

« Les pratiques sexuelles chez le peuple «Gɔn» et Mina d'Agoué ».

Mémoire réalisé par
Basilie Chantal CODJO

Promoteur
Professeur Pierre-Joseph LAURENT

Lectrice
Professeure Jacinthe Mazzocchetti

Année académique 2018-2019

Master 120 en Anthropologie, finalité *approfondie*.

Une anthropologue sur le terrain dans sa région natale.



En échange avec une vodunsi à Agoué / En échange le guide de la cour royale de Lolani (à Aného dans le Togo).



En échange avec un journaliste et un historien à Agbodranfo (dans le Togo)

Partage de repas avec les intermédiaires à Agoué (Repas assurés par ma tante paternelle).

LA DÉCLARATION DE DÉONTOLOGIE DE L'UCL

« Je déclare sur l'honneur que ce mémoire a été écrit de ma plume, sans avoir sollicité d'aide extérieur illicite, qu'il n'est pas la reprise d'un travail présenté dans une autre institution pour évaluation, et qu'il n'a jamais été publié, en tout ou en partie. Toutes les informations (idées, phrases, graphes, cartes, tableaux, ...) empruntées ou faisant référence à des sources primaires ou secondaires sont référencées adéquatement selon la méthode universitaire en vigueur.

Je déclare avoir pris connaissance et adhérer au Code de déontologie pour les étudiants en matière d'emprunts, de citations et d'exploitation de sources diverses et savoir que le plagiat constitue une faute ».

Le 16 août 2019



Basilia Chantal CODJO

DÉDICACES

À

Tout le peuple «Gɔ́n»/Mina.

Une force appelle une action.

La culture, la tradition, notre force.

Agissons à la révéler au monde !

MES REMERCIEMENTS

Aux termes de ce parcours d'acquisition du savoir, dans un domaine qui se révèle autant décisif pour ma carrière professionnelle que les précédents, je tiens à remercier sincèrement le Professeur Pierre-Joseph Laurent, pas seulement, en tant que promoteur (angle professionnel) mais surtout, en tant qu'une personne spéciale dotée d'un grand sens de l'écoute (qualité humaine). Je vous dis simplement merci.

Chaque Professeur, en anthropologie, en sociologie et en sciences de la famille et de la sexualité, a marqué mon parcours, d'une façon singulière, au cours ce cursus qui s'achève. Acceptez, chacun/e, mes sincères remerciements.

Je vous remercie particulièrement Professeure Jacinthe Mazzocchetti, ma lectrice. Vous étiez là lors de mon Jury, au début de mon cursus, et comme un coup du hasard, vous êtes encore à la fin de ma trajectoire. Le séminaire de pratique de recherche anthropologique (LPOLS1326) que vous aviez co-animé avec Charlotte Bréda a forgé en moi les bases d'une démarche ethnographique. Je vous dis merci.

Je remercie sincèrement Monsieur Élie Candide Gbaguidi pour son précieux temps consacré à la relecture de ce document. Ce qui n'est pas un simple don mais, une profonde preuve d'amitié et de fraternité.

À toute la communauté Gɔn/Mina d'Agoué, d'Aneho et de Glidji, je dis merci.

Un grand merci à mes cousins Lacley, Yao et mon oncle Jean qui m'ont servi de guides sur le terrain.

Je dis un sincère merci à ma collaboratrice Claudette Afantohou et à Silvère, mon cher époux, qui ont été mes côtés sur le terrain.

Je dis un merci particulier à son Excellence Togbé Ahuawoto Savado Zankli Lawson VIII, un intellectuel hors-pair qui incarne le trône avec élégance et grandeur, de même qu'à tous ses collaborateurs et collaboratrices qui m'ont orientée dans ma quête d'informations sur le terrain.

À ma tante Abla qui a joué le rôle de cuisinière pendant notre séjour sur le terrain, je dis un sincère merci.

À mon grand frère Hyppolite qui a été mon chauffeur durant tout mon séjour sur le terrain, je te dis merci.

À grand-maman Johnson, à l'ancien Régent, à Monsieur le Commissaire de Police d'Agoué, à Fo Jo, aux couples et jeunes gens approchés, à tous ceux et celles qui ont répondu à mes nombreuses interrogations sur le terrain, je vous prie d'accepter mes sincères remerciements.

À Calixte Houedey, mon premier collaborateur sur terrain, accepte mes sincères remerciements.

Comment puis-je t'oublier, toi, mon petit Ange, qui as toujours été là pour moi ; et à travers toi, tous tes grands frères et sœurs. Merci à vous, mes enfants.

À ma maman, un milliard de reconnaissances.

TABLE DES MATIÈRES

LA DÉCLARATION DE DÉONTOLOGIE DE L’UCL	iii
DÉDICACES	iv
MES REMERCIEMENTS	v
TABLE DES MATIÈRES	vi
CARTES, ENCADRÉS, SCHÉMAS ET TABLEAUX	ix
PETIT LEXIQUE	xi
RÉSUMÉ	1
INTRODUCTION	2
La problématique	4
Ma motivation et l’utilité de cette recherche	5
Les objectifs et questions de recherche	5
L’approche de recherche	6
La structure du document	8
CHAPITRE I – LA ZONE D’ÉTUDE, LA MÉTHODOLOGIE ET LES CONCEPTS CLÉS UTILISÉS	9
1.1- La présentation de la zone d’étude	9
1.1.1- L’espace culturel «Gɔ́n»/Mina d’Agoué	9
1.1.2 – L’arrondissement d’Agoué dans la commune de Grand-Popo.	10
1.2- La méthodologie utilisée	16
1.2.1- Le choix et profil des enquêtés	16
1.2.2- Mon rapport au terrain d’enquête	19
1.2.3- La transcription des entretiens	21
1.2.4- Le traitement et l’analyse des données	22
1.2.5- La recherche documentaire	23
1.2.6- La rédaction proprement dite	24
1.3 - La clarification conceptuelle	24
1.3.1- Les notions d’identité et de culture (identité culturelle)	24
1.3.2- La notion de tradition	25
1.3.3- La notion de sexualité et des droits sexuels	26
1.3.4- Les notions de normes, de contrôle social et de déviances	29
CHAPITRE 2 – UN BREF APERÇU DE LA TRADITION «Gɔ́n»	32
2.1- Les origines des «Gɔ́n» ou Guin	32
2.2- Les «Gɔ́n» et Mina, un peuple administré par plusieurs rois	34
2.2.1- La fondation de l’espace culturel «Gɔ́n»/Mina d’Agoué	34
2.2.2- La hiérarchie entre les différents rois	35
2.3- La religion traditionnelle et les croyances chez les «Gɔ́n»	38
2.3.1- La cosmogonie Guin	38

2.3.2- La protection divine _____	39
2.3.3- La fête traditionnelle (<i>épé-ékpé</i>) ou le nouvel an chez les «Gɔ n» _____	39
2.4- La langue des «Gɔ n»/Mina : le guengbé ou le mina _____	56
CHAPITRE 3 – L’ORGANISATION SEXUELLE CHEZ LES «Gɔ n»/MINA D’AUTREFOIS _____	57
3.1- Le fondement et l’organisation de la sexualité humaine chez les «Gɔ n»/Mina d’autrefois _____	58
3.1.1- La synthèse des échanges avec les personnes âgées, le roi et les notables _____	58
3.1.2- La bipolarisation de la sexualité humaine chez les «Gɔ n» : focus sur l’éducation sexuelle des femmes «Gɔ n». _____	60
3.1.3 – Du choix du conjoint à l’alliance. _____	63
3.1.4- La prohibition de l’adultère ou de l’infidélité _____	65
3.2- Les étapes de l’entrée en alliance chez les Fon d’autrefois _____	67
3.2.1- La connaissance des parents _____	68
3.2.2- Le mariage coutumier _____	68
3.3- Les atouts des femmes «Gɔ n»/Mina _____	72
3.3.1- Les qualités des femmes «Gɔ n»/Mina _____	73
3.3.2- La stratégie « du bas et du bas-ventre » : quelques témoignages _____	76
3.3.3- Zoom sur quelques plats de spécialité «Gɔ n»/Mina _____	78
CHAPITRE 4 – LES PERCEPTIONS DES «Gɔ n»/MINA SUR LEURS PRATIQUES SEXUELLES D’AUJOURD’HUI _____	86
4.1- L’entretien avec le couple Béni : une analyse pluridimensionnelle sur les pratiques sexuelles à Agoué de nos jours _____	87
4.1.1 - L’âge du premier rapport sexuel _____	87
4.1.2- L’alliance par fugue et la colère des beaux parents _____	88
4.1.3- Y-a-t-il une malédiction qui a suivi le couple Béni ? _____	89
4.1.4- Les filles «Gɔ n»/Mina chérissent vraiment leurs époux mais elles entrent très tôt en activités sexuelles _____	89
4.1.5- Le problème est que, généralement, elles sont infidèles _____	90
4.1.6- J’ai vu un cas d’inceste mais ce n’est pas à Agoué _____	90
4.1.7- Les clichés véhiculés sur l’accès facile au sexe des filles «Gɔ n»/Mina : « les parents [...] n’ont pas servi de bons exemples » _____	90
4.1.8- Autre idée reçue “les femmes «Gɔ n»/Mina arrachent les maris d’autrui” : « Oui, le grand gris-gris des femmes «Gɔ n»/Mina c’est l’art culinaire et aussi leur tendresse » _____	92
4.1.9- Les pratiques sexuelles entre cousins lors des festivités de « épé yékpé » _____	93
4.2- Des convergences de vue d’autres enquêtés avec l’analyse du couple Béni _____	94
4.2.1 – L’âge du premier rapport sexuel : « il m’arrive souvent de penser que je suis passée à côté de ma vraie vie » _____	94
4.2.2- L’effondrement du modèle éducatif référentiel des «Gɔ n»/Mina _____	99
4.2.3- L’autonomisation précoce des jeunes filles, travail dans les débits de boissons et une vie conjugale en « château de sable ». _____	101
4.2.4- Les pratiques sexuelles entre cousins et les cas d’inceste _____	104
4.3- Des divergences de vue d’autres enquêtés avec l’analyse du couple Béni _____	106
4.3.1 – Une éducation aujourd’hui partagée entre modération et rigidité _____	106
4.3.2- Le métier de sexe des filles «Gɔ n»/Mina _____	110
4.3.3- Les activités sexuelles en marge de la fête d’épé-yékpé _____	111

4.4- Synthèse : que retenir des perceptions des enquêtés sur la sexualité des «Gɔ n»/Mina aujourd'hui ?	111
4.4.1- La célébration culturelle et le mimétisme ambiant	111
4.4.2- Le phénomène des enfants abandonnés par leurs pères	112
4.4.3- Les autres causes explicatives des voies de facilités	112
4.4.4- L'infidélité des femmes «Gɔ n»/Mina	113
CHAPITRE 5 – LA DISCUSSION THÉORIQUE	114
5.1- La pérennisation de la tradition : la révolution pacifique des jeunes générations	115
5.1.1- La tradition à l'ère de la globalisation : la similitude mise à mal.	115
5.1.2- La pluralité des modèles de socialisation : première explication de la révolution des jeunes générations	117
5.1.3- L'échange des femmes : une deuxième cause de l'évolution des valeurs traditionnelles	118
5.1.4- La vulgarisation des droits l'Homme et l'autorité supérieure de l'Etat : une troisième explication du sort mouvant de la tradition	119
5.2- La beauté mythique des femmes «Gɔ n»/Mina : elles sont objet de désir	121
5.2.1- Le make up (maquillage) : une pratique quasi rituelle chez les «Gɔ n» et Mina	122
5.2.2- L'utilité et le but du maquillage	125
5.2.3- La beauté féminine et son lien avec la séduction	126
5.3- La vie amoureuse et sexuelle des femmes «Gɔ n»/Mina	128
5.3.1- Les atouts et potentialités des femmes «Gɔ n»/Mina sur le marché amoureux	128
5.3.2- La prolifération des unions libres : l'ancien ordre versus le nouvel ordre.	132
5.3.2.3 - L'union libre une voie de récupération de la corporéité des femmes mais quid de la répétition amoureuse	140
5.4- Au-delà de l'aire culturelle «Gɔ n»/Mina, un regard global spatio-temporel sur l'inceste et l'infidélité, deux cas de transgression des normes nuptiales	149
5.4.1- L'institution matrimoniale et ses normes régulatrices	149
5.4.2- L'endogamie et l'exogamie	151
5.4.3- La théorie de l'alliance : la question de la prohibition de l'inceste	153
5.4.4- Un regard d'ordre religieux sur la question de l'inceste	156
5.4.5- Les règles de fidélité au sein du couple : l'interdiction de l'adultère	158
5.4.6- L'inceste et l'infidélité : deux cas de transgression des normes nuptiales	159
Un regard spatio-temporel sur l'inceste	159
L'érosion de la prohibition de l'inceste : du châtement sévère à la tolérance de l'inceste	165
Les évolutions juridiques concernant l'inceste au cours de ces derniers siècles	168
Un regard spatio-temporel sur l'infidélité	171
CONCLUSION	173
Les apports de la recherche	177
Les perspectives	178
Les contraintes et difficultés	178
BIBLIOGRAPHIE	179
Annexes	180

CARTES, ENCADRÉS, SCHÉMAS ET TABLEAUX

Carte n°1 : Carte de l'aire culturelle des Guen ("Gɔn") et Mina. _____	10
Carte n°2 : Carte administrative de Grand-Popo. _____	10
Encadré n°1 : Le déroulement de la cérémonie rituelle de Kpessosso _____	42
Encadré n°2 : Album photo de la cérémonie rituelle de Kpessosso _____	44
Encadré n°3 : Album photo de la cérémonie rituelle de Kpan tchontchon _____	50
Encadré n°4 : Les 41 divinités Guin Yéhoué (sinsin) _____	52
Encadré n°5 : Quelques ako-gniko (prénoms claniques) _____	53
Encadré n°6 : Quelques pratiques endogènes pour rendre sa partie intime propre et fraîche _____	60
Encadré n°7 : Conseils aux femmes sur leur sexualité _____	74
Encadré n°8 : Quelques questionnements sur la conservation en l'état de la tradition _____	120
Encadré n°9 : La double confiscation par les hommes du féminin des femmes : une analyse empruntée de Laurent (2010) _____	140
Encadré n°10 : La prohibition de l'inceste _____	153
Graphes n°1 : Un aperçu de l'âge des enquêtés au premier rapport sexuel _____	96
Photo n°1 : Une vue du fleuve mono _____	11
Photo n°2 : Une vue de l'embouchure entre fleuve mono et l'océan atlantique. _____	11
Photo n°3 : Une vue aérienne de la ville d'Agoué avec de près l'érosion océanique _____	11
Photo n°4 : Une vue des cultures maraîchères et de l'espace de maraîchage _____	12
Photo n°5 : Un exemple d'une nouvelle bâtisse et d'une ancienne laissée aux abandons _____	13
Photo n°6 : Une vue de l'étage où j'étais hébergée _____	13
Photo n°7 : Une vue de la route inter- État traversant Agoué _____	13
Photo n°8 : Une vue de la façade de la PTT _____	14
Photo n°9 : L'entrée de l'école primaire publique et celle de l'école confessionnelle _____	14
Photo n°10 : Pause prise avec le commissaire d'Agoué et la façade des bureaux de l'arrondissement. _____	14
Photo n°11 : Une vue de la façade de la maternité _____	15
Photo n°12 : Vue de la façade de l'église catholique _____	15
Photo n°13 : Sur la tombe de ma défunte sœur _____	15
Photo n°14 : Entretien avec une aînée de la famille Johnson _____	20
Photo n°15 : Entretien avec une vodusi (une adepte de vodou) _____	20
Photo n°15 : Entretien avec un notable (le Régent d'Agoué) _____	20
Photo n°16 : Entretien avec le roi du palais royal de Lolan à Aného _____	20
Photos n°17 : La statue du père fondateur du royaume Gɔn. _____	35
Photos n°18 : Le palais royal Lolan (les Lawson). _____	36
Photos n°18 : La photo du 1 ^{er} roi et celle de l'actuel roi du clan Akangban, les Lawson. _____	36
Photos n°19 : Les dynasties de Glidji, d'Aného et d'Agoué (trois villes clés sur l'aire culturelle des «Gɔn»). _____	37
Photos n°20 : Un aperçu des temps forts de la cérémonie de Situtu 2018. _____	42
Photos n°21 : Aperçu d'un plat de yêkê-yêkê. _____	49
Photos n°22 : Les dragues se faisaient discrètement à l'abri des regards. _____	59
Photos n°23 : Un aperçu d'une séance de toilette intime. _____	60
Photo n°24 : Un aperçu d'une occasion de «agban ninan » dans la famille DOSSOU-YOVO de Ouidah. _____	71

Schéma n°1 : Modélisation de l'apprentissage plurifactoriel de la sexualité érotique et culturelle de l'être humain	28
Schéma n°2 : La cosmogonie Guin (Extrait du document d'histoire-religion-culture, Palais Lolan, 2007, 17).	38
Schéma n° 3 : Cousins parallèles et croisés	Erreur ! Signet non défini.
Schéma n° 4 : Arbre généalogique de la famille d'Antigone	162
Tableau n°1 : Répartition des sols par nature à Grand-Popo	2
Tableau n°2 : La population d'Agoué par rapport à celle de la commune de Grand-Popo	3
Tableau n°3 : Quelques données sociodémographiques sur l'arrondissement d'Agoué	12
Tableau n°4 : Volet des personnes âgées (50-90ans et plus) + le Roi des «Gɔn» du palais royal de Lolan.	17
Tableau n°5 : Volet des personnes de la classe intermédiaire (30-49ans)	17
Tableau n°6 : Vue synoptique de la situation sexuelle des adolescents et jeunes (12-30ans)	18
Tableau n°7 : Quelques divinités Guin et les clans correspondants	53
Tableau n°8 : Azangbé-gniko (prénoms correspondant au jour de naissance)	55
Tableau n°9 : Un aperçu de l'âge du premier rapport sexuel des enquêtés de sexe masculin	95
Tableau n°10 : Un aperçu de l'âge du premier rapport sexuel des enquêtés de sexe féminin	96
Tableau n°11 : Les éléments constitutifs de la solidarité mécanique selon la conception de Durkheim	116
Tableau n°12 : Les proportions (%) de femmes en union consensuelle parmi l'ensemble des femmes en union (mariage et cohabitation), âgée de 15-49 ans	133
Tableau n°13 : L'évolution des instigateurs de l'union au fil des années au Togo (1988)	134

PETIT LEXIQUE DES EXPRESSIONS LOCALES

Or, O = Or [en français].

