marient pas. Ils se suivent parce qu'ils se mettent ensemble sans que personne ne sache où ils se sont connus et, vous les voyez aujourd'hui, et vous constatez demain qu'ils ne sont plus ensemble. Quand tu demandes, on te dit qu'ils se sont refusés* » (T. M, ancien veuf, 83 ans, Natitingou, 2014).

Ainsi, à l'heure actuelle, selon les sources fournies par les services de la préfecture[69], dans la commune de Natitingou, se pratiquent des confessions religieuses "modernes" dont les cinq plus importantes sont : l'Islam, le Catholicisme, l'Eglise des Assemblées de Dieu, l'Eglise Protestante et le Christianisme Céleste. Bien évidemment, la religion traditionnelle est toujours pratiquée par une frange non négligeable de la population. Pour preuve :

---

[68] Au sujet du mariage traditionnel chez les *Bɛtammaribɛ*, Séwane (1999) déclare que des deux formes de mariage que connaissaient les Bɛtɑmmɑribɛ, le mariage par dot est supplanté de nos jours par le mariage par "enlèvement".

[69] Le recensement par les services techniques de la préfecture est en cours pour rendre disponibles des informations sur le nombre de paroisses, de temples ou de lieux de cultes de chacune de ces confessions, selon les déclarations du chef service rencontré.

> « Les habitants de l'Atacora, même si on note en eux une grande liberté d'esprit, sont profondément religieux. On dénombre en effet, parmi la population, 46% qui pratiquent la religion tradionnelle, 18 % sont catholiques, 12 % sont des adeptes des autres religions chrétiennes, 14 % sont musulmans et 10 % appartiennent à d'autres religions » (CARITAS Diocésaine de Développement de Natitingou, 2013 : 8).

Conformément à la source ci-dessus, plus de la moitié des populations de l'Atacora adoptent les pratiques religieuses modernes dont 40% (fidèles des religions chrétiennes) professent les vertus du mariage monogamique religieux. Même si ces fidèles ne contractent pas tous ce type de mariage, ils adoptent des formes de mariages informelles et jugées précaires par les acteurs sociaux. Les pratiquants des religions traditionnelles ne s'inscrivent d'ailleurs pas forcément dans les logiques des variantes d'union traditionnelle. L'ensemble de ces formes d'union se situe aux antipodes du mariage traditionnel et présente des conséquences sur la pratique du veuvage. L'œuvre de déstabilisation du mariage est facilitée par des outils juridiques internes et externes, leur accordant ainsi des fondements juridiques d'intervention. Une analyse textuelle du Code des Personnes et de la Famille est réalisée dans le tableau ci-dessous.

<u>Tableau XI</u> : Analyse textuelle du contenu du Code des Personnes et de la famille par rapport au mariage et aux actes consécutifs

Aspects considérés	Références et contenu de la disposition	Sens	Réalités sur le terrain	Commentaire / analyse
Fiançailles	**Titre 1er du mariage** **Chapitre 1er** : Des fiançailles **Article 113 :** Les fiançailles sont une convention solennelle par laquelle un homme et une femme se promettent mutuellement le mariage.	L'individualisation des démarches de fiançailles.	Réalités observées sur le terrain : les jeunes gens ne prennent pas le temps des fiançailles. D'après les sources empiriques, la plupart d'entre eux se rencontrent et s'unissent sans avoir pris le temps de se connaître. Cependant pour la minorité qui s'inscrit dans cette logique, leurs fiançailles se font entre eux, sans l'implication réelle de leurs parents.	La responsabilisation personnelle dans le processus de fiançailles constitue le point de départ de l'individualisation et de l'expression de la liberté individuelle dans le mariage. Cette disposition est à l'opposé du mariage traditionnel où les futurs époux intervenaient en dernier ressort pour s'inscrire dans la volonté des aînés et la concrétiser.
	Article 115 : Les fiancés ne sont tenus à aucune obligation alimentaire, d'entretien ou de secours, soit l'un à égard de l'autre soit chacun à l'égard de la famille de l'autre.	Manque d'exigence dans l'engagement réciproque entre les fiancés.	Situation observée sur le terrain.	Le déni de l'engagement réciproque entre époux et entre parents des époux traduit d'une part le manque de valeur accordée aux époux surtout à la femme mais aussi la faible importance accordée aux parents. Dès lors, comme les parents n'étaient pas associés au processus du mariage, ils ne se sentent pas concernés par la séparation du couple. Ceci, selon les personnes interviewées, est responsable entre autres de la précarité des unions dans la zone de recherche. D'après les enquêtés, comme la femme a été « facilement acquise », sans gros sacrifice, elle est abandonnée. Alors qu'autrefois, du fait des années de labeur, l'époux et sa famille tenaient à leur femme.
	Article 116 : (…) en particulier, chacun des fiancés doit donner librement son consentement, indépendamment du consentement des parents nécessaire aux mineurs.	Le consentement des époux est requis pour les fiançailles ; celui des parents n'est requis que pour les mineurs.	Situation observée sur le terrain. Mais dans la plupart des cas, les fiancés n'informent pas les parents qui en font le constat, même dans le cas des unions avec les mineures, les parents ne sont pas informés. Ils sont souvent mis devant le fait accompli.	Idem plus haut.
Mariage	**Chapitre II : Des conditions de fond du mariage** **Article 119 :** chacun des époux, même mineur doit consentir	Le consentement des époux est requis pour le mariage.	Situation observée sur le terrain. De nos jours, il ne se pratique plus dans la zone de recherche, le mariage traditionnel. Quand bien même le	Cette situation consacre la liberté et l'expression de la volonté des époux et efface, dans le même temps, celui des parents contribuant ainsi à la fragilisation des liens de famille.

Aspects considérés	Références et contenu de la disposition	Sens	Réalités sur le terrain	Commentaire / analyse
	personnellement au mariage.		rituel de *yɔɔribire* se pratique, la fille n'est plus présentée au *waraka*. Elle est libre de se marier à qui elle veut aussi bien à travers le mariage civil, religieux ou les unions libres qui ont cours.	
	Chapitre III : Des conditions de forme du mariage **Article : 124** Tout mariage doit être célébré par l'officier de l'état civil dans les conditions prévues par la présente loi. Seul le mariage célébré par un officier de l'état civil a des effets légaux.	Reconnaissance juridique d'une seule forme de mariage.	Une partie de la population contracte le mariage civil. Le mariage religieux musulman et chrétien est aussi pratiqué dans les trois localités. Cependant, les unions libres sont plus en vogue.	Le mariage civil est le seul mariage légal au Bénin. Autrement dit, c'est par ce mariage que les époux et épouses peuvent bénéficier l'un et l'autre des prérogatives de la part de leur conjoint. Or, dans la majeure partie des cas, les époux se marient librement de manière informelle. Certains (les musulmans et évangéliques) font le mariage religieux sans passer au civil. D'autres exigent le mariage civil avant celui religieux (les catholiques). Les unions libres sont de plus en plus en vogue du fait des contraintes qu'exigent les unions civiles et religieuses.
	Chapitre IV : De la sanction des règles de formation du mariage **Article 144 :** La nullité relative au mariage célébré par l'officier de l'état civil peut être prononcée : - pour impuissance du mari non révélée au préalable ; - pour maladie grave ou incurable dissimulée au moment du mariage par un conjoint, ce qui, portant préjudice à l'autre conjoint, rend la cohabitation intolérable.	Possibilité d'annuler le mariage, expression de la volonté des individus	Les impuissants, les malades se marient difficilement de nos jours. Par ailleurs, le mariage perd son caractère durable car il peut être dissout contrairement à ce qui se passait auparavant.	Dans la société traditionnelle waao, chaque personne était prise en compte par la société de sorte que, les malades, les invalides voire les impuissants avaient la chance de se marier et d'avoir une descendance par l'attribution des époux et épouses par la famille.
Divorce	**Chapitre V- Des obligations du mariage** **Titre 3 : De la dissolution du mariage et de la séparation des corps** **Article 220 :** Le mariage se dissout par : - la mort de l'un des époux ; - l'absence judiciairement déclarée de	Possibilité de dissolution du mariage	Les unions informelles qui sont majoritaires se font et se défont selon l'humeur des époux qui, d'après les interviewés, pour la plupart, se rencontrent dans les marchés, les buvettes, les lieux de réjouissance.	Le divorce trouve de nos jours une base juridique. Or, autrefois, le divorce n'était pas pensable aussi bien pour les femmes que pour les hommes. Le divorce représente une force d'expression de la fragilisation des liens de mariage et de famille.

Aspects considérés	Références et contenu de la disposition	Sens	Réalités sur le terrain	Commentaire / analyse
	l'un des époux ainsi qu'il en est dit à l'article 30 ; - le divorce légalement prononcé.			
	Chapitre IV : De l'absence et de la disparition **article 32 :** Le mariage de l'absent est dissout à compter du jour où le jugement déclare l'absence définitive. Son conjoint a le droit de se remarier.	Possibilité de dissolution du mariage	Le mariage est dissout avec l'absence prolongée de l'un des conjoints	Idem plus haut. Or, autrefois, le mariage était indissoluble jusqu'à la mort des époux et, concernant la femme, au-delà du décès de l'époux. La dissolution du mariage s'inscrit dans le même sens que celui du divorce décrit plus haut.

Source : Données de terrain, 2014.

Commentaire :

A l'analyse, certaines dispositions du contenu du Code des Personnes et de la Famille consacrent des logiques en opposition à celles du mariage traditionnel. Ces dispositions peuvent être catégorisées, en cinq types :

- la première catégorie légitime une forme juridique et légale d'union matrimoniale à savoir le mariage civil (article 124) ;
- la deuxième accorde de l'importance à la responsabilité et à la volonté individuelles dans le processus du mariage (article 113) ;
- la troisième consacre le relâchement de l'engagement réciproque des futurs époux et de leurs parents dans le cheminement vers le mariage (article 115) ;
- le quatrième groupe de dispositions fonde désormais la dissolution du mariage (article 220) tandis qu'un dernier type justifie juridiquement le divorce.

Certaines catégories, les unes à côté des autres, peuvent avoir des effets d'une part sur la fragilisation des liens de mariage (deuxième et troisième catégorie) tandis que d'autres mises ensemble (quatrième et cinquième groupe) peuvent concourir à la dissolution de ces derniers.

Le Code des Personnes et de la Famille en vigueur depuis 2004, donc depuis seulement une décennie n'aurait certainement pas donné lieu à ces effets. Néanmoins, une analyse des pratiques du mariage dans la zone de recherche démontre que la plupart des dispositions analysées ci-dessus sont effectives dans les réalités quotidiennes des Waaba sans être forcément leur résultante. De toutes, la disposition relative à la reconnaissance d'une forme de mariage (celle civile et monogamique) semble ne pas être observée par la grande majorité des populations. La société *waao* actuelle a validé le mariage monogamique religieux, le mariage polygamique musulman et les unions informelles. Il est important de souligner que cette variété de possibilités traduit une fois encore l'expression de la volonté individuelle qui n'est pas sans conséquence dans les relations familiales. En effet, cette situation donne lieu à une philosophie individualiste de la vie, contraire à l'esprit du mariage traditionnel.

L'un des aspects déterminants de la pratique du veuvage au cours de la période démocratique est d'ordre économique.

5.4.2- Un contexte économique caractérisé par les activités extractives de l'or dans la commune de Natitingou

La période démocratique, a en dehors de ces aspects culturels ci-dessus mis en relief, donné naissance à des mutations de type économique. Dans les années 1990, les sites d'orpaillage des arrondissements de Kotopounga (Tchantagou) et de Perma (Kuaterna) tous situés dans la commune de Natitingou, ont été découverts et font l'objet d'exploitation économique de 1990 à nos jours (Toungakouagou, 2014). Elle fut l'occasion pour les exploitants d'améliorer leur pouvoir économique et leur niveau de vie. En réalité, avant cette activité, les populations à majorité agricoles, n'étaient pas habituées à gérer d'importantes sommes d'argent. A en croire Toungakouagou (2014), il s'agit d'un bouleversement du pouvoir économique et d'achat de ces populations que de son amélioration. Ceci s'est traduit par des gaspillages, en témoignent les propos de T. Y, interviewée dans le cadre de l'étude qui a établi ce constat :

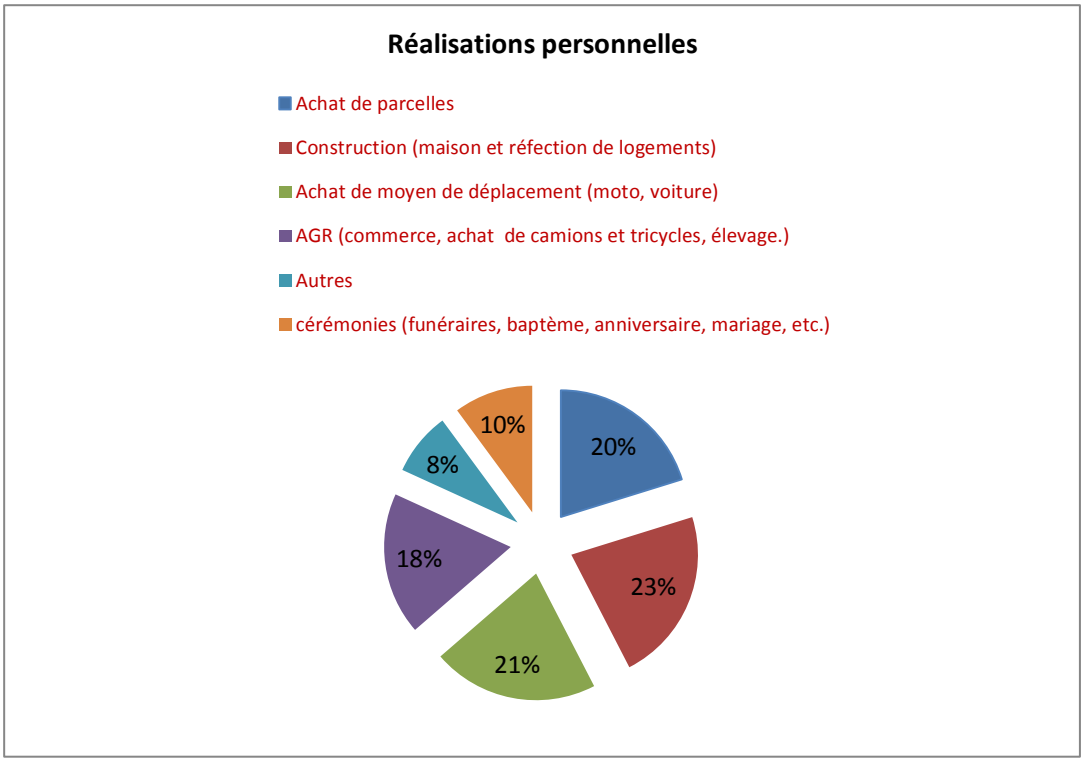
> *« On a assisté à des scènes de gaspillage d'argent quand l'or marchait. Les jeunes gens enroulaient du tabac dans des billets de 10 000 FCFA et en fabriquaient des cigarettes. Les provisions des buvettes étaient consignées par des exploitants pour la consommation même des inconnus rien que pour prouver leur richesse. Ils achetaient et ne prenaient pas leur reliquat et se faisaient appeler "sans monnaie". Aujourd'hui, tous ceux- là regrettent le gaspillage orchestré de par le passé.* (Toungakouagou, 2014 : 48).

Les gains issus de cette activité ont impacté aussi le mode de vie des populations en général mais surtout l'organisation des cérémonies culturelles :

> « Dans le domaine culturel, l'organisation des cérémonies devient une exigence sociale difficile à honorer du fait des dépenses qu'elle implique. Les orpailleurs dépensent sans compter, ôtant ainsi aux cérémonies leur caractère symbolique. Quant aux démunis, ils se sentent contraints d'imiter les orpailleurs et s'endettent pour éviter l'humiliation » (Toungakouagou, 2014 : 49).

Au plan financier, les orpailleurs enregistrent d'immenses gains financiers comme cela est signalé plus haut et font face à des réalisations socioéconomiques auxquelles ils ne pouvaient prétendre avant l'exploitation des sites d'orpaillage. Le graphique ci-dessous constitue l'une des preuves des capacités financières d'une catégorie d'orpailleurs, hommes et femmes, considérés désormais comme les nantis des sites, des villages et localités dont sont originaires des exploitants dont Natitingou, Pouya et Yarikou.

Graphique N° 2 : Réalisations personnelles des orpailleurs à partir des ressources issues de la vente de l'or.



> « Le graphique ci-dessus présente les types d'investissements réalisés par les exploitants à partir des recettes des activités extractives de l'or. 23% des revenus des orpailleurs ont été destinés à la construction et à la réfection des logements ; 21% à l'achat des moyens de déplacement, 20% à l'achat de parcelles, 18% aux AGR. 10% ont servi à l'organisation des cérémonies familiales » (Toungakouagou, 2014 : 55).

L'une des conséquences du "bouleversement" du pouvoir économique et financier au niveau de la commune de Natitingou est l'accentuation de la déstabilisation de la vie en famille.

> « L'un des fléaux induits par les travaux d'extraction de l'or est la disharmonie dans les familles, manifeste à travers la discorde entre époux et épouses, entre parents et enfants. En effet, la plupart des femmes abandonnent leurs responsabilités familiales et l'éducation des enfants aux personnes âgées et passent des journées entières sur les sites. Les femmes exploitantes et les enfants ne se soumettent plus à l'autorité du chef de famille parce que pouvant désormais se prendre en charge.
> Les jeunes ne respectent plus personne, font preuve d'indiscipline et méprisent les fonctionnaires[70]. Les divorces au sein des foyers sont devenus monnaie courante : certains

[70] Dans la zone, avant l'orpaillage, les fonctionnaires étaient considérés comme les plus nantis et portaient assistance à leurs parents au village. Avec l'avènement de cette activité, on assite à une inversion de situation. Les orpailleurs se moquent souvent des moyens de déplacement et du logement des fonctionnaires.

hommes abandonnent leurs épouses pour d'autres rencontrées sur les sites » (Toungakouagou, op.cit. : 44).

Au bilan, la période démocratique se définit par le renforcement des acquis des périodes précédentes (coloniale, indépendance et révolutionnaire) et par l'apparition de faits nouveaux qui contribuent aussi à dénaturer la qualité des liens de famille traditionnelle chez les Waaba. Ainsi, la poursuite de la promotion du mariage monogamique et religieux dont la première forme trouve désormais un fondement juridique à travers l'adoption du Code des Personnes et de la Famille, assorti de cadre institutionnel, la poursuite de la scolarisation des jeunes gens et jeunes filles, l'accroissement des effectifs des croyants des religions modernes contribuent de manière concertée à la disparition du mariage traditionnel. Ces facteurs lointains qui jusque-là n'avaient pas entamé directement les pratiques du veuvage, ajoutés au bouleversement du pouvoir économique né de l'exploitation des sites d'orpaillage conduisent les Waaba depuis 1990, à des mutations dans les pratiques du veuvage.

Conclusion partielle

Au total, de la période coloniale à celle révolutionnaire, des données du contexte ont contribué à déstabiliser les bases de la vie familiale des Waaba en portant une atteinte aux fondements de la solidité du mariage traditionnel et de la famille. Réalité ayant persisté jusqu'à la période révolutionnaire, le mariage sous ses trois formes traditionnelles disparaîtra presque totalement lors de la période démocratique. C'est justement à partir de cette période que le veuvage sera directement visé par les textes juridiques internes, notamment le Code des Personnes et de la Famille. Au cours de la même période, les croyants des religions modernes qui sensibilisaient uniquement contre les formes de mariage traditionnel, s'intéressent désormais à la pratique du veuvage. De plus, prévalent désormais, les conséquences des unions informelles et précaires. Par ailleurs, autrefois essentiellement agricoles, l'orpaillage vient modifier le pouvoir économique et d'achat des populations. C'est dans ce contexte que se déroule désormais les cérémonies de veuvage dans la commune de Natitingou. Le chapitre suivant fait part des rapports entre ces éléments du contexte et les cérémonies de veuvage chez les Waaba.

Chapitre VI : Logiques nouvelles et modalités d'expressions des mutations

Introduction partielle

La pratique du veuvage chez les Waaba à l'époque précoloniale tenait aux contraintes et options offertes collectivement et individuellement aux acteurs sociaux par leur environnement socioculturel. La colonisation a donné lieu à un processus progressif de destruction des fondements traditionnels des rites de veuvage : de nouvelles réalités socioculturelles ont vu le jour. Elles induiront donc un nouveau panorama de la pratique du veuvage. Ce chapitre présente les formes d'expressions des mutations à travers d'une part, les représentations collectives etd'autre part, les pratiques et vécus actuels du veuvage. Il y est analysé les représentations et pratiques du veuvage en leur ôtant cet aspect préétabli et classique [Moscovici, (1988) et en mettant en exergue la prise de position des acteurs sociaux à leur égard[71] (Jodelet, 2003). A l'analyse, les rites de veuvage à l'époque actuelle reflètent une pluralité de sens portés par une diversité d'acteurs et de facteurs (1) donnant lieu à des modalités d'expression variées (2).

6.1.- Pluralité de sens portés par différentes catégories d'acteurs

A l'époque actuelle, la sphère de la mise en œuvre des rites de veuvage représente le théâtre d'intervention de différentes catégories d'acteurs, aux visions du monde bien souvent contradictoires. La variété des acteurs, et par *ricochet* des visions relatives à chaque catégorie d'acteurs, transparaissent dans les représentations actuelles du veuvage. Ainsi, trois diverses représentations du veuvage à savoir : une persistance du sens originel par les tenants de la tradition ; une perception festive et prestigieuse par un groupe de modernistes au sein des acteurs sociaux traditionnels ; une négation de la perception traditionnelle du veuvage par les religions modernes prévalent présentement chez les Waaba.

[71] « Les représentations expriment ceux qui les forgent et donnent de l'objet qu'elles représentent une définition spécifique. Ces définitions partagées par les membres d'un même groupe construisent une vision consensuelle de la réalité pour ce groupe. Cette vision qui peut entrer en conflit avec celle d'autres groupes, est un guide pour les actions et les échanges quotidiens (…). Elles nous guident dans la façon de nommer et de définir ensemble les différents aspects de la réalité de tous les jours, dans la façon de les interpréter statuer sur eux et, le cas échéant prendre une position à leur égard » (Jodelet, 2003 : 52).

6.1.1- Une perception du sens originel chez certains résistants

La perception originelle du veuvage n'est pas totalement effacée de la mentalité de cette catégorie des Waaba qui tiennent encore à leurs traditions. Pour ces derniers, le veuvage revêt toujours ses caractéristiques originelles aussi bien pour le veuf, la veuve que pour la communauté. A ce sujet, nous livrons ici l'entretien avec une jeune veuve résidant à Natitingou sur le sous-thème représentations collectives du veuvage à l'époque actuelle.

Encadré N° 1 : Représentations collectives actuelles du veuvage

Pour moi, le veuvage n'est pas l'affaire d'une seule personne. Même dans les autres régions, le veuvage existe. Si tu perds ton conjoint et tu ne subis pas le veuvage, tu portes les saletés. C'est pour enlever ces saletés qu'on fait le veuvage. Quand ton mari est décédé, on doit informer d'abord tes parents. C'est tes parents qui savent que faire pour t'enlever le kpiipeeree.

Les raisons, le pourquoi on le fait ? Je crois que c'est ton mari que tu as épousé non ? Vous dormiez au même endroit. Les enfants sont venus de votre union. Vous avez partagé les mêmes saletés. Même si tu n'es plus marié avec lui, il y a des enfants entre vous, vous êtes devenus identiques, vous n'êtes plus différents. Tu es avec lui, tu n'es plus avec lui, si tu meurs, il fera le veuvage quelle que soit sa position. Si c'est lui qui meurt, tu subiras le veuvage même si tu étais ailleurs. Tes parents iront te chercher, afin que tu subisses la cérémonie avant de repartir. Si l'on ne te fait pas le rite de veuvage, si c'est ton mari qui est décédé, le mari viendra te chercher. Et si c'est toi qui es décédée, si le mari ne fait pas le veuvage, tu viendras le chercher. C'est donc par crainte de la mort que le veuvage se fait.

Le veuvage de l'homme et de la femme signifient presque la même chose. Du moment où tu as des enfants avec quelqu'un, vous avez les mêmes saletés non ? Si la femme n'existe plus, on fait le même rituel à l'homme et vice-versa (T. Y., jeune veuve, 52 ans, Natitingou, 2014).

Source : Données de terrain, 2014.

Commentaire : Cet entretien fait ressortir les traits essentiels de la perception du veuvage comme un rite d'origine ancestrale, de purification, de séparation, de lutte contre la mort mais aussi comme une pratique différenciée selon le sexe du conjoint survivant. La catégorie de personnes qui s'inscrit dans cette logique estime d'ailleurs que l'on ne peut se passer de ce rite à l'époque actuelle, évoquant les mêmes raisons qui justifiaient la pratique du veuvage à l'époque précoloniale à savoir : la crainte de la maladie, de la mort, le recours à la tradition et les bienfaits tirés de cette pratique. Au nombre de ces personnes se retrouvent aussi bien les jeunes veufs et veuves, les tenants de la tradition. Cette persistance des croyances originelles du veuvage pourrait s'expliquer par plusieurs raisons : la plupart des Waaba, malgré leurs pratiques des religions modernes, n'ont pas abandonné leurs pratiques religieuses d'origine. Les catholiques ont été cités comme coopératifs dans le cadre de la pratique du veuvage en ville comme au village. Par ailleurs, une grande majorité des Waaba, surtout des milieux

ruraux restent encore non scolairisés. Les représentants des religions modernes (musulmane par exemple) dans les zones rurales épousent cette logique même si, dans le cadre de leurs responsabilités, un autre discours est tenu. L'imam de l'une des localités fait un témoignage sur l'importance de la pratique traditionnelle du veuvage :

> *« Je pense que la pratique traditionnelle du veuvage chez les Waaba, c'est quelque chose. Faire le kpiipeere est différent des pratiques occultes. A ce niveau, laissons ce que nos frères font maintenant avec leur gaspillage, nos parents connaissaient quelque chose. Tu te rends compte que quand on fait vraiment cette cérémonie, on est épargné du kpiipeepetakinã? Moi, j'ai eu un oncle qui était évangélique. Quand sa femme est décédée, il a refusé de venir se faire asseoir. Après l'enterrement, il est reparti en ville. Je lui ai tout dit, mais, il a refusé de se faire asseoir. Mais, quelques semaines après, il est revenu me voir en cachette et on est allé voir les vieilles. La disparue le suivait partout. Je pense que c'est important de faire la tradition de nos parents, si on enlève les dépenses »* (M. S. Imam de Pouya, 35 ans, Pouya, 2014).

De même, un fidèle de l'église catholique reconnu comme engagé dans sa communauté déclare :

> *« Je vois qu'il y a une différence entre prier Dieu et observer les traces de ses ancêtres. Ce n'est pas parce que je prie Dieu que je ne dois pas suivre ce que mes parents font depuis. Si tu fais ça, tu seras blessé. Quand j'ai perdu ma femme, je suis allé au village. J'ai fait toutes les cérémonies. Et, quand je suis revenu à Natitingou, certains me disaient : « toi un croyant et tu es allé faire ça » ? Moi, je sais ce que j'ai fait. J'ai voulu respecter ma tradition. Ma religion n'interdit pas le respect de la tradition »* (Y. V., jeune veuf, 42 ans, Natitingou, 2014).

Mais de cet ensemble émerge une autre forme de perception du veuvage, celle festive et prestigieuse.

6.1.2- Perception festive du rituel de rasage

Au nombre de ceux qui sont convaincus du caractère incontournable du veuvage et qui continuent de le pratiquer ou de le faire pratiquer, émerge une frange qui en a fait une fête. Ceux-ci lui ôtent de ce fait son caractère pitoyable, symbolique et lui attribuent une valeur d'honneur, de grandeur et de richesse, bref, une connotation prestigieuse. Les raisons justifiant ce changement fondamental dans les perceptions du veuvage énumérées par les enquêtés sont : la richesse, le mimétisme, la volonté de se faire remarquer, la concurrence entre prétendants. Cette perception festive et prestigieuse du veuvage est révélée par les enquêtés des deux zones, rurale et urbaine, aussi bien par les "traditonnalistes" que par certains "modernistes" dont les croyants de certaines religions modernes. De différentes sources, la perception festive et prestigieuse de la pratique du veuvage est intervenue à partir des années 1990 sous l'emprise des activités extractives de l'or.

A la question, « depuis quand ce type de changement a été noté chez vous ? » une enquêtée de Yarikou répond :

> *« C'est sous Kérékou que l'argent a fait irruption dans la vie des Waaba. C'est qaund il est revenu au pouvoir pour la deuxième fois. Il n'y avait pas d'argent autrefois. Et c'est la possession de l'argent qui a donné le désordre. Pourquoi je dis que c'est sous Kérékou ? Parce que c'est sous son règne que les gens creusaient l'or. Et qui a fait entrer le mauvais argent ? N'est-ce pas l'or. Est-ce que l'orpailleur considère quelqu'un ? Non. Or, c'est lui qui veut prendre la veuve en mariage. Il a l'argent ; il fera quoi ? Il fait plus qu'il n'en faut. Il dépense plus qu'il n'en faut lors de la cérémonie de cabri. Toi tu l'as vu faire. Le jour tu voudras hériter de la veuve, peux-tu ne pas en faire autant ? ou, si tu n'en fais pas autant, est-ce que tu peux avoir la femme ? » (*K. K., 60 ans, veuve depuis plus de 30 ans, Yarikou, 2014).

Aux antipodes de ces deux perceptions, se fait jour une autre perception, celle de la négation de la perception traditionnelle du veuvage.

6.1.3- Négation des perceptions originelles du veuvage par les pratiquants des religions modernes

Une diversité de pratiquants de religions modernes[72] dont les catholiques, les protestants, les évangéliques, les musulmans et les christianistes célestes habitent la zone de recherche. L'une des caractéristiques communes à ces entités religieuses, à quelques exceptions près, est la négation des perceptions ancestrales du veuvage. Ce rejet se manifeste par la "diabolisation" des valeurs qui sous-tendaient le veuvage. En effet, de l'avis de la plupart des représentants des religions modernes, le veuvage est perçu comme une pratique dont les fondements ne sont pas soutenables. Pour preuve, un pasteur de l'église évangélique déclare :

> « *Moi, mon épouse est décédée mais, je n'ai pas fait les rites de veuvage. Ils disent que si tu ne fais pas le veuvage, ton mari ou ta femme viendra te chercher. Comment quelqu'un qui t'a aimé peut te tuer ? Mais, ma femme n'est pas venue me chercher »* (S. M, 68 ans, pasteur de l'Eglise Evangélique, sexe masculin, Yarikou, 2014).

[72] La pluralité des religions n'est pas l'apanage du Bénin encore moins de l'Atacora. Plusieurs auteurs rendent compte de cette réalité dans d'autres contextes en ces termes :
« Les nouvelles dynamiques religieuses en milieu urbain ouagalais sont marquées par le succès de plus en plus grand des religions unitaires importées (Islam, Christianisme) permettant d'ouvrir le champ du religieux au-delà de l'animisme ancien » (Bila, 2011 : 77) ;
« La religion traditionnelle cède le pas au Christianisme et à l'Islam (Ki-Zerbo, 2008 : 21).

De même, une tendance commune, ces religions modernes se fondent sur le fait que leur confession religieuse ne recommande guère les rites de veuvage. Ainsi, un prêtre de l'Eglise catholique affirme à ce sujet :

> « *Le veuvage traditionnel, la religion catholique ne le recommande pas. Parce que le christianisme vient purifier les mentalités. Quand je parle du christianisme, ce n'est pas que la religion catholique. Si ton mari meurt, tu pleures, tu pries et tu sais qu'il est à côté de toi et qu'il t'aide. Cela ne t'oblige pas à t'enfermer. Le christianisme œuvre aussi à l'enlèvement de la peur du défunt : donc en tant que catholique, il y a la peur du mort qui est enlevée et puis on accompagne aussi le mort avant et pendant qu'il est mourant. Et l'accompagnement fait que la femme elle est déjà pacifiée*» (D. S. C, prêtre de l'Eglise catholique, Natitingou, 2014).

Cette négation des fondements traditionnels des rites de veuvage se traduit par le refus de leur pratique selon les règles de la tradition. A l'opposé, chaque groupe met en place des pratiques conformes à ses croyances et tendances religieuses. L'une des implications est le refus du lévirat. Selon le christianisme, la femme dispose d'un pouvoir décisionnel relatif à l'orientation qu'elle veut donner à sa vie selon la philosophie chrétienne du mariage.

> *« Au niveau de l'Eglise évangélique, nous pensons que le mariage se fait entre un homme et une femme. Dès que l'un meurt, l'autre est libre de se remarier ou pas. Si elle décide de ne pas se remarier, elle doit avoir une conduite exemplaire. Mais, dans le cas contraire, on n'a pas à lui imposer un mari dans la famille. Elle épouse l'homme de son choix »* (B. B., pasteur de l'Eglise évangélique, Yarikou, 2014).

Cette pluralité de sens des rites de veuvage donne à voir une pluralité de pratiques portées par une diversité d'acteurs aux objectifs bien souvent contradictoires.

> *« Quand papa est décédé samedi, maman est allée à l'Eglise. Après on est allé au village ; les gens étaient sortis pour rester autour d'elle. Finalement, elle est sortie et elle a commencé par faire ses travaux et les gens se sont mis à l'aider dans ses travaux. Elle est hyperactive. Donc, elle a commencé par faire son travail. Celles qui devaient l'assister se sont mises à travailler alors que ça ne se faisait pas »* (D. S. S, sexe masculin, prêtre de l'Eglise catholique, Natitingou, 2014).

6.1.4- Typologie des acteurs intervenant dans la pratique du veuvage

Comparativement aux acteurs intervenant dans la pratique du veuvage à l'époque précoloniale, on note une diversité d'acteurs impliqués directement et indirectement dans la gestion du veuvage. Cette variété d'intervenants, considérés comme des agents porteurs de changement certes à des degrés divers, découlent des caractéristiques du contexte dans lequel se déploient les rites de veuvage. Ces acteurs peuvent être classés en différents groupes à savoir :

- les mêmes acteurs que ceux de la période précoloniale avec parfois une inversion des rôles au niveau de certains d'entre eux ;
- la présence incontournable de certains acteurs sociaux du fait de leur savoir et pouvoir relatifs à la pratique du veuvage ;
- les acteurs du veuvage autrefois inconnus ;
- Un acteur en voie de disparition : le *kpii-coro* dans sa forme originelle.

6.1.4.1- Acteurs dont les rôles ont changé

Se trouvent dans cette catégorie les veufs et veuves, le chef de lignage, la communauté.

Tableau N° XII : Comparaison des rôles joués par les acteurs de la catégorie "acteurs existant autrefois mais dont les rôles ont changé"

Acteurs et caractéristiques	**Rôle joué autrefois**	**Rôle actuel**
kpiipee, homme ou femme ; instruit ou non, menant une activité économique, pratiquant une religion moderne ou pas ; vivant dans un monde ouvert	Appliquait les consignes telles que définies par la société.	Applique les consignes suite à une sélection.
		Organise les cérémonies (fixe la date, décide de l'ampleur des cérémonies de veuvage).
		Fait face aux dépenses.
		Choisit de se remarier par le lévirat ou non.
le *yete-tee*	Organisait la cérémonie (choisir date)	
	Menait les démarches pour identifier le *faate*	Mène les démarches pour identifier le *faate*.
	Faisait face aux dépenses	Participe aux cérémonies de rasage.
	Coordonnait les réflexions sur la destination de la veuve	
	Faisait face aux charges	
la communauté	Apportait des vivres et des condiments	Apporte des vivres et des condiments.
	Assistait à toutes les phases du rite	Assiste à toutes les phases du rite.
	Apportait un soutien moral au cours du rite	Apporte un soutien moral au cours du rite.
	Apportait un soutien matériel et moral dans la vie quotidienne.	

Source : Données de terrain, 2014.

Commentaire : Une lecture du cadre ci-dessus met en relief les changements de rôles par rapport à la période précoloniale au niveau de trois acteurs clés du veuvage à savoir : le veuf / la veuve, le chef de lignage (*yete-tee*) et la communauté. A l'époque actuelle, les personnes veuves sont plus actives qu'autrefois. Cette dynamique est révélée par les nouvelles

responsabilités qui leur échoient de nos jours. Le *kpiipee* doit organiser les cérémonies de rasage, fixer les délais et durée de chaque rituel, de surcroît, déterminer la date de la cérémonie de rasage et faire face aux dépenses de cette cérémonie. Par ailleurs, la veuve dispose d'un pouvoir de décision au sujet de son remariage. Ces changements sont l'expression de l'acquisition du pouvoir décisionnel de la femme *waao* dans le domaine de la pratique des rites de veuvage et donc de l'accroissement de la volonté individuelle.

A l'opposé, les responsabilités du chef de lignage et donc des autres membres de la famille sur ce plan ont décru. Son rôle passe du registre de l'actif au passif comme le montre le tableau. Le rôle décisionnel qu'il jouait dans l'organisation matérielle et financière, en collaboration avec les autres membres de la famille s'efface au profit de la veuve. On assiste donc à la présence des mêmes acteurs qu'à l'époque coloniale, mais, avec un changement de degré de responsabilité, d'une part, et une inversion des rôles entre les deux acteurs d'autre part. Les données empiriques permettent de saisir la présence d'acteurs inconnus au cours de la période coloniale mais actuellement porteurs de mutations, comme l'indique le cadre de lecture ci-après.

6.1.4.2- Nouveaux acteurs

Il s'agit de quelques acteurs institutionnels (appareil judiciaire, structures de soutien aux personnes vulnérables) auxquels s'ajoutent les croyants des religions modernes, les amis, les enfants du défunt, les musiciens et les curieux.

Tableau N°XIII : Rôles joués par les nouveaux acteurs

Acteurs	Rôle joué autrefois	Rôle actuel
Les croyants des religions modernes	Inexistant	S'opposent aux rites traditionnels de veuvage.
		Sensibilisent contre la pratique traditionnelle des rites de veuvage.
		Promeuvent des pratiques de veuvage conformément aux prescriptions des différents groupes confessionnels.
		S'opposent à la pratique du lévirat.
Les acteurs du milieu judiciaire	Inexistant	Nient l'existence juridique des rites de veuvage en tant que pratiques mais n'interviennent pas directement.
Les structures étatiques de soutien aux veufs, veuves et orphelins	Inexistant	Combattent les pratiques du veuvage et du lévirat beaucoup plus à travers les textes et le cadre institutionnel que par leur présence effective sur le terrain.
Les amis au sens strict	Inexistant	Participent aux cérémonies de rasage.
		Contribuent financièrement.
		Prennent part au repas et à la fête.
Les enfants du défunt au sens strict	Inexistant	Contribuent financièrement.
		Organisent les cérémonies de rasage.
		Participent aux cérémonies de rasage.
Les musiciens modernes	Inexistant	Participent aux cérémonies de rasage.
		Offrent des prestations payantes.
Les curieux	Inexistant	Observent.

Source : Données de terrain, 2014.

Commentaire : Le présent tableau renseigne sur la présence de nouveaux acteurs dans la sphère de mise en pratique des rites de veuvage. On note deux types d'acteurs : ceux qui étaient complètement inconnus parce que n'existant pas (les religions modernes, les musiciens modernes, l'appareil judiciaire, les structures étatiques en charge de la famille) et ceux qui existaient mais n'avaient pas un rôle particulier dans les rites de veuvage (les enfants, les amis). Ces acteurs confèrent aux rites de veuvage, chacun en ce qui le concerne, des caractéristiques nouvelles :

- les religions modernes, la contestation, l'opposition ou la négation ;
- les musiciens et les amis, la fête, la gloire et l'honneur, le prestige ;
- les curieux, le spectacle ;
- les enfants de la veuve ou du veuf, l'individualisme puisqu'ils étaient confondus à la communauté, en particulier, à la famille.

6.1.4.3- Acteurs incontournables

Les *kpiipee-nɛ̃ra***,** les *kpipee-pepeesu*, le *boko*, le *yete-tee*, le *kpiipee* et le *faate* sont classés dans cette catégorie.

Tableau N° XIV : Rôle joué par des acteurs incontournables

Acteurse	Rôle joué autrefois	Rôle actuel
kpiipee-nɛ̃ra	Initiaient les veufs et les veuves.	Initient les veufs et les veuves.
	Conseillaient les veufs et veuves.	Conseillent les veufs et veuves.
	Exprimaient la solidarité à l'endroit des veufs et veuves.	Expriment la solidarité à l'endroit des veufs et veuves.
		Prennent part à la fête.
kpipee-pepeesu	Aidaient les *kpiipee-nɛ̃ra* dans diverses tâches quotidiennes domestiques.	Aident les *kpiipee-nɛ̃ra* dans diverses tâches quotidiennes domestiques.
	Exprimaient la solidarité à l'endroit des veufs et veuves.	Expriment la solidarité à l'endroit des veufs et veuves.
		Prennent part à la fête.
Boko	Identifiait le *faate*.	Identifie le *faate*.
yete-tee	Identifiait le *faate*.	Prend part aux cérémonies de rasage.
	Organisait les concertations au sujet du lévirat.	
	Financait et assurait l'organisation matérielle du rasage.	
kpiipee	Respectait les instructions.	Organise les cérémonies.
		finance les cérémonies de rasage.
		Adopte une attitude sélective des prescriptions à respecter
Faate	Etablissait une contre expertise.	Etablie une contre expertise.
	Recherchait et préparait le *faatu*.	Recherche et prépare le *faatu*.
	Lavait le *kpiipee*.	Lave le *kpiipee*.
	Rasait le *kpiipee*.	Rase le *kpiipee*.
La communauté	Apportait des vivres et des condiments.	Apporte des vivres et des condiments.
	Assistait à toutes les phases du rite.	Assiste à toutes les phases du rite.
	Apportait un soutien moral au cours du rite.	Apporte un soutien moral au cours du rite.
	Apportait un soutien matériel et moral dans la vie quotidienne.	

Source : Données de terrain, 2014.

Commentaire : A l'analyse, il ressort que les acteurs de cette catégorie étaient présents au cours de la période précoloniale avec les mêmes rôles. Cependant, une nouvelle tâche fait son apparition au niveau de certains acteurs. Il s'agit de la participation aux réjouissances populaires consécutives aux cérémonies de rasage. Certains acteurs sont par ailleurs à l'écart de ce changement. Il s'agit du *faate.* Si dans l'ensemble, les rôles sont demeurés presque les mêmes, ou ont pris de l'ampleur, le rôle de la communauté s'est le plus limité, à l'époque actuelle à la phase des cérémonies et presque non remarquable après. Cette situation est révélatrice de l'absence de solidarité au cours de la phase post-rasage dans la communauté *waao* comparativement à la période précoloniale.

6.1.4.4- Acteur en voie d'extinction : le *kpii-coro*

L'attention portée aux groupes d'acteurs intervenants dans les rites de veuvage laisse saisir le *kpii-coro* traditionnel comme un acteur inscrit dans un processus de disparition. En effet, dans les pratiques actuelles des rites de veuvage, très peu de veuves et d'acteurs sociaux s'inscrivent dans la logique du lévirat. La plupart des veuves préfèrent se remarier hors de la maison familiale du défunt époux ou encore demeurer célibataires définitives. Celles qui décident de se remarier donnent leur accord de principe à certains prétendants pendant les préparatifs des cérémonies de rasage. Ces derniers sont aussi dénommés *kpiicoriba*[73] mais ne revêtent pas les mêmes caractéristiques et n'assument même pas les mêmes responsabilités. Ils ne revêtent pas les mêmes caractéristiques parce que choisis par les veuves elles-mêmes et n'appartiennent pas à la famille du défunt époux. Leurs responsabilités se limitent aux charges financières des cérémonies de rasage et par la suite, à une manifestation sporadique de soutien sans engagement sérieux et responsable vis-à-vis des veuves et de leur progéniture. La disparition du *kpii-coro* traditionnel donne ainsi lieu au *kpii-coro*, nouvelle version, simplement intéressé par la femme et non par sa prise en charge et celle de ses enfants. Cette situation rend précaire l'union entre ces veuves et les nouveaux *kpii-coriba*.

En dernière analyse, la période postcoloniale de la pratique du veuvage est caractérisée par une diversité d'acteurs aux logiques différentes et contradictoires en ce qui concerne les fondements et les buts du veuvage contrairement à la période précoloniale. Ces logiques sont portées par des groupes d'acteurs qui tirent tous leur légitimité du contexte socioculturel qu'ils partagent en commun. Dès lors, quelques conclusions peuvent être tirées : l'espace social de la pratique moderne du veuvage est un champ d'enjeux parfois contradictoires ou conjoints selon les groupes et les intérêts en jeu. La présence des tenants de la tradition, avec l'idéologie qu'ils portent, la persistance du recours aux outils et lieux et symboliques précoloniaux témoignent d'une forme de persistance du passé dans une société moderne. En même temps, le veuvage s'impose comme un lieu de réappropriation des pratiques endogènes par les acteurs locaux contemporains (Simon, 2006). Cette réalité est évidente par le recours aux outils modernes tels que l'alcool, les pagnes modernes, l'intervention des acteurs institutionnels. Analysons à présent, les manifestations concrètes de ces logiques plurielles du veuvage.

---

[73] Pluriel de *kpii-coro*

6.2- Les facteurs et modalités d'expressions des mutations

La question des facteurs relatifs aux transformations sociales dans les pratiques du veuvage a été abordée dans d'autres contextes socioculturels (Sossou, 2002 ; CERDHESS, 2006, Enel & Pison, 2007). A l'étape actuelle de nos connaissances, le sujet n'est pas encore traité concernant les Waaba. Les données recueillies montrent qu'un ensemble de facteurs internes et externes justifie les mutations observées chez les Waaba.

6.2.1- Imbrication des facteurs endogènes et exogènes

Etablir les caractéristiques exogènes et endogènes des réalités sociales dynamiques semble être une entreprise délicate mais indispensable. Cet exercice a été facilité par le recours aux différents contextes (précolonial et postcolonial) dont les contours ont été esquissés dans la deuxième partie de ce travail. Ainsi, seront considérés comme endogènes, tous les éléments caractéristiques des Waaba à l'époque précoloniale et exogènes, ceux qui se sont ajoutés avec la colonisation.

6.2.1.1- Facteurs endogènes

Il s'agit des limites des formes traditionnelles de mariage, de l'accroissement de l'effectif des Waaba, de la prévalence du VIH-SIDA, du bouleversement du pouvoir économique des Waaba dû à l'orpaillage et du dévoiement de la valorisation traditionnelle de la femme à travers les pratiques culturelles.

Stigmates des formes traditionnelles de mariage

Le mariage traditionnel, parce qu'il portait en lui des germes de son rejet, participe de la dynamique interne qui a contribué aux mutations dans la pratique du veuvage. En effet, nous avons montré plus haut que le mariage par la dot *(pee-bannoobu*) donnait lieu à des formes de protestation dont l'une des conséquences a été le mariage entre amants *(poriku*). Or, s'il est admis que les trois formes traditionnelles du mariage participaient à la solidité des liens d'union entre les époux et à travers eux entre leurs familles respectives, le fait même qu'ils donnaient lieu à des refus, constituait une menace au maintien de cette solidité et partant, à celui des fonctions sociales du veuvage. La menace à l'endroit des rites de veuvage se saisit plus aisément dans le mariage entre amants (le *poriku*). En vertu des implications du *poriku* sur les relations entre époux et épouse d'une part, et entre époux et parents de l'un ou l'autre des époux, cette forme d'union présente de fortes implications sur les mutations en cours aujourd'hui. En effet, le *poriku,* dès son origine était considéré comme une marque de

l'individualisme. L'individu manifestant sa volonté de s'unir avec la personne de son choix. A l'opposé, la communauté qui semblait ne pas avoir le choix, efface la sienne pour que celle de l'individu s'exprime. Mais en contrepartie, l'individu subit les conséquences de son choix. La société le rend tout à fait responsable de la gestion de son couple. Même dans un contexte de polygamie (puisque quelques-uns pouvaient avoir au moins deux femmes), les autres membres de la famille imposaient des limites à leurs interventions dans la vie du couple constitué par des amants :

> *« Ecoute bien ce que je vais te dire. Même quand un homme avait plusieurs femmes, les gens de la maison ne faisaient pas de reproche au poro. Poro, c'est la femme que l'homme a épousée lui-même. Elle peut ne pas bien jouer son rôle, c'est le problème de son mari et elle. Vous les autres, ce n'est pas votre affaire. Notre co-épouse, elle continuait à fréquenter la chambre de son mari même quand ses enfants étaient encore petits. Nos maris ne disaient rien. Mais, dans notre cas, on nous guettait parce qu'il ne fallait pas "tuer les yeux des enfants"»* (K. T. 80 ans, ancienne veuve, Yarikou, 2014).

Le *poriku* ayant revêtu des caractéristiques individualistes, le veuvage du membre survivant portera ces mêmes marques. C'est vrai que cette disposition a été ravivée par les interventions extérieures dues aux contextes sociopolitiques, mais, il est important d'appeler l'attention sur les limites offertes par la culture *waao*. Les brèches ouvertes par l'individualisme dans le cadre du mariage entre amants dans la société traditionnelle se généralisent au fil des périodes historiques de la vie des Waaba. Entre temps inscrite au rang des sociétés solidaires, la communauté *waao* s'individualise. Cet individualisme se manifeste par exemple à travers la nucléarisation des familles. En effet, la vie sociale au sein d'une famille était collective. Mais, avec le temps, on constate que les foyers se gèrent entre père, mère et enfants, même en milieu rural. Dans les zones rurales par exemple, le chef de lignage présidait les démarches de mariage et, une fois la femme arrivée dans la concession, sa vie s'intégrait à celle des autres. Les rôles étaient répartis entre les femmes selon le type de mariage, l'ordre de mariage non pas seulement de l'époux mais des épouses. Ainsi, la concession représentait un seul foyer où se géraient les problèmes de tous les foyers nucléaires (Kouandété, 2010 ; Peter, 1990). Au sein de ce grand foyer par exemple, la plus ancienne des femmes s'occupait de la cuisson de la sauce et les autres se relayaient pour préparer la pâte et réaliser les autres travaux domestiques. La femme intégrait sa famille maritale sans ustensiles de cuisine parce que devant utiliser ceux de la concession. Mais aujourd'hui, le *poriku* est devenu la règle. Chacun épouse son conjoint ou sa conjointe à l'insu du chef de lignage. A l'arrivée de l'épouse, au lieu de s'installer dans la grande concession, le couple s'installe ailleurs. Le couple gère sa vie, règle ses problèmes, fait face à ses besoins

sans tenir compte ni se concerter avec les autres chefs de ménage. Cette gestion de la vie du couple est la manifestation de l'absence de concertation entre membres d'une même famille, voire l'expression des mésententes. Ainsi, du vivant des deux parties, une certaine ambiance prévalait et, à la mort de l'une ou l'autre partie du couple, elle persiste ou se dégrade. La conséquence est le faible degré d'implication des familles dans le processus de rites de veuvage. Le veuf ou la veuve fait face à la plupart des exigences de son nouveau statut :

> « *Pourquoi les gens n'aident plus les veufs et les veuves ? Regarde-la bien. Elle est là, elle ne sait pas que je vis. J'ai faim, ce n'est pas son problème. J'ai soif, ce n'est pas son problème. Quand elle se lève le matin, elle vient me jeter les enfants et elle part travailler sur le site d'orpaillage. Je m'en occupe toute la journée. Le jour où elle trouve son argent, elle fait un bon repas pour son mari, elle et ses enfants. Elle ne donne à personne d'autre dans la concession, même pas à moi, sa belle-mère. Si tu lui demandes un travail, elle renfrogne la mine. Si tu parles, elle te traitera de sorcière. Si son mari meurt, est-ce que tu peux l'aider ? Est-ce qu'elle t'aidait ? C'est comme ça* (S. S, 65 ans, Yarikou, jeune veuve, 2014).

Et un vieux de Pouya de déplorer :

> *« Aujourd'hui, ce qui se passe, c'est grave. Nos enfants se comportent mal. Ils ont amené une autre forme de vie. Quand il prend sa femme et tu veux reprocher des comportements à celle-ci, il te dira que tu n'en as pas le droit. Que tu ne sais pas où il a trouvé sa femme de la laisser tranquille. Toi qui es son père, tu ne sais pas où il a trouvé sa femme. Ainsi, comme tu ne peux pas parler contre sa femme, est-ce que tu peux partager quelque chose avec lui et sa femme ? C'est ainsi aujourd'hui »* (S. Y., autre membre de la communauté, Pouya, 2014).

L'individualisme dans la pratique du veuvage se note à travers les modifications observées dans l'exigence de la solidarité, inscrite au code de gestion du veuvage. En effet, dans la tradition, cette exigence était un procédé collectif et représentatif. Lorsqu'un décès survenait, les membres d'une famille donnée manifestaient à la famille éplorée, aux veufs et veuves, leur compassion en déléguant une personne ou un groupe de personnes. Dans le cadre du veuvage, cette personne représentait par exemple les enfants issus d'une même mère. Ainsi, les représentants de la famille qui rendaient visite, exprimaient leur solidarité et compassion à la veuve ou au veuf au nom de tous. Mais aujourd'hui, chaque membre de la famille veut participer et non se faire représenter. Chacun craind que la règle de la réciprocité ne s'appliquera pas à lui s'il ne rend pas visite personnellement aux éplorés. Plus personne ne veut s'identifier à l'autre. Ceci explique l'augmentation de l'effectif des participants aux cérémonies de rasage des veufs et veuves, inscrivant ainsi la démographie au rang des facteurs de mutations.

Raisons démographiques

Les raisons démographiques ont été dans le cadre de cette recherche avancées en opposition au caractère symbolique du veuvage et à l'effectif très réduit de particpants aux cérémonies de rasage. Certains enquêtés expliquent cet état de fait par l'augmentation de l'effectif des Waaba. Leur raisonnement tient à deux constats. Premièrement, l'effectif de la population s'est accru ; pour cette raison, il serait difficile de demeurer dans le symbolique. En effet, estiment-ils, il est nécessaire que tous ceux qui ont soutenu le veuf ou la veuve puissent être restaurés le jour du *kpiippee-pommã*. Deuxièmement il est plus facile d'imprimer la discipline à un plus réduit qu'à un effectif élevé de personnes. Les interviewés qui tiennent encore au caractère symbolique des rites de veuvage de même que ceux qui s'adonnent à une pratique prestigieuse s'accordent à reconnaître que le bouleversement du pouvoir économique en est aussi une cause.

Bouleversement du pouvoir d'achat des populations

Les orpailleurs ont été surtout identifiés comme acteurs principaux de ce type de transformation. En effet, la plupart des enquêtés, qu'ils soient citadins ou des campagnes lient les mutations économiques et les comportements auxquels ils donnent lieu, au bouleversement du pouvoir d'achat des populations dont, l'origine remonte selon eux, aux années 1990 avec les travaux d'orpaillage. Ce bouleversement du pouvoir économique augmente les capacités d'intervention des veufs et des veuves et renforce leur indépendance vis-à-vis des décisions de la famille. Ainsi, étant en mesure de faire face aux charges des cérémonies de rasage et, encouragées par les conditions décrites plus haut, les femmes s'engagent à faire face à ces différentes dépenses qui originellement étaient du ressort de leur belle-famille, en particulier du *yete-te*e et des autres chefs de ménage.

Au-delà des raisons démographiques, le VIH-SIDA est une affection qui touche la vie des populations béninoises et qui affecte une partie des populations de l'Atacora. Ceci se justifie par la situation géographique du département et de la commune qui fait de cette zone géographique, une destination touristique. Plusieurs facteurs sont évoqués comme causes du VIH-SIDA. Les causes les plus évoquées sont : la dépravation des mœurs qui donne lieu à des relations occasionnelles, les conséquences de l'exploitation du site d'orpaillage avec ses nombreuses victimes.

Effets induits de la valorisation traditionnelle de la femme à travers les cérémonies socioculturelles

Contrairement à l'époque précoloniale où le veuvage était symbolique, les cérémonies de rasage des femmes surtout sont devenues des occasions d'importantes dépenses. La valorisation de la femme à travers les cérémonies culturelles a donc migré de son cadre traditionnel pour s'imposer dans des espaces qui lui étaient inconnus, en l'occurrence celui des cérémonies de rasage des veuves.

> « *Aujourd'hui, si ton époux meurt, c'est la vie qui t'a trouvé. Il te faut aller chercher de l'argent pour donner à manger aux étrangers. Personne ne te demandera rien. C'est toi et toi seule. Même si on doit t'aider, c'est d'abord toi-même qui dois te préparer. Aujourd'hui, kpiipee-pommã, surtout quand il s'agit de la femme, c'est du travail* » (Y. P, 39 ans, Jeune veuve, Pouya, 2014).

Ces facteurs internes se sont révélés comme étant un terrain favorable à l'implantation des facteurs externes.

6.2.1.3- Facteurs exogènes

Les facteurs exogènes mis au jour sont : le contact avec les autres peuples ayant favorisé les mariages inter-ethniques, les religions modernes, la monétarisation de la vie, la scolarisation.

L'instruction constitue une des causes principales, à la fois lointaine et immédiate des mutations intervenues dans la pratique du veuvage. Sa responsabilité lointaine se situe à partir de la période coloniale avec (comme mentionné supra), le dénigrement de certaines valeurs traditionnelles. Mais de plus près, la catégorie des acteurs instruits[74], considérés comme des modèles dans leur société, adoptent des positions critiques vis-à-vis des règles du mariage et du veuvage. Partie d'une élite, l'instruction embrasera un nombre important de Waaba. Cette instruction entrainera une autre cause, celle de la monétarisation de la vie économique. De cette dernière s'ampliera, au fil des temps, la monétarisation de la vie économique.

Concernant les contacts sociaux, les mariages contractés entre les Waaba et les membres des autres ethnies du Bénin constituent un terrain favorable aux mutations. En effet, chaque peuple a ses pratiques et dans le registre du mariage inter-ethnique, la famille du défunt n'a pas toujours le pouvoir d'imposer les siennes au conjoint survivant. Ainsi, chacun

[74] Selon Lange (2007), à partir de 1990, on note un intérêt à la scolarisation des filles.

effectue un tri des aspects du veuvage à observer selon ses motivations et le contexte dans lequel il se situe. Les Waaba pensent d'ailleurs que se marier avec un *tɔɔtiɲo* constitue une perte non seulement sur le plan du respect des valeurs traditionnelles mais aussi en matière de récupération des enfants qui sont souvent portés à rester avec leur mère en cas de décès de leur géniteur.

