



UNIVERSITE D'ABOMEY-CALAVI

oooooooooooooooooooo

FACULTE DES SCIENCES HUMAINES ET SOCIALES

oooooooooooooooooooo



ECOLE DOCTORALE PLURIDISCIPLINAIRE

« ESPACES, CULTURES ET DEVELOPPEMENT »

oooooooooooooooooooo

FILIERE : SOCIOLOGIE-ANTHROPOLOGIE

oooooooooooooooooooo

SPECIALITE : SOCIOLOGIE DU DEVELOPPEMENT

oooooooooooooooooooo

DIPLOME D'ETUDES APPROFONDIES

oooooooooooooooooooo

SUJET

ooooooo

**Scarification clanique entre construction identitaire et
discrimination sociale chez les *Xwela* de *Wida***

Présenté et soutenu par :

Léopold Codjo WEKE

Sous la Direction de :

Professeur Albert TINGBE-AZALOU

Membres du Jury :

Président/Rapporteur : Professeur Albert TINGBE-AZALOU

Examineurs : 1. Dr. Mohamed ABDOU (MC)

2. Dr. Raymond ASSOGBA (MA)

Mention : Bien

Note : 15/20

Date et lieu de soutenance : 15 novembre 2017 à l'EDP-ECD/UAC

ANNEE ACADEMIQUE : 2016-2017

SOMMAIRE

DEDICACE	2
REMERCIEMENTS	3
TABLE DU TABLEAU	4
TABLE DES ENCADRES	5
TABLE DES ILLUSTRATIONS	6
GLOSSAIRE	7
NOTES SUR LES TRANSCRIPTIONS ET CARACTERES SPECIAUX UTILISES ..	9
RESUME	12
ABSTRACT	13
INTRODUCTION	14
Première partie : Approches théorique et méthodologique.....	17
Chapitre 1 : Considération théorique.....	18
Chapitre 2 : Approche méthodologique.....	37
Deuxième partie : Géographie et organisation sociales des <i>Xwela</i> du Bénin.....	44
Chapitre 3 : Géographie des <i>Xwela</i> de <i>Wida</i>	45
Chapitre 4 : Organisations sociales des <i>Xwela</i> de <i>Wida</i>	52
Troisième partie : Construction identitaire de la cosmogonie <i>Xwela</i> de <i>Wida</i>	73
Chapitre 5 : Scarification clanique comme élément de construction identitaire chez les <i>Xwela</i> de <i>Wida</i>	74
Chapitre 6 : Scarification clanique comme objet de discrimination sociale chez les <i>Xwela</i> de <i>Wida</i>	99
CONCLUSION	111
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES	114
ANNEXE	120

DEDICACE

Je dédie ce mémoire à :

- ❖ mon épouse, Sidikatou do REGO, en témoignage de notre union pour la vie ;

- ❖ mes enfants Wenceslas, Prince, Berrot, Espoir et Cunégonde ; je vous exhorte au travail bien fait, car c'est le seul moyen de votre réussite dans la vie.

REMERCIEMENTS

Nous venons exprimer nos vifs sentiments au Professeur Albert Tingbé-Azalou, qui n'a ménagé aucun effort pour assurer la direction de ce mémoire.

Nous manifestons nos sincères remerciements à tous les professeurs de l'Ecole Doctorale Pluridisciplinaire, en particulier ceux de la spécialité sociologie de développement.

Nous exprimons aussi nos remerciements à Dagba Djègbénu Innocent, Kpassènon Jonas, Dah Dangbénon, Daagbo Hounon Houna II, Mito Kpassènon, Dr. Ologoudou Emile Désiré, le premier adjoint au maire de la ville de Ouidah et autres personnalités de cette ville.

Nous tenons aussi à exprimer toutes nos gratitudes aux habitants de la communauté de la recherche, « xwela », pour leurs collaborations et leurs participations à l'enquête et, sans lesquels ce travail aurait été impossible à réaliser.

Nous saluons enfin les amis Dr. Méliho Pierre Codjo, Dr. Gaga André, Adabra Jacqueline, Salan Pascal, Wolou Ferdinand et les autres.

TABLE DU TABLEAU

Tableau 1 : Population de l'étude par sexe et par catégories.....	39
---	----

TABLE DES ENCADRES

Encadré 1 : Un témoignage sur les dégâts du refus de scarifier ses enfants	75
Encadré 2 : Chanson exprimant la faim du Ahwansi.....	82
Encadré 3 : Séquence de panégyriques.....	86
Encadré 4 : Séquence de panégyriques.....	87
Encadré 5 : Eloge en langue Xwela.....	98
Encadré 6 : Récit sur le Mythe.....	98
Encadré 7 : Panégyrique annonçant l'arrivée de Mito à la rencontre des étrangers.....	107
Encadré 8 : Panégyrique Hunnonvi.....	108
Encadré 9 : Panégyrique vulgaire des Xwela.....	108
Encadré 10 : Panégyrique de louange.....	109

TABLE DES ILLUSTRATIONS

Photo 1 : Scarifié <i>Xwela</i>	46
Situation du secteur d'étude dans la commune de Ouidah.....	51
Photo 2 : Succession des rois de <i>Sahé</i>	58
Photo 3 : Musée d'histoire de <i>Wida</i>	61
Photo 4 : Forêt sacrée de <i>Kpasε</i>	62
Photo 5 : Forêt sacrée de <i>Dangbé</i>	62
Photo 6 : Temple de Python de <i>Wida</i>	62
Photo 7 : Les espèces de <i>Dagboe</i>	66
Photo 8 : La façade du palais royal de <i>Wida</i> peinte des différents <i>acinà</i>	81
Photo 9 : Animal totémique des <i>Xwela</i>	99

GLOSSAIRE

- Xwela : Peuples issus des migrations anciennes venus d'Aja-Tado et qui ont fondé le royaume de Sahé (Savi). A la suite de la prise de ce royaume par Agaja en 1727, ces peuples se sont retirés vers les périphéries de Ouidah devenues leur milieu de vie.
- Xwelanu : D'origine xwela.
- Communauté historique : Ensemble d'individus ayant en commun des pratiques sociales, une langue, un territoire, un symbole d'identification, en un mot une même culture.
- Pratiques sociales : Manières de faire des êtres humains propres à une communauté historique.
- Ako hwε : Scarification clanique.
- Wɔn : Stigmate.
- Mε déé le zé su : Glorification interpersonnelle.
- Mε kan dó vó : Discrimination sociale.
- Wan gbε nun mε : Rejet de son prochain.
- Interaction sociale : Influence réciproque entre deux ou plusieurs individus ou groupes d'individus.
- Rapports sociaux : Relation entre des individus ou des groupes d'individus.
- Représentations sociales : Systèmes de valeurs, d'idées, d'opinions partagées, et qui ont plusieurs fonctions pragmatiques : l'interprétation cognitive d'un secteur du réel, la maîtrise et la classification de l'environnement social, l'orientation des conduites, le maintien de l'identité groupale, la justification de la différenciation sociale.
- Etiquetage : Processus par lequel un individu ou un comportement est désigné comme transgressant une norme. Les groupes de statut supérieur fondent leur pouvoir sur leur capacité à produire de nouvelles règles et à punir les déviants. La perspective constructiviste est ici très forte : le social est créé par la vision que s'en font les acteurs.
- Anthropologie des systèmes symboliques : Etude empirique de la logique précise des systèmes de pensée et de pratique mythologiques, théologiques, cosmologiques qui sont ceux des sociétés qualifiées de « traditionnelles ».

Identité sociale : Attributs catégoriels et statutaires qui se réfèrent à des catégories sociales où se rangent les individus. C'est une identité assignée, père, mère, cadre, étudiant, et les individus y sont compris selon leurs actions, leurs intentions et leurs attitudes.

Construction identitaire : L'ensemble des composantes de la réalité : la famille, la culture, la communauté, l'école, l'environnement professionnel, les pairs. C'est la mise en place d'un « je ». Elle renvoie le sujet à ce qu'il a d'unique, à l'intérieur des valeurs partagées d'une communauté. Les actions sociales s'inscrivent donc dans un monde social construit dont la consistance résulte d'actions antérieures.

Valeurs sociales : Grands principes moraux servant de repères aux individus dans la conduite de leur vie sociale. Elles sont interdépendantes et constituées en système. Aux valeurs sociales sont rattachées des règles de comportement social dont la transgression peut être sanctionnée.

NOTES SUR LES TRANSCRIPTIONS ET CARACTERES SPECIAUX UTILISES

1- A propos du serpent totémique

Dangbe = Dagboe = Dagbe = Python

2- A propos des noms

Les noms propres, certaines localités, les groupes sociolinguistiques, certains clans sont en langues locales.

• Les noms propres

Agaja = Agadja

Agbo = Agbo

Ajoví = Adjovi

Gezo = Guézo

Kpasenon = Kpassènon

Zosungbo = Zossoungbo

• Les noms des localités

Agbanu = Agbanou

Ahwanjigɔ = Ahouandjigo

Aja-Tado = Adja-Tado

Dangbexwε = Dangbéhouè

Dokɔmε = Docomè

Fijlosε = Fidjrossè

Fɔnslamε = Fonsramè

Jεgbají = Djègbadji

Jεsín = Jessin

Komε = Comè

Kpasezuntó = Kpassèzounto

Kpɔmasε = Kpomassè

Kútɔnu = Cotonou

Sogbaji = Sogbadji

Tɔli-Bositó = Tori-Bossito

Tɔvε = Tovè

Wída = Ouidah

Zobε = Zobè

Zomaci = Zomatchi

• **Les groupes sociolinguistiques et langues**

Fɔn = Fon

Fɔngbe = Fongbé

Fɔnnu = Fonnou

Xwela = Xweḍa = Houéda

Xwelagbe = Houélagbé

Xwelanu = Houélanou

• **Les clans**

Agbojɛ = Agbodjè

Agbojɛvi zanxwɛnu = Agbodjèvi Zanhouènou

Agɔnnu = Agonnou

Ahwɛnu = Ahouènou

Ajanu = Adjanou

Ayátɔ = Ayato

Ḍɛhwin = Dèhouin

Gbetɔ = Gbéto

Hwɛgbónu = Houègbonou

3- A propos des responsabilités sociales

Bokɔnɔ = Bokonon

Dangbenɔn = Dangbénon

Hɛvyoso = Hèviosso

Hwungan = Houngan

Tanyinɔ = Tangninon

Vodun = Vodoun

Xwunɔn = Hounon

4- A propos des expressions en langues locales

• **La traduction**

Toutes les phrases transcrites en langues locales sont immédiatement traduites en français.

• **La lecture**

Dans les expressions en langues locales, les lettres suivantes doivent être lues comme suit :

e = é

ɛ = è

ɖ Ḍ sont sans équivalent dans les langues européennes

Xw = h

Hw = hou

j = dj

ɔ = o nasal

5- A propos des objets et aliments

- **Les objets**

Ðε = Dè

Sòkplá = Sokpla

- **Les aliments**

Ahowe = Ahowé = Garcinia cola

Atakun = Atakoun = Aframomum melegueta

Ovi = Colas à 4 quartiers = Cola cumulata

Vátákpá = Vatakpa

Wetin = Wétin = Gyrino

6- A propos des vodun

Aklɔnbɛ = Aklombè

Aladahwɛn = Alladahouin

Asa = Assa

Ayɔhwan = Ayohouan

Bosikpɔn = Bossikpon

Dɔvɔ = Dovo

Ðanɛ = Danè

Gbadɛ = Gbadè

Gbeji = Gbédji

Gu = Gou

Hwesi = Houessi

Jakata = Djakata

Kinsu = Kinsou

Luvɔ = Louvo

Mase = Massé

Misa = Missa

Mɔn-yi = Mon-yi

Nyagɛ = Gnaguè

Sogbo = Sogbo

Xwɛse = Hessé

Zo = Zo

6- A propos des rituels

Abiku = Abikou

Agbasa yiya = Agbassa yiya

Glémɛn yiya = Glémin yiya

Hwɛgbígbo = Houègbigbo

Jɔtɔ = Djoto

Sunkukɔ = Sounkouko

Vidétɔn = Vidéton

Vodunkɔn yiya = Vodounkon yiya

Résumé

Ce mémoire a pour objectif d'analyser les constructions identitaires et discriminatoires autour de la scarification clanique chez les *xwela* de *wida*. Il répond à la question de savoir "*quelles sont les constructions identitaires et discriminatoires de la scarification clanique chez les xwela de Wida*".

En réalité, la phase empirique de la recherche a été marquée par un séjour d'immersion de deux mois (décembre 2016 et janvier 2017) dans les quartiers habités par les *Xwela*, c'est-à-dire les quatre arrondissements centraux de la commune de *Wida*, couplé des entrevues semi-directives individuelles à base d'un guide d'entretien, des observations directes méthodiques soutenues par une grille d'observation et de l'exploration documentaire à base d'une fiche de lecture et de prise de notes. Le groupe cible de cette recherche est composé de scarifiés, de prêtresses officiantes, de prêtres de vodun, de personnes ressources et d'autorités administratives. Au total, 17 acteurs sociaux ont été interviewés. L'analyse des données collectées est fondée sur la triangulation, la systémique, l'explication des représentations émiques en lien avec la technique d'analyse de contenu et l'approche des paliers en profondeur de Gurvitch (1968) pour ce qui concerne l'aspect latent lié à la scarification clanique.

Les résultats obtenus révèlent que les actes de glorification interpersonnelle et de discrimination sociale ont permis à l'individu *xwela* de s'identifier et par surcroît servent cette communauté historique à construire sa cosmogonie par le biais de la scarification clanique portée au visage du fait de la représentation du *Dagboe*, reptile bienfaiteur de ce peuple.

Mots-clés : Communauté historique, scarification clanique, représentations sociales, *xwela*, *wida*

Abstract

This thesis aims to understand the identity and discriminatory constructions around the clanic scarification in the *Xwela* of *Wida*. He answers the question of “*what are the identity and discriminatory constructions of clanic scarification in the xwela of wida*”.

In fact, the empirical phase of the research was marked by a two months immersion stay (December 2016 to January 2017) in the districts inhabited by *xwela*, that is to say the four central districts of the commune of *Wida*, coupled with semi-individual interview interviews based on a maintenance guide, methodical observations supported by an observation grid and documentary exploration based on a reading note-taking sheet. The target group for this research is scarified, official priestesses, vodun priests, resource persons and administrative authorities. A total of 17 social actors were interviewed. The analysis of the collected data is based on the triangulation, the systemic, the explanation of the emic representations in relation to the technique of content analysis and the in depth approach of Gurvitch (1968) latent aspect related to clan scarification.

The results obtained reveal that the acts of interpersonal glorification and social discrimination have allowed the *xwela* individual to identify himself and, moreover, serve this historical community to construct his cosmogony through the clan scarification brought to the face because of the representation of the *Dagboe*, reptile benefactor of this people.

Keywords: Historical community, clanic scarification, social representation, *xwela*, *wida*

INTRODUCTION

La scarification clanique rentre dans les formes d'identification et de représentation de certains phénomènes naturels dont les hommes s'emparent au besoin de la cause et leurs propres gloires. Un exemple type de ces marquages sociaux s'observe chez les *xwela* de *wída* du sud du Bénin. Cette communauté a adopté les traits verticaux "deux fois cinq" appliqués sur le visage. C'est une métaphore de l'identification et de la représentation sociale des *xwela*. Un auteur trouve qu'« *il s'agit plus précisément d'un mécanisme par lequel des individus réunis en groupe créent des normes, des règles de conduite ou des modèles de référence qui leur serviront de guide pour l'action et l'évaluation* » (Baggio, 2011 : 18). Ces marques de représentation symbolique ont servi la communauté historique *xwela* à se faire distinguer des autres communautés historiques du Bénin. La pratique de la scarification est issue du fait de l'adoption du *Dagboe*¹ comme animal totémique ayant sauvé la vie à cette communauté historique. Alors, les *xwela* ont pris pour repère social le *Dagboe*, de qui, ils ont tiré le bonheur, la joie, la santé, la richesse, la bienveillance, la facilité, ... bref, tout ce qu'il faut à un être humain pour son bien être sur la terre. Ainsi, le *Dagboe* confère-t-il les caractéristiques sociales (statut, richesse, mariage, etc.) et les caractéristiques personnelles (intelligence, dynamisme, beauté, etc.) à tout *xwelanu*. En conséquence, « *elle permet notamment aux individus d'appivoiser l'étrange, d'expliquer l'inexplicable, de rendre prédictible l'inconnu ou encore de contrôler ce qui semble ne pas pouvoir l'être* » (Baggio, 2011 : 85).

Cependant, dans la cosmogonie *xwela* et selon leur pensée historique, le *Dagboe* est l'animal qui commande tout ce qui est sur cette terre. Autrement dit, selon les *xwela*, le *Dagboe* représente le créateur tout puissant de l'univers et les choses qui le composent. Pour ce faire, tout être lui doit respect, obéissance, représentation, incarnation, etc. De ce point de vue, les *xwela* clament le *Dagboe* et le vénèrent partout où ils se trouvent.

En effet, la construction identitaire autour du *Dagboe* relève de la culture et confère à chaque individu *xwela* une personnalité de base. En d'autres termes, chaque société façonne chez ses membres une personnalité de base définie comme une

¹ *Dagboe* est le nom du python en langue *xwela*

« configuration psychologique particulière propre aux membres d'une société et qui se manifeste par un certain style sur lequel les individus brodent leurs variantes singulières »² (Kardiner : 1969).

« Appelons si vous le voulez bien « faits de civilisations » tous les faits sociaux. C'est une évidence ; une société étant l'ensemble des hommes, des choses qu'ils possèdent, et des représentations de ces hommes et des pratiques qu'ils suivent : techniques, arts, religion, droit, etc. L'ensemble de ces représentations collectives et de ces pratiques forment sa mentalité. Celle-ci se caractérise à son tour, tout comme la mentalité d'un individu, par les propositions et la nature des divers comportements dont elle est capable, par ce qu'on appelle, d'un assez mauvais mot, civilisations, et d'un plus mauvais mot, kultur, culture, et que nous appellerons son éthologie, son caractère » (Mauss, 1938 : 7).

Ainsi « par l'éducation qu'il reçoit, l'individu intériorise des comportements, des façons de penser et de sentir, en somme toute une culture qui permettra d'expliquer ses agissements ou ses croyances » (Durkheim, 2005).

Les rapports sociaux inscrivent les humains dans une trajectoire de vie à travers des interactions et des liens d'interdépendance. La socialisation qu'elle soit familiale, culturelle, culturelle, ou sur un lieu de travail, dans un même pays, contribue à la construction d'une identité propre (réelle ou virtuelle). La déconstruction de ces liens sociaux, suite à un événement de rupture, peut amener l'individu à rentrer dans la spirale d'exclusion. Ces rapports peuvent être de plusieurs styles : hommes/femmes (rapport de genres), dominé/dominant (rapport de forces), scarifié/non scarifié (rapport d'identité), etc. Ils peuvent être de type macro ou microsocial. A propos des rapports sociaux en Afrique, « on s'aperçoit alors que tout l'édifice des sociétés africaines repose sur une « philosophie » (...) et même une « ontologie » qui commande toute la conception que l'on a du monde et des rapports des hommes dans la société » (Laplantine, 1987 : 109). Ces rapports sociaux représentent la dimension qui détermine l'interaction entre les individus et entre les groupes. Cette interaction génère un tissu social sur lequel sont basées différentes expériences. Ainsi, « l'identité, en tant que concept opératoire pour la recherche en sciences

² Cette pensée de Kardiner a été citée par Nikiéma dans son cours sur « les éléments généraux de l'anthropologie et de la sociologie ».

sociales, se situe à l'intersection active des dynamiques majeures produites par les individus et par les groupes dans leurs rapports tant sociaux que spatiaux » (Guy, 2008 : 1).

En Afrique en général et au Bénin en particulier, se distinguent plusieurs types de scarifications à savoir : les scarifications du fait de la maladie (froid des enfants : une maladie qui se manifeste comme la fièvre, tétanos, etc.), les scarifications du fait de la mort (abíku)³, les scarifications du fait de vodun (hɛbioso, sakpatá, tɔhɔsu, kɔku, jaglí, akplá, etc.)⁴, les scarifications claniques (yoruba, nagó, baatonum, dendí, xwela, etc.). Ce travail s'intéresse à la scarification clanique des *xwela* appelée "deux fois cinq". Le travail envisage de documenter les pratiques sociales et savoirs endogènes liés à la construction identitaire (la glorification interpersonnelle et la discrimination sociale) à propos de la scarification clanique en contexte culturel *xwela* au sud du Bénin. Le sujet qui traduit cette préoccupation scientifique est intitulé : **Scarification clanique entre construction identitaire et discrimination sociale chez les *Xwela* de *Wída*.**

Le développement de ce sujet a été fait en trois parties essentielles. La première partie expose les approches théorique et méthodologique. La deuxième partie aborde l'organisation sociale des *xwela* de *wída*. Enfin, la troisième partie discute de la construction identitaire et les faits discriminatoires y afférents dans la cosmogonie *xwela* de *wída*.

³ Abíku c'est la mort répétée et successive de deux ou trois enfants d'une même femme.

⁴ Ce sont des vodun qu'on retrouve dans les communautés historiques Fɔn, Ajá, Gun, Iqááshà, Xwela, Maxwí, Nágo, etc.

Première partie :
Considérations théorique et méthodologique

Chapitre I : Considération théorique

La considération théorique prend en compte la problématisation de la présente recherche, la justification du choix du sujet sans occulter la clarification des différents concepts, la discussion de l'état actuel de la question avant de finir par la préoccupation de la recherche.

1.1 Problématique

1.1.1 Scarification clanique entre référence identitaire et discrimination

« *Les productions symboliques sont simultanément des productions sociales qui sont toujours le fait des pratiques sociales* » (Laplantine, 1987 :112). En parlant de la scarification clanique, l'allusion est faite aux signes de marquage propres à une communauté historique donnée. Ces signes de marquage prennent souvent différentes formes notamment des entailles corporelles, des tatouages, des balafres, des cicatrices raciales, etc. donnant des traits particuliers à la personnalité de l'individu. La personnalité est intégrée à un « *agrégat organisé des processus et des états psychologiques qui relèvent d'un individu* » (Linton, 1977 : 92). Chez la communauté historique *Xwela* du sud-ouest du Bénin, la scarification clanique appelée "deux fois cinq" est utilisée comme signes de marquage sur le visage de l'individu. Cette dernière est un phénomène de représentation du serpent bienfaiteur, le *Dagboe*. Ainsi, pour appartenir à cette communauté historique, faut-il avoir forcément un lien de parenté avec elle. En effet, « *la parenté est un ensemble de liens provenant soit de la consanguinité : parenté naturelle, biologique, soit d'un système de relations sociales, variant suivant les groupes sociaux et entraînant des comportements particuliers (affections, respect, etc.)* » (Grawitz, 2004 : 306). La parenté est une relation sociale privilégiée fondée sur l'existence, réelle ou supposée d'une filiation commune, d'une alliance ou une adoption. Selon les sociétés, elle est le fondement de droits et d'obligations particulières. Chez les *Xwela*, la parenté fonde pratiquement toutes les relations. Il s'agit alors d'une société patrilinéaire au sein de laquelle la polygynie est une pratique acceptée. Dans ce dernier cas, deux types de polygynie sont remarqués : la polygynie simultanée où le mari a, à la fois, plusieurs femmes sous son toit et la polygynie successive où le mari fait d'enfants à plusieurs femmes. Dans le cas de la polygynie successive, le mari connaît plusieurs divorces. Appartenir à une communauté historique confère des droits et des obligations.

Parlant des obligations, à chaque nouvelle sortie d'ignames ou de céréales, ce peuple fait des sacrifices⁵ au vodun *Dagboe*. Un informateur explique : « *xwe sun on xwe nú non gon dó á* » (propos recueilli, 23 août 2016 à Wída). C'est pour dire qu' « à chaque début d'année, les céréales ne manquent d'être semés ». De la même manière, ce peuple consacre leurs enfants aux différents *vodun* qui accompagnent le *Dagboe*. La manifestation du « *hwun zun zon* » pour signifier la consécration⁶ matérialise le lien de sang entre divinité et humain. La dynamique du sacrifice et de la consécration chez les *xwela* est de représenter le *Dagboe* par le port des signes de marquage, symbole de leur attachement. De cette façon, la parenté articule des fonctions intégratrices et discriminatoires qui vont au-delà des proches parents ou de la famille. Ce qui donne à ce terme un sens étroit ou étendu. La filiation par exemple, définit l'appartenance à des groupes pérennes qui s'étendent sur un réseau généalogique qui va bien au-delà des parents proches qu'un individu est amené à connaître ou à fréquenter au cours de sa propre existence, ses géniteurs, les oncles, ou les neveux, etc. A ce titre, le lignage, le clan, voire la caste, sont des extensions généralisantes du principe de filiation. « *Le social est la totalité des rapports (rapports de production, d'exploitation, de domination, de discrimination,...) que les groupes entretiennent entre eux à l'intérieur d'un même ensemble (ethnie, région, nation,...) et en relation avec d'autres ensembles, eux aussi hiérarchisés* » (Laplantine, 1987 :116). Presque ces rapports sociaux sont appelés composante sociale (Linton, 1977). Selon ce dernier, « *Cette composante sociale résulte des conditions impliquées par leur qualité de membres d'un groupe organisé et de la parfaite accoutumance de l'individu à ces conditions* » (Linton, 1977 : 96).

En réalité, les *xwela* sont des descendants du *Dagboe*. A cet effet, le système de parenté chez les *xwela* est intégrateur car tous ceux qui en font partie sont acceptés. Cela entraîne une délimitation de ce clan où doit remplir des critères d'appartenance⁷. De la même manière, « *les situations qui éveillent des réponses chez l'individu sont à quelques rares exceptions près, des configurations qui comprennent à la fois un agrégat donné de besoins et un ensemble donné de*

⁵ L'ordonnance sacrificielle est composée de cabri castré, de poulets (coqs et poules), de boisson importée (gin royal, sucreries, bières), de boisson traditionnelle (sođábí), du haricot préparé, etc.

⁶ La consécration est le fait de donner en mariage son fils ou sa fille à un vodun pour le (la) mettre en transe après des années de réclusion. Aujourd'hui, la réclusion dure sept mois.

⁷ Les critères d'appartenance sont les liens de parentés : origine, filiation et autres liens de familiarité.

conditions dans lesquelles ils doivent se satisfaire » (Linton, 1977 : 97). Dans l'un des entretiens préliminaires, une femme *xwela* rapporte : « *Xwela dagboe vio no dó asikí wε zɔn b̄ akotá de l̄é m̄n n̄ m̄n é gb̄o* » ce qui veut dire « les *xwela*, fils de python ont trop de chances, de bonheurs c'est pourquoi ils sont mal vus, évités ou discriminés par les autres communautés historiques » (c'est une déclaration reçue d'une femme *xwela* dont les parents se sont installés dans une région *maxwí*, *Agonlín Xwegbó*, rencontrée à Porto-Novo le 16 août 2012).

Depuis que la scarification clanique est rentrée dans les formes de représentation, d'identification, de protection et de beauté chez le *xwela*, il s'en est emparé et en fait un objet de gloire. Cette glorification lui est tributaire de difficultés et de distanciations. En référence à Linton (1977),

« On aurait peine à surestimer l'importance que cette composante sociale peut avoir pour la compréhension du comportement humain. Sa présence explique que des modèles de comportement en train de se constituer puissent être récompensés ou découragés, non pas seulement selon qu'ils atteignent leurs buts manifestes, mais aussi selon les méthodes par lesquelles l'individu s'efforce de les atteindre » (Linton, 1977 : 96).

Que l'individu adopte des formes de comportement approuvées socialement, il est assuré de recevoir en récompense une réponse favorable, même si par rapport à ses fins manifestes son comportement s'avère inefficace. Inversement, si le comportement atteint ses fins à l'aide de formes de comportement réprouvées, il provoque des réponses défavorables qui dépouillent ces fins de l'essentiel de leur valeur. « *C'est dans la mesure même où l'on prétend établir une discrimination entre les cultures et les coutumes que l'on s'identifie le plus complètement avec celles qu'on n'essaye de nier* » (Lévi-Strauss, 1973 : 384). C'est le cas des *xwela* qui s'autoglorifient par rapport aux signes distinctifs qu'ils portent sur le visage. Conséquemment, la composante sociale permet de déterminer essentiellement la transmission, d'une génération à l'autre, des modèles de comportement complexe pris dans leur ensemble. A cet effet, cette autoglorification a conduit à une glorification interpersonnelle à travers toute la communauté historique *xwela* entraînant ainsi un évitement, une stigmatisation voire une discrimination sociale. « (...) les gestes quotidiens sont des symboles de l'identité ethnique qui est, avant

tout, collective – et de discriminations sexuelle et sociale » (Tingbé-Azalou, 2015 : 170).

Mais, pour reprendre la terminologie durkheimienne (Le suicide, 1897), l'existence et le fonctionnement de la scarification clanique heurtaient profondément la conscience collective. Dans ces conditions, ne fallait-il pas s'attendre à ce qu'elle disparût rapidement ? Or, non seulement la scarification clanique se maintenait, mais en plus elle prospérait. En conséquence, Durkheim (2005) stipule qu'

« Un phénomène ne peut être collectif que s'il est commun à tous les membres de la société ou, tout au moins, à la plupart d'entre eux, partant, s'il est général. Sans doute, s'il est général, c'est parce qu'il est collectif (c'est-à-dire plus ou moins obligatoire), bien loin qu'il soit collectif parce qu'il est général. C'est un état du groupe, qui se répète chez les individus parce qu'il s'impose à eux » (Durkheim, 2005 : 10).

De même, de Certeau (1980) explique qu'

« On s'attache aux expressions et non plus à ce qu'elles expriment ; aux bénéfiques d'une adhésion plus qu'à sa réalité. La défense des « valeurs », en privilégiant le service qu'elles rendent à un groupe, ne croit déjà plus à ce qu'elles disaient ; elle les tient pour perdues dès lors qu'elle les justifie seulement au titre d'un profit » (de Certeau, 1980 : 20-21).

La glorification interpersonnelle et la discrimination sociale, relevant des manières de faire liées à la scarification clanique chez les *xwela*, possèdent la force nécessaire pour s'imposer aux forces organiques et psychiques de l'individu *xwela*, c'est-à-dire à ses instincts et à ses passions égoïstes.

Ces observations relevant du contexte social méritent un regard du scientifique, notamment des sciences sociales dont l'anthropologie des systèmes symboliques. Pour ce faire, la question que le sujet scrute est de savoir : « quelles sont les constructions identitaires et discriminatoires de la scarification clanique chez les *xwela* de *Wida* ? ».

Pour aborder cette préoccupation essentielle, certaines réponses provisoires sont formulées en guise d'hypothèses.

1.1.2 Hypothèses

1.1.2.1 Hypothèse générale

La scarification clanique cimenter les constructions identitaires et discriminatoires chez les *xwela* de *wída*.

1.1.2.2 Hypothèses spécifiques

Deux hypothèses ont servi de piste à la recherche notamment :

H1 : La scarification clanique construit une identité renouvelée par les représentations symboliques chez les *xwela* de *wída*.

H2 : Les comportements de glorification interpersonnelle et de discrimination sociale expliquent les fonctions latentes de la scarification clanique chez les *xwela* de *wída*.

A partir de ces hypothèses, il a été défini des objectifs de la recherche.

1.1.3 Objectifs

1.1.3.1 Objectif global

Ce travail analyse les constructions identitaires et discriminatoires autour de la scarification clanique chez les *xwela* de *wída*.

1.1.3.2 Objectifs spécifiques

OS1 : Identifier les éléments constitutifs de la construction de l'identité autour de la scarification clanique chez les *xwela* de *wída*.

OS2 : Décrire les comportements discriminatoires liés à la scarification clanique chez les *xwela* de *wída*.

Après ce point sur la problématique, la motivation dans le choix du sujet de cette recherche représente le point suivant à aborder.

1.2 Justification du choix du sujet

Le choix de ce sujet résulte des conversations faites respectivement avec le professeur Ologoudou E. D. et le docteur Mèliho P. C. sur l'exposé de soutenance du mémoire de maîtrise. A cet effet, les deux personnes ressources me faisaient

comprendre que cette portion de ce mémoire de maîtrise, « *ces derniers ont évoqué les actes de discrimination, d'évitement voire de stigmatisation dont ils sont victimes* » (Wèkè, 2012 : 18), peut faire l'objet d'un sujet de recherche. Sur ce, le professeur Ologoudou et moi, avons décidé de faire les premières ébauches de ce sujet. A la suite de la soutenance du mémoire de maîtrise, le sujet a été formalisé pour approfondir les réflexions telles que l'ont souhaitées Ologoudou et Mèliho dans le cadre du mémoire pour l'obtention du Diplôme d'Etudes Approfondies (DEA).