ô = o [en français].

in = in [en français].

Guen, Gɔn, Guin, Gâ = guin [en français].

Guengbé = guingbé [en français].

Kpessosso = Prise de la pierre sacrée.

Togbé = Grand-père, Excellence (pour la déférence).

Mama = Grand-mère, Prêtresse.

Dada= Grande sœur.

Dadavi= Petite sœur.

Fofo [ou Fo]= Grand frère.

Fofovi= Petit frère.

D'un regard extérieur, Gɔn et Mina sont un et même peuple partageant le même territoire culturel, la même langue, la même mentalité ou la même civilisation. Mais, de l'intérieur, ce peuple se distingue par l'origine de leurs ancêtres, par les pratiques culturelles et par l'organisation politique.

Les Gɔn ou Guen ou encore Guin, Gɔ (des orthographes différentes mais le son de toutes ces orthographes est guin en français) seraient venus de Gɔ, Gɔngbo, Gold Coast, etc.

Les Mina seraient venaient de El-Mina.

Les «Gɔn» descendants de Comlangan à Agoué s'étaient organisés en dynastie (depuis leur origine). Les descendants de Foliaon, ne l'étaient pas.

Ce sont les «Gɔn» qui organisaient depuis leur début la pratique culturelle de Kpessosso qui symbolise leur nouvel an.

.

RÉSUMÉ

Le sujet développé dans ce travail est intitulé « *Les pratiques sexuelles chez le peuple «Gɔn» et Mina d'Agoué* ». Les "Gɔn"/Mina sont une communauté côtière fondée au XVII^e siècle et organisée en royauté. C'est un peuple très attaché à ses traditions, ses croyances et sa culture jusqu'à nos jours malgré la pénétration des nouvelles religions. Ce peuple a développé de solides contacts commerciaux avec les Occidentaux dès sa création.

Cette recherche qui porte sur la vie sexuelle de ce peuple est menée dans une perspective compréhensive. En effet, de nombreux clichés sont véhiculés sur ce peuple, en particulier, sur les jeunes filles et les femmes "Gɔn"/Mina. Ces clichés sont à la fois glorieux et peu glorieux : les femmes "Gɔn"/Mina seraient des femmes très désirées parce que sensuelles, douces, tendres, performantes au lit, douées en art culinaire, etc. ; mais elles seraient également des « détourneuses » de maris d'autrui, et auraient un faible pour les métiers de sexe (prostitution, servantes dans les bars, restaurants..) ou seraient instables au foyer, etc.

La question principale qui structure cette recherche est de savoir : Comment les pratiques sexuelles ont-elles évolué sur l'espace culturel "Gɔn"/Mina depuis le temps de nos grands parents (époque traditionnelle) à nos jours (époque moderne) ? Plus spécifiquement, il s'agit de savoir : 1) Quelles sont les règles sociales qui ont gouverné autrefois l'organisation sexuelle sur l'espace culturel "Gɔn"/Mina d'Agoué ? 2) Quelles sont les règles qui régulent les pratiques sexuelles sur l'espace culturel "Gɔn"/Mina aujourd'hui ? 3) Quelles sont les perceptions sociales aujourd'hui concernant les évolutions constatées en matière de pratiques sexuelles sur l'espace culturel "Gɔn"/Mina ? Cette recherche est purement inductive et basée sur l'observation participante et la collecte des données via les réseaux sociaux.

Aux termes des travaux, deux périodes sont à distinguer dans la vie sexuelle de ce peuple : Autrefois, les pratiques sexuelles au sein de ce peuple étaient régulées par des normes et des règles strictes : la sexualité a souvent lieu dans un cadre nuptial. L'éducation des enfants et des jeunes se faisaient au regard des valeurs chères à cette communauté. La socialisation était compartimentée dans une logique d'hétérosexualité : les filles et les garçons étaient socialisés en fonction de leur rôle dans la société. La communauté "Gɔn"/Mina a poussé la féminisation de ses filles à l'extrême pour faire d'elles, des filles très désirées et des épouses modèles. Ce mythe continue jusqu'à présent, autant que celui lié à la beauté et à la sensualité des filles/femmes "Gɔn"/Mina. Toutefois, aujourd'hui, une minorité de jeunes filles et dames, généralement peu ou non scolarisées, dans un mode de défiance des normes sociales et de l'autorité parentale, dans une quête d'autonomisation (y compris financièrement), se soustraient à leur processus d'éducation et se jettent précocement sur le marché du travail (sans qualifications) et sur le marché de l'amour aussi car, les métiers qui leur sont accessibles ont souvent un lien avec le sexe. Elles mettent en avant leurs atouts féminins et se mettent en unions libres à des fins de survie, avec ou sans implication des parents. La naissance des clichés déshonorants sur la communauté "Gɔn"/Mina est donc récente. Hormis cette situation regrettable, les femmes "Gɔn"/Mina, dans leur grande majorité, continuent d'être désirées pour leur sensualité, leur art dans la conjugalité et leur beauté, mais aussi d'être redoutées par les autres femmes qui ne les égalent pas, et par les hommes qui ne les méritent pas car, souvent, elles sont libres d'esprit et financièrement autonomes.

Mots clés : Tradition, identité et culture, alliances, sexualité, normes et contrôle social.

INTRODUCTION

Le sujet traité dans ce travail de fin des études (TFE) en Master 120 en Anthropologie s'intitule « *Les pratiques sexuelles chez le peuple Guen ("Gɔn") et Mina d'Agoué* ». La limitation de la recherche à l'espace territorial d'Agoué n'est qu'à titre indicatif, car l'on ne peut analyser les pratiques humaines spécifiques chez le peuple «Gɔn»/Mina d'Agoué sans parler des «Gɔn»/Mina du reste de cette aire culturelle qui s'étend depuis Agbodranfo (dans le Togo) jusqu'à Ayiguinnou (dans le Bénin) passant les principales villes des «Gɔn»/Mina que sont Glidji, Aného, Agoué, Agokpamè, Agouègan, et, de l'origine de ces peuples venus du Ghana, perçu encore comme une terre culturelle référentielle. Alors que, administrativement parlant, une frontière sépare le Bénin du Togo, au beau milieu de l'espace culturel «Gɔn»/Mina, à Hila-condji ; culturellement parlant cette frontière s'efface. L'aire culturelle «Gɔn»/Mina est perçue comme une. Ce qui explique d'ailleurs que de nombreuses sources documentaires sur la zone d'Agoué se retrouvent plutôt à Lomé au Togo. Mais à titre indicatif dans le cadre du TFE, limitons nous à Agoué, sachant que ce travail devra se poursuivre vers les autres villes de l'espace culturel «Gɔn»/Mina pour être complet, car lorsque l'on aborde la question spécifique de la sexualité du peuple «Gɔn»/Mina bien des enquêtés font la distinction entre les «Gɔn»/Mina d'Agoué et ceux d'Aného ou encore ceux installés à Lomé (dans le Togo). Les nuances restent à creuser.

Du point de vue administratif, Agoué est localisé sur le territoire du Bénin dans le département du Mono et dans la commune de Grand-Popo. Agoué est l'un des sept arrondissements de ladite commune. En terme géographique, la commune de Grand-Popo s'étend sur 289 km² de superficie dont seulement 15,57% de terres fermes (voir tableau n°1).

Tableau n°1 : Répartition des sols par nature à Grand-Popo

Zone	Superficie (km ²)	Pourcentage
Terres fermes (<i>zones de plateaux et agglomérations urbaines</i>)	45	15,6
Plans d'eau et principaux cours d'eau	15	5,2
Marécages	41	14,2
Zones inondables (plaines)	178	61,6
Plage (cordon littoral)	10	3,4
Total	289	100

Source : Extrait de Capo-Chichi, 2006, p. 5.

Agoué est une bande de terres située entre le fleuve Mono et l'océan Atlantique. C'est une presque zone balnéaire qui représente seulement 8% de la superficie totale de la commune de Grand-Popo mais regorge du cinquième de la population totale de cette commune, un peu plus que celle de l'arrondissement de Grand-Popo (qui s'étale sur 22% de la superficie de la commune).

Tableau n°2 : La population d'Agoué par rapport à celle de la commune de Grand-Popo

Arrondissement & Commune	Population totale					
	1992			2002		
	Masc	Fém	Total	Masc	Fém	Total
Grand Popo (22 %)	3 485	3 778	7 263	4 259	4 614	8 874
Adjaha (16 %)	2 494	2 664	5 158	3 098	3356	6 454
Avlo (9 %)	1 281	1 592	2 873	1 634	1 997	3 630
Djanglanmey (12 %)	2000	2123	4 123	2 372	2 469	4 840
Gbéhoué (11 %)	1740	1941	3 681	2 085	2 352	4 437
Sazué (23 %)	1 271	1 224	2 495	1 646	1 581	3 227
Agoué (8 %)	3 369	4 117	7 486	4 175	5 102	9 277
Commune = 100 %	15 640	17 439	33 079	19 254	21 081	40 335

Source : Extrait de Capo-Chichi, 2006, p. 10.

Les femmes, de tout temps, ont été en nombre supérieur au niveau de la commune de Grand-Popo et particulièrement à Agoué. Elles sont très actives dans les secteurs comme la pêche, la transformation et la commercialisation des produits halieutiques, la fabrication du sel, la culture maraîchère, la commercialisation des produits agricoles et autres. Elles s'organisent autour des associations de femmes ou en Groupement d'Intérêt Economiques (GIE). Les femmes constituent la cheville ouvrière de la commune et occupent une place de choix dans la politique de développement local (Capo-Chichi, 2006, p.14).

Dans toute la commune de Grand-Popo et particulièrement dans l'arrondissement d'Agoué, le problème central identifié est d'ordre économique et financier ; il s'agit de la faiblesse des revenus des ménages et de la capacité financière de la commune en tant que structure locale. Intéressons-nous à l'état économique des ménages. Les causes de cette situation se situent au niveau de : i) la faiblesse de la production agricole et halieutique (chute de la production halieutique, faible rendement de la production végétale, développement limité de l'élevage) ; ii) la faible rentabilité des activités des femmes dans les secteurs de post-récolte (stockage, transformation des produits agricoles et halieutique, extraction de sel, commercialisation) ; iii) la faible intégration des activités économiques : agriculture-élevage, transformation et commercialisation ; iv) l'insuffisance de l'exploitation des potentialités touristiques ; v) la faible capacité financière de la commune à faire face aux défis du développement local.

Aussi, la pollution des eaux, la destruction abusive de la végétation lacustre (mangroves), le comblement des plans d'eau et les mauvaises pratiques de pêche empêchent-ils la régénération des ressources halieutiques. À cela s'ajoutent la faible disponibilité de terres cultivables (plus de 75% des terres sont marécageuses et/ou inondables), le caractère rudimentaire des outils de production et la non utilisation des techniques de production intensive (semences améliorées, intrants, etc). Ce qui limite le rendement des cultures vivrières et le maraîchage. Les bas-fonds assez importants ne

sont pas suffisamment aménagés pour le développement de cultures adaptées. L'agriculture est demeurée de type subsistanciel et l'élevage de type extensif non professionnel (familial), l'une et l'autre restant peu productifs. Les potentialités touristiques de la zone sont peu exploitées : de par sa position géographique (ville frontalière), et les sites naturels qu'elle abrite, la commune de Grand-Popo, et l'arrondissement d'Agoué en particulier, dispose d'importantes potentialités touristiques. Mais aujourd'hui, l'impact du secteur touristique sur le développement de la commune est marginale au regard de l'importance des flux touristiques qui transitent par le territoire communal. Cette situation est essentiellement due à la faiblesse des activités d'épaullement du tourisme, notamment, l'offre, sur place, de biens et services adaptés aux besoins de consommation du secteur, et à l'inexistence d'une organisation communale de promotion des sites, paysages et valeurs culturelles. C'est dans ce contexte global au niveau de la commune de Grand-Popo d'une part, et d'autre part, au niveau de l'aire culturelle «Gɔn»/Mina qu'intervient la présente étude.

La problématique

Le sujet traité ici, « *Les pratiques sexuelles chez le peuple Guen ("Gɔn") et Mina d'Agoué* », s'inscrit dans un contexte spécifique. Les «Gɔn» et les Mina sont un peuple qui traverse la frontière de trois pays (Bénin, Togo, Ghana). Des représentations sociales spécifiques sont accolées aux femmes «Gɔn»/Mina : elles seraient à la fois désirées et redoutées. Elles sont désirées, d'après les représentations populaires, parce qu'elles seraient des femmes sensuelles, douces, tendres, performantes au lit, douées en art culinaire, ou prennent précieusement soins de leurs époux, etc. (représentations positives). Mais, dans le même temps, elles sont redoutées parce qu'elles seraient des « détourneuses » de maris d'autrui, auraient un faible pour les métiers de sexe (prostitution, servantes dans les bars, restaurants et hôtels) ou encore seraient instables au foyer parce que même canalisées sous un toit, elles seraient toujours attirantes et désirées tant leur féminité est mise en valeur, etc. (représentations dégradantes). Une telle ambivalence, en matière de représentations sociales, est sujette à questionnement. Ma démarche primaire, au cours de la phase exploratoire, était de comprendre comment sont ces représentations sociales sont-elles nées et quelle est la perception du peuple concerné par rapport à celles-ci.

Une fois sur le terrain, grand a été notre étonnement de comprendre que 1) les représentations dégradantes ne sont apparues que récemment avec la modernité ; 2) ce qui a résisté à l'ère du temps, ce sont les représentations positives. En effet, depuis la nuit des temps, les femmes «Gɔn» et le Mina, sont des femmes désirées à la fois pour leur beauté que pour être de « bonnes épouses ». L'aire culturelle «Gɔn» et Mina était pourvoyeuse de « bonnes épouses », envoyées aux quatre coins du monde, aux natifs du milieu émigrés. Les demandes fusaient de partout et les évaluations satisfaisantes s'en suivaient. Aujourd'hui, la tendance s'est inversée : les représentations dégradantes font progressivement leur apparition et prennent dorénavant le dessus.

À quel moment de son histoire, le peuple «Gɔn» et Mina a-t-il vécu un tel basculement et qu'est-ce qui en est à la base ?

Par ailleurs, la population active sur l'aire culturelle «Gɔn» et Mina est très mobile : il y existe, dans le milieu, des centaines de tradition d'émigration. Cependant, de nombreux émigrés y retournent lors de la fête culturelle "*Epe-Ekpé*" (symbolisant le nouvel an) du peuple "*Gɔn*". Cette fête se concentre sur les mois d'Août/Septembre de chaque année et mobilise les «Gɔn» et Mina des quatre coins du monde. Une telle tradition date de plus de trois cent cinquante ans. Lors de ce grand rassemblement festif, les « dérives » sexuelles ne seraient pas rares y compris entre cousins. Cette information a été recueillie de l'intérieur lors de la phase exploratoire : est-elle avérée ? Rien n'est moins sûr. Elle a donc été ajoutée aux préoccupations précédentes afin de mieux comprendre les problématiques en matière de la sexuelle au sein de la communauté «Gɔn» et Mina d'Agoué particulièrement. Ce qui est donc en jeu sur ce terrain, c'est la question de la beauté féminine et sa régulation : la question de l'alliance perçue dans une démarche diachronique ; celle de l'infidélité et les normes sociales qui la régissent ; celle de l'explosion des dérives sexuelles de paire avec la modernité seront respectivement analysées et contextualisées.

Ma motivation et l'utilité de cette recherche

Les recherches sur les pratiques sexuelles des peuples ne sont pas fréquentes, particulièrement, lorsqu'elles renferment certaines représentations négatives, encore moins lorsqu'il s'agit d'une ethnie dont on [le/la chercheur(e)] est issu soi-même. La principale motivation qui me pousse à cette recherche est que, en tant que native de l'aire culturelle «Gɔn»/Mina, j'ai longtemps porté le fardeau des représentations dégradantes liées à la sexualité des femmes «Gɔn»/Mina. Ma démarche est de mieux comprendre afin de, soit déconstruire au cas où elles s'avèrent infondées, soit l'expliquer et mettre plus tard des actions correctives en place, au cas où elles sont vérifiées.