Le mariage entre Waaba et les autres peuples de la sous-région n'est pas encore très répandu. En effet, les aventuriers sont ceux qui ont le plus été en contact avec les autres peuples de la sous-région mais, ils effectuent des séjours plus ou moins durables dont la plupart n'a pas été soldée par des mariages. Il semble aussi que ces aventuriers n'ont pas pour autant été à l'origine des changements sensibles dans la pratique du veuvage. *A contrario*, les fonctionnaires de l'ethnie *waao*, partis de Natitingou et qui ont épousé des femmes d'autres régions du Bénin, qu'elles soient du Borgou, d'autres parties de l'Atacora ou du Sud-Bénin sont désignés comme responsables des transformations à l'œuvre dans les pratiques du veuvage. Le contact avec les autres peuples comme source des mutations se justifie beaucoup plus à Natitingou que dans les deux localités rurales, à savoir Pouya et Yarikou. Les mutations se traduisent par le refus des femmes de suivre les exigences de la pratique du veuvage selon la tradition :

> « *Si tu épouses un tɔɔtiɲo, toi et tes parents, vous savez en même temps que la personne "ne mangera pas" ton kpiipeere. Même si elle fait, ce ne sera pas comme si tu avais épousé ton borikatɔ. Mon frère a épousé une femme d'une ethnie du Sud-Bénin. Une semaine après on est allée, elle avait fini de faire son deuil. Elle était assise dans son salon, jouant la musique. Et tu sais, on a des frères qui ont épousé des femmes d'autres ethnies. Tu ne peux pas les obliger à faire ce en quoi ces personnes ne croient pas. Si elles ne croient pas au veuvage, tu ne peux même pas aller lui proposer de se remarier dans la maison* » (F. G., autre membre de la communauté, 58 ans, Natitingou, 2014).

S'agissant des religions modernes, leur responsabilité s'est faite omniprésente et a pris des formes diverses selon les époques comme démontré plus haut.

En définitive, les facteurs déterminants des changements dans la pratique du veuvage sont de divers ordres et peuvent être classés en deux grandes catégories : les facteurs exogènes et ceux endogènes. L'intervention concomitante de ces facteurs conduit à la conclusion selon laquelle, les mutations observées dans le veuvage sont sous l'emprise d'une imbrication de facteurs endogènes et exogènes.

6.2.2- Modalités d'expression des mutations

Les mutations en cours chez les Waaba laissent à voir au moins trois types de pratiques du veuvage. Dans un premier temps, on note une minorité de Waaba qui continuent d'observer ces rites selon les prescriptions des ancêtres ; d'un autre côté, ceux qui observent les pratiques selon les orientations de leur confession religieuse d'appartenance et enfin, ceux qui suivent la tradition en y intégrant des éléments de modernité. Quelles sont les caractéristiques de la veuve et du veuf ? Comment se pratique le veuvage dans chacun des trois contextes ?

6.2.2.1- Caractéristiques des veufs et veuves à l'époque contemporaine

Certes, il paraît prétentieux de dresser un portrait des veufs et veuves de la commune de Natitingou à l'époque actuelle. Cependant, tenant compte des données recueillies, il est évident que la veuve et le veuf actuels ne répondent plus aux mêmes caractéristiques que ceux de la période précoloniale. Le contexte socioculturel précolonial était exempté de forces contradictoires : une seule pratique religieuse, une principale activité économique, une structure unique de gestion du veuvage, un seul code du mariage et de gestion du veuvage. Mais actuellement, l'identité des personnes veuves se révèle plurielle. Celle-ci est façonnée par un contexte socioculturel fait d'une multitude de valeurs religieuses, d'opportunités économiques, de niveaux d'instruction différents, d'une volonté plus accrue de liberté et mieux de différentes perceptions du veuvage. Cependant, quelques traits caractéristiques peuvent être ébauchés en lien avec la propension des personnes veuves à observer, rejeter ou moduler les pratiques précoloniales du veuvage en tenant compte des possibilités offertes par leur cadre de vie.

Trois portraits types de veufs et de veuves peuvent être esquissés. Chaque type correspond aux trois types de pratiques révélées par les données empiriques. La première catégorie de personnes veuves concerne ceux qui pratiquent les rites de veuvage comme auparavant. Ils sont majoritairement croyants des religions traditionnelles, vivent dans les zones rurales et sont des personnes veuves âgées des deux sexes. Selon les sources orales, ces derniers sont actuellement minoritaires. Le deuxième type porte sur ceux qui ont modulé la pratique du veuvage en y intégrant des aspects de la modernité. Ce sont donc les pratiquants des religions traditionnelles en majorité, la plupart des catholiques, les jeunes veufs et veuves de toutes conditions, lettrés ou illettrés. Enfin, la catégorie de ceux qui ne pratiquent pas le veuvage selon la tradition mais selon les prescriptions de leur confession religieuse. Se

retrouvent dans ce groupe, les croyants et pasteurs évangéliques, les christianistes célestes, les musulmans et certains parents proches des prêtres catholiques. De manière plus spécifique, des traits spécifiques distinguent la veuve en ville : elle peut ne plus être âgée. Ceci signifie d'une part, que le veuvage n'est plus une question d'âge. De plus, les veuves et veufs étaient encadrés par plusieurs mamans et demoiselles de veuvage. Par contre, par les temps actuels, seules les chanceuses peuvent en avoir deux, surtout à Natitingou. Cette situation peut traduire le besoin de chacun de s'occuper de ses propres préoccupations, surtout des activités génératrices de revenus. Elle peut aussi être expliquée comme l'inflexion du souci de surveiller le veuf et la veuve pendant la période requise pour l'abstinence sexuelle. Présentation est faite respectivement des pratiques et vécus du veuvage par les "traditionnalistes-modernistes" et les croyants des religions modernes.

6.2.2.2- Pratique du veuvage par les "traditionnalistes-modernistes"

Les changements intervenus dans les pratiques du veuvage sont présentés en recourant au cadre d'analyse utilisé pour l'étude du veuvage au cours de la période précoloniale. Une dernière colonne relative aux commentaires est ajoutée au cadre en vue de faciliter les analyses, comme l'indique le tableau N° XV ci-dessous.

Tableau N° XV : Récapitulatif des différentes phases de la pratique actuelle du veuvage

Etape 1: *fibiroosimã*[75]

Délais et durée	Acteurs et rôles	Lieux	Outils	Rôles / Commentaires
Le même jour pour ceux qui habitaient encore ensemble ; le plus tôt possible pour ceux qui sont déjà séparés.	**Les veuves** dignement initiées au veuvage qui sont de la famille maternelle ou paternelle de la personne veuve : Elles frappent le veuf ou la veuve avec un coq, lui crachent de l'eau froide sur le visage et lui disent : "*chacun a son jour, ton époux, ou épouse n'y est plus*". **Veuf ou veuve :** obéissance.	chez le mari quand il s'agit d'une femme ; chez le mari quand il s'agit d'un homme ; - chez le conjoint survivant quand le couple était séparé	coq blanc, l'eau	Changement par rapport aux caractéristiques de la maman de veuvage en ville.
	Les tenants des religions modernes : sensibilisent contre la pratique traditionnelle du veuvage et pour les pratiques selon leur appartenance religieuse.	Chez la veuve ; A l'église	Bible	Rôle de sensibilisation, de conviction ; Présence tacite à travers les prêches quotidiens.
	Les instances juridiques : légifèrent contre les rites de veuvage			Présence tacite par la prise de lois et la menace de l'intervention : apparition d'autres acteurs.
	Direction Départementale de la Famille et ses démembrements : sensibilisent contre les pratiques du veuvage et du lévirat.			Présence tacite par le dénigrement des rites de veuvage.

[75] Le sens des étapes n'est plus expliqué parce que n'ayant pas changé.

Etape 2 ***: yuuromã ou kannomã***

Délai et durée	Acteurs et rôles	Lieux	Outils	Rôles / Commentaire
Immédiatement après le *fibirosimã* ; cette étape dure trois jours pour la veuve et quatre pour le veuf.	**Les veuves dignement initiées au veuvage qui sont des parents de la famille maternelle ou paternelle de la personne veuve :** elles déshabillent les veuves et les veufs, les aident à s'asseoir et à se relever, les font asseoir avec une technique précise. Elles prennent aussi soin de la veuve ou du veuf en lui massant les articulations afin d'éviter que le défunt prenne possession de leur corps. Elles leur évitent de penser au défunt et d'avoir les mauvaises pensées. les accompagnent pour les différentes toilettes, leur donnent des conseils et veillent à ce que les veufs et les veuves ne se noient pas dans les soucis et respectent surtout les prescriptions du veuvage. Elles parlent avec le veuf ou la veuve, et l'accompagnent dans les différents rituels du veuvage ; **- les demoiselles de veuvage :** elles assistent les mamans de veuvage dans les activités culinaires pour l'alimentation des mamans de veuvage et de la veuve ; **- les autres membres de la communauté :** viennent sympathiser avec le veuf ou la veuve, lui porter assistance morale ou matérielle ; apportent toutes sortes de vivres ; - une parente de la veuve ou du veuf : prépare le *kpiipee-bɛɛbu* **- Veuf ou veuve :** rôle actif, écoute, applique les conseils et simule les activités quotidiennes de la dans la société selon le genre. En ville, la maman de veuvage n'est plus forcément une personne âgée. Des jeunes veuves ont joué ce rôle.	Chez le mari, dans une chambre autre que celle qu'il / elle partageait avec son époux ou son épouse ; - chez le conjoint survivant si les époux étaient déjà séparés.	couteau wŏsŏwŏfɑ tige de mil : ficelle natte un vieux morceau de pagne (pas chez toutes) ; - un nombre réduit d'habits ; - des bracelets en morceau de pagne (pas chez toutes) ; - mil ; eau ; feu	défense, sert à chasser l'esprit du défunt. - Purifier le veuf, la veuve et tous les autres membres de la communauté qui ont pris part aux funérailles et assisté la veuve ou le veuf. - Symbolise le deuil, le malheur, sera jeté hors du village dès qu'il y a un autre décès ; - Sert à attacher les trois objets ci-dessus cités. - Pour faire asseoir la veuve ou le veuf. - Pour en faire une couche pour la veuve. - A faire porter à la veuve comme habit - A porter par la veuve comme signe extérieur de veuvage pour faire porter au veuf comme habit. - Préparer le *kpiipee-bɛɛbu* pour alimenter le veuf ou la veuve en attendant l'enterrement du défunt ; - pour identifier la bouillie du *kpiipee.*
	Les tenants des religions modernes : sensibilisent contre la pratique traditionnelle du veuvage et pour les pratiques selon les confessions religieuses.	Chez la veuve ; le veuf et à à l'église	Bible	Rôle de sensibilisation, de conviction.

Délai et durée	Acteurs et rôles	Lieux	Outils	Rôles / Commentaire
	Les instances juridiques : légiférent contre le lévirat.			Présence tacite par la prise de lois et la menace de l'intervention : apparition d'autres acteurs
	Direction en charge de la famille et ses démembrements			Présence tacite par le dénigrement des rites de veuvage

Etape 3 : sɛɛromã

Délais et durée	Acteurs	Lieux	Outils	Rôles / commentaires
Immédiatement après le *kannomã* ; cette étape dure quelques heures	**Les veuves dignement initiées au veuvage qui sont des parents de la famille maternelle ou paternelle de la personne veuve** : elles lui font une cérémonie le troisième ou le quatrième jour selon le sexe pour l'initier de nouveau aux activités sociales : les mamans de veuvage lui donnent des ordres qu'elle / il exécute. **Veuf ou veuve :** rôle actif, écoute, applique les conseils et simule les activités quotidiennes de la femme dans la société. N.B : Presque pas de contrainte quand les conjoints étaient séparés.	Chez le défunt quand le couple vivait encore ensemble ; chez le conjoint survivant en cas de séparation.	**Pour la femme :** un foyer circonstanciel fait de trois petites pierres ; - une pierre plate circonstancielle - un balai, - des ustensiles de cuisine, - les ingrédients de cuisine. **Pour l'homme :** une houe.	- Pour simuler la cuisine ; - pour simuler le fait de moudre le mil ; - pour simuler le balayage - pour simuler la cuisine par la femme ; - pour simuler la cuisine ; - pour simuler les travaux champêtres.
	Les tenants des religions modernes : sensibilisent contre la pratique traditionnelle du veuvage et pour les pratiques selon les confessions religieuses	Chez la veuve ; A l'église	Bible	Rôle de sensibilisation, de conviction.
	Les instances juridiques : en légiférant contre les rites de veuvage			Présence tacite par la prise de lois et la menace de l'intervention : apparition d'autres acteurs.
	Direction en charge de la Famille et ses démembrements : sensibilisent contre le veuvage et le lévirat			Présence tacite par le dénigrement des rites de veuvage.

Etape 4 : *kpeetibu* (recherche de moyens financiers)

Délais et durée	Acteurs et rôle	Lieux	Outils	Rôle / Commentaire
Selon la volonté et les capacités de la veuve ou du veuf	veuf et veuve : Recherche de moyens financiers pour être à la hauteur de l'ampleur à donner aux cérémonies de rasage.	Sur le site d'orpaillage de Tchantagou		Les jeunes veuves qui mettent du temps à se raser ne le font pas par respect de la tradition mais pour avoir le temps de mobiliser les ressources. De même, certaines se sentent obligées de se raser tôt conformément à la tradition mais auraient voulu avoir l'oaccsion d'en faire une fête.

Etape 4 : *Kpiipee-pommã*

Délais et durée	Acteurs et rôle	Lieu	Outils	Rôles / commentaires
Durée relative **:** Trois ans pour les vieilles veuves surtout au village ; trois mois pour les vieilles veuves en ville et les jeunes veuves au village ; quelques semaines pour les jeunes aussi bien en ville qu'au village ; quelques jours pour les jeunes veufs et vieux veufs au village et en ville	**Les confessions religieuses modernes :** sensibilisent contre le veuvage et le lévirat	Chez le concerné ; à l'église	Bible	Rôle de conviction, de preuve.
	Les instances juridiques : légifèrent contre le lévirat			Présence tacite par la prise de lois et la menace de l'intervention : apparition de nouveaux acteurs.
	Direction en charge de la famille et ses démembrements : sensibilisent contre le veuvage et le lévirat			Présence tacite par le dénigrement des rites de veuvage.
	- Oncles maternels de la veuve ou du veuf : ils consultent chez différents devins et comparent les résultats de leur recherche pour identifier la maison du rasage ; - informent le *faate* ;			

Délais et durée	Acteurs et rôle	Lieu	Outils	Rôles / commentaires
	- ***Faate*** consulte pour la vérification de la véracité de la consultation; - prend les dispositions nécessaires pour l'organisation du rasage en ce qui le concerne : ✓ recherche, ✓ prépare le faatu ; ✓ rase le veuf ou la veuve ; ✓ lave le veuf ou la veuve ; **- Brûle les vieux objets de la veuve ou du veuf ;**	- dans différents villages chez lui - dans la brousse ; - chez le veuf ou la veuve ; - à la rivière - à la maison dans la cour extérieure de la concession	cauris - tombe, feuilles - feu, feuilles, marmite, - calebasse, marmite en argile, eau chaude, eau froide - bois de feu, bouts de cure dents, vieux habits portés durant la période de veuvage, couches portées ; cheveux coupés	Pour communiquer et révéler ce qui est caché. - Pour solliciter les faveurs du premier détenteur des savoirs et savoir-faire relatifs aux essences ; purifier, rendre solide la veuve ou le veuf. Pour prendre l'eau chaude ou froide. - Eliminer complètement les impuretés de la veuve ou du veuf ; constater si la veuve ou le veuf a observé l'abstinence sexuelle durant le temps de veuvage.
	- **tante ou oncle maternel :** recueille soigneusement les cheveux de la veuve ou du veuf	à la maison, hors de la concession		
	- **Chanteuse :** chante pour féliciter et honorer la veuve			
	Autres membres de la communauté : assistent et soutiennent le veuf ou la veuve ; - participent à la toilette de la veuve avec l'eau froide ; offre de l'argent au raseur quand il le réclame ; chantent du retour de la rivière pour exprimer leur			- Redonner des forces à ceux qui ont assisté à la cérémonie.

Délais et durée	Acteurs et rôle	Lieu	Outils	Rôles / commentaires
	joie			
	Le faate : porte à la veuve et ou au veuf ses nouveaux habits.	chez la veuve ou le veuf	pagne traditionnel noir ; ceinture blanche ; parures, yayéna, les bracelets	- Signes extérieurs de pureté, aspects esthétiques, signe de renaissance.
	Veuve ou veuf : exécute les ordres qui lui sont donnés, traverse la fumée du feu aidé de sa marraine si elle a observé l'abstinence sexuelle			
	Les mamans de veuvage, les veufs et veuves, les demoiselles de veuvage qui ont assisté la veuve, Les représentants de la famille : partagent un repas		patte de mil, boisson locale tchukutu, sauce à base de poulet ou cabri	Pour reprendre des forces.
	Kpii-coro **nouvelle version :** font face aux dépenses ; se font de la concurrence ; s'opposent quelquefois au kpicoro traditionnel	lieu de la cérémonie ; chez la veuve	argent, sacs de riz ; liqueurs ; *sodabi*, pattes de bœuf ; diverses sortes de pagnes	Preuves de richesses ; aspect festif.
	kpiipee **:** organise les cérémonies, fait face aux dépenses ; rarement accepte et le plus souvent s'oppose au lévirat		argent ; Bible ; diverses sortes de pagnes ; expériences	Juxtaposition pratiques religieuses traditionnelles et modernes.

5 eme étape : deeramã **(danse / fête)**

Délais et durée	Acteurs et rôles	Lieu	Outils	Rôle / commentaire
La veille des cérémonies jusqu'au surlendemain, soit pendant trois jours	**Les prétendants** : prennent part à la fête ; se disputent s'ils sont au moins deux.	chez la veuve ou le veuf	coq blanc, eau	Le coq est l'animal cérémoniel par excellence chez les *Waaba* ; -l'eau froide symbolise la paix.
	Les mamans de veuvage : prennent part à la fête.			S'intègrent à la modernité.

Délais et durée	Acteurs et rôles	Lieu	Outils	Rôle / commentaire
	Les parents : prennent part à la fête ; apportent du soutien moral, matériel et financier.			S'intègrent à la modernité.
	Les veufs et veuves : organisent, dépensent, invitent les parents et amis.		- téléphone, - bouche à oreille ; - pagne pour uniforme ; - argent, toutes sortes de boissons locales et de liqueurs, riz, viande de porc ; cartons de poissons congelés, *tchukutu*, cabri, poulet ; location de guitares.	- Pour atteindre le grand nombre de personnes en peu de temps. - Besoin d'identification à un groupe, de se faire voir. - Le porc symbolise l'animal qui sert à accueillir un grand nombre d'invités. - Le *sodabi* représente l'alcool local qui sert à satisfaire un grand nombre d'invités. - Les liqueurs, signe de prestige. - La guitare, représente un objet de réjouissance
	Les amis : apportent du soutien moral, financier ; prennent part à la cérémonie ; mangent, dansent.		repas	

Source : Données de terrain, 2014.

Commentaire : Les données présentées ci-dessus rendent compte des modifications relatives aux caractéristiques des personnes veuves, à l'apparition de deux nouvelles phases de nouveaux outils cérémoniels, à la disparition des attributs traditionnels distinctifs de la veuve, au recours à de nouveaux endroits de pratiques des rites de veuvage et à la réduction des délais et durées des rituels, à la disparition d'une phase, expression du refus du lévirat, Toutes ces données nouvelles sont révélatrices des dynamiques à l'œuvre dans les pratiques et vécus du veuvage, comme l'indiquent les lignes qui suivent.

Nouvelles étapes dans la pratique du veuvage

Des changements introduits dans la pratique du veuvage par les acteurs dénommés "traditionalistes-modernistes" rendent compte de l'apparition de deux nouvelles étapes. Il s'agit de l'étape des préparatifs du rasage et de la fête qui s'ensuit. Les préparatifs ne concernaient pas pour autant les cérémonies de rasage. Mais, à l'époque actuelle, les femmes surtout, se retrouvent dans l'obligation de se surmener pendant cette période pour mobiliser les ressources nécessaires et adaptées à l'ampleur qu'elles désirent donner à leurs cérémonies de rasage. Dans la plupart du temps, cette longue attente est observée plus à Pouya et Yarikou qu'à Natitingou. A Natitingou, les veuves menaient une activité socioéconomique ; elles étaient soit salariées ou marchandes de toute façon avant le décès de leur conjoint et ne sentent pas forcément le besoin d'organiser des cérémonies grandioses pour se faire valoir dans leur environnement. Or, à Yarikou et Pouya, l'activité économique principale est l'agriculture. Ajouté à ce facteur, les femmes sont affectées par le phénomène des dépenses "imposées" par l'orpaillage à travers lequel, « *il faut faire comme les autres sinon, on se moque de toi* » (S. B., jeune veuve, 55 ans, Yarikou, 2014). Le temps des préparatifs est plus long chez les femmes que chez les hommes parce que la cérémonie de rasage des hommes s'est toujours inscrite dans le symbolique. Le long séjour des veuves sur les sites d'orpaillage est en contradiction avec l'exigence d'abstinence sexuelle et de réduction des contacts entre les personnes veuves et les autres membres de leur communauté inscrite dans le code traditionnel du veuvage.

La nouvelle deuxième étape concerne celle de la fête. L'on manifestait une joie, celle d'être libérée de l'emprise de la mort. Dans la société *waao* moderne, une étape à franchir dans la gestion du veuvage, est celle du *saabibu* (veillée de réjouissances), préalablement inconnue. Les parents, amis et prétendants viennent manger, danser, boire, en l'honneur du rasage de la veuve. Cette étape confère au veuvage, comme l'ont signalé les différentes

opinions recueillies, le caractère festif et prestigieux mais contraignant. A cette fête participent presque tous les acteurs de la communauté à l'exception du *faate* et de quelques fidèles des religions modernes surtout les musulmans et les adeptes des églises évangéliques.

Délais et durées relatifs

La modification des délais par rapport à la période précoloniale est effective au niveau de la quatrième étape, c'est-à-dire celle du rasage de la veuve. Ainsi, hormis quelques veuves âgées en zone rurale, l'on peut conclure que les délais d'antan ne sont plus respectés. Si d'aventure une veuve observe une longue période d'attente de rasage, c'est en fonction de son besoin de mobiliser des ressources importantes pour l'organisation de sa cérémonie de rasage. Par contre, si une jeune veuve se rase tôt, c'est par contrainte parce que culturellement, les conditions du décès de son époux ne l'autorisent pas à organiser de fête. En conclusion, chez les *Waaba* de l'époque actuelle, le délai d'attente pour se raser n'existe plus formellement. Chacun fixe ses délais en fonction de ses motivations et options. Par ailleurs, la tendance est à la réduction sauf au niveau des vieilles veuves des zones rurales qui font le choix de s'inscrire dans le sillage de la tradition, attendant les cérémonies de boisson froide de leur conjoint.

Absence de signes extérieurs distinctifs

Dans la société traditionnelle, les signes distinctifs du veuvage étaient plus remarquables chez les veuves. Mais aujourd'hui, si au village quelques vieilles et jeunes veuves acceptent de porter les bracelets, ni vieilles, ni jeunes ne portent les cheveux de veuvage. Les bracelets sont portés seulement quelque temps (une semaine à un mois au plus) ce qui fait dire à un vieux chef de terre de Natitingou :

> *« Actuellement, les femmes ne portent plus les bracelets de veuvage. Elles se lavent, elles passent la pommade, et se peignent. Si tu rencontres les veuves de maintenant, tu peux même dormir avec elles avant de savoir* » (K., M, 75 ans, chef de terre, Natitingou, 2014).

Et une octogénaire du village de Pouya d'ajouter :

> « *Aujourd'hui, qui porte encore les cheveux de veuve ? Même les vieilles de mon âge, elles ne les portent plus. Elles peuvent attendre et se faire raser le jour des cérémonies de boisson mais, tu ne verras plus une femme qui fait ça. Alors qu'avant, nos mères portaient ces cheveux-là qui prenaient bien souvent la forme de longues tresses. Tu verras peut-être encore quelques veuves, jeunes comme vieilles porter des bracelets de veuve* » (K. N., 80 ans, ancienne veuve, Yarikou, 2014).



Photo N° 12 : Veuve en attente de rasage à Natitingou. Elle ne révèle aucun signe distinctif extérieur de veuvage.

Source : Photo Toungakouagou, 2014.

Introduction de nouveaux outils

Une analyse des symboliques des nouveaux outils introduits dans les cérémonies de veuvage, notamment du rasage attestent une fois encore du caractère festif des rites de veuvage**.** Ces nouveaux objets sont d'ordre alimentaire. Il s'agit du porc, du poisson congelé, de l'alcool local *sɔrɔbi*, des liqueurs. L'introduction du porc dans les cérémonies de rasage dénote de la volonté des organisateurs de satisfaire le plus grand nombre de personnes. Selon les Waaba, dès lors que le porc et autre viande que le cabri et le poulet est utiliséé dans une cérémonie, elle perd sa qualité de *kaakun (cérémonie symbolique)* pour revêtir celle de *basimã (manifestation).* Le recours actuel au *sɔrɔbi* et aux autres liqueurs lors des cérémonies en milieu *waao* participe de cette caractéristique. Mieux, les instruments de musique moderne, les uniformes d'habits ont pris place dans les cérémonies de rasage chez les Waaba. Cependant les modifications sont plus notables en zone rurale qu'en zone urbaine. Yarikou détient à l'heure actuelle l'exclusivité du recours aux groupes de guitaristes qui animent les veillées de rasage. A ce sujet, une jeune veuve de la localité de Yarikou témoigne :

> « *Quand j'ai perdu mon mari, après, quand je me suis relevéé, j'ai demandé aux vieilles de me sauver. Elles m'ont coupé les cheveux et j'ai été purifiée. Après ça, avec mes amis et parents, on a organisé du sabibu (sorte de soirée dansante). J'ai loué des guitaristes qui ont joué et on a dansé de la veille au surlendemain* » (K. K, 45 ans, jeune veuve, Yarikou, 2014).



Photo N° 13 : Les veuves en attente de rasage sont entrain de se partager du pastis.

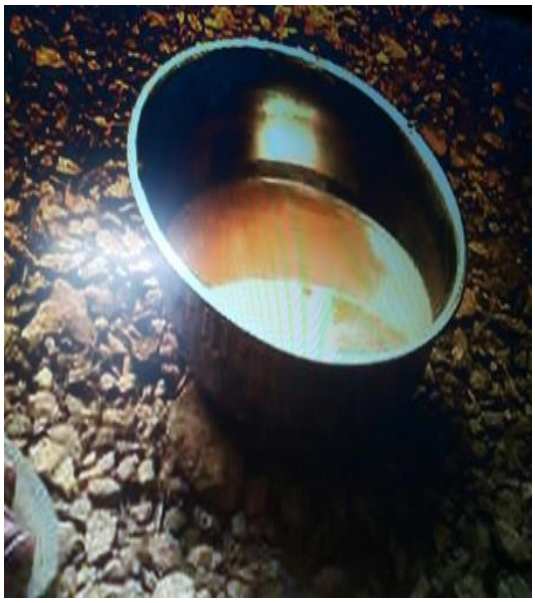


Photo N° 14 : Bassine de *cukutu* à partager par les participants.

Source : Photo Toungakouagou, Sabine, 2014.

Dans le même temps, un membre de la communauté de Pouya, confirme la réalité de l'inexistence des groupes de guitaristes lors des cérémonies de rasage quand il déclare :

> « Ici à Pouya, on ne connaît pas encore les soirées de veuves avec les groupes de guitaristes. C'est vrai, elles louent les groupes électrogènes, mettent la lumière et louent des instruments de musique comme à Yarikou. Mais, pas de guitaristes » (K. K., 60 ans, autre membre de la communauté, Pouya, 2014).

Les soirées dansantes observées à Pouya et Yarikou sont inconnues des populations de Natitingou.

Nouveaux lieux pour des cérémonies de veuvage

Il est fait recours à des lieux autrefois non utilisés dans le cadre du veuvage. Il s'agit des carrefours, de la cour extérieure des concessions et des endroits proches des pompes d'eau de boisson. Ce recours est quelque peu en opposition aux raisons qui justifiaient l'utilisation de la rivière : l'eau de la rivière enverrerait loin du village les impuretés du veuf ou de la veuve, porteuses de mort. Ceci signifie que la position de la peur de la mort n'est plus pour autant tenace, même si elle est encore présente (les carrefours sont considérés comme des lieux qui sont fréquentés par plusieurs personnes ; de même, la cour externe est utilisée pour ne pas interner la mort). En dernier ressort, l'usage de ces endroits se justifie par la volonté de réduire les contraintes liées aux différentes cérémonies.

6.2.2.3- Pratique du veuvage par les fidèles des religions modernes

Les croyants des religions modernes observent le veuvage conformément aux prescriptions bibliques et aux orientations de leur confession. A ce propos, cohabitent dans la zone de recherche**,** des confessions communes aux trois localités et reconnaissables par des manières spécifiques de réaliser les rites de veuvage. Vivre le veuvage pour les membres de ces communuatés religieuses, se résume essentiellement à prier pour le défunt et pour la personne survivante. Selon les données recueillies, concernant les catholiques et les évangéliques, il n'est pas question d'interner la personne veuve. Après la prière, le conjoint survivant est libre de tout engagement et peut reprendre ses activités socioéconomiques comme indiqué plus haut. Au niveau des musulmans et des christianistes célestes, les veufs et veuves doivent être soustraits de la vie économique pour quelques temps. C'est dans ce cadre qu'un représentant de l'Eglise du Christianisme céleste de Yarikou témoigne :

> *« Quand un des nôtres perd sa femme ou son mari, on va le chercher chez lui et on l'amène à notre lieu de prière. La personne reste là pendant sept jours qu'elle soit homme ou femme. Pendant les sept jours, on allume une bougie chaque jour. La bougie c'est pour prier dans l'enceinte de l'église. Après, elle est libre. Elle peut faire tout ce qu'elle veut, selon les règles de notre Eglise »* (K. S., représentant Eglise du Christianisme céleste, Yarikou, 2014).

En ce qui concerne les musulmans c'est au bout de trois mois que l'activité économique est reprise. Ainsi, l'imam du village de Pouya déclare :

> « *Le veufs et veuves musulmans, ne font pas le veuvage de nos parents. Ils le font selon ce que le Coran recommande. C'est pourquoi, quand quelqu'un est veuf ou veuve, il reste chez lui pendant trois mois. Pendant ces trois mois, ces personnes ne font pas grand-chose sauf prier. Il y a des parties du Coran qui concernent le deuil et le veuvage. Elles ne peuvent pas mener pendant cette période des activités économiques. Après, elles peuvent se remarier et vivre tranquillement* » (M. S., représentant Imam de Pouya, Pouya, 2014).

Deux réalités sont communes à l'ensemble des confessions : il n'est pas organisé des cérémonies de rasage, le lévirat y est interdit et donc pas pratiqué. Or, les cérémonies de rasage représentent la phase finale et ultime des rites de veuvage. Ce sont elles qui permettaient de purifier complètement les personnes veuves avant de les réintroduire sur le marché matrimonial sinon, elles souilleraient tout le reste de la communauté. De cette souillure proviendrait la mort, une mort considérée comme la vengeance du défunt. Par ailleurs, le lévirat était entre autres la marque de la solidarité envers la veuve et sa progéniture. Le refus du rasage et du lévirat consacrent l'atténuation d'un aspect fondamental des rites de veuvage, la crainte du mort et son corrolaire, le maintien des liens de famille et de solidarité.

Respect du code régissant la pratique du veuvage

Deux attitudes sont observées concernant le respect du code de la pratique du veuvage. D'une part, la crainte des conséquences néfastes découlant du non-respect dudit code. Les membres de la communauté qui se retrouvent dans ce registre se justifient en citant des cas de décès survenus dans leur envionnement social pour cause de non-respect des règles liées à la paratique du veuvage. D'autre part, l'absence de cette crainte. Ceux qui n'y croeint pas se citent en exemples. Concernant la première tendance, la crainte des conséquences inévitables du non-respect du code représente la base de leur motivation. En effet, aujourd'hui encore, des Waaba respectent ces prescriptions et interdits par deux raisons. La première est relative à la crainte du *"kpiipee-takinã*" consécutif à la non pratique des rites de veuvage. La seconde a trait à la mort qui peut découler de l'inobservance de la règle de réciprocité en ce qui concerne les visites aux veufs et veuves ou de la volonté de tromper l'assitance quand on n'a pas pu s'abstenir des rapports sexuels durant la période requise. Concernant le respect de la règle de réciprocité relative à la manifestation de la solidarité, les acteurs sociaux s'efforcent autant que possible de l'observer. Cependant, des cas de non-respect sanctionnés par la mort ont été cités. Ainsi, une vieille veuve de Pouya témoigne :

> *« Qu'est-ce qui a tué X ? N'est-ce pas parce qu'elle est dure d'oreille ? Quand son mari était décédé, sa sœur n'était pas venue lui faire les salutations de veuve. Quand le mari de sa sœur est décédé, elle s'est apprêtée et elle est partie. Elle a dit qu'elle veut aller secourir sa sœur. Et son mari à elle s'est fâché. Il a dit : " moi je n'étais rien non ? " quand elle est revenue, elle est morte. Si quelqu'un n'entend pas, il voit » (*K. N., vieille veuve, 80 ans, Pouya, 2014*).*

Les règles de réduction de contact physique avec les personnes veuves sont autant que faire se peut respectées. Consciente des contraintes actuelles entravant l'observance de ces dernières, la communauté *waao* a contribué à la réduction des délais de rasage. En effet, les veuves et veufs sont rasés tôt pour leur éviter la mort (en cas de rapports sexuels avant le rasage) ou la cécité (en cas d'entêtement face à l'épreuve du feu[76]) :

> *« Maintenant, les femmes et les hommes ne peuvent plus se maîtriser. Si leur mari ou leur femme meurt et vous ne les rasez pas vite, ils vont rencontrer d'autres personnes. Et ils vont mourir hein ! C'est pour ça qu'on les sauve tôt. C'est d'ailleurs eux-mêmes qui*

[76] Par ailleurs, nous avons pu constater que les règles de l'épreuve du feu sont toujours de mise suite à une séance d'observation des rites de veuvage à Natitingou concernant deux veuves. L'une d'entre elles, qui a respecté l'abstinence sexuelle avant la cérémonie de rasage a subi l'épreuve du feu. Pendant ce temps, la seconde s'est éclipsée discrètement en attendant la suite de la cérémonie.

viennent demander de les raser. Et on les sauve. Est-ce qu'on va les laisser mourir ? » (T. K, jeune veuve, 85 ans, Natitingou).

La conséquence directe de la non pratique des rites de veuvage selon la tradition est le rejet du code de conduite y relatif. De l'avis de ceux qui poursuivent la pratique et qui respectent le code, ceux qui rejettent les rites traditonnels du veuvage subissent les conséquences même s'ils ne veulent pas l'admettre. Les conséquences de l'inobservance des prescriptions et interdits du code se traduisent selon les enquêtés de diverses manières : la poursuite de ces derniers par leurs conjoints défunts, la paralysie de leur membres inférieurs, voire la mort. Il s'ensuit que les contrevenants à ce code cherchent à se faire soigner en cachette auprès des guérisseurs à l'insu de leurs confrères, à en croire les acteurs qui poursuivent la pratique.

A la question de savoir si un *kpiipee-faate* reçoit les fidèles des religions qui avaient pourtant refusé de faire les rites de veuvage, un *faate* de Yarikou répond :

« Tu ne vas pas les laisser. Ils disent qu'ils sont croyants. Après ils viennent me frapper à la porte la nuit. Et on les soigne. Est-ce qu'on peut les laisser ? Mais ils ne disent plus rien aux autres ; c'est ça qui n'est pas bon » (D. T., guérisseure, 59 ans, Yarikou).

La même question a été abordée lors d'un focus group regroupant entre autres les pratiquants des religions modernes et ceux qui continuent d'observer les rites de veuvage. Au-delà des diverses polémiques, un pasteur de l'église évangélique confirme :

« Vous savez, il y en a qui sont vraiment attaqués et qui vont voir les vieux. Et les vieux les sauvent. Moi, je n'y suis pas allé et je n'ai rien eu. Je suis solide. Ils disent qu'ils sont croyants mais, ils ne se conduisent pas en croyants. Ça dépend de leur foi et de leur pratique de la religion. Ils y vont vraiment voir les vieilles mais d'autres n'y vont pas » (B. B, pasteur de l'Eglise Evangélique, 60 ans, Yarikou, 2014.

6 3- Dénaturation des liens traditionnels entre le mariage, la mort et veuvage (discussion)

Cette partie du travail a été argumentée sur la base de l'hypothèse selon laquelle, les dynamiques actuelles du veuvage sont justifiées par les formes d'unions validées actuellement chez les Waaba à partir de la période coloniale.

Des dynamiques ont été notées dans les représentations du mariage, du veuvage et dans la perception de la mort et partant dans les pratiques du veuvage. Les acteurs porteurs de ces mutations sont aussi bien internes qu'externes. Ces données confirment que toute réalité sociale est soumise à la loi du changement. Dans le cas du mariage, si les pratiques

matrimoniales précoloniales étaient essentiellement caractérisées par une certaine inertie, il serait illusoire de leur dénier toute capacité de changement (Hertrich, 2007). A cet effet, un processus de contre campagne relatif au mariage traditionnel a été amorcé depuis la période coloniale dans la communauté *waao*. Ledit processus a donné lieu à des modèles de mariage européens fondés sur la liberté individuelle de choix du partenaire et l'exclusion de la famille du processus aboutissant à ce choix. Certes, à l'époque contemporaine, les individus bénéficient de la faculté de choix de leur partenaire, mais on assiste à des comportements qui remettent en cause l'essence même du mariage traditionnel chez les Waaba. Ceci rejoint Mouvagha-Sow (2007) qui, analysant les évolutions des pratiques matrimoniales en Afrique affirme que les facteurs de modernisation ou tout simplement le changement social touche la société gabonaise acculturée depuis la colonisation et caractérisée par la propagation des modèles conjugaux et familiaux européens, constitués sur la base des choix individuels. Cependant, dans le cas des Waaba, au-delà des modèles matrimoniaux tels que le mariage civil, le mariage religieux chrétien, la société a validé, aussi bien en villes qu'en campagnes, d'autres formes d'union, tel que le mariage religieux musulman et les unions libres. L'action conjuguée de ces formes d'unions a contribué à accentuer la nucléarisation et l'individualisme dans la société *waao*. Dans ce débat, Mouvagha-Sow (2007) s'attarde sur les facteurs externes au système matrimonial et soutient que les évolutions de la conjugalité peuvent être les conséquences de deux tendances de fond à savoir la modernisation et la précarisation des conditions de vie. D'autres écrits interpellent par rapport aux facteurs internes au système matrimonial. Tel est le cas de Hugo, (1969) ; Séwane, (1999) ; Winrikou, (2014). C'est ainsi qu'analysant la forme d'union basée sur la réciprocité (qu'il assimile au mariage par dot du fait de la stabilité qu'il garantit à la famille) chez les Nyende du Nord-Bénin, Hugo (1969) établit que les dangers de la stabilité de ce type de mariage tient en ceci qu'il existe des jeunes non conformistes et la possibilité pour l'une des parties de manquer à ses obligations. Dans la même veine, étudiant le mariage par dot chez les Bɛtammaribɛ, Séwane (1999) attire l'attention sur le fait que ce type de mariage n'est pas tout à fait fermé au changement. Dans le cas des Waaba, c'est l'imbrication des facteurs externes à ceux internes qui ont favorisé les mutations dans le régime matrimonial. Les facteurs externes, portés par la colonisation, amplifiés au fil du temps par le contexte socioéconomique, justifient la disparition des modes traditionnels de mariage et l'adoption des formes nouvelles d'union. Ces facteurs externes ont trouvé un terrain favorable concédé par certaines caractéristiques du mariage traditionnel en ces trois variantes. Les facteurs internes tiennent en premier lieu à la porte laissée non seulement par le mariage par le *poriku* en autorisant une modalité de choix libre qui au fil des

ans est devenue la règle. En second lieu, les exigences rigoureuses des trois autres formes de mariage tels que le *warapeetu* et le *yɔɔripetu* qui obligeaient les femmes à épouser des invalides par exemple.

En toute logique, en vertu du lien entre mariage, mort et veuvage, les représentations et pratiques du veuvage s'inscrivent dans la même dynamique. A l'époque actuelle, les représentations tout comme les pratiques du veuvage ne sont plus identiques à celles de la période précoloniale. Il prévaut actuellement chez les Waaba du Nord-Bénin au moins trois variantes principales des représentations du veuvage portées par une pluralité d'acteurs qui s'agrègent et s'opposent selon les circonstances et les intérêts en cours. Ces acteurs sont à la fois individuels et institutionnels. Les changements caractéristiques des représentations et pratiques du veuvage rendent compte du fait que les représentations en général et celles liées au veuvage ne sont ni statiques ni perçues à sens univoque. Bien au contraire, elles s'inscrivent dans une certaine prise de position vis-à-vis des réalités sociales :

> « Les représentations expriment ceux qui les forgent et donnent de l'objet qu'elles représentent une définition spécifique. Ces définitions partagées par les membres d'un même groupe construisent une vision consensuelle de la réalité pour ce groupe. Cette vision qui peut entrer en conflit avec celle d'autres groupes, est un guide pour les actions et les échanges quotidiens » (Jodelet, 2003 : 52).

Si l'aspect dynamique des réalités sociales a été étudié dans d'autres circonstances, notons qu'à notre connaissance, il n'a pas porté sur les représentations du veuvage mais sur celles de la veuve. Au nombre des auteurs de cette tendance, citons Barrière (2008) ; Chaineaud (2012) ; Herton, (2007) ; Klapish-Zuber (1984). C'est dans ce cadre que Barrière, dans une analyse sur l'évolution de l'image du veuvage féminin au XIXeme siècle en France, détermine trois images différentes de la veuve : la "sainte veuve" (recluse ou dame de charité) la "veuve victime" (éplorée, sans défense ni secours puisque sans protecteur mâle) ; la jeune veuve sans enfant (libérée de la tutelle maritale, voire libertine, dangereuse parce que disposant de moyens matériels de renverser les rôles familiaux et l'ordre masculin). Selon l'auteur, de ces différentes représentations, celle de la veuve vulnérable, misérable à soutenir subsiste au temps et prévaut dans la France contemporaine. Telle est la position de Chaineaud (2012).

Dans le cadre de cette thèse, la préoccupation a été de déterminer les représentations socioculturelles du veuvage chez les Waaba depuis la période précoloniale à nos jours. L'analyse aboutit à trois visions du veuvage dont la persistance du veuvage au sens traditionnel, une vision "traditionnaliste-moderniste" et une négation de tout fondement du

veuvage traditionnel (*cf.* développement ci-dessus). Chacune des trois visions induit une pratique type dont une persistance des pratiques précoloniales du veuvage, un mélange de la tradition à la modernité et un refus de la pratique du veuvage. Les tenants de la tradition mobilisent les fondements, buts, outils, lieux, délais et symboles originels et s'investissent selon leurs possiblités, à respecter le code traditionnel. Les autres greffent à la tradition les exigences de la modernité. Ainsi, avec eux les délais, les lieux, les outils, les étapes, les participants sont réadaptés au contexte actuel. La dernière catégorie s'investit à sensibiliser contre les pratiques du veuvage traditionnel en s'inscrivant dans une logique religieuse moderne. Au vu de ces résultats, les représentations et pratiques actuelles du veuvage ne peuvent plus être qualifiées de traditionnelles comme la société qui les porte. En effet, « disons qu'elle (l'Afrique) ne saurait être qualifiée simplement de "traditionnelle" comme si la tradition n'était pas pérenne. Il n'existe pas le jour où on quitte le bateau de la tradition pour entrer dans celui de la modernité » (Ki-Zerbo, 2008 : 83). Mieux, « les déterminismes culturels existent toujours. (…). Les acteurs puisent dans le pot-pourri des représentations, imaginaires et de codes disponibles » (Simon, 2006 : 134) dans le cadre de leurs activités socioculturelles. Lesdites pratiques révèlent aujourd'hui, au-delà de la variété des acteurs impliqués, le caractère cumulatif des structures chargées d'administrer désormais ce rite.

Sur un tout autre plan, les cérémonies de veuvage à travers surtout l'organisation du rite de rasage deviennent le théâtre de l'expression de la volonté individuelle et de l'individualisme. Du fait de l'amélioration de la capacité financière de la veuve et de certaines conditions socioéconomiques, la veuve s'impose comme organisatrice de ses cérémonies de rasage et leur accorde l'ampleur qu'elle désire. Mais, en raison aussi des nouvelles conditions socioéconomiques que vivent les Waaba, les parents du défunt ne se sentent plus responsables de l'organisation des cérémonies de rasage au profit de la veuve. Par conséquent, le pouvoir financier intervient dans un sens ou dans l'autre. Les veuves et les veufs (dans une moindre mesure) saisissent l'occasion des cérémonies de rasage pour montrer leurs capacités financières et les parents du conjoint arguent de l'absence de ressources pour s'en débarasser. Ainsi, l'on pourrait affirmer que « l'argent divise les familles et enclenche la classification sociale » (Ki-Zerbo, 2008 : 42).

Les mutations socioculturelles dans les pratiques du veuvage ont nourri les réflexions de quelques rares auteurs (Abé, 2010 ; Kä Mana, 2010) au niveau africain. Abé, (2010), sans avoir établi le lien entre les mutations dans les représentations et les pratiques, rend compte des changements intervenus dans la gestion du veuvage dans la société camerounaise. Sur la

base des traitements infligés aux veuves par la belle-famille, l'auteur affirme que les rites de veuvage sont vidés de leur sens et fondements primordiaux. Ce constat n'est pas en adéquation avec le cas de la veuve *waao*. Chez les Waaba, les rites de veuvage conservent encore, malgré les différentes modifications et réadaptations, encore les buts et fondements qui les ont fait naître. Dans le même cadre, l'auteur développe la thèse de dépouillement de la veuve. En effet, affirme-t-il, au lendemain du décès du conjoint, la belle-famille saisit l'occasion des rites de veuvage pour escroquer la veuve. La thèse de dépouillement de la veuve camerounaise ne s'applique pas à celle waao. A l'opposé, la veuve *waao* continue d'être l'objet de soin et de manifestation de diverses formes de solidarité, ne serait-ce que pendant la période de deuil et occasionnellement dans la vie quotidienne. Elle a acquis une certaine "indépendance" et développe une attitude de "prestige" qui lui permet de s'imposer comme actrice et organisatrice de ses cérémonies de veuvage et de rasage, même si cette quête de prestige s'impose désormais comme une contrainte sociale. A l'opposé, il semble que ce sont les veuves qui développent une attitude, d'ailleurs décriée par leur entourage, de dépouillement des potentiels maris lors de leurs cérémonies de rasage.

Enfin, les mutations intervenues dans les pratiques du veuvage chez les Waaba sont imputables aux causes internes et externes. Les unes sont liées aux caractéristiques propres des Waaba (valorisation des femmes à travers les cérémonies culturelles, les causes démographiques) ; les autres représentent les conséquences de la colonisation et s'appréhendent comme l'aboutissement du processus d'individuation. Ces résultats vont au-delà de ceux obtenus par Abé (2010) qui s'est focalisé uniquement sur les facteurs externes. Ainsi, la deuxième hypothèse de travail qui a constitué une des bases de l'arguementation de la thèse est validée.

Conclusion partielle

Les enjeux de la campagne contre le mariage traditionnel étaient d'instaurer une société où prévalent les libertés individuelles, la liberté de choix du conjoint et l'égalité entre l'homme et la femme. Si ce but a été atteint, il a donné lieu dans cette société, à des unions précaires, sans implication des parents et aux conflits dans les couples. En effet, la famille intervenait dans les couples parce qu'elle se sentait responsable des unions qu'elles contribuaient à nouer. En cas de conflit, une médiation était mise en œuvre pour réconcilier les couples et garantir la stabilité de l'union. Mais aujourd'hui, des unions se créent et se défont à l'insu de la famille. Cette situation a induit des conséquences sur les pratiques du veuvage en vertu des rapports étroits entre le mariage, la mort et le veuvage. Les facteurs de cet état de fait sont à la fois externes et internes. Les mutations dans les pratiques du veuvage permettent de saisir le champ de déploiement des rites de veuvage comme une réalité intégrant tradition et modernité mais aussi le lieu d'enjeux tantôt conjoints, tantôt contradictoires. Au-delà de leurs contradictions, la plupart des parties prenantes semblent s'accorder sur une réalité : celle de l'abandon du lévirat. Cette situation se répercute, à n'en point douter, sur le vécu du veuvage à l'époque contemporaine.

QUATRIEME PART IE : PRECARITE DES PERSONNES VEUVES ET ABSENCE D'UNE REPONSE ADAPTEE

Introduction partielle

Les parties précédentes de cette thèse ont porté sur le veuvage en tant que concept et pratiques. Or, en tant que fait social, le veuvage dépasse ces cadres et intègre les aspects de vécu et au-delà, la réponse apportée par différentes parties prenantes. Dans cette logique, le veuvage ne prend pas fin avec les différentes cérémonies qui consacrent un nouvel état de pureté. Il prend en compte la nouvelle situation de vie. Si dans la société traditionnelle le veuvage donnait lieu à vécu harmonisé pour l'ensemble de la communauté du fait des raisons socioculturelles diverses, les données empiriques montrent que l'insertion de cette réalité dans une certaine dynamique a engendré une tendance contraire. A travers ces lignes, analyse est faite du vécu des personnes veuves des deux sexes et de celui de leur progéniture, des mécanismes de soutien disponibles et des stratégies de survie développées. Mais avant, il est question de présenter la situation des veufs et veuves dans un contexte caractérisé par le rejet de l'offre du lévirat et par l'expression de l'individualisme.

Chapitre VII : Veuvage, un vécu précaire aussi bien pour les veufs que les veuves

La pratique du veuvage se déploie dans un contexte de modernité caractérisé par plusieurs réalités dont la volonté affichée des acteurs institutionnels de soutenir la promotion des droits individuels et surtout ceux de la liberté dans les modes de vie. Ce choix du régime de liberté se retrouve face à un contexte socioéconomique exigeant vis-à-vis des différentes forces protagonistes intervenant dans la sphère de la gestion du veuvage. Les conséquences d'une pareille situation expliquent la condition des veufs et veuves. Il est analysé dans ce chapitre, ce qu'induit pour les hommes et les femmes, la perte du conjoint dans une société *waao* caractérisée par un mélange de tradition et de modernité. Autrement dit, que recouvre pour la veuve et sa progéniture, le refus de l'offre du lévirat par les membres de la communauté ? Dans le cas de l'homme, si le lévirat n'était pas pratiqué, qu'implique pour lui de nos jours, la perte de sa conjointe dans un contexte socioéconomique où la femme joue un rôle capital pour l'éducation des enfants et où elle contribue de plus en plus, malgré ses maigres ressources à certaines charges familiales ?

7. 1- Vecteurs de la vulnérabilité des personnes veuves

Dans la société objet de la présente investigation, les vecteurs de la vulnérabilité des personnes veuves sont le rejet du lévirat (pour la veuve uniquement), la contribution socioéconomique de la conjointe décédée aux charges du foyer pour le veuf, la disparition de la solidarité pour les deux.

7.1.1. D'une philosophie tronquée au rejet du lévirat par la communauté *waao*

Le lévirat est une pratique socioculturelle qui a prévalu dans la plupart des sociétés africaines (Enel & Pison, 2007). Au Nord-Bénin, le lévirat a constitué une différence fondamentale dans la pratique du veuvage de la femme par rapport à celle de l'homme. C'est une forme d'alliance qui consiste en la reprise en mariage de l'épouse du défunt frère par un de ses frères, le plus souvent, son cadet.

Partant des fondements socioéconomiques mis au jour plus haut, la prise en charge de la veuve et celle de ses enfants étaient assurées non seulement par le frère du mari qui l'a épousée de nouveau mais aussi par la communauté qui reconnaissait sa situation de vulnérabilité. Le lévirat était donc perçu comme un droit pour la veuve et ses enfants et un devoir pour la famille. Il s'agissait d'éviter l'isolement à la veuve et à ses enfants car un être isolé devenait fragile (Séwane, 1999 ; Ki-Zerbo, 2008).

Mais, depuis quelques décennies, la société *waao*, du fait des idéaux et perceptions des relations entre famille et individu, et en vertu de la philosophie occidentalisée ambiante de la société et du mariage, a contribué au rejet du lévirat comme un droit. Le lévirat est perçu et véhiculé comme une expression de discrimination, d'assujettissement de la femme, surtout la veuve. Le discours s'est donc focalisé sur les inconvénients de la pratique du lévirat et non sur ses aspects positifs. A ce sujet, un cadre du tribunal de première instance de Natitingou déclare :

> *« Madame, vous dites que les gens continuent de faire le veuvage et le lévirat. C'est vrai, mais c'est parce qu'ils ne connaissent pas leurs droits. Est-ce que vous, vous allez accepter ça ? Ce n'est pas normal. En tout cas, juridiquement, le lévirat est interdit et elles peuvent se plaindre à la justice ».* (M. S, 60 ans, cadre du tribunal de Natitingou, Natitingou, 2015).

Dans le même registre, un cadre de l'administration publique en charge de la Famille d'affirmer :

> *« La Direction en charge de la Famille et ses démembrements travaillent pour la promotion des droits de la femme. Et quand on dit promotion des droits de la femme, nous luttons contre les formes de discriminations à l'encontre de la femme*[77]*. Dedans, il y a le mariage forcé et précoce des filles, le mariage forcé des femmes par le lévirat. Toutes ces pratiques mauvaises contre la liberté de la femme »* (B. N, représentant Direction de la famille, Natitingou, 2015).

Quant aux acteurs de l'institution religieuse, ils estiment que le lévirat est une pratique qui contrarie les fondements du mariage chrétien caractérisé par le droit au mariage libre. Un pasteur évangélique de la région de Yarikou atteste :

> *« Ce n'est pas bien de donner une femme en mariage à son parent après le décès de son mari. Elle a le droit de choisir elle-même son mari. La femme, ce n'est pas un enfant »* (B. B. pasteur de l'Eglise Evangélique, Yarikou, 2014).

La pratique du lévirat a été présentée dans les sociétés actuelles et surtout dans un régime démocratique comme une violation des droits de la personne humaine[78]. En effet, avec la notion d'égalité sous-jacente aux différents outils juridiques, la femme cesse d'être "un bien"

---

[77] Au-delà de la Constitution et du Code des Personnes et de la Famille, au niveau national et local, il est fait recours à la CEDEF (1979) pour sensibiliser contre les formes de discriminations faites aux femmes. Cet instrument donne une définition assez large et assez souple des violences faites aux femmes pour permettre d'y inclure toutes sortes de pratiques culturelles. L'article 16 de la convention vise les pratiques traditionnelles de mariage et les rapports familiaux.

[78] Toutefois, il est noté une persistance de certains traits de la société patriarcale au Bénin et plus particulièrement chez les Waaba de cette région de l'Afrique. Le Coutumier du Dahomey par exemple, sans établir formellement que la femme était un "bien" de l'homme, a contribué à perpétuer cette perception au niveau d'une catégorie de Waaba.

acquis par la famille de l'homme. Dès cet instant, il s'avère difficile de se prévaloir du droit à hériter de cette dernière. A la question de savoir pourquoi les veuves et orphelins sont "abandonnés" par leur communauté, une jeune répond :

> *« Les veuves sont abandonnées ? Non hein, elles ne le sont pas. Elles ont refusé le lévirat. Elles ont dit qu'elles veulent être libres. C'est elles-mêmes qui ont créé leurs problèmes. Si la famille te montre un mari et tu refuses, tu veux quoi ?* (Y. T. M., 45 ans, Yarikou, 2014).

Au bilan, les acteurs institutionnels (promoteurs des droits des femmes, institutions juridiques et ecclésiales) instrumentalisent les valeurs du système démocratique notamment celles relatives à l'égalité, à la liberté, au droit du choix du conjoint pour mener une campagne de lutte contre la pratique du lévirat. Ces arguments seront sollicités par l'un ou l'autre des acteurs en jeu ou en situation de veuvage pour se désengager de la pratique du lévirat. C'est dans cette situation que l'offre du lévirat prévaut aujourd'hui dans la zone de recherche, notamment, à Natitingou, Yarikou et Pouya. Des différents acteurs institutionnels énumérés, seules les structures ecclésiales couvrent les zones rurales. Chacun de ces acteurs aux intérêts convergents, recourent à un discours partiel qui a omis de saisir et présenter le lévirat dans sa plénitude. Les avantages et les fondements originels ont été occultés. Le lévirat n'est plus présenté comme un outil de sécurité physique et matérielle, de prise en charge de la veuve ni de ses enfants. Il s'en est suivi un abandon du remariage par le lévirat dans les localités investies. Diverses raisons sont mobilisées par les acteurs sociaux pour justifier cette situation.

7.1.2- Raisons du rejet du lévirat par les populations

Le lévirat continue d'être perçu par une minorité comme utile pour l'épouse, sa progéniture et pour la société. La grande majorité de la population qui l'appréhende comme une mauvaise pratique évoque diverses raisons. Ces dernières sont portées par différentes catégories de personnes notamment : les potentiels maris, les veuves, les membres de la communauté et les structures privées et étatiques d'"assistance" aux personnes veuves. Chacune de ces catégories évoque des raisons qui parfois se recoupent.

- les raisons du rejet du lévirat par les maris potentiels : Même si la veuve n'était pas l'épouse privilégiée, elle avait parfois été l'objet de convoitise au sein du clan. Le frère du défunt était honoré de pouvoir prendre soin de la femme de leur maison. Mais, divers arguments sont évoqués par les maris notamment : la propagation du VIH-SIDA, les pratiques religieuses contradictoires, la pauvreté qui ne permettrait pas la prise en charge de la veuve et de ses enfants, le style de vie adopté par le couple avant le décès du mari, le caractère de la

veuve et de son mari, l'opposition de la femme à la polygamie pour se désengager du lévirat. Au sujet de l'opposition des femmes à la polygamie, un chef de ménage du village de Pouya narre :

> *« Les veuves aujourd'hui, c'est plein, et personne n'en veut. Même ceux qui en veulent, leur femme s'y oppose. Regarde, dans la maison d'en face, il y a plus de dix veuves ; leurs maris sont décédés jeunes. Elles vivent seules. Un jour, on a assisté à une scène ici. Quelqu'un de notre maison, voici sa chambre, n'a pas fait comme les autres et a accepté de remarier une kpiipee de la maison. Sa femme n'a pas accepté. Toutes les nuits, quand le kpii-coro et le kpiipee sont couchés, la première femme vient taper à la porte en tôle et réveille tout le monde. Elle a fait cela durant trois à quatre nuits successives. Le kpii-coro et la kpiipee ont été découragés et ont laissé tomber »* (S. Y., chef de famille, 85 ans, Pouya, 2014).

Les raisons évoquées par les veuves : Le désir de se remarier hors de la famille du défunt mari au cas où l'effectif des enfants n'est pas élevé, les pratiques religieuses contradictoires, la nature des rapports qu'elle entretenait avec les membres de la famille constituent autant de facteurs qui selon les veuves les conduisent au refus du lévirat. A ce sujet, le témoignage ci-après rend compte de l'ensemble de ces réalités.

> *« Quand je me suis mariée, je suis venue chez mon mari, dans sa famille. Mon mari n'était pas aimé par ses propres parents. Mon mari et moi, on pratique la religion de nos parents (warasu). Dans notre famille, tous sont presque dans les nouvelles religions. Les parents de mon mari le trouvaient aussi incorrect. Il ne respectait pas les gens selon eux. Quand il est mort, ses parents n'ont pas trouvé qui allait me garder à la maison. Je suis donc partie ».* (K. K., 45 ans, jeune veuve, Yarikou, 2014).