Le choix de ce sujet est aussi renforcé par l'observation fréquente de certains comportements chez les *xwela*. Le constat est que l'orgueil et le moi dominant cette communauté historique compte tenu de la scarification clanique appelée « deux fois cinq » que ces derniers portent sur le visage. Dans un entretien avec un intellectuel maxwi, il déclare : « *hwε we we non le ɔ gbεto nyan nyan wε e nyí* ». Cela signifie : « les scarifiés deux fois cinq sont des individus mauvais ». De ce point de vue, les maxwi n'aiment même pas que leurs enfants épousent les femmes et les hommes qui portent ces signes de marquage. De la même manière, il est remarqué que la plupart des femmes *xwela* qui se sont mariées aux hommes d'autres communautés historiques connaissent de divorces et sont dans l'obligation de retourner dans leur famille d'origine. Dans la Bible (1988), pour parler de comment glorifier Dieu dans la vie, 1 Corinthiens 6 du verset 12 au verset 20 résumés, le stipule comme suit : « *Dieu nous a créés pour se glorifier au travers de nous. Nous sommes donc les plus satisfaits et contents lorsque nous magnifions le Seigneur au travers de nos vies* » (Société biblique française & Editions du Cerf, 1988 : 1614-1615). Dans cette logique d'action, comme le *Dagboe* est le créateur de la communauté historique *xwela*, cette dernière le magnifie et le glorifie à l'instar des croyants christianisés du fils unique du père céleste. C'est dire que pour les *xwela* le *Dagboe* possède la même puissance et les mêmes valeurs que le Dieu unique créateur.

Ensuite, malgré les différentes migrations qu'a connues cette communauté historique, la forme et le nombre de la scarification clanique n'ont pas subi de modification ni de transformation, mieux n'ont pas évolué. Dans un entretien avec Ologoudou, il déclare : « *quand on s'éloigne de son origine, la langue et la pratique culturelle subissent de véritables transformations* ». Mais, tel n'a pas été le cas au niveau de la scarification clanique appelée deux fois cinq chez les *xwela*. De ce fait,

le souhait est de savoir les raisons statiques qui ont maintenu en l'état (le format authentique), la scarification clanique chez ce peuple.

Entre autres, l'approfondissement des fonctions sociales de la scarification clanique s'avère nécessaire avant d'aborder ses fonctions latentes assurées par les chants, les contes, les panégyriques, les proverbes, en un mot la littérature orale chez les *xwela* de *wída*.

Il est abordé à présent la clarification des concepts liés à cette recherche.

1.3 Clarification des concepts

La clarification des concepts se rapporte à la spécification des concepts ou à la définition des principales dimensions des concepts utilisés. C'est justement le rôle de la recherche empirique de décomposer la réalité dans ses différentes dimensions. C'est ainsi qu'il fait progresser la théorie en élucidant des points jusqu'alors obscurs ou erronés que la théorie déduite seule n'aurait pas été en mesure d'éclaircir. Les concepts de ce travail tournent autour de scarification clanique, stigmates, autoglorification, glorification interpersonnelle et discrimination sociale.

Dans tous les pays du monde, les hommes ont défini des indices de vie, de représentation à partir desquels on les identifie. Chez les *xwela* de *wída* au Bénin, c'est la scarification clanique appelée *deux fois cinq* qui est la plus utilisée comme signe de représentation, d'identification, de protection, de beauté, etc. La **scarification clanique** concerne un marquage rituel obtenu en introduisant un pigment ou une substance irritante dans une ou plusieurs incisions. Autrement dit, les scarifications renvoient à des signes de reconnaissance individuelle par rapport à une lignée familiale qui est tenue d'en intégrer les valeurs culturelles. De même, la scarification clanique représente des incisions de la peau ayant des significations particulières chez les peuples anciens ou primitifs (Lévy-Bruhl, 1963), d'un groupement humain restreint. Ainsi les membres portant un même nom se sentent-ils unis par les liens de parenté toujours unilatérale (patrilinéaire ou matrilinéaire). Ils se rallient autour d'un même signe et obéissent aux mêmes règles. La scarification clanique constitue alors une pratique permettant à une communauté historique de se représenter un ancêtre éponyme (individu imaginaire, animal, reptile, arbre, etc.) créateur de ce clan, de s'identifier par rapport à d'autres communautés historiques,

de se protéger contre toutes sortes d'intempéries sociales (enlèvement, viol, vol, etc.) et d'avoir en partage des biens de production et de reproduction. Cette pratique laisse des cicatrices indélébiles sur la peau des scarifiés. Ces cicatrices indélébiles sont qualifiées de stigmaté (Goffman, 1977).

Etymologiquement, **stigmaté** est emprunté au latin *stigma*, lui-même emprunté au grec *στῖγμα* (*stigma*) qui signifie « piqûre, marque au fer rouge ». Dans la religion catholique, le stigmaté représente les cinq plaies de Jésus-Christ, que, par mimétisme, certains saints auraient eut aux pieds, aux mains et au côté. « *Elle finit par avouer, que, depuis bien des années, le Christ l'a marqué des stigmates de la Passion et confesse que ces plaies la brûlent, jours et nuits, ainsi que des fers rouges* » (Huysmans, 1915 : 13). De même, le stigmaté signifie en sens figuré une marque d'infamie. Le stigmaté est une marque, une cicatrice que laisse une plaie sur la peau d'un individu après une blessure volontaire, involontaire, symbolique comme la petite vérole.

La petite vérole est sous forme de petits points. Par contre, la scarification clanique est formée de traits verticaux, obliques ou horizontaux, de longueur variable et ce, selon la communauté historique qui la pratique. Chez les *xwela*, la scarification clanique est verticale. « *Ainsi, on note sur le visage de chaque scarifié dix (10) traits verticaux bien visibles et long de 2,5 cm à 3 cm chacun représentant des cicatrices raciales se répartissant comme suit : deux (02) traits verticaux au front, deux sur chaque tempe et deux sur chaque joue* » (Wèkè, 2012 : 15). Par conséquent, la scarification clanique n'est pas assimilable à la petite vérole. En outre, la pratique de la scarification clanique relève du culturel et du religieux. C'est une blessure symbolique⁸. Pour cerner sa portée, il faut faire partie de la communauté historique la pratiquant ou avoir des liens de filiation avec celle-ci. A cet effet, la scarification clanique n'est pas une marque d'infamie car, elle laisse de stigmaté, un attribut qui jette de discrédit sur celui qui le possède. Goffman (1963) distingue trois types de stigmates : les difformités corporelles, les altérations du caractère (individu drogué), les stigmates sociaux ou tribaux (la position dans la hiérarchie sociale, les scarifications). En dépit de ces considérations dévalorisant la scarification clanique est une blessure symbolique source d'autoglorification.

⁸ La blessure symbolique représente des scarifications qu'on fait à un individu après des cérémonies rituelles.

L'**autoglorification** est le fait de se surévaluer, de se surestimer ou de se faire valoir en rapport avec une suprématie autoproclamée. C'est aussi la manière de rapporter tout à soi. Dans ce cas, les autres personnes n'existent pas. L'autoglorification est un signe égocentrique. L'autoglorifié représente un individu dont le moi domine tous ses gestes, ses actions, ses paroles. Concernant l'individu *xwela*, il estime qu'il est le plus beau du monde par le port de la scarification clanique, deux fois cinq dans le visage. De même, il estime qu'il représente l'individu à qui le *Dagboe* a donné plus de richesses, c'est-à-dire tout ce qu'il leur faut pour la survie et la sécurité. Cette situation, compte tenu du phénomène de l'imitation (Tarde, 1973), toute la communauté historique adopte cette attitude d'autoglorification si bien qu'on assiste à une glorification généralisée ou interpersonnelle.

La **glorification interpersonnelle** signifie l'action de se rendre gloire mutuellement. Cette gloire rendue réciproquement chez les *xwela* tire sa vanité du *Dagboe* à qui cette communauté historique rattache toute sa vie. De ce point de vue, les *xwela* vendent cher leur ancêtre totémique et ce, pas en argent, mais en valeur, en éthique et en morale. Pour les *xwela*, le *Dagboe* est au-dessus de tous les autres dieux d'où ses fils⁹ (*akovi*) sont au-dessus des autres communautés historiques. Tout se passe chez les *xwela* comme si les autres peuples n'ont pas connu d'histoires ou n'ont pas un ancêtre à valoriser. Car, quand on entend le nom *Dagboe* en *xwela*, cela est porteur de bonheur, de richesses¹⁰, de vie. Les *xwela* s'estiment heureux et se sentent supérieur aux autres peuples par le port des signes distinctifs dans le visage et montrent qu'ils incarnent leur reptile bienfaiteur (*Dagboe*) et le représentent un peu partout où ils se trouvent. Ce phénomène de glorification interpersonnelle chez les *xwela* a créé de la frustration chez les autres peuples ne pratiquant pas la scarification clanique *deux fois cinq* et n'ayant pas pour totem, le *Dagboe*. Cela fait naître une discrimination sociale auprès des autres communautés historiques. De même, le port de ce signe de représentation par les *xwela* est considéré comme un handicap chez d'autres peuples qui les stigmatisent.

⁹ Les fils sont les hommes et femmes qui composent la communauté historique *xwela*.

¹⁰ Richesses signifient ici terres, argents, bonheurs, etc. Pour Mêliho (2015), « (...), les vivants échangent l'argent et les biens servis contre l'abondance, le bien matériel, financier, en un mot la richesse, le bonheur, la paix, la convivialité, la sociabilité. Puisque la richesse n'est pas de ce monde. On l'obtient par transfert du monde numineux au monde réel » (Mêliho, 2015 : 282).

La **stigmatisation** désigne le processus de construction sociale du stigmate lors des relations entre les individus porteurs d'attribut significatif et visible (les individus discrédités ou discréditables) et les autres (les individus normaux). La stigmatisation d'un individu intervient, pour Goffman (1963), lorsqu'il présente une variante relative par rapport aux modèles offerts par son proche environnement, un attribut singulier qui modifie ses relations avec autrui et en vient à le disqualifier en situation d'interaction. Cet attribut constitue un écart par rapport aux attentes normatives des autres à propos de son identité. La stigmatisation est d'ordre socio-anthropologique. Elle limite une catégorie sociale dans ses relations avec d'autres groupes sociaux. Ces relations sont de nature exogénique. La scarification clanique crée des barrières d'appartenance et de préjudice à tout individu non *xwela* et le prive de ses droits sociaux causant ainsi une discrimination sociale.

La **discrimination sociale** est le fait de séparer un groupe humain des autres en le traitant plus mal. Le handicap, le sexe, le patronyme, la couleur de la peau, le lieu de résidence sont les principaux facteurs de discrimination sociale. Liée pour le sujet humain au fait d'être impliqué dans une « partition sociale » (Jalley, 2006 : 340), la discrimination sociale est l'une des fonctions qu'a le mieux étudiée la psychologie sociale dans le contexte anglo-saxon. Ce terme anglais, dont la résonance précisément discriminatoire semble bizarre en français, désigne dans le cadre de la mentalité anglo-saxonne une qualité naturelle du jugement en tant que liée à l'évaluation d'une « dissymétrie sociale » (Jalley, 2006 : 340). Son fondement psychologique est la catégorisation sociale (Tajfel, 1960). Les individus appartenant à un groupe social perçoivent les autres comme étant tous socialement indésirables. Le discrédit (Jalley, 2006) se présente en définitive ici comme une conduite particulière de dévaluation liée aux effets automatiques du registre de phénomènes qualifiés de discrimination. Les *phénomènes discriminatoires* sont des comportements d'autoglorification et de glorification interpersonnelle dont la scarification clanique portée sur le visage par les *xwela* est un élément important. Toutes ces manières de penser la nature, de sentir l'environnement et ses composantes, et d'agir de la communauté historique *xwela* participent de sa construction identitaire et de se distinguer d'autres communautés historiques.

L'**identité**¹¹ est un terme polysémique. Selon les définitions données par le lexique de sociologie, ce terme a une connotation à la fois juridique et sociologique. Sur le plan juridique, l'identité correspond au nom, au lieu de naissance, au sexe, à la résidence de l'individu. Cette identité fait l'objet d'un enregistrement dans les actes de l'état civil, elle est fortement liée à l'appartenance familiale (mariage, filiation). Certains de ces éléments d'identification sont repris par une carte d'identité présentée dans toutes les situations où l'individu doit justifier sa citoyenneté. Cette carte définit les caractéristiques propres de la personne à partir de son nom, ses prénoms, sa taille, sa nationalité, son adresse. Une mention spéciale est prévue pour déterminer les « signes particuliers », c'est-à-dire les particularités permettant de le distinguer de ses semblables. Délivrée par les pouvoirs publics, cette carte est au fondement de l'existence sociale et de la reconnaissance de la citoyenneté. *A contrario* ceux qui n'en disposent pas ne peuvent être socialement définis que par une identité négative : ce sont des « sans papiers », sans existence légale.

Mais la notion ne peut se réduire à ces aspects juridiques. Elle condense une série de significations, entre les processus de construction de soi, des clans, des communautés historiques, etc. et les processus de reconnaissance qui concernent les différents registres des relations humaines et des rapports, exprimant alors un sens sociologique. Ainsi, sur le plan sociologique, l'identité d'un individu ou d'un groupe est constituée par l'ensemble des caractéristiques et des représentations qui font que cet individu ou ce groupe se perçoit en tant qu'entité spécifique et qu'il est perçu comme tel par les autres. L'identité est à la fois une identité « pour soi » et une identité « pour les autres ». « *L'identité est une sorte de foyer virtuel auquel il nous est indispensable de référer pour expliquer un certain nombre de choses, mais sans qu'il n'ait jamais d'existence réelle* » (Lévi-Strauss, 1979 : 332). Donc « (...), on peut concevoir le genre d'un individu comme le produit de l'épigenèse : le genre se construit à partir de l'interaction entre les actions de l'individu et celles de son environnement » (Chatard, 2004 : 23). « *Le sujet est, au départ, à un certain nombre d'impératifs de nature coercitive définis par les rapports sociaux existants et servant de prétextes* » (Tingbé-Azalou, 2015 : 168).

¹¹ Selon Le Petit Robert, l'identité évoque la similitude « caractère de ce qui est identique », l'unité « caractère de ce qui est un », la permanence « caractère de ce reste identique à soi-même », la reconnaissance et l'individualisation « le fait pour une personne d'être tel individu et de pouvoir également être reconnue pour telle sans nulle confusion grâce aux éléments qui l'individualisent »

En conséquence, le terme d'identité prend son sens dans une dialectique où la similitude renvoie au dissemblable, la singularité à l'altérité, l'individu au collectif, l'unité à la différenciation, l'objectivité à la subjectivité. La dialectique de l'objectivité et de la subjectivité prend des formes différentes selon le niveau de développement des sociétés et les contextes culturel, politique ou religieux qui fondent les normes de définition de l'individu.

Selon le Petit Larousse (2009), **construction** vient du verbe construire (du latin *construere*) qui signifie « bâtir, édifier selon un plan ; assembler les différentes parties d'une machine, d'un appareil ; élaborer, concevoir quelque chose dans le domaine intellectuel ; disposer d'une phrase, d'un texte dans un certain ordre » (Le Petit Larousse, 2009 : 241 ». Suivant Grawitz (2004), ce mot est utilisé à la fois en psychanalyse comme en sociologie. En psychanalyse c'est un fait pour l'analyste, de proposer au patient des reconstitutions hypothétiques de certains moments lacunaires de son histoire. En sociologie, la construction de l'objet est une phase essentielle de toute recherche scientifique (Bachelard, Bourdieu) qui consiste à découper un secteur de la réalité et à découvrir derrière les apparences un système de relation propre au secteur recherché. De la même façon une société, un groupe ou un clan sont construits à partir d'un certain nombre d'éléments qui favorisent leur reconnaissance.

Construire alors son identité est le fait de bâtir, assembler, élaborer, concevoir sa personnalité. C'est l'allégorie du mur où il faut assembler un certain nombre de matériaux (sables, eaux, ciments, fers à béton, graviers, ...) pour l'ériger. Autrement dit la construction identitaire d'une communauté, d'une société, d'un groupe, d'un clan, etc. reste le fait de regrouper les éléments nécessaires qui permettent de les distinguer par rapport à d'autres sociétés, d'autres groupes, d'autres clans sur un même territoire ou dans un même pays. Chez les *xwela*, la scarification clanique, la glorification interpersonnelle, la discrimination sociale sont entre autres des éléments culturels qui ont permis la construction de leurs identités.

Pour savoir davantage sur ces concepts élucidés, le point de l'état de la question s'avère nécessaire.

1.4 Etat de la question

L'état de la question aborde essentiellement ici la revue de la littérature relative à la présente recherche. Une littérature grise a été consultée relativement aux thèmes suivants : la parenté, le mariage, la scarification clanique (la culture), les rapports sociaux, les interactions, la glorification interpersonnelle, la discrimination sociale et la construction identitaire.

Pour Baba-Moussa et Lompo Gouda (2006),

« Les sociétés dites traditionnelles-notamment celles d'Afrique noire-caractérisées, à l'opposée des précédentes, par une faible technologie et une forte tradition orale, le témoignage sous forme de récit conserve toujours une place importante mais exige, en l'absence de l'écriture, d'être doublée de symboles qui lui donnent du sens et lui confère sa légitimité. Dans ces sociétés à faible technologie, c'est le corps qui constitue le principal outil de travail et c'est lui qui sert, par conséquent, de support aux symboles associés au témoignage. Ce rôle de support des éléments du témoignage est assumé de différentes manières allant du simple « véhicule » (au sens où le corps porte et transporte) des symboles qui lui sont extérieurs (objets, tenues vestimentaires, symboles graphiques, etc.) à l'identification du corps lui-même au symbole (marquage définitif du corps) » (Baba-Moussa et Lompo Gouda, 2006 : 55).

De ce fait, les scarifications sont définies comme *« un marquage définitif du corps »* (Baba-Moussa et Lompo Gouda, 2006 : 60). Pour aborder les fonctions des scarifications, ils expliquent que *« le marquage définitif du corps peut aussi servir à attester de l'appartenance à un groupe ethnique particulier ou à une classe sociale donnée »* (Baba-Moussa et Lompo Gouda, 2006 : 60). C'est pour dire que les scarifications permettent une catégorisation ethnique ou de classe sociale créant ainsi une hétérogénéisation de l'espèce humaine. Pour eux,

« Cornevin relève dans son étude sur les sociétés béninoises traditionnelles différentes formes de scarifications, généralement faites sur la face des individus et qui, à l'instar d'une carte d'identité, attestent définitivement de leur appartenance ethnique ou, au sein du groupe ethnique, de leur position sociale » (Baba-Moussa et Lompo Gouda, 2006 : 60).

Cela signifie que les scarifications sont des pratiques identitaires pour les communautés qui les pratiquent. De cette façon, elles permettent de reconnaître facilement l'origine des porteurs de ces marquages à l'image d'une carte d'identité collective à l'opposée d'une carte d'identité individuelle délivrée par les services de l'état civil. De ce point de vue, même si les traces en elles-mêmes ne peuvent être considérées comme témoignage, elles constituent quand même des symboles inscrits sur le corps des individus et qui, associés ou non à la parole, permettent dans certaines circonstances de constituer un acte de témoignage.

Ces symboles sont généralement issus des exploits d'un ancêtre éponyme (Homme, arbre, animal, reptile, etc.) qui marque l'histoire d'un corps social, d'un clan, d'une famille et représente ainsi leur totem. Et pour donner de la valeur aux exploits de cet ancêtre, les fils (*akovi*) font l'éloge de l'ancêtre à travers des panégyriques, des rites, des danses, des contes, des proverbes, des chants. « *Selon les temps et les lieux, c'est donc tel ou tel facteur existentiel qui conditionne la pensée collective* » (Cazeneuve, 1976 : 65). En effet, « *le totem est en premier lieu, l'ancêtre du groupe ; en deuxième lieu, son esprit protecteur et son bienfaiteur qui envoie des oracles et, alors même qu'il est dangereux pour d'autres, connaît et épargne ses enfants* » (Freud, 1912 : 7).

Ce dernier (le totem) fait objet de représentations sociales et symboliques (Abric, 1994).

« Les représentations sociales sont des systèmes de valeurs, d'idées, d'opinions partagées, et qui ont plusieurs fonctions pragmatiques : l'interprétation cognitive d'un secteur du réel, la maîtrise et la classification de l'environnement social, l'orientation des conduites, le maintien de l'identité groupale, la justification et la différenciation sociale » (Abric, 1994 : 332).

A cet effet, « *le mot Houéda est le nom donné à la tribu par ses membres eux-mêmes, il ne désigne donc pas une localité, ni un territoire, mais bien les membres de la tribu. C'est le nom de la tribu que les géographes européens ont pris pour désigner la ville principale du pays qu'ils ont appelé Ouidah (...)* » (Bertho, 1935 : 175). De fait, « *les Nègres de la Côte aiment fort l'oisiveté et les habitants de la Fida au contraire, tant hommes que femmes, sont si attachés au travail, que lorsqu'ils ont entrepris quelque chose, ils ne se donnent point de repos qu'ils n'en soient venus à*

bout » (Bosman, 1705 : 360). C'est une manière de dire que les *xwela* sont plus travailleurs que les autres communautés historiques. Dans les conceptions populaires ou dans les contes, les chants, les danses, les proverbes, les panégyriques montrent que le peuple *xwela* est le premier à découvrir le monde et le *Dagboe* a ouvert les yeux au monde entier. Pour Jalley (2006),

« L'affirmation identitaire de plusieurs groupes peut être source de conflits intergroupes. (...) En ce qui concerne la mémoire, elle est considérée comme une forme de pratique sociale, de nature purement discursive. De ce point de vue, elle met en valeur le phénomène de construction du passé dans le présent par la mémoire et la connaissance, ainsi que de sa transmission par le biais des rumeurs » (Jalley, 2006 : 331-332).

Bio Bigou dans le cadre des 55 ans d'indépendance du Bénin explique que *« la création des royaumes en Afrique avait deux options : l'option de maniement des épées et l'option diplomatique. Or l'option de maniement des épées crée toujours d'antagonisme entre les peuples en interaction »*¹². De cet antagonisme peuvent naître des comportements comme l'autoglorification, la glorification interpersonnelle (qui se traduisent dans les panégyriques, les chansons, les histoires de vie, etc.) et la discrimination sociale. A cet effet, les peuples dominés (peuples en position d'esclaves) n'acceptaient pas de cohabiter avec les peuples dominants (les aristocrates). Or, les *xwela* étant une communauté ayant des signes distinctifs ajoutés à leurs pratiques taxées de mauvaises par les *maxwi* par exemple qui représentaient les lieux d'enlèvement des esclaves rejettent les *xwela*. De ce point de vue, *« (...) le comportement d'un sujet est affecté par le comportement de ceux qui l'entourent, selon les formes d'interaction et de communication qui les relient, (...) »* (Berthelot, 2001 : 214).

Dans une réflexion très ancienne sur la crise tribale *Fon-Xwela* à Ouidah, certains auteurs reconnaissent qu'

« Un peuple se fait par l'union et la concorde. Il peut aussi se faire par l'antagonisme de ces principaux éléments, antagonisme qui secrète à la longue une appréciation des forces en présence et l'adaptation de chacun des groupes

¹² Propos de Bio Bigou L. dans le débat sur les 55 ans d'indépendance tenu à la télévision de l'ORTB le 1^{er} août 2015 à partir de 21 heures animé par les journalistes Boukari W. et Migan G..

au rapport de force faisant la base du conflit. Ces luttes intestines ne sont pas inutiles, elles marquent les caractères, tissent l'histoire de la collectivité globale » (Karl-Augustt, 1985 : 23).

« L'histoire du Golfe du Bénin est passablement conflictuelle et même traversée par la lutte des classes » (Ologoudou, 1985 : 37). Ce qui induit l'expression de caractères et de manières de se comporter propres aux communautés.

Mêliho (2011) explique à cet effet que *« quelque soit le caractère du comportement, l'acteur social se situe dans une position de risque lorsque ce dernier cause de préjudices et des dommages à sa vie » (Mêliho, 2011 : 14).* Malgré les risques liés à la pratique de la scarification clanique, elle représente un élément essentiel dans la construction de l'identité des peuples qui l'a adoptée. Ainsi, tous les comportements sociaux ne sont pas à risque car, certains comportements construisent et cimentent l'organisation sociale des communautés.

En outre, dans ses propos liminaires au cours des actes du pré-colloque Origines tenu à Ouidah, Ologoudou (1985) à propos du tribalisme et du régionalisme pense qu' *« on a dit beaucoup de mal du tribalisme et du régionalisme, mais il ne s'agit souvent que de mieux neutraliser les autres dans leur quête d'identité pour mieux affirmer la suprématie d'une région donnée sur une autre » (Ologoudou, 1985 : 10).* Dans ce cas,

« Les pires difficultés de l'Afrique moderne, l'âpreté du quotidien dans les pays africains ne vont pas sans déterminer des mouvements de fuite en avant sinon de simple repli égoïste. Dans ces conditions, les Afro-américains ont du mal à s'identifier à une Afrique mal en point, où il ne s'agit, dans la plupart des cas, que de production et de reproduction, au travers des conflits, des oppositions, des divisions, des ressemblances, des affinités, des stratégies, du système social d'inégalité » (Ologoudou, 1985 : 10).

« Les divers vodun huéda traduisent une certaine manière d'être au monde : une certaine compréhension de ce monde et du rapport organique avec celui-ci. Par les divers types de mythes explicatifs, il s'agit de façonner la mentalité des hommes de la communauté pour obtenir facilement l'obéissance. Les vodun, tout en traduisant le rapport des hommes avec l'Absolu, constituent en vérité ce

par quoi une forme d'éducation est donnée aux hommes de l'ethnie. C'est à ce titre que les couvents apparaissent comme de véritables écoles. Dans le langage moderne, nous dirons qu'ils assurent une fonction idéologique » (Kadja, 1985 : 52).

De la même manière, l'auteur explique que, sur le plan musical « *la communauté huéda a donné à notre société l'Agbaja, le Gohun, le Hanlo, l'Avogan, le Zinli »* (Kadja, 1985 : 53).

En abordant la notion de discrimination sociale, Fischer (1997) explique qu'il s'agit d'un comportement qui se traduit par un traitement méprisant et vexatoire d'individus ou de groupes qui sont l'objet de préjugés c'est-à-dire perçus comme inférieurs aux autres groupes. Ainsi, la discrimination peut se traduire par le fait de traiter différemment des individus en les infériorisant sur la base de critères d'appartenance raciale. La discrimination stigmatise les individus en les classant dans une position d'infériorisation ou d'exclusion sur la base des préjugés dont ils sont l'objet ; c'est un traitement inégalitaire accompagné d'un sentiment d'animosité et de rejet à leur égard.

Jalley (2006) a fait, quant à lui, une catégorisation de la discrimination. A cet effet, il parle de discrimination raciale (Noir/Blanc), de discrimination sexuelle (homme/femme), de discrimination professionnelle, de discrimination dans les résidences (quartier de riches/quartier de pauvres), de discrimination entre les individus bien portants et les handicapés sociaux (non scarifié/scarifié, non malade du SIDA/malade du SIDA).

Lévi-Strauss (1985) estime que « *les hommes font leur propre histoire, mais ils ne savent pas qu'ils la font »* (Lévi-Strauss, 1985 : 37). Pour appuyer Lévi-Strauss, Coulon (1992) convient que

« L'individu agit en fonction de l'environnement qu'il perçoit, de la situation à laquelle il doit faire face. Il peut définir chaque situation de sa vie sociale par l'intermédiaire de ses attitudes préalables, qui l'informent sur cet environnement et lui permettent de l'interpréter. La définition de la situation dépend donc à la fois de l'ordre social tel qu'il se présente à l'individu et de son histoire personnelle » Coulon (1992 : 35-36).

Goffman (1973), dans la présentation de soi, envisage la vie sociale comme une scène (région où se déroule la représentation), avec ses acteurs, son public et ses coulisses (l'espace où les acteurs peuvent contredire l'impression donnée dans la représentation). A cet effet, il nomme façade différents éléments avec lesquels l'acteur peut jouer, tel le décor, mais aussi la façade personnelle (signes distinctifs, statut, habits, mimiques, sexe, gestes, etc.). Pour ce faire, les acteurs se mettent en scène, offrant à leur public l'image qu'ils se donnent. De ce point de vue, les coulisses peuvent être les familles, les clans, les couvents, etc. et la scarification clanique est un signe distinctif donc, elle représente une façade personnelle. Les acteurs ici sont les *xwela* qui se mettent en scène, offrant au public béninois l'image qu'ils se donnent, c'est-à-dire la glorification interpersonnelle et la discrimination sociale du fait de la scarification clanique portée au visage qui ne sont autre chose que des construits sociaux identitaires. A cela, les *agbojeví zanxwenú* (clan *xwela*) sont en contact des *ajanu*, des *agõnnu*, des *hwεgbõnu*, des *ayáto*, des *gbeto*, des *qεhwin*.

Tous ces auteurs n'ont pas mis l'accent sur la symbolique de la scarification clanique dans la construction de l'identité des peuples. Et c'est justement cet aspect, non pris en compte par la plupart des théories existantes, qui fait la trame de cette recherche.

1.5 Modèle théorique d'analyse

Le modèle d'analyse est la représentation figurée d'une réalité. En tant que tel, il opérationnalise la problématique en définissant les principales catégories de l'observation. A la lumière de cette définition, le choix d'un modèle d'analyse dans une enquête sociologique ne se fait pas au hasard. Dans le cadre de cette recherche, les modèles systémique, constructiviste, descriptive et fonctionnaliste qui ont permis de préciser le problème connaissable sur ses différents aspects sont empruntés. L'utilisation du modèle systémique a permis de considérer la scarification clanique comme un fait social total c'est-à-dire un phénomène qu'on ne saurait décrypter indépendamment des domaines de la construction identitaire et de discrimination sociale. Il suffit de faire abstraction de la relation existante entre les variables telles que les identités renouvelées et la discrimination sociale qui ont en charge les représentations symboliques et les comportements de glorification interpersonnelles, pour passer à côté de la problématique de ce phénomène. Le

modèle systémique offre d'une part, la possibilité de schématiser cet ensemble d'éléments en construction afin d'aboutir à une modélisation des logiques sociales et d'autre part, de formaliser le mécanisme représentationnel des différents acteurs sociaux qui influencent le phénomène. En ce qui concerne le constructivisme, il a été utilisé pour son approche compréhensive. En effet, il est appliqué dans cette recherche pour montrer que la scarification clanique demeure le résultat d'une construction de l'identité chez les *xwela*. Quant à la description, il est employé pour expliquer que la construction identitaire et la discrimination sociale sont les produits de la scarification clanique et aident, de ce point de vue, à saisir sa signification. Le fonctionnalisme emprunté dans cette recherche a permis d'exprimer qu'en dehors des fonctions manifestes c'est-à-dire les fonctions classiques de la scarification clanique, il y a des fonctions latentes qui sont les actes de glorification interpersonnelle et de discrimination sociale qui échappent à la conscience collective de la communauté historique *xwela*.

1.6 Préoccupations majeures de la présente recherche

La présente recherche vise à comprendre comment les *xwela* construisent leur identité autour de la scarification clanique. Il s'agit essentiellement d'identifier les éléments constitutifs de la construction de l'identité à travers la scarification clanique chez les *xwela* de *wída* et de décrire les comportements y afférents.

De ce fait, la phase empirique du travail repose sur la collecte et l'analyse des histoires de vie (Bertaux, 1997) des acteurs sociaux et vise à susciter chez les interviewés une réflexion sur leur identité à partir d'expériences vécues au cours de leur trajectoire biographique en relation avec les groupes (*ajanu*, *agɔnnu*, *hwεgbónu*, *ayáto*, *gbeto*, *qɛhwin*) de cohabitation. L'analyse est alors fondée sur les représentations émiques des acteurs sociaux et celles étiques du chercheur. Dans cette dynamique, une ouverture est consacrée à l'analyse des discours relevant des normes anthropologiques.

Le chapitre suivant aborde la démarche méthodologique retenue pour la phase empirique du travail.

Chapitre II : Approche méthodologique

L'approche méthodologique proposée pour rendre opérationnelle cette recherche prend en compte le type et la nature de la recherche, la justification du choix du cadre de la recherche, le choix des techniques et outils, l'échantillon et la collecte de données proprement dite. Ensuite, suivent les techniques de traitement et d'analyse des données. La fin du chapitre est marquée par les aspects éthiques, les difficultés et les limites du travail.