De façon plus large et concernant les recherches sociologiques-anthropologiques sur la communauté «Gɔn»/Mina d'Agoué, en général, soit elles remontent à l'époque coloniale, soit elles sont rattachées aux différents départements administratifs dans le Togo (Agoué étant une petite portion de l'aire culturelle «Gɔn»/Mina se retrouvant sur le territoire du Bénin, je ne parle pas ici du découpage administratif au Bénin, mais plutôt de l'espace culturel «Gɔn»/Mina. Les structures centrales et symboliques de cette aire culturelle se trouvent au Togo –voir la carte géographique plus loin). Ma démarche vise aussi à documenter de l'intérieur les pratiques de genre en général, et particulièrement, les pratiques sexuelles de la communauté minoritaire «Gɔn»/Mina se trouvant du côté de la république du Bénin.

Les objectifs et questions de recherche

L'objectif principal de la présente recherche est de **comprendre les pratiques sexuelles** chez les «Gɔn»/Mina, particulièrement ceux qui sont localisés sur l'espace culturel «Gɔn»/Mina d'Agoué.

Il s'agit spécifiquement, dans une démarche comparative à travers le temps (approche diachronique), 1) de comprendre l'organisation sexuelle sur l'espace culturel «Gɔn»/Mina d'Agoué d'autrefois, 2) afin de la comparer à ce qu'elle est aujourd'hui, 3) pour en ressortir les écarts positifs ou négatifs.

À partir de là, la question principale posée dans cette recherche est de savoir : Comment les pratiques sexuelles ont-elles évolué sur l'espace culturel «Gɔn»/Mina depuis le temps de nos grands parents (époque traditionnelle) à nos jours (époque moderne) ? Plus spécifiquement, il s'agit de savoir :

- 1) *Quelles sont les règles sociales qui ont gouverné autrefois l'organisation sexuelle sur l'espace culturel «Gɔn»/Mina d'Agoué ?*
- 2) *Quelles sont les règles qui régulent les pratiques sexuelles sur l'espace culturel «Gɔn»/Mina aujourd'hui ?*
- 3) *Quelles sont les perceptions sociales aujourd'hui concernant les évolutions constatées en matière de pratiques sexuelles sur l'espace culturel «Gɔn»/Mina ?*

L'approche de recherche

La présente recherche est qualitative. Elle est conduite dans une démarche essentiellement inductive basée sur l'approche ethnographique avec sa méthode fétiche d'observation participante couplée d'entretien compréhensif. En effet, l'anthropologie et les études sur la culture ont fait de l'approche ethnographique et de sa tradition d'observation participante un socle épistémologique depuis que Bronislaw Malinowski publia en 1922 « *Les Argonautes du Pacifique Occidental* ». La sortie de ce chef d'œuvre ethnographique a valu à Malinowski un long séjour parmi les indigènes où il était amené à apprendre leur langue et adopter leur mode de vie pour la circonstance. Depuis lors l'approche de Malinowski fut actée comme principe méthodologique dans le champ disciplinaire de l'anthropologie et de l'ethnologie en rupture radicale avec la méthode distancielle de son prédécesseur James Frazer. Malinowski devint dès lors pour l'anthropologie et l'ethnologie ce que Guillaume le Normand fut pour l'Histoire de la Grande-Bretagne (Gellner, 1998, p.113), un conquérant et à ce titre, il devint de façon méritée le père de l'ethnologie moderne et la figure paradigmatique de la discipline (*Ibidem*).

Ainsi, depuis Malinowski, tout « bon Anthropologue » doit faire une immersion dans son milieu d'enquête, apprendre la langue et vivre les conditions des peuples étudiés, observer leurs pratiques quotidiennes, leur mode de vie, et simplement « chercher à comprendre » pour mieux décrire, expliquer, interpréter et analyser les différents domaines (ou styles) de vie dans les sociétés humaines étudiées. Les stratégies (ou instruments) de collecte sont principalement l'observation participante (rester avec les gens du milieu, agir à leur côté, participer à leur quotidien, tout en les observant avec intérêt) ; les entretiens non directifs (des causeries ouvertes et non structurées au milieu desquelles le chercheur trie les informations d'importance capitale pour sa recherche) ; les entretiens semi-directifs (qui regorgent déjà un minimum de structuration tout en laissant la porte

ouverte à des causeries plus larges) ; les notes de terrain (l'Anthropologue sur le terrain se reconnaît par son cahier de notes en main ou pas très loin en tout cas). J'ai sacrifié à une telle tradition en conduisant mon enquête de terrain, par intermittence, sur deux années : l'apprentissage linguistique n'a pas été nécessaire, car il s'agit de ma langue de lait.

Sur le terrain, l'Anthropologue est intéressé par toutes sources matérielles ou non matérielles : documents, photographies, cartes géographiques, généalogies, réseaux sociaux, faits historiques, les événements clés, les dates significatives, etc. Pratiquement la moitié du temps sur mon terrain a été consacrée à la quête de compréhension de l'histoire du peuple «Gɔn»/Mina, l'origine de ses pratiques culturelles, les principales dates et les événements clés dans ce milieu avant d'en venir à la problématique de recherche proprement dite.

Si l'immersion dans le terrain pendant plusieurs mois pour ce qui concerne la présente étude est déjà une source de crédibilité, elle seule ne suffit pas. À cela s'ajoutent les principes de rigueur scientifique comme la triangulation des informations et des méthodes voire de l'analyse également (Goetz & LeCompte, 1984 ; Van Campenhoudt & Quivy, 2006) ; l'observance des règles éthiques permet d'éviter toutes légèretés aussi bien dans la démarche que dans l'analyse et aussi de protéger les enquêtés ou donneurs d'informations (le principe de l'anonymat est de mise). Spradley (1979) a identifié des principes éthiques qui orientent la recherche ethnographique, à savoir le dialogue avec les informateurs afin de communiquer les buts et les résultats de la recherche, la protection de la vie privée et l'écriture du rapport de recherche pour le rendre compréhensible pour les informateurs (Anadon, 2006, pp. 19-20). Ces règles et principes éthiques sont strictement observés ici. En effet, la particularité concernant la présente recherche est qu'elle a été menée dans le milieu natal de la chercheuse (anthropologie des proches). À titre, une clarté autour des fondamentaux de la recherche a été faite et, en retour, de nombreuses informations ont été reçues de l'intérieur. Toujours, en application des principes éthiques, toutes les informations collectées ne seront pas révélées dans le présent travail (par mesure de protection). Et cela n'a rien à voir avec les principes de recul et de la distanciation du chercheur, car de la distanciation radicale, il n'en sera pas question dans la présente recherche ; il sera plutôt de la réflexivité (Caratini, 2004). Autrement dit, en tant que chercheuse, je ne me détache pas de l'objet étudié. J'en fais également partie. Telle est ma posture épistémologique dans cette recherche.

Par ailleurs, signalons au passage qu'une grande controverse existe autour des caractéristiques distinctives de l'ethnographie. Les points de vue des auteurs divergent quant à ce qui est essentiel dans une recherche ethnographique. Pour Spradley (1979), ce qui est fondamental, c'est qu'elle s'occupe du registre de la connaissance culturelle. Tel n'est pas l'avis de Gumperz (1989), selon qui les études ethnographiques devront se centrer sur des interactions sociales alors que Lutz (1981) opte plutôt pour une analyse holistique des sociétés. Le cadre de la présente recherche est beaucoup trop restreint pour procéder à une analyse holistique de la société «Gɔn»/Mina. C'est pourquoi elle devra se limiter à une connaissance sommaire de la culture et à la quête de compréhension de quelques interactions sociales, notamment en matière d'organisation sexuelle de cette société.

La structure du document

Le présent travail est structuré en cinq chapitres. Le chapitre 1 présente brièvement la zone d'étude, la méthodologie et les concepts utilisés ; le chapitre 2 décrit brièvement la tradition et la culture «Gɔn» ; le chapitre 3 présente l'organisation sexuelle dans le milieu «Gɔn»/Mina d'autrefois ; le chapitre 4 présente les évolutions connues par ce peuple en matière de pratiques sexuelles et le chapitre 6 pose quelques discussions clés sur la question de la sexualité des peuples. Un résumé, une introduction, une conclusion, des références bibliographiques et des annexes viennent s'y ajouter.

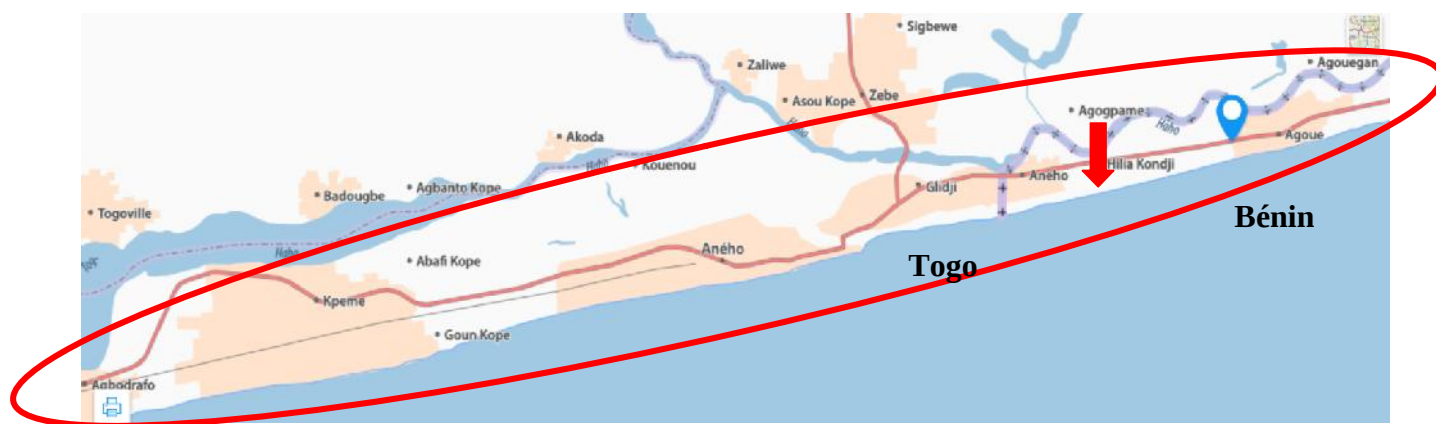
CHAPITRE I – LA ZONE D’ÉTUDE, LA MÉTHODOLOGIE ET LES CONCEPTS CLÉS UTILISÉS

Nous avons fait le choix de la démarche qualitative en nous situant dans une posture de chercher à comprendre ou à appréhender les aspects essentiels des enjeux liés à la problématique « le faire famille à distance » en lien avec l’immigration. L’idée du choix de la méthodologie à adopter pour traiter ce sujet a été nourrie progressivement lors de nos différents cours, notamment le cours de Méthodologie de la recherche dans le domaine du couple et de la famille (animé par les Professeurs Stéphan Van den Brouck et Willemen Noemi), le cours de Bioéthique et la nature humaine (animé par Svetlana Sholokhova). Grâce à ces différents cours, nous avons appris les différentes attitudes à adopter en situation d’enquête, comment préparer son terrain, comment réaliser un entretien et aussi le traitement à faire des données ainsi que la démarche à suivre jusqu’à la rédaction finale du document de recherche (point n° 1.1). Par ailleurs, sans nous emballer dans des questions théoriques complexes, nous nous limitons au niveau de ce chapitre 1 à la définition de quelques concepts clés qui permettront de mieux comprendre le sens des notions utilisées dans ce document (point n°1.2).

1.1- La présentation de la zone d’étude

1.1.1- L’espace culturel «Gɔn»/Mina d’Agoué

Agoué est partie intégrante de l’aire culturelle des Guen ("Gɔn") et Mina. Cet espace couvre Agbanaquin, Agoué (dans le Bénin), Aneho, Glidji, Agokpamé, Agouègan et Agodrafo (dans le Togo). Il s’agit de la bande qui longe le littoral et le fleuve mono peu après Grand-Popo jusqu’à mi-chemin de Lomé (voir la carte ci-après). Sur cet espace les frontières coloniales érigées à Hila-Condji s’effacent. Les peuples de cette aire culturelle partagent la même culture, la même langue, les mêmes croyances, adorent les mêmes divinités, sont soumis à des rites identiques et font allégeance aux mêmes rois. Les structures centrales et symboliques (les palais royaux, les forêts sacrées et sites des rites, etc.) sont basées à Glidji et à Aneho. Les deux palais royaux se trouvant du côté du Bénin (à Agoué et à Nikoué-condji) sont contestés et sources de tensions ou de divisions fratricides (la présente recherche ne s’attardera pas sur le volet politique de la chefferie chez les «Gɔn»/Mina). Le chapitre suivant sera, par contre, consacré à une présentation sommaire des rites, tradition et croyance du peuple «Gɔn»/Mina.



Carte n°1 : Carte de l'aire culturelle des Guen ("Gɔn") et Mina.

La frontière administrative de Hilla-condji ↓

1.1.2 – L'arrondissement d'Agoué dans la commune de Grand-Popo.

Lorsqu'on raisonne en termes de découpage administratif, Agoué est un arrondissement qui fait partie de la commune de Grand-Popo dans le département du Mono au sud du Bénin.



Carte n°2 : Carte administrative de Grand-Popo.

Source : Extrait de Capo-Chichi, 2006, p.2.

Le département du Mono dont fait partie Agoué jouit d'un climat de type sub-équatorial avec une succession de quatre saisons, une pluviosité variant entre 850 mm et 1 160 mm, une température pouvant atteindre 27,9°C, une humidité relative variant entre 55% et 95% et une insolation annuelle moyenne de 2 024 h/an. Le département est traversé par deux zones agro écologiques. La zone agro écologique qui traverse la commune de Houéyogbé est constituée de terre de barre tandis que l'autre zone est faite de basse vallée et de formations alluviales et couvre les communes de Lokossa, Athiémé, Bopa, Comé et Grand-Popo. La basse vallée est couverte de formations végétales dont la savane herbeuse, les formations marécageuses et quelques mangroves. Les sols sont de type alluvial et colluvial des vallées des fleuves et lacs plus ou moins hydromorphes, très riches en matière organique, très fertiles mais inondés de façon saisonnière par les crues du fleuve Mono (voir photo ci-contre).



Photo n°1 : Une vue du fleuve mono

On y rencontre également des sols de type sableux, peu fertiles et aptes aux cocotiers. On y note la présence de nombreux fleuves, lacs et lagunes contigus débouchant sur la mer (voir photo ci-contre).



Photo n°2 : Une vue de l'embouchure entre fleuve mono et l'océan atlantique.

La ville d'Agoué est donc située entre le fleuve mono, au nord, et l'océan atlantique, au sud. Elle est fortement impactée par la problématique de l'avancée galopante de l'océan (voir photos ci-dessous).



Photo n°3 : Une vue aérienne de la ville d'Agoué avec de près l'érosion océanique

Les données sociodémographiques concernant l'arrondissement d'Agoué figurent dans le tableau ci-après :

Tableau n°3 : Quelques données sociodémographiques sur l'arrondissement d'Agoué

CARACTERISTIQUES DEMOGRAPHIQUES ET EQUIPEMENTS SOCIOCOMMUNAUTAIRES DES UNITES ADMINISTRATIVES																	
DIVISIONS ADMINISTRATIVES	TOUS MENAGES					MENAGES AGRICOL		STRUCTURE DE LA POPULATION							INFRASTRUCTURES SOCIO-COMMUNAUTAIRES		
	NOMBRE MENAGES	TOTAL	MASCULIN	FEMININ	TAILLE MENAGE	NOMBRE MENAGES	POPUL LATION	0-5 ans	6 à 11 ans	12 à 17 ans	18 ans et plus	18 ans et plus	18 ans et plus	ADJUC -TION	ECOL PRIMA IRES	COLL 1 ^{er} CYCLE	COLL 2 nd CYCLE
ARRONDI: AGOUE	2 252	9 589	4 387	5 202	4,3	428	2 118	1 553	1 497	3 784	5 146	659	5 169		8	1	0
AGOUE I	606	2 492	1 110	1 382	4,1	114	571	421	358	953	1 342	197	1 380	Oui	4	1	0
AGOUE II	436	1 804	774	1 030	4,1	15	85	230	310	714	921	169	960	Non	1	0	0
AYIGUINNOU	269	1 217	578	639	4,5	136	669	223	214	530	616	71	621	Oui	1	0	0
HILAONDJI	673	2 696	1 359	1 537	4,3	11	75	503	431	1 134	1 649	113	1 565	Oui	1	0	0
NIKOUE CONDOU	90	440	217	223	4,9	41	220	75	73	177	225	38	234	Oui	0	0	0
ZOGBEDJI	178	740	349	391	4,2	111	498	101	111	276	393	71	409	Oui	1	0	0

Source : Extrait du RGHP3 (Recensement Général de l'Habitat et de la Population) de 2004.

Il ressort de ce tableau que la population d'Agoué, en 2004, était de 9589 habitants dont 54,24% de femmes et 53,90% de personnes âgées de 18 ans et plus. Le nombre total de ménages est de 2252 dont 19% exercent dans le domaine agricole.

Les activités économiques dans le milieu sont dominées par la pêche (océanique et fluviale), le maraîchage généralement fait sur des terres sableuses et parfois à l'intérieur des domaines clôturés, les cultures vivrières, la culture de « Séné » (une plante purgative) et le petit commerce (voir quelques photos ci-dessous) :



Photo n°4 : Une vue des cultures maraîchères et de l'espace de maraîchage

Sa position géographique (située entre le fleuve et la mer) fait d'Agoué une petite ville balnéaire et paradisiaque : les maisons des particuliers autant que les infrastructures publiques sont construites en matériaux définitifs pour la plupart mais on y trouve aussi quelques maisons construites en palissades ou en claie. Agoué est également une vieille ville (construite au 17^e siècle) ; ce qui fait qu'on y trouve des bâtiments en ruine qui challengent avec les nouvelles bâtisses (voir photos ci-dessous).