Par les autres membres de la communauté : Ces derniers évoquent les raisons liées à la pauvreté, à l'individualisme, à la crainte du VIH-SIDA, au refus de la polygamie. Concernant la pauvreté et l'individualisme, une femme membre de la communauté explique :

> *« Toutes les raisons que les gens vont évoquer sont vraies en partie. Ils vont te dire le SIDA, la religion, la pauvreté, le refus de la polygamie et tout le reste. C'est vrai. Mais, ce ne sont pas les veuves qu'ils n'aiment pas. Mais, les hommes fuient la charge. Ce sont les enfants là qu'ils fuient. Si tu reprends une veuve, tu as ta propre charge. Et tu ne t'en sors pas. Tu vas prendre une autre charge. Il faut envoyer les enfants à l'école, les nourrir ; et les enfants vont tomber malades. Est-ce qu'ils peuvent ? C'est tout ceci qu'ils regardent et ils refusent les veuves et après, ils disent que les veuves ne veulent pas se remarier »* (K. S, sexe féminin, 70 ans, autre membre communauté, Pouya, 2014).

Dans cette même lancée, un autre membre de la communauté affirme :

> *« Tu sais, depuis que tu es venue pour ton travail, tu as vu qui ? Les vieux et les vieilles. Tout le reste, les jeunes filles, les enfants, les hommes, tous ceux qui ont encore la force, personne ne va au champ. Ils sont à Tchantagou. Ils vont chercher l'argent pour s'occuper d'eux-mêmes et de leurs enfants pour ceux qui sont mariés. Comme ils ne vont plus au champ, ils vont tout acheter : maïs, ignames, gombo, tout. Tout dans ces conditions coûte cher. Le sac de maïs ne suffira même pas pour nourrir la petite famille. Et c'est ce sac qu'on va encore partager avec la veuve ? Alors, si tu ne la maries pas, tu n'as pas ce problème. Et les dangereuses maladies ? »* (D. F, 60 ans, sexe féminin, autre membre de la communauté, Pouya, 2014).

Un regard critique porté sur les différentes raisons évoquées par chacune des trois catégories permet de déceler plus une tendance à la similarité qu'à la divergence. Pour l'ensemble des trois groupes, apparaissent la crainte du VIH-SIDA, l'individualisme et la déstructuration sociale exprimée par chacun des groupes en des termes différents mais qui recouvrent la même réalité. La déstructuration s'appréhende par les termes ci-après : style de vie du couple avant le décès du mari, comportement du mari, pratiques religieuses contradictoires, abandon des travaux champêtres au profit d'autres activités, ici l'orpaillage en majorité. Deux raisons sont propres aux maris potentiels et aux membres de la communauté : il s'agit de la pauvreté et de l'individualisme. Enfin, une raison singularise les veuves, la volonté de liberté à travers le départ pour un autre mariage. Mais à y regarder de très près, toutes ces raisons peuvent être regroupées sous le vocable de l'individualisme. Cet individualisme favorisé par la pauvreté, le désir de s'imposer comme individu à travers le choix de sa religion, de son conjoint, de son mode de vie. L'individualisme recouvre toutes ces autres justifications car, même si la grande tendance est au rejet du lévirat, quelques veuves souhaitent ardemment rester dans la famille de leur époux défunt et s'y remarier. En effet, sur un échantillon de 300 personnes veuves identifiées à Pouya et Yarikou, seulement 14% âgées de moins de 60 ans se sont remariées. De ces 14 %, seulement 5 % ont été mariées dans la famille du défunt.

Une cause identifiée au niveau de toutes les catégories de répondants est le VIH-SIDA. A première vue, le veuvage entretient une relation dialectique avec cette infection. A en croire certains responsables des structures de soutien aux veufs et veuves, cette maladie fait des veufs et des veuves dans la commune de Natitingou, aussi bien en ville que dans les campagnes. Cependant, il s'avère nécessaire d'être prudent quant au rapport lévirat-VIH-SIDA. A la question, « quelle est la relation entre VIH-SIDA et veuvage ? » un responsable d'une structure d'appui aux orphelins et veufs dans la ville de Natitingou, fait la part des choses :

> *« Le veuvage entretient des relations avec l'infection à VIH-SIDA. Dans notre département, on compte beaucoup de malades du VIH-SIDA et beaucoup en meurent. Le VIH fait beaucoup de veufs et de veuves dans notre département car quand les personnes veuves viennent, après enquête, on se rend compte que l'époux est décédé du VIH. Mais de là à affirmer que les personnes veuves, surtout les femmes mènent une vie pas responsable qui leur fait contracter le VIH, il vaut mieux être prudent »* (A. G., responsable de la CARITAS Natitingou, Natitingou, 2014).

Mais, dans le sens inverse, pour la grande majorité, la propagation du VIH-SIDA par les veuves ne fait l'ombre d'un doute. Selon cette dernière, la pratique du lévirat peut induire

l'accroissement du nombre de veufs et de veuves. C'est justement sous cet angle que se pose la question des mutations dans la pratique du veuvage. Concernant le rapport entre le VIH-SIDA et le lévirat, aussi bien les religions modernes, les structures de lutte pour l'émancipation des femmes, les populations locales s'appuient sur l'existence du VIH-SIDA pour décrier la pratique du lévirat :

> «*Aujourd'hui, les gens refusent d'épouser les femmes de leur maison. Personne ne sait plus la vie que son frère mène. Peut-être qu'il est parti en aventure très loin avec sa femme. Tu ne sais comment il vivait là-bas et de quoi il est mort. Avec tant de mauvaises maladies, quand on demande à quelqu'un d'épouser la femme de son frère, il refuse. Il dit qu'il ne sait pas de quoi est décédé son frère. Il dit que si c'est le SIDA, il va en mourir aus*si » (Y. K., autre membre de la communauté, 65 ans, Yarikou, 2014).

Quelques études ont été réalisées dans d'autres sociétés relativement au rapport entre la propagation du VIH-SIDA et les pratiques matrimoniales traditionnelles tels que le lévirat et le sororat. Celles dont nous avons connaissance concernent les travaux de Taverne (1996) au Burkina-Faso et ceux de Sow & *al*. (1994) au Sénégal. Taverne (1996) critique les stratégies de communication sur le VIH-SIDA au Burkina-Faso. D'après son analyse, ces stratégies visent à établir un rapport négatif entre la pratique du lévirat et la propagation du VIH-SIDA et à encourager l'abandon de ladite pratique au sein de la population burkinabé. Or, affirme-t-il, loin d'atteindre le but, on assiste à trois effets majeurs inattendus : la stigmatisation des femmes, la propagation de la pandémie et l'abandon des veuves et de leurs enfants. Pour l'auteur, la pratique du lévirat n'est pas une source de propagation du VIH-SIDA. Puisque selon lui, en cas de non pratique du lévirat, la veuve se remarie dans la société globale d'où la contamination au niveau des réseaux sexuels plus élargis. Il conclut alors que le refus du lévirat augmente l'effectif des veuves abandonnées sans entraide familiale.

Cette version n'est pas celle de Sow & *al.* (1994) quant aux résultats de leur recherche sur le Sénégal. Ces derniers militent contre la pratique du lévirat et du sororat car selon eux, ces deux réalités sociales contribuent à la diffusion du VIH-SIDA dans la société sénégalaise. Les résultats de cette thèse s'inscrivent dans le même sillage que ceux de Taverne car, malgré tout, le lévirat est toujours d'actualité chez une minorité de veuves. Mieux, en l'absence du lévirat, les veuves se remarient ailleurs ou entretiennent des relations non formelles. Les causes primordiales sont donc à rechercher dans la destructuration sociale ayant donné lieu à l'individualisme.

7.1.3- Raisons de la pratique actuelle du lévirat

Des cas de pratique du lévirat sont encore persistants dans la zone de recherche. L'observance des règles du lévirat est sous-tendue par diverses raisons à savoir : la peur des conflits avec la famille et la communauté, l'incertitude, le regard posé par la société sur la veuve non remariée, le poids que constitue pour la veuve, un nombre élevé d'enfants à charge. En résumé, il s'agit des raisons d'ordre socioculturel et économique. Le souci de ne pas s'engager dans des conflits avec la famille voire la communauté, détermine les veuves à maintenir les liens d'union avec la famille du défunt mari. La catégorie de veuves qui font appel à ce raisonnement affirment ne pas disposer de ressources mentales nécessaires pour affronter les conflits avec leur propre famille, celle de leur époux et la communauté. Quand bien même les conditions propices à un remariage hors de la famille de leur défunt mari sont remplies, ces veuves se résignent à maintenir les rapports matrimoniaux primordiaux. D'après les interviewés, il existe encore des familles qui s'opposent à la volonté de la veuve de dissoudre les liens de mariage et donc de famille. Les membres de cette famille, en collaboration avec les membres de la famille d'origine de la veuve la sensibilisent et parviennent à la convaincre. Elle y reste, est aidée par le nouvel époux dans la prise en charge et l'éducation de ses enfants autant que possible. Cette cause du remariage par le lévirat n'est pas pour autant à séparer de la cause relative au regard que posent les autres membres de la société sur les veuves qui refusent le remariage. D'après elles, elles font l'objet de toutes sortes de critiques. Par ailleurs, l'incertitude de l'issue d'une autre relation surtout en ce qui concerne la prise en charge de la veuve et de ses enfants maintient ces dernières dans les précédents liens de mariage. Il est de l'avis de ces veuves qui se prêtent au lévirat qu'elles ne sont pas certaines qu'un mariage hors de la famille du défunt mari leur garantirait une prise en charge à la hauteur de leur attente. En pareille circonstance, elles font le choix de rester. Là au moins, elles ont un toit et le nouveau mari a l'obligation morale d'assumer ses responsabilités, dans les limites de ses possibilités. Mieux, en cas de défaillance, les autres frères peuvent le secourir car il s'agit après tout de leurs enfants et de leur épouse affirment-elles. Enfin, une raison non moins importante, celle relative à la présence d'un nombre important d'enfants qui ne favorise pas la mobilité des veuves et leur insertion dans une nouvelle relation matrimoniale. De leur avis, vu la charge sociale des potentiels partenaires, il leur est difficile de reprendre les veuves en remariage. La plupart des hommes en dehors du cadre familial se montrent réticents. Ceci oblige les veuves selon leurs propres déclarations à se remarier dans leur famille d'accueil.

Au total, la pratique du lévirat persiste aussi bien à Natitingou, Pouya qu'à Yarikou. Deux cas de figure sont mis en lumière. D'une part, les deux parties sont presque "consentantes" (situation marginale) mais dans certains cas, les femmes sont contraintes au lévirat du fait de leur situation socioéconomique. De nature socioculturelle (pression de la famille, de la communauté, regard de mépris par la société), économique (incertitude d'engagement réel dans la prise en charge de la veuve et des orphelins), les causes de la persistance du veuvage dans cette société se laissent saisir comme des formes explicites ou discrètes de contraintes socioéconomiques. Citons à cet effet, le témoignage d'une veuve :

> *« Mon mari est décédé. On a eu trois enfants. Les voilà. Si tu dis que tu vas refuser tes kpii-coriba, tu vas les emmener où ? Peux-tu aller te remarier chez quelqu'un avec trois enfants ? Est-ce qu'il pourra nous élever ? Voilà que tu ne peux pas trouver un célibataire. Même s'il est célibataire, tes enfants ne seront jamais les siens. Alors que si on veut te garder dans la maison, est-ce que c'est la peine d'aller souffrir encore ? Tu restes et on t'aide à élever tes enfants »* (T. S., sexe féminin, 47 ans, jeune veuve, Yarikou, 2014).

On voit donc à l'œuvre une sorte de pression sociale sur les veuves par une catégorie de personnes qui croient encore aux vertus du lévirat. Mais quelques rares femmes dans ces situations parviennent à résister à cette forme de pression et à refuser d'épouser le frère de leur défunt époux. Ces cas sont légions à Yarikou, Pouya et Natitingou. Un cas récent s'est manifesté à Natitingou et est rapporté ici par un représentant de la Direction en charge de la Famille en ces termes :

> « *Nous avons été saisis d'un cas de lévirat forcé il y a quelques jours seulement. La dame est originaire de Yarikou et a été mariée à quelqu'un de Sosuna (Natitingou) à un waao comme elle. Son mari est décédé et la famille a décidé qu'elle doit subir le lévirat. Son mari était cultivateur et gardien dans un service privé. Ils avaient six enfants. La dame faisait le jardinage et le ménage vivait dans une concession familiale. Elle a refusé d'épouser celui à qui on la destinait dans la famille de son mari. On lui a demandé alors de quitter la maison avec ses enfants. Ces cas existent encore à Natitingou qui est pourtant une ville* » (N. B., représentant Direction en charge de la famille, Natitingou, 2015).

Il convient de noter que le lévirat se pratique aujourd'hui sous une forme symbolique, avec les vieilles veuves dans les zones rurales, même si formellement, elles n'ont plus de personnes à charge. Il s'agit pour le frère cadet du défunt de fournir la patte de bœuf pour la cérémonie de rasage devenant ainsi le mari de la femme de son frère défunt. Ce dernier sera appelé mari de la veuve mais, aucune relation sexuelle ne sanctionnera leurs rapports. Le rôle du *kpii-coro* consiste essentiellement, dans la mesure du possible, à répondre à certains besoins de la veuve tels que consulter un devin pour comprendre le sens d'un rêve, trouver un *faate* pour soigner la veuve. Il est question dans ce cas d'assumer les rôles moraux du défunt mari que la veuve

ne peut traditionnellement pas exercer. A ce sujet, une vieille de Pouya de l'âge de 85 ans résidant à Natitingou affirme :

> *« C'est T. qui est mon kpii-coro. Pour ma cérémonie de rasage, c'est lui qui a remis la patte de bœuf. Et tout le monde a compris que c'est lui mon kpii-coro. Quand j'ai un problème que je ne comprends pas, je vais le voir. Il va chercher et il me dit ce qui ne va pas. Et si c'est du côté du kakun, il fait le nécessaire. Moi, j'ai eu de kpii-coro »* (K. S., jeune veuve, 85 ans, Natitingou, 2014).

La question des raisons de la pratique du lévirat chez les Waaba peut être lue à travers les analyses réalisées par d'autres auteurs dans d'autres sociétés africaines voire européennes et à différentes époques. Au niveau européen, les présentes conclusions rejoignent les conclusions de Klapish-Zuber (op.cit.) sur les possibilités offertes aux veuves de s'inscrire ou non dans la logique du lévirat. A ce sujet, elle estime :

> « Théoriquement, la veuve dispose d'un certain choix. Elle peut demeurer dans la famille de son mari, auprès des enfants ; vivre indépendante sans se remarier mais proches de leurs fils ; ou enfin, se remarier et quitter sa maison d'accueil » (Klapish-Zuber 1984 : 3).

Toutefois, pour l'auteur, ce beau schéma est malheureusement souvent nié dans les faits. Et, il fallait certainement aux jeunes veuves une singulière ténacité et beaucoup de courage pour résister aux pressions contradictoires de leur famille (Klapish-Zuber, 1984). En Afrique précoloniale, et plus précisément au Sénégal, Kebe & Charbit (2007) parviennent à la conclusion selon laquelle le refus du lévirat impliquait des sanctions dont la teneur était de partir de la maison et laissant les enfants. Ceci aboutissait à la contrainte de rester auprès de ses enfants et de dépendre économiquement de ces derniers et de la famille. Ce sont ces mêmes résultats qui ont sanctionné les travaux de Taverne (1996) sur le Burkina-Faso de la période précoloniale. Ainsi, les femmes disposaient d'une liberté contrainte parce que les enfants leur étaient repris ; elles n'avaient pas d'existence individuelle ; elles disposaient d'un pouvoir économique très faible et le statut de femme célibataire était intenable. Plus proche des Waaba, chez les Tamberma du Togo, la question du lévirat est abordée indirectement par Joseph Śulj (1986) qui met en exergue la contrainte liée à la paternité des enfants issus d'une union autre que le lévirat. A en croire l'auteur : « une femme qui perd son mari peut choisir, selon la coutume, un membre de la famille du défunt ou une autre personne qui ne bénéficiera pas des enfants car ceux-ci reviennent toujours à la famille de l'époux décédé » (Śulj, 1986 : 155). Au vu du développement portant sur les Waaba, on se retrouve donc dans des situations similaires. Bien que les trois études aient concerné des époques différentes de celle *waao* actuelle, les veuves se trouvent dans un cercle contraignant lié à leurs conditions économiques. Cette situation permet de se faire prendre en charge par le frère du défunt mari

ou les enfants quand ces derniers et économiquement actif. Concernant le veuvage symbolique, une situation presque semblable a été révélée dans certaines sociétés africaines. Cette réalité est désignée sous le vocable de lévirat nominal (Enel & Pison, 2007). Dans certaines sociétés africaines, il existait le lévirat nominal (les veuves âgées sont héritées par un jeune pubert, petit-fils ou fils ; ce remariage n'avait pas d'implications sexuelles ; le fils de la veuve la prenait en charge. La différence entre les Waaba actuels et ces peuples africains porte essentiellement sur les acteurs responsables de la prise en charge des veuves : l'un des frères cadet du défunt au sens large d'un côté et de l'autre, le fils ou le petit-fils de la concernée. La question du refus du lévirat appelle celle de la destination de la veuve et partant de ses enfants.

7.1.4- Différentes destinations de la veuve et de sa progéniture

Le problème de la destination de la veuve et de ses enfants est une variable du vécu du veuvage par la femme, les enfants et les membres de la communauté. Cette question se pose suite au décès du père de famille, que ce soit en milieu urbain ou en zone rurale. Plusieurs modalités de choix s'offrent à la veuve dans ce cadre, qu'elle s'inscrive ou non dans la perspective du lévirat. Les veuves d'un âge avancé décident de rester dans la maison de leur mari en vue d'être prise en charge par leurs enfants quand ceux-ci sont adultes. Contrairement aux veuves d'un âge avancé, aux jeunes veuves s'offrent diverses possibilités : partir du toit conjugal pour se remarier (cas rares), rester dans la maison du mari et avoir des fréquentations (cas majoritaires), rester dans la maison du mari pour être héritée (situations exceptionnelles) ; repartir dans sa famille d'origine pour être aidée par ses frères dans la prise en charge des enfants (cas rares). Chacune de ces possibilités se justifie. Mues par la tradition, les veuves âgées résidant à Pouya, Yarikou et Natitingou ne trouvent pas de justification à leur départ de la maison conjugale. Pour elles, les liens de mariage sont indissolubles même après la mort. Cependant, deux arguments matériels de taille sont sous-jacents à cette position : d'une part, elles ne peuvent plus être "consommées" par le marché matrimonial d'une part, et d'autre part, elles sont prises en charge par leurs enfants déjà adultes qui sont principalement agriculteurs au village et disposant d'autres sources génératrices de revenus secondaires. En ville, elles mènent elles-mêmes des activités économiques variées (salariées, marchandes) et ont des enfants qui sont économiquement actifs. Voici ce que déclare une veuve à ce propos :

> *« Aujourd'hui, la veuve n'est plus obligée ni de partir, ni de rester chez le mari. Elle peut choisir de partir si elle est jeune. Elle peut donc se remarier. Ou, si elle est jeune et elle ne veut pas se remarier ailleurs ni avec un des frères du mari, elle reste dans la maison. Les vieilles veuves restent chez leur mari car elles ont déjà de grands enfants. Même si elles*

partent, elles iront où ? Chez un mari ? Pour y faire quoi ? Elles ne sont plus femmes, est-ce qu'elles ont encore de sexe ? » (K. K., jeune veuve, Yarikou, 2014).

Dans la même optique, un jeune veuf déclare :

« De nos jours, quand les femmes perdent son mari, il y en a qui décident de rester à la maison sans se remarier dans la maison ; elles sont plus nombreuses dans notre village. Certaines, quand elles n'ont pas beaucoup d'enfants, elles s'en vont, elles suivent un autre mari, mais ces veuves sont rares parce que les femmes ne veulent plus le mariage ; elles préfèrent se promener. Il y a aussi les veuves qui sont héritées mais, on peut facilement les compter. Il y en a aussi qui repartent chez leurs parents. Celles qui sont nombreuses, ce sont celles qui refusent de se remarier et restent pourtant dans la maison du mari » (Y. V., 44 ans, jeune veuf, Yarikou, 2014).

Quant aux jeunes veuves qui décident de se remarier en restant chez le mari, elles s'inscrivent dans une stratégie de compromis car, n'ayant vraiment pas le choix. L'autre motivation de ce choix est l'avantage que les veuves ont de rester en contact avec leurs enfants et de leur assurer une présence et une protection maternelles. Les veuves qui décident de rester dans la maison du défunt époux expliquent leur choix par le refus de conflits entre le nouvel époux et les enfants et entre la veuve et les co-épouses. Elles estiment que les conditions idéales à leur propre épanouissement et à celui de leur descendance sont hypothéquées. Elles préfèrent donc affronter les critiques et éventuelles crises avec les frères du conjoint, la famille et la communauté que de s'engager dans une nouvelle relation contraignante et bien souvent jonchée de difficultés. Celles qui prennent l'option de repartir dans leur famille d'origine estiment pouvoir compter sur la solidarité de leurs frères et sœurs pour élever leurs enfants.

Les veuves sont perçues relativement au choix de la destination qu'elles opèrent suite au décès de leur conjoint. Celles qui décident de demeurer chez le mari parce qu'elles consentent au lévirat sont acceptées par une catégorie d'acteurs sociaux. C'est le cas des personnes âgées et de quelques rares veuves qui ont su saisir l'opportunité du lévirat. Les traditonnalistes estiment que ces dernières ont compris le sens du mariage. Celles qui abandonnent les enfants pour se remarier sont mal perçues et mal acceptées dans la communauté. En effet, elles sont considérées comme des femmes de mœurs légères (au village comme en ville) qui changent de partenaires sexuels et dont ces derniers abusent.

« Tu vois, ce sont les vieilles que tu vois qui ont compris le sens du mariage. Elles ne quitteront pas la maison. Elles iront où ? Mais celles qui partent pour suivre un autre homme ou qui rentrent chez leurs parents, elles n'aiment pas le mariage ; elles ont choisi se balader. Celle qui dit qu'elle va se remarier, ça se gâte ; elle quitte pour aller encore quelque part d'autre. Quand elle fait tout ça, et elle n'a plus de sexe, elle revient encore à la maison. Les enfants qu'elle avait abandonnés ont grandi et vont lui donner à manger en ce moment. Et

pourquoi elle part alors ? Celle qui refuse le lévirat et reste chez le mari, c'est encore grave. Elle, c'est chez le mari que les hommes viennent la voir. Si c'est un seul c'est bon, on comprend. Mais, souvent, tu vois un le matin, un autre le surlendemain » (T. S, autre membre de la communauté, 85 ans, Natitingou, 2014).

Par ailleurs, hier comme aujourd'hui, si la destination des plus jeunes enfants est déterminée par celle de leur génitrice, dans la plupart des cas, les enfants qui peuvent déjà se "débrouiller" restent toujours dans la maison de leur père. D'après les interviewés, il n'est pas question que les enfants suivent la veuve parce que les enfants appartiennent à leurs parents paternels. Ainsi, même les plus petits qui partent, reviennent plus tard dans la maison paternelle car c'est dans leur famille paternelle que se trouve leur place.

« Les enfants ? quand leur père décède ? ils iront où ? Vont-ils abandonner la maison de leur père ? Même quand la veuve décide de partir, les orphelins restent chez leur père. N'est-ce pas leur maison, la maison de leur père » ? (S. J., 58 ans, autre membre de la communauté, Yarikou, 2014).

Au final, plusieurs variables conditionnent le choix des veuves concernant leur destination suite au décès de leur conjoint, qu'elles soient jeunes ou d'un âge avancé. Ces variables ont pour noms : le nombre d'enfants et l'âge de ces derniers, l'âge de la veuve, les possibilités ou non pour ces dernières de s'insérer facilement dans une nouvelle relation conjugale et la perception que les veuves et la communauté se font d'une veuve libre ou pas, c'est-à-dire engagée ou non dans les liens d'un nouveau mariage hors de la famille du conjoint. Sur ce dernier point, « cette valorisation de la femme par l'institution matrimoniale et par sa progéniture s'oppose à la dévalorisation de la femme sans mari, et qui est perçue comme vide de substance sociale » (Bila, 2011 : 63). Les possibilités de choix de la destination de la veuve sont surtout facilitées par le mode de vie du couple avant le décès. Puisque l'homme et la femme ne menaient plus une vie solidaire, la plupart se détachait de la grande concession pour construire leur maison en apartheid où ils vivent entre père, mère et fils. La veuve peut continuer de vivre tranquillement sous le toit de son mari défunt sans être inquiétée.

Toute analyse faite, au-delà de ces variables, le souci de leur propre épanouissement et plus encore celui de leurs enfants semblent être les finalités du choix des veuves quant à leur destination. Les orphelins de mère, quel que soit leur sexe, sont tenus de rester dans la maison de leur père en vue d'entretenir sa mémoire et de sauvegarder son patrimoine. Quant aux plus petits qui sont emmenés par leur mère ils finissent toujours par revenir sous le toit paternel pour s'y installer surtout en milieu rural. En effet, la société *waao* est une société patriarcale

au sein de laquelle la transmission du nom et des biens se réalise en ligne paternelle. Les orphelins de sexe masculin, qui ont dans leur jeune âge suivi leur mère pour être élevés par leurs oncles maternels se rendent compte de cette réalité. Même s'ils sont aimés et acceptés par leurs parents maternels, ils ne peuvent prétendre à certaines prérogatives au sein de leur famille maternelle. D'où le retour par la suite à leur origine paternelle.

La question du remariage des veuves a été étudiée par Enel & Pison (2007) concernant la société Mlomp au Sénégal. D'après les résultats de leur analyse, les raisons de s'affirmer « maribataires »[79] sont diverses : refus d'abandon des enfants, de conflits entre enfants et nouveau mari, de polygamie, défaut de prise en charge des enfants du fait de leur effectif élevé. Ces raisons sont comparables à celles de la présente thèse.

7.1.5- Situation du veuf

Bien que l'équivalent du lévirat n'ait pas existé chez les Waaba, un mécanisme de prise en charge psychologique du veuf et matérielle (éducation) de ses enfants prévalait. Ledit mécanisme était moins institutionnalisé que chez la veuve et tenait compte des enjeux de l'époque. La communauté actuelle est caractérisée par des enjeux socioéconomiques de natures et de formes variées (et non identiques à ceux de l'époque précoloniale). Dans la zone de la recherche, tout comme dans maintes sociétés africaines actuelles, les réalités quotidiennes des veufs et des veuves ont évolué par rapport à ce qu'elles étaient jadis, précédemment décrites. Au plan socioéconomique par exemple, l'agriculture assurait la subsistance de la famille. Le strict minimum garantissait la survie des membres de la communauté. La solidarité familiale et communautaire pourvoyait aux besoins d'ordre matériel de tous et de chacun mais aussi des veufs, des veuves de même que ceux de leur progéniture. Autres faits significatifs, la monétarisation de la vie et le nouveau contexte économique qui ont rendu les femmes de plus en plus actives économiquement : elles mènent diverses activités économiques qui leur permettent de prendre une part plus active dans la vie économique de leur foyer (Bila, 2011 ; Enel & Pison, 2007 ; Froger, 2012 ; Ki-Zerbo, 2008). « Aujourd'hui, la situation est toute différente. Dans le secteur agricole ou artisanal, que la femme béninoise travaille seule ou dans des groupements, coopératives, elle entreprend des activités génératrices de revenus » affirme (Froger, 2012 : 15), s'agissant des femmes

[79] Selon les auteurs, ce concept a été forgé par les femmes de Mlomp au Sénégal et désigne une jeune femme mariée et non remariée suite au décès de son conjoint ou suite au divorce.

béninoises en général et des femmes *waaba* en particulier. Cette situation est confortée par les propos ci-après d'un veuf à Yarikou :

> *« Les femmes de nos villages ne sont plus assises. Elles ont leur gari, leur marché. Elles vendent divers produits comme la moutarde, le beurre de karité, les beignets ; certaines font des champs de manioc pour revendre le manioc ; et, elles vont sur le site d'orpaillage. Elles se débrouillent pas mal »* (S. K., 80 ans, ancien veuf, Yarikou, 2014).

La presque totalité des femmes enquêtées menaient au moins une activité lucrative avant le décès de leur époux[80]. Elles étaient salariées, coiffeuses, couturières (surtout à Natitingou), revendeuses de beurre de karité, de moutarde, de produits maraichers (dans les trois localités) et orpailleuses (Pouya et Yarikou).[81] Elles s'investissaient principalement dans le secteur informel, (INSAE, 2011).

Parallèlement, les besoins alimentaires, vestimentaires, ceux de la scolarisation, voire de logement n'ont aucune commune mesure avec le contexte précolonial des Waaba.

> *« Aujourd'hui, les changements ont touché la manière de vivre des Waaba. Les changements ont touché notre manière de vivre, de faire. La manière de vivre de nos parents a changé et on a adopté les manières de vivre du changement. Autrefois par exemple, il n'y avait pas de moulin. On n'avait pas besoin d'argent pour vivre. Les enfants n'allaient pas à l'école et on les soignait avec nos plantes. Mais depuis que le Blanc est arrivé, on a dit que nous avons ouvert les yeux. Mais c'est faux. On a beaucoup de soucis. Aujourd'hui, si ton enfant ne va pas à l'école, il ne peut pas te donner à manger après. Il n'y a plus des gens qui connaissent vraiment les plantes et ceux qui les connaissent ne sont pas sollicités. Tout le monde doit aller à l'hôpital. Et pour faire tout ça, il faut avoir de l'argent. Et comme les problèmes sont nombreux, tu n'as pas fini avec pour toi et tu vas parler des autres ? Pour manger, c'est l'argent, pour s'habiller, il faut de l'argent, or, il n'y en a pas »* (S Y, autre membre de la communauté, sexe masculin, 89 ans, Yarikou, 2014).

Chez les Waaba comme partout ailleurs en Afrique, le chef de famille ne parvient plus à satisfaire, à lui seul, les exigences de ses responsabilités de pourvoyeur principal dans un contexte de modernité (Antoine & Nanitelamio, 1990 ; Bila, 2011 ; Ki-Zerbo, 2008). Ainsi, si « l'apport de céréales, élément de base de l'alimentation traditionnelle est un devoir pour la plupart des chefs d'unités de production agricole » (Lallemand, 1977 : 100) la plupart des femmes du secteur urbain, mènent diverses activités dont les « gains quotidiens servent souvent au financement des besoins alimentaires de la famille, en complément ou en lieu et place de la contribution officielle masculine (Antoine & Nanitelamio, 1990 :

[80] Les activités réalisées par les veuves de M'lomp étudiée par Enel & Pison (2007) sont : le petit commerce, la couture, la coiffure, la restauration. Ces dernières leur permettent d'avoir des revenus certes faibles.

[81] Lors de la collecte des données, il a été impossible de trouver des veuves sans activité économique dans la ville de Natitingou.

129). L'insuffisance de la contribution de l'homme aux dépenses du ménage oblige la femme à chercher elle-même des ressources. Pire, avec la précarité des conditions de vie urbaines, des cas de défaillance dans l'approvisionnement régulier des ressources alimentaires par les hommes se notent : certains ne fournissant qu'une partie, d'autres ne fournissant rien du tout (Bila, 2011).

Chez les Waaba de l'époque contemporaine, l'entraide au sein du couple est de règle et contribue véritablement à mieux faire face aux dépenses du foyer. En fait, les revenus réalisés par les femmes leur permettent non seulement de se prendre en charge mais aussi de contribuer au mieux-être de leur foyer. Plus précisément, elles pourvoient aux besoins élémentaires de la famille entière et parviennent à répondre aux sollicitations financières des enfants au cas où le père n'assumait pas convenablement ses responsabilités. Autrement dit, les charges du foyer à l'époque actuelle, ne reposent plus principalement sur une personne et les ressources du foyer trouvent désormais leur équilibre dans la complémentarité financière des deux partenaires.

> *« Même si tu dis que tu es un homme, est-ce que tu peux tout faire ? Peux-tu fournir la moutarde, le sel, le cube, le piment, la potasse ? Vas-tu donner le maïs et l'igname et donner tout ça ? Ce sont nos femmes qui le font. Des fois, ce sont même les femmes qui donnent à manger à la maison. Elles nous aident beaucoup. Parfois, certaines aident à acheter les fournitures des enfants et à payer les frais d'apprentissage. On s'aide. » (*K. D, 42 ans, Pouya, 2014).

Cette importance de l'implication de la femme dans les dépenses du foyer est traduite par les déclarations ci-après d'une orpheline :

> *« Quand ma maman vivait, ma vie était meilleure. Elle vendait du gari et préparait du riz pour vendre. Je l'aidais dans son commerce. Elle m'achetait beaucoup de choses quand je lui en demandais. Quand je demandais l'argent à mon papa pour certaines choses, il me renvoyait à maman et elle m'aidait beaucoup. Aujourd'hui, elle est morte. Papa ne peut plus faire et maman est morte (...) maman faisait beaucoup. Des fois, il me gronde avant de me donner »* (K. S. ; orpheline de mère, Yarikou, 2014).

L'image du chef de famille invulnérable, en mesure de faire face aux besoins du foyer, sans les apports économiques d'une femme se trouve donc remise en cause dans la communauté *waao* actuelle. Mieux, avec le fléau de l'alcoolisme et de la démission de certains pères, certaines femmes se retrouvent être les pourvoyeuses principales de la maison. Par ailleurs, autrefois bâtie sur la base de la solidarité, la société *waao* s'individualise au jour le jour. En effet, la famille entière répondait du devenir des enfants dans la société *waao* d'antan. En guise d'exemple, les champs étaient collectivement cultivés, les enfants n'étaient pas forcément élevés par leurs géniteurs et, en cas de décès, la communauté venait au secours

des personnes éplorées en les assistant de diverses manières et en prenant en charge les personnes veuves et leur progéniture, comme annoncé plus haut. Sur un autre registre, dans la communauté *waao*, hier comme aujourd'hui, ce sont les femmes qui s'occupent de l'éducation des enfants et de leur suivi scolaire. La disparition de la femme crée donc un vide au niveau du foyer. Mieux :

> « Il est d'ailleurs bizarre que la sphère des activités économiques liées non point à la production des biens et des services, mais à la reproduction biologique et sociale (combien plus importante soit la plus ignorée et méconnue du corps social) » (Ki-Zerbo, 2008 : 100).

C'est dans ce nouveau contexte socioéconomique qu'intervient la gestion du veuvage chez les Waaba. En conséquence, la perte de l'un des partenaires du couple rend, d'une manière ou d'une autre, le partenaire survivant vulnérable (Debus & Gaymu, 2002). Il se retrouve privé de la possibilité de bénéficier non seulement des apports de son partenaire défunt face à une société dont les besoins sont de plus en plus croissants et difficiles à satisfaire mais aussi désertée par la solidarité dont faisait montre la communauté.

Sur un autre registre, la destination du veuf au lendemain du décès de sa conjointe reste inchangée parce qu'il ne peut abandonner sa maison. Il est tenu d'y rester pour pérenniser son existence comme le rappelle si bien la phrase ci-après : « la *takyienta* est "maison de la femme", mais la propriété de l'homme. A lui les murs, à elle la mobilité » (Séwane, 1999 : 38).

7.2- Reconnaissance de la vulnérabilité des personnes veuves

Au Bénin, la situation induite par la perte du conjoint frappe aussi bien les veufs que les veuves. Et pourtant, si la société traditionnelle *waao* a adapté son soutien à la nature de la vulnérabilité des acteurs concernés, la société moderne semble perpétuer les clichés traditionnels. La reconnaissance de la vulnérabilité des veufs et veuves est effective non seulement au niveau de leur communauté d'appartenance mais aussi des structures étatiques et non gouvernementales impliquées dans le soutien à ces catégories de personnes. Pour s'en convaincre, les termes par lesquels les personnes veuves sont désignées par l'un ou l'autre des acteurs sont analysés.

7.2.1- Reconnaissance à double tendance

Les membres des communautés dans lesquelles vivent les personnes veuves, pour les qualifier utilisent habituellement un terme, *sibaka* pour désigner les veufs et veuves et une expression "*ba du simã*" pour traduire leurs conditions de vie des personnes veuves quel que

soit leur sexe. Littéralement, *sibaka* vient de *simã* qui veut dire souffrance ; *baka* qui signifie celui qui). Quant à l'expression "*ba du si mã*", elle se décompose comme suit : (*ba* = ils ; *du* = manger ; simã = souffrance) et signifie littéralement, "ils mangent la souffrance". Ces deux expressions traduisent d'une part, l'état des veufs et veuves (les gens malheureux) mais aussi leur vécu quotidien parsemé d'embûches et de souffrances, d'où ils "mangent la souffrance". Cette perception des veufs et veuves est omniprésente dans les trois localités de la recherche.

Examinons les perceptions que se font les responsables des structures s'investissant dans le soutien aux personnes veuves dans la commune de Natitingou. Pour ce faire, un intérêt a été porté au discours tenu par ces derniers relativement à la situation des veufs et des veuves. Le tableau synthétique ci-après récapitule la subsistance de leurs appréciations.

Tableau N° XVI : Appréciation, par les structures de soutien, de la situation des veufs et des veuves dans la commune de l'Atacora

Représentant Direction en charge de la Famille	Représentant structure 1, SOS Natitingou	Représentant structure 2, CARITAS Natitingou	Représentant structure 3 ; Centre d'accueil Bon Samaritian
La veuve est une personne vulnérable : « *Quand on prend la veuve qui a d'enfants, elle est vraiment vulnérable. Dès que le mari décède, il était peut-être cultivateur. Elle se retrouve seule et il est difficile à la femme de répondre aux besoins des enfants, mêmes nutritionnels. Tu sais, la femme, elle n'a pas la force physique nécessaire pour labourer les champs. Elle peut, peut-être faire les champs de case. Peut-être si elle a de grands enfants, ils peuvent l'aider. Sans oublier d'autres situations. Peut-être que les beaux-parents vont la laisser sans la soutenir c'est ça même. Surtout quand elle refuse le lévirat, c'est encore pire* » (N. B, représentant de la Direction de la famille, Natitingou, 2015).	**Situation de grande détresse :** « *Je peux tout de suite vous dire que c'est une situation de grande détresse. Si vous allez au CPS, on vous le dira. Ici, la culture est que les gens ne s'occupent pas de la famille. Quand vous devenez veuve, vous êtes isolée. Les oncles, les frères de votre défunt époux, la famille de votre défunt époux vont vous abandonner* » (M. M, représentant SOS Bénin, Natitingou, 2015).	**Situation déplorable** : *« Il faut dire, et c'est difficile de le dire, la situation de la veuve est déplorable, c'est vraiment difficile. C'est difficile parce que les veuves de nos jours vivent difficilement. Elles ne sont plus héritées comme dans le passé, elles vivent toutes seules avec les orphelins et on les accuse de tout* » (G. A., représentant CARITAS Natitngou, 2015).	**Situation compliquée :** « *Aujourd'hui, on court tellement que la veuve, elle court aussi. Aujourd'hui, la situation de la veuve est très compliquée même s'il y a des lois qui la protègent sur papier* » (S. M, représentant Bon samaritain, 2015).

Source : Données de terrain, 2015.

Commentaire :

Les quatre représentants des structures en charge des personnes vulnérables intervenant dans la commune de Natitingou interrogés sont unanimes sur un fait, celui de la vulnérabilité de la veuve et du veuf. Certes ils l'expriment avec des termes différents (situation vulnérable, de grande détresse, déplorable, compliquée) mais qui évoquent et valident une seule et même réalité, celle de la précarité des conditions de vie des personnes veuves. Les représentants de ces structures dans leur totalité orientent le concept de veuvage vers la femme, laissant sous-entendre que le veuvage-situation fait d'abord penser à la femme. Ceci contraste avec les perceptions des communautés au sein desquelles les veufs et veuves évoluent.

Une tentative de comparaison de l'appréciation de la situation de la veuve et du veuf dans la sphère de la recherche au niveau de ces mêmes structures aboutit à la conclusion selon laquelle, la situation du veuf n'est pas reluisante mais meilleure à celle de la veuve. En effet, estiment-ils, l'homme peut se "débrouiller". Cette capacité de l'homme de pouvoir "se débrouiller" est expliquée par deux raisons : le veuf peut avoir la chance, en tant qu'homme de saisir des opportunités de travail ; l'homme a toujours eu la responsabilité de la charge du foyer, il est habitué à pourvoir aux besoins du foyer. Ainsi, à la question de savoir qui de l'homme ou de la femme s'en sort le mieux en cas de veuvage, voici deux réponses révélatrices d'un type de perception du veuf. L'un des interviewés de la première tendance déclare :

> *« Certainement le veuf, parce que l'homme peut se débrouiller ; l'homme peut se débrouiller, il peut continuer à exploiter ses champs et donner à manger à sa famille »* (N. B, représentant de la Direction de la famille, Natitingou, 2015)**.**

Dans le même sillage, un représentant de la seconde tendance affirme :

> *« Le veuf lui n'a pas de problème comme la veuve. Puisque dans nos coutumes, l'homme a toujours la responsabilité de la charge du foyer. Quand il est encore vigoureux, il n'a pas de problème »* (M., M, représentant SOS Natitingou, Natitingou, 2014).

Cette tendance de la reconnaissance de la vulnérabilité des personnes veuves à sens unique au détriment des veufs est prégnante dans le cadre d'intervention du Ministère de la Famille au Bénin qui, dans son Plan Stratégique 2013-2015 détermine entre autres besoins de protection sociale des femmes :

1- « la protection de son individualité. Ceci recouvre à la fois l'affirmation et la reconnaissance de ses droits tant sociaux qu'économiques, le respect de sa personne et de ses volontés, et les luttes contre les violences et la situation d'impunité des auteurs de violence.
2- la lutte contre la précarité et la vulnérabilité, laquelle se joue dans l'accès aux services garantissant sa survie (santé), et ses possibilités d'avenir (éducation) ; mais aussi dans l'accès à des ressources et au capital qui permettent de sécuriser ses conditions d'existence.
3- la reconnaissance du triple rôle des femmes dans la société, et en particulier du poids et de la responsabilité qu'elles assument vis-à-vis des enfants. L'existence de filets de sécurité est une nécessité lorsque les conditions économiques et sociales remettent en cause la stabilité des familles et leurs moyens d'existence » (MFASSNHPTA, 2012 : 34).

A la lecture de cet extrait, si les trois ordres de besoins portent globalement sur le besoin de protéger la femme en général et pas l'homme, dans le troisième ordre de besoin transparaît en filigrane la prise en compte de la veuve car le veuvage actuellement, remet en cause cette sécurité et stabilité des familles. Or, l'accent est uniquement mis sur le cas de la femme en rapport à la vision patriarcale de la société béninoise, comme si de nos jours, l'équilibre de la famille ne tient exclusivement qu'aux capacités de l'homme. La vulnérabilité de l'homme est donc institutionnellement ignorée contrairement, celle de la femme consacrée.

L'analyse de la perception des veufs et veuves dans la commune mérite qu'on s'y attarde quelque peu. Les perceptions des représentants des structures relèvent des suppositions et de la probabilité (l'usage des expressions "certainement"), des idées préconçues (dans la culture humaine et particulièrement en Afrique et au Bénin, l'homme a l'habitude de se "débrouiller") et de la banalisation de la situation du veuf. En fait, "se débrouiller" ne signifie en aucun cas être en mesure d'assumer ses responsabilités. La "débrouillardise" se confond toujours avec l'absence de solutions adéquates à une situation de possibilités de choix. Il transparaît donc dans les perceptions des structures, une résistance à l'idée que le veuf puisse être vulnérable parce que traditionnellement, dans le cadre de leur culture et de leur profession, ce sont les femmes qui sont sujettes à la vulnérabilité (Barrière 2008 ; Bonnafé, 1986 ; Chaineaud, 2012 ; Enel & Pison, 2007; Ibrahim et Légaré, 2006 ; Jeanne, 2008). C'est ce que traduit la pensée de Enel & Pison selon laquelle :

« Partout dans le monde, le veuvage met les femmes dans des conditions économiques difficiles, en particulier lorsqu'elles ont des enfants à charge. Ceci est particulièrement vrai en Afrique Subsaharienne, où le statut de la femme déjà précaire lorsqu'elle est mariée l'est davantage lorsqu'elle est veuve » (Enel & Pison, 2007 : 327).

Ou encore celle de Bonnafé qui affirme : « les femmes sont considérées comme "faibles" (Bonnafé, 1986 : 19).

Cette perception des structures officielles de soutien aux personnes veuves relève aussi de la pensée internationale ayant consacré la vulnérabilité des êtres de sexe féminin en ignorance de leurs homologues de sexe masculin sous le prisme du genre orienté seulement vers un sexe, celui féminin (ApRoberts, 2008 ; Bila, 2011). Or, une analyse des réalités quotidiennes des veuves et veufs contredit l'invulnérabilité de ces derniers.

7.2.2- Effectivité de la vulnérabilité des veuves

Les réalités des personnes veuves en tant que "*sibasu*" (êtres malheureux) ou "*si di ti ba*" (être qui font face à des difficultés) ont été appréhendées à partir de l'analyse des souffrances quotidiennes auxquelles elles font face pour non seulement s'imposer dans leur milieu de vie comme des êtres humains devant sécuriser leur individualité mais aussi comme des adultes détenteurs de droits au profit de leurs enfants. Pour mettre au jour cette vulnérabilité, il a été recueilli les données relatives aux difficultés de ces individus à trois niveaux que sont : les besoins personnels, les besoins du foyer et ceux de leurs enfants.

Les besoins que les personnes veuves affirment ne plus être en mesure de satisfaire relèvent d'abord d'un ordre personnel. Il se pose donc à leur endroit une incapacité répondre aux besoins personnels au lendemain du décès de leur conjoint. Dans cet ordre d'idées, elles se sacrifient, se "débrouillent" et donnent la priorité à certains besoins du foyer. Selon les résultats de la recherche, les besoins qui sont sacrifiés par les veuves sont respectivement par ordre d'importance : les besoins vestimentaires, les besoins de soins corporels et les plaisirs qu'elles peuvent s'offrir en tant que femme. Cette situation s'explique par le fait que, bien que la plupart des veuves considérées n'aient pas du vivant de leur conjoint des conditions matérielles suffisantes et importantes comme leur époux, elles parvenaient par leurs propres moyens à répondre à leurs aspirations matérielles en tant que femme. A ce sujet, une jeune veuve du village de Pouya raconte :

> *« Une veuve, est-ce qu'elle est encore femme ? Tu sais, la femme, il faut s'habiller, se tresser. Et ta pommade ? C'est vrai que le mari ne donnait pas tout ça là. Mais, mes petites économies me permettaient d'aller aussi parmi les autres. Mais aujourd'hui, est-ce que tu peux songer à tous ces yeye[82] ? (silence). Moi, depuis que mon mari est décédé, il faut attendre peut-être le jour de fête pour me tresser, m'habiller et faire comme les autres. C'est ça la vie ? Mais c'est ça la vie de la veuve. Tu dois t'oublier pour que ton foyer vive »* (K. S., 65 ans, Jeune veuve, Pouya, 2014).

[82] *Yeye* signifie actes de coquetterie.

Par ailleurs, au-delà de cette impossibilité de satisfaction des besoins personnels, ces dernières estiment que l'insuffisance de moyens financiers pour assumer désormais seules les responsabilités de mère auxquelles s'ajoutent celles du père s'impose. On se retrouve ici dans le contexte des familles monoparentales gérées par un chef de famille de sexe féminin dans un contexte africain. Dans ce registre, tous les besoins fondamentaux nécessaires à la survie du foyer deviennent difficiles à assurer par les mères de famille. Dans le cas de la veuve, il s'agit de l'alimentation, des soins de santé, de scolarisation, du logement. Concernant les contraintes surmontées dans la recherche de ressources financières pour élever les enfants, une veuve de Natitingou déclare :

> *« Si ton mari meurt, toi la femme qui est encore vivante et tu gardes tes enfants, c'est de ta propre sueur que tu nourriras tes enfants ; c'est un grand problème. C'est un grand problème parce que de nos jours, si tu vis avec ta femme et vous avez eu quatre, cinq ou six enfants, si tu meurs, tu as laissé une grande, une très grande charge. Qui trouveras-tu d'autres pour l'aider à élever les enfants ? Si tu es un homme et que tu as une activité économique et Dieu te prend laissant ta femme et tes enfants, ils sont dans des problèmes. Surtout si ta femme n'avait aucune activité économique. Elle fera comment pour garder tes enfants. C'est elle désormais leur manger, leurs soins de santé, leur logement. Si tu meurs et ta femme te survit, elle est dans les problèmes».* (N. O., sexe féminin, jeune veuve, 45 ans, Natitingou, 2014).

Et une autre d'affirmer :

> *« Du moment où celui qui te donnait à manger n' est plus, c'est toi avec les difficultés. La nourriture, pour trouver à manger, c'est problème. Avant de trouver un pagne à porter, c'est problème. L'entretien de la maison, quand ton mari était vivant, vos projets, peut-être de construction, tout ceci est fini. Par hasard, la chambre où tu vis va tomber. Toi la femme, tu feras quoi. Et tout ceci dépend de l'argent. Toi la femme tu feras quel travail afin de pouvoir manger et entretenir la maison » (*B. A., sexe féminin, jeune veuve, 40 ans, Natitingou, 2014).

Les données présentées ci-dessus permettent d'affirmer que les mêmes types de difficultés concernant la prise en charge des besoins du foyer sont surmontées par les veuves questionnées en zone rurale et urbaine. Néanmoins, à Natitingou, zone urbaine, certaines veuves, comme l'indique le verbatim font face aux difficultés de logement. En effet, si au village le type d'habitat permet au couple de se construire une habitation plus facilement, en ville, il faudra beaucoup plus de moyens pour assurer le logement au foyer soit par la construction, soit par la location. Par ailleurs, cas plutôt rares, quelques veuves affirment ne pas faire face à des difficultés nouvelles suite au décès de leur conjoint. Il s'agit de celles qui étaient les principales pourvoyeuses des besoins du foyer du vivant de leur mari (à Natitingou par exemple) et de celles qui ont de grands enfants qui travaillent et les prennent

en charge (Natitingou, Pouya et Yarikou). A ce propos, B. Y., jeune veuve résidant à Natitingou confie :

> *« Les difficultés que je rencontre sont celles que je vivais du vivant de mon mari. Mon mari ne me nourrissait pas. C'est moi qui m'occupais de mes enfants si bien que je ne suis pas autrement dérangée. C'est moi qui sais ce que les enfants vont manger, comment ils vont s'habiller, aller à l'école. Je suis habituée à toute cette souffrance avant le décès de mon mari. Ce sont ces difficultés que j'allais rencontrer s'il m'aidait de son vivant »* (B. Y, jeune veuve, 45 ans, salariée, Natitingou).

Un cas pareil a été identifié à Pouya :

> *« Moi, mes enfants étaient déjà grands quand mon mari décédait. J'étais déjà grand-mère. Je n'ai pas eu de problème particulier »* (K. N., ancienne veuve, 80 ans, Pouya, 2014).

Au-delà des difficultés communes aux deux zones, les veuves du milieu rural font face non seulement à la solitude, à l'incapacité d'exécuter les tâches dévolues aux hommes telles que les travaux champêtres et surtout au manque de protection physique :

> *« Celui qui n'arrivait pas à venir chez une femme avec de problèmes donnés du vivant de son mari, il commencera à venir. On peut venir chez la veuve lui faire des histoires et même la taper parce qu'elle n'a plus personne, pour une banalité »* (M., représentant imam, 45 ans, Yarikou, 2014).

De nature symbolique, l'héritage ne suscitait pas la convoitise des descendants du défunt encore moins de ses parents. Aujourd'hui, dans la ville de Natitingou, des conflits éclatent en ce qui concerne la répartition des biens du défunt. Avec le travail salarié surtout, l'acquisition des biens par les chefs de ménage devient une réalité. Dans la société *waao*, le couple se constitue et c'est l'homme qui dans la plupart des cas a pu acquérir quelques biens non moins importants. Quand il meurt, il revient à la belle-famille d'organiser des rencontres soit selon la tradition, soit suivant les règles modernes en vue de déterminer la destination des enfants à bas-âge et des biens. Lorsqu'il est recouru aux dispositions modernes, ce qui est rare parce que méconnues dans la plupart des cas, c'est le conseil de famille qui se réunit pour décider de la gestion de l'héritage. Les membres sont essentiellement composés des parents de la veuve, du défunt et de ses grands enfants. Quand ces derniers sont encore à bas âge, il est question de les répartir aux oncles et tantes maternels lorsque la veuve ne dispose pas de revenus pour les élever. Par ailleurs, les parents s'approprient bien souvent les biens du défunt en opposition aux dispositions modernes et en application des dispositions traditionnelles selon lesquelles, les conjoints ne peuvent pas jouir des biens de leur époux décédé. En effet, autrefois symboliques, les biens étaient hérités dans la lignée du défunt par représentation. Chaque grande famille envoyait un

représentant à la cérémonie de partage de l'héritage et, repartait avec au plus un seul objet du défunt au bénéfice de sa famille. Aujourd'hui, se confrontent dans le vécu quotidien des dispositions traditionnelles et celles modernes. Cette situation crée des conflits entre la veuve, ses enfants et les membres de la famille, en témoigne cette déclaration d'un membre de la communauté *waao* :

> *« Je pense que la première des choses, c'est l'héritage ; ça laisse souvent la veuve sans toit. Tout récemment, j'ai vu des cas comme ça, surtout des jeunes veuves sans revenus. Parce que c'est là le problème. Si tu as ton revenu, si quelqu'un meurt, tu t'occupes de tes enfants. Les gens viennent prendre la moto, à gauche, à droite, alors que la veuve n'a pratiquement rien pour entretenir les enfants. Aujourd'hui, la situation de la veuve est très compliquée même s' il y a des lois qui protègent sur papier. Il y en a qui disent : " C'est la moto de notre frère, c'est pour notre frère" et on met la veuve dehors avec les enfants. Et on ne sait même pas comment ses biens ont été constitués. Et c'est ça le problème chez nous. Dans un foyer, tout appartient à l'homme. La femme waao peut travailler et mieux gagner sa vie. Pour sa belle-famille, c'est l'homme qui assure ses besoins »* (D. C, prêtre de l'Eglise catholique, Natitingou, 2014).

Des cas de conflits opposant la veuve et la belle-famille enregistrés au tribunal en matière de l'accès à l'héritage de l'homme par la femme et ses enfants sont rares bien qu'existants. Les quelques veuves qui osent porter l'affaire au tribunal, soutenue par leurs grands enfants (cas mineurs), sont établies dans leurs droits par l'appareil judiciaire qui s'en remet aux dispositions du Code des Personnes et de la Famille. Celles qui osent réclamer leurs droits sont accusées d'avoir tué leur mari ou de ne s'attacher qu'à ses biens. C'est ce que confirment respectivement le témoignage d'un cadre du tribunal :

> *« Ici, rares sont les personnes qui viennent se plaindre au tribunal des cas de conflits de succession. Si tu les vois, c'est pour signer les papiers d'homologation de Procès-Verbal de Conseil de Famille, quand ils se sont entendus sur comment gérer les biens du défunt. Les veuves ne veulent pas qu'on pense que c'est elles qui ont tué leur mari pour l'héritage. Alors que c'est leur droit. Mais, celles qui osent le faire, trouvent satisfaction parce que le tribunal délibère en tenant compte des dispositions du code. Mais c'est rare de les voir venir poser un cas de conflit. Les veuves préfèrent subir et souffrir »* (K. B., cadre du tribunal de Natitingou, Natitingou, 2014).

et celui d'une jeune veuve de Natitingou :

> *« Mon mari fut un militaire à la retraite. Moi, je suis ménagère. J'ai appris la couture mais, je n'ai pas exercé. Je vendais des beignets mais depuis la mort de mon mari, ça ne marche plus. Nous habitions en location jusqu'au jour il a pu construire cette chambre où on vivait avec nos quatre enfants. Il est tombé malade (silence) et finalement, il est mort. Ses frères et sœurs se sont réunis pendant que moi je subissais le rituel de veuvage. J'ai fait une semaine de rites de veuvage et après, on m'a libérée. Après les funérailles, ils sont venus. D'abord, ils sont venus mettre tous les vieux habits et effets dans l'une des chambres, ils ont fermé la chambre et emporté la clef. Ils ont pris la moto. Ils habitaient pour la plupart, hors de Natitingou. Chacun est venu la veille de son départ. Je pensais qu'on venait me dire au revoir. Mais on venait prendre un à un mes enfants. J'aurais voulu garder la benjamine mais, on m'a laissé le garçon. Pour eux, ils ne pouvaient pas le gérer parce qu'il est récalcitrant. Depuis, je suis là, la chambre fermée avec les vieux habits, et*

les quelques biens précieux emportés. Et pourtant, mon mari était le plus pauvre de tous. Ceci me ronge mais, tu vas dire ça à qui ? » (O. J., sexe féminin, jeune veuve, âge 52 ans, Natitingou, 2014).

En milieu rural, les cas de conflits de gestion de succession sont pour le moment inexistants car, il y est appliqué les dispositions traditionnelles, certes avec quelques modifications mineures. Les enfants du défunt dans la plupart des cas, prennent ses biens précieux avant l'organisation de la cérémonie traditionnelle de distribution des biens du conjoint. L'un des aspects sur lesquels les veuves et certains membres de la belle-famille ne s'accordent pas concerne le capital de décès. Le décès du conjoint donne lieu parfois pour les salariés au capital décès mais avant, une procédure doit être acheminée par les soins de la veuve et des dossiers doivent être montés et signés aussi bien par la veuve et des représentants de la famille. A ce niveau, les difficultés surgissent dans deux cas : les relations disharmonieuses entre la veuve et la famille avant le décès de l'époux ; des soupçons de tendance d'accaparement du capital de décès par la veuve au détriment des membres de la famille. Quand au moins l'une ou l'autre des conditions sont remplies, la belle-famille saisit l'occasion pour faire obstacle à l'aboutissement de ces procédures. Elle s'abstient de remplir sa part de responsabilité pour se venger de la veuve. Certaines veuves en subissent les conséquences. Dame L., représente l'une parmi tant d'autres qui n'ont pas pu avoir accès non seulement au capital décès, encore moins à la pension de son époux, du fait des relations conflictuelles qui existaient entre le couple et la belle-famille :

<u>Encadré N°2</u> : Témoignage lié aux difficultés d'accès au capital décès

> *« Je suis veuve depuis quatre ans. J'ai eu deux enfants avec mon époux. Je suis aide-soignante et je mène de petites activités économiques pour m'en sortir. Mon défunt époux était un cadre moyen de l'administration. Mon histoire avec ma belle-famille est compliquée. Je ne sais vraiment pas ce que je leur ai fait. Il y a surtout deux dans la famille qui ne m'aiment pas et qui me créent toujours des problèmes. J'étais avec mon mari et après, je suis partie me marier ailleurs. Il est venu me rechercher et, j'ai accepté, on s'est remis ensemble. C'est de là que mes problèmes ont commencé. Depuis mon retour, c'est toujours des insultes et des calomnies (…). Mon mari m'aimait beaucoup et il me gâtait. Mes beaux-parents n'appréciaient pas. Un jour, il est mort par accident. On avait fait le mariage civil mais personne ne savait. Pour faire les papiers du capital décès et de la pension, ma belle-sœur (la cousine de mon mari) et mon beau-frère (son cousin) ont constitué tous les papiers et ils ne savaient pas que j'avais l'acte de mariage. J'ai porté à leur connaissance que je disposais d'un acte de mariage. Mais jusqu'à ce jour, mon beau-frère a bloqué les papiers et à chaque fois, il y a quelque chose de nouveau à faire et le processus se poursuit* (L. Jeune veuve, 42 ans, 3 enfants à charge, Natitingou, 2014).