2.1 Type et nature de la recherche

La présente recherche approfondit les théories existantes en anthropologie des systèmes symboliques. L'approche retenue pour cet exercice relève de l'anthropologie symbolique appliquée à la scarification clanique. Cette recherche s'inscrit donc dans une recherche fondamentale empirique (Tremblay, 1968 : 61). Elle repose sur la collecte et l'analyse des données résultant du vécu et des pratiques symboliques (liées à la scarification clanique), savoirs appliqués à la glorification interpersonnelle et à la discrimination sociale. De ce point de vue, les données brutes collectées sont relatives aux histoires de vie des acteurs sociaux, des panégyriques, des proverbes, des chants, et des contes liés à la scarification clanique. La recherche utilise les techniques d'entretien et d'observation. La démarche empruntée s'inscrit dans la logique d'une recherche anthropologique classique. La recherche est donc de nature qualitative d'orientation psychologique (Doucet et Gaspard, 2010 : 200). Il revient d'exposer dans la suite, les raisons qui sous-tendent le choix des *xwela*.

2.2 Justification du choix des *xwela*

Le choix de l'aire culturelle *xwela*, pour la collecte des données empiriques dans le cadre de ce mémoire, résulte d'une expérience entamée depuis 2003 qu'il est impérieux d'approfondir dans le souci d'une meilleure connaissance de cette communauté historique. *Wida* est une commune du département de l'Atlantique, où les comportements sociaux, les pratiques endogènes et croyances populaires ne sont pas sans effets dans les interactions sociales. Le constat dans cette commune est que les acteurs sociaux sont de deux catégories. D'une part, des acteurs sociaux de souche qui sont les autochtones, c'est-à-dire les *xwela* porteurs du signe distinctif

“deux fois cinq“. D’autre part, les autres communautés qui sont entre autres les *ajá*, les *nagó*, les *fɔn*, les *maxwi*, les *gun*, les *mina*, les *awúmenu* qui ne sont pas porteurs de traits distinctifs. Ces derniers se retrouvent à *wída* compte tenu du commerce triangulaire. Ces deux catégories d’acteurs sociaux ne manquent pas d’exprimer les clivages qui se sentent entre eux et dont les origines résident dans les comportements des uns et des autres en interactions quotidiennes.

Le constat enfin est que des actes de glorification et de discrimination se manifestent chez les *xwela* à travers les chants, les danses, les contes, les proverbes, les panégyriques, etc. et la transmission est assurée par les familles ou par les *vodun* dans les couvents lors des réclusions. C’est à partir de ces constats que la commune de *wída* est choisie dans le cadre de cette recherche en vue des travaux empiriques.

2.3 Groupe cible et échantillonnage

Pour que ce travail ait un caractère scientifique, il faut que les unités de l’observation soient choisies en fonction de certains critères. Prise dans cette logique, elles sont sélectionnées en fonction de leurs coordonnées sociales, leurs fonctions particulières et la place qu’elles occupent dans les champs symboliques propres à la scarification clanique des *xwela* et au *vodun Dagboe* d’une part et les comportements adoptés face à ces signes distinctifs d’autre part. Leurs connaissances en termes d’ordre cosmique, d’ordre social et d’ordre métaphysique sont autant de sources permettant de fournir des informations nécessaires pour la plausibilité des hypothèses.

Dès lors, suivant les critères de choix prédéfinis et dans la dynamique de résolution de non-réponses (Mèliho, 2011 : 38) qui peut subvenir dans les recherches qualitatives, il a été retenu de parcourir les quartiers *xwela* des arrondissements 1, 2, 3, 4 de *wída*. Il s’agit de : arrondissement 1 (*dangbéhue* et *sogbaji*), arrondissement 2 (*ahwanjigo*), arrondissement 3 (*agbanu* et *fɔnslame*), et arrondissement 4 (*dokɔme*, *kpasɛzuntó*, *tove* 1 et *tove* 2).

Eu égard à ces dispositions, il convient de signaler que, pour la collecte des données, les techniques de choix raisonné et de boule de neige ont été retenues pour l’échantillonnage. Le sujet portant sur la construction identitaire par la scarification clanique chez les *xwela de wída* s’inscrit dans une relation d’interaction complexe. Dans cette condition et compte tenu de la nature de la recherche

(recherche qualitative), la saturation empirique a permis de déterminer la taille de l'échantillon.

L'enquête avec les catégories de l'échantillon s'est déroulée tantôt dans les services pour les intellectuels natifs et l'élu communal et tantôt dans les maisons pour les scarifiés, les notables, les chefs traditionnels, les chefs religieux, les tanyinon (prêtresses).

L'ensemble des personnes interviewées au cours de la collecte des données s'élève à 17 toutes catégories confondues.

Tableau 1 : Population de l'étude par sexe et par catégories

Groupes cibles	Hommes	Femmes	Total
Les scarifiés	09	01	10
Les prêtresses officiantes	00	02	02
Les prêtres de vodun	02	00	02
Les personnes ressources	02	00	02
L'autorité administrative	01	00	01
Total	14	03	17

Source : Enquête de terrain, décembre 2016-janvier 2017

Les techniques utilisées pour la collecte des données sont présentées dans le point ci-après.

2.4 Techniques et outils de collecte des données

« Le caractère différentiel de la sociologie contemporaine se manifeste également dans la différenciation des techniques de recherche selon les domaines, les échelles, les types, les structures, les conjonctures, les cas. Il paraît indiscutable que toutes les techniques de recherches sociologiques doivent être dialectisées, non seulement afin de se contrôler réciproquement partout où leur simplicité s'impose, mais encore pour servir effectivement : la saisie des phénomènes sociaux totaux en marche, par l'intermédiaire de l'établissement de types qui n'arrêtent pas le mouvement des totalités sociales de différents genres » (Gurvitch, 1963 : 14).

C'est dans cette logique qu'avant la collecte de données sur le terrain pour la rédaction de ce mémoire, deux (02) techniques de recherche qualitative ont été retenues. Il s'agit des observations directes libre et méthodique et de l'entretien semi-directif individuel.

L'observation directe libre a permis, à partir de la phase phénoménologique de la présente recherche, l'organisation progressive des hypothèses de recherche afin de rendre possible l'observation directe méthodique. Quant aux observations directes méthodiques, elles ont été réalisées à base de la grille d'observation. Les unités d'observation sont le python, les temples de python, les comportements d'autoglorification, de glorification interpersonnelle, de discrimination, d'évitement et de stigmatisation. L'observation a eu pour avantage de confirmer ou d'infirmer certaines informations fournies par les différents informateurs car, « (...) *l'homme en présence d'un étranger fait tout pour lui montrer ses bons usages et ses comportements de bienséance* » (Mèliho, 2011 : 37).

L'observation directe méthodique a été complétée par l'entretien semi-directif individuel qui a permis d'interviewer les *xwela*, les intellectuels et notables *xwela*, l'autorité communale de *Wida*, les chefs traditionnels (prêtres de *vodun*), les prêtresses (tanyinon) *xwela*, et les personnes ressources. Ces interviews ont été réalisées grâce à un guide d'entretien dont les articulations sont les organisations sociales, la présentation de la construction sociale identitaire, les dynamiques de l'influence de l'environnement et des aspects personnels de la construction de l'identité, et la signification des éléments apparemment contradictoires ou incompatibles.

L'entretien semi-directif individuel a été réalisé pour collecter les données qualitatives à base de questions ouvertes auprès des *xwela* (scarifiés, prêtres de *vodun* et tanyinon), des autorités administratives communales, et des personnes ressources. Il a servi à collecter des informations relatives aux représentations émiques sur la scarification clanique et ses dysfonctions.

Ces techniques et outils définis ont été testés.

2.5 Pré-enquête

La pré-enquête a permis de tester les outils de collecte afin de les corriger et de les adapter aux cibles de manière à définir un échantillon représentatif. Cette recherche préalable a permis au chercheur d'identifier la vraie appellation des porteurs du signe distinctif deux fois cinq qui est *xwela* et de reformuler les préoccupations du guide d'entretien. Elle s'est déroulée du 19 au 20 décembre 2015 à *Wida*. Au total sept (07) personnes ont été interviewées et elles ont données les informations nécessaires qui ont permis de réorienter ce travail.

2.6 Collecte des données

Elle a lieu en décembre 2016 et janvier 2017 de façon continue. Cette recherche a été conduite par le chercheur lui-même. Chaque entretien a duré en moyenne deux heures et demie (02 heures 30 minutes). Un entretien est réalisé par jour et ce, pendant 60 jours. Ce qui a permis :

- de collecter des données grâce aux outils préalablement élaborés, corrigés et réadaptés après la pré-enquête ;
 - de mettre en confiance les informateurs ;
 - d'observer, d'approfondir des faits et de permettre la prise de notes ;
 - d'administrer définitivement des guides d'entretien destinés aux unités de l'aire d'enquête ;
 - de collecter systématiquement des données grâce à des outils élaborés par le chercheur.

Toutes les thématiques du guide d'entretien ont été abordées. En définitive il a été réalisé dix-sept (17) entretiens et neuf (08) observations.

2.7 Technique de traitement et d'analyse des données

La phase de collecte des données a été immédiatement suivie par le dépouillement, la présentation et l'analyse des résultats. Le dépouillement des données de terrain (observations et entretiens) a été traité manuellement par le chercheur lui-même conformément aux grandes articulations du guide d'entretien et de la grille d'observation en conformité avec le plan de rédaction. Les données ont été saisies

par nature et par centre d'intérêt à partir du logiciel « Word 2007 ». Les photos sont aussi utilisées pour témoigner et illustrer les observations.

L'analyse des données dépouillées a été réalisée suivant le plan d'analyse qui repose sur la géographie, les organisations sociales, la construction identitaire de la cosmogonie *xwela* de *wída* et les méthodes d'analyse (systémique, descriptive, constructivisme, et fonctionnalisme). Enfin, l'analyse a été une analyse de contenu à partir de la triangulation des résultats d'entretien, d'observation et de lecture basée sur les paliers les plus profonds de la réalité sociale selon Gurvitch (1968) pour ce qui concerne l'aspect latent lié à la scarification clanique. Pour rendre opérationnelle cette recherche, certaines précautions administratives ont été prises.

2.8 Aspects éthiques

En prélude au travail sur le terrain pour la rédaction de ce mémoire, certaines dispositions administratives ont été prises. L'obtention d'une autorisation de recherche délivrée par l'Ecole Doctorale Pluridisciplinaire « Espaces, Cultures et Développement » (EDP) de l'Université d'Abomey-Calavi. Cette autorisation, présentée dans les premiers contacts de terrain aux autorités, a permis d'obtenir une autre autorisation de recherche dans la commune de *wída* et adressée à tous les chefs des arrondissements 1, 2, 3 et 4 de ladite commune qui, à leur tour ont saisi les chefs de quartiers (CQ) afin de faciliter la collecte des données empiriques à la rédaction de ce travail. Les chefs de quartiers à leur tour aussi ont avisé les notables, les chefs traditionnels et les chefs religieux de la présente recherche qui a lieu sur leurs territoires respectifs. L'entrée en entretien a été subordonnée au recueillement du consentement verbal, libre et éclairé de l'informateur. Les données obtenues ont été utilisées sous anonymat. Toutes ces démarches entreprises ont permis de réduire les formes de réticences, d'hésitations et d'inquiétudes à tous les niveaux concernés (autorités communales et locales, les chefs traditionnels, les chefs religieux et les notables) par les investigations. Cependant, ce travail n'a pas été réalisé sans difficultés et limites.

2.9 Difficultés et limites du travail

Le présent travail n'a pas été réalisé sans difficultés. Une réticence est notée au niveau de certains informateurs malgré les dispositions académiques et administratives qui ont été prises. Au-delà de la réticence, certains informateurs manquent le rendez-vous et ceci oblige à reprendre un autre rendez-vous à répétition. A l'étape de la prise des informations liées à la forêt sacrée « *Kpasεzun* », le chercheur a été piqué par des abeilles qui se situent dans la forêt. Cette situation est issue du fait qu'une des branches du grand fromager qui se trouve au centre de la forêt et où se réfugient les abeilles s'est cassée si bien qu'elles ont été mises en débandade. Il est prévu dans le cadre de la présente recherche de parcourir tous les arrondissements à dominance xwela mais, compte tenu des problèmes financiers et du temps, quatre arrondissements ont pu être parcourus.

Néanmoins, ces difficultés et limites n'ont pas pour autant constitué un obstacle majeur pour la recherche. Les données disponibles ont beaucoup servi et sont exploitées dans les deuxième et troisième parties du travail.

Deuxième partie :

Géographie et organisations des xwela de wída

Chapitre III : Géographie des *xwela* de *wída*

Ce chapitre s'intéresse au *xwela* dans l'aire culturelle Aja-Tado, aux principaux groupes socioculturels qui peuplent la Commune de *wída* et à son évolution démographique.

3.1 *Xwela* de *Wída* dans l'aire culturelle Aja-Tado

Il s'agit de présenter d'abord le peuple *xwela* et l'origine des *xwela* de *wída*, ensuite parler de son toponyme avant de finir par sa situation administrative.

3.1.1 Qui sont les *xwela* ?

Les *Xwela* sont la communauté historique qui a pour langue, le *Xwelagbe* avec une pluralité de sous-groupes pratiquant la scarification clanique 2 traits fois 5 répartis comme suit : 2 traits verticaux sur le front, 2 traits verticaux sur chaque joue et 2 traits verticaux sur chaque tempe. C'est aussi le peuple qui vénère le python qu'ils appellent *Dagboe* ou *Dangbe*. Pour Merlo (1940 : 9), « *Dangbé* (*Dan* = serpent, *gbé* = bon), le *Python*, est le *hen-nou vodoun* de la famille royale *Hwéda* (...) et de ses descendants (*Adjovi*, *Zossoungbo*, *Toglossou Agbo*, etc) et l'*akovodoun* (fétiche du clan) du peuple *hwéda*. Il se superpose alors comme fétiche national aux *hen-nou vodoun propres* ». Ce serpent tant vénéré représente le premier dieu de cette communauté historique. La photo ci-dessous (photo n°1) illustre les traits distinctifs sur le visage d'un scarifié *xwela*.



Photo n°1 : Scarifié *xwela*
Source : Cliché Wèkè, 2016

Toutes les caractéristiques de ce groupement humain constituent ce qu'on peut appeler « *La Xwelaité* ». Ainsi donc, la *Xwelaité* est l'identité du groupement humain appelé *Xwela*.

Un groupement humain se définit par rapport à un certain nombre de valeurs admises par l'ensemble des acteurs impliqués, avec parfois des interprétations différentes. Ces valeurs sont le plus souvent des référentiels symboliques tels que l'origine commune, la langue ou la même identité culturelle. Ce sont donc des éléments de différenciation d'une communauté qui constituent en même temps « *des marques sociales partagées ou construites* » (Bako-Arifari, 1995). C'est aussi ce qu'on peut appeler la condition humaine. Selon Cazeneuve (1971 : 26), « *la condition humaine est l'ensemble des déterminations qui s'imposent à l'individu, c'est-à-dire le*

conditionnement général ou le total des conditions auxquelles son action est soumise et qui limitent le champ de son libre arbitre ou de son indétermination ». Elles représentent non seulement le domaine de définition de la communauté particulière, mais aussi les limites d'exclusion des autres.

3.1.2 Origine des *xwela de wída*

Parlant des origines des *xwela de wída*, plusieurs hypothèses sont émises. Mais, dans le cadre de la présente recherche, deux essentiellement sont retenues à savoir l'hypothèse d'Aja-Tado et celle orientale, c'est-à-dire du Nigéria, plus précisément à Bini.

Un même événement peut être perçu différemment suivant les intérêts de classe ou de clan, suivant aussi ceux des collectivités locales comme les villages et les groupes régionaux. Ainsi, un même fait peut avoir, au fil des ans et des siècles, un, deux ou plusieurs versions, plusieurs hypothèses dans sa genèse comme dans son évolution. Karl-Augustt (1985 : 61) écrit : « *Les Huéda, qui sont présentés comme Huéla originaires, ont été assez étudiés dans le passé par des missionnaires et des administrateurs. Il se pose à leur sujet bien des problèmes historiques* ».

L'origine Aja-Tado, selon le même auteur, a deux faces : la tradition floue et la tradition précise. Karl-Augustt (1985 : 62) dit de Gavoy (1955) qu' « *après avoir remarqué la difficulté à fixer l'origine de la race Huéda, il parle d'un vieillard vénéré qui aurait apporté le Dangbé du pays des Adja* ». Or, la plupart des interviewés situent leur origine à Aja-Tado. « *Les *xwela de wída* sont originaires d'Aja-Tado. Par le flux migratoire à cause des guerres tribales cette communauté a connu des migrations dont d'aucuns s'installèrent sur la terre ferme et d'autres dans les régions marécageuses pour éviter l'agression des chefs religieux. Les conflits familiaux, claniques sont les causes du départ des *xwela de leur origine* » (propos recueilli, 27 décembre 2016 à Wída).*

Un autre discours d'interviewé relate que « *les *xwela* sont originaires d'Aja-Tado. Ils sont venus s'installer à Guézin avant d'échouer à Sahé, l'actuel Savi. Après la mort de l'ancêtre Ahoho, son fils Kpassè, chasseur et cultivateur découvrit la côte* » (propos recueilli, 03 décembre 2016 à Wída).

Pour parler des débuts de *xwela*, Agbo (1959 : 12-13) stipule que,

« Le peuple houéda fut le premier qui tira son origine d'une tribu du pays Adja alias Ehoué. En effet une tradition fidèle rapporte que vers 1500, le peuple houéda vint s'installer à Huétokpa et fonda Sahé. Le lieu dénommé Huétokpa se trouve encore maintenant dans le canton de Savi de la Subdivision centrale de Ouidah. Ce peuple parti en exode s'installa dans un pays où la population peu nombreuse et hospitalière ne tarda pas à être absorbée par la multitude des houédas. Cette peuplade autochtone dont le nom a été mal conservé semble avoir été un fragment de la tribu des aïzos ».

Par contre, la deuxième hypothèse situe l'origine des *xwela* dans la partie orientale du Bénin. Quand on fait référence à l'œuvre de Karl-Augustt, l'auteur stipule :

« Nous eûmes la chance d'être introduit d'Anani Tchéké et d'autres notables de Huéyogbé dont plusieurs, comme Anani, sont des descendants de Huffon, le dernier roi de Sahé. Anani Tchéké n'a pas mâché ses mots : tous les clans ayant Dangbé comme totem sont un même peuple. Leur origine : « Houé zen toyé misô » nous ne sommes pas de Tado. Nous venons de l'est : on nous appelle les enfants de Houézin, « Miyé houézé nu lè wè ». Nous sommes ceux qui viennent du soleil levant » (Karl-Augustt, 1985 : 66).

Et pour Merlo (1940 : 9-10) de dire :

« Il est très douteux que le Dangbe vienne de Tado ; plus probablement, il existait à Akpwé (canton de Kotto) où vivent encore des familles hwéda. Il était certainement établi à Hwéda-Tori, origine du Dangbé-Houessi, puis à Saï, et, avant la guerre des Houla, dans le territoire compris entre, d'une part, les rives occidentales et méridionales du lac A-hein-mè (Ahémé) et, d'autre part, Hévé et Apoutagbo ».

Toutes ces vues sur l'origine orientale des *xwela* reposent sur des souvenirs fragmentaires, dénués de faits historiques précis qui auraient pu baliser leur procès migratoire.

En définitive, la tentative de synthèse serait regardée comme un jeu intellectuel s'il n'y avait pas un répondant ethnique chez les Bini et concernant les *xwela*. Les versions de l'origine orientale sont basées les unes sur les faits de migration, d'autres sur des souvenirs lointains, mais vivaces d'une origine orientale qu'on ne

peut prouver d'une manière concrète. A cet effet, la mémoire collective jointe aux traces de migration ne peut être rejetée d'emblée.

Chercher à comprendre la signification de *wída*, amène à étudier la toponymie de ce lieu.

3.1.3 Toponymie de *wída*

La toponymie évoque l'étude du nom de lieu (village, ville, pays) afin de mieux cerner l'origine ou les raisons (historique, politique, géographique, linguistique économique) qui ont motivé ce choix. Codo (1993 : 10) estime que « *le chercheur devra donc faire appel à la toponymie, à l'étude critique des traditions (les litanies familiales, les rites funéraires, les louanges familiales, les pratiques culturelles et culturelles des groupes sociolinguistiques, etc.) pour une exploitation enrichissante des documents publiés* ». Dans cette perspective, la non superposition des cultures aussi petites soient-elles, les unes aux autres, justifie cette quête des traits culturels *xwela*. Pour y arriver, l'inventaire toponymique de *wída* est obligatoire.

La ville qui porte officiellement le nom francisé Ouidah, dont la tradition linguistique donne *wída* fut successivement une ville principale de l'ancien royaume de *xwela*, de l'ancien royaume de Dahomey et plus tard est devenue ville principale du territoire français de Dahomey.

« Bien que les indigènes l'appellent Gléhoué, les Européens, qu'il s'agisse de navigateurs, négociants, explorateurs, missionnaires ou géographes ou encore d'ambassadeurs ou d'officiers qui y séjournèrent au cours des siècles, tous persistèrent à la désigner par le nom du premier royaume, c'est-à-dire Houéda. Les Anglais dirent Whydah, les Portugais dirent Ajuda, les Hollandais dirent Fida, les Français dirent Ouidah. Les divers autres dirent Juda, Quéda, Quonida, etc. » (Agbo, 1959 : 11).

Un interviewé renchérit, « *au temps du roi Kpassè, les colons ont initié l'esclavage. Il y avait cinq différentes ethnies qui ont donné cinq différents noms à cette ville. Wida provient de xwela. Le roi Kpassè avait donné le nom de « Gléxwé » mais le colon français disait wída* » (propos recueilli, 06 décembre 2016 à Wida). Un autre récit montre que :

« La ville historique de wída est fondé par les xweda venus de l'autre rive du lac Ahémé dans le Mono sous la direction d'un « certain homme » appelé Ahoho. Ahoho a construit son palais à Savi et venait faire la pêche au bord des lagunes et la mer, actuelle plage de wída. Le nom « wída » est de la mauvaise prononciation du nom xweda (Pédah) par les missionnaires Français, Portugais, etc. » (propos recueilli, 22 décembre 2016 à Wída).

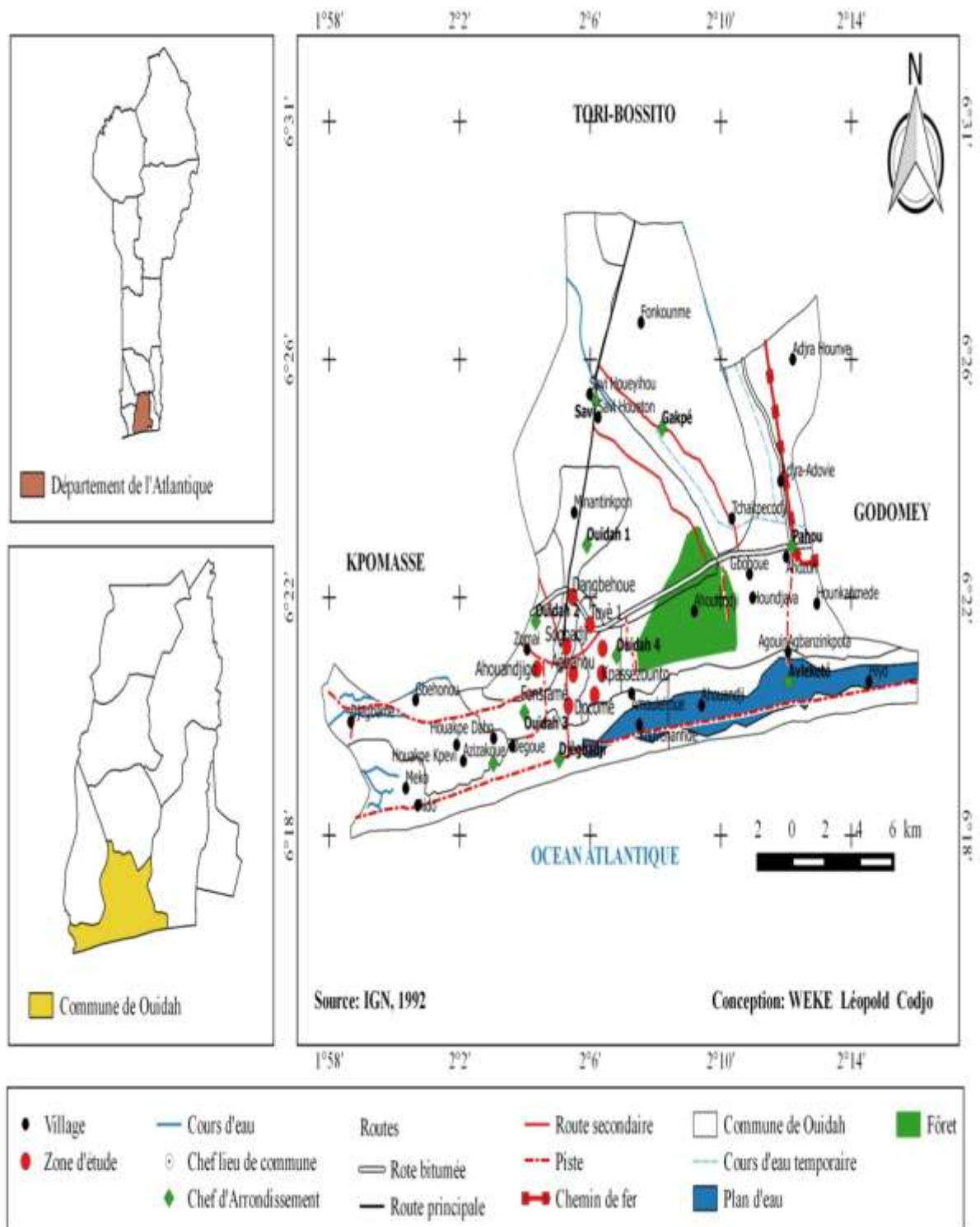
Le plan de développement communal de wída décrit que *« le nom Ouidah renvoie étymologiquement à l'ethnonyme utilisé par les Fon d'Abomey pour désigner ses premiers habitants, les HOUEDAH »* (PDC, 2005 : 17). Il revient à dire que la totalité des interviewés ont tenu les mêmes discours reprenant d'une manière ou d'une autre Agbo. Et comme le Bénin a été colonisé par la France, la ville *Xwela* francisé a gardé le nom « Ouidah ». La présentation de ses caractéristiques spécifiques est la suite du développement.

3.1.4 Caractéristiques spécifiques de la zone de recherche

Le présent travail porte sur les *xwela* de la commune de *Wída*. *« Wída est comprise entre les parallèles 2° et 2°15' de latitude Est, et les méridiens 6°15' et 6°30' de longitude Nord et couvre une superficie d'environ 364 km². Elle se trouve dans le département de l'Atlantique »*¹³. Au plan administratif, la commune de *Wída*, comprend dix (10) arrondissements à savoir : *Avlékété, Gakpé, Hwákpe-Đáho, Jεgbájí, Kpawu, Savi, Wída 1, Wída 2, Wída 3 et Wída 4*.

La carte n°1 montre le secteur de recherche dans la commune de *Wída*.

¹³ MISD / GTZ / INSAE, *Atlas monographique des communes du Bénin*, 2001, p. 7/16



Titre : Situation du secteur d'étude dans la commune de Ouidah

Source : IGN, 1992 ; WEKE, 2016

Wida compte 22 quartiers et 38 villages. Elle est limitée au Nord par les communes de *Kpomase* et *Tólí-Bositó*, au Sud par l'Océan Atlantique, à l'Ouest par la commune de *Xwla* (Grand-Popo) et à l'Est par la commune d'*Agbome-Kandofi*.

Les recherches dans le cadre de ce mémoire ont eu lieu dans les arrondissements de *wida* 1, 2, 3, 4. Les quartiers investigués sont les quartiers à dominance *xwela* soient six (06) quartiers sur vingt-deux (22) que comptent les arrondissements urbains.

Sur le plan linguistique, cette communauté historique a perdu sa langue d'échange, le *Xwelagbe* au détriment du *Fongbé*. La commune de *Wida* comprend plusieurs groupes socioculturels.

3.2 Principaux groupes socioculturels à *wida*

Dans le Plan de Développement Communal de Ouidah (2005-2009), les grandes composantes socioculturelles de la commune de *Wida* se présentent comme suit : *Fon* 69,8% ; *Aja* 16,5% ; *Yoruba* 9,0% ; *Bárìbà* 0,5% ; *Dendí* 0,3%. Les *Fon* et apparentés sont majoritaires dans tous les arrondissements. Il s'agit essentiellement des *Fon*, des *Aízo*, des *Xwela*, des Afro-brésiliens et des Métis car, ils représentent plus de 80% de la population des arrondissements ruraux et plus de 60% de celle des arrondissements urbains. Les *Aja* et apparentés sont plus importants dans l'Ouest de la commune tandis que les *Yoruba* sont implantés dans le centre urbain. Ceux-ci figurent le second groupe socioculturel de la ville de *Wida* après les *Fon*. Certains groupes socioculturels constituent des minorités dans la commune. Il s'agit des *Bárìbà*, des *Dendí* et des *Hausa*. Ils se retrouvent prioritairement dans les arrondissements urbains. A cela, il faut ajouter les nouveaux groupes venus du Nigéria constitués des *Ogoni* et des *Igbo* installés depuis plus d'une décennie. Ils résident majoritairement dans *Wida* 2.

Il est à noter que les *xwela*, fondateur de cette ville sont aujourd'hui en minorité.

« Les Xuéda ont été les premiers habitants de la ville de Ouidah ainsi que de sa région. Les Fon d'Abomey y sont venus en grand nombre sous le règne du Roi Agadja, qui a conquis le royaume Xuéda de Savi, et a fait de Ouidah sa façade maritime en 1727 : c'était le principal port de la côte du Golfe du Bénin. »
(Capo-Chichi, 2006 : 8).

L'identification des *xwela* se fait par le port de la scarification au visage. Mais le Dagboe est « passé » l'animal totémique de « tous les habitants de la commune » ; seulement que les rites liés à cet animal totémique sont célébrés par les *xwela* eux-mêmes.

3.3 Evolution démographique des peuples de la commune de wída

La population est passée de 76555 habitants à 162034 habitants de 2002 à 2013, soit un taux d'accroissement intercensitaire de 6,85%, taux nettement supérieur à celui du département (5,05%) et même au taux de croissance naturelle du Bénin évaluée pour la période de 2002-2013 à 3,52%¹⁴. Ceci s'explique par le fait que la commune est devenue une cité-dortoir. Cette remarque est corroborée par les analyses du RGPH-4 (2016). « *Le département du Littoral a vu son poids démographique passer de 9,8% de la population totale en 2002 à 6,8% en 2013 au profit des communes limitrophes d'Abomey-Calavi, de Ouidah et de Sèmè- Kpodji qui sont devenues de véritables cités-dortoirs.* » (INSAE/RGPH-4, 2016 : 3).

Suivant les résultats du Recensement Général de la Population de l'Habitat de 2013, la population recensée dans la commune de *wída* passe de 64433 en 1992 à 162034 en 2013 et est répartie entre 36459 ménages. La taille moyenne des ménages paraît 4,4 avec une population relativement jeune. En effet, près de 44,2% des habitants ont moins de 15 ans. Cette tranche d'âge explique le manque de salles de classe qui s'observe dans cette commune. Le second groupe, ceux des 16 – 30 ans, n'est pas négligeable ; il représente 27,2% de la population. La population urbaine est sensiblement égale à la population rurale puisqu'elle représente 49,54% de l'ensemble de la commune. Cette observation traduit un exode rural massif et un besoin important en emplois nouveaux. Par ailleurs, cette population est inégalement répartie sur l'ensemble du territoire communal. Les arrondissements urbains concentrent la moitié de la population de la commune sur moins du cinquième de la superficie. Cette densité diminue au fur et à mesure qu'on s'éloigne du noyau urbain. Un second pôle, moins important, se développe autour de *Kpawu*. D'une manière générale, le caractère historique de la ville de *Wida* et ses relations privilégiées avec la commune de *Kpɔmasɛ*, où plusieurs ménages de *Wida* ont leurs fermes, amène à

¹⁴ INSAE (2016), Effectifs de la population des villages et quartiers de ville du Bénin (RGPH-4, 2013), p.19

situer le développement des deux communes, *Kpomase* et *Wida* dans le cadre de l'intercommunalité.