Photo n°5 : Un exemple d'une nouvelle bâtisse et d'une ancienne laissée aux abandons
On y trouve également quelques maisons à étages :



Photo n°6 : Une vue de l'étage où j'étais hébergée

Agoué est traversé par la route inter-État Bénin-Togo qui divise la ville en deux : le côté vers la plage d'une part et le côté du centre ville et vers le fleuve d'autre part.



Photo n°7 : Une vue de la route inter- État traversant Agoué

Les autres infrastructures qui desservent le territoire d'Agoué sont les suivantes :

- Une PTT (Poste téléphonique et télécommunication)



Photo n°8 : Une vue de la façade de la PTT

- Des écoles publiques et confessionnelles et un collège (voir photos ci-dessous).



Photo n°9 : L'entrée de l'école primaire publique et celle de l'école confessionnelle

- Un commissariat de police et les bureaux de l'arrondissement.



Photo n°10 : Pause prise avec le commissaire d'Agoué et la façade des bureaux de l'arrondissement.

- Une maternité



Photo n°11 : Une vue de la façade de la maternité

- Des églises



Photo n°12 : Vue de la façade de l'église catholique

- Des cimetières



Photo n°13 : Sur la tombe de ma défunte sœur

Les problématiques majeures dans le milieu sont : la faible occupation économique des populations, l'ivresse, la prostitution, la déscolarisation et les grossesses en milieu scolaire. Ces dernières problématiques semblent souvent être mises en lien avec la question économique. La présente recherche se limite à celles qui sont en rapport avec les pratiques sexuelles dans le milieu.

1.2- La méthodologie utilisée

L'approche induite, dont nous avons fait le choix dans notre recherche, se concentre sur questions qui cherchent à comprendre : quand ? Pourquoi ? Comment ? Quels ? Qui ?, etc. Ces questions sont donc posées essentiellement dans une visée de compréhension d'un phénomène social étudié, il s'agit dans la présente recherche de la question des pratiques sexuelles en milieu «Gɔn» et Mina. La méthode qualitative s'intéresse aussi à des groupes de taille très limitée comme dans le cas de cette recherche, l'objectif n'étant pas de généraliser mais plutôt de comprendre et d'expliquer les réalités abordées. Cette étude porte sur un groupe humain (les «Gɔn» et Mina d'Agoué) qui ne représente qu'une proportion limitée par rapport à l'ensemble des peuples de l'espace culturel concerné. Dès lors, il n'est nullement question de généraliser les observations faites et les conclusions dégagées.

La démarche qualitative empruntée se présente sous plusieurs formes : les méthodes non structurées (discussions informelles, observation participante, récits de vie, etc.), les méthodes semi-structurées (entretiens individuels, focus groups) et la collecte des données contextuelles. D'une manière ou d'une autre, j'ai eu recours à l'ensemble de ces méthodes sur le terrain selon la situation dans laquelle je me retrouvais. Les entretiens ciblés ont été conduits le plus souvent suivant la technique semi-directive sur la base d'un guide d'entretien. La compréhension de l'histoire des «Gɔn»/Mina a davantage fait appel à des causeries informels ou aux questions ouvertes. La technique d'observation participante a davantage porté sur le déroulement des rites culturels, la participation aux différentes étapes de la fête culturelle *épé-yékpé*. Quelques focus group ont été organisés avec des groupes de jeunes et des adultes d'âge moyen. Aussi, des échanges virtuels ont porté sur la problématique étudiée sur Facebook et ont permis d'obtenir d'intéressantes informations et analyses (voir la capture d'écran ci-dessous).



1.2.1- Le choix et profil des enquêtés

L'étude a eu lieu en trois temps : en décembre 2017-janvier 2018, d'abord à titre exploratoire ; en avril-mai 2018 pour le premier terrain proprement dit et en août-septembre 2018 pour des collectes approfondies.

La technique utilisée pour le choix des enquêtés

Le choix des enquêtés a été fait de deux manières : par la méthode boule de neige (les premiers nous recommandant d'autres personnes en présegeant de leur meilleure connaissance de la problématique étudiée) et sur la recommandation des informateurs. Deux informateurs ont servi de guide tout au long de la recherche. Outre ces deux informateurs, un troisième proche parent nous a servi d'intermédiaire pour rencontrer le roi des «Gɔn» à Aného et les collaborateurs du roi à Agbodrando dans le Togo. Trois catégories d'enquêtés ont été identifiées et réellement approchées sur le terrain, à savoir la catégorie des seniors et notables ; la catégorie des adultes d'âge moyen et la catégorie des jeunes. Dans chaque catégorie d'enquête, l'on devrait jouer sur l'équilibre hommes-femmes ou filles-garçons (concernant les jeunes). Mais leur nombre n'était pas retenu à l'avance, c'est le terrain qui nous l'avait imposé. Néanmoins, en évoluant dans l'enquête, on faisait attention au nombre par sexe de personnes rencontrées.

Le profil socio-démographique des enquêtés

Tableau n°4 : Volet des personnes âgées (50-90ans et plus) + le Roi des «Gɔn» du palais royal de Lolan.

Statut	Sexe	Age	Niveau d'instruction	Nombre d'enquêtés	observations
Roi	Masculin	50 ans	Universitaire	1	Très ouvert et demandeur d'une transcription écrite de la tradition.
Régent	Masculin	91 ans	CEP/ ancien	01	Il est l'autorité morale d'AGOUE
2 Prêtres religions traditionnelles	Masculin	55- 60 ans	Primaire & BEPC	04	Il est interdit aux prêtres religieux traditionnels d'épouser une adepte en initiation.
Personnes âgées et les notables	Masculin	60- 85 ans	Non scolarisée et peu scolarisée et bien scolarisés (universitaires)	16	Certains sont à la retraite, d'autres ont été confiés à des tierces personnes de la famille élargie pour leur scolarisation ou leur apprentissage du commerce
« Tassinon et autres femmes âgées »	Féminin	65 -80 ans	Non scolarisée et peu scolarisée	15	Les expériences d'éducation familiale ne sont pas les mêmes. Il ya celles qui ne sont pas restées auprès de leurs mères biologiques
Total				35	

Tableau n°5 : Volet des personnes de la classe intermédiaire (30-49ans)

N° d'ordre	Age	Sexe	Niveau d'instruction	Age au premier rapport sexuel	Nombre d'enfants	Grossesse au premier rapport sexuel
01	45	Féminin	Aucun ou primaire	20 ans	3	Non
02	46 ans	Masculin	Classe de 6 ^{ème}	25 ans	05	Non applicable
03	48 ans	Masculin	CEFEB	17 ans	06	Non applicable
04	45 ans	Féminin	Aucun	20 ans	03	Non
05	32 ans	Féminin	Aucun	21 ans	04	Non
06	48 ans	Masculin	Aucun	18 ans	04	Non applicable
07	36ans	Féminin	Aucun	20 ans	06	Non
08	45 ans	Masculin	BEPC	21 ans	06	Non applicable
09	40 ans	Féminin	5 ^{ème} inachevé	15 ans	04	Oui
	49	Féminin	3 ^{ème}	20 ans	05	Oui

10						
11	45 ans	Féminin	Primaire	16 ans	06	Non
12	49 ans	Masculin	Primaire	20 ans	01	Non applicable
13 & 14	48-50 ans	Masculin	Universitaire	Non applicable	-	Non applicable

Tableau n°6 : Vue synoptique de la situation sexuelle des adolescents et jeunes (12-30ans)

Numéro d'ordre	Age	Sexe	Classe actuelle / apprentissage	Age au premier rapport sexuel	Classe au premier rapport sexuel
01	21 ans	Masculin	Apprentissage	18 ans	Classe de 5 ^{ème}
02	21	Masculin	Terminale A2	15 ans	Classe de 5 ^{ème}
03	18 ans	Masculin	Classe de 3 ^{ème}	Puceau (vierge)	-
04	22ans	Masculin	Terminale A2	17 ans	Classe de 4 ^{ème}
05	23 ans	Masculin	Terminale D	16 ans	Classe de 4 ^{ème}
06	19 ans	Masculin	Classe de 3 ^{ème}	15 ans	Classe de 5 ^{ème}
07	23 ans	Masculin	Classe de 1 ^{ère} A2	16 ans	Classe de 4 ^{ème}
08	18 ans	Masculin	Classe de 3 ^{ème}	17 ans	Classe de 4 ^{ème}
09	15 ans	Masculin	Classe de 3 ^{ème}	Vierge	Pas d'information
10-11	18-20 ans	Masculin	Classe de 3 ^{ème} et de Terminale	17 ans	4 ^{ème}
12	12 ans	Féminin	Classe de 4 ^{ème}	Vierge	-
13	13 ans	Féminin	Classe de 4 ^{ème}	Vierge	-
14	14ans	Féminin	Classe 4 ^{ème}	Vierge	-
15	17 ans	Féminin	Classe de 1 ^{ère} A2	Vierge	-
16	20 ans	Féminin	Classe de 1 ^{ère} A2	Vierge	-
17	19 ans	Féminin	Classe de 1 ^{ère} A2	18 ans	Classe de 2 nd
18	19 ans	Féminin	-	15 ans	-
19	28 ans	Féminin	-	16 ans	-
20-22	18-23 ans	Féminin	Classe de 3 ^{ème} à Terminale	18 ans	Classe de 4 ^{ème}

Lorsque l'entretien a été conduite de façon groupée, j'inscris les personnes sur la même ligne en indiquant les deux bornes de leur âge (exemples : 18-20 ans ; 18-23 ans) ou celles de leur niveau d'études (exemple : classe de 3^{ème} à Terminale). Au total, 71 personnes ont été approchées sur le terrain dont 36 hommes/garçons et 35 femmes/filles. La catégorie des séniors regroupe 35 personnes de 50 à 91 ans voire plus dont 20 hommes et 15 femmes. La catégorie d'âge moyen regroupe 14 personnes de 30 à 49 ans dont 6 hommes et 8 femmes. La catégorie des juniors regroupe 22 personnes de 12 à 30 ans dont 10 garçons et 12 filles ; ils sont pour la plus des élèves ou des jeunes adultes (en ménage ou non). Leur niveau d'études est très variable allant de la non scolarisation au niveau universitaire. Rares sont les hommes parmi les enquêtés qui ne sont pas scolarisés : ceux de la catégorie des séniors ont généralement des niveaux universitaires sinon les anciennes certifications et sont bien instruits ; ceux de la catégorie moyenne ont entre le niveau primaire et universitaire et ceux de la catégorie des juniors sont quasiment tous au collège. C'est dans le groupe des femmes que l'on retrouve en grand nombre des personnes non instruites à l'exception de celles de la catégorie des juniors.

1.2.2- Mon rapport au terrain d'enquête

Je suis native d'Agoué : c'est la terre natale de mon feu père. J'y suis née puis j'y ai vécu lorsque j'avais entre 4 à 5 ans d'âge : mes parents venaient de divorcer et j'ai été placée chez mon arrière grand-mère ; c'est donc là que j'ai fait mon école maternelle avant d'être récupérée par mon père, un instituteur que nous avons (mes frères et moi) suivi dans ses mouvements sur ses différents lieux de travail. Plus tard, à l'âge d'adolescence (entre 13 et 15 ans) nous avons (mes frères et moi) vécu à Agoué pendant deux ans au cours desquels j'ai fait les classes de la deuxième et troisième année de l'école secondaire. J'ai quitté Agoué en 1984 et depuis lors je n'ai plus jamais passé une seule nuit là.

J'y vais périodiquement comme une visiteuse en transit juste le temps de saluer les parents qui y vivent (mes grands parents, tantes, oncles et cousin/es). Depuis donc près de 35 ans je me suis éloignée des réalités quotidiennes de cette ville natale. Dans mes autres lieux de résidence au Bénin (Comé de 1984 à 1987 puis Cotonou de 1987 à 2005), j'apprends souvent des clichés en matière de sexualité collés particulièrement à la femme "Gɔn"(ou Mina) presque à chaque fois qu'il m'arrivait de me présenter comme étant native d'Agoué. Quelles sont les pratiques (ou les vécus) sexuelles du peuple "Gɔn"(ou Mina) qui ont donné naissance et perpétuer les idées reçues tant glorieuses que peu glorieuses en matière de sexualité de génération en génération ? Une telle quête de compréhension date donc de très longtemps et la présente enquête ethnographique m'en offre l'opportunité. Mais faire une enquête dans son milieu natal relève d'un défi, un défi se renforce lorsqu'on a été longtemps formaté par les idées reçues que l'on cherche à comprendre. Il s'agit d'un défi de détachement pour se laisser pénétrer par les récits entendus et les faits observés.

Les atouts d'être native de mon terrain d'enquête

Le tout premier avantage est linguistique. J'ai été exemptée de passer par un apprentissage linguistique tel que cela est requis dans l'orthodoxie anthropologique. Il y a eu une très grande facilité de me faire comprendre et de comprendre les gens du milieu quelles soient les tournures, les blagues, les anecdotes, ou les paraboles utilisées.

Le deuxième avantage est le lien de parenté avec le milieu : dans beaucoup d'endroits ma présentation à travers mes grands parents ou mes tantes/uncles (je suis la petite-fille de.... ou je suis la nièce de...) était la clé qui ouvrait les portes.

Quelques illustrations



Une tension sévit actuellement dans le milieu au sujet d'un roi contesté. Je demandai le point de vue de mon enquêtée sur cette situation et sa version des faits. Elle rétorque « énougninmin mila séléa ! » (Est-ce de ma bouche que vous l'apprendrez ?).

Mon oncle qui m'a introduite et qui prenait part à l'entretien réplique en "Gɔngbé" (langue "Gɔn") « Non ne craint rien, c'est ta petite-fille. Elle est la petite-fille de feu Koudjéga, ta cousine ».

Mon enquêtée s'exclame « Petite-fille de Koudjéga ? Donc elle est la fille de Djossouvi ? ».

Et je réponds « Tout à fait. Je suis le deuxième enfant de Djossouvi ». Elle s'allège aussitôt après la présentation et sa langue se délia.

Photo n°14 : Entretien avec une aînée de la famille Johnson



Mon oncle (à gauche sur la 1^{ère} photo) est l'un des parents qui me facilitent les contacts dans le milieu. On entre dans la maison de la « vodoussi » sans rendez-vous préalable. Elle nous fait asseoir. Après les civilités, on énonce l'objet de notre visite en ces termes « je suis la nièce de ta coépouse Abila. C'est elle qui m'a envoyée vers toi pour comprendre les pratiques en matière de dans le cadre de ». Mon enquêtée réplique « vous êtes ici chez vous ... » puis elle commença les explications.

Photo n°15 : Entretien avec une vodoussi (une adepte de vodou)



Le même scénario a lieu avec le Régent (l'autorité traditionnelle n°2 après le roi, sur la deuxième photo ci-contre). Mon oncle m'introduit en disant « éviowo va gbowo » (tes enfants t'ont rendu visite). Je me présentai alors à travers ma collectivité et les échanges s'engagèrent...

Photo n°15 : Entretien avec un notable (le Régent d'Agoué)



Photo n°16 : Entretien avec le roi du palais royal de Lolan à Aného

C'est mon cousin Lacley (à droite sur la première photo ou faisant allégeance au roi sur la deuxième photo) qui m'a facilité l'accès au roi Togbé Ahouawato (vêtu en blanc sur les photos). Mon cousin est un initié et a, dans le système du vodoun, rang de Hougan (le n°2 après le Hounon, chef du vodoun). Il est donc un habitué du système. Il a pris contact avec le bras-droit du roi (à gauche sur la première photo ou assis à gauche du roi sur les 2ème et 3ème photos). Ce premier contact m'a permis de rencontrer le bras-droit du roi à Agbodrafo (au Togo) pour lui présenter l'objet de ma demande et pour un échange préliminaire. C'est au cours de cet échange qu'il a téléphoné au roi pour nous obtenir un rendez-vous. On a fait alors sur un deuxième déplacement sur le Togo (à Aneho) pour rencontrer et s'entretenir avec le roi en personne. Ce sont là quelques facilités de terrain du fait de mon lien de sang avec mon terrain d'enquête.

Le troisième atout est relatif à la profondeur des questions posées aux enquêtés ou certaines subtilités non forcément accessibles à l'acteur extérieur.

Quelques limites d'être native de mon terrain d'enquête

La première limite est l'obligation de faire des dons à chaque endroit où je passe. Il ne s'agit pas de donner de l'argent en contrepartie de l'information obtenue mais plutôt d'une obligation morale du fait du lien de sang dès lors que les gens dans le milieu sont pour la plupart informés que je réside en Europe, endroit du monde encore perçu comme l'eldorado par le commun des mortels dans les pays du Sud.

Une autre limite est une contrainte indirecte de critique mesurée. Je ne peux libérer certaines critiques que sous la forme de questionnements dès lors que les autorités traditionnelles sont demandeuses d'une copie du document qui va sortir de cette enquête. Une telle demande ouverte doit absolument être honorée vu les personnes proches que j'ai impliquées dans cette enquête.

Une autre limite encore est que certaines images et données ne pourront pas être vulgarisées à grande échelle mais strictement limitées au cadre restreint d'exploitation académique (mémoire) car en principe elles sont non accessibles au public. C'est ma position de proche qui m'en a favorisé l'obtention. Ce sont là quelques limites non exhaustives.