<u>Source</u> : Données de terrain, 2014.

Dans la plupart du temps, les veuves se montrent plus conciliantes et acceptent de partager avec les membres de la famille le capital décès, qui pourtant pourrait servir à soulager ces veuves et leurs enfants :

> *« Entre la veuve et la belle- famille, il y a de problème. C'est à propos des frais de veuvage là… le capital décès. Quand le dossier aboutit, ils reviennent avec l'argent. Quand l'argent est là, ils se le partagent avec les membres de la famille. Tel qui est ici, tel qui est là-bas. Chacun prend sa part. Peut-être à la fin du partage, la veuve peut se retrouver avec 10.000F ou 20.000 francs. Quand ils ont leur part, ils signent les papiers pour tout le reste »* (Y. P., membre Conseil de Famille, Natitingou, 2014).

Les cas de conflits les plus compliqués sont ceux relatifs à la succession dans des familles polygamiques ou monogamiques recomposées. En pareille situation, s'affrontent non seulement les veuves et quelques membres de la belle-famille mais aussi les enfants et leurs mères. Si, dans des foyers monogamiques les enfants finissent toujours par s'entendre au niveau des foyers polygamiques, les biens sont spoliés. Ces conflits se manifestent de diverses manières et sont surtout caractérisés par le boycott des séances au tribunal par les parties qui savent qu'elles sont défavorisées conformément aux dispositions du Code des Personnes et de la Famille. Il s'agit des enfants dont les mères n'ont pas contracté le mariage civil, des enfants du défunt avec les femmes divorcées ou répudiées. Pendant que l'épouse disposant d'un acte de mariage est impatiente de voir l'aboutissement du processus, les autres épouses et leurs enfants s'imposent comme des forces de résistance. Dans ce cas, les procédures judiciaires n'aboutissent pas et les biens du défunt, qui devaient servir à la

femme et aux enfants sont tout simplement thésaurisés au fil des ans. Selon les cadres du tribunal, quelques cas ont été portés à la justice mais à nos jours, sont demeurés non réglés.

Parfois, l'époux vivait avec deux épouses (selon la tradition waao) mais avec des concubines (selon les dispositions du Code des Personnes et de la Famille) sans avoir contracté un mariage. A son décès, se pose le problème de la succession. Chacune des épouses cherche à avoir le contrôle sur les biens laissés. Des alliances se nouent quelquefois avec les parents du défunt et les officiers de l'état civil en vue de l'acquisition d'un acte de mariage à titre posthume. Quand ces cas sont dévoilés, des conflits éclatent entre les parties prenantes qui n'arrivent toujours pas à trouver une issue à la répartition des biens et à la sauvegarde des liens familiaux.

Certaines finissent par abandonner la procédure dépitées par les tracasseries et la lenteur administrative. Tel est le cas restitué ici par une femme ayant été membre de conseil de famille à plusieurs reprises dans la ville de Natitingou et concernant un couple polygamique. De ce récit, la femme, une paysanne a finalement abandonné la procédure :

<u>Encadré N° 3</u> : Abandon de la poursuite des procédures de succession face aux mésententes internes des ayants droits

Oui, jusqu'aujourd'hui, ils ont perdu beaucoup d'argent. Les femmes étaient deux. Et Monsieur S. P. qui était chargé de ce dossier, tu le connais non ? C'est lui qui était chargé de ça. Tu sais que l'école ouvre les yeux aux gens non ? Vous savez que c'est les enfants du village qui ne voulaient pas coopérer ? Le monsieur était immensément riche. Le monsieur avait deux femmes. Il y avait une grande femme et une petite femme. La grande femme avait fait un enfant à quelqu'un mais n'en avait pas fait au monsieur et le monsieur avait accepté l'enfant de sa femme comme son enfant. L'enfant était même déclaré comme le sien dans son carnet de pension militaire. Il avait fait le mariage avec celle qui avait d'enfants avec lui. La grande femme avait fait des enfants ailleurs et quand il y avait un problème, il les associait parce qu'il les considérait comme ses enfants. L'enfant de la petite femme n'était pas grand. A la mort du monsieur, les grands enfants sont arrivés. Ils ont convoqué une réunion et les enfants qui étaient du monsieur ont voulu que le nom du "fils adopté" figure dans le Procès-Verbal du Conseil de Famille comme étant le fils de défunt. L'oncle de la grande femme a dit non, parce que les enfants n'étaient pas du défunt. Les enfants qui sont allés à l'école étaient d'accord pour que le nom de l'enfant figure mais ceux qui ne sont pas allés à l'école étaient contre.

Les enfants instruits avaient suggéré, pour qu'ils puissent avoir l'argent, qu'ils s'entendent et qu'ils laissent figurer le nom de l'enfant adoptif. Les autres ont refusé. Ils ne se sont sont plus jamais rencontrés pour tenir le Conseil de Famille et rédiger le Procès-Verbal. Les formalités n'ont jamais été remplies et tous ont perdu.

L'affaire est envoyée au tribunal mais, le dossier n'avait pas évolué. La dame étant paysanne, elle était découragée des tracasseries et ils ont tout abandonné. Ils ont perdu le capital décès et la pension trimestrielle. (T. Rosalie, 62 ans, Membre de Conseil de Famille, Natitingou, 2014).

<u>Source</u> : Données de terrain, 2014.

Un cas de difficulté d'accès aux biens laissés par le conjoint décédé en situation de polygamie est ici restitué à travers un entretien avec un membre de la communauté impliqué dans la gestion des conflits de succession au niveau de sa famille. Dans le cas qui suit, les deux parties n'ont pas interrompu les procédures et les veuves, chacune en ce qui la concerne, espère que la solution sera finalement trouvée.

Encadré N° 4 : Cas de conflit de succession en cours dans un foyer

« *Quand x est mort, on a convoqué un conseil de famille composé des parents paternels et maternels de la veuve (la première femme). Comme son grand-frère est instituteur, on a pensé qu'il pouvait prendre des dispositions pour que le capital décès de son frère sorte. Comme il sait que c'est une affaire d'argent, il n'a plus contacté qui que ce soit. Il a commencé les démarches. Mon frère a tout rempli en son nom. Et au moment où il remplissait, il a déclaré que l'une, la première, est mariée légalement et que l'autre est mariée selon la coutume. Le frère du défunt était ami à la deuxième femme qu'il a déclarée mariée. Quand il a fini de remplir les fiches, il y avait un problème d'acte de mariage et, il a négocié avec un officier de l'état civil et a obtenu les actes de mariage. La première veuve a signé les papiers, la deuxième a signé.*

Quand il a déposé le dossier au tribunal, le tribunal les a convoqués pour les écouter. Après les avoir écoutés, le tribunal l'a déclaré inapte à gérer les biens ; donc ce devait être l'une des femmes. Il a été donc exclu du jeu. Ainsi, on a mis la femme qui a deux enfants comme première tutrice et la deuxième comme deuxième tutrice. Les papiers ont été signés et la famille a reçu les Procès-Verbaux d'homologation. La femme a pris les papiers pour remplir les formalités et à Cotonou, l'administration a dit qu'il ne peut pas avoir deux tutrices. Le dossier a été retourné à la première femme et elle a posé le problème au petit frère du défunt. Et c'est lui qui lui a demandé de poser le problème à X et Y. Ce qu'elle a fait. Dans un premier temps, nous on a compris ce qui s'est passé. Il fallait donc convaincre notre frère du fait qu'il a commis une erreur. Nous sommes allés avec notre frère et on l'a mis devant le fait accompli et il a reconnu son erreur et affirmé qu'il ne savait pas. Il a demandé maintenant ce qu'il faut faire. C'est en ce moment qu'on a pris la décision de regrouper toute la famille en vue de faire un conseil de famille digne de nom.

Le conseil était composé de ses cousins du village, ses petites et grandes sœurs ; le petit frère ne pouvait pas être là mais il a donné son accord. Nous étions treize au total et on a déclaré que la deuxième était une concubine. On a déposé donc notre Procès-Verbal avec l'ancien Procès-Verbal homologué pour corriger l'erreur. Et c'est à partir de ce moment qu'on devait nous écouter. C'est en nous écoutant que la concubine a déclaré par colère que l'autre a un faux mariage car elle a vu que la famille n'était pas de son côté. Le juge a donc demandé de vérifier l'authenticité de l'acte de mariage. La première épouse savait et avait cautionné le faux acte parce que sans cet acte, elle ne pouvait pas bénéficier des biens du défunt. Les investigations ont effectivement prouvé que le mariage était un faux mariage et les agents complices ont été envoyés en prison. A la seconde séance, trois jours après, le frère a été mis en prison parce que le juge a compris ce qui s'est passé. En ce qui nous concerne, il nous a dit qu'il devait nous prendre mais il ne l'a pas fait et nous a demandé de ne pas sortir de la ville de Natitingou à toutes fins utiles. Maintenant, nous on est rentré. On a plaidé pour le cas du directeur en vain. Il a été emprisonné pendant trois mois. Le juge a décidé de sortir un autre Procès-Verbal déclarant que les deux sont des concubines et les deux profiteront des biens du défunt. Le petit frère du défunt a été désigné comme gestionnaire des biens. Ce jour, nous avons attiré l'attention sur le fait que la deuxième épouse percevait déjà une pension de veuvage. Le capital décès ne peut plus être consistant parce qu'il n'y avait pas d'acte de mariage » (F. G, membre conseil de famille, Natitingou, 2014).

Source : Données de terrain, 2014.

Ce récit est révélateur des problèmes liés à la gestion de la succession des hommes. Ces difficultés émanent d'une part des caractéristiques des acteurs impliqués dans la gestion de la succession. Dans un premier temps, on note la présence des parents du défunt venus du village, porteurs de la tradition et ignorant les règles du code de la famille en matière de succession. Dans un second temps, les parents du défunt résidant en ville, porteurs à la fois de la tradition et de la modernité, ne maîtrisant pas tout à fait les règles du code ou tantôt les contournent ou les manipulent selon leurs intérêts. Enfin, le récit révèle la présence des acteurs de l'administration censés maîtriser pourtant les textes mais les manipulant aussi selon des motivations précises. Les actions combinées de ces acteurs engendrent une situation caractérisée par : la méconnaissance et la manipulation des textes par les gestionnaires des dispositions liées à l'héritage, le refus de s'en tenir aux dispositions des règles modernes (parce que ces dernières ne sont pas avantageuses). Le récit met aussi en exergue le fait que les procédures qui s'appliquent à la gestion de l'héritage ne sont ni celles traditionnelles ni celles prévues par la loi moderne. Il s'ensuit des conflits entre épouses, les membres de la famille mais surtout et aussi l'inaccessibilité de l'héritage par les principaux ayants droits que sont la veuve et les enfants déjà démunis. Bien d'autres manifestations des difficultés de gestion des biens se posent dans la zone objet de la recherche. Dans certains cas, les femmes légalement mariées, quand elles arrivent à accéder à la pension, la gèrent à leur profit et à celui de leurs enfants, laissant les autres enfants du défunt sans ressources. Cependant, ces nombreux cas de conflits ne doivent pas faire occulter les exemples de gestion de l'héritage qui aboutissent sans conflit.

Une autre difficulté qui particularise les veuves de la ville, est leur incapacité de réaliser des projets pour le compte de leur foyer, par exemple des projets de construction. Les veuves ne parviennent pas non plus à répondre aux besoins spécifiques de leurs enfants. Ces difficultés s'expriment en termes d'incapacité à satisfaire aux besoins de scolarisation, vestimentaires et de distraction de leurs enfants et sont mis en relief par les veuves de trois zones. A ce sujet, le récit de cette jeune veuve de Natitingou est illustratif, surtout au sujet des difficultés de scolarisation de ses enfants.

> *« J'étais ménagère avant le décès de mon mari. Il était dans le privé. Nous avons eu trois enfants. Les difficultés j'en ai rencontrées depuis le décès de mon mari, j'ai vu la vie. Tout d'abord, il n'est pas allé loin dans les études. Il est mort, je ne faisais rien (…). J'ai commencé par préparer la boisson locale pour payer les fournitures, la scolarité, satisfaire aux besoins (…). Nous avons beaucoup souffert. Nous avons vendu sa voiture à 700 000 FCFA pour scolariser les enfants. Ils étaient au cours privés tous les trois. J'ai dit à la grande sœur de mon défunt mari que je les renverrai dans le public. Sa grande sœur a refusé parce que selon elle, cela allait déranger les enfants. J'ai vendu le véhicule,*

payé les contributions (…). Là où je suis, j'élève mes enfants seule. Je me suis rendue compte que je ne pouvais plus continuer à les envoyer au privé et je les ai envoyés au public. Le directeur de l'école est venu me sensibiliser et je lui ai dit que mes ressources ne me permettaient pas de poursuivre leur scolarisation au privé. C'est comme ça » (N. N, 47 ans, jeune veuve, Natitingou, 2014).

Le récit d'une jeune veuve de Yarikou rend compte des difficultés qu'elle éprouve à répondre aux besoins de ses enfants :

*« Mon mari est décédé il y a quelques temps. Depuis, tout a été bouleversé dans ma vie. Mes enfants sont là. Ils allaient tous à l'école. C'est les vacances et, je ne sais pas si je peux les envoyer tous à l'école. Ils sont encore petits et ne peuvent pas se débrouiller comme les autres. Je ne vois que faire. L'autre fois, ils sont tombés successivement malades. J'ai essayé les tisanes et j'ai été obligée d'amener deux à l'hôpital ; ce n'est pas facile. Du moment où tu n'as pas mangé, est-ce que tu peux parler de les habiller ? Ça ne te passe même pas à l'esprit. En tout cas, quand tu es veuve, tes enfants savent qu'ils sont orphelins. Le père qui leur donnait 5 francs ou 10 francs quand ils allaient à l'école n'y est plus. Ils savent que leur vie a changé » (*K. B. sexe féminin, jeune veuve, 50 ans, Yarikou, 2014).

Au final, les veuves, qu'elles vivent en milieux urbain ou rural, surmontent des difficultés pour subvenir à leurs besoins personnels, aux besoins du foyer et de leurs enfants. Si ces dernières ont en commun plusieurs difficultés, quelques différences les caractérisent. Ces particularités concernent les difficultés des veuves urbaines à entrer en possession des biens laissés par le défunt mari, à satisfaire les besoins de logement et à élaborer et conduire à terme des projets personnels. En dehors des autres formes de difficultés, celles liées à l'accès à la succession sont caractérisées par une pluralité de règles qui créent parfois la confusion. Cette situation rappelle bien les réflexions de Simon (2006) sur la multiplicité des règles et les avantages qu'elles semblent offrir aux acteurs en jeu selon leurs intérêts. Aussi, constate-t-elle, au village, plusieurs institutions se dévouent et peuvent répondre à un problème : « ni l'Etat, ni aucune institution politique locale, n'ont sur place le monopole de la régulation » (Berschenck, 1998 : 38). Dans le cas de la gestion du veuvage contemporain chez les Waaba, le constat est aussi valable en ville car le recours à la tradition et à la modernité est surtout effectif à Natitingou.

Dans la société *waao* contemporaine, la vulnérabilité n'est pas la spécificité des veuves, elle est aussi la marque des veufs.

7.2.3-Difficultés des veufs

Tout comme leurs pairs de sexe féminin, les veufs ne sont pas à l'abri des difficultés quotidiennes qui peuvent être classées en divers types dont :

Les difficultés d'ordre personnel notamment, celle de se remarier et de se faire plaisir par la fréquentation des amis, des cabarets et les sorties nocturnes par exemple. Au-delà des considérations d'ordre culturel déjà évoquées, les veufs estiment que les femmes sont plus exigeantes face à leurs besoins de plus en plus croissants. Les femmes préfèrent se marier aux plus nantis[83]). Ainsi, certains veufs font le choix de ne pas se remarier et de s'occuper de leurs enfants surtout quand ils sont grands. Ces derniers prennent une femme en dehors du foyer qu'ils fréquentent. La réduction des contacts avec l'extérieur, s'impose du fait que certains veufs se sentent désormais seuls responsables de l'éducation de leur progéniture. D'où le témoignage de cet orphelin de mère sur les fréquentations de son père :

> « *Nous vivons dans une concession. Notre père ne s'est pas remarié. Il a une femme qu'il va voir. Il dort là-bas la nuit et il revient le matin. Il dit que c'est mieux comme ça sinon, on va se disputer avec elle* » (B. S., orphelin, 20 ans, Yarikou, 2014).

Difficultés d'assumer les tâches domestiques traditionnellement dévolues aux femmes. Ces tâches sont variées et sont essentiellement d'ordre reproductif. Il s'agit du soin aux enfants, de la cuisine, de l'entretien de la maison. Bien que certaines habitudes aient été bousculées dans cette société, les hommes n'ont pas, aussi bien en ville que dans les campagnes, pris l'habitude de réaliser ce type d'activités. Avec le décès de leur épouse, les époux monogames n'arrivent pas à s'adapter aux réalités de la gestion quotidienne du foyer. Si au cours de la période précoloniale la solidarité familiale et communautaire permettait de soulager le veuf en s'occupant de ses jeunes enfants, aujourd'hui, les réalités sont tout autres. Le problème est plus crucial en ville qu'au village où malgré tout, une sorte d'entraide, quoique limitée, persiste.

Problèmes d'éducation des enfants. Les veufs n'arrivent pas à accorder une éducation adéquate aux enfants. Habitués à la sphère publique du vivant de leur partenaire, ils éprouvent d'énormes difficultés à s'adapter à leur nouvelle situation. Même si ces derniers sont dans des foyers polygames, les relations entre épouses sont souvent empreintes de conflits ouverts ou latents. Ces conflits détériorent les rapports entre les enfants de la défunte et ceux des coépouses qui concentrent leurs efforts sur leurs enfants au détriment des autres. Dans ce cas, certains estiment que si les orphelins de mère risquent de souffrir de faim parce

[83] Séwane, décrit le cas de Tabanta, célibataire *otamari*. Elle affirme qu'actuellement, le choix des jeunes filles « porte volontiers sur un salarié que sur un paysan-éleveur, comme le sont traditionnellement les *Bɛtammaribɛ*. La situation de Tabanta est significative à cet égard. Voué malgré lui au célibat, il est en butte aux quolibets de ses camarades plus fortunés et aux pressions familiales » (Séwane, 2003, op.cit. : 77). .

que leurs mères sont démunies de ressources, les orphelins de père risquent à la fois la faim, la maltraitance et le manque d'éducation parce que livrés à eux-mêmes. La situation n'est guère reluisante quand le veuf se remarie en ce qui concerne l'éducation de ses enfants. Aujourd'hui, l'individualisme, ajouté à la jalousie est tel que les femmes ne veulent pas s'occuper des enfants de leurs coépouses :

> *« Si c'est une femme qui meurt, je ne le souhaite à personne, et c'est l'homme qui survit et qui doit élever les enfants, la nouvelle épouse n'aime pas s'occuper des enfants. Nous observons dans beaucoup de maisons et c'est déplorable. Qu'une femme considère les enfants de la défunte comme elle le fait pour ses enfants, ça n'existe plus. Personne ne prend soin de l'enfant d'une autre femme. C'est une grosse charge, une très grosse charge du côté de l'homme »* (S. T., autre membre de la communauté, 85 ans, Natitingou).

Et un veuf de Pouya d'affirmer :

> *« Aujourd'hui, personne ne s'occupe plus de l'enfant de sa coépouse. Si ta femme meurt, si elle avait des enfants, c'est si tu es chanceux que la coépouse s'occupera de tes enfants. Il y a beaucoup de cas ici. Les enfants souffrent parce que la coépouse ne s'occupe pas d'eux. Les hommes aussi, quand ils se remarient, les femmes n'aiment pas les rejoindre dans la maison du mari. Elles restent chez elles et les maris viennent les voir* » (K. S., jeune veuf, 45 ans, Pouya, 2014).

Incapacité de faire face aux charges du ménage. Les veufs, à l'image de leurs pairs de sexe féminin éprouvent des difficultés à répondre aux charges du foyer. La nature de leurs activités économiques et les revenus qui en découlent sont limités. Ayant perdu leurs prérogatives de pourvoyeur principal du ménage, ils sentent le poids de l'absence de leur conjointe. Le veuf devra donc fournir des efforts supplémentaires ou tout simplement négliger certaines de ses responsabilités. Ceci se ressent de diverses manières sur la satisfaction des besoins du foyer. Ces besoins sont aussi bien d'ordre alimentaire que sanitaire et moins liés aux charges locatives, en témoignent les déclarations ci-après relatives aux difficultés surmontées par les veufs :

> *« Vous étiez deux, vous vous entraidiez. Par exemple, je suis fonctionnaire et on m'affecte ailleurs, tu es seul avec les enfants. Comment vas-tu faire ? J'étais à Ségbana et elle gardait les enfants ici. Quand elle est tombée malade, je suis venue à son secours et, elle est partie. Si elle était là, si je suis affecté, elle prendra soin des enfants non ? J'étais à Ségbana et c'est à cause de sa mort je suis retourné à Natitingou pour m'occuper de mes enfants »* (T. P., jeune veuf, 52, ans, Natitingou, 2014).

L'extrait ci-après du récit de vie d'un orphelin de mère sur les changements intervenus dans ses devoirs est par ailleurs illustratif :

> *Quand on m'a annoncé la mort de ma mère, j'étais en colère, je n'étais pas content dans mon cœur et j'ai pleuré. Ma vie n'est plus comme avant (long silence). Ma vie n'est plus comme elle était du vivant de ma maman (long silence). Depuis que ma maman est décédée, c'est moi qui fais la cuisine (...). Nous sommes dans une concession et chacun a son*

ménage. Il y a un ménage qui lui sert à manger. Quand je ne suis pas là, il prend leur repas seulement (extrait du récit de vie de S. D, orphelin de mère, 16 ans, élève en 3 ^{eme}, Yarikou, 2014).

Difficultés de jouir des biens laissés par la conjointe. Cette difficulté est particulière aux veufs de la ville. Culturellement, les conjoints n'héritent pas l'un de l'autre. Ils n'ont donc pas le courage de prétendre à l'héritage de leur épouse même s'ils le souhaitent. Or, avec le Code des Personnes et de la Famille, les conjoints sont héritiers. Les veufs se retrouvent donc entre deux situations contradictoires avec un poids traditionnel plus pesant en ville car la question n'est pas encore à l'ordre du jour dans les campagnes. A ce sujet, un jeune veuf de Natitingou témoigne :

« Moi, j'ai été marié à une femme qui n'était pas de chez nous et elle est morte. De son vivant, elle ne s'entendait pas avec ses parents. Elle a acquis beaucoup de biens chez elle là-bas. Si tu perds ta femme et tu vas réclamer les biens, on va penser que c'est pour cette raison que tu l'as tuée. Moi, je n'ai fait aucune démarche dans ce sens » (T. P. jeune veuf, 52 ans, Natitingou, 2014).

Une autre difficulté qui particularise les veufs par rapport aux veuves est l'impossibilité pour eux de soumettre leurs difficultés aux parents de leur conjointe décédée. Les logiques sociales selon lesquelles l'homme est le chef de famille retiennent leur élan dans ce sens. Ceux qui oseraient le faire seront perçus comme des incapables. Alors que la femme peut soumettre ses problèmes même si elle n'est pas sûre de trouver à chaque fois une solution. Le tableau ci-après donne un aperçu des différences entre les difficultés de survie des veufs et des veuves.

Tableau N° XVII : Comparaison des difficultés des veufs et veuves

Veuves			Veufs		
Besoins personnels difficiles à assurer	**Charges du foyer difficiles à assurer**	**Besoins des enfants difficiles à satisfaire**	**Besoins personnels difficiles à assurer**	**Charges du foyer difficiles à assurer**	**Besoins des enfants difficiles à satisfaire**
Soins corporels	Alimentaires	alimentaire	Remariage	Education des enfants	alimentaire
Soins vestimentaires	Scolarisation	Scolarisation	Plaisir	Entretien de la maison	Scolarisation
Plaisirs	Distraction	Vestimentaire	Difficulté de soumettre ses problèmes à la belle-famille		Vestimentaire
		Santé	Difficultés de prétendre à l'héritage		Santé.

Source : Données de terrain, 2014.

Les veufs et veuves sont des parents dont les responsabilités parentales imposent de faire face à un certain nombre d'exigences au profit de leur progéniture. En pareille situation, les difficultés des premiers entraînent inéluctablement des conditions de vie indésirables chez les seconds. Autrement dit, le quotidien des orphelins est aussi parsemé de difficultés. Les difficultés surmontées par les orphelines(e)s et énumérées par les personnes interviewées toutes tendances confondues sont : les problèmes d'alimentation, de logement, d'habillement, de soins adéquats de santé, de distraction.

Les difficultés de satisfaction des besoins alimentaires des orphelin(e)s se confondent à peu près à ceux de leurs parents. La plupart des orphelins affirment subir des changements dans leur alimentation depuis le décès de leur parent, père comme mère. Si pour l'ensemble du foyer, les repas sont déclarés non variés d'une part et non assurés trois fois au moins pour les jours passés ensemble d'autre part, une particularité est notée chez les enfants. La plupart des écoliers n'ont pas droit au petit déjeuner. Dans cette situation, ils suivent les cours affamés, en attendant peut-être le repas de midi et celui du soir qui se révèle toujours être le même menu. A ce sujet, un représentant d'une des structures d'appui aux orphelins affirme :

> *« Les enfants que nous avons ici sont des enfants dont les parents ne peuvent pas satisfaire aux besoins élémentaires. Que ce soit les veufs ou les veuves, les enfants le plus souvent, ne mangent même pas avant de venir à l'école. Ceux qui ont la chance de manger, c'est peut-être la pâte d'hier. Et quand ils rentrent à midi, c'est encore cette pâte d'hier qu'ils vont*

manger. Sinon, le reste des enfants viennent ventre creux à l'école. Il y en a même qui ne vont manger qu'à midi et attendre le prochain midi » (M. M, représentant SOS Natitingou, Natitingou, 2015).

- *les difficultés de scolarisation :* La scolarisation de nos jours est un droit très coûteux à assurer par les parents. Les charges scolaires ne se limitent plus aux frais de scolarisation. Bien d'autres frais connexes, encore plus coûteux que les frais d'inscription se greffent au jour le jour aux charges scolaires. Il s'agit des frais de photocopies, de participation à la réfection des infrastructures scolaires, aux sorties pédagogiques. Face à ces charges, les veufs ne parviennent pas à assurer le droit à la scolarisation de leurs enfants. Ces derniers reconnaissent qu'il est très difficile pour un orphelin de parvenir à réussite scolaire parce que ne disposant de personne pour relayer le parent dans le paiement des frais de scolarité, dans l'achat des fournitures scolaires et dans les charges liées aux frais connexes.

- *les difficultés d'habillement :* L'habillement des orphelins ne relève plus de leur parent survivant. Du fait des nombreuses charges auxquelles ces derniers doivent faire face, les parents ne s'en soucient plus du tout. Ces derniers sont abandonnés à eux-mêmes et doivent parfois subir les railleries de leurs amis qui ne comprennent rien à leur situation. La conséquence est l'incompréhension entre les plus petits enfants et leurs parents.

- *les difficultés de soins :* Lorsqu'une maladie survient, le conjoint survivant pratique d'abord de l'automédication pour soigner les enfants. Même si la tendance à l'automédication est généralement répandue, dans le présent cas, le parent survivant prolonge et multiplie les tentatives. C'est seulement en cas de résistance et d'aggravation de la maladie qu'il se décide à envoyer l'enfant aux soins.

Les difficultés des orphelins sont identiques en ville et au village. Il se note quelques différences entre orphelines et orphelins. Les orphelines ont besoins de soins corporels spécifiques. Souvent assurés par leur mère ces derniers ne le sont plus quand le père meurt (négligés par la mère du fait de ses maigres ressources et ignorés par le père qui n'y accorde pas d'importance).

Au bilan, certaines difficultés des veuves se confondent avec celles de veufs (alimentation, soins de santé, plaisir personnel) tandis que certaines particularisent les premières (soins corporels, logement) et d'autres les seconds (difficultés de remariage, d'éducation des enfants, de sollicitation d'aide, auprès de la belle-famille, de jouir des biens laissées par leur conjointe). Les deux dernières difficultés sont sous-tendues par la honte des veufs. Dans la société *waao*, l'homme est le chef de famille, il est celui à qui incombe la

responsabilité de subvenir aux besoins de sa femme et même de sa belle-famille. Dans cette posture, il éprouve la même honte à réclamer les biens laissés par sa femme. Si les femmes n'éprouvent aucune gêne à solliciter de l'aide (Bila, 2011), et à poser des pas pour jouir des biens laissées par leur conjoint, tel n'est pas le cas chez le veuf. C'est toujours l'image traditionnelle du père invulnérable à l'œuvre qui s'impose dans le présent cas comme vecteur de la vulnérabilité.

Certaines difficultés s'homogénisent s'agissant des orphelins (alimentation, habillement, scolarisation) qu'ils soient de père ou de mère. Cependant les filles font face à des situations spécifiques. Si les problèmes des parents s'imposent au-delà des besoins de prise en charge personnelle comme des devoirs parentaux, ils se révèlent être des droits non satisfaits pour les enfants. On se retrouve face à des droits reconnus mais ignorés (Ki-Zerbo, 2008). Quel que soit le niveau où l'on situe l'analyse, cette situation entraîne des conséquences sur la vie des parents veufs et sur celle de leur progéniture. L'incapacité des parents à répondre à leurs propres besoins réduit l'autovalorisation et anéantit la capacité de ces acteurs à inscrire leur vie personnelle dans un long terme. La vie des veufs et veuves se réduit à la gestion hasardeuse du quotidien. C'est d'ailleurs ce qu'exprime cette catégorie d'acteurs quand elle estime qu'en pareille situation, l'essentiel, en ce qui les concerne n'est plus leur propre épanouissement mais la survie et le devenir de leurs enfants. A leur entendement, les sacrifices personnels quotidiennement consentis (même s'ils impactent négativement leur existence), ne sont pas de nature à générer des dommages sociaux qu'occasionnerait plutôt leur incapacité à répondre aux charges du foyer et aux droits des orphelins. Tous les besoins fondamentaux des enfants recouvrent la même valeur et le défaut de la satisfaction de l'un d'eux, entrave l'épanouissement actuel et l'avenir des enfants. Par exemple, la satisfaction conjuguée des besoins de scolarisation, des besoins alimentaires et de soins de santé crée des conditions nécessaires à la réussite scolaire, de même que l'omission de l'un d'entre eux engendre des perturbations sur celle-ci. En effet, un enfant malade et non soigné, mais bien alimenté, ne pourra pas suivre les classes convenablement. Pareil pour un enfant bien portant et dont l'alimentation n'est pas assurée quantitativement ou qualitativement. Les données ont montré qu'il est difficile de répondre à ces types de besoins dont ceux liés à l'alimentation. Or, selon les standards internationaux, toute personne doit prendre au moins trois repas par jour et les repas doivent être variés pour garantir une meilleure croissance physique et intellectuelle des enfants et mieux leur réussite

scolaire. Mieux, la santé est perçue dans son sens le plus large possible (Simon, 2006 ; OMS[84]).

Les conséquences des difficultés des personnes veuves à assumer leurs responsabilités parentales créent à un second niveau, une sorte d'incapacité d'exercer l'autorité parentale sur les enfants. Or, l'enfant, c'est l'être sur lequel doit s'exercer une autorité parentale afin qu'il se rende apte à appliquer les préceptes et à pratiquer le savoir-faire et le savoir-être attendus de lui par ses parents et la société.

Au-delà des difficultés communes aux personnes veuves à assurer leurs devoirs de parents, il se note néanmoins quelques différences d'un tout autre registre qui se rapportent aux veufs. Il s'agit des problèmes liés à l'entretien de la maison, à l'éducation des enfants et surtout à leur remariage. Or, dans la plupart des sociétés africaines et chez les Waaba, le remariage permettait au veuf de combler le vide laissé par son épouse en matière d'entretien des enfants et de la maison. Il en était de même de la polygamie. Or, ni l'une ni l'autre de ces deux réalités ne permet plus d'assurer ces fonctions. Le remariage pose aujourd'hui problème au veuf qui préfère s'engager dans des relations moins contraignantes caractérisées par la résidence séparée avec les nouvelles partenaires. La polygamie ne parvient plus non plus à combler ce vide de l'absence d'une épouse. En cela, des veufs polygames, pensant pouvoir compter sur le soutien de la nouvelle épouse pour assurer auprès des orphelins le relais de l'épouse défunte, ont vite déchanté. En conséquence, certains veufs préfèrent ne pas se remarier surtout en présence des enfants orphelins d'une certaine autonomie d'action. Cette option permet par ailleurs, d'éviter les conflits éventuels qui naîtraient de la rivalité entre la nouvelle épouse et les enfants *(cf. annexe 8 pour quelques exemples de récits de vie).*

[84] « Les soins de santé primaire ne se limitent pas seulement au seul secteur de la santé (pathologies infectieuses, endémies, lésions courantes, pathologies infantiles, nutrition) mais recouvrent tous les secteurs qui participent à son amélioration (agriculture, élevage, production alimentaire, éducation, logement » (Simon, 2006 : 12).
L'OMS définit la santé comme « un état complet de bien-être physique, mental et social et ne consiste pas seulement en l'absence de maladie ou d'une infirmité. » (Simon, 2006 : 12).

Conclusion partielle

In fine, le veuvage-situation dans la commune de Natitingou se déroule à l'époque actuelle dans des conditions de précarité justifiées par un contexte socioculturel (non pratique du lévirat pour les veuves, difficultés de remariage et la compétition au sein des foyers polygamiques pour le veuf), la disparition du sens de solidarité, et économique (faibles revenus des veufs et veuves, besoins économiques plus croissants et plus exigeants, perte du partenaire économique pour les deux) porteur de contraintes et de difficultés aussi bien à l'endroit de la veuve que du veuf. Cette situation rend plus vulnérables le parent survivant et sa progéniture. Bien que cette vulnérabilité soit de natures et de degrés différents, les veufs vivent aussi leur part de précarité. L'incapacité des personnes veuves à assumer leurs devoirs de parents engendrent chez leurs enfants l'ineffectivité de la plupart des droits essentiels. Ces difficultés impactent négativement la survie des veufs et veuves, l'avenir des enfants et celui de la communauté puisque des mesures adéquates ne sont pas entrevues.

Chapitre VIII : Réponse inadaptée à la précarité des veuves et veufs

Les dynamiques mises en relief dans le cadre de la gestion du veuvage chez les Waaba se sont révélées d'une part comme relevant de la nécessité d'adapter certains aspects des rites aux exigences de la vie moderne. Cette exigence a engendré des conséquences auxquelles des réponses adaptées n'ont pas été fournies. De ce fait, face à la récurrence de leurs difficultés quotidiennes, les veufs et veuves développent des stratégies de survie peu prometteuses. Parallèlement, leur entourage leur fournit du soutien limité tandis que les acteurs institutionnels, qui pour la plupart ont été identifiés comme porteurs des mutations, n'apportent pas une réponse adéquate à la mesure de l'ampleur des difficultés induites. Sur un autre plan, la gestion actuelle du veuvage a mis au jour quelques paradoxes qui ne sont pas de nature à faciliter l'existence aux veufs et veuves. Ce dernier chapitre de la thèse examine les formes de soutien déployés à l'endroit des veufs et des veuves, leurs stratégies de survie de même que celles de leurs enfants et enfin ce qui relève de paradoxes de la gestion du veuvage.

8.1- Soutien familial, communautaire, institutionnel insignifiant et inégalitaire

Le vécu des veufs et veuves, bien qu'il soit reconnu et déterminé comme empreint de problèmes, fait face à une presqu'inexistence de mesures efficaces de soutien. La part des solidarités familiales et communautaires de même que la qualité des structures étatiques et non dans la recherche de solutions aux problèmes vécus par les veufs, veuves et leur progéniture en sont la preuve.

8.1.1- Aide communautaire et familiale limitée aux cérémonies de rasage

La famille et la communauté représentent dans l'ordre les premiers cadres sociaux de vie de tout individu. Chaque individu, bien qu'issu d'une famille et évoluant dans une communauté, réclame et obtient avec le soutien étatique et celui de l'environnement socioculturel, une existence en tant qu'« individu sujet » (Bila, 2011). Cet état de fait ne remet pas définitivement en cause l'expression de la solidarité à l'endroit des personnes qui en ont besoin. Aujourd'hui encore, la solidarité chez les Waaba est mobilisée à différentes occasions, surtout lors des cérémonies culturelles. Un intérêt a été porté à la nature et aux niveaux auxquels s'appliquent les actes de solidarité dans la vie des personnes veuves, quel que soit leur sexe. Trois repères fondamentaux sont caractéristiques des instants d'expression de solidarité. Il s'agit des moments de deuil et de funérailles, des instants de cérémonies de rasage et post-rasage.

Dès l'annonce du deuil, les membres de la famille et de la communauté locale manifestent leur soutien à la famille et au conjoint éploré de diverses manières. Les formes de soutiens enregistrées différemment par les veufs et veuves immédiatement après le décès de leur conjoint concernent les visites à domicile au lendemain du décès, les apports en divers condiments (moutarde, sel, piment), en vivres comme le mil, le riz et les tubercules d'igname pour la restauration de ceux qui entourent la personne éplorée.



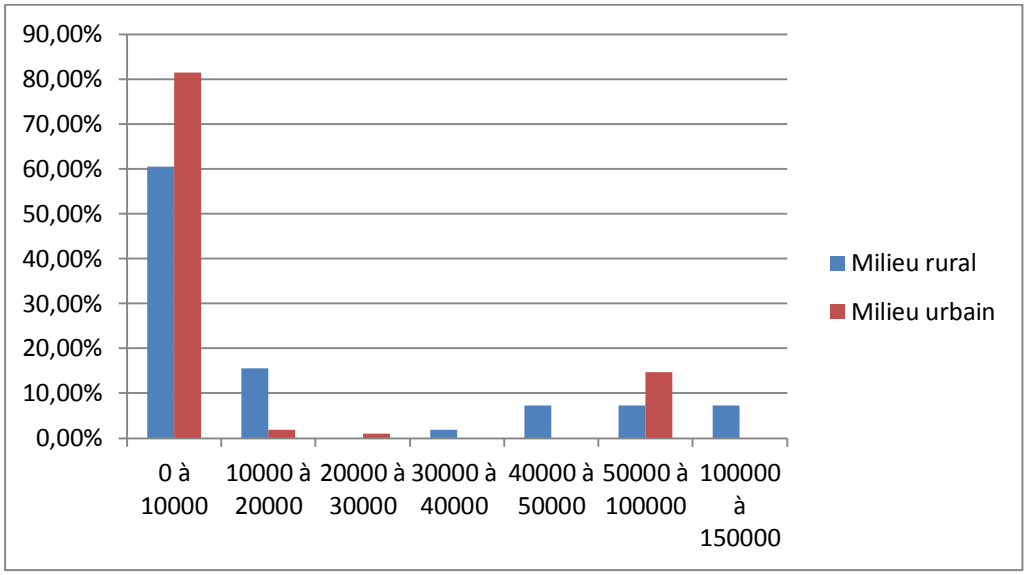
Photo N° 15 : Sachet de sel offert à une veuve à Pouya au lendemain du décès de son époux. Il s'agit d'un geste symbolique.

Source : Photo Toungakouagou, 2014.

Le même scénario se reproduit lors de la cérémonie de rasage du conjoint survivant. Comparativement à la phase précédente, les apports ne sont plus symboliques car il s'agit d'un soutien financier et matériel à la veuve pour la restauration des participants aux cérémonies de rasage. Une analyse de la nature de la contribution de la famille et de la communauté aux veufs et veuves dans le cadre des cérémonies de rasage permet de prendre connaissance des différents apports de la famille du conjoint survivant, du défunt, des amis et connaissances et des orphelins. Ainsi, si les veufs et veuves reçoivent tous du soutien de la part des deux familles, leurs contributions quantitative et qualitative sont plus remarquables chez les veuves. Les amis et connaissances, sont presqu'inexistants au niveau des veufs tandis que les orphelins n'apportent aucun soutien à leur parent de sexe masculin. Quelques traits distinguent les veufs et les veuves quant à la nature des dons. Les hommes reçoivent subsidiairement les pagnes, le porc et n'enregistrent pas de soutien leur permettant d'assurer les charges de "location de musique" ; il en est ainsi du don de bœuf. L'intervention des orphelins comme acteurs non confondus à la famille représente une marque de l'"individuation" de la société *waao*. Par ailleurs, les dons en musique, bœuf et porc à

l'endroit des veuves confirment le caractère festif des cérémonies de rasage déjà énoncé plus haut.

<u>Graphique N° 3</u> : Contribution des autres membres de la communauté aux cérémonies de rasage selon le milieu

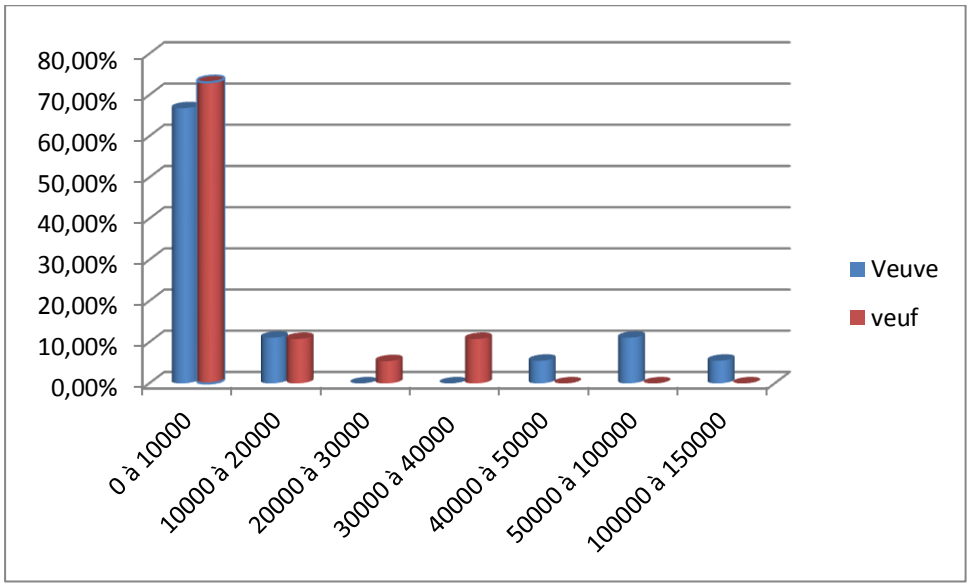


<u>Source</u> : Données de terrain, 2014.

<u>Commentaire</u> :

Selon les résultats obtenus, 67,50 % des veufs et veuves reconnaissent avoir reçu une contribution comprise entre 0 à 10 000 FCFA avec une proportion de 81, 50 % destinée aux veufs et veuves du milieu urbain contre 60,50 % du milieu rural. Par ailleurs, 14,70 % du milieu rural affirment recevoir du soutien compris entre 40 000 et 150 000 FCFA contre 23,80 % des veufs et veuves du milieu urbain. Autrement dit, le soutien est plus élevé en milieu rural qu'en milieu urbain.

<u>Graphique N°4</u> : Contribution des autres membres de la communauté aux cérémonies de rasage selon le genre



<u>Source</u> : Données de terrain, 2014.

<u>Commentaire</u> :

Le tableau ci-dessus fait part des contributions des autres acteurs sociaux aux cérémonies de rasage des veuves et veufs au niveau de la zone de recherche. On note que 67, 50% de la population étudiée ont déclaré avoir reçu une contribution de la part des autres membres de la communauté comprise entre 0 et 10000 FCFA, dont 66,80% des veuves et 73,50% des veufs. Plus de 5% des veuves ont bénéficié de plus de 150 000 FCFA tandis que l'appui le plus élevé reçu par les veufs est compris entre 30000 à 40 000F. La proportion totale des veufs qui se retrouvent dans cette catégorie est évaluée à 17%. Ceci prouve que les veuves bénéficient plus d'assistance que les veufs.

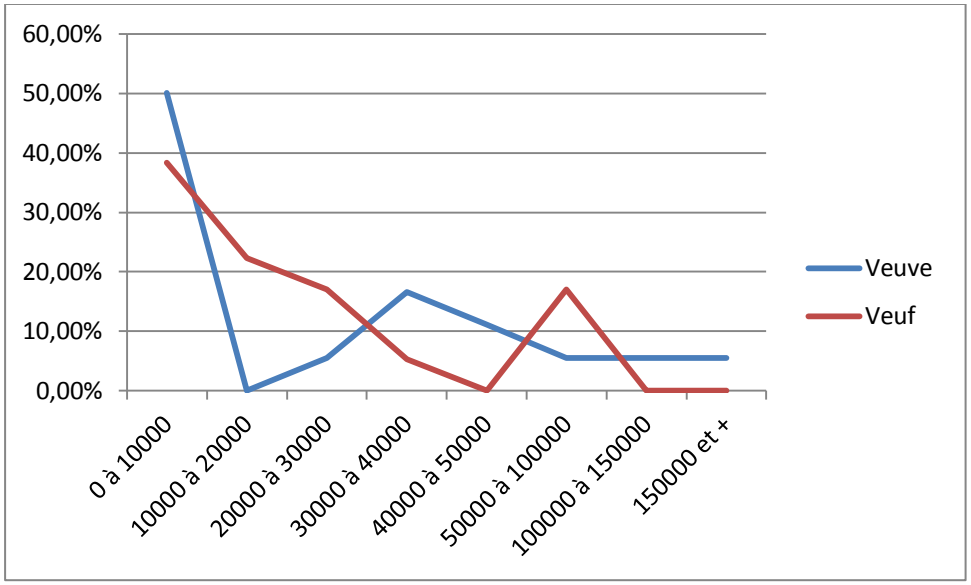
Les différences de contribution au profit des veufs et veuves s'expliquent non seulement par le caractère féminin du veuvage mais aussi par le fait que les potentiels maris et prétendants des veuves saisissent cette occasion pour exprimer leur intention de remarier la veuve. Par ailleurs, qu'elles soient consistantes au profit des uns et pas des autres, ces différentes contributions sont utilisées pour restaurer les participants aux cérémonies de rasage. Dans le cas des femmes, les dons qui semblent résister au temps représentent les pagnes reçus. Qui plus est, quelle que soit l'importance des contributions, les investissements personnels de la veuve sont plus consistants que les autres apports. Ceci est attesté par les témoignages ci-après d'un membre de la communauté à Pouya :

« Aujourd'hui, les veuves et les veufs sont soutenus lors du rasage. Les veuves reçoivent plus d'aides que les hommes. Mais malgré les aides, toi kpiipee, tu dois fournir plus d'efforts. Les gens vont t'aider mais, c'est d'abord ton problème, surtout quand tu es un homme. Pour la veuve, c'est encore mieux » (K. K., 50 ans, sexe masculin, autre membre de la communauté, Pouya, 2014).

Et d'une jeune veuve du village de Yarikou :

« Même si les gens te viennent en aide, leur aide c'est combien ? C'est toi-même qui prend ta charge jusqu'aux genoux et on va t'aider à porter ça sur ta tête » (Y. F. jeune veuve, 47 ans, Yarikou, 2014).

Graphique N° 5 : Investissements économiques personnels des veufs selon le genre



Source : Données du terrain, 2014.

Commentaire :

48,70 % de veuves et veufs déclarent avoir dépensé entre 0 et 10 000 CFA pour les cérémonies de rasage. Un peu plus de la moitié des veuves se retrouvent dans cette fourchette contre 38,30 % de veufs. 16,50 % des veuves reconnaissent avoir dépensé une somme comprise entre 50 000 FCFA et 150 000 FCFA au moins tandis que les montants les plus élevés dépensés par les veufs sont compris entre 50 000 FCFA à 100 000 FCFA au plus. Ces moyennes cachent à n'en point douter des coûts plus élevés ou plus bas. En effet à Yarikou et Pouya, des cas de veuves ayant dépensé entre 400 000 et 500 000 FCFA ont été mises au jour. Les différentes données attestent que les femmes dépensent plus que les hommes pour les cérmonies de rasage.

<u>Tableau N° XVIII</u> : Investissements économiques des personnes veuves aux cérémonies de rasage selon le milieu

Milieux	Contribution Propre aux cérémonies de veuvage								Total
	0 à 10000	10000 à 20000	20000 à 30000	30000 à 40000	40000 à 50000	50000 à 100000	100000 à 150000	150000 et +	
Milieu rural	56, 50%	3, 10%	1, 00%	15, 60%	7, 30%	1, 90%	7, 30%	7, 30%	100 %
Milieu urbain	33, 50%	1, 90%	18, 80%	14, 60%	14, 60%	16, 50%	0, 00%	0, 00%	100 %
Total	48, 80%	2,70%	6, 90%	15, 30%	9, 80%	6, 80%	4, 90%	4, 90%	100 %

<u>Source :</u> Données de terrain, 2014.

<u>Commentaire</u> :

Selon les résultats obtenus, 48, 80 % des veufs et veuves reconnaissent avoir dépensé entre entre 0 à 10 000 FCFA avec une proportion 56, 50 % du milieu rural contre 33, 50 % du milieu urbain. Par ailleurs, 16, 50 % du milieu rural dépensent entre 50 000 FCFA et 150 000 FCFA au moins alors que 16, 50 des veufs du milieu urbain dépensent au plus 100 000 FCFA. En conséquence, les veufs et veuves du milieu urbain dépensent moins que leurs pairs du milieu rural pour les cérémonies de rasage.

8.1.2- Insuffisance de soutien dans la vie quotidienne des personnes veuves

La présence de la famille et de la communauté lors des funérailles et des cérémonies de rasage contraste avec leur presqu'absence dans la vie quotidienne des personnes veuves. Cependant, quelques aides, provenant de leurs plus proches parents (frères ou sœurs plus aisés, des frères et sœurs du défunt sont reçues par les veuves). Les veuves bénéficient des démarches de facilitation pour inscrire les orphelins auprès des structures de prise en charge, reçoivent quelques aides sporadiques en vivres et en finance. Ils reçoivent aussi du soutien vestimentaire au profit des enfants à l'approche des fêtes. Au-delà, d'autres sources de soutien sont énumérées. Il s'agit des prétendants, des grands enfants et du nouveau conjoint. Elles estiment ces aides insuffisantes pour faire face à leurs besoins personnels, à ceux du foyer et pour assurer leurs responsabilités vis-à-vis de leur descendance et parfois des autres personnes à charge.

Pendant que les veuves peuvent encore compter sur une forme réduite de solidarité post-rasage, les veufs déplorent l'indifférence de la famille et de l'entourage. A ce sujet, ils affirment ne recevoir aucune aide pour les soulager de leurs peines.

> *« Qui va te donner quoi ? Depuis que ma femme est décédée, qui va me donner quoi ? N'es-tu pas de la famille ? toi tu as apporté quoi depuis ? Quand tu perds ta femme, on vient te dire bonjour les premiers jours et après, c'est fini. Tu vas te débrouiller seul pour donner à manger à tes enfants. S'ils sont petits, c'est grave ; s'ils sont grands, c'est mieux.* » (O. E, jeune veuf, 68 ans Natitingou, 2014).

Les seules personnes dont les veufs reconnaissent recevoir quelque soutien sont les nouvelles épouses. Ce soutien consiste selon eux, à assurer les tâches domestiques et la transformation des aliments pour ceux d'entre eux qui ont eu la chance de se remarier. Ils affirment éprouver une certaine gêne à aller, en tant qu'homme solliciter de l'aide au motif qu'ils ne parviennent pas à assumer leurs responsabilités de père. Les parents affirment aussi recevoir de l'aide de grands enfants quand ces derniers se font sensibles à leur situation et à celle de leurs plus jeunes frères et sœurs. Cependant, les veufs estiment que les orphelins aident beaucoup plus leur mère que leur père, ainsi que l'affirme Y. Y., ancien veuf de Yarikou :

> « *Pour ceux qui ont eu la chance de se remarier, la nouvelle femme va les aider. Les kpiipeeba sont aussi aidés par leurs grands enfants. Cependant, les orphelins s'entendent plus avec leur maman et les aident plus. Toi le veuf, tu t'es remarié et ta nouvelle femme et tes enfants ne s'entendent pas. Les enfants vont s'aider entre eux. Mais, quand c'est une veuve, ils l'aident plus* » (Y. Y, ancien veuf, 65 ans, Yarikou, 2014).

Face à l'immensité de leurs besoins personnels, des besoins du foyer et face aux charges liées à leurs responsabilités parentales, la famille et la communauté n'ont pas su, de manière organisée prévoir un mécanisme de prise en charge efficace ni des veufs et veuves, ni des personnes à charge. Concernant la réponse familiale et communautaire, la situation des veufs et de leur progéniture laissent à désirer. Du fait de la précarité de la vie et de l'individualisme, chacun s'occupe de ses propres affaires au détriment de cette catégorie récupérée dans les temps anciens suite au veuvage-initiation. Les actions d'aide au profit des veufs sont presque inexistantes, qu'elles soient d'ordre moral ou matériel. En effet, du moment où les contacts sont réduits, le soutien moral ne peut pas non plus être effectif. La première conséquence de la disparition du conjoint est donc le relâchement des contacts familiaux avec la famille du défunt. A ce sujet, une orpheline témoigne :

> *« Les parents venaient nous voir une fois en passant. Depuis la mort de papa, personne ne vient plus ici. Quand il est décédé, nous avons manqué du soutien alors que quand*

papa était en forme, c'est lui qui fournissait des produits vivriers à sa famille» (Y. I., élève, 23 ans, orpheline de père, Natitingou, 2014).

Cette réduction des contacts avec la famille dont l'une des implications est le défaut de soutien de la part des membres de la famille et de la communauté est effective aussi bien à Natitingou, Yarikou et Pouya. Cependant, pendant que la majorité affirme avoir perdu tout contact avec les deux familles, un nombre négligeable de personnes enquêtées reconnaissent que leurs rapports sont conflictuels et un autre groupe déclare entretenir de bons rapports.

« Nous vivons bien ; avec certains nous avons de bons rapports avec d'autres, pas » (K. E., orpheline de père, 17 ans, Yarikou, 2014).

Sur le même registre, une aide est délivrée aux veufs et veuves indirectement à travers le secours porté à leurs enfants par la famille et la communauté. Ces aides leur sont accordées non pas de manière spontanée mais sur la base de sollicitations des orphelins. En effet, partageant la situation de détresse de leurs parents, ces derniers n'hésitent pas à solliciter l'intervention des proches pour bénéficier des droits dont ils ont perdu l'usage. Les orphelins reçoivent donc du soutien des parents proches, des amis et autres connaissances qui peuvent ne pas être de leur famille voire de leur localité. On peut donc affirmer que partageant les implications du veuvage-situation de leur parent, les orphelin(e)s mettent en place un réseau relationnel qui dépasse parfois le cadre établi par leurs parents, surtout de sexe masculin. Un orphelin de mère de Natitingou le confirme en mettant en exergue les sources et natures de soutien qu'il reçoit :

« Les relations avec les oncles maternels, eux, ils me soutiennent à tout moment. Mes tenues, mes études, mes pagnes de nouvel an, à l'approche des fêtes, ce sont eux qui me donnent de l'argent pour moi et le petit. Sinon, moi, c'est eux seulement ; mais le petit c'est son papa des fois. Mais moi c'est tout le temps. Pour la scolarité, mon papa fait de son mieux mais il n'arrive pas à payer la totalité. La scolarité, moi je me débrouille pour payer. C'est D. C. qui m'aide et s'il ne m'aide pas, c'est Monsieur le M. qui me donne. Et C. D. n'a jamais dit qu'il n'a pas à me donner. C'est comme ça que j'arrive à subvenir à mes besoins. Avant il y avait aussi un voisin de quartier, un Fɔn. Il m'aidait aussi. Pour les livres, je fréquente un service de la place. Ils organisent des concours et je participe et j'ai souvent gagné des livres » (Y. T., orphelin de mère, élève en terminale ; Natitingou, 2014).

Cependant, les sources de soutien diffèrent selon le sexe des orphelins. Les orphelines reçoivent des aides des prétendants tandis que les orphelins ne connaissent pas cette forme d'aide. Si cette situation constitue *a priori*, un avantage pour les orphelines, à moyen ou long terme, elles en paient souvent le prix.

8.1.2- Aide étatique insignifiante

Les personnes veuves sont aussi bénéficiaires du secours que leur portent la Direction de la Famille et ses démembrements. L'on se rend compte, en tenant compte de la nature et de la consistance de l'aide étatique, que la précarité des veufs et veuves ne fait pas l'objet de prise en charge étatique. Deux structures sont censées fournir des services d'aides étatiques aux personnes veuves. Il s'agit de la Direction de la Famille, de la Solidarité Nationale, des Handicapés et des Personnes de Troisième Age (D F S N H P T A) à travers le Centre de Promotion Sociale (C P S), un service rattaché à cette Direction et enfin des services techniques de la Mairie. Les entretiens avec les cadres de la Mairie de Natitingou révèlent qu'elle n'est d'aucune utilité pour les veufs et veuves. Ceci est corroboré par les propos du Chef Service Planification de la Mairie :

> *« La Mairie ne fait pas grand-chose. Ce qui est fait, c'est au sujet de frais de santé aux personnes vulnérables, donc aux veuves. Nous les assistons pour les soins de santé quand ils sollicitent mais c'est des montants dérisoires »* (Chef Service Planification de la Mairie de Natitingou, Natitingou, 2015).

Et du Chef Service des Ressources financières et Administratives de la même structure :

> *« Avant, la mairie accordait son aide aux internats et orphelinats. Mais, depuis 2010, elle est confrontée à des difficultés financières dues au recrutement de son personnel. Ce qui a augmenté la masse salariale. Depuis 2010, on ne fait rien» (*Chef Service Administratif de la Mairie de Natitingou, Natitingou, 2015*).*

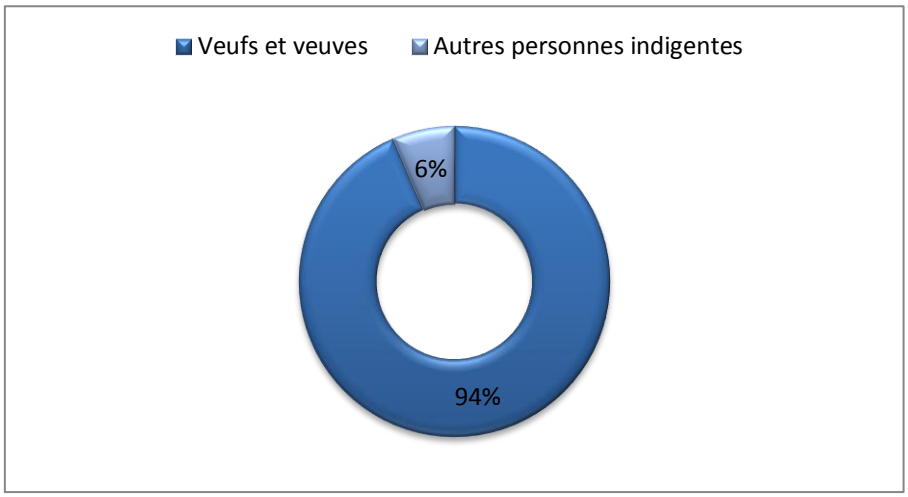
Ces deux discours sont justifiés par l'analyse des budgets communaux de 2009 à 2014 qui montrent que l'appui à certaines structures de prise en charge des enfants en situation de vulnérabilité a cessé d'être une réalité depuis 2010. En effet, jusqu'en 2009, près de quatre millions de francs étaient prévus annuellement pour neuf structures de la commune de Natitingou.