Comment s'organisent les *xwela* de *Wida* ?

Chapitre IV : Organisations sociales des *xwela de wida*

L'organisation sociale d'une communauté historique représente les structures et les institutions qui permettent le bon fonctionnement de cette société. Rocher (1968 : 13) définit l'organisation sociale d'une collectivité comme « *l'arrangement global de tous les éléments qui servent à structurer l'action sociale, en une totalité présentant une image, une figure particulière, différentes de ses parties composantes et différente aussi d'autres arrangements possibles.* ». A travers ce chapitre, il est question d'abord de l'anthroponymie des *xwela*, de leur organisation politique, des activités socio-économiques menées par ce groupe socioculturel. Ensuite on parlera de son organisation socioculturelle, c'est-à-dire de l'organisation du « panthéon vodun », du sacré, des interdits et des valeurs. Enfin, cerner l'avenir de la scarification clanique des *xwela* et de leurs nouvelles formes d'organisation sociale.

4.1 Anthroponymie chez les *Xwela de Wida*

Dans bien des cultures africaines, la nomination d'un nouveau-né tient une place importante. En effet,

« Les sources de formation des noms individuels varient dans le temps, dans l'espace et selon les catégories appellatives. En Afrique en général et dans la société àjá-fon en particulier, certains codes de dénomination sont inhérents aux circonstances de naissance ; d'autres ont trait aux conditions sociologiques dans lesquelles baignent leurs porteurs. » (Tingbé-Azalou, 2015 : 81).

L'auteur dénombre quatre référents de nomination d'un enfant dans l'aire culturelle àjá-fon que sont : « *les circonstances spatio-temporelles ; les coïncidences événementielles ou sources incidentielles ; les appartenances et croyances religieuses ; les appartenances socio-géographiques et activités socio-économiques et professionnelles.* » (Tingbé-Azalou, 2015 : 81).

Par analogie, les *xwela*, pour nommer un nouveau-né, respectent les mêmes manières que ce qui se déroule dans la société àjá-fon. Un interviewé rapporte :

*« C'est encore une autre puissance. L'anthroponymie *xwela* se repose sur le Fâ. Quand la mère de l'enfant est demandée en mariage les liens qui lient les *xwela* à cette famille sont des choses à savoir. Dans la cosmogonie *xwela*, chaque famille assume un rôle bien défini. De même, il y a le langage sacré des*

xwela. C'est à partir des événements, des circonstances de la naissance de l'enfant, etc. qu'on voit pour nommer chez les xwela » (propos recueilli, 20 décembre 2016 à Wída).

Un autre stipule que « *les noms donnés font partie des incantations issues des « bô »¹⁵ ou des actes posés (positifs ou négatifs)* » (propos recueilli, 03 décembre 2016 à Wída). Cet interviewé a choisi deux noms de famille *xwela* pour expliquer davantage sa pensée. Il s'agit des familles *Ajóvi* pour dire que le premier à porter ce nom était un véritable danseur du « *ajó* »¹⁶ et *Zancío* pour dire « *Eno mo zancío dó agbaja jí á* ». Ce qui signifie qu' « on ne voit pas le corps d'un mort nocturne sur le lit artisanal ». Autrement dit, ces deux noms ne sont pas attribués à leurs premiers porteurs isolément. C'est compte tenu d'un certain nombre d'événements. Kinhou (2015), distingue en anthroponymie africaine deux grandes classes : le nom *apo-attribué* et le nom *auto-attribué*¹⁷. Pour l'auteur, le nom *apo-attribué* n'est pas attribué par son porteur contrairement au nom *auto-attribué* que s'attribue une personne dans la société.

L'anthroponymie chez le *xwela* est fondée sur une dialectique. Un interviewé parle de « *xwela xwó* ». Il s'agit donc de tout un discours, d'un programme, d'un projet de vie, d'une lutte, d'une résolution de conflit, etc. A proprement dit, les événements, la maison, les circonstances, le moment concourent à la dénomination d'un être humain dans la cosmogonie *xwela*. Quelle fut l'organisation politique des *xwela* de Wída ?

4.2 Organisation politique d'hier des Xwela de Wída

L'organisation politique des *xwela* de *wída* émane de celle de l'ancien royaume Sahé. Avant la création de ce royaume, les *xwela* étaient organisés en clan. C'est ce qu'un interviewé dit :

« Les xwela sont venus s'installer sur le plateau de l'actuel Wída sous l'égide de la chefferie d'Ahoho qui a été transformée en royauté par la suite des guerres de résistance contre l'envahisseur. Au 16^e siècle, la chefferie était organisée

¹⁵ « Bô » est le gri-gri c'est-à-dire des forces qui permettent de se protéger contre les ennemis ou d'obtenir un bien sans que le donateur ne s'en rende pas compte, etc.

¹⁶ « Ajó » est un rythme traditionnel *xwela* au cours duquel le danseur fait des grimaces au son et à l'allure du grand tam-tam.

¹⁷ Cours de tronc commun de DEA 2016, p.13

comme suit au sein du clan : Dágbo¹⁸, Vigan¹⁹, Vodunɔ²⁰, Tanyinɔ²¹ et les membres du clan. Vers la fin ou au début du 17^e siècle les clans ont fait une fusion et le chef de ce temps devint par la suite le Roi, d'où le royaume *xwela* » (propos recueilli, 22 janvier 2017 à Wída).

« D'une manière générale, l'organisation sociale des Ajatado s'articule autour de grandes unités d'intégration sociale telles l'ako (*hlon*) et le xome ou hennu et d'un système de filiation unilinéaire, surdéterminés d'un côté par la paire oppositionnelle mais complémentaire Père-Fils (*to-vi*) qui fonde le rapport primordial reliant le monde des vivants à l'ordre supérieur des ancêtres dans l'au-delà, et de l'autre par la gérontocratie qui institue, à travers le droit de primogéniture, la domination du plus âgé sur le moins âgé. Il s'agit d'un ordre social à dimensions multiples, allant du religieux à l'économique, en passant par le politique et l'organisation territoriale » (Kossi, 1993 : 2).

L'ako des *xwela* se présente comme un regroupement parental de dimension variable, englobant des personnes (hommes et femmes) se réclamant par « filiation agnatique » (Kossi, 1993) d'un ancêtre réel ou mythique : le *xwela dagboe*. Les seuls éléments qu'elles retiennent encore du *xwela dagboe* ne sont souvent plus que le nom et la tradition de ses éventuels faits de gloire.

Ce n'est qu'à *Sahé* que l'organisation politique de cette communauté historique s'est transformée en royaume. C'est à partir de là que les *xwela* ont adopté la monarchie avec la constitution des classes sociales. « En Afrique traditionnelle, l'ordre est monarchique et la société est divisée en trois classes : les hommes libres, les hommes de caste et les esclaves. » (Bigo, 2005 : 12). Chez les *xwela* les hommes libres représentent les princes et princesses ; les hommes de caste sont constitués des hommes de métiers comme les forgerons, les vanniers, etc. et les esclaves sont composés des *maxwi*, des *iqasha*, des *gun* et des *nago* devenus aujourd'hui des *xwela* qui portent nombreusement la scarification clanique des *xwela* avec pour ancêtre, le *xwela dagboe*. Le roi était désigné au sein des princes et cette désignation se faisait par les sages de la cour ou par l'entremise du Fâ. Un

¹⁸ Dágbo est le plus âgé du clan.

¹⁹ Vigan représente le chef de tous les enfants du clan.

²⁰ Vodunɔ est le prêtre de tous les vodun du clan.

²¹ Tanyinɔ représente la tante paternelle des enfants du clan.

informateur précise que « la désignation des gérants de la cité chez les xwela se fait par la prospection du Fâ » (propos recueilli, 27 décembre 2016 à Wida). « Dans le royaume, le pouvoir suprême était exercé par le roi désigné au sein du clan royal appelé xweda Zanxwε ou encore agbodjevi-zanxwenu » (Soglo, 1995 : 42). Et à Labat (1956) d'ajouter : « (...) à moins que les Grands n'aient de très fortes raisons pour priver l'aîné de la couronne et la mettre sur la tête d'un de ses frères » (Labat, 1956 : 85). La photo n°2 montre la succession des rois xwela de Sahé.



Photo n°2 : Succession des rois de Sahé

Source : Cliché Wèkè, 2016

Cette photo montre huit (08) rois qui se sont succédé au trône dans le royaume Sahé dont le premier et fondateur fut Ahoho et le dernier est Akanmu (1776-1802). L'actuelle ville « Wida » fut créée par le deuxième roi, Kpassè en 1661. Par contre, selon Agbo (1959), ce royaume a connu la succession au trône de six (06) rois. A cet effet, l'auteur écrit :

« Les rois suivants ont régné à tour de rôle à Sahé : 1. Haholo, fondateur de la dynastie et chef d'immigration de la race ; 2. Kpassè, les Européens arrivèrent à Houéda sous son règne ; Agbangla, sans observation ; Hayé-Houin²², il reçut

²² Les autochtones prononçaient Ayohouan.

le Commissaire d'Elbée en 1669 ; Amah, couronné en 1704 ; Houfon, dernier roi, intronisé en 1725 en présence du Chevalier Des Marchais qui occupe une place d'honneur » (Agbo, 1959 : 40).

Comme il est de coutume que chacun relate l'histoire du côté qui l'arrange dans les sociétés jadis « sans écriture », peut-être Agbo n'avait pas les informations nécessaires sur le nombre de rois ayant régné dans le royaume Sahé ou bien, les données actuelles ne constituent pas les vraies versions de l'histoire de ce royaume. Ce royaume a existé et connu un passé qui permet aux chercheurs d'y puiser des informations pour nourrir la communauté scientifique. Un des guides de la forêt sacrée explique qu'en réalité, Agbo a considéré jusqu'au roi Houfon au temps de qui le royaume a été annexé par le royaume de *Danxóme*. Ceci étant, les deux autres rois ont accédé au trône après l'annexion. A cet effet, le roi actuel représente le XVIII^e sur le trône de Ahoho, fondateur du royaume des *xwela*.

En conséquence, avec la prise de ce royaume par Agaja en 1727, cette communauté historique s'est dispersée en de chefferies où on les rencontre un partout dans le Sud-Bénin et même à Glijj dans le Sud-Togo.

4.3 Activités socio-économiques des *xwela* de *wída*

Wída est à un territoire à vocation multiple : histoire, culture, tourisme, agriculture, pêche, élevage, commerce et services. La valorisation de cet espace a été effective à travers les flux des personnes, des produits et de l'information entre d'une part, le centre urbain et les arrondissements ruraux et d'autre part, la commune et les autres communes environnantes (*Kpɔmasɛ*, *Tɔli-Bositó*, *Kútɔnu*, *Komɛ*). Les activités économiques diffèrent d'un arrondissement à un autre suivant la localisation et la nature des substrats qui les supportent. Les quatre arrondissements urbains à savoir *wída* 1, 2, 3, 4 remplissent mieux les conditions d'une ville tandis que les autres arrondissements se consacrent plus aux activités agricoles et connexes.

Les principales activités économiques des *xwela* de la commune sont l'agriculture, la pêche, l'élevage, la transformation de produits divers, le commerce, le tourisme, l'artisanat.

Les principales cultures pratiquées par ce groupe socioculturel dans la commune de *Wída* sont le manioc, le maïs, le niébé, la tomate, le palmier à huile et le cocotier. Les paysans continuent de pratiquer l'agriculture sur brûlis avec des outils rudimentaires

tels que la hache la houe, le coupe-coupe, etc. Les cultures vivrières dominent avec à la tête le maïs et le manioc, base de l'alimentation des populations de la commune. On rencontre aussi les cultures maraîchères. Les cultures de rente sont représentées par le palmier à huile, le coco, l'arachide et la tomate.

L'activité de pêche exercée par les *xwela* mobilise beaucoup de personnes, aussi bien les nationaux que les étrangers. Cependant, les prises deviennent de moins en moins abondantes. On distingue la pêche continentale (au niveau du lac Toho, la lagune de Jesin, les bas-fonds et marécages) et dans les étangs piscicoles à l'aide des filets et des akaja²³ et la pêche maritime artisanale.

L'élevage que font cette communauté historique est très peu développé dans la commune, peu organisé et constitue une activité secondaire pour certains individus. Les principales espèces élevées sont les bovins, les ovins, les caprins, les porcins et les volailles. Les bovins sont élevés souvent dans les cocoteraies et représentent une forme d'épargne pour les paysans.

Les activités commerciales se déroulent dans trois marchés dont deux journaliers et un périodique. Le petit marché d'*Ahwajigɔ* situé dans le 2^{ème} arrondissement et s'anime peu avec des produits comme la tomate, le piment, l'oignon, les poissons fumés, frais et frits, les légumes, le maïs etc. Il est à remarquer que ces produits sont en quantité réduite. Le marché *Zobɛ* dans le 3^{ème} arrondissement, s'anime tous les jours. Dans ce marché, on rencontre les *xwela*, les fon, les yoruba, et d'autres groupes socioculturels. On y voit des produits tels que le maïs, le gari, des hangars de tissus, des plantes médicinales traditionnelles, des ossements d'animaux, de la volaille, les légumes, les huiles d'arachide, de palme, palmiste et les produits manufacturés importés. Le marché de *Kpase* dans le 3^{ème} arrondissement s'anime tous les cinq jours. Les produits agricoles et de pêche vendus dans ce marché sont entre autres le gari, le maïs, le manioc, le sel, les poissons fumés, le haricot, des hangars de tissus, des produits importés, les huiles d'arachide, de palme, palmiste, et divers autres produits locaux.

Wida possède un patrimoine culturel et historique assez riche et varié. La beauté de son paysage lagunaire et de ses plages lui ont donné de nombreuses potentialités

²³ Akaja, engin traditionnel utilisé dans la pêche artisanale. Cet engin n'est autre que des branches de palme ou d'arbustes qu'on place dans les eaux pour pêcher beaucoup de poissons.

touristiques de types historique, culturel, etc. Les principaux circuits et sites touristiques de *Wida* sont :

- la « route de l'esclavage » : partie finale de l'itinéraire accomplie par les esclaves à *wida*. Elle commence à la place aux enchères et se termine à la porte du non-retour. Ce parcours s'étend sur 3 km et est jalonné par des lieux de mémoire, des monuments et de statuts ;
- la « route des pêches » : située le long de la côte, la route des pêches sur 30 km entre *Fijlose (Kútonu)* et la porte de non-retour à *Jεgbají* plage (*Wida*) ;
- la « case de *Zomaci* et le Mémorial du Repentir » : lumière éternelle, symbole du retour et de réconciliation de la Société Civile Béninoise avec les peuples de la Diaspora ;
- plusieurs sites patrimoniaux : le musée d'histoire de *Wida*, le musée de la famille de Souza, le musée de la porte du retour, les anciennes maisons à architectures brésiliennes, les places des anciens Forts (français, portugais,...). La photo n°3 montre la façade du musée d'histoire de *Wida* (ancien fort portugais).



Photo n°3 : Façade du musée d'histoire de *Wida*
Source : Cliché Wèkè, 2016

Cette photo indique le musée d'histoire de *Wida*. Ce musée est situé sur le site de l'ancien fort portugais.

- Plusieurs sites sacrés : Les forêts sacrées de *kpassé* et de *Dangbe (Dangbe zun)*, le Temple de python, plusieurs temples de vodun, *Agaja Iεgba*, *Gezo*

Isgba, etc. Les photos 4, 5 et 6 illustrent respectivement la forêt sacrée de *kpasε*, la forêt sacrée de *Dangbe* et le temple de python.



Photo n°4 : Forêt sacrée de Kpasε
Source : Cliché Wèkè, 2016



Photo n°5 : Forêt sacrée de Dangbe
Source : Cliché Wèkè, 2016



Photo n°6 : Temple de Python de Wida
Source : Cliché Wèkè, 2016

La photo 4 expose l'entrée principale de la forêt sacrée de Kpasε. Les deux panthères qui y figurent évoquent les animaux qui surveillaient l'iroko réincarné du roi

Kpasε. L'image 5 représente la forêt sacrée de Dangbé où des réunions nocturnes se font pour les périodes de crises pouvant affecter l'organisation sociale de *Wida* et l'illustration 6 montre le temple des pythons dans lequel sont gardés les pythons pour des visites touristiques ou de cérémonial.

Le peuple *xwela* s'organise religieusement dans la dynamique de maintien de l'ordre social à *Wida*.

4.4 Organisations socioculturelles des *Xwela* de *Wida*

« Durkheim a ainsi envisagé la horde comme l'élément originel qui, en se composant avec lui-même, aurait donné naissance à la société la plus simple possible, à savoir la tribu formée de deux clans semblables, constituée par la jonction de deux hordes en une unité qui les coordonnerait et les rendrait complémentaires. » (Cazeneuve, 1976 : 20)

Dans la vision du monde *xwela* transparaît aussi une philosophie de la mort. En effet, l'esprit des morts est censé être toujours présent dans la communauté. Cet esprit peut aider, récompenser ou châtier. La religion constitue pour les *xwela* un lieu de communication spirituelle important. Le *Dagboe* est leur « *Hwennu-vodun* ». Kadja (1985 : 52) explique que « *la religion joue un rôle important dans l'éducation et la formation morale de l'individu : c'est par le biais du sacré que sont dictées les conduites individuelles et qu'on obtient le respect de certaines pratiques et coutumes.* » Les divers *vodun xwela* traduisent une certaine manière d'être au monde, c'est-à-dire une certaine compréhension de ce monde et du rapport organique avec celui-ci. Par les divers types de mythes explicatifs, il s'agit de façonner la mentalité des hommes de la communauté pour obtenir facilement l'obéissance. Changer la mentalité des gens suppose un certain nombre de techniques, de mythes, au besoin de subterfuges.

« De tout temps, les voduns ont été achetés ou saisis par la force, puis intégrés dans un schéma lignager, clanique ou dynastique. Ce qui apparaît aujourd'hui comme le ciment de la tradition fut un jour une nouveauté acquise pour renforcer la puissance du royaume, du clan, du lignage ou de la famille. En effet, à l'exception du culte des ancêtres, qui dans une certaine mesure continue à perpétuer les différenciations sociales entre les groupements

humains vivant dans la région, la majeure partie des voduns est indifféremment honorée par l'ensemble des collectivités familiales. » (Tall, 1995 : 800-801)

Pour ce faire, dans un entretien, un interviewé explique que

« Dans le bon vieux temps chaque clan/famille se met sous la protection d'une ou plusieurs divinités (sakpata, gou, xèbiosso, Dangbé, Dan, les eaux : océan, lagune, lac et marigot, et certains arbres : iroko) qu'il adore et vénère. Ces divinités étaient leur force spirituelle et pouvoir de se défendre contre tout mauvais sort. Il faut alors une organisation d'où le chef de divinité Vodunon. Ce vodunon est aidé par le Kpamègan, vodunsi, sihuto, pour faire les rituels. A présent tous les vodunon de chaque clan sous autorisation des chefs de collectivités se sont regroupés pour déléguer un des leurs qui est Hounon. » (propos recueilli, 22 janvier 2017 à Wida).

Ce discours explique que l'organisation religieuse est issue de la présence « massive » de vodun. Pour ce faire, les peuples ont jugé nécessaire de fédérer les « énergies » dans la gestion sociale et politique des peuples.

Il ne revient pas ici de dire le rôle des vodun ou de la religion dans cette communauté, mais force est de constater qu'une société qui évacue ses Dieux est obligée d'en créer d'autres, car les hommes ne peuvent et ne veulent pas être orphelins de l'Être. C'est dire qu'il y a une fonction sociale du vodun. L'importance de cette fonction semble être bien comprise des *xwela*. Ainsi chaque famille *xwela* installée à *Wida* est-elle liée de près ou de loin à un vodun protecteur. L'impact culturel des *xwela* par le biais des vodun se remarque à leur autorité suprême sur tous les vodun et grands couvents de *Wida*. Parlant de la hiérarchie religieuse *xwela*, un interviewé cite dans l'ordre :

« 1- Daagbo Xwunon, chef suprême des cultes vodun (Xwu²⁴, étant le vodun de Xwula). Il a sous sa juridiction Sogbo, Aklonbe, Gbadε, Jakata²⁵ ; 2- Dangbe-nɔ commande Dagboe, Aladahwen, Dan, Kpase, Ayohwan, Agbangla, Kinsu, Gbeji, Glexwe ; 3- Hwesi-nɔ a sous ses ordres Hwesi, les anciens Sakpata²⁶, Danε, Gu²⁷, Xwese, Alantanloko, Bosikpon, Dɔvɔ, Adando ; 4- Zo-nɔ (zo appartenait à

²⁴ Xwu représente la mer c'est-à-dire l'Océan Atlantique au Bénin.

²⁵ Ces vodun évoquent les Dieux du Tonnerre.

²⁶ Sakpata représente le Dieu de la terre.

²⁷ Gu évoque le Dieu du fer.

Kpatè et Ahombacla) commande Mase, Gnagɛ, Luvɔ, Asa, Mɔyi, Misa »
(propos recueilli, 20 décembre 2016 à Wída).

Ce propos renseigne sur la hiérarchisation de la chefferie religieuse à *Wída*.

Et pour Merlo (1940 : 4) de dire :

« Il nous fut donné de retrouver et de vérifier une hiérarchie politique créée par le royaume suzerain d'Abomey et imposée, après sa conquête au royaume vassal Hwéda. Quatre grands féticheurs hwéda, avec prédominance du premier, féticheur du Python royal, étaient anciennement connus : 1. Le Dangbé-non, ou maître du Dangbé (Python) ; 2. Le Hounon, maître de la Mer ; 3. Le Houéssi-non, de Houéssi (genre Sakpata, fétiche de la variole) ; 4. Le Zonon, maître de la Flamme. Le conquérant modifia les préséances : le Hounon vint en tête, avec délégation spéciale de l'autorité royale d'Abomey sur : 2. Le Dangbénon, 3. Le Houéssinon, 4. Le Zonon. »

A ce propos, un interviewé, pour corroborer la papauté de *Xwunɔn*, estime que « *les xwela et xwula à l'origine sont des parents appartenant à un même ancêtre éponyme, le python et le boa* » (propos recueilli, 20 décembre 2016 à Wída). De ce point de vue, le python et le boa appartiennent à la même famille des boïdés, c'est-à-dire des serpents constricteurs qui enroulent leurs proies (animaux) et les étouffent. A cela, dans les discours populaires, on apprend que les *xwela* et *xwula* sont tous originaires d'Aja-Tado. Par conséquent, les *xwela*, dans l'organisation socioculturelle, ont confié la papauté du vodun aux *Xwunɔn*. Il revient entre autres de dire qu'il existe deux espèces de *Dagboe*, le *Dagboe Drɛ* qui représente la femelle et le *Dagboe Kpohun* représentant le mâle. Le prêtre du *Dagboe Kpohun* s'occupe des rituels liés à la mort. Autrement dit, c'est lui qui officie pour la purification des transgresseurs des interdits du *Dagboe* surtout ceux qui, par mégarde, tuent ou blessent cet animal totem.

Dans la hiérarchie vodun des *xwela* de *wída*, on retrouve un élément très important appelé « *Ahwanba* » sous la responsabilité du *Kpohun-nɔn* (prêtre du *Dagboe Kpohun*) qui sert à réunir certains groupes (les illuminés) afin de gérer les problèmes brûlants de Gléxwé. Alors, quand tu nais dans la famille des *Kpohun-nɔn*, tu es d'office un héritier d'*Ahwanba*. A cet effet, si tu n'es pas initié dans l'*Ahwanba*, tu ne peux pas le voir ni manger ses offrandes. Or, c'est un vodun dans le *xwela* *Dagboe*.

Dans la comparaison des faits du Fâ, l'*Ahwanba* est comparable au « *Gbadu* ». Dans cette logique d'idée, la socialisation se fait à travers les gestes, les paroles, le regard, les initiations, le silence, etc. Un informateur relate que « *la société ne pourra se développer lorsqu'on aura préparé dans tout le Bénin ou toute l'Afrique des aspirants à la lumière et à la vérité. Nous devons revoir les formes de conscience actuelle pour tendre vers une forme de conscience nouvelle* » (propos recueilli, 20 décembre 2016 à Wida). La photo n°7 illustre les différentes espèces du Dagboe.



Photo n°7 : Les deux espèces de Dagboe

Source : Cliché Wèkè, 2016

La photo ci-dessus renseigne sur les deux espèces de *Dagboe* dont les prêtres interviennent dans la hiérarchie religieuse de *Wida*. Ce reptile régit la vie des *xwela* et alimente les tabous et les valeurs de cette communauté historique.

4.5 Totem, tabous et valeurs

La sociologie de la connaissance, dans ses nombreux secteurs, analyse le savoir collectif faisant appel à des moyens différenciés comme par exemple les attitudes, les croyances, les stéréotypes, ou même les connaissances préconçues. Cela même en opérant des options théoriques de fond, qu'en suivant les orientations du moment quant à ses principes épistémologiques et aux changements qui s'y sont produits. En outre l'intérêt au savoir collectif est resté ancré surtout au problème de l'influence sociale, de ses modalités de réalisation, dans une optique de persuasion, toujours centrale dans le flux de la communication, déclenchée et orientée par le pouvoir politique et économique dans les langages les plus divers. De ce fait, pour mieux

connaître les éléments d'identification de l'individu *xwela*, il revient de cerner son totem, ses tabous et valeurs qui invoquent les normes de vie en société.

4.5.1 Totem

L'appartenance à une culture se traduit par l'adhésion aux normes et valeurs. Il apparaît que pendant longtemps, les créatures s'étaient plantées sur la route des hommes, au moment où ils cherchaient de quoi faire leur marque. Dans le contexte des transformations du débat totémique, la sociologie religieuse durkheimienne occupe une place centrale. Dorénavant, les espèces naturelles étaient destinées à n'être qu'un symbole des forces sociales. Durkheim (1912) imaginait que chaque groupe avait probablement utilisé, comme source d'inspiration héraldique, « *l'animal ou le végétal qui était le plus répandu dans le voisinage de l'endroit où il avait l'habitude de s'assembler* » (Durkheim, 1912 : 334). Pour Bourdil (1997 : 89-90),

« La religion engage plus que l'humanité, lorsque les hommes agissent. Le totémisme traduit cela en recourant à des figures animales. Non seulement les animaux dont on raconte les mésaventures voient leur sort se modifier, mais l'homme et la terre sont compromis dans leurs initiatives. »

Une entrevue révèle que « *Xwela Dagboe est l'animal totémique de toute personne qui se réclame xwela. A cela, nous lui devons respect, obéissance et soin car ce reptile a sauvé toute la communauté xwela des difficultés sociales comme la famine, la guerre tribale, etc.* » (Propos recueilli, 27 janvier 2016 à Wída) Il ressort de cet entretien que, comme tout groupe humain, le peuple *xwela* a aussi un ancêtre éponymique, le python. Par conséquent, le *xwela dagboe* est assimilable à une religion.

« Spencer et Gillen ont vu fonctionner une véritable religion du totem et ils nous l'ont décrite dans toute sa complexité. Cette fois, on n'était plus en présence de rites partiels et disjoints, mais d'un ensemble de croyances et de pratiques qui forment un tout et dont la nature totémique est incontestable. » (Durkheim, 1900-1901 : 4)

Ainsi,

« Ceux qui ont le même totem sont donc soumis à l'obligation sacrée, dont la violation entraîne un châtement automatique, de ne pas tuer (ou détruire) leur totem, de s'abstenir de manger de sa chair ou d'en jouir autrement. Le

caractère totémique est inhérent, non à tel animal particulier ou à tel autre objet particulier (plante ou force naturelle), mais à tous les individus appartenant à l'espèce du totem. De temps à autre sont célébrées des fêtes au cours desquelles les associés du groupe totémique reproduisent ou imitent, par des danses cérémoniales, les mouvements et particularités de leur totem. Le totem se transmet héréditairement, aussi bien en ligne paternelle que maternelle. Il est probable que le mode de transmission maternel a été partout le plus primitif et n'a été remplacé que plus tard par la transmission paternelle. La subordination au totem forme la base de toutes les obligations sociales de l'Australien; elle dépasse, d'un côté, la subordination à la tribu et refoule, d'un autre côté, à l'arrière-plan la parenté de sang. » (Freud, 1912 : 7-8)

Ce n'est pas l'animal qui importe, mais le sens qu'impose sa représentation. Chez le *xwela*, la scarification clanique est constitutive, à tous les niveaux, de ce qu'il croit. A la limite, le signe « deux fois cinq » veut dire le *Dagboe* et toute son exégèse.

4.5.2 Tabous

En reprenant Morfaux (1980), le tabou désigne en Polynésie des personnes ou des choses investies, momentanément ou non, d'une puissance sacrée jugée dangereuse ou impure que le profane n'a pas le droit de toucher sous peine que s'abatte sur lui une calamité (cécité, mort, etc.). Ce terme désigne également l'interdiction qui les (personnes ou choses investies) concerne (idoles, temple, roi, chair des porcs, certains poissons, telle île, tel canton et même certaines périodes de temps pendant lesquelles les interdictions sont multipliées). Le tabou est « *une interdiction, un ordre de « ne pas faire », de « ne pas agir »* » (Van Gennep, 1981 : 18). En attendant que la culture puisse au mieux suggérer quel débat serait à mener, les rites et les croyances intéresseraient en tant qu'ils signalent, indépendamment du référent de ce signal. En effet, l'homme a besoin de la société pour exister et la culture est la mise en œuvre de cette nécessité. Elle est le principe organisateur du social ou, pour le dire plus simplement, des rapports avec autrui. « *La culture instaure la communication réglée, qui est la condition même de la vie sociale (...)* » (Fleury, 2008 : 50). Chez les *xwela*, la prohibition de l'inceste constitue le lien qui unit l'existence biologique à l'existence sociale. Elle introduit et réglemente l'altérité, en même temps qu'elle ancre l'homme dans la société. Ainsi, la règle est créatrice de société. L'interdiction implique immédiatement une organisation sociale. Le tabou

signale l'impossibilité de réduire le scandale. Quand on le viole, le violeur n'atteint en rien l'indignation suscitée par un tel accomplissement. Il n'est en rien libéré, et le libertin qui commettrait un inceste ou qui saccagerait le python n'attirerait sur lui que l'horreur. Pour Bourdil (1997 : 156) « *Le tabou, c'est le signe de l'être* ». Parlant des tabous, un interviewé révèle ce qui suit : « *l'escargot, le bélier et les animaux à corps tachetés comme le python, c'est-à-dire la panthère, la pintade et la perdrix sont à éviter dans l'alimentation par les xwela* » (propos recueilli, 13 janvier 2017 à Wída). Il ressort de ce discours qu'en mangeant les animaux à corps tachetés, le violeur n'est plus en harmonie avec l'animal protecteur qui lui aussi a une peau multicolore. Un autre entretien explique que

« Le xwela ne doit pas siffler la nuit, il ne doit non plus répondre à un appel pendant qu'il est sous la douche, ni dire oui à un grand cri d'appel. Un xwela ne doit pas manger le silure noir, le pissenlit, le poisson « túvi ». De la même manière, ce peuple ne doit jamais manger la chair canine (viande de chien) ni passer dans son sang. Aussi ne va-t-il pas brûler les coquilles du crabe » (propos recueilli, 20 décembre 2016 à Wída).

Mais force est de constater que ces interdits alimentaires et comportementaux ne sont plus respectés par certaines familles *xwela*. L'infraction de ces interdits alimentaires et comportementaux cause des maladies ou la mort selon la gravité de la transgression. Le chercheur a été témoin d'un rituel de purification fait à un homme qui avait violé un tabou. L'enfreint à ces interdits constitue une déviance capable d'apporter une nouvelle forme de vie chez ce peuple. Et pour corroborer cette pensée, Rocher (1968) stipule que « (...), contrairement à ce que les exemples choisis jusqu'ici pourraient laisser entendre, la déviance n'est pas qu'anti-sociale ou a-sociale. La déviance est aussi source de changement social » (Rocher, 1968 : 67). Eu égard, une sanction peut être positive ou négative ; elle peut être la récompense ou la peine, l'approbation ou la désapprobation qu'un acte entraîne pour l'individu qui le pose. Il revient donc à dire que dans chaque collectivité *xwela*, la conformité aux interdits mérite diverses récompenses (bonne santé, protection contre les intempéries sociales, etc.) et le non respect de ces interdits peut donner aussi lieu à l'imposition de certaines peines (maladie, accident, mort dans certains cas). Unaniment, tous les interviewés reconnaissent que la transgression des interdits de cette communauté crée du désordre dans le cours de la vie du transgresseur. On

peut par conséquent dire que le tabou est un élément qui soutient la culture mais aussi facilite le changement social. Tingbé-Azalou (2015) corrobore cette réflexion pour dire que

« La découverte du téléphone, de l'aviation, de la télévision, par exemple, aboutit progressivement à des transformations sociales par fixation de nouvelles normes de savoir-faire, de comportements, et partant de nouvelles valeurs de civilisation. La recherche de l'identité est en ce moment celle d'une dynamisation de l'identité au rythme d'évolution culturelle ; elle doit aussi prendre en considération les aspirations profondes et collectives des populations qu'elle qualifie. » (Tingbé-Azalou, 2015 : 172)

Ainsi, la transgression d'un tabou peut-elle répondre aux aspirations du peuple. De ce fait, l'enfreint des interdits n'est toujours pas passible. Il peut aussi être la source d'un changement social pouvant conduire à un développement économique, culturel et environnemental. Les tabous varient d'un groupe socioculturel à un autre et leur confère des valeurs sociales.