Sur le terrain, malgré les prises de notes, la quasi-totalité des entretiens et causeries informelles ont été entretiens sur autorisation préalable des « enquêtés » ou informateurs. Ceci a fait appel ultérieurement à la nécessité de les transcrire.

1.2.3- La transcription des entretiens

C'est le plus souvent le téléphone qui a servi d'outil pour l'enregistrement des données. Au démarrage de chaque entretien (ou causerie), on présente les modalités de déroulement et demande à chacun à l'enquêté ou l'informateur l'autorisation d'enregistrer les conversations. Quasiment eux tous nous ont donné leur aval ; là où il y avait des craintes les guides (qui sont mes proches

parents) ont fait jouer le lien familial pour les dissiper. Les causeries ont eu lieu en guengbé encore appelé mina sauf quelques exceptions avec les élèves. Je n'ai pas rencontré de difficultés majeures à les transcrire sauf dans de rares cas où les personnes rencontrées avaient parlé à voix trop basse.

La transcription d'un entretien d'une heure m'a pris entre trois à cinq heures et vu le nombre de personnes rencontrées, la transcription de tous les entretiens a pris plusieurs mois.

Pendant la transcription, une première identification thématique a émergé : certains discours abordaient des points similaires. Les idées clés qui émergeaient étaient au fur et à mesure soulignées ou extraites en portions de texte.

1.2.4- Le traitement et l'analyse des données

La méthode utilisée ici est celle de l'analyse du discours (Anadon, 2006). Dans l'analyse du discours, il y a une double interprétation : 1) l'interprétation intrinsèque (ou primaire) entachée à tout discours (du fait que l'enquêté livre un discours tenant compte de sa vision des choses) et 2) l'interprétation analytique du chercheur (au regard de la littérature, des théories et aussi de sa propre vision du monde social étudié). à cela s'ajoute la triangulation des données recueillies pour ressortir la tendance proche de la vérité. En effet, l'histoire d'Agoué est truffée de mensonges du fait de la réalité entre deux camps, descendants de deux ancêtres qui revendiquent, de part et d'autre, leur paternité sur Agoué. Chaque camp « arrangeait » l'histoire dans le sens qui l'arrange et taisait les autres portions d'information. La question de la sexualité est aussi très délicate : certains enquêtés confirmaient des clichés tirés de l'opinion populaire ; d'autres s'en défendaient et rejetaient tout en bloc. Ces difficultés ont d'ailleurs fait que l'on a dû approcher davantage de personnes qu'il n'en fallait afin de faire l'essentiel des croisements possibles.

Selon Smith and Osborn (2008, 66), le chercheur est intéressé par l'étude de quelque chose de l'univers de l'enquêté. Ceci peut être en forme des croyances, des constructions, de l'histoire ou des éléments identitaires du répondant. Dans tous les cas, la signification est centrale (*Ibidem*). Ceci nécessite que l'enquêteur s'engage dans une relation interprétative de la transcription. Car, bien que le chercheur tente de capter et de transcrire « objectivement » la signification des discours des personnes interviewées, de connaître leur univers personnel et social, ces significations ne sont pas toujours disponibles de façon transparente. Elles doivent parfois être obtenues grâce à un engagement durable avec le texte enregistré et à l'aide d'un processus d'interprétation (*Ibidem*). Ceci fait dire à Anadon (2006) que la perspective centrée sur l'analyse du discours considère le récit comme une production de sens et essaie d'aller au-delà de la transparence, de l'évidence du texte, car la signification et le sens d'un discours ne sont pas donnés de manière immédiate et univoque, ils sont donnés par un processus de production de discours (*Ibidem*). Charmaz (2006, 10) insiste sur le fait que « le but des méthodes interprétatives n'est pas de faire une reproduction exacte du phénomène étudié, mais d'offrir un portrait du monde étudié ». En faisant miennes les analyses de ces auteurs, surtout un terrain sensible qu'est la sexualité d'un peuple, j'ai dû d'abord sur le terrain creuser de nombreux points qui relèvent de l'ordre du détail afin d'être certaine que

je partage la même signification avec l'interlocuteur, ceci indépendamment de l'analyse postérieure.

S'agissant du traitement des textes transcrits, voici les étapes que j'ai empruntées :

- ⇒ Isoler des unités thématiques élémentaires et des sous-thèmes ;
- ⇒ Choisir des mots-clefs ;
- ⇒ Regrouper ;
- ⇒ Indiquez les extraits pertinents et les classer par catégorie ;
- ⇒ Découper entretien (/texte/chanson/film...) en extraits.

Autrement dit, j'ai d'abord regroupé toutes les idées clés (ou les thèmes) relevées lors la transcription des entretiens ; je les ai ordonnés et ai établi des liens entre elles (ou eux) pour sortir des catégories principales (ou thèmes principaux) et des sous catégories (ou sous-thèmes). Cet exercice a permis d'élaborer une structure provisoire pour la rédaction du document que j'ai ajusté au fur et à mesure. Deux types de démarches d'analyse sont ici appliqués :

Une analyse longitudinale : organisation des séquences à l'intérieur d'un même entretien, priorités, insistance, difficultés, etc. L'objectif poursuivi ici est de dégager les logiques, établir les liens entre pratiques, discours, représentations, trajectoires, etc., chez chaque personne interviewée.

Une analyse transversale : comparaisons des entretiens à l'intérieur d'un même thème, par exemple le mode d'expressions, le discours sur les pratiques, les points de vues, etc.

1.2.5- La recherche documentaire

La recherche documentaire, dans ce travail, a commencé sur le terrain. Les documents sur l'espace culturel d'Agoué sont si rares en ligne et au Bénin, qu'il a fallu envoyer un proche à Lomé pour m'en obtenir un certain. Les blogs sur la fête culturelle épé-yékpé ont été aussi d'une grande importance. La recherche documentaire ici a été d'une triple utilité. Elle a permis : 1) de mieux connaître l'histoire d'Agoué en dehors de l'oralité ; 2) de conduire à bien l'analyse thématique des données en faisant un aller-retour entre les données empiriques et ce qui transparaît dans la littérature ; 3) de conduire la discussion théorique en ouvrant le champ de la question vers d'autres et les problématiques majeures liées à la sexualité des peuples contemporains.

Les sources exploitées sont : les bibliothèques (emprunt des ouvrages) ; les sites web (c'est le canal le plus exploité pour les aspects d'ordre général et théorique) ; les parents (ont aidé à obtenir des documents précieux) ; mes cours (sur ceux relatifs à la méthodologie, à l'éthique, et à l'approche anthropologique, l'anthropologie fondamentale), les ouvrages spécifiques achetés et les articles divers téléchargés en ligne.

1.2.6- La rédaction proprement dite

Dernière étape de l'analyse des données, elle consiste en l'ordonnancement des thèmes finaux et la rédaction d'un texte cohérent décrivant les significations inhérentes à l'expérience des personnes interrogées. Cette étape finale se concentre essentiellement sur la traduction des thèmes dans un récit narratif. Ici l'analyse devient davantage expansive au fur et à mesure que les thèmes sont expliqués, illustrés et nuancés (par des points de vue opposés d'autres enquêtés). La table des thèmes construite sur la base des réponses des participants prend, à présent, la forme de l'argumentation narrative entrecoupée d'extraits in extenso des transcriptions pour soutenir la cause. On prend soin de faire la distinction entre ce que le répondant a dit clairement et de l'interprétation, ou entre le point de vue du chercheur et celui de l'enquêté (Smith and Osborn, 2008,76). C'est la démarche expliquée ici que j'ai appliquée à mon travail.

1.3 - La clarification conceptuelle

L'accent est mis ici sur plusieurs mots ou groupes de mots à savoir la notion de « tradition », « identité et culture », « alliances » (définition renvoyée au point 5.4), « sexualité », « normes et contrôle social ».

1.3.1- Les notions d'identité et de culture (identité culturelle)

Pour mieux comprendre le sens de cette notion d'identité culturelle, commençons par définir le mot « *identité* ». Ce mot peut, selon les moments, signifier 1) la « désignation exacte d'un individu » ; 2) le « fait d'être considéré comme étant la même chose » ou 3) « ce qui fait la particularité d'un individu ou d'un groupe d'individus » (voir dictionnaire en ligne)¹. Le sens n°2 et en partie le sens n°3 considérant le groupe font échos dans le présent travail. Les «Gɔ̃n» et Mina se reconnaissent comme appartenant à une communauté ethnique (sens 2) et aussi avec les pratiques culturelles spécifiques (sens 3).

La notion d'*identité*, entendue comme **ce qui constitue le caractère irréductiblement spécifique d'un individu** entretient des relations dialectiques avec celle de la *culture*, entendue comme, **l'ensemble des comportements, des représentations et des valeurs traditionnels, transmis par des aires de civilisations** qui se distinguent consciemment les unes des autres (Ménissier, 2007, 1).

Selon Ménissier (op. cit.), chez les humains, l'identité est intériorisée : elle désigne à la fois le fait d'être soi et de se savoir soi. La notion d'identité renvoie à celles de subjectivité (dans le premier cas) et de réflexivité (dans le second). On pourrait dire également qu'elle consiste en la capacité de s'identifier et par là de se reconnaître, aussi bien qu'en le fait d'être identifié et reconnu par autrui (*Ibidem*).

¹ <https://dictionnaire.reverso.net/francais-definition/identit%C3%A9+culturelle>, consulté le 1 juin 2019.

L'identité peut être singulière ou collective, dans le présent travail, il est davantage question de l'identité collective. La primauté de la condition langagière engendre une telle possibilité. En effet, dans l'histoire humaine, des communautés de différente taille et nature, constituent des "centres d'identification" à la fois collectifs et particuliers, à partir **d'un langage commun** – groupe familial ou clanique, rassemblement social, communauté nationale dont la base est ethnique et qui est susceptible de recevoir une forme politique étatisée (*Ibidem*). Ce qui apparaît très nettement, surtout dans **le cas de la communauté nationale ethnique, c'est la dimension initialement culturelle de l'identité**.

La « culture » désigne ici l'ensemble des principes d'une civilisation ou ensemble homogène de sociétés humaines ; parmi ces principes, le langage occupe une des premières places, en tant qu'il est le moyen de rassembler les hommes et le vecteur des valeurs dont l'affirmation permet aux membres d'une même culture de s'identifier et de se distinguer. Les éléments constitutifs de la « culture » sont : le langage, la territorialité, la religion... (Vinsonneau, 2002, 4). La culture et l'identité sont des phénomènes complexes : dynamiques et non statiques, ancrés dans l'histoire des groupes sociaux mais non enfermés dans celle-ci. L'incessante (re)construction collective de l'histoire est primordiale. Les frontières séparant le « Nous » du « Eux » prennent ainsi forme, l'identité se distingue de l'altérité, l'être se dessine et prend sens, il génère des objectifs, des valeurs et des significations partagées (*Ibidem*). Les deux notions (identité et culture) sont utilisées dans ce travail dans cet esprit d'interaction et d'évolution dynamique.

1.3.2- La notion de tradition

Le mot « *tradition* » (signifiant en latin l'« acte de transmettre » et s'écrivant *traditionem*) vient du verbe latin *tradere* : « faire passer à un autre » ou « livrer » ou encore « remettre ». Ainsi, étymologiquement le mot « *tradition* » exprime **l'idée d'une transmission**. Le sens commun français met davantage l'accent sur le contenu de ce qui est transmis. **La tradition transmet quelque chose du passé au présent, elle s'inscrit dans une temporalité**, et se fait gardienne du devenir d'une communauté d'un point de vue culturel, social, religieux, moral, etc. La notion de tradition fait apparaître en filigrane l'idée de **la finitude humaine**. Il y a *tradition*, transmission, parce que l'humain est mortel (Dely, 2007, p.2).

Le dictionnaire *Littre* explore tous les sens du mot *tradition* et en a distingué quatre principalement, à savoir : 1) l'« action par laquelle on livre quelque chose à quelqu'un » ; 2) la « transmission de faits historiques, de doctrines religieuses, de légendes, d'âge en âge par voie orale et sans preuve authentique et écrite » ; 3) particulièrement, dans l'Église catholique, la « transmission de siècle en siècle de la connaissance des choses qui concernent la religion et qui ne sont point dans l'Écriture sainte » ; et 4) « tout ce que l'on sait ou pratique par tradition, c'est-à-dire par une transmission de génération en génération à l'aide de la parole ou de l'exemple »

(*Dictionnaire de la langue française*)². Les définitions proposées par Littré se rapportent soit au sens particulier, juridique et liturgique, de *tradition* dans le droit romain et dans certains usages de l'ancien droit français ou lors de la remise de dignités ecclésiastiques, soit au sens général de « transmission ».

Il faut bien distinguer les deux verbes que sous-entend la notion de « *tradition* », à savoir : 1) « remettre » et 2) « transmettre », en latin : *tradere* et *transmittere*. Le premier se rapporte à une « *chose remise* » ou à un « objet livré » selon une convention ou un contrat entre des parties. Le second répond à l'« *acte même de la transmission entre des sujets* », et désigne non seulement des contenus mais aussi des opérations et une fonction, de portée universelle. La *tradition* ne se limite pas à la **conservation** ni à la **transmission** des acquis antérieurs, elle intègre, au cours de l'histoire, des **existants nouveaux** en les adaptant à des **existants anciens**. Sa nature n'est pas seulement pédagogique ni purement idéologique : elle apparaît aussi comme dialectique et ontologique. La *tradition* fait *exister de nouveau ce qui a été* ; elle n'est pas limitée au *faire savoir* d'une culture, car elle s'identifie à la vie même d'une communauté. D'où le fait que la *tradition* est indissociable de la notion d'héritage. Héritée du passé, une tradition consolide le lien communautaire et/ou l'identité d'un groupe d'individus dans le temps. Il y a ce double mouvement de transmission : la tradition forme la communauté des individus qui en héritent, et cette communauté héritière garantit la continuité de la tradition (Dely, *op. cit.*).

Il importe donc de ressaisir activement l'expérience de la *tradition* à travers trois relations fondamentales : en tant que *médiation et intégration* des cultures dans les conditions variables de la nature, en tant qu'*apparition d'une communauté* à elle-même à travers la perpétuelle « re-création » de ses valeurs, en tant que *visée de l'absolu dans ses rapports avec l'expérience du sacré*. À quelles transformations la tradition est-elle confrontée ? C'est davantage de cela qu'il sera question dans ce texte en mobilisant les différents sens qui transparaissent ici.

1.3.3- La notion de sexualité et des droits sexuels

Commençons par la définition que l'OMS (Organisation mondiale de la Santé) donne de la santé sexuelle « La santé sexuelle est un processus continu de bien-être physique, psychologique et socioculturel lié à la sexualité. Elle se manifeste par la capacité d'exprimer sa sexualité d'une façon à la fois responsable et susceptible de favoriser le bien-être aux plans personnels et social, en enrichissant la vie personnel et sociale, libre de coercition, de discrimination et de violence. Elle ne se limite pas à l'absence de dysfonctions, de maladies ou d'infirmités. Pour être en mesure de jouir de la santé sexuelle, il est essentiel que les droits de tous soient reconnus et respectés » (de Sutter, 2009, p. 49). Sans consensus international autour des droits sexuels, il est identifié, entre autres, le droit de choisir son partenaire, le droit de recevoir une information et une éducation sexuelle appropriée, le droit d'accepter ou de refuser les relations sexuelles et le droit de conserver physiquement son intégrité sexuelle. Au regard de cet intérêt global à la sexualité humaine, il convient de répondre à la question de savoir qu'entend-on par *sexualité* ?

² <https://www.littre.org/definition/tradition>, consulté le 5 août 2019.

Le concept de la sexualité recouvre diverses dimensions en fonction des disciplines qui l'abordent : en anthropologie, ce concept est abordé sous l'angle des croyances culturelles et des normes, en sociologie sous l'angle des représentations sexuelles et de contrôle social, en biologie sous l'angle de l'anatomie et du développement hormonal, en psychanalyse sous l'angle de la sexualité infantile et féminine, en psychologie sous l'angle du désir, de l'érotisme, etc. Ce concept est donc polysémique et l'on ne saurait l'aborder sous tous les angles ici.

Le mot sexualité fit son apparition au XIX^e siècle et signifiait « le caractère de ce qui est sexué, et l'ensemble des caractères propres à chaque sexe », il prit, au XX^e siècle, le sens de l'« ensemble des modalités de la satisfaction sexuelle ». Il était précédé du mot sexe (au XII^e siècle), généralisé et englobant l'expression « le beau sexe » (au XIV^e siècle) ; cette expression désignait les femmes, du mot sexuel (XVIII^e siècle). Étymologiquement, les mots sexualité, sexué et sexe sont dérivés des mots latins *sexualis* et *sexus*, ce dernier signifie « séparation, distinction » (voir Grand Robert, 2005 [en ligne]). Le concept de sexualité recouvre de façon large les phénomènes tels que 1) l'existence biologique d'organismes différencié sexuellement (mâle et femelle), ayant des caractéristiques spécialisées et complémentaires permettant la reproduction ; 2) le comportement sexuel dans le but de la reproduction chez de nombreux animaux (c'est-à-dire la copulation et la fécondation qui s'en suit) et chez certains mammifères évolués, un comportement érotique (c'est-à-dire la stimulation du corps, des zones érogènes en vue de procurer du plaisir érotique) ; 3) tous les aspects affectifs et émotionnels en relation avec le comportement sexuel (amour romantique, désirs, plaisirs, passions, etc.) ; 4) tous les aspects cognitifs et culturels (mœurs, représentations, croyances, valeurs, symboles, amour, etc.) en relation avec les trois phénomènes précédents (*Ibidem*).