Quant à la Direction en charge de la Famille à travers le Centre de Promotion Sociale, elle mène une intervention au profit de l'ensemble des personnes indigentes dont les veuves. Sous le vocable de "personnes indigentes" se retrouvent les handicapés, les femmes abandonnées, les veuves. L'appui accordé à ces personnes est dénommé "secours indigent".

> *« Le secours indigent est un appui ponctuel que le Centre de Promotion Sociale accorde aux personnes indigentes. Parmi ces personnes, nous avons des personnes veuves, les femmes abandonnées par les maris pour des faits d'alcoolisme ou pour des raisons d'exode rural, des handicapées » (*G.R représentant CPS, Natitingou, 2014*).*

De l'ensemble des personnes indigentes ayant bénéficié de cette intervention, une faible proportion représente les veufs et veuves, comme l'indique le graphique ci-après.

<u>Graphique N° 6</u> : Proportion des personnes veuves ayant bénéficié du "secours indigent" par rapport aux autres catégories vulnérables de 2010 à 2013.



<u>Source</u> : Données de terrain 2015 (obtenues sur la base de l'exploitation des informations fournies par les services compétents).

<u>Commentaire</u> :

A l'analyse, les personnes veuves ne constituent que 6 % de l'ensemble des personnes ayant bénéficié du "secours indigent" sur un total de 857 personnes indigentes. Aux autres cibles sont destinées les 94% des ressources de ce fonds. De surcroît, cette aide étatique aux personnes indigentes ne couvre pas un effectif élevé et n'est pas consistante. Le montant par personne se situe dans la fourchette de 20 000 à 35 000 FCFA. Ce secours est porté à l'ensemble des cibles indigentes pour mener des activités génératrices de revenus en vue d'aider les bénéficiaires à résoudre leurs problèmes quotidiens. La Direction en charge de la Famille reconnaît que ces fonds sont accordés sans aucune mesure de renforcement de capacités en matière de gestion d'une activité génératrice de revenus. Voici l'explication que délivre un responsable de ladite Direction au sujet des ressources du secours indigent dans la commune de Natitingou :

> *« Les CPS établissent les dossiers qu'ils envoient ici. On se charge de faire le point des dossiers. Donc une étude se fait ici d'abord pour apprécier la vulnérabilité et la seconde phase c'est au niveau départemental où les gens étudient encore les dossiers. Après cette phase, on passe à la remise des fonds. C'est destiné aux activités génératrices de revenus mais ce n'est pas remboursable. Nous remettons essentiellement les fonds mais aucune*

activité accompagnatrice » (B. N., représentant Direction en charge de la famille, Natitingou, 2014).

L'analyse de la fiche de vulnérabilité établie par les services compétents de la Direction de la Famille fait déceler des motifs socioéconomiques de la sollicitation de l'aide. Il s'agit soit d'entreprendre une activité économique ou améliorer le fonds de commerce, comme le prouvent respectivement le descriptif de la situation de veuf Y. Y., l'un des rares cas à avoir bénéficié de l'appui du CPS en tant que veuf :

« Agé de 59 ans, le sieur Y. Y. est veuf et sans enfant depuis 10 ans. Il est originaire de Pouya dans l'arrondissement de Kotopounga. Il est cultivateur de profession présentement fatigué par l'âge. En effet, la nièce de Sieur Y. Y. s'est trouvée obligée d'aider son oncle de temps à autre. Cette nièce n'a pas une situation aussi reluisante. Son mari maçon passe plus de temps mort que de temps d'activités. Au fil des jours, pour alléger la tâche à sa nièce, le sieur Y. a commencé par vendre de petits articles qui ne lui rapportent guère de bénéfice. Il sollicite l'aide du CPS pour une somme de 100 000 FCFA pour renforcer son commerce en vue de se prendre en charge ».

Source : Extrait du rapport ad'hoc de la commission d'attribution du secours indigent, 2014 : 48.

et celui d'une veuve :

« Dame Y. W. est âgée de 53 ans environ et réside à Kotopounga. Veuve depuis trois ans, elle est ménagère et a à sa charge un enfant. Les autres enfants sont allés en exode au Nigéria et n'ont jamais fait signe de vie. Vendeuse de bouillie et parfois de beurre de karité, dame Wantifi n'arrive pas à subvenir aux multiples charges de son foyer, surtout la scolarité de son enfant. En dehors de quelques dons dont elle bénéficie parfois, elle vit une situation lamentable. Soucieuse de l'avenir de son enfant, elle sollicite une aide financière de 100 000 FCFA pour lui permettre d'améliorer son activité »

Source : Extrait du rapport ad'hoc de la commission d'attribution du secours indigent, 2014 : 85.

Par ailleurs, cette Direction qui dispose d'une compétence territoriale départementale, touche très rarement des personnes nécessiteuses du milieu rural. Pour preuve, en ce qui concerne la période 2012 à 2014, sur les 20 (vingt) veufs et veuves de l'ethnie *waao* soutenus par la Direction de la Famille de Natitingou à travers les ressources de ce fonds, 2 (deux) bénéficiaires sont de Yarikou et 2 (deux) de Pouya et 16 de Natitingou soient 80% pour la seule ville de Natitingou, 10% respectivement pour Yarikou et Pouya. L'ensemble du nombre déjà réduit des veuves et veufs *waaba* est dans la grande majorité localisé dans la ville de Natitingou. Cette limitation géographique des interventions des structures étatiques à la ville de Natitingou a été mise en exergue par des veuves et veufs des localités de Pouya et Yarikou désespérés et dont l'un d'entre eux affirme :

> *« Ici, chez nous, il n'y a pas de service qui accorde des aides aux veuves. On ne connaît pas ça ici »* (K. Y. jeune veuve, 60 ans, Yarikou, 2014).

Il ressort donc des données que la prise en charge étatique au profit des personnes veuves est très insignifiante. Les différents acteurs interrogés justifient cet état de fait par la faiblesse des ressources et leur réduction au fil des années. Qui plus est, ce secours est octroyé une fois pour toute, comme le rappelle ici l'agent du Centre de Promotion Sociale de Natitingou qui, visiblement conscient des faiblesses de la politique de leur institution déclare :

> *« Ils disent que c'est une fois dans ta vie, si on t'appuie, si c'est pour secours indigent on t'appuie, tu dois pouvoir gérer, il y a d'autres femmes qui ont besoin d'appui, on ne va pas tout le temps t'appuyer ; et les autres ?»* (G. R., agent du Centre de Promotion Social de Natitingou, Natitingou, 2015).

Cette situation oriente les instances de délibération à opérer des choix restrictifs concernant les effectifs à impacter. La faiblesse des ressources limite l'effectivité de l'appui aux personnes veuves dans le milieu urbain où est implantée la Direction de même que les actions de sensibilisation et d'information. En réalité, si les actions d'information et de sensibilisation s'intensifient, les demandes deviendront plus croissantes. Or, avec l'état actuel des finances, la Direction et ses services compétents ne parviennent pas à couvrir les besoins exprimés. En guise d'exemple, de 2012 à 2014, sur 963 demandes formulées par les personnes indigentes toutes tendances confondues examinées, la direction en charge de la famille a consenti son appui pour 857 soit un taux de satisfaction quantitatif de près de 89 %. Si ces chiffres se situent bien au-delà de la moyenne, notons qu'une analyse qualitative du rapport besoins exprimés et besoins satisfaits trahit cette réalité. Concernant le cas des veufs et veuves des trois zones de la recherche, sur la période considérée, le montant des besoins satisfaits s'élève à 585 000 FCFA contre des besoins exprimés à 2 256 050 CFA soient un taux de satisfaction de 26 % pour un ensemble de 20 personnes. Ce qui signifie que chaque personne reçoit en moyenne un peu moins de 28000 FCFA pour mener une activité économique alors même que les veufs et veuves éprouvent des difficultés pour subvenir à leurs besoins et ne sont pas techniquement outillés pour réaliser une activité économique.

Le tableau ci-après présente l'effectif des personnes veuves de l'ethnie *waao* appuyées de 2012 à 2014 par la Direction en charge de la Famille, les montants sollicités et ceux accordés.

<u>Tableau N° XIX</u> : Effectif des personnes veuves de l'ethnie *waao* appuyées de 2012 à 2014

2012		2013		2014	
Sollicités	**Alloués**	**Sollicités**	**Alloués**	**Sollicités**	**Alloués**
125000	0	44500	35 000	54 000	30 000
106 000	30 000	120 000	35 000	65 000	35 000
110 000	100 000	100 000	30000	58 000	30 000
100 000	30 000	100 000	30 000		
90 000	30 000	75 000	30000		
130 000	30 000	50 000	35 000		
100 000	150 000	60 000	30 000		
427 700	0				
116 500	30 000				
125 000	25 000				
100 000	30 000				
125000	0	44500	35 000	54 000	30 000
106 000	30 000	120 000	35 000	65 000	35 000
110 000	100 000	100 000	30000	58 000	30 000
100 000	30 000	100 000	30 000		
90 000	30 000	75 000	30000		
130 000	30 000	50 000	35 000		
100 000	150 000	60 000	30 000		
427 700	0				
116 500	30 000				
125 000	25 000				
100 000	30 000				
1529500	**549550**	**225000**	**177000**	**238 000**	**95000**

<u>Source</u> : Extrait des rapports 2012, 2013 et 2014 de la Commission Départementale ad'hoc d'attribution du "secours indigent" des départements de l'Atacora-Donga.

D'ailleurs, le Ministère en charge de la Famille, dans son plan stratégique 2013-2015, réalise une autocritique de ses capacités d'intervention par rapport aux besoins des personnes vulnérables prises globalement et certifie :

> « La réponse du Ministère, dans sa mission de service au public, est inadaptée à l'ampleur des besoins :
> En exhaustivité : Faute de moyens adéquats, de personnel suffisant et qualifié, il n'est pas possible d'assurer la prise en charge globale et totale qui est préconisée pour chaque client ou dossier. Ainsi, l'accompagnement psycho-social est quasi-inexistant, la prise en charge impossible. Le traitement d'un cas se résume souvent à son enregistrement, et plus rarement

> un appui ponctuel. Toutes les prestations spécialisées, pour les personnes handicapées, les enfants, les PTA, ne sont pas fournies actuellement par les CPS.
> En quantité : Les interventions et les appuis du Ministère sont dérisoires par rapport aux demandes déposées. En référence aux données du dernier recensement, les cibles du Ministère représentaient environ 20% de la population totale. Les prestations actuelles couvrent moins de 1% des besoins. Le déficit est souvent observé pour les personnes les plus à risque (…).
> En qualité : Pendant longtemps, le secteur ne s'est pas préoccupé d'encadrer les prestations offertes tant par le Ministère que par les autres opérateurs. Cela se traduit par des problèmes d'impartialité et d'accès aux prestations, de confidentialité, d'adéquation de la réponse aux besoins (…).
> En réactivité : Les situations de détresse et d'urgence doivent être traitées rapidement et avec efficacité. Le retard apporté dans la réponse aux demandes ou aux besoins rend souvent caducs ou inappropriés les appuis et les accompagnements octroyés (MFASSNHPTA, 2012 : 12).

Les constats formulés portent certes globalement sur l'ensemble des cibles, néanmoins, les trois premiers constats concernent tout aussi bien les veufs et les veuves. Sans remettre en cause les trois arguments ci-dessus soulevés, une autre variable est en jeu et mérite d'être révélée. Il s'agit de l'absence de statistique relative à l'effectif et partant la maîtrise de la situation réelle des veufs et veuves. Dans pareille condition, il s'avère impossible d'opérer un choix et d'établir des priorités portant sur la nature des personnes vulnérables à soutenir. En réalité, le Ministère le reconnaît car il affirme :

> « Peu d'études sont réalisées, tant sur les cibles que sur les phénomènes sociaux entourant les questions de vulnérabilité. Les statistiques ne sont pas actualisées et les données non compilées de façon à quantifier et à suivre régulièrement l'évolution des catégories à risque et les effets des mutations sociales. En conséquence, le Ministère peine à assurer sa fonction de veille dans son secteur. Il n'est pas en mesure de fournir des éléments nécessaires à la prise de décision, le rapportage et la reddition (…) (MFASSNHPTA, 2012 : 12).

Cette analyse au sommet de l'appareil étatique se transpose au niveau local. Si dans le premier cas l'aveu de la non actualisation des données est établie, concernant le dernier, elles ne sont même pas tenues. A la question de savoir combien de veuves comporte le fichier des personnes indigentes au niveau de la commune de Natitingou, le Chef Service de la Promotion de la Famille s'exprime en ces termes :

> *« Nous n'avons pas une liste de personnes veuves. La liste concerne les personnes vulnérables. Nous n'avons pas recensé les veuves et les veufs, nous travaillons avec ceux qui viennent à nous »* (N. B., représentant Direction de la Famille, Natitingou, 2014).

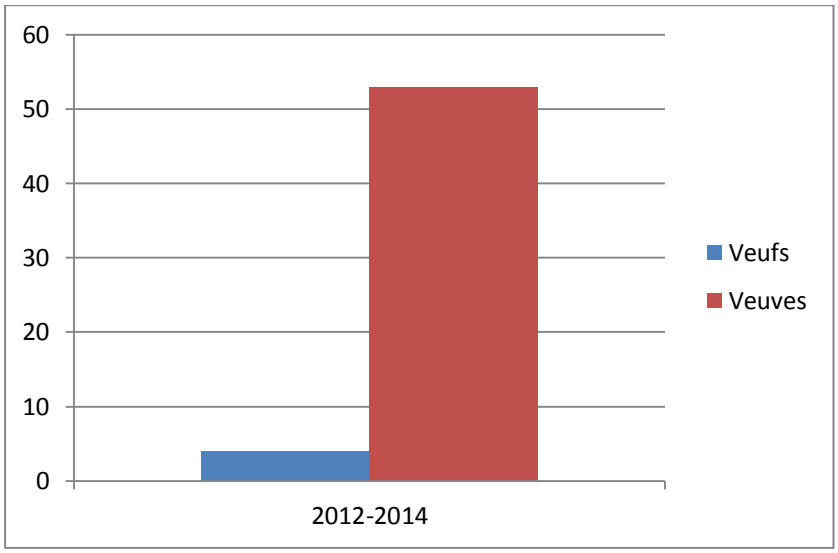
L'un des faits qui transparaît de la lecture des informations fournies par les services de la Direction de la Famille est l'inexistence quasi-totale de la prise en compte des veufs dans

l'octroi du secours indigent. Ce constat est en harmonie avec l'une des orientations du service technique en question dont l'un des agents affirme :

> *« Ce sont les veuves et la priorité est donnée aux veuves qu'aux veufs »* (B. R., agent au CPS, Natitingou, 2015).

Cette situation est traduite par le graphique ci-après.

<u>Graphique N° 7</u> : Comparaison des effectifs ayant reçu le secours indigents selon le genre de 2012 à 2014



<u>Source</u> : Données de terrain, 2015 (obtenues sur la base de l'exploitation des informations fournies par la Direction en charge de la Famille).

<u>Commentaire</u> :

Sur l'ensemble de la cinquantaine des veufs et veuves appuyés, quatre bénéficiaires sont de sexe masculin. Ceci se justifie par les perceptions traditionnelles sur le veuvage et particulièrement par le fait que l'homme est considéré comme non vulnérable. Par ailleurs, si les veuves semblent être plus considérées que leurs pairs de sexe masculin, selon le service public d'appui à la réduction de vulnérabilité, toutes les veuves ne sont pas logées à la même enseigne, certaines selon eux, sont plus vulnérables que d'autres ce que semble récuser une veuve de Natitingou :

> *« Moi, je n'ai pas l'appui du CPS. Je sais qu'ils aident les veuves là-bas. Un jour, ils ont dit aux veuves de venir poser leurs problèmes. Quand je suis allée, ils ont dit que ce ne sont pas des veuves comme moi. Et je n'ai pas compris. Le veuvage est-il différent ? Ils ont dit que je travaille. Quel travail ? On me donne combien à la fin du mois ? Je suis repartie chez moi. »* (P. S, jeunve veuve, 48 ans, Natitingou, 2014).

Certes, des études ont montré dans d'autres contextes que toutes les veuves ne sont pas logées à la même enseigne (Chaineaud, 2012 ; Caradec 2001; Herton, 2008 ; Le Mao, 2004). Mais dans le même temps, le fait de travailler ne devrait pas être une clause d'exclusion des veuves. Un critère à prendre en compte serait le revenu de la veuve en rapport avec sa charge. Or, ce type d'exercice n'est pas réalisé par les services compétents.

Les structures étatiques accordent par ailleurs une aide aux veuves par l'intermédiaire de leurs enfants. En effet, le Centre de Promotion Sociale de Natitingou abrite un service chargé de la prise en charge des orphelins qui appartiennent à la grande catégorie "Orphelins et Enfants Vulnérables". Ce soutien aux orphelins correspond à la reconnaissance de la défaillance de la prise en charge parentale. En fait, le Ministère de la Famille écrit dans son plan stratégique 2013-2015 que le besoin de protection et d'encadrement des enfants au sein des familles se pose lorsque celles-ci ne peuvent plus assumer totalement leur rôle. L'effectivité de ce besoin est attestée par les déclarations ci-après d'un agent du Centre de Promotion Sociale de Natitingou :

> *« Il y a aussi une section qui s'occupe de la protection de l'enfant et si on parle des enfants vulnérables c'est des enfants orphelins, des enfants en situation difficile, nous prenons en charge et nous venons en aide à tous ces enfants-là » (B.*R. agent du CPS, Natitingou, 2015*).*

Les droits des OEV notamment des orphelins auxquels le CPS de Natitingou répond sont ceux liés à l'éducation et à l'alimentation. Les kits scolaires sont complets et prennent en compte le cursus scolaire des enfants, de la première année du primaire jusqu'en terminale et dans les limites de dix-huit (18) ans. Ainsi, les orphelins reçoivent l'ensemble des fournitures et documents correspondant à leur classe. Cependant, l'effectif impacté est très négligeable. A contrario, en ce qui concerne les kits alimentaires, leur contenu est très insignifiant et l'effectif des orphelins pris en compte dans une famille est peu important. Pour preuve, sur une période officielle de trois mois et bien souvent irrégulière et pour un ménage moyen de six personnes au moins, le soutien alimentaire comprend : 5 kg de riz, 6 kg de haricot, 2 litres d'huile et 12 kg de maïs. Cette ration est prévue pour l'enfant pris en charge mais, toute la famille s'en nourrit le temps que le stock s'épuise. Cette situation est déplorée aussi bien par les responsables du CPS que des autres structures de soutien à l'enfance malheureuse qui affirment respectivement :

> *« Pour le recensement on prend tous les enfants, les orphelins de la maison, maintenant pour la sélection, si c'est 6 on peut sélectionner 4 ou 3, ça dépend de leur chance aussi, ça dépend de la sélection. Comme ce n'est pas nous, nous on fait, on recense ; et c'est au bailleur de sélectionner et par trimestre on peut choisir 4 d'une famille et le prochain*

*trimestre les 4 ne vont plus retrouver leur nom et c'est les deux autres et peut être plus deux autres encore. Au fait c'est pour dire que les ressources là sont insuffisantes. J'avais dit 604 OEV, validés et c'est seulement 352 appuyés. Vous voyez déjà la différence en kits nutritionnels, vous voyez non. C'est un peu ça, si je prends par exemple une veuve qui a 5 enfants, et on a fait le dossier de ces 5 enfants, ce n'est pas eux tous qui vont bénéficier de l'appui, vous voyez non ? On peut prendre 3 pour donner aussi la chance aux autres familles (*B. R., agent du CPS, Natitingou, 2015.

*« Quand la rentrée vient, ils prennent les kits scolaires, de temps en temps, il y a comme en Afrique quelques grains de maïs et quelques gouttes d'huile. Mais ce sont nos enfants et notre appui vers eux ne s'arrête pas à ce que leur donne le centre social. » (*G. A., représentant CARITAS Natitingou, Natitingou, 2014).

Par ailleurs, dans la commune de Natitingou, l'ampleur de la situation des orphelins n'est pas documentée ni par des statistiques encore moins par des données d'ordre qualitatif. De plus, l'aide détournée accordée aux veuves par la Direction de la Famille est en réalité tributaire des ressources des Partenaires Techniques et Financiers dont les priorités ne correspondent pas toujours aux priorités nationales ou locales.

8.1.3- Appui indirect des structures non étatiques

Les structures non étatiques, tout en reconnaissant que la situation de la veuve et du veuf est une situation variable de détresse, n'orientent pas directement leurs appuis vers ces derniers. Les veufs et les veuves, ne constituent pas, à proprement parler leurs cibles et ne sont pris en compte que subsidiairement par quelques-unes d'entre elles. Ainsi, de l'ensemble des structures en exercice dans la commune de Natitingou, deux se préoccupent subsidiairement de la situation de la veuve :

« Notre cible, c'est les orphelins partiels ou totaux principalement ; la maman n'est pas particulièrement prise en compte, c'est l'enfant. Mais quand on sent qu'il y a le besoin, de temps en temps, on donne à la maman » (M. M., représentant SOS, Natitingou, 2015).

« Les interventions de la structure sont axées sur les orphelins mais on ne peut pas s'occuper des orphelins et voir les mamans qui souffrent à côté.» (G. A, représentant CARITAS, Natitingou, 2015).

Les types d'appuis directs octroyés aux veufs et veuves dans ces cas portent sur : des appuis ponctuels en ressources financières pour réaliser une activité économique (CARITAS, SOS) suivis de formation (SOS). Par ailleurs, en dehors de ne pas leur accorder une priorité dans leurs interventions, la plupart de ces catégories risquent la perte de ce soutien au cas où elles ne respectent pas certaines conditionnalités. Ces conditionnalités portent sur la mauvaise gestion de l'aide accordée aux veuves et leur remariage.

Si une minorité seulement s'intéresse subsidiairement aux veuves, la totalité des structures investiguées mettent les orphelin(e)s au centre de leurs interventions. Ainsi, à la question, « quelles sont les catégories de personnes qui bénéficient de vos prestations? » les réponses enregistrées sont classées en deux tendances notamment :

> *« les orphelins principalement ; la veuve et le veuf subsidiairement »* (S. P., responsable du CAEPE, Natitingou, 2015) ;
>
> *« les orphelins partiels ou totaux »* (S. M., représentant du Centre d'Accueil Bon Samaritain, Natitingou, 2014).

Une exploitation des données du cadre d'intervention de ces structures permet de tirer quelques conclusions. Toutes les structures enquêtées mettent les orphelins des deux sexes au centre de leurs préoccupations. Malgré la diversité dans la formulation de leurs objectifs, il en découle que le souci est de leur assurer un bien-être social parce qu'ils ont perdu la prise en charge familiale soit de façon totale ou partielle. A l'analyse, la scolarisation, l'alimentation, la santé des orphelins figurent à l'agenda de trois structures, (CARITAS, SOS, CAEPE), de même que le logement (CARITAS, CAEPE et Centre d'Accueil Bon Samaritain à travers l'hébergement des orphelins dans leurs centres d'accueil et orphelinats). Certaines structures affirment assurer le droit à l'hébergement des enfants (au besoin) par la réfection des maisons défectueuses. Cependant, une seule se préoccupe de la distraction des enfants et de leur habillement (SOS).

Cette image bien reluisante recouvre une face cachée qui trahit la réalité des faits pour peu qu'on attarde sur les procédures d'identification, les possibilités de perte de l'appui, l'effectif couvert, les ressources disponibles, les limites géographiques de chacune des structures. Aucune de ces structures ne dispose de statistiques sur le nombre d'orphelins dans sa compétence territoriale. Toutes travaillent sur la base des sollicitations des orphelins, des recommandations de tierces personnes et de la Direction de la Famille ou de ses démembrements. Dans ce cadre, elles se réfèrent toutes à la base de données constituée par la Direction de la Famille à propos de laquelle il a décrié plus haut, l'absence de la maîtrise quantitative et qualitative de la situation des orphelins. C'est dire que sur ce plan, ces structures ne s'imaginent que l'ampleur du problème qu'elles s'engagent à solutionner, mais ne peuvent pas en établir les vrais contours. Dans certaines structures, les orphelins risquent la perte de l'appui en cas de reprise d'une classe ou en cas de franchissement de la limite d'âge fixée à dix-huit (18) ans ; tandis qu'une structure comme CARITAS accorde son appui aux orphelins jusqu'à l'obtention de leur diplôme. La situation commune à l'ensemble des

structures est celle relative à la faiblesse et à l'amenuisement des ressources depuis quelques années qui contraste avec l'effectif croissant des orphelins. Cette situation justifie les procédures d'identification, le nombre insignifiant d'enfants pris en charge, le contenu insignifiant des kits alimentaires alloués aux enfants et la prise en charge de seulement quelques repas par jour. D'ailleurs, cette situation de la réduction des ressources, reconnue par les responsables des structures et donnant lieu à des aides insignifiantes, est attestée par les bénéficiaires qui tantôt apprécient les efforts en matière de scolarisation :

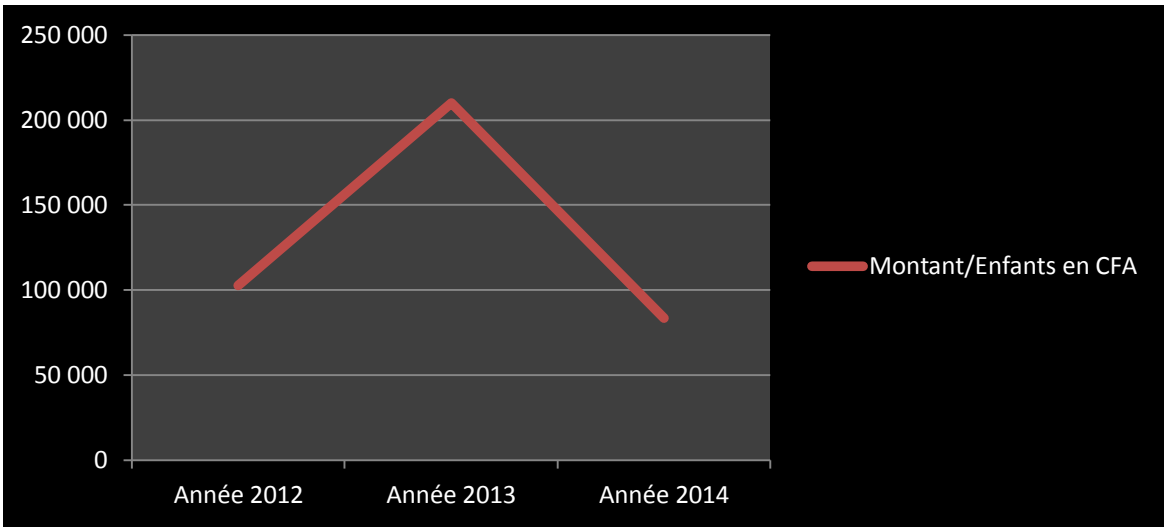
> *« Concernant la scolarisation, la structure x fournit beaucoup d'efforts. C'est grâce à elle que tous mes enfants vont à l'école. Regarde, j'en ai eu trois avant le décès de mon mari. Mais, je n'avais pas la possibilité de les scolariser. Mais aujourd'hui, j'en ai deux qui ont le BEPC. Est- ce que c'est peu ? »* (Y. T., jeune veuve, 55 ans, Natitingou, 2015).

Et par la même occasion déplorent la presqu'absence de l'appui alimentaire :

> *« C'est du côté de l'alimentation qu'il y a de problème. Au départ, c'était encore mieux. Mais ces deux dernières années, le peu-là ne vient pas on meurt de faim. La première année, on avait un peu de nourriture tous les trois mois ; la deuxième année, c'est deux fois l'an. Mais après, on n'a rien. Regarde, cette année, on n'a encore rien eu, et ça nous fait souffrir »* (Y. T., jeune veuve, 55 ans, Natitingou, 2015).

Les mêmes données révèlent que la couverture géographique de ces interventions est limitée à Natitingou. Aucune structure d'aide n'est installée à Yarikou ni à Pouya, y compris la structure étatique, privant ainsi les orphelins de ces villages du droit à la protection sociale. Enfin, les bénéficiaires de ces programmes subissent les conséquences de la réduction des ressources qui se manifestent par : la réorientation des appuis, la réduction du nombre de personnes appuyées, des interventions tardives, des stratégies de survie des enfants parfois pas recommandées. Le graphique ci-après est évocateur de la réduction des ressources allouées à la prise en charge des orphelins par trois différentes structures de 2012-2014.

<u>Graphique N° 8</u> : Prise en charge de la santé, la scolarisation et l'alimentation des orphelins de 2012-2014 par trois structures

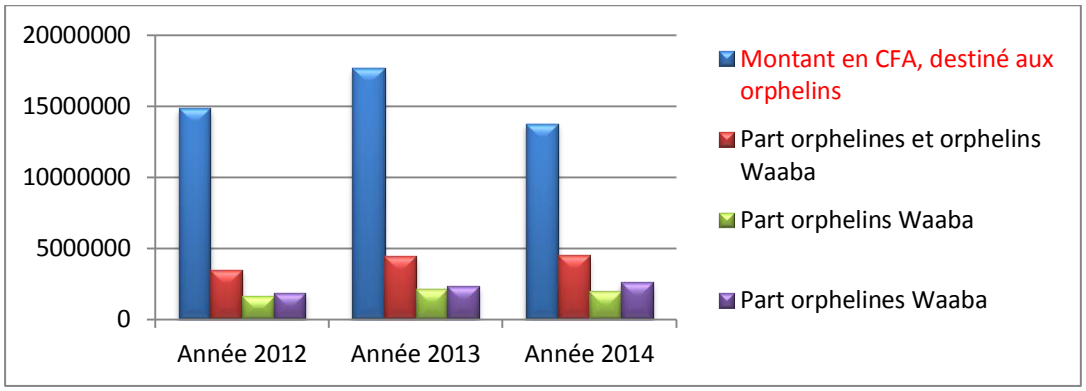


<u>Source</u> : Données de terrain, 2015 (obtenues sur la base de l'exploitation des informations fournies par les structures concernées).

<u>Commentaire</u> :

Ce graphique traduit l'évolution des investissements financiers consentis par trois structures de prise en charge des orphelin(e)s dans la ville de Natitingou, sur la base des données fournies par les responsables de ces structures. Les montants investis sont relatifs aux charges éducatives, alimentaires et médicales sur la période de 2012 à 2014, soit sur trois ans. Cette période est considérée d'une part, parce qu'il ressort des différents entretiens qualitatifs, que la diminution des ressources pour l'appui aux OEV en général et donc pour les orphelins remonte à 2012. D'autre part, pour la plupart des structures, seules les données sur cette période sont mieux tenues et rendues disponibles. Il a été tenu compte de ces trois besoins parce que ces derniers sont pris en charge aux moins par trois structures. A première vue, les investissements évoluent en dents de scie sur la période considérée. Ainsi, au cours de la première année, un enfant a coûté en moyenne 102 843 FCFA par an pour l'ensemble des structures. L'année d'après, ce montant est porté à 209 956 FCFA pour finalement décroitre à 83 712 FCFA. Toutefois, la tendance à la hausse de 2013 s'explique par le fait que l'une des structures a dû diminuer de moitié l'effectif de ses bénéficiaires du fait de la réduction des ressources. En conséquence, si la part allouée à chaque enfant semble être améliorée, le nombre d'enfants impactés a été réduit. Cette part contributive des structures non étatiques ne permet pas de combler l'incapacité des parents à prendre convenablement en charge leur progéniture.

<u>Graphique N° 9</u> : Charges relatives à l'alimentation, la santé et la scolarisation consenties par trois structures pour l'ensemble des orphelins, les *Waaba* et selon le genre



<u>Source</u> : Données de terrain 2015, (obtenues sur la base de l'exploitation des informations fournies par les structures).

<u>Commentaire</u> : On constate que la part des investissements consentis pour les orphelins waaba a connu une évolution en dent de scie à l'image des investissements concernant l'ensemble des investissements dédiés à la totalité des orphelins. La dimunition de l'effectif des enfants pris en charge par l'une des structures sous-tend cet état de fait. Considérant les données sous l'angle de la différence filles / garçons, la part allouée aux filles évolue selon une légère hausse. Celle allouée aux orphelins a évolué certes légèrement mais de manière irrégulière. Ces écarts n'autorisent pas encore à affirmer ou infirmer l'existence d'une discrimination en faveur de l'un ou l'autre des sexes.

En synthèse, l'appui aux personnes veuves sous toutes ses formes est insignifiant. Il est plus consistant au niveau de l'organisation des cérémonies de rasage et s'adresse à cette phase plus aux veuves qu'aux veufs des trois localités. En ce qui concerne la réponse institutionnelle étatique, elle est presqu'inexistante mais là encore, au détriment du veuf que de la veuve. L'aide institutionnelle non étatique quant à elle est plus indirecte, limitée en terme d'effectifs couverts mais profite autant aux orphelins des deux sexes de la zone urbaine. Les considérations d'ordre économique voire politique (manque d'outils de décision) permettent de se rendre compte de l'exclusion des veufs, veuves et orphelin(e)s des zones rurales. D'où l'affirmation que l'aide aux personnes veuves est une aide insignifiante, inégalement répartie et indirecte. L'on peut aussi en déduire que les personnes veuves ne font pas encore l'objet d'une préoccupation particulière de prise en charge des politiques. Dans un tel contexte, les concernés développent des stratégies pas adaptées à tous points de vue.

8.2- Stratégies de survie et conséquences des mutations du veuvage sur la vie des Waaba

Il est entendu par stratégies de survie tous les moyens développés par les veufs et les veuves pour subvenir à leurs besoins personnels et à leurs responsabilités de chef de famille. Face à l'ampleur de leurs besoins et à la qualité de la réponse familiale, communautaire et institutionnelle, les personnes veuves, tous sexes confondus, n'ont d'autres choix que de déployer des moyens de survie. Les résultats de cette recherche révèlent qu'elles mettent en œuvre divers dispositifs, certains identiques, d'autres différents d'une catégorie à une autre et d'un genre à l'autre.

8.2.1- Stratégies de survie des veuves et des veufs

Diverses stratégies de survie des veufs et veuves ont été énumérées et consistent à :

- ***implorer Dieu*** **:** face aux difficultés qui les accablent, les veufs et veuves affirment que leur recours ultime est Dieu. L'Etre Suprême est imploré selon les personnes interviewées pour leur permettre d'une part, de trouver une solution à leurs problèmes et d'autre part, de trouver le courage et la force nécessaires pour supporter les difficultés quotidiennes.
- ***implorer le défunt*** **:** le conjoint survivant face à certaines situations de la vie invoque le disparu. Ce dernier, de l'avis des enquêtés répond quelquefois favorablement à leur sollicitation et ils s'en sentent soulagés.

> *Quand tu es dépassé, tu ne sais plus chez qui aller pleurer (solliciter de l'aide), tu dis à ton conjoint décédé : "tu m'as abandonnée comme ça ?" Et quand tu fais ça, il t'envoie une solution »* (M. O., 61 ans, jeune veuve, Natitingou, 2014).

- ***se surinvestir dans le travail*** **:** Les personnes interviewées, toutes tendances confondues, sont obligées de se surinvestir dans le travail ; ceci leur permet d'accroître leurs capacités matérielles et financières et de se donner les moyens de faire face à leurs devoirs de parent. Dans le cadre de cette recherche, près de (75%) des personnes veuves mènent diverses activités économiques secondaires :

> *« Moi je me suis beaucoup donné au travail. Du moment où ta femme est partie et tu n'es pas malade, si tu ne travailles pas dur pour solutionner tes problèmes, qui va les résoudre à ta place ? »* (T. A, jeune veuf, 35 ans, Yarikou, 2014).

- ***recourir aux enfants*** **:** les parents associent leur progéniture à la réalisation de leurs responsabilités. Dans ce cadre, tout enfant, majeur ou mineur, qui peut réaliser une quelconque activité économique pour permettre la survie du foyer devient une ressource à

capitaliser. Les plus grands sont ceux qui sont souvent sollicités mais, les enfants, bien souvent en cours de scolarisation aussi :

> « *Quand c'est ainsi, les plus grands sont ceux sur qui le père ou la mère s'appuie pour répondre aux besoins des plus petits. Parce qu'il y a des enfants qui ont réussi au BEPC mais qui font de petits jobs dont les revenus dépassent ceux d'un fonctionnaire. De ces ressources, il achète à manger et répond aux autres besoins pour soulager le parent et aider les plus jeunes. Ils abandonnent les comportements d'enfants et se conduisent de manière responsable afin d'améliorer votre vie* » (Y. Y. M, sexe masculin, 47 ans, autre membre de la communauté, Yarikou, 2014).

- *réorganiser sa vie* : la réorganisation de la vie des personnes veuves s'impose à elles parce qu'il est nécessaire de maximiser les ressources comme le temps, les vivres et les ressources financières, de réduire les charges financières. Pendant que le veuf et la veuve réorganisent leur vie pour les raisons spécifiques ci-dessus énumérées, les veufs doivent fournir des efforts supplémentaires en ce qui concerne l'établissement du contact avec la maison et les enfants car leurs habitudes d'absence à la maison devront être revues :

> *« Les voilà orphelins, tu es devenu père et mère, tu dois voir autrement les choses et t'occuper des besoins de tes enfants. Si tu fais l'option de négliger tes enfants et de te balader, tu vas souffrir » (*D. O. 57 ans, 13 personnes à charge, Natitingou, 2014).

> *« Comme je suis veuf, je sais que je ne peux plus faire comme les autres hommes du côté de ma vie. Par exemple, je ne reste plus en dehors de ma maison pour passer la nuit. Je reste auprès des enfants pour les garder. Je travaille selon mes capacités pour subvenir aux besoins de la maison* » (P. K. veuf, 56 ans, Pouya, 2014).

- *collaborer avec les enfants* : les personnes veuves affirment qu'elles se sentent obligées de mieux collaborer avec leurs enfants. De leur avis, les enfants sont déjà fragilisés par le départ du conjoint. Par conséquent, il n'est plus nécessaire de faire naître et d'entretenir des conflits entre enfants et parent. Cette stratégie est beaucoup de l'ordre des veufs qui estiment qu'en situation de veuvage, les enfants soutiennent plus leur mère que leur père. Jaloux du comportement de celui-ci quand il se remarie, les enfants lui abandonnent ses responsabilités. Conscient de cet état de fait, la stratégie des veufs consiste à mieux collaborer avec les enfants pour espérer bénéficier de leur soutien.

- *s'endetter* : l'endettement devient une stratégie de survie des personnes veuves car elles affirment que leurs ressources sont limitées alors que la satisfaction des besoins aujourd'hui fait nécessairement appel à la disponibilité des ressources financières importantes :

> « *Mon cas n'est pas compliqué. Je suis salariée. Si je prends mon franc, je rembourse et je contracte une autre dette. C'est pour ça que je dis que mon cas est différent. Je n'attends personne car il n'y a personne. Je n'ai jamais vu un beau-parent apporter un peu de maïs pour m'aider à les élever. La seule chose, c'est de voir les enfants et de dire c'est nos enfants, or, ils sont vivants* » (B. R., 56 ans, jeune veuve, 05 personnes à charge, Natitingou, 2014).

- ***se remarier*** **:** certaines personnes veuves adoptent le remariage comme stratégie de survie malgré elles, et les conséquences qui peuvent en découler. Les veuves se remarient pour avoir des moyens de subsistance, les veufs, pour avoir une compagne qui parvienne à entretenir leur maison, leurs enfants et eux-mêmes. Cependant, on note quelques formes de stratégies spécifiques aux veuves, notamment :

- ***recourir aux amants et prétendants*** **:** le recours aux amants et aux prétendants a été énuméré comme une stratégie de survie des veuves, qu'elles soient du milieu rural ou urbain.

Les veufs et veuves ont en commun des stratégies de survie. Il s'agit d'implorer Dieu et le défunt, de se surinvestir dans les activités économiques, recourir au travail des enfants, réorganiser leur vie, de s'endetter et de se remarier. Notons cependant que si veufs et veufs ont en commun certaines stratégies, les raisons de leur mise en œuvre diffèrent. Cependant, certaines stratégies sont inconnues des veufs : il s'agit du recours aux amants et aux prétendants et de la sollicitation de l'aide auprès de tierce sous forme de don. Le recours aux enfants par les parents comme stratégie de survie implique que ces derniers mènent des activités qui leur permettent de mobiliser des ressources.

8.2.2- Stratégies de survie des orphelins

Les orphelins de la commune de Natitingou souffrent de l'absence de leurs parents père et / ou mère. Dans cette situation, le parent survivant devient le pilier sur lequel repose la vie financière, matérielle et organisationnelle du foyer. Face à l'incapacité financière du parent survivant, les orphelins deviennent des acteurs principaux auxquels recourt leur parent. Dans ce cadre, ils développent diverses stratégies énumérées comme suit :

- ***se résigner*** **:** quand aucune solution n'est entrevue, les orphelins sont habitués à voir leurs besoins sacrifiés. De ceci découle la résignation dont les conséquences peuvent être les conflits entre enfants et parent survivant :

> *« Moi, ma maman fait beaucoup. Elle s'endette pour nous donner ce qu'elle peut. Mais, je suis contre elle parce qu'elle ne m'achète pas de jouet. Je fais le basket avec mes amis. Ils ont tous de ballon. Ils refusent de me passer leur ballon. Depuis, maman n'achète pas mon ballon. Je suis mécontent d'elle ».* (N. T., orphelin de père, 14 ans, élève, Natitingou, 2014).

- ***solliciter de l'aide*** **:** ceux qui ne parviennent pas à se résigner tout le temps mettent en place une stratégie de sollicitation d'aides auprès de leurs parents paternels ou maternels, des amis voire des inconnus.

- ***invoquer Dieu et le parent décédé*** **:** tout comme leurs parents, les orphelins sollicitent l'intervention de Dieu et du parent défunt. Ceci leur permet disent-ils, de pouvoir supporter le poids de la douleur et de la résignation.

- ***recourir aux amants et prétendants*** **:** les orphelines de la ville et des villages déclarent recourir aux gestes de bienfaisance des amants et prétendants pour faire face à leur situation.

- ***développer des activités génératrices de revenus*** **:** Diverses activités économiques sont développées par les orphelin(e)s. Les revenus issus de ces dernières (déclarent aussi bien les orphelins que leurs parents), permettent d'aider les géniteurs à assumer leurs responsabilités parentales mais aussi à assurer les besoins personnels respectifs. Les activités génératrices ont pour noms : les travaux champêtres réalisés par les plus grands ; l'orpaillage ; les petits travaux champêtres (pour les plus petits) ; les travaux d'aide maçons ; les travaux annuels ou saisonniers dans d'autres régions du Bénin, notamment le Borgou ; des jobs de vacances auprès des agents commerciaux en dehors du département pour la commercialisation de divers produits ; le petit commerce.

De l'ensemble de ces stratégies, une seule est spécifique aux orphelins de la ville tous sexes confondus. Il s'agit de la commercialisation des produits en dehors du département de l'Atacora. Certaines concernent uniquement des orphelines ; c'est le cas du petit commerce et du recours aux amants et prétendants. Les orphelins de la ville se distinguent de ceux du village par le recours aux étrangers. A l'opposé, toutes les autres stratégies sont communes aux orphelins des deux zones et des deux sexes. Bien que les filles et garçons développent tous des stratégies, ces dernières ne revêtent pas des formes identiques. Pendant que les garçons mènent les activités les plus pénibles, les filles estiment ne pas disposer de force physique nécessaire à la réalisation de certains types de travaux. Elles sont donc dans le petit commerce, la fourniture d'eau, le ramassage de sable et de pierres pour les chantiers de construction. A en croire les réponses fournies par les orphelins et leurs parents, les ressources issues de ces différentes stratégies et surtout des activités génératrices de revenus servent à :

- assurer les charges scolaires (acheter les fournitures scolaires, prendre en charge les frais de photocopies, payer la scolarité) pour soi et les plus jeunes frères et sœurs ;
- contribuer aux charges du ménage (acheter les condiments, donner l'argent du moulin, acheter les vivres pour l'alimentation du foyer) ;
- s'offrir le petit déjeuner ou en offrir à ses frères et sœurs ;
- se soigner à l'hôpital ;

- s’acheter des habits. ;
- s’offrir les soins corporels tout comme les autres filles.

Si développer des stratégies permet aux enfants de soulager leurs parents et de se garantir un mieux-être, il se pose quand même un problème. En Afrique, il est de règle que l’enfant soit associé aux activités socioéconomiques. Ceci contribue à sa socialisation progressive. Toutefois, ce processus de socialisation tenait compte de l’âge, des capacités physiques et intellectuelles de l’enfant. Mais dans le cas d’espèce, les enfants sont contraints à contribuer aux charges du foyer. On assiste dans certains cas à une inversion de rôle où les enfants assument entièrement les responsabilités de leurs parents. Par ailleurs, certaines de ces stratégies peuvent se révéler compromettantes pour les enfants. C’est le cas de ceux et celles qui sont obligé(e)s de partir, loin de l’autorité parentale pour des travaux saisonniers agricoles et de commercialisation dans d’autres localités voire départements, loin de leur résidence. En outre, ces activités se déroulent en grande partie sur toute la période des vacances qui dure trois mois. Ce genre de situation devient la porte ouverte à la délinquance juvénile. C’est ainsi que dans la commune de Natitingou, l’activité de prédilection pour obtenir en peu de temps de l’argent en vue de répondre aux besoins des orphelins depuis 1990 est l’orpaillage. Jeunes filles et jeunes garçons se rendent sur le site et y passent des jours entiers voire des semaines. Or, en dehors du fait que ces sites sont très accidentés, il est prouvé qu’ils constituent des réservoirs de délinquants et un lieu de propagation des maladies telles que le VIH-SIDA. Par ailleurs, si les filles semblent vivre plus facilement la situation de veuvage de leurs parents du fait qu’elles peuvent se faire aider par des amants, elles courent plus le risque d’handicaper leur avenir : elles risquent les grossesses non désirées, la déscolarisation et plus tard, la pauvreté. Par ailleurs, les périodes de réalisation de ces différents travaux constituent des handicaps pour l’évolution scolaire harmonieuse des orphelins. Les vacances, de même que les congés et les week-ends sont destinés plus au repos et aux activités de distraction. L’investissement de la majeure partie du temps des enfants dans les activités relevant de stratégie de survie handicape leur épanouissement. Les enfants qui réalisent ces travaux en semaine le font au détriment de leurs cours. Sur un autre plan, toute consiration morale mise à part, le parent tient son autorité surtout de sa capacité à répondre aux besoins et exigences de ses enfants. Si par contrainte l’on en arrive à une inversion de rôles entre parents et enfants, il se pose alors un problème de responsabilité parentale. Les exemples de récits que voici constituent la synthèse de la vie partagée des orphelins avec leurs parents. Le premier porte sur le cas d’un orphelin de père et le second sur celui d’une orpheline de mère.

<u>Encadré N° 5</u> : Récit de vie S. G., 19 ans, orphelin de mère, 7 frères dont 3 filles, Natitingou, 2014.

Depuis que mon père est décédé, j'ai été embêté du côté de la scolarisation. Quand mon père vivait, je ne sentais pas de difficultés du côté de la scolarisation. Il payait ma contribution. Mais actuellement, je dois assurer ma scolarisation moi-même. Des fois, je pense à mon père et je me demande si mon père vivait si la situation serait pareille. Et du coté des difficultés surmontées par ma mère ? C'est difficile de manger depuis que mon père est décédé. Les quantités de l'alimentation ont été réduites par maman ; les quantités de nourriture ne sont pas pareilles aux quantités comparativement à quand papa vivait ; on ne mange pas à notre faim.

Je ne peux pas dire que nous avons de soutien depuis la mort de notre père. Les gens viennent nous donner des conseils c'est tout, ils nous disent ne faites pas ci, ne faites pas ça à votre mère, on nous donne de conseils. Rarement, les gens nous apportent un peu de vivres. C'est tout. C'est à notre maman de nous entretenir et de nous nourrir. Ma mère, elle est obligée de démarrer une activité économique. Par exemple, maman vend de la boisson locale ; mais d'autres mamans vendent par exemple des condiments. Mais, les recettes ne suffisent pas à assurer parce que le plus souvent, maman s'endette. Les quelques apports viennent des oncles paternels. Notre oncle paternel nous vient en aide. Des fois, on nous donne de l'argent ou du manioc. Un autre oncle nous donne de l'argent à la fin du mois. Mes jeunes frères sont appuyés par SOS, nous autres, nous sommes plus âgés. Quand la rentrée vient, il leur donne des fournitures scolaires et paie leurs contributions périodiquement, tous les trois mois par exemple, on leur donne quelques vivres.

Actuellement, je suis obligé d'assurer moi-même mes charges scolaires. Les besoins d'alimentation ne sont pas assurés comme avant. Je bénéficie du soutien de deux de mes oncles paternels. Ils nous donnent des vivres et l'un de l'argent à la fin du mois.

Tu dois te débrouiller, supplier les enseignants pour qu'ils t'acceptent en classe quand tu n'arrives pas à payer la contribution. Tu dois faire des jobs pour soutenir ta mère. Ainsi, du côté de la scolarisation, si tu as des difficultés tu dois fournir des efforts et ne pas baisser les bras.

<u>Source</u> : données de terrain, 2014.

<u>Encadré N°6</u> : Récit F. B. orpheline de mère classe de 3eme, 7 frère et sœurs Yarikou, 2014.

Depuis que ma mère est décédée, ma vie n'est plus heureuse ; ceux qui me gardent aujourd'hui, ne me gardent pas comme elle le faisait. Je vis avec les co-épouses de ma mère, elles ne m'aiment pas comme ma mère. Je continue d'aller à l'école, on me soigne mais, on ne me donne pas l'argent pour le petit-déjeuner.

Depuis que ma mère est partie, les liens avec la famille de ma mère ne sont plus solides. Chacun vit en aparté, on ne se voit plus. Avec les autres membres de la communauté nous vivons en harmonie. Par rapport aux besoins, nous mangeons, je prends les trois repas par jour ; du côté de la scolarisation, mon père s'en occupe. C'est ma grand'mère qui m'habille. En ce qui concerne la santé, on m'amène à l'hôpital quand c'est grave.

Et du côté de la scolarisation, je n'ai pas de répétiteur, mais du côté des habits, je cherche moi-même mais ce n'est pas obligatoire ; si je trouve l'argent j'en achète, si je n'en ai pas, ce n'est pas obligatoire. Je fais des jobs, je casse les cailloux pour me faire de l'argent et acheter mes habits. Quand je casse une bassine de pierres, on me paie 1000 FCFA par jour. Quand je reviens, j'achète ce pour quoi je suis allée, j'achète certaines fournitures scolaires et ma tenue de sport. Il y a certaines fournitures qui manquent, mon papa ne m'achète pas de tenue de sport.

Quand je vais en vacances chez mes oncles maternels, on m'achète des fournitures. En dehors de mes oncles, il y a mes frères et sœurs. Il y a aussi mes parents paternels.

Dans notre village, on n'a pas des associations qui soutiennent les orphelins. C'est difficile la vie de l'orphelin. Premièrement, quand on t'offense, tu penses à ta mère et tu te dis que si elle était là, ce ne sera pas pareil, on te maltraite et tu penses à ta mère. Des fois, quand tu demandes quelque chose, on t'insulte avant de te satisfaire alors que ta mère ne l'aurait pas fait. Je vis avec la co-épouse de ma mère mais nous vivons séparément et elle ne nous regarde même pas.

Mes études sont handicapées ; quand je suis à la maison, j'étudie, mais quand je vais là-bas (sur le site d'orpaillage), après avoir fini de travailler, je suis fatiguée et je n'arrive plus à étudier.

<u>Source</u> : Données de terrain, 2014.

8.2.3- Conséquences des dynamiques et paradoxes de la gestion actuelle du veuvage

L'analyse des mutations liées à la gestion du veuvage met à nu des conséquences plus destructrices que positives et des paradoxes.

8.2.3.1- Conséquences plus destructrices

Les conséquences des dynamiques socioculturelles intervenues dans la gestion du veuvage ont été perçues par rapport à quatre types d'acteurs, les veufs et les veuves, les orphelin(e)s et la communauté. Ces conséquences sont analysées sous leur double angle positif et négatif. Les conséquences positives des mutations sont celles qui ont permis aux veufs et veuves de s'adapter aux contraintes du monde moderne. A ce sujet, les interlocuteurs font cas de la réduction du nombre de jours des cérémonies de veuvage qui permettent aux acteurs impliqués dans l'organisation des cérémonies de veuvage de se

libérer pour la réalisation des activités économiques. Par ailleurs, la réduction des délais, le changement des lieux et le refus du port des signes distinctifs relèvent de la réadaptation des pratiques du veuvage aux contraintes du monde moderne.

Une conséquence négative mise en exergue par les acteurs sociaux waaba est la mort. Ils affirment que les différentes attitudes adoptées actuellement par les Waaba vis-à-vis de ce phénomène le rendent répétitif. En effet, affirment-ils, puisque la mort n'est plus crainte, les comportements d'évitement, les savoirs-faires traditionnels en matière de sa gestion ne sont plus respectés. Ainsi, les jeunes n'adoptent plus pour autant des comportements craintifs vis-à-vis de la mort. Les personnes âgées estiment que les actes de beuveries autour de la dépouille, les fêtes lors de cérémonies de rasage font croire que les jeunes font appel à la mort afin qu'ils aient l'occasion de boire et de manger. Avec de tels comportements, les cas de décès précoces se multiplient.

Il se pose donc un problème de gestion du veuvage. La gestion se définit comme l'administration au mieux d'une situation. Administrer au mieux le veuvage, consisterait donc à mettre en place un mécanisme qui effacerait de la vie des veufs, des veuves et de la communauté des situations qui créent des difficultés au fonctionnement harmonieux de la communauté. Si malgré tout, les groupes d'acteurs ont su adapter leurs pratiques du veuvage aux réalités actuelles, il nous semble que la communauté, les veufs et veuves, toutes tendances confondues, subissent les conséquences de certains paradoxes de la gestion du veuvage.

8.2.3.2- Paradoxes à corriger

Les paradoxes concernés sont relatifs à trois aspects de la gestion du veuvage. Il s'agit notamment :

- de la capacité de la plupart des veuves à faire face aux dépenses coûteuses des cérémonies de rasage alors même qu'elles sont impuissantes face à leurs besoins, aux besoins du foyer et à ceux de leurs enfants ;
- du positionnement de la plupart des détracteurs de la pratique traditionnelle du veuvage au niveau du discours ;
- de la prévalence siultanée de deux règles de droit en matière de gestion du veuvage.

Ces paradoxes donnent lieu à une disharmonie au niveau de la société.

Capacité des veufs et veuves à faire face aux dépenses du veuvage versus leurs difficultés de survie

Depuis que les acteurs sociaux ont noté l'apparition des changements d'ordre économique dans la pratique du veuvage, les dépenses consacrées à cette cérémonie, surtout les cérémonies de rasage des veuves n'ont cessé d'accroître. Chacun, pauvre comme riche, s'investit dans la mobilisation des ressources afin de ne pas paraître ridicule lors de ses cérémonies de rasage. Quelques rares hommes sont inscrits dans cette logique mais, les cas les plus en vue, concernent les femmes. Cette capacité de mobilisation financière des veufs et veuves contraste dans la majeure partie des cas, avec les capacités quotidiennes des veufs et des veuves à faire face à leurs besoins essentiels. A ce sujet, une jeune veuve de Yarikou déclare :

> *« Mon mari est décédé il n'y a pas longtemps. Nous avons fini les cérémonies de rasage. Il m'a laissée seule avec cinq enfants. Tous vont à l'école sauf celui que j'allaite. Je ne sais même pas comment je vais faire pour répondre à leurs besoins. On n'a pas trouvé à manger. Je ne sais comment faire pour la rentrée prochaine. Est-ce que tous les quatre vont continuer ? Dieu seul sait. Et pourtant, j'ai cherché l'argent à Tchantagou pour donner à manger aux gens pendant le rasage. Moi-même, j'ai fait comme les autres »* (S. B., 48 ans, jeune veuve, 5 personnes à charge, Yarikou, 2014).

Concernant les femmes, leur capacité économique s'est accompagnée par ailleurs d'un pouvoir décisionnel. Ce qui en matière de développement n'est pas négligeable, bien au contraire. Mais, face à cette expression du pouvoir décisionnel de la femme et de sa capacité d'investissement, se dressent quelque temps après, les difficultés de survie. Dans le même registre, les rares hommes qui se livrent à cette pratique éprouvent aussi d'énormes difficultés à faire face à leurs charges. A ce propos, un jeune orphelin de Yarikou, affirme avoir enregistré des changements négatifs dans ses droits et devoirs au lendemain du décès de sa mère. Il se trouve ainsi dans l'obligation de répondre à ses besoins. Mais son père heureux à l'idée d'avoir tué des porcs lors de sa cérémonie de rasage déclare :

> *« Il y a quelque temps ma femme est décédée et j'ai organisé ma cérémonie de rasage. Moi-même j'ai tué des porcs. Un porc m'a côuté 35 000 FCFA à l'époque. Imagine un peu sa taille. Ceux qui sont venus ont mangé et bu. Après, ils se sont dispersés » (*S. B. jeune veuf, 56 ans, agriculteur, 5 personnes à charge, Yarikou, 2014).

A l'opposé, le récit de vie de l'un de ses enfants décrivant les difficultés quotidiennes qu'il vit avec ses frères et sœurs, depuis le décès de sa mère :

> *« Des fois, je mange deux fois seulement. Des fois, je ne mange pas les matins et je mange à midi ou le soir. Des fois, quand il y a les restes de la nourriture, si papa ne mange pas, et nous mangeons les restes et lui reste comme ça.*

Pour le petit-déjeuner, s'il y a la pâte d'hier, on en prend avant de partir. S 'il y en a pas, si je reviens de l'école, à midi, il nous donne 100 F pour le déjeuner de nous deux.
*Des fois, je reste ainsi ; des fois si un ami me donne, je prends. Quand je suis malade, je le dis à mon père. Des fois il achète les médicaments, des fois, il m'amène à l'hôpital. Depuis que je suis allé à l'école, mon papa a payé mes frais de scolarisation par mon frère. Depuis que je suis au collège, mon père a payé une seule fois. Quand il n'a pas, il cherche à emprunter. Mais quand il n'en a pas, mon frère qui est élève aussi, va pour l'orpaillage et il paie. Sinon, mon père allait emprunter et après, il remboursera » (*S. D., orphelin de mère depuis 3 ans, père agriculteur, élève en classe de 5^{eme,} 2 frères et 3 sœurs, Yarikou).