4.5.3 Valeurs

« La valeur est une manière d'être ou d'agir qu'une personne ou une collectivité reconnaissent comme idéale et qui rend désirables ou estimables les êtres ou les conduites auxquels elle est attribuée » (Rocher, 1968 : 72). La valeur se situe dans l'ordre idéal et non dans celui des objets concrets ou des événements. Elle relève du comportement d'une personne. *« Les objets ou événements peuvent exprimer ou représenter une valeur, ils peuvent la rappeler ou s'en inspirer ; mais c'est par référence à un ordre moral, esthétique ou intellectuel dont ils portent l'empreinte qu'ils méritent ou appellent le respect. »* (Rocher, 1968 : 72) En tant qu'idéal alors, la valeur implique l'idée d'une qualité d'être ou d'agir supérieure à laquelle inspire le peuple *xwela*. Un interviewé explique :

« Le xwela est très respectueux, fraternel. Un étranger ne rentre pas parmi nous car nous nous supportons ; c'est pourquoi les étrangers ont peur de nous. Nous sommes solidaires et aimons partager (nourritures, champs, etc.). Le xwelanu aime trop se glorifier. Pour ce faire, nous nous marions. Le Xwelagbe

est une langue sacrée car, elle est parlée de plusieurs catégories de vodunsi » (propos recueilli, 20 décembre 2016 à Wída).

Un autre renchérit que *« le vodun est la valeur culturelle chez les xwela car ils vivent avec lui et il leur procure tout »* (propos recueilli, 24 décembre 2016 à Wída). Et à Houessinon de dire que *« le vodun permet à l'être d'être en harmonie avec son environnement »*²⁸. D'un troisième entretien, on peut retenir que

« Les xwela incarnent le respect, la méchanceté, la rigueur, l'intelligence, le savoir-faire ; ils aiment la réjouissance populaire, la compétition (dans la pêche, l'agriculture surtout le labour, etc.). Pour nous habiller lors des réjouissances, nous nouons un grand pagne à la hanche, un tricot sur le torse et une serviette au cou » (propos recueilli, 16 janvier 2017 à Wída).

Un quatrième récit stipule que

*« La rigueur dans le calme, l'honnêteté, le respect, la sincérité sont des valeurs caractéristiques des xwela et c'est la recherche de la sincérité qui conduit au « vodun kpé nú me »*²⁹. *C'est pour harmoniser les lois dans leurs pratiques qu'il y a le pacte. Comment les fidèles pourront appliquer les lois qui leur sont enseignées s'il n'y avait pas la rigueur, la sincérité le respect et l'honnêteté ? »* (propos recueilli, 20 décembre 2016 à Wída).

On peut retenir de ces différents discours que certaines pratiques sociales sont guidées effectivement par des valeurs chez les xwela. Il s'agit essentiellement des manières d'agir et d'être qui permettent à cette communauté historique d'être en harmonie avec la nature. Ces façons d'agir et d'être concourent à la construction de l'identité de l'individu xwela et de sa cosmogonie. Ainsi, *« la valeur n'est pas moins réelle que les conduites ou les objets dans lesquels elle se concrétise ou par lesquels elle s'exprime. »* (Rocher, 1968 : 72)

En conséquence, l'univers des idéaux représente une réalité pour les personnes qui y adhèrent ; il fait partie d'une société aussi bien que le système routier ou les

²⁸ Ces propos sont issus de Houessinon Sédjro Théophile le 10 janvier 2017 sur la radio de l'ORTB à l'occasion de la fête de Vodun. L'émission a été réalisée par le journaliste Kpokamè Herman.

²⁹ Vodun kpé nú me est un rituel au cours duquel les prêtres et prêtresses implorant le vodun Dagboe sur une infusion qu'on donne à boire à un nouvel initié. Ceci permet d'assurer la cohésion sociale c'est-à-dire la sincérité dans la parole, dans le comportement et dans l'action, empêche la trahison, le mensonge et évite surtout de profaner le secret.

édifices. Il revient donc à dire que la valeur s'inscrit d'une double manière dans la réalité : elle se présente comme un idéal qui appelle l'adhésion ou qui invite au respect ; elle se manifeste dans des choses ou des conduites qui l'expriment d'une manière concrète ou d'une manière symbolique. Pour Durkheim (1911 : 438) « *les valeurs ont la même objectivité que des choses* ». Il revient de dire que les valeurs sont une espèce d'étiquettes que l'on attribue aux choses, des étiquettes qui se manifestent au cours des rapports entre les choses et celui qui les valorise (bon, mauvais, mignon, cher, laid, etc.). Pour ce faire, il y a des objets de valeur précieuse (un ordinateur), il y a des actions de valeur précieuse (dire la vérité), et il y a de valeurs tout simplement (la sincérité, la justice, la paix, ...). Connaître ce qui reste de la pratique de la scarification clanique chez les *xwela* évoque le point suivant.

4.6 Marchandage et négociation de la scarification clanique : vers une perte des valeurs culturelles

La pratique de la scarification clanique chez les *xwela* connaît aujourd'hui de recul parce que très peu de familles (de souche ou par autre forme d'intégration) continuent de marquer le visage afin de représenter l'animal totémique. Cette situation se manifeste de plusieurs manières. D'aucuns négocient, d'autres achètent. Par contre, certains refusent catégoriquement de marquer par des signes le visage de leurs fils ou filles. « *Chez certains, cela se passe par refus catégorique mais d'autres négocient par marchandage. On dit alors "éxwə hwε ɔ" pour signifier que la scarification est achetée* » (propos recueilli, 16 janvier 2017 à Wida).

« *C'est à cause des conséquences qui sont autour de la scarification clanique que certains l'achètent. Il y a le fait que la blessure laisse des chéloïdes³⁰ : agbí sur le corps des individus et les rendent vilains ; le port de « deux fois cinq » constitue une identité remarquable si bien que son porteur est si possible exposé et c'est cela surtout qui amène aujourd'hui les descendants de ces familles de refuser la continuité de cette pratique culturelle* » (propos recueilli, 16 janvier 2017 à Wida).

³⁰ Les chéloïdes sont des formes de cicatrice résultant d'une excroissance du derme au niveau d'une blessure guérie.

Ce propos explique dans un premier les conséquences sanitaires du marquage du corps par des scarifications. Dans un second temps, l'interviewé montre que le port de ces signes distinctifs expose partout ses « porteurs ».

« La scarification clanique permet d'identifier le xwela. Mais aujourd'hui, le monde a évolué et le port de ce signe au visage nous expose. C'est pourquoi nos parents négocient, achètent ou refusent de nous le faire ou de le faire à nos frères et sœurs » (propos recueilli, 12 janvier 2017 à Wida). *« Une société comporte plusieurs groupes, chacun avec son propre système de normes, et les individus appartiennent simultanément à plusieurs groupes. Une personne peut transgresser les normes d'un groupe par une action qui est conforme à celles d'un autre groupe. »* (Becker, 1985 : 32).

La pratique de la scarification clanique chez les *xwela* se fait après le lendemain matin de l'internement de l'enfant qui veut subir le cérémonial et de sa mère. A cette étape ils disent : *« mí sɔn vodun kɔn na mí ví »*³¹. C'est justement à cette étape des rituels de cette communauté historique qu'on remarque la négociation, le marchandage ou le refus de la scarification. Tous les entretiens ont montré que le *« vodunkɔn yiyi »* est un rite que tout *xwela* doit faire à son enfant sans quoi, cet enfant n'est jamais bien portant ; même à l'âge adulte, on te fait le rite de *vodunkɔn*. Dans le processus de négociation ou de marchandage, le négociateur remet le prix de la compensation selon sa capacité. Ce prix comprend essentiellement le soqábí (1litre ou 2 litres), *ata go dó óví go dó ahowé* (atakun, ovi, ahowé), le franc symbolique (500f ou 1000f) et de l'eau. *« Ainsi, l'objet argent sur lequel nous portons un regard heuristique ici intervient dans un jeu de reconnaissance sociale symbolisant une action réciproque des représentations religieuses et sociales. »* (Mêliho, 2015 : 281)

L'ensemble de ces choses est remis au *tanyinɔn*. Après quoi, les *tanyinɔn* implorent les aïeux dans le *déxwɔmɛ*³² à base du ovi divisé en quatre quartiers et qui est lancé par terre. Le résultat issu de ce processus permet d'accepter ou de refuser l'achat ou la négociation de la scarification. Un autre interviewé dit que : *« aujourd'hui, l'esclavage étant aboli, les xwela émancipés évitent la scarification clanique de leurs enfants par le paiement d'un « agban » et une somme d'argent variant de 2000f à*

³¹ Ce qui veut dire qu'on veut présenter l'enfant au vodun pour lui faire les rituels de scarification.

³² Le *déxwɔmɛ* est une case dans laquelle on expose les représentations des défunts de la famille.

20000f par tête d'enfant en guise de symbole pour que la cérémonie de vodun kɔn soit exécutée sans la scarification » (propos recueilli, 16 janvier 2017 à Wida).

Pourtant, le port de la scarification clanique chez les *xwela* révèle une importance capitale parce que ce signe est un symbole de reconnaissance de son frère. Ne plus le porté pourrait entraîner une confusion dans l'identification de ce peuple. Un informateur explique que « *l'homme individu est sectaire, individualiste et aime la tricherie, les raccourcis* » (propos recueilli, 13 décembre 2016 à Cotonou). Cette tricherie dont parle l'informateur élucide davantage les actions de marchandage ou de négociation entreprises par les *xwela*. « *Après les vagues de déconstruction et de relativisme tous azimuts qui ont proclamé tantôt la « mort de Dieu », tantôt celle de l'homme, pour tout rabattre à l'immanence du « rhizome » (Deleuze), la désolation qu'entraîne la ruine du sens de l'existence humaine laisse perplexe.* » (de Koninck et Larochelle, 2005 : 12). Il s'agit donc de mettre l'accent sur l'équilibre, la maintenance du système social en première hypothèse difficilement compatible avec une analyse. Cet examen place l'accent sur les éléments dynamiques, les éléments de changement à l'intérieur du système social *xwela*. Cette observation pose à *contrario* les principes que toute société ou toute organisation sociale est soumise à des processus de changement et manifeste des points de tensions et de conflits. « *La reconnaissance de la dignité humaine relève d'une exigence antérieure à toute philosophie et dont Levinas dira qu'elle se dessine dans le « visage de l'autre » : nulle loi écrite, nul théorème, voire une règle inintelligible pour qui n'entrevoit pas de commencement hors de soi.* » (de Koninck et Larochelle, 2005 : 12)

« Mais voici qu'on assiste à la dignité humaine fournissant tantôt la marque de commerce d'une éthique permissive, tantôt l'argument d'un interdit de changement. De tous les côtés, les passions s'enflamment et s'entrechoquent, invoquant soit le critère de la qualité de vie, soit celui de l'intégrité physique de la personne humaine. Les belligérants font état de leur dignité humaine respective, comme si les exigences du débat transformaient la seule transcendance possible en de simples sommations dans la pratique. » (de Koninck et Larochelle, 2005 : 12-13).

Eu égard, l'achat ou la négociation de la scarification clanique entraînerait une tension ou un conflit entre génération. Dans la manifestation active de ces tensions

ou conflits on entend dire que « *c'est à cause du fait que mon père ne m'a pas scarifié que je rencontre des difficultés dans mes affaires* » (propos recueilli, 15 décembre 2016 à Wida). De ce fait, « (...) *je considérerai la déviance comme le produit d'une transaction effectuée entre un groupe social et un individu qui, aux yeux du groupe, a transgressé une norme.* » (Becker, 1985 : 33)

Pour appuyer ces propos un interviewé relate ce qui suit dans l'encadré 1.

Encadré 1 : Témoignage sur les dégâts du refus de scarifier ses enfants

C'est par refus catégorique que certains scarifiés manquent de scarifier leurs enfants. Comme exemple, un Hunvəsi de la famille Adjovi était un dissident de vodun pour créer le groupe « Sɛxwenyɔn » dans l'église catholique. Il avait refusé de faire scarifier tous ses enfants. Mais après sa mort, les problèmes ont commencé. A la mort d'une de ses filles, la consultation du Fâ a révélé de faire tous les rituels de la famille au corps et la défunte et de la scarifier avant de l'enterrer. Ce qui fut fait. Et ce n'est qu'après toutes ces cérémonies que le corps de la défunte a été enterré. La conception de vie de ces dissidents serait de voir clair dans un certain nombre de choses. Mais, qui est vodun et n'est pas Dieu lui-même ? Qui est Dieu et n'est pas vodun lui-même ? Dans les ordres secrets, il est dit que « Dieu a choisi son temple en l'Homme ». C'est pourquoi Dieu se manifeste à travers la pensée de l'Homme. En montant vers le Vodun, on a des aspects de Dieu. Pour matérialiser cela, les ancêtres ont commencé par expérimenter les éléments de la nature. D'où la physique, la chimie dans le Vodun. Les lois de contraire, la loi de Pythagore, l'arithmétique, etc. sont expérimentées et la vie a commencé par là. Même si vous réduisez la molécule, il reste l'atome là. Nous devons alors prendre conscience de ce que nous sommes. Mais ce n'est pas facile. Faisons un retour en arrière pour voir ce que nous étions, car nous avons soif. Toutes les révolutions doivent être considérées comme une évolution. A cet effet, des stratégies de contournement sont développées par les acteurs sociaux.

Récit d'un enquêté à Dangbéxwé, 20 décembre 2016

Du contenu de ce récit, il se dégage quelques points d'ancrage. D'abord le résultat du refus de la pratique de la scarification clanique à ses enfants, ensuite le développement de l'intelligence des aïeux dans l'utilisation des éléments de la nature pour agencer leur cosmogonie et enfin le déploiement des mesures de contournement de la tradition observées aujourd'hui. Il est retenu donc que le refus du port de la scarification clanique au visage serait une injure au génie africain qui a aidé les ancêtres dans l'institution des représentations sociales pour la régulation de la vie.

Ce qui permet de conclure que la première hypothèse de recherche est vérifiée.

Les *xwela* disposent des manières de matérialisation des événements naturels et des réalités de la vie en société. Ces faits sont exploités par ce groupe socioculturel dans la construction de son identité.

Troisième partie :

**Construction identitaire et comportements
discriminatoires de la cosmogonie *xwela* de *wída***

Chapitre V : Scarification clanique comme éléments de construction identitaire

Dans la construction de leur cosmogonie, les *xwela*, à partir de la scarification clanique, ont utilisé plusieurs éléments dans leur agencement. Les premiers pas de l'histoire représentent les ruptures, c'est-à-dire les déplacements. Il revient donc à chaque peuple de prouver son origine. Dans le monde moderne les titres servent à prouver les diplômes. De la même manière, les peuples dits « primitifs » ont prouvé leurs origines à partir de certaines pratiques qui permettent de les identifier facilement et décrit ainsi l'action sociale. Selon Rocher (1968 :45), « *l'action sociale, c'est toute manière de penser, de sentir et d'agir dont l'orientation est structurée suivant des modèles collectifs, c'est-à-dire qui sont partagés par les membres d'une collectivité quelconque de personnes* ».

Les savoirs et pratiques définissant l'Homme *xwela*, les pratiques culturelles et scarification clanique, les fonctions manifestes de la scarification clanique, la symbolique du python dans la scarification clanique et les éléments actuels de la construction de l'identité chez l'individu *xwela* au XXI^e siècle consistent les points à aborder au cours de ce chapitre.

5.1 Savoirs et pratiques définissant l'Homme *xwela*

5.1.1 Arts

La scarification clanique que portent les *xwela* sur le visage leur ont permis de délimiter leur territoire. A cet effet, tous ceux qui portent au visage les « *deux fois cinq* » sont liés à la forge. De ce point de vue, « *on ne devient pas forgeron quand on veut, mais par contrainte de la nature* » (propos recueilli le 03 décembre 2016 à Wída). Ce qui montre que les *xwela* transformaient le fer pour diverses utilisations comme la houe, la hache, le coupe-coupe dans l'agriculture, le couteau pour la cuisine, les pièges dans la chasse, l'« *ájà* » pour le vodun (*ájà* est un instrument obtenu à partir de la transformation du fer sous forme d'un cône à queue et portant une « langue » à l'intérieur pour donner le son et qu'un individu tient quand il est possédé par un vodun), l'*asɛn* pour représenter un défunt et autres objets employés dans le *Bò* (gri-gri). De même, ces forgerons sont des pêcheurs car, ils fabriquaient la pirogue (*aklò*) qui leur servait de moyens de transports sur le lac et la mer. Or, les

porteurs de la scarification sont des artisans. On constate que le temps, au même titre que l'espace, était la matière première de l'activité symbolique³³ chez ce peuple. En abordant la vie des sociétés traditionnelles, Rocher (1968) explique que :

« La structure économique de la société traditionnelle est simple car, pour satisfaire leurs besoins, les membres de cette société utilisent directement les biens que leur fournit la nature, en ne leur faisant subir qu'un minimum de transformation. Pour subvenir à leur subsistance, ils recourent à l'une ou à l'autre des ressources suivantes : culture du sol, élevage des animaux, chasse, pêche, cueillette des fruits, d'herbes, de racines, etc. Généralement, les membres de la société traditionnelle pratiquent en même temps ou successivement deux ou plusieurs de ces activités : par exemple la pêche ou la chasse s'allient à un peu d'agriculture ; ou encore, l'élevage et l'agriculture alternent suivant les saisons » (Rocher, 1968 : 89).

De la sorte, les *xwela* peuvent être considérés comme des artisans. La scarification clanique ressort donc de l'artisanat. Elle fait partie aussi des déplacements et cela, en se modifiant ; et elle est devenue ce qu'elle est aujourd'hui. C'est ce qu'un informateur fait comprendre en ces termes : « *ejé akɔ dó akɔ jí* » pour signifier qu'on a ajouté de clan sur son clan. Quant à Augé (2006), « *les groupes lignagers africains ont connu la guerre, la migration, le commerce, sans que fussent affectés pour autant leur déni rituel de l'événement et leur souci de permanence structurale* » (Augé, 2006 : 9).

Et pour des besoins d'épanouissement, tout le monde (les autres peuples) est obligé de faire comme ce peuple. Ces propos sont relatés comme suit :

« Dans la ville de wída, les xwela sont des artisans : teinturiers, musiciens, vedettes, couturiers et forgerons » (propos recueilli, 20 janvier 2017 à Wída). Un autre entretien relate que « *avant, les xwela construisent leurs maisons en terre battue avec un toit en paille. Ils ne parlent pas bas. Pour s'habiller, le xwela noue le pagne à la hanche sur un tricot avec une serviette au cou. C'est un peuple que n'aime pas trop la chaussure. Il aime l'animation et les groupes. Les nourritures préférées sont le piron³⁴ préparé avec le poisson frais (ɔakuɛn), le menci (mélange de poisson fumé,*

³³ L'activité symbolique selon Augé est « tout effort intellectuel visant à renforcer la relation entre les uns et les autres en lui donnant une forme ».

³⁴ Le piron représente la pâte faite à base du gari et de l'eau chaude.

du piment, de tomate graine malaxée, du gari et de l'eau froide), la sauce de poissons frais ou fumés. Ce peuple est un pratiquant de la pêche, de l'élevage et du maraîchage » (propos recueilli, 12 décembre 2016 à Wída).

S'inspirant des valeurs culturelles africaines, Nyerere (1973) montre que « *de tous les crimes du colonialisme, il n'en est pas de pire que celui de vouloir nous faire croire que nous n'avions pas de culture indigène propre ou que celle que nous possédions était sans valeur-que nous devions en avoir honte au lieu d'en être fier »* (Nyerere, 1973:186). De même, « *l'art Baatɔnu s'exprime aussi à travers, la forge, la poterie, la vannerie, la teinture, la cordonnerie et la fonte. Par ailleurs, en milieu Baatɔnu, les peaux et ossements d'animaux sauvages surtout servent à décorer les chambres et en même temps à se protéger contre les mauvais esprits »* (Chabi-Yaouré, 2011 : 13). A l'instar des Baatɔmbu, les *xwela*, à base de l'eau salée (jɛsín) fabriquaient le sel en poudre utilisé dans l'alimentation des peuples. La fabrication du sel leur a permis le développement du commerce et la rencontre d'autres peuples comme les Fɔn d'Abomey, les Maxwí de Savalou, etc. avant le commerce transatlantique. Ceci permet de corroborer que le peuple *xwela* détient des manières de faire qui lui sont propres à partir desquels il est facilement identifié comme l'univers vodun.

5.1.2 Panthéon vodun

En parlant du panthéon vodun, tout porte à croire qu'il s'agit de l'organisation religieuse. Mais il est question ici de l'inventaire de l'univers des vodun liés au *xwela Dagboe*. Ceci va permettre de montrer, à partir des données empiriques et théoriques, pourquoi wída est qualifié de « terre de vodun ».

La ville de wída regorge une panoplie de vodun en allant des *xwela-vodun* aux *fɔn-vodun* et *maxwi-vodun* en passant par les *nago-vodun*. Seulement, pour ce qui concerne la présente recherche, le point des *xwela-vodun* a préoccupé le plus. Chez les *xwela*, se rencontrent essentiellement, en dehors de la vénération du python, le *Xwɛvíósò* (le tonnerre), le *Lókò* (iroko), le *Legba*, le *Zó* (feu), le *sakpata* (la terre), le *Lísá* (caméléon). L'ensemble de ces vodun est appelé le *Hwunvè* à travers lequel la pratique dominante concerne l'*acinà*. Dans cette catégorie de vodun, c'est la couleur rouge qui domine « l'accoutrement » de la représentation d'*acinà* avec l'utilisation abondante des plumes rouge du perroquet. Un interviewé explique que « *les xwela*

sont spécialistes du *Hwunvè*, *acinà*, qui est au centre de toutes les divinités vénérées. Par exemple, *Xwéviósò*, *Lókò*, *Sakpata*, *Lísá*, etc. » (propos recueilli, 20 janvier 2017 à *Wída*). Un autre interviewé dit que « *Le vodun Hwunvè est pour les xwela avec la pratique d'acinà* » (propos recueilli le 17 janvier 2017 à *wída*). Il est à noter que chaque clan *xwela* a son vodun. La photo n°8 illustre la façade du palais royal de *wída* peinte au différents *acinà*.



Photo n°8 : La façade du palais royal de *Wída* peinte des différents *acinà*
Source : Cliché *Wèkè*, 2017

La lecture de cette photo amène à dire que le vodun est la vie sociale des *xwela*. Leur attachement à cette pratique explique que ce groupe socioculturel invoque le vodun dans le corps social à *Wída*. De l'extrême gauche à l'extrême droite se situent respectivement sur la photo : *Agbo Lókò*, l'entrée principale du palais royal, *kpasε loko*, deux panthères sous des arbres, deux entrées de la case d'exposition ou de repos des adeptes d'*acinà* en transe, *Dagbe Lókò* et *Tovê*. Ce vodun *Kpasε Lókò* est issu de la disparition du roi *Kpasε*, réincarné en un *iroko*, arbre principal de la forêt sacrée de *Wída*. Les deux panthères au centre représentent les panthères qui surveillaient l'*iroko* de réincarnation de ladite forêt. Il ressort que la vie des *xwela* et celle des vodun sont indissociables.

La compréhension de ce qui reste du *xwelagbe* est indispensable.

5.1.3 Langue

Le *xwelagbe* est une langue parlée, en dehors des *xwela*, par plusieurs communautés comme le vodun (*Hwunvɛ*, *Xwɛbioso*, etc.), ce qui permet de devenir *Xwelanu* après la consécration à l'un de ces vodun. Le résultat de cette consécration est la possession. En abordant la notion de langue, un interviewé relate que « *la langue xwela est de moins en moins parlée à wída mais bien parlée en milieu vodun. Elle est en voie de disparition au profit du Fɔngbe et du Nago* » (propos recueilli, 22 janvier 2017 à Wída). Pour certains auteurs,

« dans la culture traditionnelle béninoise, il existe des endroits clos, les Hounkpamin, où sont formés les adeptes des vodous. Il s'agit de sociétés secrètes dont les membres sont liés par la croyance en des divinités. En langue française, ces lieux d'internat s'appellent des couvents vodous, sortes de temples où vivent et sont initiés les futurs prêtres vodous. » (Hounkpè, 2013 : 1)

La chanson suivante des *Ahwansi* (femme du *Xwɛviósò* après la consécration d'un individu profane quelque soit son genre biologique mais surtout les femmes) montre le résultat d'un processus de la consécration et d'expression de faim (encadré 2).

Encadré 2 : Chanson exprimant la faim du Ahwansi

<i>Xwelagbe</i>	<i>Français</i>
<i>Té xwan an</i>	<i>J'ai faim</i>
<i>Té da kpo á té xwan an té nyaqé</i>	<i>J'ai besoin de la nourriture</i>
<i>Té kpó kpó a tá hwan sí á</i>	<i>N'importe qui me donne à manger, je prends</i>
<i>Té kpó kpó a té mí mí a</i>	<i>La nourriture même à chaud, je prends</i>
<i>Té xwan an té nyaqé</i>	<i>J'ai faim, donnez-moi, à manger</i>

Source : Chanson recueillie le 10 janvier 2017

Cette chanson montre comment le *Ahwansi* réclame la nourriture quand il a faim. Autrement dit, dès que le *Ahwansi* entonne cette chanson, on doit lui donner à manger même n'importe qui. L'essentiel est qu'il trouve de quoi assouvir sa faim. Ainsi, revient-il à dire que le *xwelagbe* est un élément de socialisation du vodunsi dans le couvent comme le *maxwi*, le *nago*, etc. De même, cette langue avait permis de socialiser les individus qui ne sont pas des *xwela* de souche. Il résulte de ce qui précède que le *xwelagbe* ajoutée à la scarification clanique « deux fois cinq » ont favorisé le développement d'un certain nombre de comportements : apprentissage,

amitié, adoption, etc. et le rapprochement des communautés historiques. Quelles sont les pratiques culturelles liées à la scarification clanique chez ce peuple ?

5.2 Pratiques culturelles et scarification clanique

La scarification clanique des *Xwela* a son fondement culturel dans les rites par lesquels elle se déroule avant, pendant et après. « *Les rites permettaient d'unir les volontés, de diriger les actions, d'harmoniser les âmes et d'aboutir à un équilibre général des forces aussi bien physiques que sociales* » (Benoist, 1991 : 96). Ces rites sont : *sunkúko*, *Viqétɔn*, *Vodunkɔn yiyi*, *Glemɛn yiyi*, *Agbasa yiyi*, *Hwɛgbígbo*. Certains auteurs expliquent :

« Dans la société àjà-fɔn, au contraire, l'imposition du nom a lieu dès les premiers jours de la naissance et, de surcroit, implique un cérémonial grandiose marquant la vie du groupe. Ce cérémonial renvoie à deux rites principaux :

- le premier, exécuté en deux temps, le « *Sunkúnkún* » ou « rite de représentation de l'enfant à la lune » et le « *Viqétɔn* » ou « présentation de l'enfant à son milieu » ;
- le second dit « *àgbàsáyìyì* » repose sur l'identification de l'ancêtre réincarné en l'enfant auquel une certaine ressemblance l'a associé.

Ces rites ont pour fonction l'incorporation de la progéniture à sa société (...). » (Tingbé-Azalou, 2015 : 42).

On constate que toutes les sociétés traditionnelles ont des formes de rites permettant d'annoncer l'arrivée d'une nouvelle progéniture et ce, à quelques différences par endroits. C'est le cas des *xwela* de *Wida*.

5.2.1 Rite de *sunkúko*

Ce rite de *sunkúko* se déroule la veille du *Viqétɔn*. L'ordonnance de ce rite est composé de : un litre de *soqabi* et le franc symbolique variant entre (200f, 500f, 1000f ...) selon le statut social et la capacité financière du père de l'enfant.

« D'abord, il est reconnu que l'argent est une institution utilisée dans une pratique institutionnalisée : le rite. Ensuite, l'argent a une fonction purement symbolique matérialisée par une forme de compensation de l'œuvre sacrificielle assurée par un ensemble d'acteurs dont *Dah* (le chef de famille), *Akɔgan*, *Vigan* et *Tanyinɔ* (les collaborateurs directs de *Dah*). Enfin, l'argent du rituel circule au

regard d'une forme de redistribution. Cette redistribution est assurée par sa validité formelle ou symbolique d'où résulte des formes hétérogènes d'ordonnement du système social et culturel. » (Méliho, 2015 : 275)

Dès la naissance, l'enfant et sa mère sont internés. Il leur est interdit de voir la nouvelle lune à laquelle l'enfant sera présenté. « Le « *Sunkúnkún* » est le processus rituel qui consiste à présenter l'enfant aux astres de la nuit et à la lune. » (Tingbé-Azalou, 2015 : 43) C'est l'apparition de la nouvelle lune qui permet au nouveau-né et à sa mère de sortir suite à l'accomplissement du rite fait par les prêtresses le soir à partir de 19 heures. Pendant que la mère était internée avec le nouveau-né (« *Vixwédóxo* », Tingbé-Azalou, 2015), elle ne doit pas jeter les balayures, elle les entasse à l'arrière porte dans la chambre. Elle ne doit pas non plus jeter les eaux de lessive et de bain à l'enfant. Ces eaux et ordures font partie de l'ordonnance du *Vidétón*. De la même manière, elle doit observer certains interdits alimentaires et d'autres normes sociales (ne pas chanter, ni sortir) pendant 7 jours avant la présentation de l'enfant à la nouvelle lune (*sunkúkó*). Dans la pratique de ce rite on compte le nombre de fois qu'on soulève le bébé en le présentant à la nouvelle lune en disant : « *Kpón sun, ví kpón sun, vito taqaho, vi non taqaho, deguε-deguε* ». Cela signifie « regarde la lune, fils regarde la lune, père grosse tête, mère grosse tête, grosse-grosse ». Ceci est répété 7 fois si le bébé est une fille et 9 fois s'il est un garçon.

« Le /Sunkúnkún/ marque le début de l'insertion de l'enfant au sein de son groupe social de base. Il est, en dernière analyse, l'acte par lequel l'enfant est déclaré né à l'entourage. Dans cette optique, la position numérique de la lune dans l'année (lunaire) marque sa date de naissance. L'intérêt culturel de ce cérémonial réside dans le fait que, symbole de la paix, de la fécondité et du devenir humain, la lune est considérée comme l'astre de qui l'enfant doit puiser ses sources naturelles de croissance et de la vie. » (Tingbé-Azalou, 2015 : 45)

Après, les membres de la famille passent à la réjouissance en signe d'un accueil chaleureux du nouveau-né. Ce qui dénote du symbole de la solidarité agissante et de la cohésion sociale. Ce rite prend fin avec le rasage de la tête à l'enfant et le rite de *vidétón* suit. On signale entre autres que l'accomplissement de ce rite est assuré par les *Tanyino* (tantes paternelles du nouveau-né).

5.2.2 Rite de *viqétɔn*

Le rite de *viqétɔn* (confère un statut social au nouveau-né) commence à partir de la sortie du troisième mois lunaire et est officinée par les prêtresses de la famille paternelle de l'enfant. Pour Tingbé-Azalou (2015 : 45), « *le lendemain matin a lieu le rite de « première sortie de l'enfant » au cours duquel ce dernier reçoit son premier vrai nom.* » Pour la célébration de celle-ci on a besoin de : 1 coq, 1 poule, atakun (maniguette), Ahowe (gentiane), Ovi (cola à 4 tranches), 1 litre de *soqabi*³⁵, 1 bouteille de sucrerie, 1 bouteille de bière, 1 litre d'huile rouge, de la farine de maïs, 2 poissons carpes fumés sans sel, 2 autres avec sel (*yaya*³⁶ : poisson séché-salé), 4 poissons *wetin* (Gyrino) fumés, l'allumette, 2 boules d'akassa, du sel.