Lorsqu'on parle de la sexualité humaine, il faut dire qu'elle varie selon les cultures et en fonction des époques. Des différences sont observées dans la diversité des pratiques érotiques, et dans les mœurs, les croyances, les valeurs et les représentations sociales liées à la sexualité (Ford, 1970 ; Werner, 1986 ; Marshall & Suggs, 1971 ; Gregersen, 1983). Ces auteurs évoquent également qu'à partir des études réalisées en éthologie humaine, on observe que, dans toutes les cultures, le comportement érotique s'organise toujours autour de la stimulation du corps et des zones érogènes. Mais, selon les sociétés, les régions du corps, les formes et les moyens de la stimulation érotique sont très variables, allant de la région génitale (qui est la plus sollicitée), à la zone anale et celle orale (qui sont moins sollicitées). Le moyen de la stimulation peut être l'organe génital, la main, la bouche, la langue ou un objet (érotique) ; parfois, plusieurs ou toutes les modalités sensorielles sont stimulées (Partridge, 2002). La durée des activités est également variable. Enfin les activités érotiques peuvent être réalisées seul, avec un partenaire, ou plusieurs partenaires ; elles peuvent être hétérosexuelles, homosexuelles, ou bisexuelles, voire avec des animaux (Ford, 1970).

Les observations faites par les ethnologues montrent que la culture joue un rôle important dans le développement sexuel et l'expression de la sexualité humaine. L'étude des phénomènes culturels

de la sexualité (les modèles normatifs, les valeurs, les croyances, la morale, l'éthique, etc.) est une des clés de la compréhension de la sexualité humaine (Ford, 1970 ; Werner, 1986 ; Marshall & Suggs, 1971 ; Gregersen, 1983). En effet, selon des sociétés, les normes sexuelles sont construites à partir des considérations magiques, religieuses, morales, sociales, affectives, comportementales, etc. De mêmes, toujours en fonctions des normes sociales, les activités érotiques sont fréquentes ou rares, certaines activités érotiques seront interdites ou considérées comme inappropriées (c'est généralement le cas de la sodomie, des activités sexuelles avec les divinités, cunnilingus, baiser) et d'autres pourront être valorisées (masturbation, coït vaginal, hétérosexualité ou homosexualité). Au sein d'un même groupe social, la sexualité de la quasi-totalité des individus est conforme aux normes que le groupe s'est défini (*Ibidem* ; Marvin, 1969 ; Suggs, 1966). Ce qui montre, de l'avis de Gagnon (2008), l'influence majeure et structurante du contexte culturel sur la sexualité humaine.

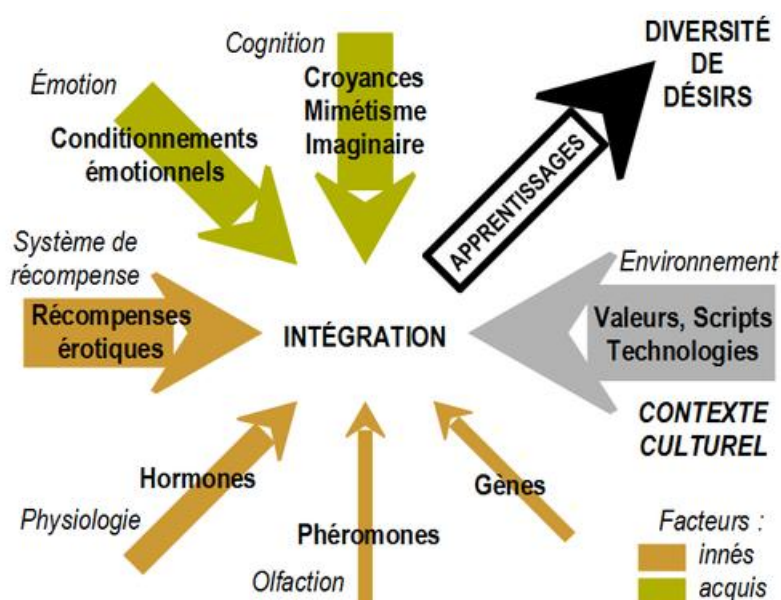


Schéma n°1 : Modélisation de l'apprentissage plurifactoriel de la sexualité érotique et culturelle de l'être humain

Source : Voir Wunsch (2014 ; 2017).

Plusieurs facteurs influencent le comportement érotique d'un individu à savoir : le niveau d'activité physiologique, les conditionnements, les apprentissages, la structure et la hiérarchie du groupe social, les relations de parenté, les facteurs affectifs et cognitifs, le contexte culturel (normales sociales, symboles, valeurs. Il y a aussi des caractéristiques innées du comportement érotique (comme les zones érogènes, le système de récompense, etc.). Celles-ci s'expriment quel que soit l'environnement social ou culturel.

Abordant l'étude de la sexualité humaine, de Sutter (*op. cit.*, p.41) évoque la question de la répression sexuelle qui frappe les femmes, notamment, dans de nombreuses sociétés. Réprimer la sexualité des femmes et les maintenir sous le contrôle exclusif d'une minorité de mâles dominants est, selon l'auteur, une stratégie visant à assurer la transmission des gènes de ces derniers. Elle est d'ailleurs utilisée par la plupart des mammifères comme les gorilles et se retrouve dans de

nombreuses cultures humaines. L'avantage de cette stratégie est d'assurer aux mâles les plus forts (ou aux hommes les plus riches et les plus puissants) un accès privilégié à la reproduction. En outre, le contrôle strict de la sexualité des femmes permet de s'assurer que les enfants élevés seront bien ceux du père. Les femmes ne semblent pas programmées génétiquement pour la fidélité sexuelle comme on l'a longtemps prétendu. D'ailleurs, si c'était le cas, il ne serait pas nécessaire d'imposer cette fidélité par la menace ou par des méthodes limitant leurs envies sexuelles ou des moyens physiques tels que l'excision ou l'infibulation³ (*Ibidem*).

1.3.4- Les notions de normes, de contrôle social et de déviances

De Durkheim (1912 ; 1925 ; 1950), Foucault (1977-1978) aux Sociologues actuels, la notion de « normes » est fortement discutée en Sociologie. D'après l'encyclopédie *Universalis* [en ligne], le mot norme⁴ évoque la *norma*, l'équerre de l'architecte. La norme – ou la règle⁵ – se dit d'un modèle de représentation et d'action ou, en un mot, d'une attente standardisée de comportement. Le normatif se compose de manières, de penser ou d'agir, définies socialement, prescrites et sanctionnables (Robert et al., 2005, p.2). Ainsi, dans un sens large, la notion de « normes sociales » désigne l'ensemble des règles qui prescrivent des comportements bien déterminés dans une société donnée et dont la transgression est susceptible de sanctions (*Ibidem*). Dans ce sens, Foucault (1978, p.59) évoque qu'il y a un caractère primitivement prescriptif à toute norme et Durkheim (1912, Ed. Kindle) ajoute que lorsqu'un esprit humain déroge aux normes sociales, la société ne le considère plus comme un esprit humain dans le plein sens du mot, et elle le traite en conséquence.

Mais ce qui préoccupe davantage Foucault (1978) c'est plutôt le processus de normalisation. L'auteur pense, contrairement à Kelsen (qu'il cite) selon qui « tout système de loi se rapporte à un système de normes » (*Ibidem*, p.58), que, certes, il existe une normativité intrinsèque à tout impératif de loi, mais une telle normativité ne doit pas être confondue aux procédures ou procédés de normalisation. Ce qui importe à l'auteur, c'est de montrer comment dans les marges voire à contresens d'un système de loi, se développent des techniques de normalisation (*Ibidem*). Il va alors dégager quatre moments au cours dudit processus en prenant pour exemple la normalisation disciplinaire : il y a d'abord ce qu'il nomme le quadrillage disciplinaire qui consiste en la décomposition de tout (les individus, les lieux, les gestes, les temps, les actes, les opérations) en éléments suffisants pour les percevoir et les modifier. Ensuite, vient le classement de ces éléments en fonction des objectifs bien déterminés ; puis s'en suit [en troisième lieu] l'établissement des

³ L'excision se limite à l'ablation du clitoris, l'infibulation consiste, après l'ablation du clitoris et des petites lèvres, à lacérer les grandes lèvres afin que les muqueuses, à vif, recollées, cicatrisent l'une contre l'autre. Pour cela, les deux bords sont agrafés ou cousus. Un orifice réduit est maintenu pour laisser couler l'urine et le flux menstruel (de Sutter, 2009, p. 41).

⁴ Attesté depuis le XII^e siècle mais rare jusqu'au XIX^e.

⁵ Même si certains juristes essaient de distinguer l'une de l'autre pour tenter de placer la règle de droit en dehors ou à côté des normes sociales, on les utilise le plus souvent l'une pour l'autre, justement pour affirmer que la règle juridique fait partie des normes sociales.

séquences ou la coordination entre les différents éléments : comment les enchaîner les uns aux autres ? Et enfin, **la fixation des procédés de dressage progressif et de contrôle permanent**. Ce qui permet au final de répartir ce qui est « normal » et ce qui est « anormal » (*Ibidem*, pp.58-59). C'est une telle répartition que Butler (2009, pp.16-26) a nommé la production du « dedans » et du « dehors » par le fantasme normatif, c'est-à-dire la distinction de tout ce qui est conforme au cadre normatif institué de ce qui ne l'est pas. Ainsi, pour Foucault (*op. cit.*), la normalisation consiste à poser un modèle (qui est construit en fonction d'un résultat donné), et le processus de normalisation consiste à rendre les gens, leurs gestes et leurs actes conformes à ***ce modèle qui est la norme***. Le normal et l'anormal se distinguent donc en référence à une norme définie.

D'autres auteurs vont davantage insister sur le caractère collectif de la norme. Ainsi, Demeulenaere (2003) évoque que, depuis Talcott Parsons, on a tendance à faire dériver « les normes » de valeurs partagées par tout ou partie de la société. Dans ce cas, les normes correspondent à des applications particulières de valeurs sociales, qui ont une plus grande généralité. Les normes déterminent, par là, les rôles et les attentes qui conditionnent les interactions entre les individus dans une société donnée. Abondant dans le même sens, Livret (2016)⁶ dans son article « Valeurs en philosophie », souligne le caractère collectif des normes qui s'imposent à l'individu, le dépassent et guident ses jugements. Et c'est dans ce sens que Durkheim (1912)⁷ **voit dans les normes, l'impact de l'« autorité morale » de la société sur l'individu** et suggère à travers son ouvrage « Formes élémentaires de la vie religieuse », **le critère de la puissance de la société**. En effet, pour Durkheim (1912) la société ne peut se passer d'un minimum de conformisme logique et pour cette raison, « elle pèse de son autorité sur ses membres » (*Ibidem*). L'individu qui est porté par la pulsion de s'affranchir des normes sent qu'il y a quelque chose qui lui résiste à l'intérieur de lui [la force des normes résidant dans leur capacité d'intériorisation grâce aux appareils idéologiques⁸ d'Etat (Althusser, 1995)] et hors de lui ; parce que hors de lui, il y a l'opinion qui le juge, dit l'auteur. Ainsi, selon Durkheim (1925), l'individu est certes susceptible de vouloir se singulariser par rapport à ses semblables mais sa conscience reste marquée par les normes qui enserrant le bien et le mal de la société dans laquelle il se trouve. La puissance de la société peut donc aller à l'encontre de toute considération utilitaire relative aux conséquences des actes des individus, et peut se manifester au besoin par la contrainte, dit Durkheim (1912).

Cette vision de Durkheim rend bien compte du second sens ressorti par Demeulenaere (2003) et selon lequel, les normes sont confortées par l'éventualité de sanctions qui relèvent soit du jugement du public ou de certains publics, soit, plus spécifiquement, de l'action d'institutions chargées du respect des normes juridiques. De ce point de vue, on peut distinguer entre les normes morales ou éthiques, qui sont en général sanctionnées par l'opinion publique (c'est le cas de l'infidélité par

⁶ URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/valeurs-philosophie/> Consulté le 13 février 2016.

⁷ Edition Kindle.

⁸ Il s'agit des institutions de socialisation d'un individu.

exemple) et les normes juridiques qui prescrivent, par l'intermédiaire d'institutions spécifiques, les comportements qui doivent être évités et ceux qui doivent ou peuvent être sanctionnés (c'est le cas de l'inceste par exemple). Il va s'en dire que dans chaque société coexiste une pluralité de normes (Durkheim, 1950). Toutefois, la prégnance normative varie considérablement selon les époques et les situations (Robert, 1999).

Aussi, Robert (2016)⁹ dans son article « Déviance en sociologie » nous rappelle-t-il que dès qu'il y a « norme sociale » s'ouvre la possibilité d'une conduite non conforme. Autrement dit, une norme aussi légitime soit-elle, ne garantit pas pour autant qu'elle soit respectée, à tous les égards, et qu'on s'interdise toute déviance. L'utilisation du concept de normes permet de distinguer parmi les non-conformités, les comportements qui ne répondent pas aux attentes sociales, celles qui sont de simples différences et celles qui sont des déviances, des transgressions de normes, énoncent Robert et al. (2005 : 3). La déviance est un processus social normal, utile pour la société ; elle n'est qu'une facette du cycle de contrôle social, ajoutent-ils (Robert et al., 1973 : 7). Depuis l'Ecole de Chicago, la Sociologie de la déviance est un champ d'analyse fructueux qui s'est développé et renouvelé grâce à des auteurs comme Goffman (1961), Becker (1964), Buckner (1971), Bell (1971) Robert (1973), pour ne citer que ceux-là en plus des auteurs classiques comme Durkheim (1912).

Le terme « déviance », dérive du mot latin *deviare*, signifie ici : « s'écarter du droit chemin, d'un principe, d'une règle » (Robert, 2016). Ainsi, pour l'auteur, la référence à une règle permet de distinguer d'emblée la déviance d'autres formes de non-conformité. C'est dans ce sens que Mucchielli (2010) évoque que la déviance se définit comme l'envers de la norme qu'elle transgresse et la question de déviance suppose que soient réunis trois éléments à savoir : une norme, une transgression de cette norme, et une « réaction sociale » à la transgression de cette norme. C'est dans ce cadre global de normes sociales prescriptrices, de leur transgression par des comportements « déviants » et de leurs sanctions que se situe ma présente réflexion autour de l'institution matrimoniale.

⁹ URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/deviance-sociologie/> Consulté le 8 février 2016.

CHAPITRE 2 – UN BREF APERÇU DE LA TRADITION

«Gɔ̃ N»



Un siège royal en pays Guin

Source : Extrait de Palais de Lolan (2007). GUYIFE : Histoire-Religion-Culture-Développement, Lomé, imp. CIR.

L'aire culturelle «Gɔ̃ n», située au pied de deux pays – la république du Bénin et celle du Togo-, est considérée comme « un pays » ou « un royaume » : dans les documents officiels, on y trouve la mention du « pays Guin » ou du « royaume Guin ». Et pourtant cet espace traverse deux États, après le découpage colonial, et, est séparé en deux par une frontière située à Hilacondji. Mais, du point de vue culturel, cette frontière n'existe pas. Les populations de l'aire culturelle «Gɔ̃ n» (ou Guin, Gɔ̃ n) sont administrées par des rois et le royaume «Gɔ̃ n» a son calendrier lunaire spécifique et un nouvel an différent de celui romain.

2.1- Les origines des «Gɔ̃ n» ou Guin

Le document d'histoire, édité par le Palais de Lolan en 2007, nous apprend que la trajectoire des «Gɔ̃ n» ou Guin, est partie de Mori (Cap-Coast) à Aneho en passant successivement par Accra (Guigbo), Glidji, Agokpamé.

Au départ de l'histoire des «Gɔn», un premier ancêtre du nom de Boê-Tono émigre de Mori (Cap-Coast) par la mer et atteint Accra en 1550. Il s'installe à l'endroit appelé Toumêtê. Un autre le seconda, peu de temps après. Son nom était Lakoté. Les deux ancêtres allèrent plus tard fonder le quartier Gbesse à Accra. Ce quartier était surnommé Guingbo dont dérive l'appellation *Guin*, le premier nom de l'actuelle ville d'Accra au Ghana. Le royaume Gaou Guin, installé au débouché maritime des grandes routes commerciales de l'intérieur, bénéficiait alors d'une suprématie importante sur les peuples voisins (Ashanti et Akwamu). Un troisième ancêtre, du nom d'Otou Onoukpou, les rejoignit plus tard. Ils créèrent aussi un autre quartier appelé Mahuia à Accra.

Une guerre de suprématie les opposa, peu après, aux Ashanti. Otou mena vaillamment le combat aux côtés de ses frères et les Guin en sortirent victorieux ; ce qui leur valut le surnom de Ahuawoto (guerrier, en français). Ils signèrent un pacte de paix avec les Ashanti qui, en guise de récompense, leur offrirent un tam-tam appelé Bem-Bem qui symbolise la bravoure des Guin. Ce tam-tam ne se joue qu'une fois l'an.