Cette situation est déplorée aussi bien par ceux qui dépensent, les pratiquants des religions modernes, les tenants de la tradition que les cadres et personnalités des différentes localités, mais elle se perpétue et s'accentue au fil des années, prenant la forme de contrainte sociale. En effet, les acteurs sociaux ont été invités à se positionner par rapport à six propositions dont la suivante : les changements intervenus dans les pratiques du veuvage sont bénéfiques aux veufs et aux veuves. L'analyse du positionnement des interviewés au sujet de cette proposition met en relief une considération majeure : les changements d'ordre économique sont les plus décriés. En effet, il est de l'avis de ces personnes toutes catégories confondues que ces dépenses, qui en apparence enrichissent les veufs mais surtout les veuves, les appauvrissent en réalité. Certaines sont obligées de s'endetter pour ce faire tandis que les multiples charges du foyer les attendent incompressibles. Ainsi, les interviewés affirment que les "bénéfices" (cadeaux de toutes sortes) issus de ces cérémonies ne sont quantitativement ni qualitativement supérieures aux conséquences négatives relatives à l'incapacité de faire face aux dépenses. Le présent verbatim est bien révélateur de cette perception :

« Non, ce n'est pas vrai. Les changements ont introduit du désordre dans la communauté. Les plus riches font face aux dépenses qui contraignent les plus pauvres qui s'endettent. Et au lendemain des cérémonies de rasage, les pauvres veuves payent des dettes. Alors qu'autrefois, les vieilles s'organisaient pour faire des cérémonies symboliques. » (Y. D. M. jeune veuve, 50 ans, 6 personnes à charge, agricultrice, Natitingou, 2014).

Règles de gestion contradictoires en matière de succession

L'une des contradictions notable et préjudiciable à la vie des veufs et veuves concerne la prévalence des règles de gestion du veuvage disparates. En effet, dans la société traditionnelle précoloniale, le veuvage occasionnait une forme donnée de gestion de l'héritage. Dans ce contexte, l'héritage était constitué par les biens laissés par le défunt ou la défunte. Dans une société non matérielle et exempte d'accumulation, l'héritage était symbolique et régi par des règles bien précises. Il importe de rappeler quelques règles importantes, notamment : les plus jeunes héritaient des plus âgés ; les frères et cousins

cadets de même que les enfants et neveux, tous sexes confondus pouvaient prétendre à l'héritage mais au nom de leur lignée ; les acteurs de sexe masculin héritaient des hommes tandis que ceux de sexe féminin jouissent des biens laissés des femmes ; personne ne peut prétendre à un héritage dont il n'est pas ayant droit ; personne n'héritait de plus d'un objet ; les conflits autour de l'héritage étaient gérés par le défunt lui-même. Mais actuellement, la gestion de l'héritage est caractérisée par des règles contradictoires et disparates qui engendrent des conflits en zone urbaine. A ce paradoxe s'ajoute celui du positionnement de la plus part des détracteurs du lévirat au niveau de discours.

Positionnement des détracteurs de la pratique traditionnelle du veuvage au niveau du discours

Un autre constat qui s'inscrit dans le compte des paradoxes est l'impuissance des détracteurs de la pratique traditionnelle du veuvage face aux répercussions de la situation qu'ils ont favorisée. Si ces derniers ont pu déployer des moyens de lutte contre le lévirat, rares sont ceux parmi eux qui s'engagent en tant que structure à accroître les capacités de la veuve à se prendre en charge matétiellement et à jouir de ses droits en tant que veuve. La plupart de ces structures se sont positionnées au niveau du discours au lieu de poser des actes concrets. Ce constat est valable aussi bien pour les institutions religieuses (exceptée l'Eglise catholique), les structures étatiques et non, les instances de promotion des droits de la femme. Elles ont donc promu des droits de la personne humaine (liberté de choix du conjoint) sans entrevoir les possibilités réelles d'autonomisation économique et de responsabilisation. Cette situation retient d'ailleurs encore certaines veuves dans les liens du lévirat.

8.2.4- Vulnérabilité ignorée des veufs et veuves (discussion)

Cette dernière partie de la thèse soutient l'hypothèse selon laquelle les dynamiques intervenues dans le vécu du veuvage se déploient dans un contexte d'absence de prise en charge adaptée à la vulnérabilité des veufs des deux sexes. A l'analyse, les personnes veuves sont reconnues comme des personnes indigentes devant bénéficier du soutien des acteurs familiaux, communautaires et institutionnels. La situation des veuves Waaba s'inscrit dans la tradition de l'approche de la vulnérabilité consacrée de la veuve. Cependant, la situation de l'autre genre est occultée (ApRoberts, 2008 ; Bila, 2011). La non prise en compte du veuf comme personne vulnérable répond donc d'un déterminisme culturel. La perception de l'homme, considéré autrefois comme le pourvoyeur principal (Barrière, 2007 ; Chaineaud,

2012 ; Béréni & *al*., 2014) et véhiculant l'image traditionelle du mâle invulnérable se transpose sur les représentations du veuf des temps modernes.

Or, les dynamiques socioéconomiques en cours dans la société affectent les responsabilités, les rôles et statuts des hommes et des femmes en général mais aussi des veufs en particulier. Chez les Waaba, ces dynamiques ont contribué à plus d'investissements des femmes dans des activités économiques et à plus d'amélioration de leur intervention au niveau du ménage pour la prise en charge de leurs besoins propres, de ceux de leur descendance et parfois pour assurer plus ou moins pleinement les prérogatives du père de famille dans ses défaillances. A l'opposé, ladite situation fragilise matériellement l'homme du vivant de son épouse et davantage en cas de décès de son partenaire. L'établissement du constat de la vulnérabilité de la veuve contemporaine a été certes une entreprise récente (peu de travaux y ont été consacrés) mais effective[85]. En Europe par exemple, l'on peut citer un certain nombre de travaux (Barrière, 2007 ; Chaineaud, 2012 ; Jeanne & Pasquier, 2007 ; Mazzioni & *al.*, 2013). Concernant les sociétés africaines, ceux de Enel & Pison (2007) ; Ibrahima & Légaré (2006) ; Kebe & Charbit (2007) et Taverne (1996).

La vulnérabilité de la veuve *waao* de l'époque moderne tient à plusieurs facteurs qui s'agrègent en un seul : celui de la déstructuration de ladite société qui a abouti au refus du lévirat. Cette désorganisation détermine chacun à une auto-prise en charge, brisant ainsi la chaîne de solidarité caractéristique de la société *waao*.

Des études réalisées dans d'autres contextes viennent confirmer les unes partiellement, les autres totalement les présentes analyses. Des études réalisées en Europe, au Sénégal, au Niger et aux Etats-Unis ont abordé les causes de la vulnérabilité des veuves. Elles ont le plus souvent mis en avant les caractéristiques individuelles des femmes chef de ménage dont les veuves (Kebe & Charbit, 2007 ; Ibrahima & Légaré, 2006). Elles arguent de la fragilité des femmes chefs de ménage en lien avec leurs caractéristiques individuelles (faibles revenus, moins instruites, difficultés d'accéder à l'emploi salarié) et celles de leur famille (absence de conjoint, caractéristiques des personnes à charge). Ainsi, dans une étude réalisée au Sénégal, Kebe & Charbit traitent de la vulnérabilité des femmes chefs de ménage en ces termes : « Les femmes chefs de ménage sont faiblement intégrées au marché du travail. Non seulement une forte majorité en est exclue, mais celles qui sont engagées sont

[85] La plupart des travaux sur la vulnérabilité des femmes chef de ménage ont été considérés en combinaison avec les femmes célibataires ou divorcées.

cantonnées pour la plupart, dans des activités faiblement productives » (Kebe & Charbit, 2007 : 5). Mieux ces écrits font appel aux caractéristiques des membres de la famille (amputée du pourvoyeur, avec des personnes à charge). C'est presque aux mêmes conclusions que parviennent Ibrahima & Légaré (2006) dans une étude comparative sur les déterminants du travail des veuves en milieu urbain. Ceci est bien valable dans le cas des veuves *waaba*. Cependant, ces derniers ne font pas cas des causes liées à la déstructuration sociale et à l'abandon du lévirat. Taverne (1996) pour sa part établit le lien entre la vulnérabilité de la veuve et l'abandon du lévirat. Dans un article sur les modes de communication relaive à la transmission du VIH-SIDA, l'auteur affirme que les campagnes de lutte contre la pratique du lévirat sont à la base de la vulnérabilité de la veuve. Il met indirectement en avant la disparition de la solidarité quand il affirme que le veuvage n'assure plus la prise en charge de la veuve. C'est dans cette perspective que s'inscrivent Enel & Pison (2007) quand ils étudient le lévirat chez les Mlomp du Sénégal. Ces auteurs considèrent l'absence de solidarité comme source de vulnérabilité.

La présente thèse met en évidence l'individuation à travers ses différentes manifestations comme source de vulnérabilité des personnes veuves des deux sexes. L'analyse, au-delà de la vulnérabilité de la veuve met en exergue l'évolution du statut et du rôle de celle-ci. Elle parvient, du fait de son pouvoir économique, à assurer les charges liées aux cérémonies de rasage et à leur conférer l'orientation qu'elle veut, à mobiliser d'autres formes de réseaux de solidarité. Ceci permet d'affirmer que dans le cadre du veuvage, « le statut de la femme n'est plus perçu comme figé dans un rôle ou statut il est en évolution dans des ensembles d'identification divers tels les groupes d'appartenance, son groupe social, âge » (Bonnet, 1996 : 6).

Les résultats de cette dernière partie de la thèse s'inscrivent donc dans l'optique selon laquelle, les veuves et les veufs représentent des catégories vulnérables à l'endroit desquelles des politiques spécifiques de soutien et de prise en charge doivent être élaborées et mises en œuvre face à la détérioration des cadres traditionnels de solidarité. Ceci est rendu davantage nécessaire au regard des piètres conditions socioéconomiques qui sont actuellement les leurs. S'agissant du cas des femmes, le veuvage a toujours été considéré comme une double perte : celle du conjoint et celle du niveau de vie d'avant veuvage (Delbus & Gaymu, 2002). Mais du fait du lévirat et du remariage immédiat qui venaient servir de soupape de sécurité matrimoniale, le veuvage n'avait jamais été considéré comme un problème (Attané, sd). Seulement, les changements sociaux liés à l'évolution historique

ont remis en cause les bienfaits du lévirat (Enel & Pison, 2007) et ont compromis les conditions socioéconomiques des veuves (Ibrahima & Légaré, 2006). Ceci recentre la condition des veuves au cœur de l'actualité et de l'intérêt scientifique que certains auteurs portent. De façon générale, « elles [les veuves] ont de plus en plus de chances de se retrouver seules avec de petits enfants à prendre en charge malgré certaines limites physiques et économiques » (Ibrahima & Légaré, 2006 : 2). Les données fournies ci-dessus confirment cette réalité quant aux veuves et veufs de la zone étudiée. Si les études réalisées par exemple au Sénégal (Kebe & Charbit, 2007), à Niamey et New York par Ibrahima & Légaré (2006) ont opté de s'appesantir sur le cas des veuves, il faut souligner que dans le contexte de la commune de Natitingou, la situation du veuf n'est pas non plus reluisante.

En définitive, veufs et veuves sont logés à la même enseigne, tant en matière de prise en charge personnelle qu'en matière de satisfaction des besoins du foyer et ceux des enfants. Par ailleurs, il existe des difficultés que les veufs vivent et qui sont inconnues des veuves notamment les difficultés relatives aux travaux de ménage, à l'éducation des enfants. Des sources concordantes de nos entretiens révèlent que les enfants des veufs sont voués à la délinquance et au manque d'encadrement familial. Concernant les actions de soutien aux veufs et aux veuves, elles sont insuffisantes face aux besoins énormes des personnes veuves. Elles sont plus d'origine familiale, communautaire qu'institutionnelle, rappelant fort bien le constat d'ordre général de Ki-Zerbo selon lequel, « même aujourd'hui, ce sont les puissantes survivances du système lignager qui assument les responsabilités essentielles en faveur des enfants malades, sans ressources pour leurs études, sans nourriture » (Ki-Zerbo, 2008 : 90). C'est dans le même sillage que s'inscrivent les analyses de Jeanne (2008) relativement aux veuves françaises des XIVeme et XVeme dont la prise en charge et la protection étaient de la responsabilité des frères et beaux-frères agissant au nom du défunt. Cependant, cette aide non institutionnalisée est jugée insuffisante. C'est ce qui découle de l'opinion de nos enquêtés pour qui « l'aide familiale apparaît impuissante face aux besoins qui ont un coût visible, affiché, exprimé par le marché » (Festy & Prokofieva, 2006 : 10). *A contrario*, dans une étude comparative réalisée par Ibrahima & Légaré sur le travail des veuves de Niamey et de New-York, il ressort que « à Niamey, cette solidarité semble avoir de beaux jours devant elle, car, il se trouve que les autres parents et même les non parentés apporteraient leur soutien à la veuve » (Ibrahima et Légaré, 2006 : 6) alors qu'une telle situation n'advient pas dans le contexte new-yorkais.

La société *waao*, bien que reconnaissant la vulnérabilité des deux catégories de veuf, porte plus d'intérêt aux veuves qu'aux veufs. Ceci est dû à la persistance de la croyance populaire selon laquelle l'homme n'a pas besoin de soutien car il est à même de se refaire tout seul une situation socioéconomique. Or, les conditions socioéconomiques actuelles font que la "débrouillardise" n'apporte pas de solutions satisfaisantes aux besoins qui s'imposent. Certes, la solidarité communautaire est expressive à l'endroit des veufs et des veuves pendant les périodes de cérémonies de deuil mais au-delà, celle-ci s'estompe au fil des jours et des ans. Cette situation rappelle les résultats de l'étude réalisée par (Kebe & Charbit, 2007) à Dakar qui démontrent que les hommes et femmes ne bénéficient de soutien qu'à des occasions précises à l'instar des cérémonies de deuil, à la différence que le soutien est plus important chez la veuve que chez le veuf, même si celui-ci ne permet pas l'"empowerment" des femmes. Les travaux réalisés[86] sur d'autres sociétés, s'ils mettent en évidence le traitement discriminatoire des veufs, n'attirent pas l'attention sur la gêne que ressent le veuf à réclamer du secours auprès de la communauté et de la famille. Cette réalité est tangible chez les *Waaba* où les veufs du fait des facteurs culturels entretiennent eux-mêmes l'image du "pater" invulnérable. Pareille situation est mise en exergue par Bila (2011) dans le cadre des rapports de genre au médicament au Burkina-Faso. L'auteur y indique que ne pas être en mesure de répondre aux besoins de la famille constitue une honte pour l'homme.

En dernière instance, la situation alarmante des veufs et des veuves contraste avec l'absence d'une politique de prise en charge. Cette question, déjà soulevée par Ibrahima & Légaré (2006) ; Taverne (1996) concernant les veuves est autant valable pour les veufs dans le cadre de notre recherche. La solidarité familiale et communautaire est limitée puis les structures modernes de soutien n'apportent d'assistance que de manière très insignifiante aux veuves, encore moins s'agissant des veufs.

Dans le contexte de la présente recherche, il est identifié quelques différences en matière d'expression de la solidarité institutionnelle entre milieu urbain et milieu rural. Si la solidarité communautaire avant et après le rasage est effective selon les formes décrites plus haut, celle institutionnelle, déjà très précaire, est limitée à la zone urbaine. Les raisons de ce état de fait sont, rapellons-le, d'ordre économique et politique.

[86] Kebe & Charbit (2007) attirent l'attention sur le fait que les femmes n'ont pas honte de solliciter de l'aide auprès de leurs relations surtout la belle-famille mais restent muets sur l'attitude des hommes.

La présente recherche met par ailleurs en exergue la vulnérabilité contagieuse des personnes veuves à l'endroit des orphelins. Face à la défaillance de prise en charge traditionnelle, « les orphelins, si rares dans l'Afrique d'hier, se multiplient et préoccupent les services publics compétents » (Ki-Zerbo, 2008 : 90). En conséquence, aussi bien les parents et les enfants sont contraints à la mise en œuvre des stratégies de survie. Ainsi, chacun déploie diverses stratégies dans divers champs de la vie sociale : parenté, voisinage, relation de travail, religieux communautaire, religieux non communautaire (Bila, 2011). Ces stratégies posent des problèmes d'abord dans le principe même et ensuite en termes de rapports entre enfants et parents. Sur le premier plan, « les adultes élevés jusqu'à leur statut d'aujourd'hui par d'autres adultes ne peuvent transférer la responsabilité qui incombe à leur génération sur les jeunes et les enfants » (Ki-Zerbo, 2011: 93). Ensuite, l'inversion des rôles à laquelle on assiste quand les enfants deviennent source de revenus pour les parents devient préjudiciable à l'expression de l'autorité parentale et les fragilise davantage. Car un être démuni de ressources voit son pouvoir et son autorité limités. Ainsi, les conséquences du veuvage fragilisent non seulement économiquement les veufs et les veuves mais aussi socialement. Si en apparence ces stratégies permettent aux enfants de devenir matures, il s'agit d'une maturité précoce puisque « ces jeunes qui vieillissent avant l'âge, n'ont pas le temps de vivre leur jeunesse » (Ki-Zerbo, 2008 : 92). Par ailleurs, certaines stratégies les exposent aux conséquences négatives de la vie tels que la délinquance juvénile pour les garçons, le mariage précoce et les grossesses non désirées pour les filles. Certains parmi eux, à force de refouler leurs besoins et rêves « vivent donc des épreuves et frustrations qui fragilisent gravement leur équilibre général ; au point que, malgré leur lucidité très réaliste, ils peuvent devenir la proie de manipulations diverses et antagonistes » (Ki-Zerbo, 2008 : 92). Ceci constitue autant de contraintes qui entravent le développement de la communauté *waao*. En effet, une communauté ne se développe pas en dehors d'une partie de ses membres.

Conclusion partielle

Les veuves et veufs de la communauté *waao* actuelle sont des catégories vulnérables qui évoluent dans un contexte socioculturel et économique contraignant. A leurs difficultés de survie n'équivalent des mécanismes adaptés de prise en charge, contrairement à la période précoloniale. Face à l'ineffectivité des mesures de prise en charge communautaire et institutionnelle, les veufs, veuves et leurs enfants mettent en œuvre des stratégies qui leur permettent de limiter les effets de leurs difficultés de survie. Si quelques-unes de ces stratégies sont identiques d'une catégorie à une autre il se note quand même des particularités d'une catégorie à une autre et d'un genre à l'autre. La plupart de ces stratégies permettent aux veufs et veuves de faire fonctionner leur foyer et d'assurer dans une certaine mesure leurs responsabilités parentales vis-à-vis des orphelins. Cependant, certaines se révèlent qualitativement négatives pour l'épanouissement des veufs et veuves et pour le développement de leur communauté.

Sur un autre registre, la gestion actuelle du veuvage donne à voir certains paradoxes par rapport auxquels des solutions doivent être recherchées pour le fonctionnement harmonieux de la communauté *waao*. Ces derniers entravent non seulement le vécu des personnes veuves mais aussi celui de leurs enfants et par ricochet de leur communauté. Cette responsabilité incombe non seulement à la communauté *waao* mais surtout aux décideurs publics et à leurs associés qui ont contribué à déstructurer la société *waao* en l'inscrivant dans un processus de mutations.

La présente démonstration permet d'affirmer que la troisième hypothèse de recherche est vérifiée.

CONCLUSION GENERALE

Le présent travail de recherche a permis de comprendre les bases socioculturelles de la pratique précoloniale des rites de veuvage, de saisir les dynamiques à l'œuvre en vue d'établir les rapports entre ces dynamiques et le développement de la communauté *waao*. Pour y parvenir, recours a été fait à une approche méthodologique à dominance qualitative. La démarche démonstrative empruntée a été inscrite dans une perspective comparative sous trois angles notamment le temps, l'espace et le genre. Avec la dimension genre, le veuvage est analysé pas seulement en rapport avec la veuve, mais sous un angle relationnel.

Les rites de veuvage, pratiques culturelles anciennes, continuent de marquer la vie des Waaba de sexes et statuts différents. Dans la société précoloniale *waao*, des facteurs et cadres traditionnels ont induit une certaine pratique et gestion de ce fait social. Les facteurs en question sont la peur de la mort, la solidité des liens de mariage, le pouvoir du chef de lignage, le système économique basé sur le troc, la place du veuvage dans l'ensemble des autres réalités culturelles et enfin la valorisation de la femme à travers les pratiques culturelles. Au-delà des facteurs, les structures traditionnelles telles que la famille et la religion avaient inscrit le mariage dans un cadre institutionnel multidimensionnel garantissent un faible degré de contradiction. Cet ensemble de considérations a favorisé à cette époque, une pratique locale type du veuvage. En fait, si ces facteurs et cadres traditonnels sont considérés comme ralentisseurs des mutations, l'ouverture, quoique mineure de ce groupe vers l'extérieur était potentiellement pas porteuse de mutations.

Par rapport au mariage, malgré la potentialité d'ouverture qui prévalait, la société *waao* précoloniale avait institué une forme privilégiée d'union mais non exclusive, offrant des opportunités d'options certes limitées. Les modalités et expressions des différentes formes de marge se déroulaient selon le code coercitif inscrivant la grande majorité des Waaba dans l'adoption de la forme la plus légitimée du mariage mais accessoirement deux autres formes qui conféraient au mariage des qualités de durabilité et d'indissolubilité. C'est en référence à cet ensemble de considérations et aux rapports établis entre les perceptions du mariage, de la mort et du veuvage que les représentations, pratiques et vécus du veuvage ont été analysés dans une sphère géographique déterminée (commune de Natitingou), dans le temps (de la période précoloniale à celle postcoloniale) et selon le genre (hommes / femmes).

Ainsi, les représentations, pratiques et vécus du veuvage à l'époque précoloniale reposaient sur des bases socioculturelles fondamentales : les rites de veuvage sont d'origine ancestrale et divine. Partant, les buts, les fondements et pratiques sont perçus en référence à cette origine. En conséquence, les rites ont été inscrits dans une sorte de perpétuité. Ces rites étaient réalisés aussi bien au profit des hommes que des femmes ayant perdu leurs conjoints qu'au profit de leur communauté d'appartenance. A l'image de la représentation qui est véhiculée de l'homme et de la femme dans cette société, les représentations et pratiques du veuvage étaient harmonisées mais pas indifférenciées. Perçues idéologiquement comme une réalité féminine *a priori* féminine, les pratiques du veuvage dans leur forme laissent transparaître des différences de genre. En effet, si dans le fond, les buts et fondements du veuvage à l'endroit de la communauté, des veufs et veuves présentent quelques traits communs, certaines spécificités se notent au niveau de la veuve. Les fondements et buts qui particularisent ces dernières sont d'ordre socioéconomique et s'observent dans la ritualisation du veuvage. Les buts du veuvage pour la communauté consistaient en une victoire de cette dernière sur la mort. La communauté gérait par cet acte, la mort de l'individu et manifestait par divers gestes rituels et de solidarité, la survie spirituelle et collective de la société. Séparer les conjoints, purifier le conjoint survivant, le rendre apte pour de nouvelles relations sexuelles et matrimoniales, lui forger un moral assurant l'acceptation de sa nouvelle situation et condition sociales, constituaient les buts ultimes des rites de veuvage pour l'homme et la femme. De ce fait, chez les Waaba, les rites de veuvage s'appréhendent sous quatre angles indissociables : en tant qu'état, cérémonie, situation et statut. Le premier angle véhicule l'idée d'un être rendu impur par le décès de son partenaire de vie. Il devient donc un acteur social dangereux, vecteur de mort pour les potentiels partenaires sexuels et pour la communauté. C'est justement cette considération du veuvage état qui implique le veuvage cérémonie ou veuvage-initiation qui détermine la communauté à séparer les deux conjoints, purifier la communauté et le survivant en vue de le réintroduire dans la vie sociale pour expérimenter le veuvage-situation. Le veuvage situation dans la société précoloniale était l'affaire de la communauté à laquelle appartenaient les personnes éplorées. Quel que soit leur sexe, elles n'étaient pas abandonnées à elles-mêmes. Une prise en charge pyschologique et / ou matérielle étaient déployée. Le veuvage, en tant que rite d'initiation transformaient ceux et celles qui avaient subi avec succès les différentes épreuves en potentiels intiateurs et initiatrices de nouvelles personnes veuves.

Les outils, les essences végétales utilisées, les endroits, rappellent constamment la nécessité de protection, de purification et de séparation des conjoints. Dans le cas spécifique de la veuve, la symbiose entre les perceptions, buts et pratiques du veuvage transparaît à travers l'utilisation de la patte de bœuf remise par la famille du défunt mari, en la personne du frère cadet qui reprendra la veuve en mariage. Sous cet angle, les rites de veuvage dans la société précoloniale *waao* représentent un cadre d'expression des liens étroits entre le mariage, la mort et le veuvage et partant de la solidarité sous-jacente à ces liens. L'autre niveau d'harmonisation des rites de veuvage tient à la nature du code qui régit leur gestion. Ce code mettait en lumière les acteurs socialement investis et les interdits, prescriptions et sanctions avaient contribué à l'instauration d'un seul ordre d'orchestration des rites de veuvage. Le contenu de ce code concernait les personnes veuves et les membres de leur communauté. Dans l'ensemble, il s'agissait pour les premières d'observer des règles d'hygiène corporelle, vestimentaire et alimentaire, de réduire les contacts avec les personnes non veuves et surtout d'observer l'abstience durant la période requise. Puisque la maladie, la mort physique et surtout sociale sanctionnaient le défaut de respect de ces prescreptions, elles étaient observées, à en croire les enquêtés. Bien entendu, la période de l'observance de ces prescriptions était variable selon plusieurs facteurs d'influence dont le sexe.

Avec la période coloniale, s'amorce une phase lente mais sûre de la déstructuration de la société *waao*. Dans une première phase allant de la colonisation à la période révolutionnaire, de nouvelles réalités ont déstabilisé les bases de la vie familiale en portant une atteinte au principe de l'indissolubilité du mariage traditionnel. Ces réalités ont trouvé leur source durant la période coloniale et ont pour noms, la scolarisation, l'introduction des religions chrétiennes, de nouvelles activités économiques, la valorisation du mariage chrétien monogamique. Le processus de désorganisation sociale s'est accentué durant la période révolutionnaire et a abouti au cours de cette période à une lutte remarquable contre le mariage sous ses trois formes traditionnelles. Si durant les deux périodes précédentes, (coloniale et révolutionnaire) les bases fondamentales de la famille et de la société *waao* ont été entamées, c'est au cours de la période démocratique que le veuvage a été directement visé soit par le rejet de certains de ses aspects mais surtout à travers le rejet du lévirat par les différentes parties prenantes. C'est donc à partir de cette période que les instruments juridiques internes et externes ont été adoptés, notamment le Code des Personnes et de la Famille. Ces derniers représentent des bases et fondements juridiques de la lutte contre les pratiques entravant l'épanouissement et la liberté des femmes mais aussi des outils de

promotion des droits de la personne humaine, homme comme femme. Au cours de la même période, les croyants des religions modernes qui s'attaquaient uniquement aux formes de mariage traditionnel, s'intéressent désormais à la pratique du veuvage. De même, au cours de la même période, la société *waao* valide des unions informelles et précaires aux conséquences désastreuses sur la solidité des liens de solidarité entre les membres de la famille. Au-delà des changements d'ordre juridique, apparaissent ceux de type économique avec les activités des sites d'orpaillage de la commune. Avec ces changements d'ordre économique, les rites de veuvage prennent l'allure des dépenses onéreuses au caractère contraignant.

Par ailleurs, les enjeux de la campagne contre le mariage traditionnel étaient d'instaurer une société où prévalent les libertés individuelles, la liberté de choix du conjoint et l'égalité entre l'homme et la femme. Ce but est atteint en certains de ces aspects mais a induit par ricochet, des répercussions sur les pratiques et vécus du veuvage en vertu des rapports étroits entre le mariage, la mort et le veuvage. Les mutations caractéristiques des pratiques du veuvage ont été mues par des facteurs à la fois externes et internes. Ces facteurs externes rappelons-le, sont ceux émanant du contact avec la colonisation. Mais, ces derniers ont trouvé un terrain pas tout à fait défavorable aux changements. Au nom des facteurs internes, citons : la valorisation de la femme à travers les cérémonies de rasage, le VIH-SIDA, le bouleversement du pouvoir d'achat des populations induits par l'exploitation des sites d'orpaillage, l'accroissement de l'effectif des *Waaba*. Réalisés dans un contexte socioculturel nouveau, les rites de veuvage se saisissent actuellement comme une réalité intégrant tradition et modernité mais aussi le lieu d'enjeux tantôt conjoints, tantôt contradictoires. Au-delà de leurs contradictions, la plupart des parties prenantes semblent s'accorder sur une réalité : celle de la nécessité de l'abandon du lévirat par les veuves. En effet, prévalent désormais plusieurs logiques, portées par des groupes stratégiques divergents, vecteurs de mutations ou non, mais porteurs de pratiques différentes ou de refus des pratiques traditionnelles du veuvage. Ainsi, les tenants de la tradition essayent autant que faire se peut de s'inscrire dans les logiques et pratiques traditionnelles, tandis qu'une frange intègre la tradition à la modernité et une autre s'oppose aux rites de veuvage et s'inscrit dans une logique religieuse. Toutefois, l'ensemble de ces groupes stratégiques semble s'accorder sur la nécessité de l'abandon du lévirat dans une société de type moderne. Ce lieu commun des groupes stratégiques présente des répercussions sur le vécu des veuves à l'époque contemporaine. En réalité, c'est dans des conditions de précarité justifiées par un

contexte socioculturel et économique constitué de contraintes aussi bien à l'endroit de la veuve que du veuf que vivent ces derniers. Cette condition sociale des personnes veuves les rend inaptes à faire face à leurs propres besoins d'une part et à assumer leurs responsabilités parentales de l'autre. Il convient de signaler, qu' hormis quelques différences d'ordre personnel, les veufs et veuves surmontent des contraintes presque identiques. Si par exemple les orphelins de mère risquent la faim, ceux de père courent non seulement ce risque mais celui du manque d'éducation dans un contexte où la femme joue le rôle d'éducatrice et où l'éducation représente une ressource essentielle pour le développement individuel et social. Les orphelins partagent presque les mêmes difficultés que leurs parents. Ceci engendre des conséquences négatives relatives à la survie des veufs et veuves, l'avenir des enfants et celui de la communauté puisque des mesures adéquates ne sont pas entrevues. En effet, la réponse familiale, communautaire et institutionnelle se révèlent inefficaces face aux difficultés et problèmes qu'affrontent les veufs et veuves. La réponse communautaire, non institutionnalisée se limite aux cérémonies de deuil et de rasage. Elle va plus en direction de la veuve que du veuf. Du fait de l'individualisme, la solidarité post-cérémonie ne se manifeste plus. L'aide étatique est très insignifiante pour ne pas dire inexistante, discriminatoire à l'égard du veuf et limitée à la seule ville de Natitingou. Le déterminisme culturel confine les acteurs sociaux, moins que ceux communautaires que ceux institutionnels dans les préjugés et suppositions de l'invulnérabilité traditionnelle de l'homme, comme si la situation-veuvage était restée hors des affres du temps. Considéré comme invulnérable aux aléas sociaux, le veuf ne bénéficie pas d'appui des structures étatiques et non gouvernementales. Il éprouve également de la gêne à solliciter de l'aide. Quant à la veuve elle ne s'en défait pas et recourt à l'aide des parents, beaux-parents, connaissances, prétendants et des structures organisées. Mais cette aide, malgré tout est insuffisante. Face à l'ampleur de leurs besoins et à la faiblesse des mesures de prise en charge communautaire et institutionnelle, les veufs, veuves et leurs enfants mettent en œuvre des stratégies qui leur permettent de limiter les effets de leurs difficultés de survie. Si quelques-unes de ces stratégies sont identiques d'une catégorie à une autre, il se note quand même des particularités. Ces stratégies soulagent certes les membres du foyer, néanmoins, certaines d'entre elles se révèlent être compromettantes dans leurs principe et nature. En effet, dans l'ensemble, elles instituent une sorte d'inversion de rôle entre l'éducateur et l'enfant, fragilisant ainsi davantage les parents. Dans leur nature, certaines se révèlent compromettantes pour l'épanouissement des orphelins qui sacrifient leur enfance, leur jeunesse et handicapent leur devenir.

Par ailleurs, certains paradoxes s'imposent à l'évidence à travers la gestion actuelle du veuvage. Ces derniers sont notamment : l'accroissement du pouvoir décisionnel et organisationnel de la veuve concernant les rites de veuvage, face à son incapacité de prise en charge de ses responsabilités ; le positionnement de la plupart des détracteurs du lévirat au niveau du discours plutôt qu'au niveau des actions de renforcement de capacités, la prévalence des règles modernes et traditionnelles de gestion de l'héritage. Ces paradoxes entravent non seulement le vécu des personnes veuves mais aussi celui de leurs enfants et par ricochet de leur communauté. A ces paradoxes, doivent équivaloir des solutions pour le fonctionnement harmonieux de la communauté *waao*.

Au final, cette recherche, qui constitue une contribution à la compréhension des dynamiques dans la gestion du veuvage chez les Waaba du Nord-Bénin présente quelques limites que d'autres recherches pourraient aborder ou approfondir. Ces limites portent sur la non prise en considération :

- des couples constitués de Waaba et d'occidentaux ; ces couples existent à Natitingou même si leur nombre est réduit ;

- de l'avenir du veuvage traditionnel dans la société *waao* au vu des nombreuses mutations qui caractérisent les couples contemporains, notamment sous l'aspect de l'homosexualité.

Par ailleurs, bien que la comapraison ait été sollicitée, elle n'a pas été orientée, lors de la collecte des données empiriques sur le veuvage dans d'autres pays de la sous-région ouest-africaine.

Références bibliographiques (Adaptation française des normes American Psychological Association, APA, selon la 6 eme édition du *Publication Manual,* 2010)

1. Abdul-Mumin, S. (2007). Mariage, sexualité et reproduction chez les nomades foulbé (Sud du Borno, Nigéria). Dans T. Locoh (dir), *Genre et Société en Afrique. Implications pour le développement* (p. 309 – 325). Paris : Ined.

2. Abe, C. (2010, mars). Les rites de veuvage doivent se réinventer. *ECOVOX*, *44*, p. 22-28.

3. Agossou, J. (2014). *Ce qu'il faut savoir. Quelques aspects juridiques du mariage canonique*. texte de communication à l'intention des fidèles catholiques.

4. AGVSAN Bénin (2013). Rapport de synthèse par commune.

5. Alpes Y. et *al.* (2013). *Lexique de Sociologie* (4e éd.). Paris : Dalloz.

6. Akoun, A. & Ansart, P. (dir.). (1999). *Dictionnaire de Sociologie le Robert,* Paris : Seuil.

7. Antoine, P. et Nanitelamio, J. (1990). Statuts féminins et urbanisation en Afrique. *Politique africaine*, *36*, 129-133, [En ligne], consulté sur le site, 16 jan 2010, URL : <http://www.politique- africaine.com/numeros/pdf/036129.pdf

8. ApRoberts, L. (2008). Les pensions de réversion du régime général : entre assurance retraite et assistance veuvage. *Retraite et société*, *54* (2), 93-119.

9. Assaba, C. (2000). *Vivre et savoir en Afrique. Essai sur l'éducation orale en yoruba*. Paris : Harmattan.

10. Aubry, Y. (1989). Pour une étude du veuvage à l'époque moderne. *Histoire, économie et société*, *2*, 223-236.

11. Augustin, J.-M. (2003). La protection juridique de la veuve sous l'Ancien Régime. Dans N. Pellegrin, & C. Winn (dir.), *Veufs, veuves et veuvage dans la France d'Ancien Régime. Actes du colloque de Poitiers (11-12 juin 1998*), (p. 25-46). Paris : Champion.

12. Aurel, M., et Cardona, I. (1993). Les avatars de la viduité princière. Dans M. Parisse, *Veuves et veuvage dans le Haut Moyen Age*, (p. 200-232). Paris : Picards.

13. Bacque, M.F. et Chapouthier, G. (2003). L'esprit du temps. *Etudes sur la mort*, 02-124, ISSN, 1286/ 5702 ISBN 28479500 DOI 10. 3917/ESLM 124. 0005, 5-8.

14. Balandier, G. (1971). *Sens et puissance*. Paris : PUF.

15. Balandier, G. (1971). *Sociologie actuelle de l'Afrique Noire. Dynamiques des changements sociaux en Afrique centrale* (3e éd.). Paris : PUF.

16. Banque Mondiale, (1988). *L'Education en Afrique Subsaharienne. Pour une stratégie d'ajustement, de revitalisation et d'expansion*. Washington DC : Bird.

17. Barrière, J-P. (2008). Les veuves dans la ville en France au XIXeme siècle : images, rôles et types sociaux. *Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest* [En ligne], 114-3 | 2014, mis en ligne le 30 septembre 2009. Consulté le 8 août 2012 URL : http://abpo.revues.org/438

18. Beauvalet-Boutouyrie, S. (2003). Jeanne de Chantal : l'idée des parfaites veuves. Dans N. Pellegrin & C.Winn, *Veufs, veuves et veuvage dans la France d'Ancien Régime. Actes du Colloque de Poitiers (11-12 juin 1998*), (p.199-212). Paris : Champion.

19. Becker, H. (1963). *Outsiders.* Paris : Free Press of Glencole.

20. Béréni, & *al*. (2014). *Introduction aux études sur le genre* (2 éd. Revue et augmentée). Louvain la Neuve : de Boek.

21. Berger, P. & Luckman, T. (1986). *La construction sociale de la réalité*, Paris : Méridien Klienksiek.

22. Bianic, T. L., et Vigour, L. V. (2012). S'inscrire dans une démarche comparative. *Terrain et travaux,* (*21)* 2, www. Consulté le 20 juin 2012, Cairn.info, revue-et- travaux

23. Bierschenk, T. & Olivier de Sardan, J. P. (dir.). (1998). *Les pouvoirs au village*. Paris : Karthala.

24. Bila, B., 2011. *Genre et médicament : analyse anthropologique dans le contexte du SIDA au Burkina-Faso*, « thèse de doctorat non publiée », Université Aix-Marseille III.

25. Birou, A. (1966). Vocabulaire pratique des sciences sociales. *Revue française de sociologie, 7*(4), 549-550.

26. Bonnafe, P. (1986). *Afrique plurielle, Afrique actuelle, hommage à Georges Balandier*, Paris : Karthala.

27. Bonnet, C. et Hourriez, J-M. (2012). La prise en charge du couple par le système de réversion : Réversion et partage des droits. *Populations*, (67). Consulté le 9 août 2015, DOI 103917 / popu 12010159

28. Brun, J. (2003). Le veuvage en Nouvelle-France au XVIIIeme siècle : de la coutume de Paris aux contrats de mariage de Louisbourg. Dans N. Pellegrin, et C. Winn, *Veufs, veuves et veuvage dans la France d'Ancien Régime. Actes du Colloque de Poitiers* (11-12 juin 1998), (p. 71-90). Paris : Champion.

29. Burrich, D. (2010). Une épistémologie du récit de vie. Recherches qualitatives, *Hors-série, 8,* 7-36.

30. Camelin, S. et Houdart S. (2010). *L'ethnologie.* Paris : PUF.

31. Caradec, V. (2001). Le veuvage, une séparation inachevée, *Terrain, (36),* 69-84.

32. CARITAS Diocésaine et Développement (2013). Rapport d'activités de l'année 2013.

33. Le Mao, C., (2004). Les veuves des magistrats du Parlement de Bordeaux au XVIIe siècle : une élite féminine au service de Dieu, *Dix-septième siècle, 224*, 477-503. Consulté le 15 octobre 2014, DOI 10.3917/dss.043.0477

34. CERDHESS, (2006). *Dot et veuvage dans le Nord Cameroun, pratiques sociales et illusions féministes.*

35. Chaineaud, C. (2012). *La protection juridique de la veuve (1870-1945)*. Bordeau : Presses Universitaires de Bordeau.

36. Chambeny, L. (2011). *Regard sur les peuples de l'Atakora des origines à nos jours*.

37. Coquery-Vidrovitch, C. (2007). Des femmes éplorées aux femmes de l'indépendance. Dans T. Locoh (dir.). *Genre et Sociétés en Afrique. Implications pour le Développement* (p. 66-99). Paris : Ined.

38. Corbet, P. (1993). La pastorale ottonienne du veuvage. Dans M. Parisse, *Veuves et veuvage dans le Haut Moyen Age* (p. 233-255). Paris : Picards.

39. Crousse, B. & *al*. (dir) (1986). *Espaces disputés en Afrique Noire. Pratiques foncières locales.* Paris : Karthala.

40. Danic, I. (2006). La notion de représentation pour les sociologues. Premier aperçu. *Travaux et documents, 25,* 29-32.

41. DDFSNHPTA Atacora-Donga (2012). Rapport ad'hoc de l'attribution du "secours indigent".

42. DDFSNHPTA Atacora-Donga (2013). Rapport ad'hoc d'attribution du "secours indigent".

43. DDFSNHPTA (2014), rapport ad'hoc d'attribution du "secours indigent".

44. Delaunay-Berdaï, I. (2006). Veuvage précoce et différences de genre, *Recherches et prévisions, 85,* 29-36.

45. Delbes C., et Gaymu J. (2002). Le choc du veuvage à l'orée de la vieillesse. *Population 6,* 879-909.

46. Delphy, C. (1998). *L'ennemi principal 2. Penser le genre*. Paris : Sylpese.

47. Delphy, G. & Ilana, L. (dir) (2000). *L'invention du naturel. Les sciences et la fabrique du masculin et du féminin*. Paris : Archives contemporaines.

48. Descola, P. (2004). *La nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'idéologie des Achuar*. Paris : Maison des sciences de l'homme.

49. Dolan, C. (2003). L'an de deuil et le remariage des veuves. Loi et traditions au XVIeme siècle en Provence. Dans N. Pellegrin. et C. Winn., *Veufs, veuves et veuvage dans la France d'Ancien Régime Actes du Colloque de Poitiers (11-12 juin 1998*). Paris : Champion.

50. Dorlin, E. (2014). *Genre, sexe et sexualité. Introduction à la théorie féministe* (1ère éd, 5 ^{eme} tirage). Paris : PUF.

51. Dozon, J.-P. (2008). *Une anthropologie en mouvement : L'Afrique, miroir du contemporain*, Paris : Quæ.

52. Dumertz, M. (1975). *Le droit du mariage en Côte d'Ivoire*. Paris : Librairie générale de Droit et de Jurisprudence.

53. Durkheim, E. (1897). *Le suicide*. Consulté le 3 juin 2014, http : // Classiques.Uqac. ca /classiques /Durkheim_emile/ suicide / suicide.htlm

54. Durkheim, E. (1898). Représentations individuelles et collectives. *Revue de métaphysique et de Morale*, tome 6, numero de mai 1898, www. Pages. Infinit. Net/sociogmt, consulté le 13 avril 2013.

55. EMICOV, (2011). *Enquête Modulaire Intégrée sur les Conditions de Vie des Ménages* (2 éd).

56. Enel C et Pison G. (2007) : Veuvage et lévirat : une étude de cas à Mlomp (Sénégal), *Genre et Société en Afrique. Implications pour le Développement*, INED. Paris, pp. 327-356.

57. Eschstruth, I. (2008). *Lexique de Sociologie.* inédit.

58. Failon, J. (2013). *Temps et figures de la construction de la profession médicale au Bénin : Trajectoires professionnelles, institutions médicales et politique de santé,* « thèse de doctorat non publiée », Université de Liège.

59. Fausto-Sterling, A. (2013). *Les cinq sexes. Pourquoi mâle et femelle ne sont pas suffisants.* Traduit de l'Anglais par Anne Emmanuelle Boterf. Paris : Payot et Rivages.

60. Fausto-Sterling (2000). *A. Sexing the Body. Gender Politics and construction of sexuality*. New-York : Basic Books.

61. Festy, P., et Prokofieva, L. (2006). La solidarité familiale n'est plus ce qu'elle était : fantasme ou réalité en Russie ? Consulté le 4 juin 2015. URL htps : // www. erudit. Org/livre/aidelf/ 2006/index. Htm. Pdf

62. Froger, V. (2007), *Nous, les femmes du Bénin. Un livre témoignage sur 8 groupes et les 57 ethnies.* Paris : Tex com.

63. Fugier, P. (2009). La mise en œuvre d'un protocole de recherche exploratoire en Sociologie. Question de départ et quelques ficelles du métier. *Revue pluridisciplinaire en sciences de l'homme et de la société 8*, 207-216.

64. Gandonou, F. (2015). *La marchandisation des activités parlementaires dans le domaine éducatif au Bénin de 1991-2007*, « thèse de doctorat non publiée », Université d'Abomey-Calavi.

65. Gardey, D. & Löwy, I. (2000). *L'invention du naturel. Les sciences et la fabrique du masculin et du féminin*. Paris : les archives contemporaines.

66. Gaufryau, B. et Maldonado.C. (1997). Secteur informel : fonctions macro-économiques et politiques gouvernementales : le cas du Burkina Faso », Genève : Organisation Internationale du travail (OIT), *Document de recherche* S-INF-1-1, [en ligne]. Consulté le 12 juin 2009 sur le site URL : <http://www.ilo.int/public/french/employment/ent/papers/burkina.htm>

67. Ghorra-Gohin, C. (s.d). La démarche comparative en sciences sociales. Esquisse pour un débat sur la méthode et les objectifs à partir de 3 projets MOST menés au sein d'un réseau international de chercheurs, document de discussion N° 40, http: // www. unesco.org/shs/most, consulté le 10 septembre 2011.

68. Gold, R. (1958). Roles in sociological field observations. *Social forces, 36*, 217- 223.

69. Gurvitch, G. (1969). *Symbolisme social et sociologie dynamique.* Paris : Seghers

70. Haase-Dubosc, D. (2003). Madame de Châtillon, veuve joyeuse. Dans N. Pellegrin et C. Winn., *Veufs, veuves et veuvage dans la France d'Ancien Régime, Actes du Colloque de Poitiers (11-12 juin 1998*), (pp. 169-186). Paris : Champion.

71. Hafter, D. M. (2003). Les veuves dans les corporations de Rouen sous l'Ancien Régime. Dans N. Pellegrin., & C., Winn. Dans *Veufs, veuves et veuvage dans la France d'Ancien Régime*. *Actes du Colloque de Poitiers (11-12 juin 1998*), (p. 121-133). Paris : Champion.

72. Hellweg, J. (2011). *Anthropologie, les premiers pas. Introduction à la modélisation et aux méthodes de la recherche qualitative en sciences sociales*, Paris : Harmattan.

73. Herton, M.-E. (2008). Veuvage et remariage à Québec à la fin du XIXème siècle : une analyse différentielle selon le genre. *Cahier québécois de démographie*, *37*(1), 13 - 34.

74. Hertrich, V. (2007). Nuptialité et rapports de genre en Afrique. Tendances de l'entrée en union, 1950- 1999. Dans T. Locoh, *Genre et Sociétés en Afrique. Implications pour le développement*, pp. 281-309. Paris : Ined.

75. Huchet, J. (1959). *Téna, jeune fille de la brousse dahoméenne (*2e éd.). Lyon : Imprimerie des missions africaines.

76. Hugo, H. (1969). Le principe de la réciprocité chez les Nyende, *Journal of International Institute Africa, 39* (3), 260-274.

77. Hurtig, M.-C. et Pichevin M.-F. (1985). La variable sexe en psychologie donné ou construit? *Cahier de psychologie cognitive*, *5*, 187-228.

78. Ibrahima, M. et Légaré J. (2006). Les déterminants du travail des veuves en milieu urbain : une comparaison entre le Nord et le Sud (Niamey et New York). Consulté le 4 juin 2015, URL htps : // www. erudit. Org/livre/aidelf/ 2006/index. Htm. Pdf

79. INSAE (2013). RGPH, rapport provisoire.

80. Jan-hennebicque, R. L. (1993). Aux origines du douaire médiéval, VIème et Xème siècle. Dans M. Parisse, *Veuves et veuvage dans le Haut Moyen Age*, (p. 106- 121). Paris : Picards.

81. Jeanne, C. et Pasquier, D. (2007). L'histoire médiévale à l'aune du genre. Les débuts d'une enquête. *Sociétés et représentations*, *24*, 28-41. Récupéré sur DOI 10. 3917/ sr. 024.0029.

82. Jeanne, C. (2008). Seules ou accompagnées ? Les veuves parisiennes et leurs fratries à la fin du Moyen Age. *Médiévales* (en ligne) *54,* mis en ligne le 1à septembre 2010, consulté le 20 juillet 2015. URL : http : // médiévales. Revues org/487 L, *69-81*

83. Jodelet, D. (1989). *Les Représentations sociales*. Paris : PUF.

84. Jodelet, D. (2003). Les représentations sociales : un domaine en expansion. Dans D. Jodelet, (dir.), *Les représentations sociales* (7e éd.). Paris : PUF.

85. Jodelet, D. (1988). Représentations sociales : phénomène, concept, théorie. Dans *S.* Moscovici, *Psychologie sociale (*2e éd.), (p. 357-378). Paris : Ariel Cordier.

86. Junker, E. (1960). *Fieldwork, an introduction to social sciences* : Chicago.

87. Kä-Mana, G. (2010). Herméneutique des rites de veuvage. La force du symbole, *ECOVOX*, *44*, 23-27.

88. Kebe M., et Charbit Y. (2007). Genre et vulnérabilité au Sénégal : les femmes chefs de ménage. *Revue européenne des migrations internationales* [En ligne], *3* (23), mis en ligne le 01 décembre 2010, consulté le 04 juin 2015. URL : http://remi.revues.org/4203, DOI : 10.4000/remi.4203

89. Ki-zerbo, J. (2008). *Regards sur la société africaine*. Dakar : Panafricain / Silex/Nouvelles du Sud.

90. Klapish-Zuber (1984). *La mère cruelle, maternité, veuvage et dot dans la Florence des XIVeme et XVeme siècles*. Paris : Arthaud, Montalba.

91. Koehler, O. (1958). zur Territorialgeschichte des ostlichen Nigerbogens. *Baessler- Archiv, Neuefolge*, Band 6, Heft 2.

92. Koné, G. (2011). *Sociogenèse et dynamique du mouvement "Jeune Patriote"*, « thèse de doctorat non publiée », Université de Bouaké, Côte d'Ivoire.

93. Kouandété, M. (2010). *Kaba. Un aspect de l'insurrection nationaliste au Dahomey*. Paris : Flamboyant.

94. La mission entre la Haute-Volta et l'Alibori : Banikoara (1963). Dans *Chrétiens du Dahomey, La Croix du Dahomey*, (p.67-74). Lomé : Imprimerie Ecole Professionnelle Lomé (Togo).

95. La mission à l'ombre des grands arbres (1963). Dans *Chrétiens du Dahomey*, *La Croix du Dahomey*, (p. 25-32). Lomé : Imprimerie Ecole Professionnelle Lomé (Togo).

96. La difficile mission de Djougou, (1963). Dans *Chrétiens du Dahomey*, *La Croix du Dahomey*, (p. 89-96). Lomé : Imprimerie Ecole Professionnelle Lomé (Togo).

97. Au cœur de l'Atakora, la mission de Natitingou (1963). Dans *Chrétien du Dahomey*, *La Croix du Dahomey*, (p. 9-24). Lomé : Imprimerie Ecole Professionnelle Lomé (Togo).

98. La mission de Nikki (1963). Dans *Chrétiens du Dahomey*, *La Croix du Dahomey*, (p. 47-54). Lomé : Imprimerie Ecole Professionnelle Lomé (Togo).

99. La mission de Ouénou, (1963). Dans *Chrétiens du Dahomey*, *La Croix du Dahomey*, (p. 39-46). Lomé : Imprimerie Ecole Professionnelle Lomé (Togo).

100. La mission qui se coupe en deux, (1963). Dans *Chrétiens du Dahomey*, *La croix du Dahomey*, (p. 129-139). Lomé : Imprimerie Ecole Professionnelle Lomé (Togo).

101. La mission de Tchaourou, (1963). Dans *Chrétiens du Dahomey, La Croix du Dahomey*, (p. 33-38). Lomé : Imprimerie Ecole Professionnelle Lomé (Togo).

102. La mission au milieu des "chateaux" : Boukoumbé, (1963). Dans Chrétiens du Dahomey, *La Croix du Dahomey*, (p. 121-128). Lomé : Imprimerie Ecole Professionnelle Lomé (Togo)

103. Lallemand, S. (1977). Une famille mossi. Paris-Ouagadougou, Centre national de la recherche scientifique / Ouagadougou, Centre voltaïque de la recherche scientifique, *Recherches voltaïques, 17*, p. 388.

104. Lange, F. M. (2007). L'évolution des inégalités d'accès à l'instruction en Afrique. Dans T. Locoh, *Genre et Société en Afrique. Implications pour le développement (*p. 186-197). Paris : Ined.

105. Lanza, J. (2003). Les veuves d'artisans dans le Paris du XVIIIème siècle. Dans N. Pellegrin, et C. Winn, *Veufs, veuves et veuvage dans la France d'Ancien Régime. Actes du Colloque de Poitiers (11-12 juin 1998*), (p. 109-120). Paris, Champion.

106. Lauranson-Rosaz, C. (1993). Douaire et sponsalicium durant le Moyen Age. Dans M. Parisse, *Veuves et veuvage dans le Haut Moyen Age* (p. 99-105). Paris : Picards.

107. Le père Huchet : premier missionnaire dans l'Atacora (2011). Dans *Commission de la communication du jubilé des 70 ans d'évangélisation* (p. 8-9). Parakou : Imprimerie express de Parakou.

108. Legrand, M. (1993). *L'approche biographique*. Paris : Presses Internationales.

109. Lombart, J. (1967). Pensée politique et démocratie dans l'Afrique traditionnelle. Dans *Présence africaine, 63*, 10-31.

110. Lowe, E. J. (1994). Système matrimonial chez les *Waaba*. *Insights African ethnography*, documents électronique de travail, SIL, 51-77.

111. Luttenberg, T. (2003). La veuve était en soie. L'habit des veuves et la construction de l'Etat moderne au XVeme siècle. Dans N. Pellegrin et C. Winn, *Veufs, veuves et veuvage dans la France d'Ancien Régime. Actes du Colloque de Poitiers (11-12 juin 1998)*, (p. 246-268). Paris : champion.

112. Mazzoni, & *al*., (2013). Veuvage et remariage en Sardaigne, Alghero, 1866-1925, *Population* 68 *(2)*, 273-301. DOI 10.3917/popu.1302.0273

113. Mèdénouvo, F. (2004). *Le Coutumier du Dahomey* : Présence béninoise.

114. Meijas, A. (2014). *Genre et Société*, Paris : Bréal.

115. MFASPSNH (2012). Plan stratégique, 2013-2015.

116. Moscovici S. (1961). *La psychanalyse, son image et son public*. Paris : PUF.

117. Moscovici, S. (2003). Des représentations collectives aux représentations sociales : Eléments pour une histoire. Dans D. Jodelet, *Les représentations sociales (*7e éd.), (p. 79-103). Paris : PUF.

118. Mouvagha-Sow, M. (2007). L'évolution de la formation des unions à Libreville. Dans T. Locoh, *Genre et Sociétés en Afrique. Implications pour le développement (*p. 343- 356). Paris : Ined.

119. Mu, U. (2011). The plight of widow in Nigeria : The paradox for the traditional counselling of the bereaved. *Journal of research in Education and society*, 2(3). www. News 24.com. ng, consulté le 23 novembre 2013.

120. Muchielli., A. (2013). *Dictionnaire des Méthodes qualitatives en sciences humaines et sociales,* (3e éd.). Paris : Armand Colin.

121. Murphy, G. (2003). Le deuil et le voile. Les veuves au couvent dans le diocèse de Poitiers (XVIIeme XVIIIeme siècle). Dans N. Pellegrin et C. Winn, *Veufs, veuves et veuvage dans la France d'Ancien Régime. Actes du colloque de Poitiers (11-12 juin 1998),* (p. 299-324). Paris : Champion.

122. N'Tia, R. (1993). Géopolitique de l'Atakora précolonial. *Africa Zamani*, CODESRIA, 107-124.

123. Nelson, J. L. (1995). The warry widow. Dans *Poverty and power in the early Middles Ages*, pp. 82-113.

124. Niang, M. (1976). L'évolution du statut juridique, politique et social de la femme en Afrique traditionnelle et moderne. *Bulletin de L'IFAN-B, 38* (1), p. 32-66.

125. Nnodim et *al*. (2005). *The Effect of Widowhood on the Income Generation and Well-being of rural women in Rivers sate,* Port Harcourt : Rivers State University of science and technology.

126. Oakley, A. (1972). *Sex, Gender, and society*, Temple Smith.

127. Olivier de Sardan, J.-P. (2013). *La rigueur du qualitatif, les contraintes empiriques de l'interprétation socio anthropologique*. Louvain-La-Neuve : Bruylant-Académia.

128. Oniye, A. O. (2000). Adjustement strategies of Nigerian widows to widowhood stress, issue for rehabilitation conselling, department of guidance and counseling. *African Journal of Educational Studies,* (AJES), 1(2). Consulté le 4 novembre 2012, http : / / www. Unilorin.edu.ng.

129. Oyekanmi, F.D. (2007). *An Exploratory Study of the impact of widowhood on children of widows in Lagos*. Lagos : Human Development Initiatives.

130. Parisse, M. (1993). *Veuves et veuvage dans le Haut Moyen Age*. Paris : Picards.

131.Parsons, T. (1966). *Societies : Evolutionnary and comparative perspective*. Prentice-Hall.

132. PDC de la commune de Natitingou, (2011).

133. Peeters, A. M. (2013). *Le gender, une norme mondiale. Pour un dicernement*. Paris : Mame.

134. Pellaton, F. (1993). *La veuve et ses droits dans la Basse Antiquité au Haut Moyen Age*. Dans M. Parisse, *Veuves et veuvage dans le haut Moyen* Age (p. 51-97). Paris : Picards.

135. Pellegrin, N. (2003). Le sexe du crêpe. Dans N. Pellegrin et C. Winn, *Veufs, veuves et veuvage dans la France d'Ancien Régime. Actes du Colloque de Poitiers (11-12 juin 1998),* (p. 219- 249). Paris : Champion.

136. Pellegrin, N. et Winn C. (2003). *Veufs, veuves et veuvage dans la France d'Ancien Régime*. Actes du Colloque de Poitiers (11-12 juin 1998). Paris : Champion.

137. Peter, U. (1990). *Description systématique du Waama (Langue voltaïque du Bénin), Volume 1, phonologie, grammaire*, Thèse de doctorat en linguistique.