Le *Viqétɔn* consiste à compter, 7 fois si l'enfant est une fille ou 9 fois s'il est un garçon, la nourrice étant assise pieds allongés sur une natte au dehors. On fait le même comptage de l'enfant dans la main de sa mère. La septième fois ou la neuvième fois, la maman prend l'enfant dans la main. On tue ensuite le coq et la poule dans deux trous faits devant la mère de l'enfant. Ensuite, on compte 7 fois ou 9 fois le poisson trempé dans l'huile dans la bouche de la mère avant de le donner à manger aux autres participants et la même chose est faite pour le poisson mis dans le sel. On emmène la mère et l'enfant dehors par 7 fois ou 9 fois aussi. Au dernier comptage, la maman et l'enfant s'asseyent au dehors. Enfin, un nom est choisi et attribué à l'enfant par le chef de la collectivité. « *Par la suite, l'enfant est remis au chef de la collectivité familiale à qui la veille, avait déjà communiqué le nom donné par les géniteurs.* » (Tingbé-Azalou, 2015 : 46) Et la fête commence comme dans le cas du *sunkúkɔ*. A la fin du rite il est interdit à l'enfant de dormir avant la tombée de la nuit.

5.2.3 Rite de *vodunkɔn yiyi*

Au lendemain de *Viqetɔn* s'accomplit le rite de *vodunkɔn yiyi*. Il consiste à présenter le nouveau-né au Vodun *Dangbe*. De la même manière, ce sont les tantes paternelles qui officient le rite. Avant d'accomplir ce rite, les prêtresses prennent 1 kg du haricot (rouge ou blanc), 1kg d'arachide, 4 *ovi*, 4 *ahowe*, 1 gousse d'*atakun*, poissons frais (carpe) en grande quantité, poissons fumés (carpe) en grande

³⁵ Soqabi est une boisson alcoolique obtenue à partir du vin de palme.

³⁶ Yaya est du poisson frais salé qu'on laisse fermenté légèrement avant de sécher.

quantité, sauce de gombo, 4 à 8 poissons fumés (*Wetin*), 2 pipes, 1 paquet d'allumette, du tabac, la corde du rônier (*dε*), le *tɔgbɔ*³⁷.

Au commencement, la corde du rônier est utilisée dans la fabrication du *Sɔkpla* (la corde est tressée en bijou avec lequel l'enfant est paré). Le port du *Sɔkpla* à l'enfant montre que, tout enfant *xwela* né est l'incarnation du vodun. Ensuite l'enfant est présenté au vodun *Dangbe* signe d'une descendance assurée et d'une vie renouvelée. La symbolique que cache ce rituel est que, le *Dagboe* doit donner la longévité et le bonheur à cet enfant. Son accueil par le *Dagboe* est accompagné des panégyriques dont voici une séquence.

Encadré 3 : Séquence de panégyriques

<i>Xwelagbe</i>	Français
Yon te te	Moi-même
Gba ɖu si tɔ kanho vi	C'est à l'ancienne corde qu'on tisse la nouvelle
Yon te te Bame nu	Moi-même Bamenu
Yohwan vi	Fils d'Ayohwan
Gbe wu vi	Fils de gbewu
Gbe wu woko	Gbewu woko
Ovi ma yi da gbe wu	On doit s'occuper de ses enfants
Akwε to asi we a	Est-ce que tu as l'argent ?
Avɔ to asi we a	Est-ce que tu as de pagnes ?
Mi e e lε wa Bame nu	Nous sommes les fils de Bame
Yohwan vi lε	Nous les fils d'Ayohwan

Source : Propos recueilli le 14 décembre 2016 à Wida

Le récit de ce panégyrique fait appel au vodun *Dagboe* afin de recevoir et bénir la présence d'un enfant dans la sphère *xwela*. Ce qui permet de dire que le nouveau-né est entouré de la vibration du dieu protecteur des *xwela*, le *Dagboe*. De la même manière, cet enfant est reçu par les mânes des ancêtres du clan.

A la suite de la présentation de l'enfant au vodun *Dagboe*, les prêtresses passent à l'étape de *Glemεn yiyi*.

5.2.4 Rite de *Glemε yiyi*

Ce rite se déroule le même jour à la suite du *Vodunkɔn yiyi*. L'ordonnance rituelle est la même que précédemment.

³⁷ *Tɔgbɔ* est la pâte rouge faite à base de la crevette ou du poisson *wetin* et coupée sous forme ronde. Les poissons ou les crevettes sont reliés l'un à l'autre par la corde du rônier.

Dans un premier temps, la mère de l'enfant subissant le rite porte un panier sur la tête contenant du sel, du haricot, de noix de palmier à huile et d'autres denrées de la cuisine. Arrivée donc à *Glemε* (champ), la mère, l'enfant en main, s'accroupit sur ordre d'une prêtresse et commence par casser les noix de palme. Un espace est alors choisi par la prêtresse qui demande à la mère d'y faire des billons avec une petite houe en symbole d'ensemencement dans un champ. Au moment où la femme s'exécute, la tante commence par prononcer les panégyriques de la collectivité entrecoupés de quelques incantations comme : « *jelo, jelo, amunεgɔ, fɔnnu yemagnɔn* ». Cela signifie « *Oh ! Oh ! Qui vient ? Les Fons ne sont pas bons* ». L'encadré 4 illustre une autre séquence de panégyriques.

Encadré 4 : Séquence de panégyriques

<i>Xwelagbe</i>	Français
Agbojeví zanxwε nu Mɔn mɔn hwun tchian ɖu Hwunɔn hwlasu vi Hwunɔn gogbevi Gogbe go ma yi tɔ Amu nɛn gbε hwunuvi do aja	Agbodje fils de zanxwε Si tu trouves, ramasse et mange Fils de l'hyène mâle Pourquoi rejeter les fils de gogbe ? Une bouteille qui refuse ne va pas au puits Pourquoi rejettes-tu les fils de hwunu ?

Source : Propos recueilli le 16 janvier 2017 à Wída

A la fin du panégyrique, mère, enfant et prêtresses retournent à la maison familiale où les attendent déjà les parents. A leur entrée dans la concession, un parent proche de l'enfant sort de la foule et court piquer légèrement l'enfant avec un objet pointu appelé *Gávi*³⁸. L'enfant se met alors à pleurer ; c'est un signe de la réussite de cette partie du rite et c'est justement à ce moment encore que les prêtresses recommencent avec les litanies « *jelo, jelo, amunεgɔ, fɛnnu yemagnɔn* ».

L'étape du rite de champ explique que dans l'aire culturelle *xwela*, le peuple pratique l'agriculture pour leur survie. Pour ce faire, on avertit le nouveau de ce qui se passe dans sa culture. L'enfant est « préparé » pour les activités sociales qui se mènent dans le milieu où il est appelé à grandir.

« (...), l'enfant par ce cérémonial est invité, même à l'état inconscient, à tous les aspects de la vie sociale, à toutes les activités du groupe. La base économique du groupe *ájà-fɔn* étant l'agriculture, le travail champêtre est fondamental pour l'existence matérielle de l'individu. » (Tingbé-Azalou, 2015 : 49-50).

³⁸ Gavi est un objet artisanal en fer à un bout pointu.

Ce rite expose le rôle de l'agriculture dans la vie des peuples. Passe ensuite le rituel d'Agbasa.

5.2.5 Rite d'agbasa yiyi

Ce rite consiste à consulter le Fâ pour connaître le *Joto* du nouveau-né. Il se déroule dans la même journée que le *Vodunkon yiyi* et le *Glemen yiyi*. Ces rites se rapportent aux mythes fondateurs. « *Les mythes d'origine de chaque individu font intervenir les notions de choix initial de sa vie (gbetsi), de reproduction d'un type caractériel (kpoli) et de réincarnation d'un ancêtre (dzoto)* » (Rivière, 1995 : 126). A cette étape, les prêtresses font appel à un *Boknon* (prêtre du Fâ) et sur consultation du Fâ, identifient l'ancêtre réincarné du nouveau-né. Cet ancêtre peut être une divinité du clan, un grand parent défunt, etc.

« Ce sont d'abord les forces supérieures par les forces créées, de qui tout homme reçoit sa force vitale propre. Cette seconde catégorie comprend les Ancêtres d'où part le flux vital qui anime tous les descendants. C'est par leur force que continue la lignée et c'est leur force qui circule en chacun des membres de la lignée. D'où il est extrêmement important de connaître celui qui a enfanté (le joto) chaque enfant qui naît. Et c'est pourquoi l'agbasa qui est cette cérémonie de reconnaissance du joto revêt une importance communautaire. » (Montilus, 1988 : 9)

« La recherche du joto semble donner lieu, depuis fort longtemps, à ses coutumes précises, que la connaissance de bo –oracle de l'âme des ancêtres- puis de fá, abolit. (...). Le père choisissait le joto auquel toute la famille souhaitait une « bonne arrivée » : se dooo ... se do nú wè... tous se rendaient chez le père de l'enfant où ils mangeaient ensemble des haricots grillés, des amandes de palme, recevaient du tabac en feuilles, de l'amadou, et se disposaient : les àjá semblent avoir adopté au début cette coutume des gedevi. » (Maupoil, 1961 : 384)

Comme ordonnance culturelle à ce rituel, on peut trouver de l'arachide grillée, du haricot grillé, 2 pipes, le tabac, le franc symbolique représentant le *dghodo*, de la boisson. On amène tout cela chez le *Joto* de cet enfant à qui on le montre encore pour implorer sa bénédiction sur l'enfant. La dynamique de ce rite est la mise en harmonie de l'enfant avec ses aïeux et les dieux protecteurs du clan. Après quoi,

une grande liesse termine le rituel. Il y a à manger et à boire dans la maison. On assiste enfin à l'étape ultime de cette série de rite qu'est le *hwεgbígbó*.

5.2.6 Rite de *hwεgbígbó*

Cette étape du cérémonial (Tingbé-Azalou, 2015) représente celle de la scarification proprement dite. Il se déroule, le lendemain matin très tôt au plus tard à 9 heures, du *Vodunkɔn yiyi*. L'enfant est amené au lieu habituel de ce rite ou au salon où sa mère et lui résident pour subir la scarification clanique des *Xwela Dagboevi*. C'est à cette étape qu'on dit « *e nan gbó hwε* » (ce qui veut dire ils vont couper scarification, autrement dit, ils vont se scarifier). Au cours de ce rite, on identifie l'enfant par les traits représentatifs du dieu protecteur de la communauté historique *xwela*. Ces traits représentatifs ne sont autres choses que les « deux fois cinq » que doit porter au visage la nouvelle progéniture, l'acteur principal de ce cérémonial. Il revient à noter que c'est à cette étape qu'on assiste aux actes de refus, d'achat ou de négociation dans la logique de « dispenser » l'enfant du port de ces signes de représentation.

En somme, des particularités se notent dans les différentes étapes des rites selon que la famille soit *Xwela* de souche ou soit *Xwela* par assimilation, par alliance, etc.

5.2.7 Représentation du nombre dix (10)

La représentation du nombre dix (10) constituant les traits sur le visage d'un *xwela* évoque l'incarnation des traits caractéristiques dans le visage du *Dagboe*. Ainsi, les cicatrices que porte le *Dagboe* sont celles qu'un scarifié *xwela* porte sur le visage et ce, répartis de la même façon sur le visage du *Dagboe* comme le rapporte un propos de terrain.

Selon Benoist (1991), le 2 exprime la dualité, la polarité, la sexualité, la division de l'unité en masculin et féminin, actif et passif, yin et yang. Quant au 5, le pentacle, représente la sphère, la matière et la vie puisqu'il est composé du premier pair et du premier impair : 2 + 3, c'est-à-dire du mâle et de la femelle. Ce sont les 5 éléments (feu, air, terre, eau et éther), les 5 sens, les 5 doigts de la main, les 5 planètes traditionnelles en dehors des deux lumineuses, c'est le pentagramme pythagoricien auquel est associée la section dorée, qui représente l'homme lui-même, sans omettre beaucoup d'autres numérations chinoises.

Enfin le 10 c'est l'univers, la totalité, le nombre des chiffres. Il y a 10 sephiroth, 10 noms divins, 10 doigts des mains. Il y a 10 prédicats scolastiques (substance,

qualité, quantité, position, lieu, temps, relation, habitus, action, passion). C'est le chiffre de la circonférence et son centre, la tétractys pythagoricienne ($1+2+3+4=10$). C'est le chiffre de base de presque tous les peuples qui ont utilisé le 0, Grecs, Hindous, Chinois, Japonais, et l'ont adopté pour leur calcul.

De la même manière, quand on fait l'addition ou la permutation des deux chiffres de dix (10), on obtient un (1). Et le chiffre 1 est symbole de l'unité. Dans la représentation de la scarification dix (10) symbolise un (1) qui justifie que le peuple *Xwela* est uni et indivisible autour d'un seul idéal : le *Dagboe* c'est-à-dire adorer le seul et unique Dieu comme évoquer dans la Bible.

La scarification clanique dans son accomplissement, assume des fonctions dans la dynamique de maintenir la cohésion de l'ordre social chez ce groupe socioculturel.

5.3 Fonctions manifestes de la scarification clanique

Le concept de fonction (Alpe et al, 2005 : 101-102), retrouvé sous une forme similaire chez Durkheim, découle d'une « *analogie entre la vie sociale et la vie organique.* »

Pour lui,

« quand on entreprend d'expliquer un phénomène social, il faut rechercher séparément la cause efficiente qui le produit et la fonction qu'il remplit. Nous nous servons du mot de fonction de préférence à celui de fin ou de but, précisément parce que les phénomènes sociaux n'existent généralement pas en vue des résultats utiles qu'ils proposent. »

Radcliffe-Brown propose de définir la « vie sociale » comme le « fonctionnement de la structure sociale » : toutes les activités repérées comme « récurrentes » au sein de la société, ont pour fonction de contribuer à la « permanence » de cette structure.

La fonction manifeste (Merton, 1965), représente le but social explicite d'une action ou d'un ensemble d'actions qui, « contribuant à l'ajustement ou à l'adaptation du système », est compris et voulu « par les participants du système ».

La compréhension de la contribution qu'apporte la scarification clanique dans l'usage social du corps s'avère nécessaire. A ce propos, il est important de révéler quatre types de fonctions sociales manifestes à savoir la fonction d'identification, les

fonctions explicites, les fonctions culturelles et les fonctions cultuelles. Ces fonctions sont essentiellement comprises et voulues.

5.3.1 Fonction d'identification

La fonction d'identification est celle à travers laquelle la scarification permet de reconnaître l'individu, son corps social et sa communauté historique et de les distinguer des autres. A ce titre, l'individu porteur de scarification clanique s'identifie au *Dagboe*, symbole mythique des *Xwela*. Par référence à Benoist (1991), le symbole est un signe qui permet de se reconnaître sans s'être vu ou connu d'avance. C'est ce qu'explique l'obligation pour deux personnes ne se connaissant pas de s'approcher et de faire reconnaissance selon les origines des communautés historiques. A l'issue de ce rapprochement les *ayiz̄* comme les *Xwela* s'identifient appartenant à la même lignée de souche compte tenu de la pratique de la même scarification clanique (deux fois cinq).

5.3.2 Fonctions explicites

Parler des fonctions explicites, c'est décrire les fonctions classiques reconnues aux scarifications par le commun des intelligences profanes. Il y a la fonction de sécurité (la scarification permet de lutter contre les enlèvements et les pertes d'enfants ou de bras valides) ; la fonction esthétique (la scarification permet de corriger les imperfections physiques et d'en rajouter à la beauté) ; la fonction thérapeutique (la scarification permet de prévenir et de guérir certains maux comme l'épilepsie, le tétanos, etc.).

A toutes ces fonctions « explicites » des scarifications s'ajoutent celles appelées fonctions « culturelles » et fonctions « cultuelles » parce qu'elles ne sont pas saisies du premier coup par les néophytes.

5.3.3 Fonctions culturelles

L'initiation représente un rituel marquant un changement de statut comme le passage de l'adolescence à l'âge adulte. « *Celle-ci implique à la fois une mort, symbolisée par les épreuves infligées, qui matérialisent la rupture avec le monde de l'enfance et une renaissance, celle de l'adulte accédant à la vie sociale, mais aussi à la connaissance.* » (Grawitz, 2004 : 227-228). La culture assure alors le déroulement et la répétition de l'initiation des individus. L'initiation en tant que prototype des rites de passage a pour « *fonction de classer les choses et les êtres et organiser le temps,*

rendre visible la réalité sociétale tout en rapprochant les individus du social » (Fleury, 2008 : 21). En réalité, la scarification est un véritable rite de passage : elle fait passer le scarifié d'une catégorie sociale (un individu naturel) à une autre (un individu culturel). Ce passage comporte trois étapes : la séparation, la marginalisation et l'agrégation (Mendras, 1989 : 100). La scarification marque le moment où l'enfant est agrégé à un clan particulier, celui de ses ancêtres. En fait, l'individu non scarifié est sans identité clanique et sans repère social. C'est un individu perçu à *priori* comme sans clan particulier ; il est inclassable parce qu'il n'est pas identifiable ; ou bien on le considère comme un *Fon* du point de vue d'appartenance sociolinguistique³⁹.

La scarification clanique compose pour l'individu à quitter le monde de « non identifié » pour entrer dans celui des identifiés qui forment un clan particulier. L'individu est séparé de son monde initial d'être non-identifié, il perd sa vie de l'être non-identifié, puis il est ensuite accepté, accueilli dans le clan de ses ancêtres. Il renaît pour ainsi dire à une nouvelle vie, celle des être identifiés. Ainsi, la scarification est-elle une définition de la personne et de la personnalité : autant elle permet d'identifier l'individu et de le classer, autant elle renseigne sur son statut et son rôle sociaux.

La scarification clanique consiste donc à engendrer une identité sociale et à s'auto-ériger en fondement axiomatique de cette identité sociale qu'elle produit. Sans la scarification, on ne peut déterminer l'appartenance clanique et donc on ne peut connaître l'identité de l'individu. Cette identité qui est « une nouvelle vie » est la condition de la reproduction de ce rite puisque seuls les scarifiés (donc les initiés) sont habilités et autorisés à commanditer ou à effectuer l'acte de scarification : si les *prêtresses officiantes* (tantes paternelles) font scarifier leurs neveux et nièces c'est parce qu'elles sont scarifiées elles aussi. La scarification est donc un rite identitaire qui contient le principe de sa propre répétition. Pour devenir visiblement membre d'un clan, c'est en vertu du rite de passage dont on ne saurait être l'agent sans en avoir été l'objet. La scarification a donc un principe transcendant à l'individu. C'est d'ailleurs en raison de ce principe transcendant qu'elle subsiste chez les *Xwela* de *Wida* en dépit des références religieuses multiples. La révélation formelle de cette transcendance se remarque à travers les panégyriques loués à la gloire de la famille du scarifié, des ancêtres fondateurs du clan et initiateurs de scarification et des

³⁹Chez les *Xwela*, celui qui n'est pas scarifié est souvent confondu au *Fon*.

continueurs. Ces panégyriques visent à enseigner aux scarifiés que l'efficacité de ce rite réside dans son instauration et son imposition au clan par les ancêtres et à les faire s'approprier ainsi leurs propres référents historiques claniques. Aussi, dans cette société, la scarification clanique vise deux objectifs : d'une part la reproduction à l'identique d'une entité sociale (le clan) et d'autre part l'expression pure de cette identité à soi ou à autrui. Pour cette raison,

« les stratégies identitaires apparaissent comme le résultat de l'élaboration individuelle et collective et elles apparaissent dans les ajustements opérés en fonction de la variation des situations et des finalités exprimées par les acteurs. Trois éléments sont nécessaires : les acteurs, la situation dans laquelle ils sont impliqués et les finalités poursuivies par les acteurs. » (Camilleri, 1990 : 49)

En tant que telle, elle induit dans l'esprit de ses acteurs que son efficacité est immanente à l'origine de leur clan et par conséquent elle est nécessaire à sa survie (sans les scarifications, les clans se confondraient et donc disparaîtraient).

Quelques auteurs, dans les années 1950 et 1960, ont fait considérablement progresser la réflexion sur la notion de culture en appréhendant celle-ci comme un système de contrainte intellectuelle, à partir d'un double constat. Le premier constat est que l'individu n'éprouve son identité que dans et par la relation avec autrui. Le second constat, quant à lui, montre que les règles de construction de cette relation lui préexistent toujours. Lévi-Strauss a écrit en 1950 dans son « Introduction à l'œuvre de Marcel Mauss » que c'était, à proprement parler, celui qu'on appelait « sain d'esprit » qui s'aliénait puisqu'il consentait à exister dans un monde définissable seulement par la relation de moi et d'autrui. Ce consentement, qui est la condition nécessaire de toute santé mentale, insensé, littéralement, serait donc celui qui prétendrait y échapper.

Ainsi l'homme sain d'esprit est-il nécessairement aliéné au système qui donne un sens aux événements de sa vie d'individu. Le sens dont il s'agit alors, le sens social, n'est pas un sens métaphysique et transcendant, c'est la relation sociale elle-même en tant qu'elle est représentée et instituée. Les pouvoirs d'agression et de défense consubstantiels à la personne dont je parlais un peu plus tôt sont l'une des composantes de ce sens social dans les cultures que j'appelle cultures de l'immanence parce que ni le hasard ni l'inconnu n'y ont de place et que tout s'y explique à partir d'un ordre préexistant.

Il est incontestable que, du point de l'individu, ces cultures de l'immanence sont particulièrement contraignantes parce qu'elles font référence d'une part à une théorie de l'événement qui a pour objet et pour conséquence d'en dénier le caractère contingent et, d'autre part, à un ensemble de représentations de la personne, de l'hérédité et de l'influence particulièrement aptes à mettre en œuvre ce déni. Dans des systèmes de ce genre, la notion de liberté individuelle n'a guère sa place. Tout juste peut-elle s'exprimer, chez quelques « virtuoses » du système, pour parler comme Bourdieu, par quelques calculs tactiques jouant avec les contraintes opposées pour tenter d'en annuler ou d'en réduire les effets.

Chez les *xwela*, un homme avait toujours par exemple la possibilité de jouer la carte du matrilineage de son père contre son propre matrilineage ou inversement. Les pouvoirs du père et de l'oncle maternel, ou de leurs matrilineages respectifs, se neutralisaient parfois. Mais cette possibilité tactique était bien moindre pour les femmes, assignées à la résidence de leur époux, et nulle pour les nombreux esclaves et descendants d'esclaves qui, par définition, étaient coupés de leur lignage d'origine. Au XIX^e siècle, un rite particulier était d'ailleurs accompli pour permettre au nouvel esclave d'oublier ses origines. Ce qu'achetait l'acquéreur d'un esclave domestique, en somme, c'était d'abord son passé.

La fermeture des cultures de l'immanence est complète lorsque, non contentes d'enserrer l'individu dans un jeu de relations qui lui préexiste, elles prétendent incarner le tout de l'humanité, l'homme générique. Le nom que s'était attribué la communauté historique *xwela* signifiait « les hommes », tout simplement. Certes, une totale fermeture du système est sans doute concrètement, historiquement, aussi impensable qu'une totale ouverture. Disons qu'il y a dans toute société une tension entre le sens, entendu comme l'ensemble des relations pensables, et la liberté, définie comme l'espace laissé à l'initiative individuelle.

Cette tension ne joue toutefois pas toujours et inéluctablement au profit du sens. L'aliénation au sens social n'est jamais aussi contraignante que lorsqu'elle est mise en œuvre par ce que Vernant appelle la « raison rhétorique », présente en Grèce comme dans toutes les cultures polythéistes de l'immanence, qui trouve en elle-même sa propre justification et justifie du même coup tout ordre établi. En Grèce, pourtant, elle n'a pas empêché la naissance d'une tradition philosophique et scientifique, l'apparition d'une première modernité. Ce miracle grec, Vernant en

cherche la raison et l'origine dans l'existence des fictions. En Grèce, dit l'auteur, l'objet de la croyance est ce qui se raconte dans les mythes. D'abord oral, le récit mythique prend une forme écrite avec Homère et Hésiode. Dès lors qu'il y a littérature, un jeu s'instaure entre le pôle de la croyance et le pôle de la fiction. Reconnaisant un degré de liberté au conteur, à l'auteur, à l'auditeur et au lecteur, il desserre la contrainte exercée par le système symbolique sur l'imaginaire individuel. La scarification clanique du fait du *Dagboe* assure aussi des fonctions culturelles.

5.3.4 Fonctions culturelles

Appartenir à une communauté, à une collectivité, c'est partager avec les autres membres de traits communs pour se reconnaître dans l'univers qu'elle forme. Il y a essentiellement deux fonctions culturelles à savoir : la fonction unificatrice et la fonction hiérophanique.

5.3.4.1 Fonction unificatrice

A travers les pratiques culturelles, la communauté *Xwela* de *Wida* s'aperçoit comme une seule personne autour du *Dagboe*. Dans cette communauté, l'ensemble des individus partagent les mêmes normes, les mêmes valeurs puisqu'ils sont guidés par le même idéal. Toutefois, il n'en demeure pas moins vrai que certains n'approprient pas la valeur de la communauté. Cela n'est que le produit de la déviance qu'il conviendrait d'éviter de peur de renier sa famille voire sa communauté pour devenir ainsi déraciné. Il revient donc d'affirmer que tous ceux qui se réclament adeptes du culturel et qui suivent les rites dédiés au *Dagboe* sont intégrés dans leur environnement socioculturel. Ils s'inscrivent dans la vision de leur communauté en formant un maillon de la chaîne que constitue leur environnement social. Dès que cette chaîne se trouve ébranlée, chacun des maillons s'en ressent. La communauté *Xwela* forme un ensemble cohérent, unifié et intégré tout en étant relié dans ce corps social dont elle fait preuve. Alors, deux réalités indissociables sont en présence : les individus d'une part, et les traits culturels d'enracinement, d'autre part. Dès lors, les traits culturels n'ont de sens que si les individus se conforment à leurs usages. Dans un cas pareil, douter des traits culturels, c'est également porter atteinte aux membres qui s'approprient ces traits. C'est sûrement cette idée qui transparaît dans la réflexion de Malinowski (1968) pour qui, étudier les traits culturels de façon atomistique, en les isolant en une méthode qu'on doit considérer comme stérile, parce que la

signification de la culture consiste dans la relation entre ses éléments, de sorte que l'existence de complexes culturels accidentels ou fortuits est inadmissible.

Au total, tous les comportements de la communauté *Xwela* sont influencés par l'existence du *Dagboe*, divinité totémique. Grâce à ce vodun, la communauté *Xwela* est tenue d'adopter des rites d'adoration ou faire des sacrifices (réclusion, offrande de bêtes, de mets céréaliers, etc.). C'est dire que le python gouverne la conduite de la communauté *Xwela*. Il est difficile voire impossible de l'évacuer totalement de la vision de cette communauté qui s'identifie à lui et qui occupe une place importante dans le panthéon Vodun de *Wida*. Dans l'aire culturelle *xwela*, on remarque la présence d'autres vodun.

5.3.4.2 Fonction hiérophanique

Le python n'est pas seulement sacré pour la communauté *Xwela* de *Wida*. Il l'est aussi pour les communautés religieuses traditionnelles de l'aire de recherche. Cela s'appréhende sous deux (02) aspects essentiels. Le plus courant se note au moment de certains rituels du python où des chefs religieux et des adeptes sont présents. Un autre aspect plus rare est que le python est institué à côté d'autres divinités dans les "centres de réclusion"⁴⁰. Ces centres de réclusion sont communément appelés couvents. Dans le même temps, il y a dans les temples du *Dagboe*, d'autres divinités situées côte à côte. Cela traduit certainement le polythéisme qui caractérise les sociétés traditionnelles. C'est aussi peut-être là que le culte du python prend tout son sens, car il est fréquent de voir des interférences entre le culte du *Dagboe* et des vodun, non seulement de *Wida*, mais aussi de tout le Bénin ou de toute l'Afrique se livrant aux cultes traditionnels. Comme éléments communs, la manigette, la kola à 4 quartiers, la gentiane, l'huile rouge, les poulets offerts aux vodun, la feuille de l'hysope pour la purification et les prières adressées aux vodun (les prières commencent avec l'éloge du vodun qui est suivi de la demande. Viennent enfin les promesses non tenues). La sacralité du python se trouve donc justifiée parce que faisant partie du monde numineux transcendantal propre à la religion des sociétés dites traditionnelles avec qui, elle partage des caractéristiques symboliques.

⁴⁰ Les centres de réclusion représentent les couvents d'internement pour les apprentissages religieux des adeptes de vodun.

5.4 Symbolique du python dans la scarification clanique chez les *xwela*

Le python aurait été le sauveur des *Xwela* au cours de leur migration. Plusieurs étapes migratoires vont en effet, les faire passer par l'embouchure du Mono (Adja Kpétékanmè), Djêkin, entre Abomey-Calavi et Adjohoun, du lac Nokoué au lac Ahémé, Aja-Tado, Tori avant qu'ils ne s'installent à Savi ou Saxé comme l'a confirmé Cornevin (1981). Pendant ces étapes successives, surtout celle de Savi, plaque tournante de la traite des esclaves, au XVI^{ème} siècle, le royaume d'Allada était très puissant dans la région et percevait des taxes sur la vente des esclaves faite par les *Xwela*, ce qui mettait ces derniers en difficultés. Cette situation créait des rapports conflictuels entre les deux (2) royaumes qui se livraient des guerres dont le vainqueur était sans cesse le royaume d'Allada. Pour certains auteurs,

« c'est lors d'une bataille contre ses ennemis, que l'armée du royaume de Savi en traversant la brousse sentit quelque chose y bouger. Le cortège s'arrêta croyant que c'étaient les ennemis. Il trouva un serpent qui n'a pas fui en voyant ces hommes. L'armée de Savi le prit et l'amena au Roi. L'oracle révèle que ce serpent était un ancêtre qui venait annoncer aux Xwela leur victoire sur le royaume d'Allada à l'issue de la guerre. Les guerriers de Savi, à cette nouvelle, se ruèrent sur les guerriers d'Allada, qui surpris, prirent la fuite. Savi eut ainsi sa première victoire sur Allada. Un traité fut signé entre les deux royaumes en vue du libre passage des esclaves du royaume de Savi en route pour Djêkin. Après cette victoire sur Allada, le serpent considéré comme messager et artisan de cette victoire fut divinisé » (Agnila, 2008 : 32).

Le python devenu ainsi le dieu des *Xwela* apparaît comme non seulement leur créateur mais aussi le créateur de l'univers. L'éloge en *Xwelagbe* (langue parlée par les *Xwela*) qui suit l'illustre assez.

Encadré 5 : Eloge en langue *Xwela*

<i>Xwelagbe</i>	<i>Français</i>
Dagboe wɛ hun nukun na mi Na gbɛtɔ dagbe bɛ do mon nu	C'est le python qui a ouvert les yeux à l'homme, Lui permettant ainsi de voir.
Dagboe wazun alele hwun Ɖo ketɔ lɛ sɪ	Hélas devant le monde, Le python finit par passer pour un fétiche dérisoire.
Xwela Dagboe wa zun alele hwun Ɖo ketɔ gbɛtɔ lɛ sɪ	Méconnu, le python de Xwela est devenu un fétiche vil pour l'humanité ingrate. Hélas, le python est devenu un fétiche sans valeur aux yeux des gens de l'univers.

Source : Récit d'un enquêteur du 04 janvier 2017

Cet éloge montre ce qu'évoque le Dagboe dans l'univers *xwela* et les afflictions que ce reptile subit aux yeux des peuples aujourd'hui. Il s'ensuit que les hommes ne sont pas reconnaissants envers cet animal créateur de la terre et du ciel.

Les informations obtenues sur le terrain révèlent le contenu de l'encadré 6.

Encadré 6 : Récit sur le Mythe du Dagboe

En effet, un python était découvert par une femme appelée Kanxwonu. En ce moment, les parents avaient la possibilité de communiquer avec les arbres, les choses, les animaux, etc. Ainsi, le serpent python a demandé à kanxwonu de le considérer comme leur *dieu* pour qu'il puisse les sauver de cette guerre d'Abomey qui fait d'eux des nomades. La dame a effectivement obtempéré en prenant le python et va annoncer la nouvelle à ses parents. Ces derniers, curieux, l'ont suivi et chacun d'eux a pris le nombre de serpent python qu'il pouvait. Les guerriers d'Abomey qui s'approchèrent des *Xwela* constatèrent que ceux-ci (les adversaires *Xwela*) portèrent sur eux des serpents venimeux qui ne leur faisaient pourtant rien. Donc ils avaient pris peur et se sont retirés.