Une autre guerre opposa, plus tard, les Guin aux Akwamu. En effet, les Akwamu, installés aux confins septentrionaux du royaume, jalouaient le commerce florissant que menaient les rois Guin avec les différents navigateurs européens qui se pressaient alors sur la riche Gold Coast. Les Akwamu, désirant briser le monopole du commerce détenu par les Guin, leur déclaraient la guerre. Cette guerre, ajoutée aux différends internes, fut à l'origine du départ des Guin d'Accra vers les années 1660.

La sœur aînée du roi des Guin d'alors (le roi Kankue) et deux princes partirent en bateau vers le sud-est et accostèrent dans les environs de l'actuel Vodugbé (Gui vémé) ; mais trouvant l'endroit insalubre, ils marchèrent vers le nord pour s'installer sur les rives du lac Togo à Glidji et Zowla. Les deux princes s'appelaient Laté Assiadu et Laté Bewu. Ils appartenaient au clan Akagban des Guin. Ce sont les ancêtres des Lawson. Cette trajectoire des émigrés Guin dura 20 ans. Ils s'installèrent à Glidji en 1680.

Mais, les deux princes ne séjournèrent pas à Gblidji pendant longtemps : leur profession (la chasse) les amenait à s'installer à Agokpamé (ce qui signifie la cour des rôniers), un milieu riche en gibiers. Des deux princes, seul un (Laté Bewu) eut des enfants. Il prit pour épouse Adakou-Hon, la sœur du deuxième roi de Glidji appelé Assiongbon Dandjin. Le couple donna naissance à plusieurs enfants dont l'aîné prit le nom de Latévi Ayiku (ou Weku).

En 1734, des explorateurs anglais de passage à Aného étaient confrontés à des problèmes de communication avec le milieu. Ils firent au roi de Glidji la proposition de leur confier un de ses fils pour être formé en Angleterre pour leur servir d'interprète plus tard. Le roi accepta leur proposition. Mais, lorsque le roi en fit part à ses épouses, celles-ci s'y opposèrent. Pour ne pas revenir sur sa parole, le roi se tourna vers son beau-frère Laté Bewu à Agokpamé. Ce dernier accepta l'idée et lui confia son fils aîné Latévi Ayiku. Celui-ci partit en formation en Angleterre pendant 18 ans. À son retour en 1752, il rejoignit ses parents à Agokpamé.

Mais, sur accord de son oncle maternel, le roi de Glidji, Latévi Ayiku s'installa à Aného dans le but de faciliter le contact de sa communauté avec les Européens. Il créa, en 1753, le quartier de Fantè Komè. Il servit de courtier entre le roi de Glidji et les négociants européens. Il fonda, à son tour, un ménage et eut au total 21 enfants dont dix garçons et onze filles. Il fut rejoint également par d'autres membres de sa fratrie, des alliés venus d'Agokpamé et d'autres villages voisins. La communauté Guin d'Aného s'agrandit et de nouveaux quartiers furent créés. Au moment où il s'installa à Aného, les Ané y étaient déjà et avaient le quasi-monopole du commerce maritime. L'un des fils de Latévi Ayiku du nom d'Akuété (un des triplés) devint plus tard roi des Akagban et prit le nom de Georges Akuété Zankli Lawson.

2.2- Les «Gɔn» et Mina, un peuple administré par plusieurs rois

L'on compte sur l'espace culturel «Gɔn»/Mina, deux rois centraux des «Gɔn» (un à Aneho, un à Glidji), un chef central des Mina (à Aneho), un roi contesté spécifiquement à Agoué, un autre à Nikoué-condji, au total, cinq chefs traditionnels pour un espace grand comme la taille d'une ville moyenne. Tant les différents chefs et leurs sujets se réunissent pour l'organisation des rites et les célébrations traditionnelles, tant les rivalités entre chefs et les altercartions entre leurs sujets respectifs ne manquent pas sur cet espace. Ces rivalités existent depuis la nuit des temps. C'était d'ailleurs ce qui a valu la création de l'espace culturel d'Agoué.

2.2.1- La fondation de l'espace culturel «Gɔn»/Mina d'Agoué

D'après les récits oraux (croisés), l'espace culturel d'Agoué serait fondé au cours du XVII^e siècle, par vagues successives, des immigrés seraient venus du Ghana, les uns venant de Gɔ, Gɔngbo, Gold Coast, etc. (ceux-là sont les "Gɔn" ou Guen ou encore Guin, selon les orthographes, mais le son de toutes ces orthographes est guin) et les autres venant de El-Mina (ceux-ci sont les Mina). Ils fuyaient, pour la plupart, des guerres de suprématie. Certains étaient des pêcheurs, d'autres des commerçants (maritimes), d'où l'explication de leur localisation géographique le long de la côte littorale, pour la plupart. Au départ, les uns et les autres s'étaient installés sur le même espace à Glidji et à Aneho (encore appelé le « Petit-Popo », dans le Togo actuel. Ils se sont organisés en dynastie (surtout les «Gɔn») et s'adonnaient à des activités florissantes de commerce avec les Occidentaux (dont la traite des esclaves). Ils faisaient également la pêche maritime et fluviale, et l'agriculture ou encore la chasse.

Selon l'une des versions de l'histoire, pour des raisons commerciales, Comlangan et Lawson (deux rois des «Gɔn») avaient lié une amitié avec Francisco de Souza Tcha Tcha (venu du Dahomey, l'actuel Bénin). Peu de temps après, une querelle opposa Comlangan et Francisco de Souza Tcha Tcha ; ce dernier aurait eu des relations charnelles avec l'une des épouses de Comlangan. Francisco de Souza Tcha Tcha fut expulsé et regagna Ouidah (au Dahomey). Plus tard, une guerre

de succession aurait opposé Comlangan¹⁰ à ses cousins, Kponton et Anyakou Agba (deux fils du défunt roi Sokpon). Le roi Lawson, entre-temps, retourné à Kéta sollicita et obtint l'appui en arme de Francisco de Souza Tcha Tcha. Avec ses fidèles restés à Aného, le roi Lawson combattut avec Comlangan. Celui-ci fut blessé dans les combats et prit la fuite avec sa troupe par la voie fluviale. Ils atterrirent à Agoué en 1821.

En effet, arrivés à la hauteur d'Agoué, ils aperçurent une fumée et accostèrent. Ils suivirent la fumée et découvrirent sur les lieux Foliaon qui les accueillit aimablement. Ils s'y installèrent. Mais Foliaon ne résidait pas sur la terre d'Agoué à l'époque. Il en avait fait un lieu d'activités économiques (champ, pêche, chasse de crabes). En journée, il y venait et en soirée il rentrait chez lui à Agouègan (de l'autre côté de la rive dans le Togo). Au fil du temps, Comlangan et sa cour, qui ont déjà érigé leur dynastie à Agoué, demandèrent à Foliaon de quitter Agouègan pour s'installer en permanence à Agoué avec eux. Foliaon accepta leur demande et s'installa définitivement à Agoué, dans le quartier appelé aujourd'hui Folicomè (le quartier de Foli).

Aujourd'hui les descendants de Comlangan et ceux de Foliaon revendiquent les uns et les autres la fondation d'Agoué sur fond de tension sociale, le roi contesté d'Agoué est un descendant de Foliaon.

2.2.2- La hiérarchie entre les différents rois

En toute vraisemblance (provenant de l'histoire des «Gɔn»), hier comme aujourd'hui, le palais royal des «Gɔn» se trouve à Glidji, leur premier lieu de chute. Les premières vagues d'immigrés «Gɔn» atterrirent à Glidji vers 1660 avec leurs divinités. Chaque clan avait émigré du Ghana avec sa divinité. Le premier roi des «Gɔn» serait appelé Foli Bébé. Lorsque ce dernier arriva dans la région où il s'était installé, celle-ci relevait sans doute encore du ressort du royaume de Tado en décadence (Cornevin, 1989, 133). Il aurait trouvé sur les lieux un chasseur nommé Gli ; il le tua, l'enterra et construisit le village sur sa tombe ; d'où le nom de Gli-dji -sur Gli- (*Ibidem*). Aujourd'hui, la statue de Foli Bébé luit à l'entrée de la ville de Glidji (voir photos ci-dessous).



Photos n°17 : La statue du père fondateur du royaume Gɔn.

¹⁰ Comlangan fut le fils d'Ahrlonko, le deuxième roi de la dynastie des Quam Dessou (Ahrlonko est le fils de la sœur de Quam Dessou qui lui succède à la tête de leur dynastie).

À côté du palais principal de Glidji, il y a le palais royal Lolan, situé à Aneho, qui répond du clan Akagban, les Lawson, du Togo, du Bénin et d'ailleurs. Le clan Akagban est l'un des nombreux clans qui composent la communauté des «Gɔn».



Photos n°18 : Le palais royal Lolan (les Lawson).

Le premier roi des Akagban, les Lawson, est Fio [roi] Georges Akueté Zankli Lawson (1821-1857). L'actuel roi, Togbé Ahuawoto Savado Zankli Lawson VIII, en est le huitième.



Photos n°18 : La photo du 1^{er} roi et celle de l'actuel roi du clan Akangban, les Lawson.

Le clan Lawson est protégé par la divinité Agbanmi. Pour citer un bref extrait du panégyrique de la divinité des Akagban, on peut dire :

*Amakpan poupou édéha adélan,
Kpobi, édan man dji lé avémè...*

Traduction : « la feuille sèche représente un casse-tête pour le chasseur ; il est impossible de rechercher le serpent dans la brousse.... ».

Il y a aussi le clan Quam Dessou, qui est une autre organisation en royauté. Mais, il y a bien d'autres clans qui n'ont pas une organisation en dynastie.

Outre l'aire culturelle de Glidji (ethnique) et d'Aneho (clanique), il y a celle d'Agoué. Depuis, Comlangan jusqu'il y a quelques décennies, les «Gɔn» de l'espace culturel d'Agoué étaient également organisés en dynastie. Le trône est longtemps resté vacant. Il y a deux ou trois ans, un descendant de Folian s'auto proclame roi d'Agoué après celui de Nikoué-codji. Tous deux ne font pas l'unanimité. Ce qui crée actuellement des tensions dans le milieu.

Alors que le trône de certaines dynasties a été continuellement pourvu, celui d'autres dynasties est resté inoccupé par intermittence. Aussi, les Mina qui autrefois n'étaient pas organisés en royauté sont, depuis peu, dirigés par un chef. Mais beaucoup se demandent si le terme « roi » convient pour désigner ce chef traditionnel.

Dynasties de Glidji, d'Anécho et d'Agoué	Dynastie des Quam Dessou
I. — LES SOUVERAINS DE GLIDJI	(1) ASRIVI (1821-1835), fils d'Ahrlin, esclave mahi acheté par F. Arlonko. (2) Adahé Noutépé (1836-1852), renvoi de Codjo Agbossou, f. d'Asrivi et neveu de Comlangan, qui doit se réfugier à Port Seguro (1835). (3) Kodjovi Djiyéhoué (1852-1884), fils d'Anyakou-Agbo, petit-fils de Sekpon, encore reconnu comme chef de plage par les rois de Glidji eux-mêmes. — Installation de commerçants allemands (1880). (4) Aguakouvi (1887-1891). (5) Régence de Nanidjin Gaba (1891-1900). (6) QUAMVI Apétovi (1900-1906), fils de la sœur d'Agnakouvi. (7) Régence de Kouassi Gaba (1906-1912), déporté par les Allemands. (8) Amoussou Bruce (1919-1922).
II. — LES SOUVERAINS D'ANÉCHO	III. — LES SOUVERAINS D'AGOUÉ
<i>Dynastie des Lawson</i> (1) AKOUÉTÉ ZANKLI LAWSON ou LAWSON I ^{er} , fils d'Awoukou (1820-1859), reste intendant du roi. (2) LATE ADJROMITAN (1859-1868), régent — guerre de Pedro Landjekpo qu'il soutient contre Agoué. (3) Alexandre BOEVI ou LAWSON II (1869-1881), fils de Lawson I ^{er} . (4) Georges BETUM ou LAWSON III (1881-1906). (5) Jackson Kpavouvou ou LAWSON IV (1909-1918). (6) Frédéric BOEVI LAWSON ou LAWSON V (1922-1948), chef d'Anécho. (7) Glin LAWSON ou LAWSON VI (1948-1955).	1. COMLAGAN, fils de Foli Arlonko, deuxième roi d'Anécho (1812-1821). 2. CATRAYA (1821-1833), fils de Comlangan. 3. AGOUNOU (1833-1834), fils de Foli Arlonko. 4. TODJI (1834-1844), fils de Kouassi Tchéri, esclave de Foli Arlonko. 5. KPONTON (1844-1846), petit-fils de Quam Dessou, premier roi d'Anécho. 6. HANTO-TONA (1846-1858), petit-fils de Foli Arlonko. 7. SODJI ou KOMIN-AGUIDI (1858-1873), petit-fils de Ahrli troisième roi d'Anécho. 8. ATANLÉ (1873-1889), petit-fils de Comlangan. 9. ARLONKO BOUTIYI, petit-fils de Catraya (1889-1894). 10. KOUASSIHÉLA DIOGO (1894-1895), petit-fils de Comlangan. 11. ABALO BADJAVI (1901-1930), d'origine cabraise. 12. KOFFI TITRIHOUE (1931-1935), petit-fils d'Agounou. 13. AUGUSTINO OLYMPIO (1937-1945). 14. KPONTON (1946-1949), petit-fils d'Avounhyé, neveu de Hanto-Tona.

Photos n°19 : Les dynasties de Glidji, d'Anécho et d'Agoué (trois villes clés sur l'aire culturelle des «Gɔn»).

Source : Extrait de Cornevin (1989, 137-138).

Dans l'ordre des Gɔ̃-Fioga (rois des «Gɔ̃ n»), il y eut après Yagbono II (1929-1972), Tonyo Foli-Bébé XIV (1981-1992) et depuis lors Sédégbé Foli-Bébé XV. Ils en sont au quinzième roi actuellement.

Chez les Lawson, il y eut également le roi Togbé Ahuawoto Rudolph Akuété Banku Zankli Lawson VII (1960-1991) avant le roi actuel (le huitième). Les Quam Dessou en sont au quatorzième roi.

En résumé, la structure centrale de la royauté des «Gɔ̃ n» est localisée à Glidji. Elle est épaulée par diverses formes d'organisation clanique. Les unes sous la forme de dynastie comme chez les Lawson (palais royal de Lolan) ou chez les Quam Dessou ; les autres sous une forme ordinaire. Toutefois, chaque clan a sa propre divinité qui le protège.

2.3- La religion traditionnelle et les croyances chez les «Gɔ̃ n»

Le document d'histoire et de religion édité par le Palais royal Lolan en 2007 (nous en livre ici quelques données (voir pp. 17-39) :

2.3.1- La cosmogonie Guin

Les «Gɔ̃ n» se réfèrent à un Dieu suprême « Mahu » qui est Tout Puissant, omniscient, omniprésent ; un Dieu de bonté, d'amour, source de toute chose, qui pardonne, protège, écoute et répond aux appels. La quête auprès du divin peut être personnelle ou collective. Les «Gɔ̃ n» pensent qu'il faut utiliser les morts, les ancêtres et les croyances (sinsin) pour atteindre Dieu (Mahu) à qui les vivants et les morts, les animés et les inanimés doivent honneur, culte et adoration. Ils recherchent la pureté à travers le respect des lois de la nature. Ils font des ablutions de purification avant d'adorer Mahu ou de commander le service des ancêtres, des sinsins. Ils font régulièrement l'usage du verbe et des herbes pour des rites.

Les «Gɔ̃ n» pratiquent l'oracle (le fâ) pour savoir où ils en sont vis-à-vis des ancêtres, des sinsins. Ils croient au visible, à l'invisible et à l'intervention du monde invisible dans le quotidien visible.

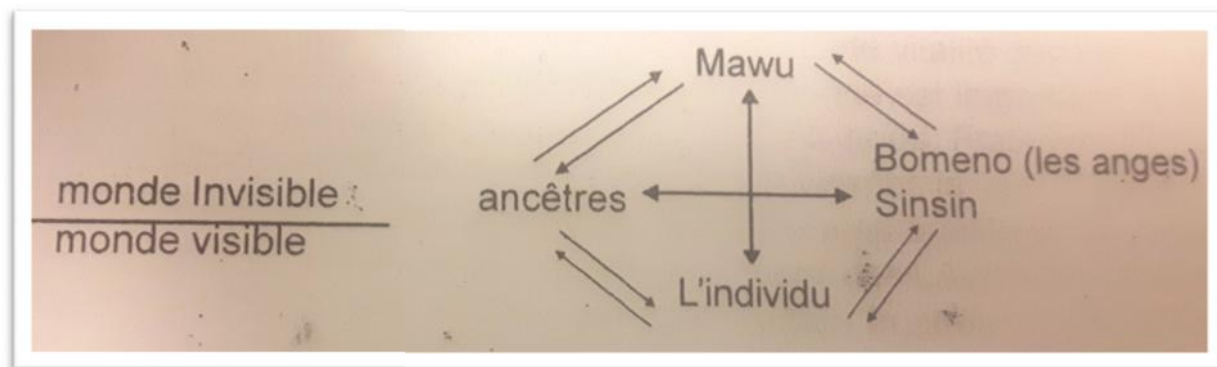


Schéma n°2 : La cosmogonie Guin (Extrait du document d'histoire-religion-culture, Palais Lolan, 2007, 17).