138. Potash, B. (1986). *Widows in African societies : choices and constraints*. Stanford : Stanford University press.

139. Rosambert, A. (1923). *La veuve en droit canonique jusqu'au XIV eme siècle*, thèse sciences juridiques, Paris.

140. Sagot, I. (2003). Etre veuve aux temps des honorables hommes, à Niort, au XVIIeme siècle. L'apport des actes notariés. Dans N. Pellegrin et C. Winn, *Veufs, veuves et veuvage dans la France d'Ancien Régime Actes du Colloque de Poitiers (11-12 juin 1998*), (p. 93-108). Paris : Champion.

141. Sambiéni, N. E. (2013) L'infortune sanitaire de l'infidélité tolérée chez les Pendjariens autochtones au Bénin, *Les cahiers du CBRST (3*), 186-222.

142. Santinelli, E. (2003). *Des femmes éplorées ? Les veuves dans la société aristocratique du Haut Moyen Age*. Paris : Presses Universitaires du Septentrion.

143. Sewane, D. (1998-1999). *La lance et le serpent. Rituels initiatiques du Dikuntri et du Difuani chez les Tammariba du Togo*, « thèse de doctorat non publiée », Sorbonne, France.

144. Sewane, D. (2003). *Le souffle du mort. La tragédie de la mort chez les Batammariba du Togo et du Bénin*. Paris : Librairie Plon.

145. SIL, (2013). *Waao kaakun*. *Les coutumes* (en langue waama), (1ère éd.).

146. Simon, E. (2004). *Les initiatives de promotion des thérapeutiques traditionnelles au Bénin, nouveaux enjeux thérapeutiques, politiques et religieux*, « thèse de doctorat non publiée), Universite Paul-Valery-Montpellier III, France.

147. Singly, F. de (1992). *L'enquête et ses méthodes : le questionnaire* : *Vol. 128.* Paris : Nathan.

148. Sow, & *al*. (1994). Increasing number of AIDS cases, most caused by HIV_1 infection, *an soc Belge Med Trpo, 74*, 253-255.

149. Sperber, D. (2003). L'étude anthropologique des représentations : problèmes et perspectives. Dans D. Jodelet *Les représentations sociales : problèmes et perspectives (*7e éd.), (p. 132-148). Paris : PUF.

150. Stoller, R. (1968).Sex and Gender. Hogarth.

151. Śujl, J. (1986). *Le paysan de la vallée Tamberma*.

152.Taverne, B. (1996). Stratégie de communication et stigmatisation des femmes : lévirat et sida au Burkina-Faso", *Sciences sociales et santé*, *2* (14), p. 87-105. DOI 10.3406./sosan 1996.1360 Pièces jointes 201569, http://www.persee . fr /REVUES /home /prescript /articul / sosan _02946-0337_1996_num_14_2_1360

153.Thomas, L.-V. (1988). Leçon pour l'Occident : ritualité du chagrin et du deuil en Afrique Noire. *Nouvelle Revue d'Ethnopsychiatrie, 10,* 11-43. Paris : Nathan.

154.Tiando, E. (1983). Pour une meilleure approche sociologique du groupe social Waaba. *Ehuzu*, p. 3-5.

155.Tiando, E. (1992-1993). *Archéologie et histoire des cultures matérielles en Afrique. Histoire et cultures matérielles : l'exemple de la métallurgie de fer dans l'Atakora,* Université Nationale du Bénin.

156.Tiando, E. (1993). L'historiographie du Bénin septentrional : l'état de la question. *Africa Zamani*, CODESRIA, 95-106.

157.Tiando, E. En souvenir de Bio Tchanieyba dit Kab, héros de la résistance à l'invasion coloniale dans l'Atacora, 1916-191, à l'occasion du 70 eme anniversaire de la fin de la rébellion (1986) *Ehuzu*, 7 et 8 avril, 2917 et 2918.

158.Tingbe-Azalou, A. (2009). *Matériaux pour un guide de recherche en sciences de l'homme et de la société*. Cotonou : CEPAD.

159.Tock, B.-M. (1993). L'image des veuves dans la littérature médio-latine belge du VIIIeme au XIIeme siècle. Dans M. Parisse, *Veuves et veuvage dans le Haut Moyen Age* (p. 37-48). Paris : Picards.

160.Toungakouagou, T. S. (2014). *Etude socioéconomique sur l'orpaillage dans la commune de Natitingou, MERPMEDER*.

161.Toungakouagou, T. S. (2001). *Savoirs et savoir-faire spécifiques à la gestion de l'environnement. Etude de cas chez les Waaba*, « mémoire de maîtrise non publié », Université d'Abomey-Calavi, Bénin.

162. Uhlenberg, P et Chew, S. Y. (1986). *The changing place of remarriage in the life course. current perspective on Aging and the life cycle* : *2*.

163. Unrig, M.-C. (1974). *Analyse de contenu et actes de parole, de l'énoncé à l'énonciation*. Paris : Editions Universitaires.

164.Verdon, J. (1993). Les veuves des rois de France au Xeme et XIeme siècle. Dans M. Parisse, *Veuves et veuvage dans le Haut moyen Age* (p. 178-187). Paris : Picards.

165.Viennot, E. (2003). Veuves de mère en fille au XVIeme siècle, le cas du clan Guise. Dans N. Pellegrin. Et C. Winn., *Veufs, veuves et veuvage dans la France d'Ancien Régime. Actes du Colloque de Poitiers (11-12 juin 1998*), (p. 186-198). Paris : Champion.

166.Vinet, E. (2008). *L'identité sexuée, une approche plurielle. Dynamique représentationnelle, variabilité contextuelle, ancrage psychosocial subjectif et contribution à l'action sociale*, « thèse de doctorat non soutenue », Montpellier, Université Paul Valéry, Montpellier III.

167.Volhuer, M. (juillet 2012). Veuvage précoce : un bouleversement conjugal, familial et matériel, *Etudes et Résultats, 806*, 1-8.

168. Wakoute, S. (2010). *Les chefferies traditionnelles waaba de l'Atacora, des origines à nos jours* « mémoire de DEA non publié », Université d'Abomey-Calavi, Bénin.

169. Willet, G. (1992). *La communication modélisée*. Ottawa : Editions du renouveau pédagogique.

170. Winrikou, E (2014). *Le système de parentés des Natimba dans le Nord-Ouest du Bénin*, SIL, série électronique des documents de travail, *4*.

171. Zahan, D. (1969). Essai sur les mythes africains d'origine de la mort. *L'homme*, *4* (9) 41-50.

ANNEXES

Annexe 1 : Extrait de la fiche de lecture

N°	Références complètes du document	Questions principales abordées /aspects abordés	Approches, paradigmes et méthodologie utilisés	Réponses obtenues :	Informations en lien avec le thème de recherche	Citations importantes	Aspects préconisés et non abordés	Aspects inspirés par la lecture
1	Delbès C., & Gaymu J, 2002, le choc du veuvage à l'orée de la vieillesse : vécus masculin et féminin, in : *Population*, 57e année, n° 6, pp : 879-909	Effets matériels, sociaux et psychologiques du veuvage sur les veufs et les veuves dans la vieillesse.		- les femmes souffrent socialement et psychologiquement du veuvage que les hommes ; - les hommes meurent plus du veuvage que les femmes : a) santé. - le veuvage entraine des effets différenciés sur l'état de santé des veufs (plus affecté) que des veuves (moins affectées) ; - la perte du conjoint n'impacte pas les symptômes physiques ; b) revenus. à la retraite : - les revenus des veufs / ves baissent plus que ceux des marié (e)s. - les revenus des veufs ont baissé plus faiblement que ceux des veuves malgré leur double sources de revenus ; - les veufs sont plus favorisés en ce qui concerne le niveau de vie ; - le veuvage n'est pas synonyme d'appauvrissement mais se vit dans un contexte de plus de dépenses (environnement sanitaire et familial ; c) les relations sociales. - les hommes bénéficient de plus de contacts sociaux que les femmes (différenciation sexuée des effets du veuvage) ;	- le mariage a un effet protecteur ; - il se note une inégalité sociale face à la mort (le sexe et ensuite l'état de santé sont les meilleurs prédicteurs de la mortalité) ; - la situation professionnelle des femmes induit une situation économique précaire dans le mariage ; - banalisation de la condition du veuvage féminin avec le temps ; - la vie en couple se révèle comme être un facteur de vulnérabilité dans le veuvage.	« mais on prend là toute la mesure de ce mode de vie centré sur la couple, car le décès de l'autre augmente le désarroi du survivant » P. 909. « les recherches s'intéressant aux conséquences du veuvage dans une perspective de Genre restent rares, surtout en France et sont souvent fondées sur des données transversales » p. 880. « Le veuvage est essentiellement un destin féminin ». p. 905	- Aspects historiques, juridiques ; - liens avec le développement ; - aspects culturels et anthropogiques	Etude longitudinales ? Statistiques sur le veuvage au Bénin ? au Nord ? dans l'Atacora ? Ne faut-il pas aborder la question du veuvage des jeunes femmes pour mieux approcher les aspects de développement ? - concernant les aspects économiques, aborder l'aspect niveau de vie.

N°	Références complètes du document	Questions principales abordées /aspects abordés	Approches, paradigmes et méthodolo-gie utilisés	Réponses obtenues :	Informations en lien avec le thème de recherche	Citations importantes	Aspects préconisés et non abordés	Aspects inspirés par la lecture
				- les veufs rendent moins de services alors que les veuves et les femmes mariées en rendent autant ; - les veufs recourent aux enfants pour les travaux domestiques pendant que les femmes le font pour les contacts avec l'extérieur				
2	Voluher Marie, juillet 2012, Veuvage précoce : un bouleversement conjugal, familial et matériel, in *Etudes et Résultats*, n° 806, 8 p.	Quelles sont les difficultés sociales induites par le veuvage précoce en France au vu des transformations du couple contemporain en vue de mettre en exergue les disparités et inégalités induites par le veuvage précoce en France Métropolitaine.	L'auteur part de la définition au sens large du concept de veuf sur la base des statistiques fournies par l'étude intergénérationnelle (ERFI) en 2005. Les résultats de la première vague sont exploitées ici avec les entretiens liés à l'histoire de vie de 10 000 personnes de la première vague.	- le veuvage précoce révèle des disparités en matière de : * revenus d'activités plus faibles : 75% des veufs précoces en union libre avant le mariage exercent une activité rémunérée contre 68% des veufs précoces précédemment mariés ; *les veufs et veuves mariés bénéficient des allocations d'aides (allocation au veuvage) ; * les revenus des veufs précoces sont faibles du fait qu'ils appartiennent en majorité à la catégorie des employés ; * les prestations perçues par les veufs précoces sont liées aux conséquences du veuvage (monoparentalité ; baisse des ressources) et non veuvage ; - sortie de veuvage par le mariage : * 40% des veufs et veuves précoces sont remis en couple quelque soit l'âge ; * les plus jeunes de même que ceux qui ont des enfants à charge se remettent le plus souvent en couple ; * après 10 ans, 56% des veufs précoces se remettent en couple contre 35% de femmes : plus rapidement et plus fréquemment.	- ¾ des veufs sont précoces du fait de la surmortalité des hommes et de la différence d'âge entre l'homme et la femme au mariage ; - veuvage de fait différent de veuvage légal ; - veuvage biographique différent de veuvage à l'état civil ; - le veuvage précoce donne lieu aux familles monoparentales et au remariage ; - En France, 470 000 personnes de moins de 55 ans ont perdu leur conjoint par décès, qu'elles aient été mariées avec lui ou non, à partir de l'enquête ERFI ; - Selon l'état civil, 190 000 personnes ne sont pas considérées comme veuves mais sont prises en compte	- « Quel que soit l'âge, le veuvage constitue une épreuve pour le conjoint survivant. Néanmoins, il n'a pas le même impact lorsqu'il intervient à un âge avancé ou au milieu de la vie» p. 2 « alors que le système de protection sociale propose des dispositifs pour les veufs plus âgés, il est restrictif vis-à-vis des veufs de moins de 55 ans. Seulement 36 % de veufs et de veuves répondent aux critères d'éligibilité aux pensions de réversion des régimes complémentaires » P. 4.	- aspects anthropo-logiques ; - Liens avec le développement ; - pas de recours systématique au Genre.	- Nécessité d'adopter une définition du veuvage. Quelles sont les prestations dont peuvent bénéficier les veuves et veufs ? selon quelles conditions et critères ? - Quelles sont les caractéristiques des veuves ? des veufs ? - Le concept du veuvage précoce est-il dans l'état civil béninois ? et comment ?

N°	Références complètes du document	Questions principales abordées /aspects abordés	Approches, paradigmes et méthodolo-gie utilisés	Réponses obtenues :	Informations en lien avec le thème de recherche	Citations importantes	Aspects préconisés et non abordés	Aspects inspirés par la lecture
					dans cette étude ; - 29% des veufs et veuves précoces ne bébéficient pas de prestations parce qu'ils vivaient en union libre avec leur conjoint décédé. - Les types d'allocations dont peuvent bénéficier les veufs et les veuves : une pension de réversion du régime général ou des régimes complémentaires ; ou une allocation de veuvage à condition de remplir des conditions précises ; - l'auteur limite l'âge au veuvage précoce avant l'âge de 55 ans.			
3	Marie-Eves Herton, 2008, Veuvage et remariage au Québec à la fin du 19 eme siècle : une analyse différentielle selon le genre, in Cahier *québécois de*	Mettre en évidence les différences de comporte-ments entre les hommes et les femmes en matière de veuvage et de remariage	Approches institution-nelles décrites par Piché et Poirier (1995) : approches basées sur les structures intermédiaires ou les contextes dans	1- Le genre influence la propension au veuvage ou au remariage (1 sur 3 contre 2 veufs sur 3 ou encore : 68, 6% de veuves non remariées contre 38, 9 de veufs. * l'âge et le sexe des veufs et veuves (sont les proches déterminants : à partir de 30 ans, la propension au remariage baisse (cf. barrière des 40 ans Elman et London, 2002) mais aussi les rôles et perceptions associés à cet âge (Hareven : 87) et la manière dont fonctionne le marché matrimonial ; * les rôles et les perceptions accolés aux femmes sont liés à la fonction de procréation ;	Des hypothèses, rarement testées sont souvent avancées pour expliquer le remariage des hommes : a) le déséquilibre des sexes, fonctionnement du marché matrimonial, division sexuelle du travail, rôles économiques différenciés, les		Aspects anthro-pologi-ques ; aspects histori-ques ; liens avec le dévelop-pement)	- les caractéristiques des autres membres de la famille des veufs et veuves ; - description des modèles d'analyse des résultats ; -Documentation sur la barrière des 40 ans ; les

N°	Références complètes du document	Questions principales abordées /aspects abordés	Approches, paradigmes et méthodolo-gie utilisés	Réponses obtenues :	Informations en lien avec le thème de recherche	Citations importantes	Aspects préconisés et non abordés	Aspects inspirés par la lecture
	démographie, volume 37, N° 1, printemps pp : 13-34	en rapport avec les stratégies de remodelage de l'organisation sociale et matérielle de leur ménage. Modèle 1 : Quelles sont les caractéristiques des veufs et veuves qui influencent leur propension au veuvage et au mariage ? modèle 2 : Quelles sont les caractéristiques de leur descendance ? des membres de leur ménage ? modèle 3 :	lesquels les individus sont placés. Ceci implique de lier les comportements décrits ici en lien avec la famille, le marché de travail et la structure du marché ; les paradigmes d'économie politique (Kertzer , 91 et Tolnay , 95) et d'économie familiale (Bradbury : 95)	* les opportunités et les motivations au veuvage et au remariage sont liées aux alternatives qui s'offrent aux individus ; * les alternatives ajoutées aux influences de certains enfants déterminent la propension au veuvage et au remariage des femmes ; * l'effet de l'âge des enfants est relatif d'un pays à l'autre et d'une époque à l'autre (mais, hypothèse de l'adaptabilité des jeunes enfants, la logique économique des grands enfants, (développée par (Van Poppel : 95) et Marcoux : (2003), les implications du code déterminaient à travers les influences de grands enfants, la faible propension au remariage des femmes. * chez l'homme, la présence de jeunes enfants 0-5 ans le pousse au remariage mais en réalité il recourt à l'aide féminine ; * identique chez la femme * la présence d'autres membres de la famille sans occupation économique libère la femme pour les activités économiques ; * tout comme l'âge, ce n'est pas la structure du ménage, mais les rôles, statuts et fonctions des membres qui constituent des déterminants ; Conclusion : Mises en exergue des stratégies qui fondent orientent les prises de décisions des femmes au remariage des veuves.	obstacles juridiques. Dans certaines études, l'effet de l'âge reste mitigé en tout temps et en tout lieu (London 2002, Koo & Suchindan, 80. Par rapport au Genre : chez les hommes, la présence de très jeunes enfants est négativement associée au remariage ; Chez la femme, la présence d'enfants de 6 -12 ans et au moins d'un garçon de 13-19 ans baisse la propension au remariage ; * être âgé entre 40- 49 ans, plus la présence d'une femme de plus de 20 ans, entraîne chez l'homme de plus faibles probabilités de remariage ; * chez la femme, l'âge, la présence d'enfants de 6-12 ans, la présence d'un garçon de 13-19 ans et celle d'une autre femme de plus de 20 ans, entraîne de faibles chances de			approches institutionnelles, les structures intermédiaires

N°	Références complètes du document	Questions principales abordées /aspects abordés	Approches, paradigmes et méthodolo-gie utilisés	Réponses obtenues :	Informations en lien avec le thème de recherche	Citations importantes	Aspects préconisés et non abordés	Aspects inspirés par la lecture
		les enfants sont-ils des agents économi-ques? 4- rapports économiques des membres de la famille ; 5- rapport de genre.			remariage de la veuve. Par rapport aux rapports économiques. * les rapports économiques ont plus d'effet sur le remariage des veuves : avoir un emploi réduit la propension au remariage de même que la présence d'une femme, non domestique non active économiquement ou non ; alors que la présence d'une femme active économiquement entraine la propension au remariage chez les femmes.			
4	Attané Anne (n.d). Les conséquences de la rupture d'union. Statuts des veuves et rituels de veuvage en Afrique de l'Ouest : revue critique des connaissances anthropolo-	Revue critique des travaux anthropologi ques réalisés sur le veuvage des femmes en Afrique de l'ouest	Approche comparative	- les rites funéraires décrits concernent ceux au profit des aînés et non les cadets sociaux ; - les statuts décrits des veuves concernent les veuves des aînés sociaux et non des jeunes ; - les sources sont muettes en ce qui concerne les spécificités des rituels compte tenu des réalités sociodémographiques (âge, progéniture, rang de l'épouse) - il existe des données fragmentaires de certaines études qui révèlent que les femmes sont considérées collectivement dans certains groupes ethniques (Lombard et Fiéloux, 1998) tandis que d'autres travaux laissent planer une imprécision (Aissah-Assih, 1986) ;	On note peu d'intérêt des travaux en sciences sociales sur la situation des veuves et leur invisibilité. Les veuves se verraient spoliées des terres cultivables et, dans les faits, faute de bras, démunies des moyens de production (*cf*. fao. Org). La position de veuve	« Les rituels funéraires peuvent constituer un moyen privilégié d'appréhender les statuts des veuves. Ils mettent en évidence les normes sociales qui président au traitement des veuves dans chacune des sociétés		Cf. Widows in African societies: choices and constraints.

N°	Références complètes du document	Questions principales abordées /aspects abordés	Approches, paradigmes et méthodolo-gie utilisés	Réponses obtenues :	Informations en lien avec le thème de recherche	Citations importantes	Aspects préconisés et non abordés	Aspects inspirés par la lecture
	gique,			- il se note une pluralité religieuse négligée : * la coexistence des religions du livre et des religions autochtones fait cohabiter plusieurs modèles ; - le contenu des rites funéraires dépend de la religion ; cependant, il n'existe pas d'étude spécifique en rapport avec la religion des individus et particulièrement des veuves ; - les imprécisions temporelles au sujet de la date des cérémonies sont aussi tantôt omises tantôt imprécises ; - absence de témoignages directs des veuves, cependant, on note deux exceptions : * chants recueillis entre 65 et 77 auprès des femmes Bamiléké (cf. Ongoum, 1985 : 296-297) ; chants d'une chanteuse gourou (cf. Deluz, 1978) ; * discours des associations de femmes à travers internet : elle présente des limites notamment : imprécision sur l'origine ethnique, conditions socio-économiques des femmes ; - droits et devoirs économiques et sociaux des veuves : * Plusieurs travaux relatifs au statut des femmes mais peu des veuves ; données relatives aux conditions sociales et économiques des femmes restent fragmentaires ; - Des données fragmentaires : * les aspects liés au remariage, aux droits à l'héritage, aux droits sur les enfants sont juste évoqués pour rappeler la norme malgré la relativité qu'on peut noter en ce qui concerne les institutions sociales tel que le lévirat ; * la dimension du changement social est largement absente des sources disponibles ; * peu de choses sont dites de l'accès aux ressources	n'est qu'une des relations qui définit le statut social de la femme. Chaque femme occupe de façon concomitante, une position de sœur, de mère, belle-mère fille, tante.	considérées. Ils donnent également à voir les symboliques mises en œuvre et leurs transformations » « Déjà, Betty Potash (1996) souligne l'invisibilité des veuves et le manque d'intérêt des sciences pures sur cet aspect de la condition des femmes en Afrique alors même qu'elle évalue à 25% le nombre des femmes veuves dans les années quatre-vingt en Afrique Noire ».		

N°	Références complètes du document	Questions principales abordées /aspects abordés	Approches, paradigmes et méthodolo-gie utilisés	Réponses obtenues :	Informations en lien avec le thème de recherche	Citations importantes	Aspects préconis és et non abordés	Aspects inspirés par la lecture
				et à une relative autonomie économique selon leur milieu (exception faite de deux ouvrages : Jean-Claude Barbier, 1985, Femmes du Cameroun. Mères pacifiques, femmes rebelles et du livre de Betty Potash. A sujet de l'ouvrage de Potash : - dénonciation de l'ethnocentrisme des études sur la conjugalité ayant négligé entre autres, d'autres situations matrimoniales, dont le veuvage ; - l'ouvrage s'inscrit au cœur des women'studies des années 80 : veuves considérées comme des actrices sociales				
	CERDHESS, 2006, *Dot et veuvage dans le Nord Cameroun, pratiques sociales et illusions féministes*, 2006, rapport d étude 35 p.	Mise en exergue des stratégies de reproduc-tion du veuvage, de tirer les consé-quences de la tradition "approche dynamiste"et "systémi-que " en vue de révéler les incompati-bilités, les contradic-tions, les tensions et les transforma-	Méthode dynamiste et systémique	- le veuvage est un fait culturel dont la pratique est encore tenace auquel les acteurs des groupes ethniques du Nord Cameroun tiennent ; - la pratique du veuvage hier et aujourd'hui est relative selon le sexe, quelque fois selon le statut social et, plus exigeante vis-à-vis des femmes ; - le milieu rural comporte des mécanismes qui reproduisent le veuvage tandis que l'urbanisation, la scolarisation et les religions révélées sont porteuses de mutations - le sens et la portée du veuvage ont été par endroits dévoyés	- le veuvage apparaît comme un symbole d'humilité qu'une personne pouvait témoigner en mémoire de son (sa) conjoint (e) décédé (e) ; - la pratique du veuvage semble devenir un moyen de règlement de compte à la veuve, soumise le plus souvent aux sévices et aux traitements inhumains	« La société est quelque chose que les individus font et subissent à la fois (…) les individus sont acteurs mais aussi résultats de la vie sociale, déterminés dans tout leur être par les interactions auxquelles ils participent » Georges Balandier, Sens et Puissance, Paris, PUF, p. 45	Aspects économi-ques ; lien avec le dévelop-pement	Démarche dynamiste, interactionniste et systémique. Lire Dolan, Balandier

N°	Références complètes du document	Questions principales abordées /aspects abordés	Approches, paradigmes et méthodolo-gie utilisés	Réponses obtenues :	Informations en lien avec le thème de recherche	Citations importantes	Aspects préconisés et non abordés	Aspects inspirés par la lecture
		tions en cours.						
	Kä Mana Godefroid., Herméneu-tique des rites de veuvage, La force du symbole, 2010, in *ECOVOX*, N° 24, pp. 23-27	Mise en exergue des dimensions permettant la compréhensi on des enjeux des rites de veuvage.	- trois dimensions (spirituelle, éthique et esthétique) permettent de saisir le sens des rites de veuvage en Afrique.	- La dimension spirituelle des rites de veuvage met en exergue les questionnements et les espérances des individus et des communautés face à la mort et les réponses données à ces derniers. La réponse en est qu'il existe un lien vital entre la vie et la mort et cette dernière n'est que le transfert de la vie vers une autre vie. Dans ce cadre, les rites ne sont rien d'autre que les lieux de symbolisation porteurs d'une nouvelle vie ; - La dimension éthique des rites de veuvage relève du registre initiatique et vise à renforcer les capacités de la personne éprouvée à affronter les souffrances, les forces du mal de la vie en vue de continuer malgré tout à vivre. Ainsi, ils promeuvent l'épreuve et le développement de la résistance et de la solidité psychiques ; - La dimension esthétique des rites de veuvage nous révèle que l'essentiel dans la vie réside malgré tout dans la beauté et le bonheur de vivre	Les rites de veuvage représentent un mode de gestion des relations entre la vie et la mort. - les rites de veuvage posent une question de fond : celle de la compréhension des rapports entre la vie et la mort et les différentes réponses apportés par les individus et les communautés.	« devant ces questions, les réponses spirituelles immémoriales font surface et prennent corps dans des rites ancestraux. Elles donnent globalement de la mort la figure non pas d'un néant macabre et d'un absurde trou noir, mais celle du transfert vers une nouvelle vie, vers une autre destinée comme le dit le philosophe camerounais Kotto Essome » P. 11. « Dans toutes ces vibrations symbolisatrices, le rituel de veuvage indique (….) que le disparu n'est pas dans le néant, mais qu'il participe à une nouvelle orientation	Aspects sociolo-giques, juridi-ques, liens avec le dévelop-pement	Que symbolise chacun des différents éléments qui entre dans le déroulement des rites de veuvage ? Que symbolisent le feu ? l'eau ? Quelle est la valeur éducative du veuvage chez les Waaba ? Titi Nweil.

N°	Références complètes du document	Questions principales abordées /aspects abordés	Approches, paradigmes et méthodolo-gie utilisés	Réponses obtenues :	Informations en lien avec le thème de recherche	Citations importantes	Aspects préconisés et non abordés	Aspects inspirés par la lecture
						de relation de sens avec les vivants, particulièrement avec l'être qu'il laisse sur terre après avoir partagé sa vie avec lui » p. 12		
	Sossou, Marie-Antoinette, 2002, Widowhood practices in West Africa : the silent victims, *International Journal Social Welfare*, N° 11, Blackwell, pp. 201-209	Examiner la misère des veuves et certaines pratiques du veuvage dans les sociétés africaines (Côte d'Ivoire, Ghana, Nigéria) ; les mesures et efforts en cours dans ces pays, et formuler des suggestions d'amélio-ration de la condition des veuves.		**I- Examen de la misère et des aspects de certaines pratiques du veuvage.** Pour les veuves, la mort d'un époux représente celle d'un partenaire, d'un époux mais induit un changement radical de statut. - les veuves subissent la marginalisation et l'isolement comme résultats des relations de genre et de pouvoir. Tout ceci est basé sur la détermination des identités féminine et masculine et la division sexuelle du travail. - Les veuves sont exclues de toute distraction, activités et cérémonies communautaires. - on assiste à une désexualisation de la veuve à travers des codes vestimentaires et des tabous. - la solitude, réduction des revenus, perte de statut, la peur du futur, la dépression et l'expérience négative du veuvage constituent des faits qui désorientent les veuves. - les rapports sexuels entre veuves et l'être de sexe opposé sont réprimandés. - Bien que les sociétés en étude soient considérées comme des sociétés en mutations, on note une survivance des pratiques culturelles notamment liées aux rites de veuvage. - les facteurs déterminant la survivance des pratiques coutumières dans les rites de veuvage sont : la domination et la subordination de la femme	- L'impact de cette discrimination et de ses effets sur les veuves n'ont pas été suffisamment considérés par les gouvernants à tous niveaux ; - les veuves ont été considérées comme nécessitant du soutien mais, les mesures prises par la famille et la sociétés sont insuffisantes. - L'humanité a élaboré des procédés humains pour gérer la mort, exprimer la douleur et témoigner du respect au défunt. - Les rites funéraires dans les sociétés étudiées sont basés sur des valeurs culturelles ; présentent un caractère genré des	« The widow for the purpose of this article is any woman who has survived or outlived her spouse" p: 202 " In most West African countries, widowhood is determined by cohabitation, customary marriage and marriage by ordinance" p: 202 "However in traditional West African societies, mourning rites still possess important cultural values, but the behavior surrounding mourning is inherently gendered. Rituals are more to do with exalting the		

N°	Références complètes du document	Questions principales abordées /aspects abordés	Approches, paradigmes et méthodolo-gie utilisés	Réponses obtenues :	Informations en lien avec le thème de recherche	Citations importantes	Aspects préconisés et non abordés	Aspects inspirés par la lecture
				induite par le système patrilinéaire se traduisant entre autres par polygamie, la négation du droit de divorce et le statut inférieur de la femme ; le deuxième facteur est l'attitude des ouest africain face à la mort (tragédie, superstitions) et à la vie (phénomène naturel, source de joie). - Le Ghana, la CI et le Nigéria sont considérés comme des sociétés en transition du fait des influences et des changements notés dans le domaine culturel comme résultante du contact avec les sociétés du Nord, de la traite négrière, de la colonisation, du commerce, de l'indépendance et de l'éducation formelle. - La société Baule de CI semble être une exception en matière de discriminations de genre dans la gestion du veuvage (Etienne, 1996). - Au Sud-Est du Nigéria, le veuvage est en partie caractérisée par une avidité financière, des sanctions superstitieuses à l'endroit des veuves. Elles subissent des pratiques déshumanisantes et humiliantes religieuses et réduites au silence par d'autres femmes (Nwoga, 1989). - l'épreuve de la veuve consiste en la confiscation des terres, des biens et autres propriétés du défunt par les beaux-parents (Nzewi, 1898). - Dans la société Igbo, le pouvoir des belles sœurs est notable dans l'orchestration des rites de veuvage, notamment les traitements liés au veuvage et représentent un canal de vengeance (Amduime, 1987). - Les belles-sœurs jouent un rôle prédominant dans les funérailles, elles sont dénommées "sisters of corpse" et sont responsables de la toilette, de la décoration, la garde du corps et reçoivent divers dons en contrepartie.	comportements face au deuil ; exalte le rang du défunt ; permettent à la veuve d'exprimer ouvertement sa peine et l'intensité de celle-ci par des codes formalisés. - les facteurs influençant la durée du veuvage sont : les croyances l'âge, le nombre d'enfants, la cause du décès. - les rites de veuvage sont un mélange de pratiques modernes et traditionnelles du fait de la cohabitation de l'Islam du Christianisme. - Les sociétés en étude sont des sociétés en tradition du fait du contact induit par la traite négrière, l'éducation formelle, de la colonisation, des activités commerciales. - Les veuves font l'objet d'attention de la part du christianisme par la condamnation des pratiques ancestrales.	position of the dead man than allowing a real outlet for the widow's grief" p. 202. "The three countries, in present days interpretation, may be regarded as transitional societies. They are transitional because they are characterized in influences and variation in cultural practices and perceptions as a result of external contact with transition." P. 203		

N°	Références complètes du document	Questions principales abordées /aspects abordés	Approches, paradigmes et méthodolo-gie utilisés	Réponses obtenues :	Informations en lien avec le thème de recherche	Citations importantes	Aspects préconisés et non abordés	Aspects inspirés par la lecture
				- Les rites de veuvage sont plus durs au cours des premiers jours dans la société Igbo. - La situation des veuves est plus déplorable dans les sociétés où l'identité de la femme est perçue en lien à travers les relations avec l'époux : la veuve est considérée comme intimement liée au décès de son mari, d'où la nécessité de la purifier par des rites. - les inégalités de genre émanant de la société patriarcale induit des différences de traitements entre homme et femme dans le veuvage. - la survie économique de la veuve est difficile car elle est dépossédée des biens de son défunt mari par sa belle-famille et renvoyée de la maison (Owen, 1996) - L'activité principale des femmes dans ces trois sociétés est l'agriculture pendant que les femmes n'ont que l'usufruit sur la terre ; les droits d'héritage de la terre sont symboliquement et culturellement liés. - La pratique des activités économiques est codifiée par ce que les veuves peuvent mener comme activité ou pas. - les règles sous-tendant les pratiques coutumières de l'héritage n'ont pas disparu. Cet état de fait place la veuve dans une situation difficile. D'où le recours au commerce et au travail rémunéré par les veuves. **II- Les mesures et dispositions pour améliorer la situation de la veuve.** Les rites de veuvage en Afrique sont déterminés par des croyances relatives au caractère contagieux de la mort, à la relation mort/vivant, aux rôles féminins à la structure des relations familiales. Une catégorie d'acteurs saisissent cette occasion du fait du rôle	- Le deuil n'est pas seulement vécu par les veuves mais aussi par les proches du défunt. - Pas de tabous et interdits à l'endroit de l'homme. - le fondement moral des rites de veuvage résident dans la rencontre des besoins du défunt et de ceux de ses relations et dépendants. Selon les sources orales, les liens entre les vivants et les morts, la crainte du retour du fantôme, la restauration de la sécurité détruite par la mort justifient les rites de veuvage. Le lévirat servait à protéger et à assurer la subsistance de la veuve dans la société Igbo du Nigéria. Mais aujourd'hui, la plupart des acteurs sociaux de cette communauté rejette cette pratique. - La situation socio-économique de la veuve est déterminée par l'idéologie			

N°	Références complètes du document	Questions principales abordées /aspects abordés	Approches, paradigmes et méthodolo-gie utilisés	Réponses obtenues :	Informations en lien avec le thème de recherche	Citations importantes	Aspects préconisés et non abordés	Aspects inspirés par la lecture
				qu'elles y jouent pour maltraiter les veuves. - Les dispositions de la constitution dans ces trois pays représentent une source d'espérance pour soulager les peines de la veuve, car ces dernières prônent l'égalité (au Ghana) ; - Au Nigéria, plusieurs mouvements militent pour l'élimination des discriminations et des mauvais traitements dont font l'objet les femmes. - Au Zimbabwe, le WILDAF milite pour le renforcement des capacités des femmes sur les droits à l'héritage et le droit de la famille.	patriarcale caractérisée par une inégalité de pouvoir et la domination masculine. - Le mariage est une union entre deux familles et implique des arrangements dont les conséquences sont dans une certaine mesure défavorable à la veuve.			

Source : extrait de la fiche de lecture réalisée par nous-même dans le cadre de la présente recherche.

Annexe 2 : Autorisation de Recherche

UNIVERSITÉ D'ABOMEY-CALAVI
FACULTÉ DES LETTRES, ARTS ET SCIENCES HUMAINES
Excelsior Semper Excelsior

ÉCOLE DOCTORALE PLURIDISCIPLINAIRE « ESPACES, CULTURES ET DÉVELOPPEMENT

Abomey-Calavi, le .....26 février ... 2015

N° 249 -2015/UAC/FLASH/EDP/D/DA/SA

AUTORISATION DE RECHERCHE

Je soussigné **Professeur Michel BOKO**, Directeur de l'Ecole Doctorale Pluridisciplinaire, autorise **Madame Sabine Tchokomi TOUNGAKOUAGOU SAMA** de nationalité Béninoise inscrite à l'Ecole Doctorale en ***3ème année de thèse dans la Spécialité Sociologie du Développement*** au titre de l'année académique ***2014-2015*** à faire des recherches sur le thème «**Représentations socioculturelles et Dynamiques de la Gestion Différenciée du Veuvage chez les Waaba du Nord Bénin »**

J'exprime ma gratitude à toutes autorités, de bien vouloir aider l'étudiante **Madame Sabine Tchokomi TOUNGAKOUGOU SAMA** dans la collecte des données.

Le Directeur de l'Ecole,

UAC · FLASH · EDP
Le Directeur
Ecole Doctorale Pluridisciplinaire

Professeur Michel BOKO

Annexe 3 : Outils de collecte des données

Annexe 3- a : Guides d'entretien

Annexe 3 –a- $_1$: Guide d'entretien avec les personnes ressources

I- Identité de l'enquêté(e)

Questions	Réponses
Nom et prénoms	
Sexe	
Age	
Profession	
Localité de l'enquête	
Nom de l'enquêteur	
Date et lieu de l'enquête	

II- Evènements historiques et politiques ayant marqué l'Atacora de la période précoloniale à ce jour

Evènements significatifs et leur période (en rapport avec la vie historique et politique de l'Atacora)

Idéologie et valeurs prônées par chaque évènement

Influence de chaque évènement, son idéologie et ses valeurs sur les pratiques sociales des Waaba

Influence de chaque évènement, son idéologie et ses valeurs sur les pratiques et vécu du veuvage.

III- Périodes significatives pour l'analyse des mutations intervenues dans la gestion du veuvage

IV- Représentations, pratiques et vécu du veuvage à chaque période

Différences dans les représentations, pratiques et vécu du veuvage à chaque période.

V- Description du contexte socioculturel, économique et juridique de l'époque post-coloniale

1- Différences entre le contexte socioculturel, économique et juridique de la période coloniale et le contexte socioculturel, économique et juridique de la période post-coloniale

2- Impacts du contexte socioculturel, économique et juridique de la période post-coloniale sur les pratiques sociales chez les Waaba

3- Impacts du contexte socioculturel, économique et juridique de la période post-coloniale sur la pratique du veuvage.

Annexe 3 –a- $_2$: Guide d'entretien sur le veuvage à l'endroit des tenants de la tradition veuve (ancienne veuve, marraine de veuvage, chef religieux traditionnel, guérisseur traditionnel)

Identité de l'enquêté (e)

Questions	**Réponses**
Nom et prénoms	
Sexe	
Age	
Nombre d'années dans le veuvage	
Profession	
Nombre de personnes à charge	
Statut par rapport à l'enquête	
Lieu (quartier et village / ville)	
Date de l'enquête	

II- Représentations collectives sur le veuvage chez les Waaba à l'époque précoloniale

A- Mythes, proverbes, chants cérémoniels liés au veuvage chez les Waaba à l'époque coloniale

B- perceptions, fondements, sens et rôles différenciés du veuvage selon le sexe

- Traduction littérale du concept pour désigner le veuvage

- Origine du veuvage

- Pourquoi le veuvage

- Rapport entre : a) mort et veuvage ; mariage et veuvage selon le sexe.

III- Pratiques différenciées du veuvage chez les Waaba à l'époque précoloniale

A- Description des cérémonies du veuvage selon le sexe chez les Waaba

B- Règles coutumières, Interdits, sanctions et rites de réparation selon le sexe.

Concernant les veufs, veuves, les orphelins et autres membres de la communauté

D- Apports des différentes catégories d'acteurs aux cérémonies du veuvage à l'époque précoloniale selon le genre

- Liste exhaustive des ingrédients et nécessaires aux cérémonies de veuvage

- Types d'ingrédients et de nécessaires fournis par chaque groupe d'acteurs (veuf / veuve, orphelins, amis, famille, communauté) ;

- Rappel des charges incombant à la veuve ou au veuf à l'époque ;

- Appréciations faites des charges liées aux cérémonies du veuvage à l'époque.

E- Gestion de l'héritage selon le sexe à l'époque :

- Contenu de l'héritage en général

- Problèmes posés par la gestion de l'héritage

IV- Vécu du veuvage à l'époque précoloniale selon le genre

A-Destination de la veuve / du veuf et des orphelins ; avantages et inconvénients

Destination de la veuve interrogée

- Prise en charge de la veuve, avantages et inconvénients pour la veuve / le veuf, les orphelins et la communauté à l'époque

- Prise en charge de la veuve

- Prise en charge de l'orphelin

- Prise en charge de la veuve interrogée.

B- Difficultés surmontées par les veuves : de manière désagrégée

- Difficultés surmontées par les veuves /veuf

- Conséquences de ces difficultés sur le bien-être des veuves, des veufs, des orphelins et orphelines, de la communauté *waao*

- Solutions aux difficultés surmontées par les veufs/veuves

- Difficultés surmontées par la veuve ou le veuf interrogé.

C-Difficultés surmontées des orphelins : de manière désagrégée

- Difficultés surmontées par les orphelins

- Conséquences de ces difficultés sur le bien-être des veuves, des veufs, des orphelins et orphelines ; de la communauté *waao*

- Solutions aux difficultés surmontées par les veufs/veuves

- Difficultés surmontées par la veuve interrogée.

V- Stratégies de survie des veufs/veuves.

- Stratégie de survie développée par les veuves ; par les veufs

- Stratégie de survie développée par les orphelines ; par les orphelins.

VI- Soutien obtenu.

- Sources et formes de soutien : qui soutient les veufs ? les veuves

I- Modifications dans les représentations collectives sur le veuvage chez les Waaba pendant la / les périodes identifiées

(Identifier la / les périodes de mutations que l'enquêté(e) connaît à partir de la période précoloniale et identifier les mutations intervenues dans :

A- Les mythes, proverbes et chants cérémoniels liés au veuvage chez les Waaba à l'époque coloniale ;
B- Les perceptions, fondements, sens et rôles différenciés du veuvage selon le sexe

- Modifications dans les fondements du veuvage selon le sexe (qu'est-ce qui a changé dans la justification du veuvage de l'homme ? de la femme ? quelles différences entre les justifications du veuvage de l'homme ? de la femme ?

- Modifications dans les buts du veuvage selon le sexe

- Modifications dans le sens différencié du veuvage selon le sexe

- Modifications rapport entre : a) mort et veuvage ; b) mariage et veuvage selon le sexe.

- Impacts des modifications intervenues dans les représentations collectives relatives au veuvage sur les pratiques et vécus du veuvage.

II- Modifications dans les pratiques différenciées du veuvage chez les *Waaba* à l'époque identifiée

A- Différences dans le déroulement des cérémonies du veuvage entre la période précoloniale et celle (s) des mutations identifiées

B- Modifications dans les règles coutumières, interdits, sanctions et rites de réparation selon le sexe.

- Modifications dans les règles coutumières, les interdits, sanctions et rites de réparation par rapport à la période précoloniale

- Apparition de nouvelles dispositions juridiques autres que la coutume

- Impacts de ces modifications et de ces nouvelles dispositions sur la pratique du veuvage au cours de la / des périodes identifiées.

C- Modifications dans les apports des différentes catégories d'acteurs aux cérémonies du veuvage à l'époque identifiée

- Modifications dans les ingrédients et nécessaires aux cérémonies de veuvage à l'époque ou époques identifiées

- de l'homme ;

- de la femme.

- Modifications dans les types d'ingrédients et de nécessaires fournis par chaque groupe d'acteurs

- Modifications dans les charges incombant à la veuve ou au veuf

- Appréciations faites des charges liées aux cérémonies du veuvage

- Modifications intervenues dans la répartition des contributions relatives aux cérémonies de veuvage

- Conséquences des modifications sur la pratique du veuvage.

- Impact sur le bien-être des veufs/veufs, orphelins et communautés *waao*.

III- Modifications dans la gestion de l'héritage selon le sexe à l'époque

- Modifications intervenues dans le contenu de l'héritage selon le sexe

- Modifications intervenues par rapport aux ayants-droit

- Modifications intervenues par rapport aux problèmes posés par la gestion de l'héritage.

IV- Modifications dans le vécu du veuvage

A-Modifications dans la destination de la veuve /veuf et des orphelins.

- Modifications dans la destination de la veuve / veuf, avantages et inconvénients pour la veuve /le veuf, les orphelins et la communauté

- Modifications dans la prise en charge de la veuve, avantages et inconvénients pour la veuve / le veuf, les orphelins et la communauté

-Modifications dans la destination des orphelins, avantages et inconvénients pour les veufs / veuves, les orphelins et la communauté

- Modifications dans la prise en charge des orphelins, avantages et inconvénients pour les orphelins, les veufs/veuves et la communauté

- Impacts de ces modifications sur le bien-être des veufs / veuves, orphelins et la communauté à l'époque.

B- Modifications dans les difficultés surmontées par les veuves

- Modifications dans les difficultés surmontées par les veuves et les veufs

- Conséquences de ces modifications sur le bien-être des veuves, des veufs, des orphelins et de la communauté *waao* ;

- Modifications dans les solutions aux difficultés surmontées par les veufs/veuves

- Impacts de ces modifications sur le bien-être des veuves, des veufs, des orphelins et de la communauté *waao*.

C- Modifications dans les difficultés surmontées par des orphelins à l'époque

- Modifications dans les difficultés surmontées par les orphelins

- Conséquences de ces modifications sur le bien-être des veuves, des veufs, des orphelins et de la communauté *waao*

- Modifications dans les solutions aux difficultés surmontées par les veufs/veuves

- Impacts des modifications liées aux difficultés surmontées par les orphelins sur le bien-être des veuves, des veufs, des orphelins et de la communauté *waao*.

V- Modifications dans les stratégies de survie des veufs/veuves

- Modifications dans les stratégies de survie développées par les veuves ; par les veufs

- Modifications dans les stratégies de survie développées par les orphelines ; par les orphelins.

VI- Modifications dans le soutien obtenu

- Modifications dans les sources et formes de soutien : qui soutient les veufs ? les veuves ?

- Impacts des modifications liées aux difficultés surmontées par les orphelins sur le bien-être des veuves, des veufs, des orphelins et de la communauté waao.

VII- Positionnement des personnes par rapport aux propositions suivantes :

Proposition	**Oui**	**justifications**	**non**	**justification**	**Oui mais,**	**justifications**
1- Le veuvage est une pratique dont on ne peut se passer dans l'aire culturelle *waao*.						
2- Le veuvage (dans la pratique) concerne beaucoup plus les hommes que les femmes.						
3- Les mutations intervenues dans le veuvage ont des conséquences positives sur les veufs.						
4- Les mutations intervenues dans le veuvage ont des conséquences positives sur les veuves.						
5- Les mutations intervenues dans le veuvage ont des conséquences positives sur les orphelins et orphelines.						
6- Les mutations intervenues dans le veuvage ont des conséquences positives sur l'ensemble des Waaba.						

Annexe 3 –a-$_3$: A-Guide d'entretien sur le veuvage à l'endroit des jeunes veuves : 0-10 ans au plus de veuvage

I- Identité de l'enquêté(e)

Questions	**Réponses**
Nom et prénoms	
Sexe	
Age	
Nombre d'année de veuvage	
Profession	
Autres activités économiques	
Nombre de personnes à charge	
Date et lieu de l'enquête	

II- Représentations collectives sur le veuvage chez les Waaba

A- Mythes, proverbes et chants cérémoniels liés au veuvage chez les Waaba à l'époque actuelle

B- perceptions, fondements, sens et rôles différenciés du veuvage selon le sexe

- Perceptions du veuvage pour la femme ; l'homme ?

- Fondements du veuvage selon le sexe

- Buts du veuvage selon le sexe

- Sens différencié du veuvage selon le sexe

- Rapport entre : a) mort et veuvage ; mariage et veuvage selon le sexe.

III- Pratiques différenciées du veuvage chez les Waaba à l'époque actuelle

A- Description des cérémonies de veuvage selon le sexe

- Déroulement exhaustif

  - les acteurs et actrices impliqués et leurs rôles

  - les grandes étapes, leur dénomination et leur sens

  - les lieux de déroulement de chaque étape de la cérémonie et leur symbolique

  - les outils utilisés et leurs rôles et symboliques.

B- Règles coutumières, interdits, sanctions et rites de réparation selon le sexe.

C- Dispositions juridiques modernes régissant la pratique du veuvage

- Connaissance des dispositions juridiques modernes

- Dispositions juridiques modernes mises en œuvre

- Dispositions juridiques modernes non mises en œuvre

- Appréciation de la cohabitation entre les règles coutumières et les dispositions juridiques modernes.

D- Répartition des apports des différentes catégories d'acteurs aux cérémonies de veuvage

- Liste des ingrédients, matériels et accessoires nécessaires aux cérémonies de veuvage selon le sexe

- Catégories d'acteurs contribuant aux charges des cérémonies de veuvage selon le sexe

- Types d'ingrédients, de matériels et d'accessoires nécessaires fournis par chaque groupe d'acteurs

- Rappel des charges incombant à la veuve ou au veuf à l'époque actuelle

- Appréciations faites des charges liées aux cérémonies de veuvage à l'époque

- Evaluation du coût de veuvage de l'enquêtée.

E- Gestion de l'héritage selon le sexe

- Contenu de l'héritage

- Ayant droit

- Problèmes posés par la gestion de l'héritage

- Mécanisme de gestion de ces problèmes.

IV-Vécu actuel du veuvage

A-Destination de la veuve / du veuf et des orphelins

- Destination de la veuve / du veuf, avantages et inconvénients pour la veuve /le veuf, la communauté

- Prise en charge de la veuve et du veuf , avantages et inconvénients

- Destination des orphelins, avantages et inconvénients pour les orphelins ; la communauté

- Prise en charge des orphelins, avantages et inconvénients pour les orphelins, les veufs/veuves, la communauté.

B- Difficultés rencontrées par les veuves et les veufs aujourd'hui

- Nature des difficultés, les solutions aux difficultés rencontrées par les veuves et les veufs

- Conséquences de ces difficultés sur le bien-être des veuves, des veufs, des orphelins et de la communauté *waao.*

C-Difficultés rencontrées par les orphelins aujourd'hui

- Difficultés, les solutions aux difficultés rencontrées par les orphelins et les orphelines

- Conséquences de ces difficultés sur le bien-être des orphelins veuves/ des veufs et de la communauté *waao*.

V-Stratégies de survie des veufs / veuves aujourd'hui

- Stratégies de survie développée par les veuves et les veufs

- Stratégies de survie développée par les orphelins et orphelines.

VI- Soutien obtenu de nos jours.

Sources et formes de soutiens :

Individu : qui ? quoi ?

Structure : qui ? quoi ?

VII- Positionnement des personnes par rapport aux propositions suivantes

Proposition	**Oui**	**Justifications**	**non**	**justifications**	**Oui mais,**	**justifications**
1- Le veuvage est une pratique dont on ne peut se passer dans l'aire culturelle *waao.*						
2- Le veuvage concerne beaucoup plus les hommes que les femmes.						
3- Les mutations intervenues dans le veuvage ont des conséquences positives sur les veufs.						
4- Les mutations intervenues dans le veuvage ont des conséquences positives sur les veuves.						
5- Les mutations intervenues dans le veuvage ont des conséquences positives sur les orphelins et orphelines.						
6- Les mutations intervenues dans le veuvage ont des conséquences positives sur l'ensemble des Waaba.						

Annexe 3-a-$_4$: Guide d'entretien sur le veuvage à l'endroit des personnes membres du conseil de famille à l'occasion du veuvage

I- Identité de l'enquêté (e)

Préoccupations	**Réponses**
Nom et prénoms	
Sexe	
Age	
Profession	
Statut dans la famille (chef de famille, membre, autre)	
Localité	
Date et lieu de l'enquête	

II- Composition du Conseil de famille, rôles

A- Composition du Conseil de famille : nombre par sexe

B- Attributions et rôles du Conseil de famille dans le cadre du veuvage ; documents de référence du Conseil de famille

C- Questions /sujets abordés.

III- Conflits gérés en lien avec le veuvage

- Acteurs en conflit

- Objets et manifestations du conflit

- Issue du conflit

- Exemples types de cas de conflits gérés définitivement par le conseil de famille ;

- décision de renvoyer le conflit devant une autre instance : responsable de la décision.

IV-Instances de recours en cas d'échec de résolution du conflit

- Dénomination de l'instance

- Nature de l'instance (formelle ou informelle)

- Exemples types de cas de conflits envoyés devant cette instance.

Annexe 3-a-$_5$: Guide d'entretien sur le veuvage à l'endroit des agents des tribunaux sur le veuvage

I- Identité de l'enquêté (e) :

Questions	**Réponses**
Nom et prénoms	
Sexe	
Age	
Responsabilités au sein de l'instance	
Localité	
Date et lieu de l'enquête	

II- Service en charge du règlement des affaires liées au veuvage : Attributions et rôles

A- Attributions et rôles du service en charge des affaires liées au veuvage et documents de référence

- Attributions et rôles du service ;

- Documents de référence.

III- Conflits gérés en lien avec le veuvage

- Préoccupations objet de conflits

- Parties au conflit

- Issue du conflit

- Exemples types de cas de conflits gérés définitivement par le tribunal.

IV-Instances de recours en cas d'échec de résolution du conflit

- Dénomination de l'instance

- Exemples types de cas de conflit envoyés devant d'autres instances

- Décision de renvoyer le conflit devant une autre instance : responsable de la décision.

Annexe 3-a-$_6$: Guide d'entretien sur le veuvage à l'endroit des structures non étatiques en charge de la gestion du veuvage

I- Identité de l'enquêté (e)

Questions	**Réponses**
Nom et prénoms	
Sexe	
Age	
Service	
Responsabilité	
Localité	
Date et lieu de l'enquête	

II- Service en charge des personnes veuves : attributions et rôles

A- Attributions et rôles du service en charge des affaires liées au veuvage et documents de référence

- Attributions et rôles du service ;

- Documents de référence.

III- Services offerts par la structure et critères pour en bénéficier

- Pour la veuve

- Pour le veuf

- Pour les orphelins et orphelines.

III- Statistiques sur : le nombre de veufs et veuves, les orphelins et les orphelines

IV- Appréciations de la condition sociale des orphelins, orphelines

Annexe 3-a-$_7$: Guide d'entretien avec les chefs religieux modernes appartenant au groupe *waao*.

I- Identité de l'enquêté (e)

Préoccupations	**Réponses**
Nom et prénoms	
Sexe	
Age	
Statut par rapport à l'enquête	
Localité (quartier / village de l'enquête)	
Date et lieu de l'enquête	

II- Représentations du veuvage chez les Waaba autrefois

Pour la femme ? pour l'homme ?

III- Problèmes induits par la pratique du veuvage autrefois :

Pour la femme ? pour l'homme ?

Pour l'orphelin et l'orpheline ?

Pour la communauté ?

IV- Les avantages de la pratique du veuvage autrefois :

Pour la femme ? pour l'homme ? les orphelins et orphelines, la communauté ?

V- Pratique du veuvage par les membres de votre communauté religieuse aujourd'hui ? Pourquoi ?

VI- Perceptions du veuvage chez les Waaba aujourd'hui ? Perception du veuvage par les membres de votre communauté religieuse aujourd'hui.

VII- Inconvénients de la pratique actuelle du veuvage

Pour la femme ? pour l'homme ?

Pour l'orphelin et l'orpheline ?

Pour la communauté ?

VIII- Les avantages de la pratique du veuvage aujourd'hui ?

Pour la femme ? pour l'homme ?

Pour l'orphelin et l'orpheline ?

Pour la communauté ?

Annexe 3-a-$_8$: Guide d'entretien avec les autres membres de la communauté *waao*

I- Identité de l'enquêté (e)

Préoccupations	**Réponses**
Nom et prénoms	
Sexe	
Age	
Date et lieu de l'enquête	

II- Représentations du veuvage chez les Waaba autrefois :

Pour la femme ? pour l'homme ?

III- Problèmes induits par la pratique du veuvage autrefois

- Pour la femme ? pour l'homme ?

- Pour l'orphelin et l'orpheline ?

- Pour la communauté ?

IV- Les avantages de la pratique du veuvage autrefois

Pour la femme ? pour l'homme ? la communauté ? les orphelins et les orphelines ?

V- Pratique du veuvage par les membres de votre communauté religieuse aujourd'hui ? raisons?

VI- Perception du veuvage chez les Waaba aujourd'hui ? Perception du veuvage par les membres de votre communauté religieuse aujourd'hui

VII- Inconvénients de la pratique actuelle du veuvage

- Pour la femme ? pour l'homme ?

- Pour l'orphelin et l'orpheline ?

- Pour la communauté ?

VIII- Les avantages de la pratique du veuvage aujourd'hui ?

- Pour la femme ? pour l'homme ?

- Pour l'orphelin et l'orpheline ?

- Pour la communauté ?

IX- Les sources / causes des mutations observées dans la pratique actuelle du veuvage ?

Date des mutations dans votre zone ? manifestations?

Responsabilité de :

Colonisation ? révolution ? démocratie ?

X- Liens existant entre la mort et le veuvage ? le veuvage et le mariage ?

-Perception ancienne de la mort ? du mariage ? chez les Waaba ?

- Perception actuelle de la mort ? du mariage chez les Waaba ?

- Formes traditonnelles de mariage chez les Waaba ? les différentes variantes ?

XI- Liens entre :

- Changements intervenus dans la perception de la mort et les changements dans la pratique du veuvage

- Changements intervenus dans la perception du mariage et les changements dans la pratique du veuvage

- Différentes formes de mariage aujourd'hui

- Variantes de mariage traditionnel qui subsistent encore.

XII- Appréciation de la situation de la veuve, du veuf, de l'orphelin et de l'orpheline

XIII- Contacts avec d'autres peuples

- Peuples avec lesquels les Waaba de votre zone sont en contact : période ? objet des contacts ?

- Régions du pays vers lesquels les Waaba de votre zone voyagent : période ? objet du voyage ?

- Autres pays vers lesquels les Waaba de votre zone voyagent : période ? objet du voyage ?

- Pratiques originaires des régions, pays fréquentés justifiant les mutations dans les pratiques du veuvage.

XIV- Positionnement :

Proposition	**Oui**	**justifications**	**non**	**justification**	**Oui mais,**	**justifications**
1- Le veuvage est une pratique dont on ne peut se passer dans l'aire culturelle *waao*.						
2- Le veuvage (dans la pratique) concerne beaucoup plus les hommes que les femmes.						
3- Les mutations intervenues dans le veuvage ont des conséquences positives sur les veufs.						
4- Les mutations intervenues dans le veuvage ont des conséquences positives sur les veuves.						
5- Les mutations intervenues dans le veuvage ont des conséquences positives sur les orphelins et orphelines						
6- Les mutations intervenues dans le veuvage ont des conséquences positives sur l'ensemble des Waaba.						

Annexe 3-b : guide de récit de vie

Annexe 3-b-1: guide de collecte de récit de vie à l'endroit des jeunes veuves

I- Identification

Questions	**Réponses**
Nom et prénoms	
Sexe	
Age	
Nombre d'année de veuvage	
Profession	
Localité de l'enquête	
Date et lieu de l'enquête	

II- Trame du récit de vie

- Quels sont les moments clés de votre vie ?

- Quels sont les évènements majeurs de votre vie ?

    En bien ?

    En mal ?

- Des moments clés de votre vie, quelle place occupe le veuvage ?

    En bien ?

    En mal ?

- Quel est le point culminant de votre souffrance par rapport au veuvage ?

- Quel est le point culminant de votre bonheur par rapport au veuvage ?

- Comment percevez-vous votre futur en lien avec le veuvage ?

- Quels sont les défis de ce futur ?

- Quelle est votre idéologie personnelle du veuvage ?

- Qu'est-ce qui vous a le plus marqué dans votre vie de veuve ? / veuf ?