Craintifs, les *Xwela* longèrent la côte Mítógbodji où ils sentirent le besoin de traverser le lac. De la même manière, ils eurent besoin d'un moyen de transport. Ainsi, ils rencontrèrent Atiguɛn (le sculpteur) qui leur fabriqua une grande barque pouvant leur permettre de se sauver. Ils appelèrent la barque *Zohwungbo* d'où le nom *Zossoungbo*.

Source : Propos recueilli le 04 janvier 2017 à Wída

La lecture de cet encadré amène à dire que le Dagboe à aider le peuple *xwela* à vaincre les ennemis en cours de la guerre. Il est retenu aussi que les Hommes comprenaient le langage des animaux dans le « vieux temps ». Et c'est de la compréhension du langage des animaux que les *xwela* ont décrypté le message que ce reptile sauveur leur passait pour surmonter la guerre que leur « livraient » les ennemis. Ce message n'est autre que la stratégie à mettre en place pour contourner les ennemis et gagner la guerre. Ce qui fut fait.

Le python apparaît comme un animal capable de transformer qualitativement l'existence des *Xwela* puisqu'il a pu les sauver pendant la guerre de conquête. Mais avant de parler de ce reptile devenu Dieu, il importe de le décrire, car il s'agit d'un

être vivant ayant des caractéristiques particulières. En effet, le python appartient à la super famille des boïdés plus précisément à la famille des pythonidés. Il est du genre python et d'espèce regius. Cette super-famille regroupe exclusivement les serpents constricteurs⁴¹ dépourvus de crochet venimeux se retrouvant dans toutes les savanes d'Afrique Occidentale, c'est-à-dire entre le Sahara et l'Equateur, pour mieux situer la région. C'est un serpent plutôt crépusculaire, voire nocturne. La journée, il préfère donc dormir sous une souche pour n'en sortir qu'à la nuit tombante.

Le python n'est pas un reptile arboricole ; c'est un serpent terrestre qui affectionne les petits arbustes autant que les plaines rocailleuses. Ce reptile est assez difficile à maintenir en captivité si les conditions ne sont pas idéales. De grande taille (environ 1 m 30, adulte) et d'un comportement timide, le python est le reptile le plus présent en animalerie. Il peut vivre de 20 à 30 ans en captivité. Il en existe deux sortes : le python long et le python court. Le python est un amniote (animal vertébré dont l'embryon est enveloppé d'un amnios). Sa peau sèche et pauvre en glandes est recouverte d'écailles épidermiques, ce qui l'adapte à la vie des milieux arides. Il se déplace par ondulation du corps. Autrement dit, le python se déplace par reptation (photo n°9).



Photo n°9 : Animal totémique des *xwela*
Source : Cliché Wèkè, 2016

⁴¹ Serpents constricteurs signifient serpents de grande taille qui s'enroulent autour de leur proie, l'étouffent et l'avalent ensuite.

Ainsi, l'histoire mythique du python différencierait d'un milieu à un autre. On assisterait de ce fait à plusieurs mythes. Dans un pareil cas de figure, on pourrait enregistrer plusieurs sens par rapport au python même si à certains endroits les sens se rejoignent. Les Baluba, les Bantou, les Mbochi et les Daggara le conçoivent comme support et médiateur de forces supra humaines, détenteur de propriétés spécifiques. Il est reconnu comme investi de valeurs positives et à cet effet, une déférence de leur part lui est attachée et des rituels spécifiques lui sont consacrés. Il appartient à la catégorie des choses sacrées. Ainsi, « *les choses sacrées sont celles que les interdits protègent et isolent ; les choses profanes, celles auxquelles ces interdits s'appliquent et qui doivent rester à distance des premières* » (Cazeneuve, 1976 : 222). C'est l'expression de leur dévotion au python à travers lequel, ils établissent une communication entre eux et le monde des esprits. S'ils procèdent de cette façon, c'est parce qu'ils perçoivent protection ou bienfait de la part du python qui apparaît comme un totem entouré d'interdits. Parmi les interdits, celui de l'interdiction alimentaire est le plus frappant, car la consommation de l'animal s'apparentait à une forme d'anthropophagie. De ce fait, la relation homme/ animal est révélatrice de l'assimilation de l'animal à l'homme qui n'aimerait pas se faire du mal, voire se manger. Par pure déférence pour leurs personnes, ils respectent le *Dagboe*. C'est donc un rapport d'affinité religieuse que les Baluba, les Bantou, les Mbochi et les Daggara établissent avec le python. Ces communautés historiques se représentent différemment le *Dagboe*. Il symbolise pour les Baluba, l'alliance de la paix et de l'union cosmique, pour les Bantou, la fertilité, la richesse et l'abondance, pour les Mbochi, la force juvénile, la grâce et la beauté, pour les Daggara, la régénération selon Bain (2001).

Pour les *Xwela*, le python, loin d'être un simple serpent, destiné à la consommation comme dans de nombreux groupes socioculturels, est sacré par la communauté. Ainsi entendue, la reconnaissance du *Dagboe* comme une puissance (sauver un peuple et transformer positivement son existence) sacrée trouve-t-il son fondement dans des récits mythiques à double version.

La première version qui constitue la trame du tissu social et de la condition humaine selon les représentations de la communauté *Xwela* réside dans le fait que le *Dagboe* aurait été le serpent qui a permis à l'homme de se découvrir. La seconde version procède de la toponymie de Ouidah, de son vrai nom *Xwela*. Pris dans cette logique,

le python gardait les espaces champêtres contre les ennemis. A partir de ces deux (2) versions qui sembleraient au départ comme « une simple histoire » se fonde la vision cosmogonique de la communauté des *Xwela*, puisque l'homme, en particulier l'Africain, ne cesse d'interroger son environnement social. Etant donné que, pour lui, l'espace social est porteur d'un message, il est rempli de symboles que seule la voie divinatoire pourrait aider à décoder et à décrypter.

De ce fait, il convient de s'interroger sur la nature de ce serpent qui apparemment diffère des autres, et cherche à vivre en symbiose avec les hommes. Cet animal concrétise une réalité abstraite pleine de sens. Dans une pareille considération, le python est sacré. Par conséquent, les *Xwela* qui vivaient à Saxe, l'actuel Savi (avant l'arrivée des Fon) fondaient leur foi sur le *Dagboe* en tant que leur totem. A ce titre, le python devient un totem symbolique de l'unité clanique autour duquel s'érigent les valeurs et normes devenant un "dogme" pour la communauté *Xwela*. Ce symbole religieux exprime l'effort des *Xwela* pour briser les frontières étroites entre le physique et la métaphysique au sein de la société, en proclamant directement aux yeux des membres des communautés, leur identité profonde exprimée par la scarification clanique que les fils et filles portent sur le visage en guise de représentation de l'animal totémique. On remarque aujourd'hui de nouvelles pratiques caractéristiques de ce groupe socioculturel.

5.5 Eléments actuels de la construction de l'identité chez l'individu *xwela* au XXI^e siècle

Pour identifier l'individu *xwela*, des éléments nouveaux sont rentrés dans sa trajectoire biographique.

L'arrivée de l'école coloniale a permis à l'individu *xwela* d'acquérir de nouveaux éléments dans la construction de son identité et à un réajustement des anciennes pratiques sociales le définissant. Au cours d'une entrevue, un interviewé informe que : « *nos ancêtres nous ont légué une longue et multiple cérémonie rituelle qui prend trop de temps. Cependant, aujourd'hui la liste des cérémonies ou rituels est réduite à sa simple et juste valeur. Par exemple, le temps de couvent est limité à trois mois au plus de même que le veuvage des femmes. D'autres rituels durent trois jours.* » (propos recueilli, 26 janvier 2017 à Wida). La durée d'une consécration et de socialisation du vodunsi était de sept ans mais aujourd'hui cette durée est passée à

sept mois au plus compte tenu du changement social qui s'opère dans toutes les sociétés et dans les secteurs de la vie sociale. De même, avec la division du travail social (Durkheim, 1893) une seule personne ne fait plus tout à la fois. En dehors de la pêche et la fabrication du sel, de nouveaux métiers apparaissent comme la soudure, la taille, etc. si bien que les métiers traditionnellement appris (vannerie, tissage, ...) au couvent sont abandonnés. Une autre interview révèle que « *tout est modernisé aujourd'hui chez les xwela. Rien n'est plus aisé. Les jeunes s'opposent même à la pratique de la scarification clanique et les cérémonies sont regroupées. Les cérémonies d'aujourd'hui sont celles des dépenses car, les boissons traditionnelles sont remplacées par les liqueurs.* » (propos recueilli, 12 décembre 2016 à Wida). Un autre interviewé abonde dans le même sens et stipule qu'« *il y a d'autres régions comme Abomey, le nord qui ont gardé leurs cultures. Mais à wida, c'est le contraire. La tradition n'est plus respectée et tout le monde veut être chef. On observe trop de faux à la base. D'aucuns disent que Xwunon est le roi de Wida or, il est le chef suprême du vodun.* » (propos recueilli, 21 décembre 2016 à Wida).

Rocher (1968), prenant appui sur le dernier ouvrage de Tönnies, explique que

« les principes de l'organisation sociale du Moyen Age étaient principalement l'unité familiale, les liens du sang, les liens du voisinage, du village et du bourg. Seigneurs et serfs partageaient, à toute fin pratique, la propriété des terres. Le droit coutumier reflétait des mœurs et coutumes d'esprit communautaire. (...). C'est l'apparition et le progrès de l'individualisme qui ont fait évoluer et finalement éclater la communauté médiévale, pour donner naissance à la société moderne. » (Rocher, 1968 : 54).

Ceci soutient ce qui se remarque chez les *xwela* de *Wida*. Les relations sont biaisées, la hiérarchie n'est plus respectée. L'individualisme se note dans les familles. Entre autres nouveaux éléments, on peut citer le port de chaussures, de pantalons, l'obtention des diplômes scolaires, académiques, etc. Ces éléments ont conduit ce peuple à connaître d'autres formes d'identification parce que l'arrivée du colon au Bénin a été l'œuvre de cette communauté historique. Tremblay (1968) affirme dans un article que les traditions assurent la survie d'un groupe ethnique. Il note aussitôt les transformations sociales qui s'exercent sur plusieurs paliers culturels en même temps et va plus loin pour expliquer que ces changements mettent en lumière les difficultés qu'éprouvent les individus à reconnaître les choix

collectifs de la société. Il s'ensuit que les sociétés et les cultures se transforment par la médiation des individus. Changement et tradition sont alors deux univers en opposition. Le changement social entraîne, dans son sillage, des conséquences positives et des répercussions négatives qui exercent de fortes influences sur l'image collective.

Le chapitre suivant aborde les fonctions discriminatoires liées à la scarification clanique des *xwela*.

Chapitre VI : Scarification clanique comme objet de discrimination sociale

La scarification clanique chez les *xwela* constitue un moyen de délimitation de cette ère culturelle. Elle représente la partie visible de l'identification de ce peuple. Il est question dans ce chapitre de discuter de la socialisation, de l'univers littéraire, de la fonction latente des pratiques culturelles en rapport avec cette cosmogonie, de l'étiquetage et de la stigmatisation des *xwela*.

6.1 Empreinte sociale de la scarification clanique chez les *xwela*

La socialisation dans l'aire culturelle *xwela* se déroule au sein des familles, dans les lieux de réclusion, les classes d'âge et toute la communauté. Dans la famille, l'éducation de l'enfant est assurée par le père, la mère, les oncles paternels et maternels, les tantes paternelles et maternelles de sorte que l'enfant qui porte le patronyme d'une famille à le devoir de bien se comporter dans la communauté. Au cours d'un entretien, un interviewé dit ce qui suit :

*« En milieu *xwela*, il n'y a pas une institution à l'image d'une école mais la formation ou l'éducation se fait. L'enfant qui est né en grandissant suit les aînés dans leurs activités. Cependant, il y a sur le plan culturel des initiations pour accéder au couvent et prendre part aux rituels éventuels. C'est par l'émancipation qu'aujourd'hui, la progéniture va à l'école ou à l'apprentissage d'autres métiers. Sans quoi, le père est pêcheur et le fils devient aussi pêcheur. »* (Propos recueilli, 26 janvier 2017 à Wida).

Il revient donc à dire que l'enfant est formé pour le métier qu'exerçaient ses parents avant sa naissance. Il est clair que dans la culture traditionnelle africaine, éducation et initiation étaient généralement liées étroitement. Dans une étude ancienne, Mungala (1982) le relève. Pour lui, l'initiation traditionnelle fait partie des méthodes de l'éducation traditionnelle africaine. De toutes les méthodes pratiquées⁴², les milieux initiatiques considèrent l'initiation comme la méthode supérieure de l'éducation et de la formation de la jeunesse. Mgr Sanon (1982) a écrit, à ce propos que c'est par l'initiation qu'il est permis au jeune d'acquérir la majorité sociale et religieuse devant sa communauté.

⁴² Contes, légendes, proverbes, jeux, devinettes, etc.

Or, à première vue, avec l'évolution scientifique et technologique mondiale qui n'est pas sans influence sur l'Afrique au prix de la globalisation, même la plus profonde, l'éducation traditionnelle aurait perdu de plus en plus de valeur. De fait, la situation est beaucoup plus complexe qu'on peut le croire. Certes, bien qu'aujourd'hui il y a très peu d'endroits sur le continent noir où prédomine l'éducation traditionnelle, il reste exagéré de croire à une modernisation très avancée de l'Afrique qui aurait relégué l'éducation traditionnelle au second plan, mis au placard même. La modernité scientifique et technologique, malgré son évolution et son emprise, en vérité, n'est ni très nette ni homogène sur le continent. L'état de l'école moderne en Afrique l'explique clairement. Padonou (2007) fait remarquer qu'en parlant de l'Afrique et d'initiations africaines, il faut mettre les deux concepts au pluriel : « *car il existe plusieurs Afriques, plusieurs peuples, et à l'intérieur de chaque peuple plusieurs initiations, et à l'intérieur de ces initiations, plusieurs rites ou catégories de rites initiatiques et, enfin des initiations d'hommes et des initiations de femmes.* »⁴³

Se fondant sur la thèse de Mvuanda (1998), Kambou (2006 : 79) relève quatre types d'initiation en Afrique :

- les initiations occultes ou ésotériques opposées à celles qui sont publiques. Elles introduisent dans la sorcellerie, l'envoutement, la divination, le fétichisme et sont entourées de secrets ;
- les initiations spirito-psycho-somato-thérapeutiques. Elles touchent la vocation médicinale et mystique ;
- les initiations d'intégration sociale de la jeunesse. Celles-ci sont les plus connues ;
- les initiations sociopolitiques et professionnelles. Elles visent la transmission des pouvoirs et l'équipement nécessaire pour l'exercice de l'autorité, de l'apprentissage des savoirs pour la pratique des métiers.

En ne considérant que les initiations d'intégration sociale et les initiations sociopolitiques et professionnelles, les seules qui intéressent ici, ce qui les caractérisent fondamentalement, c'est leur volonté d'enraciner dans une tribu, de

⁴³ PADONOU « Représentations initiatiques : des valeurs et de l'authenticité à travers les rituels en Afrique » in <http://www.romanice.ase.ro/dialogos/15/07-Michel-Padonou.pdf> lu le 05 avril 2016.

conférer des devoirs dans un groupe social donné, de structurer une responsabilité morale sociale effective dans une population précise. Contrairement donc à ce qu'on pourrait croire, les initiations traditionnelles africaines confèrent plus de responsabilités qu'elles n'offrent de droits : les individus sont initiés pour assumer les charges de gardiens et protecteurs de la société. De ce fait, les rites initiatiques « *marquent le passage de l'adolescence à l'état adulte et ont pour tâche principale de combler les lacunes de l'éducation reçue antérieurement, de rendre l'adolescent capable de porter le poids, de supporter les difficultés et de pénétrer les secrets de la vie nouvelle.* »⁴⁴ La scarification clanique rentre dans les initiations d'intégration sociale de la jeunesse et les initiations sociopolitiques et professionnelles. L'individu qui a subi les rites de scarification et se fait scarifier reste en harmonie avec le vodun *Dagboe*. Ainsi, cet individu est-il intégré dans son la sphère familiale. Par conséquent, tout individu *xwela* a donc le devoir de faire subir ces rites à ses enfants sans quoi, les mânes des ancêtres ne reconnaissent pas les enfants et sont considérés comme des étrangers à la communauté.

6.2 Panégyriques et paroles sacrées

Les panégyriques et paroles sacrées se prononcent lors des événements (heureux ou malheureux) comme la rencontre du roi *xwela* avec d'autres étrangers, les rituels de scarification, les cultes de vodun, les funérailles, les pleurs d'un enfant, etc. Le panégyrique de l'encadré 7 se récite lorsque des étrangers rendent visite au roi *xwela*, *Mító* et avant de le faire asseoir ou lorsque le vodun *Da-kpase* veut recevoir de la nourriture. Il représente le premier grand panégyrique des *Kpasεnon*. Ce panégyrique ne se récite pas en désordre.

⁴⁴Voir sur <http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php>? Article 838 consulté le 18 mars 2016.

Encadré 7 : Panégyrique annonçant l'arrivée de Mító à la rencontre des étrangers

Xwelagbe	Français
Jeji meca caa	Le Roi à rapidité qui ne dit pas son nom
Tɔ hlihan xosu é é	Le Roi de paon
Azri	L'eau limpide sortant de la bouche du Roi
Kan maɖi blɛmɛ	Sans le fil, l'aiguille ne coud jamais
Ajanu kwesoe hu	Tueur de Kwesoe d'Adja
E hu ajanu bo gbɛ sin ɖo ajakaa mɛ	Il a tué Kwesoe et refuse de boire dans leuralebasse
Alɛhuto vɛ tɛ gbà	Après avoir tué le père, les enfants se sont camouflés
Mɛ hu ɖo jɛ kɛncɛn kɛncɛn mɛ	Tueur dans de fine pluie
Mɛ hu ná gbeto hwla	Le Roi qui tue par fureur
Mɛ hu ná gbeto hwla	Le Roi qui tue par fureur
Koklɔ asan we tété mà nyɔkplɔ é	La poule blanche ou le coq blanc sert aux cérémonies
Alɛ vundɛndɛn bla xwééé	Après les sacrifices, le bonheur apparaît dans la maison
Ahwangánsi huto é	Tueur d'Ahouangansi
Kpò ma yi huto é	Tueur de Kpomayi
Atoboé huto é	Tueur d'Atoboé
Eɖɔ fi éhuɖé a ji ?	Où les a-t-il tués ?
éɖɔ éhuɖò dòkɔmɛ ɖò avlokoxwé ɖokpóó	Il répond que c'est à Docomè dans la maison d'Avloko
Nyà ma hɛn kpo, o nɔ hɛn dukwi fɛɖɛ fɛɖɛ alɔnu	L'homme qui tient le foulard à la place du bâton
Nyà xɔvɔ seséé	L'homme à case vide
Eɖɔ émi kpɛn hu agbàn	Il se dit plus lourd qu'une charge
Ahlihan ɖanɔ	Le paon à aigrette
Kpɔ klen gbe bɔ avun be	Le chien se cache quand la panthère racle la gorge

Source : Entretien du 12 janvier 2017

Il faut retenir de ce panégyrique la prononciation des valeurs qu'incarnent les rois du royaume *xwela* et de la capacité qu'a en particulier le deuxième roi des *xwela*, *Kpasɛ* pour agrandir ce royaume. Entre autres, avant d'être désigné deuxième roi à *Sahé*, *Kpasɛ* fut le huitième roi d'Aja-Tado. Et c'est en cours de son règne à Tado, que ce roi a tué *Kwesoe* lors d'un soulèvement entre frères dissidents du trône.

L'encadré 8 comporte le deuxième grand panégyrique *Hunnɔnvi* des *Kpasɛnɔn* et se récite à tout moment pour rendre hommage aux enfants, aux maris, etc.

Encadré 8 : Panégyrique *Hunnovi*

Xwelagbe	Français
Hunno vi éé Hunnovi le kpɔn Lè kpɔn má kúko Akpotɔn hũn é Aja lewu le Wũmɔmɔ le ní hwan to Zán kòti kòdò Wamɔnɔ mà dɔ nũgbo Ahwankanlin kún nyo Wò totí wò totí Nũ tówe tiin ɔ, me towe ná tiin Agbátɔnɔ má nyí se wa Gozo dɔ así bɔ luvé Wamɔnɔ jè azon bɔ ama dɔ wɔ Dɔkún nɔ jè bɛ é dɔ kpáta Nũ wa hla bɔ kéntɔ sukɔ Tíndéme nú yè hwegbɔnu Hwegbɔnu mi wu jén náá sín	Appel du fils de Hounnon Le fils de Hounnon très en vue Regarde sans fatiguer ton cou Le bâton qui perce le tam-tam L'homme qui se lave régulièrement Il se lave pour les femmes Personne ne croit à un vil individu malgré sa vérité Le pauvre ne dit jamais la vérité Ahouankanlin de bonne tribu Le Roi qui a beaucoup de supporteur en difficultés Tu auras beaucoup de gens si tu as de richesses Celui qui n'a pas de biens ne demande jamais de s'approcher La richesse sert à consolider l'amitié La feuille de traitement se trouve loin quand un pauvre est malade Par contre, pour le riche, on retrouve cette feuille sur la palissade Les ennemis rient en cours des difficultés de l'hyène Calme-toi, l'homme de raison Rien ne dépendra de l'homme de raison

Source : Entretien du 12 janvier 2017

De ce panégyrique, il ressort la valeur que confère une richesse car, dans la société en général, les biens d'un individu lui permettent d'avoir beaucoup d'amis. De la même manière, respect et obéissance lui sont avoués. Enfin, le riche homme n'a jamais tort quelque soit l'acte posé. C'est pour dire que l'individu *xwela* est supérieur à tous les autres individus de la terre.

Par contre le panégyrique de l'encadré 9 concerne tous les *Agbojé zanxwenu* communément appelés *dɛnɔn*, c'est-à-dire tous ceux qui portent le signe « deux fois cinq » au visage.

Encadré 9 : Panégyrique vulgaire des *xwela*

Xwelagbe	Français
Vɔ goobli Tootí huntɔn Alɔ dɛ gla nɔ ba kèn Vĩ ayi dɔ xomɛ nɔ glo kèntɔ Atin dó glo kpasɛ tɔn Abojuéé Asuɛta ma xé nà Dě voci mɔnyi mɔnyi nɔ Kplɛbɛ gbaja gbaja nɔ Ami hwinhwen sélu sélu nɔ Akwe wòsú goun goun nɔ Ohwän éé Ohwän jòjòjò	Vide, une gourde roule Le bâton de pèlerin de Vodun Une main forte connaît assez d'ennemis Un enfant intelligent contourne l'ennemi L'arbre de protection de Kpassè En cas de problèmes La perdrix n'est jamais donnée en sacrifice à un Vodun Le cultivateur de palmier à huile à noix de palme sans graine Le tourteau à grande circonférence Huile rouge à odeur limpide Le Roi à monnaie très recherchée Guerrier à plusieurs lance-pierres Des pierres qui bruissent

Source : Entretien du 12 janvier 2017

Il ressort à la lecture de ce panégyrique que les scarifiés « deux fois cinq » représentent l'arbre symbolique autour duquel se regroupent les autres arbres. En

terme clair, ce panégyrique explique que le vodun appartient au peuple *xwela*. De ce fait, ce peuple est le « maître » du vodun et le « détenteur » de ce savoir.

Un quatrième panégyrique (l'encadré 10) expose comment le *xwela* loue et représente son cosmos.

Encadré 10 : Panégyrique de louange

Xwelagbe	Français
Ahwenu gbejlo gbejlo Amu agbe ahwenu do wa	Si toi (femme) divorce un époux <i>xwela</i> Elle regrettera et cherchera à revenir sous le toit de son ancien époux
Agbe ahwenu do sa godo Ahwenu nyá dó klè	Elle ne pourra rien faire que de vendre de la bouillie La dame Ahwènou sort le matin
Gogó nyá dó hwedo Kan ma bla zunko	Et ses fesses l'ont rejointe le soir La corde (ficelle) ne peut attacher les ordures
Dendèn ná kpe ayí Sukpo ma do gisi	Des débris d'ordures seront toujours par terre Les mouches ne sont pas reconnaissables ni identifiées car elles sont toutes semblables et identiques
Amode ana do deo we	Quand tu vois l'une tu diras que c'est l'autre

Source : Entretien du 22 janvier 2017

Ce panégyrique expose les valeurs d'un individu *xwela* dans une filiation. Si par malheur une femme divorce un homme *xwela*, elle regrettera toute sa vie. Donc, la femme ne peut pas laisser la richesse pour choisir la misère. Il revient à dire que les hommes *xwela* s'occupent mieux des femmes que quiconque.

Les paroles sacrées sont regroupées dans les litanies du *Dagboe* et ne se prononcent que lorsque le prêtre donne à manger au *Dagboe* à son autel. De ce point de vue, il est formellement interdit au chercheur de mettre au jour ces paroles sacrées. Néanmoins, une séquence de parole a été autorisée au chercheur, après de dure négociation, de relater la portion suivante dont la lecture ne causera aucun problème par la suite : « *Aja vodun anyokpon, wujito máji tonɔ* ». Ce qui signifie littéralement « Vodun d'Aja bon à voir mais fait peur au peuple ». La fonction de ces paroles sacrées est l'invocation, la louange et la glorification dans le but de faire appel aux esprits qui viennent écouter le message du prêtre ou du donateur avant de recevoir l'offrande destinée à l'appel.

6.3 Fonctions latentes de l'univers littéraire en rapport avec la scarification clanique

Les panégyriques, les chants, les paroles sacrées invoquent un univers où la communauté historique *xwela* a assis des connaissances. Cet univers littéraire assure forcément une fonction et participe de la construction identitaire.

« Selon Baudrillard Jean, les objets de consommation ont pour fonction d'afficher le statut social, ils donnent d'abord à voir une position sociale. Selon lui, cette fonction signe des objets « s'inscrit fondamentalement à l'intérieur (ou bien elle débouche sur) une fonction discriminante ». Il montre qu'au niveau le plus simple, c'est-à-dire celui de la pratique même de l'objet, les différences « résultent en une discrimination radicale, en une ségrégation de fait, qui vouent certaines "classes", et non d'autres à tels signes, à telles pratiques, et les reconduit dans cette vocation, dans ce destin, selon toute une systématisation sociale ». » (Alpe et al, 2005 : 103-104)

« (...) on peut tenter de définir l'identité de multiples façons. Mais précisément, ce n'est pas un concept. C'est de l'affectif qui crée de l'exclusion, qui immobilise la pensée, qui tend à monter les groupes les uns contre les autres, qui tend à enfermer, aussi bien l'individu que le groupe dans une autochtonie dérisoire. L'identité nous renvoie presque toujours aux origines. Elle immobilise. Elle est incapable de penser le devenir qui surgit de la rencontre. Elle s'oppose en cela au processus du métissage qui est une pensée qui n'a pas été encore vraiment pensée. Je vois dans l'identité du compact, de la complétude, et jamais du manque, jamais de la perte. C'est l'assurance identitaire, c'est la certitude identitaire, c'est la violence identitaire qu'il faut mettre en crise — plus qu'en question » (Laplantine, 1999 : 35).

De la même façon,

« la difficulté à comprendre l'autre conduit à renforcer le sentiment que nous sommes, non pas seuls au monde, mais seuls à posséder la connaissance, à savoir nous soigner, à manger correctement, à avoir une vraie morale et des pratiques civilisées. Certes, nous voulons bien comprendre et accepter l'autre quand ses valeurs se rapprochent des nôtres. Parfois même nous admirons

certains aspects de son mode de vie, mais nous tolérons mal ce qui remet en question nos habitudes ou atteint notre sensibilité » (Mathez et al, 2005 : 48).

C'est la raison pour laquelle il a été également choisi d'évoquer quelques attitudes ou comportements qui sont propres à la société *xwela* et qui provoquent parfois la surprise, le rejet ou la protestation des étrangers qui la regardent. L'identité d'un individu ou d'un groupe permet de délimiter un territoire où, seul cet individu ou les membres de ce groupe peuvent appartenir à ce territoire compte tenu des indices d'appartenance. Alors, la scarification clanique chez les *xwela* leur a permis de délimiter un territoire que les scarifiés peuvent y appartenir. Les manières de faire, de penser la nature, d'agir sur l'environnement ou de sentir le cosmos exprimées littérairement sont de nature à glorifier ce peuple et discriminer les autres communautés ne pratiquant pas ce type de scarification clanique. Seulement, cette discrimination est plus honorifique que frustrante car, le rapport de force au départ est honorifique. Pour certains informateurs,

« Au départ, c'était les ako (clan) avant d'aller au Hɛnnu (collectivité). Or, les ako n'avaient pas les mêmes valeurs. D'où la « naissance » des dominants et des dominés. Cela implique les concepts de ganhwunúts (imposteur) et de ganhwumɛn (imposition). La discrimination sociale était honorifique. Ce n'était pas une discrimination frustrante. On assistait seulement à la chasse, l'élevage et la pêche. Ce n'est qu'après que les possibilités de voyage étaient survenues par le biais du commerce et de la traite esclavagiste. Mais, l'esclave était domestique avant de devenir capitaliste. Le rapport de force est donc honorifique dès le départ » (propos recueilli, 21 décembre 2016 à Wida).

La remarque faite est la curialisation (Bihar, 2014) de la principauté à travers toute la société. *« Le processus de civilisation va s'opérer de multiples manières et par différents canaux, convergeant tous dans le sens d'un renforcement du contrôle social des comportements individuels » (Bihar, 2014 : 10).* Conséquemment, la surveillance mutuelle des individus, les pressions qu'ils peuvent exercer les uns sur les autres, les corrections qu'ils vont réciproquement apporter à leurs comportements de manière à ce qu'ils se conforment aux exigences de la civilité vont aussi puissamment contribuer à la reconnaissance de ces dernières et à leur diffusion, en se faisant les uns auprès des autres les ambassadeurs des manières convenables et les censeurs des inconvenantes. Elles se fondent évidemment sur la nécessité pour

les individus, dans leurs différents milieux d'appartenance, de se conformer aux règles qui y ont cours pour s'y faire reconnaître et apprécier, plus fondamentalement pour y conserver droit de cité, tout comme pour marquer sa distinction à l'égard des individus de rang social inférieur. Cette pression réciproque se trouve enfin relayée, comme cause et effet à la fois, par l'acceptation de ces normes par les individus eux-mêmes auxquels elles s'appliquent, par leur intériorisation, partant du renforcement de l'autocontrôle et de l'autocontrainte, de la maîtrise de soi qu'ils visent et réalisent plus ou moins, jusqu'à faire paraître tout « naturel » et spontané le respect des exigences de la civilisation, leur non respect suscitant au contraire ordinairement malaise, de l'embarras au dégoût, honte et culpabilité, peur et angoisse.

Or, ces panégyriques, ces chants et paroles sacrées rendent fier quand ils sont prononcés. Ce qui montre qu'ils permettent de maintenir « debout » ce peuple. En revanche, ces mêmes panégyriques, chants et paroles sacrées indisposent d'autres individus. De ce point de vue, on peut dire que ces pratiques sociales assurent une fonction latente dont la compréhension ne peut se réaliser que lorsque vous prenez du recul et par analogie à des manières similaires de faire liées à d'autres communautés historiques. *« La fierté a enflammé les discussions en éthique philosophique ou théologique pendant des centaines d'années. Tantôt vice, tantôt vertu, cette émotion est au cœur de la nature humaine et joue un rôle important dans nos interactions sociales »* (Van Cappellen, 2012, 342). Et à Merton (1965 : 102) de dire que *« les fonctions manifestes sont les conséquences objectives qui contribuent à l'ajustement ou à l'adaptation du système, sont comprises et voulues par les participants du système. (...). Les fonctions latentes sont celles qui ne sont ni comprises, ni voulues »*. Il revient de dire qu'en dehors de la scarification clanique, le peuple *xwela* utilise d'autres « matériaux » pour construire son identité. Par conséquent, ces « matériaux » représentent les paliers les plus profonds d'identification de cette communauté historique.

Absurdement, les groupes socioculturels qui ne pratiquent pas la scarification clanique « deux fois cinq » développent certains comportements lors des interactions avec les *xwela*.