Annexe 3-b$_{-2}$: Guide de collecte de récit de vie des orphelins

I- Identité de l'enquêté(e)

Questions	Réponses
Nom et prénoms	
Sexe	
Age	
Age auquel vous avez été orphelin	
Niveau de scolarisation	
Profession	
Nombre de frères et sœurs	
Localité	
Date et lieu de l'enquête	

II- Trame du récit de vie

A- Changements intervenus dans la vie de l'orphelin par rapport aux :

- droits et devoirs de l'orphelin (e)

- relations avec la famille élargie ; avec les autres membres de la communauté

- dans la satisfaction des cinq besoins essentiels (alimentation, scolarisation, vêtements ; logement etc…) par le parent survivant, etc.) immédiatement après le décès du parent ; au lendemain des cérémonies de veuvage.

B- **Stratégies de survie des veufs/veuves et les orphelin (e)s**

- Stratégie de survie développée par les veuves et les orphelins

- Destination des ressources issues des stratégies de survie.

C- Soutien obtenu

- Sources et formes de soutien :

individu : qui ? quoi ?;

structure : qui ? quoi **?**

D- Conséquences des stratégies de survie

Annexe 3-C : guide d'observation

- Différents lieux d'organisation des cérémonies de veuvage

- Différentes manières d'annoncer le veuvage

- Comportements de la veuve, des visiteurs durant les différentes phases du veuvage

- Etat de la veuve

- Etat des orphelins

- Comportements des marraines de veuvage

- Différents outils, ingrédients utilisés dans les cérémonies de veuvage

- Interactions entre veuf/veuve et autres acteurs stratégiques.

Annexe 3-d : Questionnaire

I- Identification

Questions	**Réponses**
Nom et prénoms	
Sexe	
Age	
Nombre d'année de veuvage	
Profession	
Localité de l'enquête	
Date de l'enquête	

II- Evaluation du coût des cérémonies de rasage

1- Quels sont les igrédients et objets fournis pour votre rasage et leurs coûts ?

Numéro d'ordre	Ingrédients et objets effectivement assurés pour le veuvage de la personne concernée	Prix unitaire	Nombre	Coût total	Observations

2- Quels sont les ingrédients et objets effectivement assurés par vous-même ?

Numéro d'ordre	Ingrédients et nécessaires assurés par la personne concernée	Prix unitaire	Nombre	Coût total	Observations

3- Quelles sont vos sources de financement pour assurer ces dépenses ?

……
……

4- Quels ont été les autres contributeurs et le montant de leurs contributions ?

Numéro d'ordre	Catégories de personnes contribuant aux charges des cérémonies de veuvage	Prix unitaire	Nombre	Coût total	Observations
1-	Parents de la veuve / du veuf				
2-	Parents du conjoint décédé				
3-	Amis et connaissances				
4-	Orphelins				
5-	Autres				
Total					

5- Avez-vous une idée de combien vos cérémonies de rasage vous ont coûtés ?

Oui ☐ (si oui, poursuivre) Non ☐

6- Si oui, combien ? ……..

7- Avez-vous une idée de votre contribution financière à vos cérémonies de rasage ?

Oui ☐ Non ☐

8- Si oui, combien ……..

9- Quelles appréciations faites-vous du coût de vos cérémonies de rasage ?

……
……

10- Quelles appréciations faites-vous du montant de votre contribution financière ?

11- Quelles sont les autres apports dont on ne peut évaluer le coût et que vous estimez capital ?

Autres apports capitaux	Estimation du coût	Observations

12- Quelles sont les activités économiques que vous menez ?

a) Quelle est votre activité économique principale ?

b) Quelles sont vos activités économiques secondaires ?

13- Quel est le total annuel de vos revenus ?

14- Quelles sont vos autres sources de revenus ?

Autres sources de revenus	Valeur	Observations

15- Vos revenus vous permettent-ils de répondre à vos besoins ?

Oui ☐ ; non ☐

Annexe 4 : Listes des personnes ressources et des personnes non veuves

N°	NOMS ET PRENOMS	SEXE
1	YORO Pascaline	F
2	KASSA Valère	M
3	DASSABOUTE Pierre	M
4	MEKOU A. Thomas	M
5	CHABI CHINA Léontine	F
6	KASSA Marie Christine	F
7	YETONA Didier	M
8	TIBOUTE Konatou Thérèse	F
9	SAKOURA Martin	M
10	GNACATCHA F. Gabriel	M
11	DOKO Jeanne	F
12	SABI YERIMA Ignace	M
13	TOUNGAKOUAGOU KOUAKIRE Joseph	M
14	NOUDOMOUTON Raoul	M
15	N'TCHA Matthieu	M
16	DASSAGATE Ponty	F
17	KPAYARIKATE	M
18	TORE Yossahoué	F
19	OUANDO Eugène	F
20	SEGNANKA Toré	M
21	METIKI Justin	M
22	MOUMOUNI Moussa	M
23	ABRAHAM Ghanaba	M

N°	NOMS ET PRENOMS	SEXE
24	TCHARO Tairou	M
25	KPISSIRO Dakou	F
27	YEKOU Victorin	M
28	DEDABADOUN Célestin Sinonbatohou Sotiman	M
29	SEKOU Jean	M
30	DOSSI Yoro	F
31	NONGOUTE Sotiré François	M
32	KATCHAKOU Monongouté	M
33	N'DATE Nissiba	F
34	FARADITO Simatori	F
35	KASSA Toutopa	M
36	POUSSOUKATE Pierre	M
37	KPAGRE Simantori	F
38	TCHEREKOU Yanka	F
39	CHABI Boni Bertin	M
40	KUIKA Katchakou	M
41	TCHOROUE Maurice	M
42	KASSA Tokima	M
43	DAMADARIKOU Fatima	F
44	KONANSANDE Noya	M
45	TCHARATOU Ouritawo	F
46	KPAOUPO Kaou	M
47	DOUKOUDATO Fati	F
48	KPADE Simon	M
49	SIKA Nindopa Mohamed	M
50	BOUNDE Tapagou	M
51	YORO Kassa	F
52	KASSARE Sansani	F

Annexe 5 : Chants rituels de veuvage

Annexe 5-$_1$: Chant de veuvage avant le rasage et traduction

Contenu du chant de veuvage	Traduction
« pommã bo,	« Il y a rasage,
ponnã n bika sɔɔtimã,	rasez correctement mon enfant
yi ba caɲa-caɲare,	ne coiffez pas de manière gauche,
yi pom n yooka sɔɔtimã,	coiffez mon excisée / circoncis de manière correcte,
yi pom n yooka baarimã,	coiffez doucement mon excisée / circoncis,
n yiriba, ponnã sɔɔtimã,	coiffez correctement mes gens
sakansaa dokoo, yakikplika[87],	coiffez doucement,

[87] Concernant cette chanson, ce sont les mêmes paroles qui sont prononcées lors du rasage de la veuve et du veuf. Cependant, les panégyriques diffèrent d'un clan à un autre. La variante ci-dessus concerne les *Tɛɛriba* qui sont les fils de chasseurs. D'où la référence au bœuf qui veut mourir, faisant ainsi appel aux

Contenu du chant de veuvage	Traduction
maunã kuun »	coiffez mes gens correctement,
	saakasadoko, l'animal mort se débât pour mourir »

Annexe 5-$_2$: Chant de veuvage après rasage et traduction

Contenu du chant de veuvage	Traduction
« Ti dori bunde, ti yerinne	« On est tombé dans la marre, on en est sorti
Wɛ̃ritiba nŏya ñ nukunti	Les ennemis ont la bouche bombée
Wɛ̃ritiba nŏya, nŏ-tɛɛrinã	La bouche des ennemis, bouche rouge
Wɛ̃ritiba nŏya ñ nukunti ».	La bouche des ennemis, bouche bombée ».

Annexe 5-$_3$: Chant de veuvage de retour de la rivière traduction

Contenu du chant de veuvage	Traduction
Parentes de la veuve	
I ba ɦugi ba deku kooto bo	«N'entrez pas chez eux, n'entrez pas chez eux ; l'ennemi y est
I ba ɦugi ba deku koto bo	N'entrez pas chez eux, n'entrez pas chez eux l'ennemi y est
I ba ɦugi ba deku wana bo	N'entrez pas chez eux il y a des épines
I ba ɦu gi ba deku wana bo	N'entrez pas chez eux il y a un tueur,
Réplique des beaux-parents	
ɦu gi na ti deku koto pa	N'entrez chez nous il n'y a pas de tueur
ɦugi na ti deku koto pa	Entrez chez nous il n'y a pas de tueur
ɦugi na ti deku wãanã pa	Entrez chez nous il n' y a pas d'épines
ɦugi na ti deku wãnã pa	Enrez chez nous il n' y a pas d'épines

Source : Données de terrain, 2014.

pouvoirs exceptionnels des *Tɛɛriba* en matière de chasse et de traitement des animaux même les plus féroces comme le lion (voir Toungakouagou, 2001)

Annexe 6 : Analyse textuelle du contenu du Coutumier du Dahomey en lien avec les normes culturelles des Waaba

Références de la disposition	**Extrait du contenu en lien avec des dispositions liées au sujet de recherche**	**Données de terrain relatives aux dispositions**	**Commentaire et analyse**
Section première : de la famille Pouvoir du chef de famille, p. 20	**article 9-** Chez les "Somba", qui n'ont pas à proprement parler du chef de famille, le chef de ménage détient évidemment les pouvoirs les plus étendus.	Il existait chez les "Somba" plus qu'un chef de famille, mais un chef de lignage. Le chef de lignage détenait des pouvoirs étendus sur l'ensemble des ménages de son lignage. Ceci est attesté par des sources historiques de NTia (1993) ; Wakouté (2010).	Méconnaissance des réalités du groupe "Somba" abusivement constitué et en particulier des Waaba.
Conseil de famille, p. 20	**article 12-** Il existe partout un conseil de famille sauf chez les "Somba" qui vivent en ménages indépendants.	Les Waaba ne vivaient pas en ménages indépendants. Bien au contraire, l'ensemble des foyers était géré par un *yete-tee (chef de lignage).* Ainsi que l'affirme Winrikou (2014), le chef de lignage était surtout une personne morale qui décidait avec les autres chefs de ménage. Voir aussi Toungakouagou (2001) ; Peter qui par d'ailleurs affirme : « Les fermiers habitent des concessions rondes qui consistent en plusieurs petites cases rondes ou créées. Chaque concession est habitée par une famille étendue qui se compose en général d'un vieil homme avec une ou plusieurs femmes, ses fils et leurs enfants et ses filles célibataires » (Peter, op.cit. : 8).	
Les membres de la famille , p. 21	**article 16-** (…) La femme veuve (…) revenue chez elle a alors la libre disposition de son corps : on ne peut pas la remarier sans son consentement.	Le lévirat était de règle en ce qui concerne la culture des Waaba. La société œuvrait pour le remariage de la femme au sein de la famille du *de jucus*. "La liberté" dont semblait jouir la veuve était une " liberté contraignante" qui l'obligeait à abandonner ses enfants et à être mal perçue par la communauté.	
Le village, p. 22	**article 26-** La coutume ne reconnaissait pas la justice familiale	Il existait une justice familiale assurée par le chef de lignage. Elle réglementait par ailleurs les questions de mariage, de veuvage. Cette justice se rendait à travers le recours au code du mariage et faisait intervenir des structures socioreligieuses ultimes.	
	Article 26- Chez les Somba, il n' y	Chez les Waaba, il existait des villages et des chefs politiques. L'existence	

Références de la disposition	Extrait du contenu en lien avec des dispositions liées au sujet de recherche	Données de terrain relatives aux dispositions	Commentaire et analyse
	avait pas de villages, mais des groupes de tata. Ce qu'on a appelé chef de village n'était qu'un féticheur sans autorité politique**.**	des chefs politiques est corroborée par divers écrits (N'Tia, 1993 ; Tiando 1993 ; Wakouté, 2010) en rapport avec l'existence du pouvoir politique chez les Waaba. Néanmoins ces derniers ne s'accordent pas sur la nature de ce pouvoir. Certains auteurs ont reconnu l'existence de chefferie chez les Waaba mais ils leur attribuent un caractère plutôt religieux que politique contrairement à Kouandété : « Les chefs chez les Waaba n'avaient pas que de fonctions religieuses (prières et sacrifices) à remplir (…) ils accomplissent les tâches tant sur le plan temporel et spirituel. Au plan temporel, ils sont responsable du règlement pacifique des problèmes ou des conflits » (Kouandété, 2010 : 27). Wakouté atteste l'existence du pouvoir politique chez les Waaba par un certain nombre de caractéristiques notamment : l'existence d'un terme pour désigner le chef politique (*wuro*) ; le choix de ce dernier s'effectue parmi les membres d'un clan de chefs, reconnu par tout le monde. ; il a sa sœur, la *wu-taawo*. Un chef politique *waao* dirige parfois plus d'un clan ou d'un village (Wakouté, *op.cit*.)	Méconnaissance des réalités du groupe "Somba".
Section 2 : du mariage, p.25	**article 45-** Seule la coutume "somba" qui autorise la jeune fille à avoir autant d'amants qu'elle veut pendant la durée des fiançailles et à être grosse au moment du mariage, lui fait une obligation de ne pas refuser au fiancé ce qu'elle accorde aux autres.	Le mariage qui était la règle chez les Waaba (les trois autres formes constituant des exceptions) à cette époque était le mariage par la dot. Il n'autorisait pas les relations entre fiancé(e)s. Les relations sexuelles avant le mariage étaient par ailleurs décriées aussi bien aux niveaux du *warapeetu* et du *yɔɔribire*. Toute femme qui osait avoir des rapports sexuels avant le mariage n'était pas considérée dans sa belle-famille. Un mécanisme était mis en place pour distinguer les femmes vierges de celles non vierges par le biais du repas préparé pour la mariée par ses beaux-parents comme démontré plus haut.	Méconnaissance des réalités du groupe "somba" abusivement constitué et en particulier des Waaba.
Mariage proprement dit–	**article 46**- La virginité (…) n'a même que peu d'importance en	Chez les Waaba, la virginité de la femme était prisée et quand le constat de la virginité était établi, des actes concrets pour honorer l'épouse et	

Références de la disposition	**Extrait du contenu en lien avec des dispositions liées au sujet de recherche**	**Données de terrain relatives aux dispositions**	**Commentaire et analyse**
Age au mariage, p.25	général	remercier ses parents étaient posés par la famille de l'époux.	
	article 48- Il est de règle générale que le fiancé (ou ses parents) doit faire des cadeaux et rendre des services à la famille de la fiancée pendant la période de fiançailles. Chez les Sombas, on peut fiancer une fille avant sa naissance.	Vrai pour les services et cadeaux. Mais, dans le langage des Waaba, il s'agissait d'une épouse et non d'une fiancée. Par ailleurs, l'enfant devait naître d'abord avant d'être mariée.	
La dot, p. 32	**article 108-** Chez les Peuhls, Baribas et Pilas, exclusivement en nature.	Chez les Waaba, il s'agissait d'une compensation et de quelques cauris, un peu de tabac. Les cauris avaient valeur de monnaie.	Méconnaissance des réalités du groupe "Somba" abusivement constitué et en particulier des Waaba.
Relations au cours du mariage ; situation de la femme-ses pouvoirs, p. 33	**article 134-** Au contraire, chez les "Somba", la nouvelle famille n'a plus aucun lien avec celle de deux époux (…) la nouvelle famille forme donc un groupement nouveau qui vit matériellement et juridiquement séparé des autres.	Chez les Waaba, la famille au sens de foyer n'existait pas. L'unité familiale, composée de l'ensemble des foyers était juridiquement et matériellement gérée par le chef de lignage.	
L'adultère, p.35	**article 148-** Dans cette coutume, l'enlèvement des femmes était autorisée (…). Cette coutume tend, sous notre influence, à évoluer dans le sens d'une défense plus sérieuse des mariages régulièrement célébrés.	Promotion du mariage monogamique par des discours de dénigrement du mariage traditionnel. Chez les Waaba, le mariage par enlèvement est inconnu.	Influence de la période coloniale sur les formes de mariage chez les Waaba : Données concordantes.
Conséquences du divorce, p. 35 Le divorce - ses causes	**article 149-** Le divorce n'existe pas chez les Sombas.	Chez les Waaba, le code qui régissait les types de mariage ne laissait pas de place au divorce. Les liens de mariage transcendaient le cadre de la vie surtout en ce qui concerne le *peebanobu*.	Données concordantes.

Références de la disposition	Extrait du contenu en lien avec des dispositions liées au sujet de recherche	Données de terrain relatives aux dispositions	Commentaire et analyse
Remariage après mort et après divorce, p. 38	**article 162-** La femme, après la mort de son mari est généralement héritée.	Le mariage léviratique avait cours dans la société *waao* précoloniale.	Données concordantes.
	article 168- La femme a presque toujours le choix entre les frères cadets du défunt, et même, chez les (…) Sombas, elle ne peut être contrainte d'épouser un de ses beaux-frères.	Chez les Waaba, la femme épousait un de ses beaux-frères en raison de l'appropriation du code de vie en règle chez les Waaba. Ce mariage n'était pas vécu comme une contrainte par la plupart de ces dernières mais comme répondant à la philosophie de la vie qu'elles partageaient à cette époque.	Données pas concordantes
	article 173- Dans toutes les coutumes, il existe un délai de viduité qui va de 6 mois à un an.	Chez les Waaba, le délai de viduité était relatif à diverses conditions et particulièrement au sexe. Il était de trois ans au moins pour les veuves âgées et de trois mois au moins pour les hommes âgés. Concernant les maladifs, la durée était encore plus réduite.	Méconnaissance des réalités du groupe "Somba" abusivement constitué et en particulier des Waaba.
	article 176- L'homme, que ce soit après veuvage ou après divorce épouse qui il veut ; cependant après divorce il ne peut épouser ni sa belle-sœur, ni aucune belle-femme. En cas de veuvage, un cas, tel sans être absolument interdit est généralement réprouvé.	L'homme n'épouse pas qui il veut mais dans le cadre de trois formes de mariage sauf en ce qui concerne le *poriku*. Par ailleurs, le mariage avec la sœur de son épouse est formellement interdit. Ce type de mariage est considéré comme incestueux et est interdit chez les Waaba.	
Section V- De la propriété-propriété individuelle-familiale-collective, p. 46	**article 239**- Quant aux Sombas, en raison de leur notion de famille restreinte, la notion de propriété a toujours été respectée, le père disposant de tout, mais tenant compte de l'avis même de ses enfants.	Chez les "Somba", la notion de propriété était collective et non restreinte. Les terres appartenaient à la collectivité et non au chef de ménage de même que le chef lignage n'en était que le gestionnaire.	Méconnaissance des réalités du groupe "Somba" abusivement constitué et en particulier des Waaba.

Source : Données de terrain, 2014.

Annexe 7 : Interventions des structures non étatiques au profit des personnes veuves

Dénomination	Objectifs	Cible	critères	Procédures de recrutement	Types d'interventions		Limites et conséquences
					Orphelins	Veufs et veuves	
CARITAS	- promotion intégrale de l'homme, aider tout homme en situation de difficulté à retrouver sa dignité d'homme ; - prise en charge des orphelins partiels ou totaux par : l'éducation et la formation, l'assistance urgence	- orphelins partiels ou totaux principalement ; - la veuve subsidiairement	- orphelins de mère ; - mère sans revenus aux conditions sociales déplorables	- les orphelins viennent se présenter ; - par personne interposée ; - réalisation d'une enquête sociale	- kits scolaires à la rentrée ; - kits alimentaires par le biais du Centre Social ; - internats pour les enfants à condition déplorables ; - santé	Activités économiques ponctuelles	- amenuisement des ressources du fait de la crise financière
SOS	- -révenir la perte de la prise en charge familiale. - rendre autonome la famille au bout de trois à 5 ans	- les orphelins principalement ; - la veuve et le veuf subsidiairement	- orphelins de père et de mère ; -parent survivant ayant abandonné les enfants ; - parents survivant n'ayant pas de revenus conséquents	- organisation des activités de vulgarisation - étude de demande d'appui ; - analyse de situation ; - pré validation et validation	- soins préliminaires à la prise en charge par le programme ; - adoption et suivi de l'éducation des enfants ; - les appuis alimentaires aux cas extrêmes ; - soins scolaires ; - quelques friperies pour l'habillement ; - opportunités de jeu.	-soins préliminaires à la prise en charge par le programme ; - dévelop-pement des AGR par l'octroi des micro-crédits et les formations	- amenuisement des ressources depuis 2012 alors que les besoins s'accroissent
CAEPE	défense et promotion des droits de l'Enfant	- Orphelins des deux parents ; - enfants abandonnés par leurs parents vivants ;		- enfants identifiés par le CPS ; - information par les autres	- logement ; - alimentation : trois repas, mais petit déjeuner pas consistant ;		- réduction des ressources ; Stratégies : - implication des enfants

Dénomination	Objectifs	Cible	critères	Procédures de recrutement	Types d'interventions		Limites et conséquences
					Orphelins	Veufs et veuves	
		- enfants n'ayant personne pour les scolariser.		centres d'accueil ; - dossiers étudiés au niveau de la Direction de la Famille ; - les autorités locales, le CPS. - réalisation d'une analyse de situation, - procédure de d'adoption au niveau du tribunal	- éducation : frais scolaires, fournitures, photocopies ; - scolarisation Pour trois ans de prise en charge en vue de sécuriser l'enfant avant de le retourner à sa famille (Kits scolaires selon les classes ; paiement de la contribution scolaire pour les garçons de 6eme en Terminale et pour les filles de la seconde en terminale ; - appui sanitaire : à travers la mutuelle.		dans la vente des produits ; - réduction des effectifs depuis 2012, nous sommes passés à 30. - mobilisation de ressources propres.
Bon Samaritain		- les orphelins partiels ou totaux principalement ; - les veufs et veuves subsidiairement			- alimentation : 2 repas par jour ; -soins de santé - logement		ressources limitées impliqant la réduction de la prise en charge et la responsablisa-tion des enfants.

Source : Données de terrain, 2015.

Annexe 8 : Récits de vie

Annexe 8- $_1$: Exemple de récits de vie des personnes veuves

Récit de A. N., jeune veuve, sexe féminin, 52 ans, ménagère, 6 enfants à charge, Natitingou, 2014

Avant de rencontrer mon mari, la vie était belle. Il y avait tout, la vie n'était pas difficile. Moi, j'ai été gardée par A.B., je n'ai pas souffert dans ma jeunesse. C'est la mort de mon mari qui m'a fait connaître la souffrance. Même je ne peux affirmer que j'ai trop souffert de la mort de mon mari. Car il a laissé quelque chose. Ce qu'il m' a laissé m'a aidée, et s'il n'avait rien laissé ?

Le veuvage n'a rien de bon. C'est quelque chose que tu fais avec larmes et tristesse. As-tu auparavant souhaité être veuve ? C'est de la volonté de Dieu. Tu ne peux dire que ça t'a apporté le bonheur ou que tu es heureuse, non, c'est une affaire de larmes. Je ne suis pas heureuse.

Je vois que notre souffrance n'est pas insurmontable. On essaie de nous gérer. Tu vois, je prépare l'akassa, du spaghetti, on fait le petit commerce pour surmonter nos difficultés et satisfaire nos besoins. Face à mes difficultés, ce qui me donne de l'espoir, c'est de voir mes enfants, en tout cas mes enfants grandir. Je ne suis pas heureuse, c'est mes enfants qui me donnent de l'espoir. Aucun d'entre eux n'a fini les classes afin que j'espère qu'ils me donnent de l'argent mais ça vient.

Je n'ai pas de projet ; quel projet ? mon projet c'est la vente de ma boisson et mon petit commerce. Si ce n'est pas soutenir mes enfants. Quels projets je peux encore avoir avec tous les besoins des enfants ? tous leurs besoins reposent sur moi.

Le moment qui m'a le plus marqué négativement dans ma vie est la disparition de mon époux. C'est ça. Mais, j'ai mes enfants. On se débrouille. Ce sont eux mon demain. Moi, j'attends encore quoi de la vie ?

Récit de B. Y, 52 ans, jeune, secrétaire au tribunal retraitée, 13 personnes à charge

J'ai été élevée par mes parents, j'ai grandi, je me suis mariée et ai fait des enfants, j'ai trouvé du travail et je suis aujourd'hui veuve.

Ce qui me rend heureuse dans ma vie, est que je ne rencontre pas de grande difficulté que je n'arrive pas à gérer. Je n'ai pas dit tout à l'heure que je ne fais pas des dépenses à l'hôpital ? J'en suis heureuse. Parce que, si je dois dépenser à l'hopital comme à la maison, je ne pense pas que j'y parviendrai. J'ai des enfants qui m'écoutent. Quand je n'en ai pas, ils savent que je n'en ai pas. Et quand j'en possède, ils savent les limites de ce que j'ai. Quand je touche la limite, il n'est pas question qu'ils m'embêtent. Il y a des enfants qui insistent auprès des parents pour avoir l'impossible. Connaissant mes limites ils ne m'embêtent pas. Est-ce que j'irai voler ?

Avant d'avoir mes enfants, je suis devenue demoiselle, j'ai trouvé un mari, un enfant, j'ai trouvé du travail. Affaire de travail n'est-ce pas compliqué ? Que tu quittes la brousse, tu arrives à Natitingou, sans appui tu trouves un boulot, ça m'a fait du bien. Si je n'avais pas eu ce travail est-ce que je serai ici, non. J'en suis heureuse.

Ce que je n'ai pas apprécié dans ma vie, (long silence) c'est le fait que Dieu m'ait enlevé mon mari prématurément et m'a laissée à moi seule les enfants ; j'en suis malheureuse, si mon mari était vivant, on s'entraiderait pour subvenir aux besoins de nos enfants. Ça m'a beaucoup embêté.

Le veuvage empêche les gens de saisir certaines opportunités. Ce n'est même pas un peu c'est trop. Avec ton conjoint, vous pouvez vous concerter et mener à bien vos projets. Tu te retrouves seule, de ta seule force. Si tu te confies à quelqu'un il peut bien te conseiller ou ne pas bien te conseiller. Tu iras encore chez d'autres personnes et tu compares les deux conseils. Or, si c'est ton mari, vous avez votre budget et projet, vous allez vous organiser et les gens constateront les réalisations et ils seront surpris.

Elever les enfants seule me choque, ça continue de me toucher et ce n'est pas encore la fin. Elever les enfants seule, c'est difficile, c'est très difficile.

Je ne peux pas dire que porter un pagne constitue ma préoccupation. C'est comment faire pour qu'ils deviennent quelque chose, c'est ça. Les démarches menées par un homme est-ce qu'une femme peut le faire ?

Récit de K. B., 66 ans, jeune veuf, 5 personnes à charge, gardien, bibliothécaire

Autrefois, c'est le jeune qui allait trouver un vieux pour demander 500 francs. En contrepartie, le jeune allait labourer à raison de 100 fcfa par jour. Je n'étais pas encore grand, mais les frères aînés étaient grands. Mon ami et moi constituions une personne. Le jeune prenait les 500 francs et pouvait faire la cour à la femme avec. Si elle était d'accord, elle viendra plus tard passer des nuits. Ce temps m'a beaucoup plu. Mais aujourd'hui, le pauvre ne peut avoir de femme. Aujourd'hui, le pauvre ne peut se marier. Autrefois, ce sont les parents qui faisaient des démarches pour marier les enfants. Cette période aidait beaucoup plus. Mais aujourd'hui, ce n'est plus ça. Si un homme épouse une femme s'il devient pauvre, la femme s'enfuit. Elle réclame chaque jour de l'argent pour son entretien. Tellement sollicité, l'homme se décourage et s'appauvrit au jour le jour. Je ne suis pas content de la vie par rapport au mariage.

En 1972 quand nous étions à Cotonou, tu offrais 50 francs à la femme pour ses besoins. En ce temps-là, le SIDA n'existait pas. Aujourd'hui, la vie est difficile en matière de relations hommes et femmes.

C'est l'argent qui a gâté le sens de la vie. Avant, les gens étaient patients et solidaires. N'ai-je pas dit que mon père avait cinq femmes. Nous étions près de 10 mais, on avait un guide. C'est ses directives qu'on suivait et il était l'intermédiaire entre nous et nos parents.

Mon veuvage m'a marqué négativement. Ma femme est partie et m'a laissé seul. Ça m'a fait trop mal. Mon veuvage ne m'a apporté aucune joie. Depuis que je suis veuf, je vis dans la souffrance. Si je trouve une femme, je serai plus tranquille. Et dès qu'il y a une femme, il y aura un enfant non ? Mon projet c'est de me trouver une nouvelle femme par la volonté de Dieu. Ce qui est difficile. Le célibat donne la tristesse. Le veuvage c'est la souffrance.

Annexe 8-$_2$: Exemples de récits de vie des orphelin(e) s

Récit de vie de S. G., 19 ans, orphelin de père, 7 frères dont 3 filles

« Depuis que mon père est décédé, j'ai été embêté du côté de la scolarisation. Quand mon père vivait, je ne sentais pas de difficultés du côté de la scolarisation. Il payait ma contribution. Mais actuellement, je dois assurer ma scolarisation moi-même. Des fois, je pense à mon père et je me demande si mon père vivait si la situation serait pareille. Et du coté des difficultés surmontées par ma mère ? C'est difficile de manger depuis que mon père est décédé. Les quantités de l'alimentation ont été réduites par maman ; les quantités de nourriture ne sont pas pareilles aux quantités de quand papa vivait ; on ne mange pas à notre faim.

Je ne peux pas dire que nous avons de soutien depuis la mort de notre père. Les gens viennent nous donner des conseils c'est tout, ils nous disent ne faites pas ci , ne faites pas ça à votre mère, on nous donne de conseils. Rarement, les gens nous apportent un peu de vivres. C'est tout. C'est à notre maman de nous entretenir et de nous nourrir. Ma mère, elle est obligée de démarrer une activité économique. Par exemple, maman vend de la boisson locale ; mais d'autres mamans vendent par exemple des condiments. Mais, les recettes ne suffisent pas à assurer parce que le plus souvent,

maman s'endette. Les quelques apports viennent des oncles paternels. Notre oncle paternel nous vient en aide. Des fois, on nous donne de l'argent ou du manioc. Un autre oncle nous donne de l'argent à la fin du mois. Mes jeunes frères sont appuyés par SOS, nous autres, nous sommes plus âgés. Quand la rentrée vient, il leur donne des fournitures scolaires et paie leurs contributions périodiquement, tous les trois mois par exemple, on leur donne quelques vivres.

Actuellement, je suis obligé d'assurer moi-même mes charges scolaires. Les besoins d'alimentation ne sont pas assurés comme avant.

Je bénéficie du soutien de deux de mes oncles paternels. Ils nous donnent des vivres et l'un de l'argent à la fin du mois.

Tu dois te débrouiller, supplier les enseignants pour qu'ils t'acceptent en classe quand tu n'arrives pas à payer la contribution. Tu dois faire des jobs pour soutenir ta mère. Ainsi, du côté de la scolarisation, si tu as des difficultés tu dois fournir des efforts et ne pas baisser les bras ».

Source : Données de terrain, 2014.

Récit de vie de D. E, orphelin de mère dans une famille polygamique, classe de terminale, 7 frères et sœurs

« Depuis le décès de ma mère moi mon histoire, bon… Au fait, j'ai l'habitude de dire que je ne vais pas embêter quelqu'un. C'est mon principe premier, pour que les gens ne se sentent pas ennuyés par ma présence ; ça fait que je m'écarte. Ça c'est un. Moi, on me connait à la maison, je mange ce que je trouve. Je n'aime pas manger au dehors. Si moi je mange quelque part au dehors à Natitingou ici, c'est chez ma tante. Quand j'ai faim, je ne collabore pas mais quand je n'ai pas faim, je collabore.

Avant l'approche des fêtes, je me prépare. On est déjà à quelques jours de la fête, je suis déjà prêt. Je me donne aux jobs, quand il y a un job, je me donne, je ne rate pas, j'assure mon habillement. A part ça aussi, à l'occasion de la mort de maman, ma maman avait une chambre en location et on va chercher l'argent pour se débrouiller avec.

La première chose que je vais soulever là, c'est la nourriture. Il nous donne à manger comme cela se doit. On n'est jamais resté ici affamé un seul jour, même un seul midi. Le matin, s'il n'y a pas la pâte d'hier, on prépare la pâte chaude pour nous. Et comme on ne peut pas satisfaire tous les besoins, il ne satisfait pas tous mes besoins.

La scolarité comme nous sommes nombreux, il essaie de payer un quota de contribution. Par exemple, cette année, il a essayé de payer 5000FCFA pour chacun, 5000 FCFA pour les autres. Moi, j'ai été transféré dans un autre CEG et ma contribution, c'était 35 000FCFA et quelques. Et comme c'était à une fin de moi, ils ont réclamé la contribution, il a payé 5000 F. Or, moi, j'avais déjà payé 15 000 francs parce que je revenais de Cotonou et j'avais l'argent. Après ça, C. m'a donné 10 000 francs pour aller payer. Cette année, je devais 5000 francs pour la contribution.

En matière de stratégie, moi, c'est le job. Travailler pour pouvoir satisfaire mes besoins moi-même. Je fais les jobs pendant les vacances, les congés et les week-ends. Je vais faire la maçonnerie. Pendant la période de cours, non. Je prends l'argent de la location. Des fois, je vais voir les grandes personnes pour leur dire mon problème. C'est comme ça que je fais pour survivre pendant les périodes de cours.

Depuis ma 4 eme il y a quelqu'un qu'on appelle Y. C'est lui qui payait ma contribution. Il a quitté le quartier et c'est comme ça qu'en 2011. J'ai eu une association et j'ai pu payer ma contribution et après ça, C. paie et mon papa. Il y aussi le Monsieur le M. des fois, il essaie de donner quelque chose pour payer ma contribution. Des fois même, je finis de payer quand Monsieur le M. donne ma contribution. A part ça, quand j'ai de petites choses à faire comme ça là en matière de photocopies et de dépôt de dossier, j'ai aussi ma tante qui m'aide. Elle-même, c'est mon soutien premier ça. Pour ne pas me laisser seul, quand elle va quelque part, c'est avec moi. J'ai le soutien matériel et financier. Monsieur le M. à l'approche de la rentrée nous donne des livres. Après ça, on a créé un club à SOS et on nous donnait les livres ; mais les livres qu'on nous donne ne suffisent pas. Moi, je m'en sortais souvent avec un livre de français. Moi j'ai toujours remporté au niveau des débats et c'est pour ça que je sortais souvent avec un livre de français.

C'est difficile ; très très difficile ! Si tu étais un enfant que ta maman ou ton papa aimait bien, s'il meurt, tu vois la souffrance que tu vas endurer ? L'amour paternel ou maternel, tu n'auras plus cela. Les biens matériels que ceux-ci t'apportaient, tu n'auras plus cela, c'est très difficile. Et après ça, tu n'auras plus personne à qui te confier. Oui, parce que tu as peur qu'on prenne ça mal. Or, la seule personne à qui tu confiais est morte. On ne peut se passer de souffrir parce que tu n'auras plus cet amour. En plus l'idée de la maman, bien qu'elle soit négative, elle est aussi positive. On dit souvent que les femmes créent de la zizanie, bien qu'elles font cela, chacune c'est pour prouver qu'elle aime son enfant. Quelque part c'est sur cela qu'on commente. Là où moi je suis, notre maman ne faisait pas de différence entre nous les enfants. Mais tout ce qu'elle faisait et par rapport à ce que l'autre faisait, nous a appris à connaitre comment la maman est chère pour un homme. Cela nous a appris à savoir comment une maman est chère pour un homme. Aujourd'hui, elle n'est plus et ça nous fait très mal. Mon papa est là mais on dirait qu'on n'a plus personne. Quand tu as un papa qui vit dans une famille polygamique, il ne peut pas dire que c'est celui-là que j'aime ; il est obligé de dire que je vous aime tous au même pied d'égalité. Les mamans peuvent s'opposer à ça. Une maman peut dire "mon ami, ça ne peut pas aller comme ça". Moi je ne peux pas être là et tu seras entrain de considérer les autres comme ça. Vous voyez ce que nous endurons ? L'absence de notre mère fait partie de ce que nous endurons. C'est ça.

<u>Source</u> : Données de terrain, 2014

Récit de Y. L., orpheline de père, 23 ans, 12 frères dont 2 sœurs.

« Au départ, quand papa est parti, quelques-uns des parents de papa et de maman venaient mais ils ne nous apportaient aucun soutien. Mais maintenant, on ne voit plus personne. Même les parents de maman. On n'a plus de parents, car on ne voit personne. Tu ne vois personne, comment peux-tu poser tes problèmes ? Même quand tu les vois, ils ne peuvent pas te satisfaire. C'est quand mon père est décédé que j'ai quitté l'école ; ma maman ne pouvait pas faire face à tous nos besoins, comme ça, moi j'ai quitté l'école car j'ai essayé de poursuivre et ça n'a pas marché de mon côté. Je devais désormais me débrouiller pour manger, m'habiller, aller à l'école et me soigner.

Quand tu es orphelin, ce à quoi on tient d'abord, c'est manger. Quand tu n'as pas mangé, tu ne peux pas penser aux autres besoins. Il nous arrive parfois de dormir à jeun. Pour l'habillement, c'est une fois l'an qu'on peut penser à un habit. Même du côté de l'école, c'est très difficile pour ma maman d'acheter les fournitures et de payer la contribution. On se débrouille et on s'entraide entre frère et sœurs.

Presque tous les autres besoins ne sont pas satisfaits ; c'est vrai, nous avons une case où on dort mais, ce n'est pas ça.

Finalement, j'ai quitté l'école. Je sortais avec un électricien et je suis tombée enceinte, je l'ai finalement marié. Du moment où la personne t'aide et chaque fois répond à tes sollicitations, est-ce que tu peux l'éviter tous les jours ? C'est lui qui m'habille, me donne le petit déjeuner et me donne l'argent de poche.

Mes frères et sœurs qui sont encore à la maison avec ma maman vont à Tchantagou pour prendre part aux activités extractives de l'or ; d'autres partent de Natitingou pour Parakou pour faire de petits jobs dans une ONG pendant les vacances et les congés sauf les congés de détente. A la fin, le responsable de l'ONG leur achète des fournitures scolaires sauf les livres. Pour les documents, ils prennent chez les autres. Mes frères, quand ils vont à l'école, ils n'ont pas le petit déjeuner, ils se débrouillent.

C'est mon mari qui me soutient. Nous n'avons pas de soutien. Lui me fait ce qu'il peut ; et mes frères et sœurs alors ? Je ne bénéficie pas d'appui des structures de soutien.

L'orphelin ne peut pas réaliser ses rêves parce qu'il n'a pas de soutien. Il ne peut pas choisir ses aliments ; il mange ce qu'il trouve et des fois, il ne mange pas. Si tu es fille et tu perds ton père, tu manques d'affection paternelle.

L'orpheline peut facilement gâcher sa vie. C'est vrai qu'au début, elle a du soutien des hommes, les garçons eux seront obligés de faire tout le temps des jobs. Mais finalement, les orphelins s'en sortent à la fin plus que les orphelines. Certaines se marient contre leur volonté ou tombent enceinte de manière précoce sans le vouloir. Moi par exemple, je ne suis plus à l'école depuis 4 ans, grâce à mon copain qui est devenu mon mari, je soutenais mes frères et sœurs un peu un peu. J'ai dû arrêter les classes pour me marier. Je n'ai pas pu réaliser mes rêves.

Source : Données de terrain, 2014.

Annexe 9 : Quelques images portant sur la recherche et prises par nos soins.



Photo N° 1 : Un *waratee* de Yarikou expliquant les formes traditonnelles de mariage chez *les* Waaba.

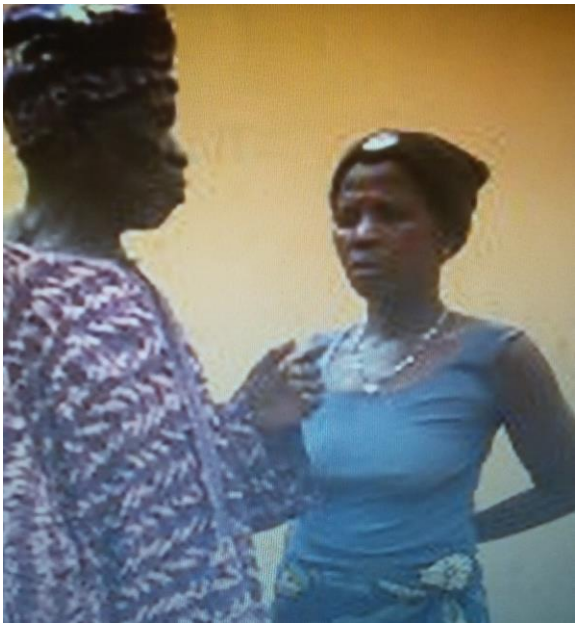


Photo N° 2 : Une veuve en attente de rasage à Natitingou échangeant avec l'un des membres de l'équipe de rasage.



Photo N° 3 : Maîtresse de cérémonie de rasage de deux veuves à Natitingou.

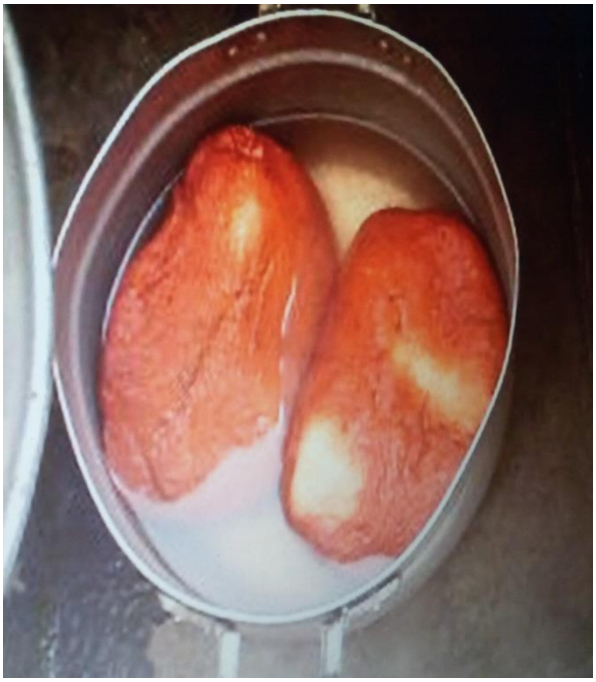


Photo 4 : Fromage prévu pour la cuisson du repas initiatique à partager par les nouvelles et anciennes veuves.



Photo 5 : Poulet en préparation pour le repas initiatique des nouvelles et anciennes veuves.

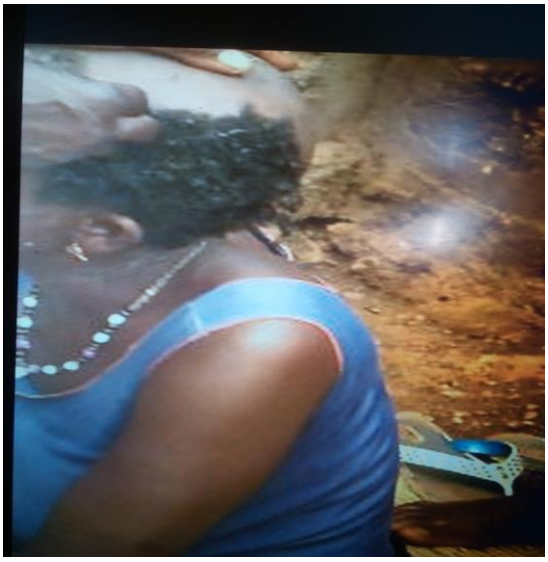


Photo N° 6 : Rasage d'une veuve par la maîtresse de cérémonie à Natitingou.



Photo N° 7 : Cheveux en train d'être recueillis par une assistante de la *kpiipee-poto* (celle qui rase la veuve) lors d'une cérémonie à Natitingou.



Photo N° 8 : Feu cérémoniel à Pouya

Suite à la brûlure des anciens effets de la veuve ou du veuf. Feu à traverser par ceux qui ont respecté l'abstinence sexuelle.

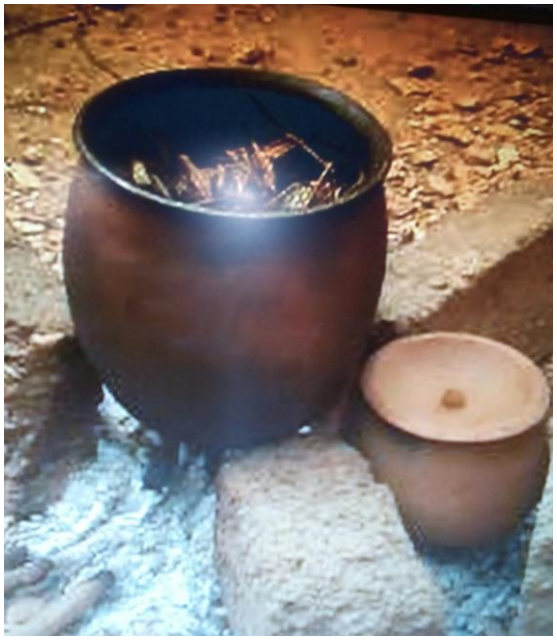


Photo N° 9 : *Faatu* en préparation pour la toilette des veufs et veuves à Pouya. A côté le canari conteant le sauce du repas initiaitque.



Photo N° 10 : Habillement des veuves et veufs à Yarikou après la toilette de purification. On note le mélange tradition modernité à travers l'habillement.

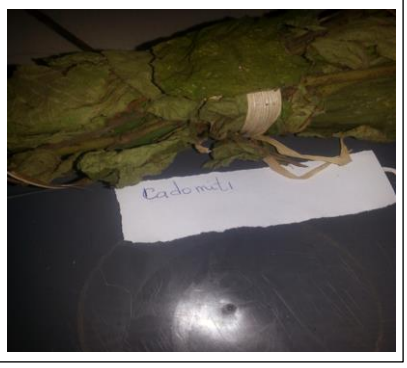


Photo N° 11 : Mosquée de Yarikou, l'un des symbole du rejet de la pratique du veuvage.



Photo N° 12 : Veufs et veuves parés de nouveaux habits à Yarikou, signe de leur renaissance dans la société et subissant la suite du rituel.

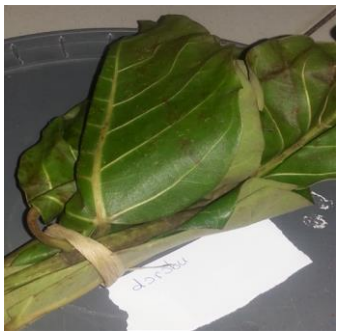
Annexe 10: Quelques essences médicinales intervenant dans les soins aux personnes veuves dans la zone de recherche



cissu beringü



gardenia aquella



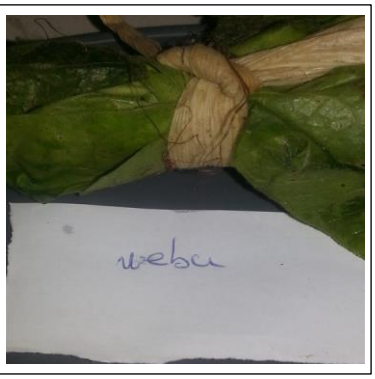
ficus trichopada



ficus toningü



crinum jagus



chasmathera dependus

Source : Photo Toungakouagou Sabine, 2014.

TABLE DES MATIERES

REMERCIEMENTS 4
LISTE DES TABLEAUX 5
LISTE DES CARTES GEOGRAPHIQUES 6
LISTE DES GRAPHIQUES 6
GLOSSAIRE 8
SIGLES 13
RESUME 14
ABSTRACT 15
YAAMA MAASI KAATOOMA 16
INTRODUCTION GENERALE 17
PREMIERE PARTIE : CONSIDERATIONS THEORIQUES ET METHODOLOGIQUES DE LA RECHERCHE 24
Chapitre I : Construction de l'objet de recherche 25
1.1- Problématique : Veuvage, une pratique ancienne persistante, une fonction vitale amputée 25
1.1.1-Question de recherche. 29
1.1.2- Hypothèses de recherche 29
1.1.2.1- Hypothèse centrale 29
1.1.2.2- Sous-hypothèses 30
1.1.3- Objectifs de la recherche 31
1.1.3.1- Objectif global 31
1.1.3.2- Objectifs spécifiques 31
1.2- Justification du choix du sujet, clarification conceptuelle et revue de littérature 31
1.2.1- Justification du choix du sujet et clarification conceptuelle 31
1.2.2- La clarification conceptuelle 33
1. 2. 3- Revue de littérature. 42
1.2.3.1- Contenu critique des documents exploités 43
1.2.3.2- Valeur ajoutée du travail 54
1.3 - Paradigmes de référence et modèle d'analyse théorique 54
1.3.1- Paradigmes de référence 55
1.3.1.1- Constructivisme social 55

1.3.1.2- Anthropologie dynamique 56
1.3.2 - Modèle théorique d'analyse : l'analyse institutionnelle du veuvage 57
1.3.2.1- Différentes approches d'analyse du veuvage 57
Chapitre II : Approche Méthodologique et cadre de la recherche 60
2.1- Approche méthodologique 60
2.1.1- Recherche à dominance qualitative 60
2.1.2- Sources écrites lacunaires sur le sujet au niveau national et local..... 61
2.1.3- Sources orales : une présence discontinue sur le terrain 63
2.1.3.1- Pré-enquête 63
2.1.3.2- Enquête d'identification des périodes-clés d'analyse des mutations dans la commune 64
2.1.3.3- Enquête proprement dite 65
2.1.4- Techniques et outils de collecte des données 66
2.1.4.1- Entretiens individuels /stratégie de pénétration du milieu 67
2.1.4.2- Récit de vie 68
2.1.4.3- Observation directe 69
2.1.4.4- Entretien de groupe 70
2.2- Incursion quantitative 71
2.3- Population et échantillonnage 71
2. 3.1- Population composite de gestion du veuvage..... 71
2.3.2- Choix raisonné, sélectif mais représentatif face à l'inexistence de données statistiques 75
2.4- Cadre monographique de la recherche 81
2.4.1- Cadre géographique propice à l'analyse des dynamiques 81
2.4.2 : Sites combinant des caractéristiques homogènes et hétérogènes 87
2.5- Analyse des données..... 88
2.5.1- Méthode d'analyse à dominance qualitative 88
2.5.2- Processus et procédés adaptés aux exigences d'une analyse à dominance qualitative 89
2.5.2.1- Données qualitatives 89
2.5.2.2- Données quantifiées 91
2.5.3- Démarche comparative sous trois angles : espace, temps et genre 91
2.6- Aspects éthiques et difficultés..... 93

2.6.1- Aspects éthiques 93
2.6.2- Difficultés surmontées et solutions apportées 94
DEUXIEME PARTIE : CONTEXTE SOCIOCULTUREL ET PRATIQUE DU VEUVAGE CHEZ LES WAABA A L'EPOQUE PRECOLONIALE. 97
Chapitre III : Facteurs et structures de la pratique traditionnelle du veuvage 98
3.1- Déterminants de la pratique du veuvage chez les Waaba autrefois..... 98
3.1.1- Peur de la mort chez les Waaba 98
3.1.1.1- Sens variables de la mort chez les Waaba 99
3.1.1.2- Différentes formes de mort.....103
3.1.2- Cérémonie de veuvage dans la vie culturelle des Waaba 107
3.1.3- Valorisation de la femme à travers les cérémonies culturelles 108
3.1.4- Vie relationnelle interne et externe.....110
3.1.4.1- Vie relationnelle à l'intérieur de la communauté waao 110
3.1.4.1- Relations externes des Waaba 111
3.2- Caractéristiques des structures traditionnelles de gestion du veuvage 116
3.2.1- Solidité des liens de mariage 117
3.2.1.1-Sens du mariage.....117
3.2.1.2- Formes de mariage.....117
3.2.2- Pouvoirs moral et spirituel prépondérants du chef de lignage 131
Chapitre IV : Représentations et pratique du veuvage dans la société *waao* précoloniale 134
4.1- Représentations sociales du veuvage.....134
4.1.1- Perceptions du veuvage.....134
4.1.1.4- Veuvage comme un statut 138
4.1.2- Fondements du veuvage.....139
4.1.3- Buts du veuvage.....140
Les rites de veuvage remplissent aussi des fonctions précises.....142
4.1.4- Fonctions des rites de veuvage 142
4.1.4.1- Fonction purificatrice du veuvage 142
4.1.4.2- Fonction thérapeutique des rites de veuvage.....143
4.2 - Veuvage comme une pratique sociale organisée et codifiée.....146
4.2.1- Description des rites de veuvage 146
4.2.2- Acteurs socialement investis pour la gestion du veuvage chez les Waaba .157
4.2.3- Normes sociales de gestion du veuvage.....158

4.2.4- Sanctions régissant la pratique du veuvage 160
4.2.4.1- Sanctions positives 160
4.2.4.2- Sanctions négatives 161
4. 2. 5- Absence de rite de réparation 162
4. 3- Différenciation selon le genre dans la pratique du veuvage 162
4.3.1- Délai et durée relatifs au sexe, à l'âge et à l'état de santé 162
4.3.2- Vécu sécurisant du veuvage à l'époque précoloniale 165
4.3.3- Difficultés des veufs et des veuves 165
4.3.4- Liens inextricables entre la perception du mariage, de la mort et du veuvage (discussion) 166
TROISIEME PARTIE : DYNAMIQUES A L'ŒUVRE DANS LES PERCEPTIONS ET PRATIQUES DU VEUVAGE 172
Chapitre V : Société *waao* postcoloniale : un contexte favorable à l'expression des mutations 173
5. 1-Déstructuration sociale du fait de la colonisation 173
5.1.1- Mise en place de l'administration coloniale dans l'Atacora 173
5. 1. 2- Colonisation : un début de campagne contre le mariage et la famille traditionnels 176
5.1.3- Ecole coloniale 177
5.1.4- De l'évangélisation à la "diabolisation du mariage" traditionnel 181
5.1.5- Recrutement militaire 186
5.1.6- Droit colonial et le Coutumier du Dahomey 187
5.1.7- Introduction de la monnaie 188
5.1.8- Intensification du contact avec les autres communutés et peuples 189
5.1.9- Répercussions de ces faits sur le mode de vie des Waaba 190
5.2- Déstabilisation progressive des fondements socioculturels de la pratique du veuvage au cours de la période postcoloniale 192
5.2.1- Poursuite et renforcement des acquis de la colonisation au cours des indépendances 192
5.2.1.1- Scolarisation des enfants et l'émergence des relais de l'idéologie coloniale 193
5.2.1.2- Poursuite des campagnes contre le mariage coutumier 194
5.2.1.3- Elargissement du cadre physique des contacts avec les autres peuples 196
5.3- Révolution, tournant décisif dans les mutations liées au veuvage 197

5.3.1- Fragilisation du pouvoir du chef de lignage 198
5.3.2- Lutte répressive contre les formes de mariage traditionnel 198
5.3.3- Destruction de la crainte de la mort 200
5.3.4- Monétarisation de la vie économique et l'élargissement du cadre des rapports matrimoniaux 200
5.4- Consécration des mutations socioculturelles et apparition des mutations économiques lors de la période démocratique 201
5.4.1- Floraison des religions révélées et renaissance des cultes traditionnels 202
5.4.2- Un contexte économique caractérisé par les activités extractives de l'or dans la commune de Natitingou 208
Chapitre VI : Logiques nouvelles et modalités d'expressions des mutations 212
6.1.- Pluralité de sens portés par différentes catégories d'acteurs 212
6.1.1- Une perception du sens originel chez certains résistants 213
6.1.2- Perception festive du rituel de rasage 214
6.1.3- Négation des perceptions originelles du veuvage par les pratiquants des religions modernes 215
6.1.4- Typologie des acteurs intervenant dans la pratique du veuvage 216
6.1.4.1- Acteurs dont les rôles ont changé 217
6.1.4.2- Nouveaux acteurs 218
6.1.4.3- Acteurs incontournables 219
6.1.4.4- Acteur en voie d'extinction : le kpii-coro 221
6.2- Les facteurs et modalités d'expressions des mutations 222
6.2.1- Imbrication des facteurs endogènes et exogènes 222
6.2.1.1- Facteurs endogènes 222
6.2.1.3- Facteurs exogènes 226
6.2.2- Modalités d'expression des mutations 228
6.2.2.1- Caractéristiques des veufs et veuves à l'époque contemporaine 228
6.2.2.2- Pratique du veuvage par les "traditionnalistes-modernistes" 229
6.2.2.3- Pratique du veuvage par les fidèles des religions modernes 241
6 3- Dénaturation des liens traditionnels entre le mariage, la mort et veuvage (discussion) 243
QUATRIEME PART IE : PRECARITE DES PERSONNES VEUVES ET ABSENCE D'UNE REPONSE ADAPTEE 249
Chapitre VII : Veuvage, un vécu précaire aussi bien pour les veufs que les veuves 250

7. 1- Vecteurs de la vulnérabilité des personnes veuves.....250
7.1.1. D'une philosophie tronquée au rejet du lévirat par la communauté *waao*..250
7.1.2- Raisons du rejet du lévirat par les populations.....252
7.1.3- Raisons de la pratique actuelle du lévirat.....256
7.1.4- Différentes destinations de la veuve et de sa progéniture.....259
7.1.5- Situation du veuf.....262
7.2- Reconnaissance de la vulnérabilité des personnes veuves.....265
7.2.1- Reconnaissance à double tendance.....265
7.2.2- Effectivité de la vulnérabilité des veuves.....270
7.2.3-Difficultés des veufs.....279
Chapitre VIII : Réponse inadaptée à la précarité des veuves et veufs.....288
8.1- Soutien familial, communautaire, institutionnel insignifiant et inégalitaire.....288
8.1.1- Aide communautaire et familiale limitée aux cérémonies de rasage.....288
8.1.2- Aide étatique insignifiante.....296
8.1.3- Appui indirect des structures non étatiques.....304
8.2- Stratégies de survie et conséquences des mutations du veuvage sur la vie des Waaba.....309
8.2.1- Stratégies de survie des veuves et des veufs.....309
8.2.2- Stratégies de survie des orphelins.....311
8.2.3- Conséquences des dynamiques et paradoxes de la gestion actuelle du veuvage.....315
8.2.3.1- Conséquences plus destructrices.....315
8.2.3.2- Paradoxes à corriger.....316
8.2.4- Vulnérabilité ignorée des veufs et veuves (discussion).....319
CONCLUSION GENERALE.....326
Références bibliographiques (Adaptation française des normes American Psychological Association, APA, selon la 6 eme édition du *Publication Manual*, 2010).....332
ANNEXES.....343
Annexe 1 : Extrait de la fiche de lecture.....343
Annexe 2 : Autorisation de Recherche.....355
Annexe 3 : Outils de collecte des données.....356
Annexe 3 –a- 1 : Guide d'entretien avec les personnes ressources.....356
Annexe 4 : Listes des personnes ressources et des personnes non veuves.....375

Annexe 5 : Chants rituels de veuvage.....376
Annexe 5-$_1$: Chant de veuvage avant le rasage et traduction.....376
Annexe 6 : Analyse textuelle du contenu du Coutumier du Dahomey en lien avec les normes culturelles des Waaba.....378
Annexe 7 : Interventions des structures non étatiques au profit des personnes veuves382
Annexe 8 : Récits de vie.....384
Annexe 9 : Quelques images portant sur la recherche et prises par nos soins. 389
Annexe 10: Quelques essences médicinales intervenant dans les soins aux personnes veuves dans la zone de recherche.....392
TABLE DES MATIERES.....393