6-4 Etiquetages et stigmatisation de l'individu *xwela*

La scarification clanique chez le *xwela* aurait permis à d'autres peuples de facilement le repérer. Ceci favorise l'étiquetage de ce peuple. Une contribution scientifique montre que

« le monde antique n'est pas plus que le nôtre exempt de préjugés ethniques devenus des stéréotypes et qui influencent ou justifient le comportement envers l'autre. Pour les Grecs, et en particulier les Athéniens, qui nous ont laissé le plus grand nombre de textes écrits et donc de témoignages, les Béotiens sont particulièrement bornés, — réputation qu'ils ont gardée jusqu'à nos jours, — les Lacédémoniens sont rudes, austères, frugaux, bien gouvernés (c'est le « mirage spartiate », qui exercera une étrange fascination sur beaucoup d'intellectuels athéniens), les Crétois sont menteurs, les peuples d'Asie mineure, Phrygiens, Lydiens, Cariens, mènent une vie de luxe et de débauche, les Phéniciens sont retors, et ainsi de suite. » (Dubuisson, 1985 : 83)

Tout comme aujourd'hui, l'utilisation implicite de tels préjugés, non seulement dans des histoires drôles, mais même dans des raisonnements d'apparence très objective. Ce qui permet de dire que tous les peuples sont soumis à des stéréotypes, car les « préjugeurs » ou « stéréotypeurs » se fondent sur des comportements non valeureux chez eux mais très valeureux chez le peuple préjugé pour le juger. Ce faisant, les actes de frustration amènent généralement de divergence dans les comportements. C'est ce à quoi on assiste dans l'étiquetage des *xwela* du fait de la scarification qu'ils portent au visage. Or, Moreau de Bellaing (1979) cité par Wittorski (2008) montre que *« chaque société, chaque entité sociale constituée est composée d'un ensemble de traits conscients et inconscients. Une société peut se définir par sa personnalité de base, c'est-à-dire par ses traits distinctifs »* (Moreau de Bellaing, 1979 : 201). Par conséquent,

« Tout individu est donc caractérisé à la fois par des traits d'ordre social ou collectif et des traits plus spécifiques qui le distinguent des autres. Les traits d'ordre social ou collectif, d'une part, relèvent donc de l'identité sociale ou collective (en lien avec les appartenances à un ou plusieurs groupes, en lien avec une certaine position dans la structure sociale, ...). Ces traits émanent des groupes d'appartenance vis-à-vis desquels il se sent semblable et proviennent

d'un constat de différence par rapport aux groupes vis-à-vis desquels il se sent différent. Les traits d'ordre spécifique de chaque sujet, d'autre part, relèvent de l'identité personnelle ou individuelle. Ils déterminent à la fois son originalité par rapport aux autres mais aussi sa « mêmété » dans le temps. » (Wittorski, 2008 : 3)

Les individus *xwela* se réfèrent à des identités collectives ; ils utilisent toujours des modèles de référence, des valeurs sociales qu'ils ont apprises et intériorisées pour penser et agir. *« C'est à cause du signe que je porte sur le visage que je n'ai pas pu trouver du travail en France car, le jour du recrutement, j'ai été disqualifié compte tenu du signe distinctif que j'ai sur la figure » (Wèkè, 2012 : 17).* Ceci montre combien de fois les porteurs de scarification sont étiquetés. Or, c'est une pratique sociale hautement culturelle et relevant des rites de passage (Van Gennep, 1981). Pour certains, ces signes décrivent un stigmaté.

« (...) Il possède un stigmaté, une différence fâcheuse d'avec ce à quoi nous nous attendions. (...) Il va de soi que, par définition, nous pensons qu'une personne ayant un stigmaté n'est pas tout à fait humaine. Partant de ce postulat, nous pratiquons toutes sortes de discriminations, par lesquelles nous réduisons efficacement, même si c'est souvent inconsciemment, les chances de cette personne. » (Goffman, 1975 : 15)

Pour un autre auteur,

« quand un individu est supposé avoir transgressé une norme en vigueur, il peut se faire qu'il soit perçu comme un type particulier d'individu, auquel on ne peut faire confiance pour vivre selon les normes sur lesquelles s'accorde le groupe. Cet individu est considéré comme un étranger au groupe (outsider). Mais l'individu qui est ainsi étiqueté comme étranger peut voir les choses autrement. Il se peut qu'il n'accepte pas la norme pour laquelle on le juge ou qu'il dénie à ceux qui le jugent la compétence ou la légitimité pour le faire : le transgresseur peut estimer que ses juges sont étrangers à son univers. » (Becker, 1985 : 25).

Mais il s'agit des normes pour le peuple *xwela*. De ce point de vue, l'auteur montre aussi que *« tous les groupes sociaux instituent des normes et s'efforcent de les faire*

appliquer, au moins à certains moments et dans certaines circonstances. Les normes sociales définissent des situations et les modes de comportement appropriés à celles-ci : certaines actions sont prescrites (ce qui est « bien »), d'autres sont interdites (ce qui est « mal »). » (Becker, 1985 : 25)

Il revient donc à dire que ces considérations sont des jugements de valeur sur les cultures des communautés historiques parce qu'un individu ne peut pas se lever un matin et commencer par « se blesser » la figure sans aucun fondement. Ce qui amène à parler de la relativité culturelle et de la différenciation sociale sans quoi, les peuples de cette terre risquent de « tomber » dans une monotonie sociale. C'est un peu comme la couleur des peaux, les langues, la taille, etc. Surtout la langue relève d'un construit social favorisant la communication entre les peuples. De la même façon, la scarification clanique constitue un acte communicationnel et permet d'unifier tout porteur de ce signe autour d'un idéal, le python royal c'est-à-dire le *xwela Dagboe*. Ainsi, les *xwela* ne se scarifient-ils pas par plaisir mais par obligation culturelle.

CONCLUSION

Cette recherche intitulée “scarification clanique entre construction identitaire et discrimination sociale chez les *xwela* de *wída*”, a permis d’analyser les constructions identitaires et discriminatoires autour de la scarification clanique chez les *xwela* de *wída*. Il ressort des résultats empiriques que la scarification clanique “deux fois cinq” que portent les *xwela* au visage ne représente que la partie visible de la construction identitaire de leur cosmogonie. Les autres éléments qui participent de cette identité se retrouvent dans le mythe autour du dieu protecteur de cette communauté historique : le python communément appelé *Xwela Dagboe*. La communication autour de cet animal l’a rendu très puissant et incontournable car, tout le Sud-Bénin vénère ce reptile. Or, pour appartenir à cette communauté historique et jouit de ses droits et devoirs, les procédures sont diverses telles que la filiation, la parenté, l’adoption ou l’esclavage. Dans cette relation de voisinage et d’interaction sociale, il est remarqué des actes de glorification à travers les panégyriques, contes, chants, etc. et de discrimination sociale honorifique. Ces actes assument les fonctions latentes. En guise d’exemple : « *Xwela dagboe viɔ nɔ dɔ asikí wɛ zɔn bɔ akɔtá dɛ lɛ́ lɛ́ mɔn nɔ mɔn é gbɔ* », « *Xwela xwó* ». A l’instar, les séquences de panégyriques « *tootí huntɔn* », « *aɓ dɛ gla nɔ ba kɛn* », etc. à première écoute révèlent que les *xwela* sont autoglorifiés. Certes, mais cette communauté historique n’a fait que traduire des conjonctures qui se produisent dans la vie en société. Ces évidences déterminent les conflits sociaux et se matérialisent à travers des litanies, des panégyriques et des paroles sacrées, manifestes d’identification des peuples. Il faut retenir que l’identité de chacun se construit à partir de l’ensemble des composantes de sa réalité : sa famille, sa culture, sa communauté, son école, son environnement professionnel, ses pairs. Elle représente la construction d’un « je » et le sujet à ce qu’il a d’unique, à l’intérieur des valeurs partagées d’une communauté.

L’identité constitue alors une sorte de bouclage indissociable entre similitude et différence. Mieux connaître sa propre culture pour bien la définir, bien connaître la culture de l’autre pour mieux l’appréhender, permet de comprendre des mots, des attitudes, des comportements et de mieux cerner d’autres façons de penser ou de se situer.

En empruntant l'idée *d'identité blessée* pour désigner l'espace d'incommensurabilité qui s'ouvre quand la réalité cesse d'être immédiatement intelligible ou reconnaissable pour un groupe ou une personne, le chercheur n'appliquait pas seulement une image poétique à une réalité qui dans ses manifestations l'est souvent bien moins. On voulait attirer l'attention sur le moment où les êtres sont confrontés à leur vulnérabilité, à leur incomplétude et à leur corporéité, sur le moment où le souffle de la vie proprement humaine se met en mouvement. Il s'agit de l'émotion. L'émotion représente le lieu de passage entre l'imprévu et l'identité narrative. Elle se situe au point de rencontre entre l'événement déstabilisateur et un récit réparateur qu'elle laisse jaillir dans le désordre des apparences. L'émotion n'est pas, par principe, l'ennemie de la raison. Elle en est le souffle.

Tous les comportements de la communauté *Xwela* sont influencés par l'existence du vodun *Dagboe* dans leur culture. Grâce à ce vodun, la communauté *Xwela* est tenue d'adopter des rites d'adoration ou faire des sacrifices. C'est dire que le python royal gouverne la conduite de la communauté *Xwela*. Il est difficile voire impossible de l'évacuer totalement de la vision de cette communauté qui s'identifie à elle et même dans le panthéon *Vodun* de *Wida*.

Tous les instruments culturels sont des construits sociaux dont la représentation confère aux individus des manières de penser et d'interpréter la réalité quotidienne. Ces construits sociaux sont acquis par l'apprentissage et l'intériorisation et s'appuient sur des espèces de la nature (végétaux, animaux, reptiles, etc.). A l'aune de ces construits sociaux se situent des ressemblances et des dissemblances conférant le caractère relatif aux groupes socioculturels.

L'ancêtre commun peut être réel ou mythique. Bien que le concept de parenté concernant les relations humaines repose sur la notion de « même sang », ce qui importe, c'est sa signification sur le plan sociologique. Cette conception de relations parentales devrait être comprise, non comme le ferait un observateur extérieur, mais comme le participant lui-même, dans le drame de sa vie quotidienne au sein d'une communauté particulière. Les catégories de la parenté ne sont pas de simples mots vides de sens pour les membres du groupe. Elles définissent des groupes organiquement solidaires, garants de leur soutien mutuel, de leur défense et de leurs droits aux ressources productives de la communauté, que celles-ci soient des terres

cultivables, des pâturages ou des terrains de chasse, ou bien des droits concernant les troupeaux, les filets ou les bateaux de pêche.

En définitive, le mode de penser, de sentir et d'être des *xwela* fait partie d'un mode social qui permet à tout individu ou à toute société de mettre en place des éléments leur permettant de fonder une identité. La dimension narrative de l'identité donne alors raison à la sociologie quand elle considère les individus comme des acteurs déployant de savants calculs et des trésors d'inventivité pour se mettre en scène dans la vie quotidienne. Mais ils se définissent aussi comme des « hommes agissant et souffrant ».

Références bibliographiques

- Agbo C. (1959), *Histoire de Ouidah du XVI^e au XX^e siècle*, Avignon, Les Presses Universelles, pp.11-40
- Agnila Chr. E. J. C. (2008), *Le python chez les Houédas de Ouidah*, Mémoire de maîtrise (dir. Apovo J.-M.), DS-A/FLASH/UAC, p. 32
- Alpe Y. et al. (2005), *Lexique de sociologie*, Paris, Dalloz, pp. 62-121
- Augé M. (2006), *Le métier d'anthropologue : sens et liberté*, XXVIII^e Conférence Marc-Bloch, p. 9
- Baba-Moussa A. R. et Lompo Gouda S. (2006), « Corps et témoignage : l'impossible dissociation dans les sociétés traditionnelles africaines », in *Corps et témoignage* (Perrin C., dir.), Actes du Colloque tenu à la Maison de la recherche en sciences sociales de Caen, Basse Normandie, 25-27 octobre 2004, pp. 55-64
- Baggio S. (2011), *Psychologie sociale*, Bruxelles, De Boeck, 2^e édition, pp. 18-85
- Bako-Arifari N. (1995), *Peuplement et population dendi du Bénin : approches anthropo-historiques*, Séminaire du Réseau « Berey si da mey », p. 2
- Becker H. S. (1985), *Outsiders*, Paris, Métailié, p. 25
- Benoist L. (1991), *Signes, symboles et mythes*, Paris, PUF, 6^e édition, pp. 5-96
- Berthelot J.-M. (2001), *Epistémologie des sciences sociales*, Paris, PUF, p. 214
- Bigo S. (2005), « L'homme de l'Afrique noire », in *Un certain regard sur le cheval et le monde*, p. 12, www.h.afriquenoire.pdf, consulté le 26 février 2017
- Bihr A. (2014), « La civilisation des mœurs selon Norbert Elias », in *revue pluridisciplinaire de sciences humaines et sociales*, n°19, décembre 2014. Numéro intitulé : « Implication et réflexivité II. Tenir une double posture », p. 10
- Bourdil P.-Y. (1997), *La religion, sa vie, sa mort*, Paris, Flammarion, pp. 35-90
- Camilleri C. (1990), *Stratégies identitaires*, Paris, PUF, p. 49
- Capo-Chichi Y. J. (2006), *Monographie de la Commune de Ouidah*, MD/PADC, p. 8
- Cazeneuve J. (1971), *Sociologie du rite*, Paris, PUF, p. 26

- Cazeneuve J. (1976), *Dix grandes notions de la sociologie*, Paris, Seuil, pp. 20-222
- Chabi-Yaouré Z. (2011), *Une étude sémiologique et linguistique des scarifications en milieu Baatonu*, Mémoire de Maîtrise (dir. Gbéto F.), DSLC/FLASH/UAC, p. 1
- Chatard A. (2004), « La construction sociale du genre », in *Ville, école et intégration*, Diversité n°138, septembre 2004, pp. 23-30
- Codo B. C. (1993), *Mémoire du Bénin* (matériaux d'histoire) n°2, Cotonou, les Editions du Flamboyant, p. 10
- Dan S. (1996), *La contagion des idées*, Paris, Odile Jacob, 243 p
- De Certeau M. (1980), *La culture au pluriel*, Paris, Christian Bourgeois Editeur, pp. 20-21
- De Gaulejac V. (2002), « Identité », in *Vocabulaire de psychosociologie, références et positions*, Paris, Erès, pp.174-180
- Deuber Ziegler E. et Perret G. (dir.) (2005), « Nous autres » in *Tabou*, Genève, Infolio, p. 48
- Doucet C. et Gaspard J.-L. (2010), « Etude des marques corporelles dans la modernité : soutenir la cause du sujet », in *Recherches qualitatives - Vol. 29 (2)*, pp. 200-211
- Durkheim E. (1911), « Jugements de valeur et jugements de réalité », *Revue de métaphysique et de la morale*, vol. XIX, p. 438
- Durkheim E. (1990/1912), *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris, PUF, p. 334
- Durkheim E. (2005), *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF, pp. 3-14
- Fischer G.-N. (1997), *La psychologie sociale*, Paris, Le Seuil, 223 p
- Fleury J. (2008), *La culture*, Evreux, Bréal, pp. 21-50
- Freud S. (1912), *Totem et Tabous. Interprétation par la psychanalyse de la vie religieuse des peuples primitifs*, pp. 7-8, [www.Freud Totem Tabous.pdf](http://www.Freud_Totem_Tabous.pdf), consulté le 07 mars 2017

- Gerard Fr. (2006), *Sociologie générale*, Paris, ellipses, pp. 109-125
- Goffman E. (1963), *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps*, Paris, Minit, p. 15
- Granai G. (1967), « Technique de l'enquête sociologique » in *Traité de sociologie*, Paris, PUF, Tome 1, 3^e édition, pp. 135-151
- Grawitz M. (2004), *Lexique des sciences sociales*, Paris, Dalloz, 8^e édition, pp. 61-212
- Gurvitch G. (1963), *La vocation actuelle de la sociologie*, Paris, PUF, 3^e édition, pp. 8-14
- Houngpè A. D. G. (2013), « L'éducation dans les couvents vodous au Bénin », in *L'éducation en débat : analyse comparée*, vol. 5, p. 1
- Huysmans J.-K. (1915), *La Cathédrale*, Paris, Plon-Nourrit, p. 13
- Jalley E. (2006), *La psychanalyse et la psychologie aujourd'hui en France*, Paris, Vuibert, 495 p
- Kadja G. (1989), « Les communautés de base de Ouidah. Leurs origines et leurs apports », in *Les voies de la renaissance de Ouidah*, Acte du pré-colloque, Ouidah du 23 au 27 septembre 1985, Caen, Kanta, pp. 49-60
- KAMBOU S. D. (2006). *Le Joro et l'éducation à la foi : fonctions et enjeux d'une démarche d'initiation*, Doctoral dissertation, Université Laval, p. 79
- Karl-Augustt E. (1989), « Origines des xweda. Problématique et essai de synthèse », in *Les voies de la renaissance de Ouidah*, Acte du pré-colloque, Ouidah du 23 au 27 septembre 1985, Caen, Kanta, pp. 61-79
- Karl-Augustt E. (1989), « Pour une politique de recherche historique sur Ouidah et sa région », in *Les voies de la renaissance de Ouidah*, Acte du pré-colloque, Ouidah du 23 au 27 septembre 1985, Caen, Kanta, pp. 13-28
- Kossi K. (1993), « Organisation sociale des Ajatado » in *Annale de l'Université du Bénin*, Tome XIII, Série Lettres, Presses de l'UB, Lomé, pp. 2-23
- Labat J. B. (1956), « Le voyage du chevalier des Marchais en Guinée, les voisines et à ayenne, fait en 1725, 1726 et 1727 », in *Etudes Dahoméennes*, n°XV, Ifan, p. 85

- Laplantine F. (1987), *L'anthropologie*, Paris, Seghers, pp.109-116
- Laplantine F. (1999), *Le métissage, moment improbable d'une connaissance vibratoire*, Lyon, X-*Alta*, n° 2/3, Multiculturalisme, pp. 35-48
- Larochelle G. (2005), *La dignité humaine. Philosophie, droit politique, économie, médecine*, Paris, PUF, 1^{ère} édition, pp. 10-13
- Lévi-Strauss Cl. (1985), *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, p. 37
- Linton R. (1977), *Le fondement culturel de la personnalité*, Paris, Bordas, pp. 5-102
- Marti P. (2008), *Identité et stratégies identitaires*, EMPAN 2008/3, N°71, pp. 56-59
- Maupoil B. (1961), *La Géomancie sur l'Ancienne Côte des Esclaves*, Paris, Institut d'Ethnologie, p. 384
- Mauss M. (1938), « Fait social et formation du caractère » in *Sociologie et Sociétés*, Montréal, PUM, volume 36, n°2, 2004, pp. 135-140
- Mêliho P. C. (2011), *Usages de l'eau et comportements à risque chez les aïzo du Bénin : matériaux pour une anthropologie des maladies de l'eau*, Mémoire de DEA (dir. Nouhouayi A.), EDP/FLASH/UAC, Abomey-Calavi, pp. 14-15
- Mêliho P. C. (2015), « Usages de l'argent rituel dans le culte aux ancêtres et aux divinités chez les Fɔn de Ouidah une contribution anthropologique », in *Actes du Forum International : Le rapport à l'argent dans les dynamiques sociales, aujourd'hui*, UAC/LADSED, *Revue Dezan*, Numéro spécial, novembre 2015, pp. 275-289
- Mendras H. (1989), *Eléments de Sociologie*, Paris, Armand Colin, p. 100
- Merlo C. (1940), *Hiérarchie fétichiste de Ouidah*, Bifan II, n°2, pp. 4-10
- Merton R. K. (1965), *Eléments de théorie et de méthode sociologique*, Paris, Plon, p. 102
- Morin E. (1980), *La méthode 2. La vie de la vie*, Paris, Seuil, p. 271
- Mungala A.S. (1982), « L'éducation traditionnelle en Afrique et ses valeurs fondamentales » in *Ethiopiennes* n°29, février 1982 lu sur <http://ethiopiennes.refer.sn/spip.php?Article 838> le 18 mars 2016

- Olivier de Sardan J.-P. (1995), *Anthropologie et développement : essai en socio-anthropologie du changement social*, Marseille : APAD, Paris : Karthala, 221 p
- Ologoudou D. E. (1989), « Le principe-origine dans les civilisations négro-africaines », in *Les voies de la renaissance de Ouidah*, Acte du pré-colloque, Ouidah du 23 au 27 septembre 1985, Caen, Kanta, pp. 31-46
- Ologoudou D. E. (1989), « Liminaire », in *Les voies de la renaissance de Ouidah*, Acte du pré-colloque, Ouidah du 23 au 27 septembre 1985, Caen, Kanta, pp. 7-12
- Padonou M. « Représentations initiatiques : des valeurs et de l'authenticité à travers les rituels en Afrique », <http://www.romanice.ase.ro/dialogos/15/07-Michel-Padonou.pdf>, consulté le 05 avril 2016
- Riutort Ph. (2014), *Premières leçons de sociologie*, Paris, PUF, Collection Major, 129 p
- Rivière Cl. (1995), *Introduction à l'Anthropologie*, Paris, Editions Hachette, p.126
- Rocher G. (1968), *L'action sociale*, Montréal, HMH, pp. 71-102
- Rocher G. (1968), *L'organisation sociale*, Montréal, HMH, pp. 13-89
- Saulnier J. (2009), *Vodún et destinée humaine*, Lyon, SMA, pp. 9-17
- Soglo G. R. (1995), *Les xweḍa. De la formation du royaume de Savi (Sahé) à la dispersion, XVI^e –XVIII^e siècle*, Mémoire de maîtrise (dir. Iroko A. F.), DHA/FLASH/UNB, p. 42
- Tall E. K. (1995), « Dynamique des cultes Voduns et du Christianisme céleste au Sud-Bénin », in *Cahier des sciences humaines*, 31 (4), pp. 800-801, www.horizon.documentation.ird.fr, consulté le 07 mars 2017
- Tingbé-Azalou A. (2015), *Le nom individuel chez les Aja-Fɔn. Une sociologie de l'anthroponymie*, Cotonou/UAC, Christon Editions et Les Editions Ablòḍè, 344 p
- Tremblay M.-A. (1968), *Initiation à la recherche dans les sciences humaines*, pp. 61-64, <http://classiques.uqac.ac/>, consulté le 18 mars 2016

Van Cappellen P. (2012), « La fierté dans les Psaumes ou le paradoxe de la glorification de soi en Dieu », in *Revue théologique de Louvain*, 43, pp. 341-362, www.Van_CappellenRTLfierté.pdf, consulté le 23 janvier 2017

Van Gennep A. (1981), *Les rites de passages*, Paris, Editions A. et J. Picard, p. 18

Wèkè L. C. (2012), *Fondements socioculturels de la scarification clanique des xweḍa de Kpomase : essai d'anthropologie des systèmes symboliques et de communication*, Mémoire de maîtrise (dir. d'Olivéira B.), DS-A/FLASH/UAC, 105 p

Wittorski R. (2008), « La notion d'identité collective », in *Kaddouri M., Lespessailles C., Maillibouis M. et Vasconcellos M. (éd), La question identitaire dans le travail et la formation : contributions de la recherche, état des pratiques et étude bibliographique*, Paris, L'Harmattan, Logiques sociales, pp.195-213

ANNEXES

GUIDE D'ENTRETIEN

Date de l'entretien / ___/___/___/ Durée de l'entretien / ___/___/___/

Identification

Nom et Prénoms :
Profession :
Ethnie :
Clan :
Age :
Situation matrimoniale :
Commune :
Arrondissement :
Quartier :

Thème 1 : Géographie et organisations sociales des xwela de wída

Sous-thème 1 : Géographie des xwela de wída

- 1-1 Origine des xwela de wída
- 1-2 Toponymie de wída (l'étude du lieu et son nom)
- 1-3 Situation administrative de la commune de wída
- 1-4 Principaux groupes socioculturels de wída
- 1-5 Evolution démographique des peuples de la commune de wída

Sous-thème 2 : Organisations sociales des xwela de wída

- 2-1 Anthroponymie chez les xwela de wída
- 2-2 Organisation politique d'hier des xwela de wída
- 2-3 Activités socio-économiques des xwela de wída
- 2-4 Organisations socioculturelles / religieuses des xwela de wída
- 2-5 Totem, tabous et valeurs
- 2-6 Refus, marchandage ou négociation de la scarification clanique : vers une perte des valeurs

Thème 2 : Construction identitaire de la cosmogonie xwela de Wída

Sous-thème 3 : Scarification clanique comme construction identitaire

- 3-1 Savoirs et pratiques définissant l'Homme xwela (les arts, le panthéon vodun, la langue)

3-2 Pratiques culturelles et scarification clanique

3-3 Symbolique du python chez les xwela

3-4 Nouveaux éléments de la construction de l'identité chez l'individu xwela

Sous-thème 4 : Scarification clanique comme objet de discrimination sociale

4-1 Socialisation dans l'aire culturelle xwela (institutions et structuration dans la socialisation)

4-2 Univers littéraire des chants, contes, panégyriques paroles sacrées intervenant dans les étapes de la socialisation

4-3 Fonctions latentes de l'univers littéraire (glorification interpersonnelle et discrimination sociale)

4-4 Etiquetages du peuple xwela

GRILLE D'OBSERVATION

N°	Eléments ou rituels	Observations
01	Temple de python	
02	Forêt sacrée de python	
03	Forêt sacrée du roi	
04	Palais royal	
05	Vidéton	
06	Vodoukon yiyi	
07	Dot (volailles, boissons, argent, etc.)	
08	Rituel de scarification	
09	Tangninons	
10	Pères des enfants à scarifier	
11	Mères des enfants à scarifier	
12	Chefs de famille (Dah, Vigan, Akôgan, Sranon) et autres personnes Ressources	

LISTE DES ENQUÊTES

I- XWELA

N°	Nom et Prénoms	Âge	Fonction	Quartier/Village
01	ADJOVI Félix	47	Journaliste - Enseignant	Tɔvɛ
02	AGBO François	60	Cultivateur	Dangbéxwè
03	KIDJO Francis	60	Enseignant à la retraite	Zomaí Kpota
04	KPASSENON Jonas	54	Journaliste	Dokomɛ
05	MEHINTO Solange	33	Secrétaire	Tɔvɛ
06	TCHIAKPE Joël	55	Infirmier	Tchakpè-Codji
07	ZANTCHIO Anicet	42	Guide touristique	Gbɛna
08	ZOSSOUNGBO Emmanuel	36	Enseignant	Gbɛna
09	KPASSENON Paul	65	Cultivateur	Tɔvɛ
10	Dah Ahito KPASSENON	54	Cultivateur	Tɔvɛ

II- PRÊTRES DE VODUN

N°	Nom et Prénoms	Âge	Fonction	Quartier
01	DANGBENON Hagbè Dessoh	77	Prêtre du python femelle	Dangbéxwè
02	HOUNON Houna II	67	Daagbo Hounon	Agɔɔɔji

III- PRÊTRESSES

N°	Nom et Prénoms	Âge	Fonction	Quartier
01	AGBESSI HOUNA Claire	60	Commerçante	Dokomɛ
02	KPASSENON Vilomè	75	Commerçante	Tɔvɛ

IV- PERSONNES RESSOURCES

N°	Nom et Prénoms	Âge	Fonction	Quartier
01	DAGBA Djègbénou Innocent	68	Animateur Radio	Gɔmè
02	OLOGOUDOU Emile Désiré	80	Enseignant- Chercheur	Zomaí

V- AUTORITE ADMINISTRATIVE

N°	Nom et Prénoms	Âge	Fonction	Quartier
01	ADJOVI Bruno	63	Premier adjoint au maire de Wida	Tove

TABLE DES MATIERES

DEDICACE	2
REMERCIEMENT	3
TABLE DU TABLEAU	4
TABLE DES ENCADRES	5
TABLE DES ILLUSTRATIONS	6
GLOSSAIRE	7
NOTES SUR LES TRANSCRIPTIONS ET CARACTERES SPECIAUX UTILISES ...9	
RESUME	12
ABSTRACT	13
INTRODUCTION	14
Première partie : Approches théorique et méthodologique.....	17
Chapitre 1 : Considération théorique.....	18
1.1 Problématique.....	18
1.1.1 La scarification clanique et référence identitaire ou discrimination.....	18
1.1.2 Hypothèses.....	22
1.1.2.1 Hypothèse générale.....	22
1.1.2.2 Hypothèses spécifiques.....	22
1.1.3 Objectifs.....	22
1.1.2.1 Objectif global.....	22
1.1.2.2 Objectifs spécifiques.....	22
1.2 Justification du choix du sujet.....	22
1.3 Clarification conceptuelle.....	24
1.4 Etat de la question.....	30
1.5 Modèle théorique d'analyse.....	35
1.5 Préoccupations majeures de la présente recherche.....	36
Chapitre 2 : Approche méthodologique.....	37
2.1 Type et nature de la recherche.....	37
2.2 Justification du choix des Xwela.....	37
2.3 Groupe cible et échantillonnage.....	38
2.4 Techniques et outils de collecte des données.....	39
2.5 Pré-enquête.....	41
2.6 Collecte des données.....	41
2.7 Techniques de traitement et d'analyse des données.....	41
2.8 Aspects éthiques.....	42
2.9 Difficultés et limites du travail.....	43

Deuxième partie : Géographie et organisation sociales des <i>Xwela de Wida</i>	44
Chapitre 3 : Géographie des <i>Xwela de Wida</i>	45
3.1 <i>Xwela de Wida</i> dans l'aire culturelle Aja-Tado.....	45
3.1.1 Qui sont les <i>xwela</i>	45
3.1.2 Origine des <i>Xwela de Wida</i>	47
3.1.3 Toponymie de <i>Wida</i>	49
3.1.4 Caractéristiques spécifiques de la zone d'étude.....	50
3.2 Principaux groupes socioculturels de <i>Wida</i>	52
3.3 Evolution démographique des peuples de la commune de <i>Wida</i>	53
Chapitre 4 : Organisations sociales des <i>Xwela de Wida</i>	55
4.1 Anthroponymie chez les <i>Xwela de Wida</i>	55
4.2 Organisation politique d'hier des <i>Xwela de Wida</i>	56
4.3 Activités socio-économiques des <i>Xwela de Wida</i>	59
4.4 Organisations socioculturelles/religieuses des <i>Xwela de Wida</i>	63
4.5 Totem, tabous et valeurs.....	66
4.5.1 Totem.....	67
4.5.2 Tabous.....	68
4.5.3 Valeurs.....	70
4.6 Marchandage et négociation de la scarification clanique : vers une perte des valeurs culturelles.....	72
Troisième partie : Construction identitaire et comportements discriminatoires de la cosmogonie <i>Xwela de Wida</i>	77
Chapitre 5 : Scarification clanique comme élément de construction identitaire chez les <i>Xwela de Wida</i>	78
5.1 Savoirs et pratiques définissant l'Homme <i>Xwela</i>	78
5.1.1 Arts.....	78
5.1.2 Panthéon Vodun.....	80
5.1.3 Langue.....	82
5.2 Pratiques culturelles et scarification clanique.....	83
5.2.1 Rite de <i>Sunkúko</i>	83
5.2.2 Rite de <i>Viḍétɔn</i>	85
5.2.3 Rite de <i>Vodunkɔn yiyi</i>	85
5.2.4 Rite de <i>Glemɛ yiyi</i>	86
5.2.5 Rite d' <i>Agbasa yiyi</i>	88
5.2.6 Rite de <i>Hwɛgbígbo</i>	89
5.2.7 Représentation du nombre dix (10).....	89
5.3 Fonctions manifestes de la scarification clanique.....	90
5.3.1 Fonction d'identification.....	91
5.3.2 Fonctions explicites.....	91
5.3.3 Fonctions culturelles.....	91
5.3.4 Fonctions cultuelles.....	95
5.3.4.1 Fonction unificatrice.....	95
5.3.4.2 Fonction hiérophanique.....	96
5.4 Symbolique du python dans la scarification clanique chez les <i>Xwela</i>	97

5.5	Eléments actuels de la construction de l'identité chez l'individu <i>Xwela</i> au XXI ^e siècle..	101
Chapitre 6 : Scarification clanique comme objet de discrimination sociale chez les <i>Xwela</i> de <i>Wida</i>		
	<i>Xwela</i> de <i>Wida</i>	104
6.1	Empreinte sociale de la scarification clanique chez les <i>Xwela</i>	104
6.2	Panegyriques et paroles sacrées.....	106
6.3	Fonctions latentes de l'univers littéraire en rapport avec la scarification clanique.....	110
6.4	Etiquetages et stigmatisation de l'individu <i>Xwela</i>	113
CONCLUSION		116
REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES		119
ANNEXE		125