2.3.2- La protection divine

Les totems et interdits

La foi en un Dieu suprême, la croyance dans les forces de la nature, le culte des ancêtres, la réincarnation et la croyance dans l'incarnation des vodous influencent la vie des clans et des individus. Ainsi, il existe dans la cosmogonie Guin des animaux ou des plantes protégés que personne ne doit abattre à cause de leur vertu spécifique, soit de guérison, soit de protection ou de défense. C'est l'exemple de l'abeille chez les Lawson, du serpent dangbé chez les Péda, ou du respect des mongoliens considérés comme l'incarnation des vodous.

Dans les comportements des «Gɔn», certains actes sont défendus, comme par exemple : 1) siffler, balayer ou verser de l'eau par terre la nuit au risque d'attirer les vodous et leurs serviteurs ou de les offenser ; 2) porter des sandalettes au palais royal, se draper de pagne en présence du roi au risque de manquer de respect au roi ; 3) l'adultère ; 4) le viol, la polyandrie, le vol, la convoitise pour maintenir la cohésion sociale, etc. ; 5) le mariage entre parents très proches pour éviter la résurgence des tares génétiques ; 6) tout ce qui est contraire à la vie, à la santé, à la liberté, à la cohésion sociale.

Il est à noter que la volonté du clan supplante celle de l'individu : les tassinson peuvent maudire comme bénir.

Par ailleurs, le *fâ* peut dicter des interdits aux individus, ces interdits sont individuels, mais les proches sont appelés à les respecter.

Les danses

Les «Gɔn» manifestent leur joie ou leur peine à travers l'organisation des danses variées, c'est le cas par exemple de : *Atiméhoun*, *Assiga*, *Agbadja*, *Ago ou tam-tam royal*, *Gbékon*, etc. Tous les événements de la vie font l'objet de chansons et de danses enrichies de proverbes. Ces éléments littéraires constituent la mémoire du clan et se transmettent de génération en génération par l'oralité. Les «Gɔn» sont de tradition orale et utilisent aussi les tam-tams pour communiquer, c'est le cas par exemple d'*Atopani*.

2.3.3- La fête traditionnelle (*épé-ékpé*) ou le nouvel an chez les «Gɔn»

La célébration d'*épé-ékpé*, depuis la nuit des temps, suit une structuration très spécifique : l'année des «Gɔn» est marquée par de grandes étapes. En effet, le peuple «Gɔn» se réfère à la lunaison pour calculer l'année traditionnelle. Treize (13) luries font une année et elle est meublée de diverses cérémonies. Seuls les rois, les chefs traditionnels, les prêtres des divinités sont détenteurs de l'établissement du calendrier de l'année lunaire.

Les prêtres (Hounons) établissent le calendrier des cérémonies de la fête traditionnelle *épé-ékpé* attesté par les rois avant sa publication. La lune est utilisée dans l'antiquité comme point de départ du calcul. On décompte les jours selon un calcul bien précis à partir du dernier quartier de la lune

du mois de septembre. Toutefois, de nos jours, le calcul se fait à partir du calendrier grégorin de l'année en cours.

Les étapes du déroulement de l'année des «Gɔn» sont les suivantes :

1. Sédodo [prohibition] : annonce des abstinences.

Les cérémonies proprement dites liées à cette étape débutent au cours du mois de juin selon un calendrier préalablement établi par un collège pastoral composé de sages *hounons* détenteurs des lois de la confession sinsin.

Sédodo est la période au cours de laquelle il y a suspension de toute activité traditionnelle tapageuse comme les coups de salves, les jeux de tam-tam, les funérailles dans les quartiers, etc., bref tout ce qui peut provoquer des bruits. Les cérémonies funéraires sont allégées (*dodé moulé o*). L'être humain «Gɔn» se ressource spirituellement, il fait son examen de conscience qui lui permet de prendre conscience de ses erreurs, ses insuffisances à l'égard de lui-même et à l'égard des autres. Il se repent et demande le pardon pour ses péchés.

Cette cérémonie commence dans le quartier Djamadi-Eka, et à Glidji-Kpodji avant de s'étendre à toute la communauté «Gɔn» le jour de Situtu auprès de Togbé lankpan. Elle prend fin le jour de la prise de la pierre sacrée par la résonance du tam-tam Aklima qui suit la trajectoire de Djossi (Aného) à Gbatchomé (Glidji-Kpodji) par la voie lagunaire.

Les abstinences observées pendant ce temps permettent à chacun de se débarrasser de toutes souillures, d'éloigner des villes et villages «Gɔn» les mauvais sorts et toutes malédictions, de reprendre conscience de ses liens avec les ancêtres, les sinsins, les bomen et Mahu pour permettre un renouvellement spirituel de l'être humain.

La nature retrouve pour ce temps son état originel tel que Dieu l'avait créée au commencement.

2. Motata : libération des voies

Dans l'ordre chronologique des étapes, la cérémonie de *Motata* précède celle de *Situtu* de *Togbé Lakpan* et vise à préparer les voies matérielles et spirituelles donnant accès aux divinités «Gɔn».

3. Situtu : bénédiction par aspersion et ablution

Après avoir reconnu ses fautes, chaque individu «Gɔn» reçoit la bénédiction par aspersion et ablution. Cette cérémonie se fait auprès de deux divinités «Gɔn» : la divinité *Nabossomafli* et *Togbé Lankpan*. À cette occasion, les «Gɔn» se pardonnent mutuellement, se pacifient et se reconcilient. Les prêtres *hounons* invoquent Dieu Mahu et demandent la paix, le bonheur et toute bénédiction sur le peuple «Gɔn» et sur tout le pays ainsi que sur le monde entier. Cette cérémonie a lieu généralement en août. Voici quelques photos de la cérémonie Situtu d'août 2018 à laquelle j'ai participé.



Une vue du décor : chants et danses des prêtres et adeptes, la présence des adeptes encore vierges, les éléments devant servir à la cérémonie.



Le moment de rituels et de prières.



Le moment de la prière collective. Après cela, les feuilles préparées sont versées dans un fût d'eau. Cette eau de purification est répartie dans des contenants et aspergée sur la foule. Les participants qui le désirent, peuvent en emporter dans de petites bouteilles.

Photos n°20 : Un aperçu des temps forts de la cérémonie de Situtu 2018.

4. Kpémama : "partage des pierres"

Cette cérémonie a lieu le jeudi qui suit *Situtu* de *Togbé Lakpan*. Elle consiste à distribuer des grains de maïs sacrés dont le décompte final détermine le jour de la prise de la pierre sacrée.

5. Dèpopo : prière universelle

Des prières d'intercession à l'intention des différentes couches de la société (enfants, vieillards, veuves affligées, jeunesses, orphelins, malades, travailleurs, etc.) sont adressées à Dieu à travers les divinités guin, tous les jeudis avant la prise de la pierre sacrée.

6. Kpessosso : prise de la pierre sacrée

La cérémonie de *Kpessosso* se déroule toujours le jeudi à la nouvelle lune à Glidji-kpodji. Elle est marquée par la prise de la pierre sacrée dont la couleur symbolise le résultat obtenu auprès des divinités de la forêt sacrée de Gbatchomé sur ce que sera l'année nouvelle. Lorsque la couleur de la pierre prise est blanche, cela signifie que l'année nouvelle sera très bonne dans la quasi-totalité des secteurs et domaines de la société. La couleur bleue annonce l'abondance de la pluie et la bonne récolte. La couleur noire prévoit les calamités naturelles (famine, peste, incendie, etc.). La couleur rouge annonce la guerre comme cela a été le cas pour les deux guerres mondiales : les pierres prises lors de ces deux années-là étaient rouges. Lorsque des risques et dangers sont annoncés, des dispositions et rites sont organisés pour les amoindrir.

D'autres sources font état que la cérémonie de *Kpessosso* sur les lieux de Glidji-kpodji se déroule en trois étapes :

Encadré n°1 : Le déroulement de la cérémonie rituelle de Kpessosso

Le *Tchesi Dodo* (préparation de l'eau sacrée). Avant d'entamer le rite du *Tchesi Dodo*, on procède à la préparation du *Tchesi*, avec de l'eau de mer, une bouteille de gin, une bouteille de sodabi et des herbes spéciales. La préparation terminée, les *hunons* et quelques initiés placent leurs mains au-dessus de la cuvette et les trempent trois fois successivement dans le liquide avant d'asperger ceux qui les entourent. La cuvette est ensuite déposée devant la foule. C'est à ce moment que commence le rite de bénédiction du *Tchesi*. Le grand prêtre entame alors plusieurs invocations et prières. Celles-ci finies, il se dirige vers l'enceinte sacrée et en revient avec des bouteilles d'alcool qui contiennent la force du vaudou et qu'il confie aux *hunons*. De nouvelles prières sont dites à la fin, puis il verse dans la cuvette les diverses boissons apportées et se rend dans chaque couvent pour faire des sacrifices. C'est alors que commencent les cérémonies rituelles de libation. Les gens se regroupent devant les couvents pour la purification et reçoivent quelques gouttes d'eau sur la tête avant de s'en laver le visage. Au cours de ce rituel, de nombreux adeptes tombent en transe violente. Après avoir procédé aux libations, chaque groupe se dirige vers le lieu sacré où se dressent les sanctuaires des trois grands vaudous auxquels il présente des offrandes.

Le Motata (débroussaillage de la voie). Le chemin qui mène à la forêt sacrée où sera " découverte " la pierre sacrée est balayé une seule fois par an, au cours de cette cérémonie. Seules les autorités religieuses pénètrent dans la forêt, tandis que la foule attend à la lisière dans un état d'excitation de plus en plus marqué.

Le Kpessosso (prise de la pierre sacrée). Après un certain temps, les *hunons* et les *vodusi* sortent de la forêt sacrée. Un jeune *vodusi* [adepte] porte la pierre sacrée qui symbolise l'année nouvelle et qui représente la déesse *mama Koley*. La foule en délire attend sur la place en face du couvent d'*Avu du Pu*, au centre de laquelle se dresse une colonne de pierre blanche entourée d'une clôture de bambou. La procession fait alors le tour du couvent de *mama Koley* et revient à l'entrée du sentier. Les *vodusi* exécutent des danses rituelles avant de soulever la pierre à bout de bras. C'est le moment le plus fort de cette cérémonie qui marque le début de l'année pour les «Gɔn»-Mina.

<https://www.petitfute.com/p107-togo/c1170-manifestation-evenement/c1250-fetes/c251-fete-traditionnelle-folklore-kermesse/669169-epe-ekpe.html>, consulté 24 juin 2019.

La cérémonie de *Kpessosso*, qui marque la fin de l'année en cours et le début d'une nouvelle année, draine une foule écrasante chaque année. Des milliers de personnes, des quatre coins du monde, y convergent : prêtres, notables, autorités religieuses, autorités administratives, natifs «Gɔn», touristes ou simplement des curieux. Certains observateurs comparent ce grand rassemblement culturel au « Vatican du vaudou », d'autres affirment que ce rassemblement culturel serait « l'un des plus grands en Afrique de l'Ouest ». Voici quelques extraits illustratifs :

« Cérémonie de la Prise de la Pierre Sacrée à Glidji, le Vatican du vaudou. Tous les ans, les Guins se réunissent à Glidji pour célébrer le nouvel an. Les grands prêtres pénètrent dans la forêt sacrée pour retrouver la Pierre Sacrée qui annonce en fonction de sa couleur le destin du peuple. Glidji est le siège des 41 divinités Gè Yéhoé [Le Dieu des «Gɔn»] » (Wilson-Bahun, 2005)¹¹.

« Epe-ékpé (fête historique des Guins). C'est sans doute une des cérémonies les plus importantes de toute l'Afrique de l'Ouest. Propre aux «Gɔn» venus du Ghana au 17ème siècle pour s'installer dans la région des lacs en 1663, Epe-Ekpé est l'occasion de la prise de la pierre sacrée (Kpessosso) qui demeure le noyau autour duquel tournent toutes les manifestations. Cette fête marque le début de l'année de l'ethnie Guin. Elle n'a pas de date fixe mais est généralement célébrée au mois de septembre de chaque année et quelques rares fois au mois d'août à Glidji-Kpodji. »¹².

« La série de rites traditionnels et ancestraux qui sont censées consolider l'unité des peuples Guins du Togo, Epe-Ekpé, volent en éclats par des scènes de violence depuis quelques années. Cette fête historique des Guins ou Guês, l'une des plus anciennes en Afrique de l'ouest, date de 1662. Après leur exode du Ghana, ce peuple s'est installé dans les Lacs au Togo en 1663. Durant ces rites, la nouvelle orientation de l'année est donnée par la prise de la pierre sacrée (Kpessosso) à Gbatomé à Glidji-Kpodji, la cité sacrée des Gês » (Noussouglo, 2016)¹³.

« Le peuple Guin se prépare pour la prise de la pierre sacrée « Kpessosso », la fête traditionnelle qui marque le début d'une nouvelle année. Cette année, la prise de la pierre sacrée, la 356ème se fera le 6 septembre prochain dans la préfecture des Lacs. La 356ème pierre sacrée sera prise à Avé Gbatso (Glidji Kpodji) comme c'est le cas tous les ans. Rappelons que Kpessosso en pays guin a été source de tensions à plusieurs

¹¹ https://www.routard.com/photos/togo/1373916-prise_de_la_pierre_sacree_a_glidji.htm, consulté le 28 juin 2019.

¹² <https://togo-tourisme.com/culture/fetes-traditionnelles/epe-ekpe>, consulté le 28 juin 2019.

¹³ <http://togocultures.com/togo-epe-ekpe-une-tradition-desacralisee-des-joyaux-transformes-en-immondices/>, consulté le 28 juin 2019.

reprises entre certains clans qui se réclamaient la paternité de ce rite. L'année précédente, les choses se sont déroulées plus ou moins sans tension. Un souhait que le chef supérieur de la ville d'Aného Ahuawoto Savado Lawson-Zankli VIII, réitère pour cette édition. Pour information, la fête traditionnelle Kpessosso est célébrée depuis 1663, après le départ du peuple guin du Ghana pour s'installer dans la partie Est de la préfecture des Lacs. » (Aziadouvo, 2018)¹⁴.

De ces différents extraits croisés, nous retenons que la cérémonie rituelle des «Gɔn» nommée *Kpessosso* date de 1663, l'édition de 2018 en est la 356^{ème}. Cet évènement historique a été secoué au cours de la décennie en cours par de graves conflits fratricides. En effet, la responsabilité de l'étape *Kpessosso* incombe à deux divinités *Togbé Sakuma* (le mâle) et *mama Colley* (la femelle). Les deux divinités seraient un couple. Des informations croisées recueillies sur le terrain, il ressort que pour des raisons « matérielles » (précisément la gestion des subventions octroyées par l'État togolais pour l'organisation de la cérémonie), les autorités et adeptes des deux divinités se sont opposées. Chaque camp se réclamant la paternité de l'organisation de la cérémonie de *Kpessosso*. Pendant ces moments de tensions internes, l'organisation de la cérémonie de *Kpessosso* a tourné court : la prise de la pierre a été effectuée par chaque camp ; le résultat en était que deux pierres étaient prises pour la même année ; ce qui ne correspondait pas à l'esprit de la tradition. Cette pratique cahoteuse a duré trois ou quatre saisons. L'immiscion politique avait rajouté une couche à cette division interne. Pendant cette période de tension, les Guinnous d'Agoué avaient suspendu l'envoi des convois d'adeptes à Glidji-kpodji à l'occasion de *Kpessosso*. De sources proches, seuls quelques prêtres y prenaient part pour le compte des «Gɔn» d'Agoué.

À la suite nombreuses tractations entre dignitaires et autorités du royaume «Gɔn», de nouveau, la cérémonie de *Kpessosso* de 2017 et celle de 2018 se sont déroulées ensemble et plus ou moins sans tensions visibles. Le mieux que l'on puisse souhaiter est que la politique s'éloigne au maximum des pratiques culturelles et cultuelles.

Encadré n°2 : Album photo de la cérémonie rituelle de Kpessosso



Photo 1 : L'entrée du lieu du festival Guen-pé (la fête des «Gɔn»).

Photo 2 : Le podium à partir d'où la pierre sacrée est présentée à la foule, dans le fond la tribune.

¹⁴ <https://www.togotopinfos.com/2018/07/20/togotradition-356eme-pierre-sacree-sera-prise-6-septembre-pays-guin/>, consulté le 28 juin 2019.



L'entrée du site sacré avant l'évènement



Un aperçu des couvents avant l'évènement.



Un aperçu de la foule le jour de l'évènement



La recherche de la pierre sacrée dans la forêt se fait par de nombreux Dignitaires qui se bousculent lorsqu'ils la retrouvent.



Ils poussent des cris de satisfaction et de joie lorsque la couleur de la pierre est blanche.



Ils présentent la pierre sacrée à la foule.



Les adeptes des différentes divinités chantent et dansent.

Il faut remarquer pour les femmes deux types d'habillements : l'un constitué de deux tissus blancs dont l'un cache la poitrine, l'autre constitué de jupe qui s'arrête à la hauteur de la taille. Chaque divinité à son costume. La mise à nu de la poitrine ne dérange guère. C'est une conservation de la tradition quoique cela a un côté sensuel sur lequel je reviendrai plus loin.

Qu'ils soient femmes ou hommes, adeptes ou dignitaires, tous les fidèles des divinités sont parés de leurs plus beaux habits et des perles de grande valeur pour la circonstance. Les perles ornent leur cou, leurs poignets et leurs chevilles. Bien souvent, l'ensemble du costume d'un/e adepte peut être évalué à des milliers d'euros (ou des millions de francs CFA). La beauté des femmes «Gɔn», surtout des adeptes (hommes ou femmes), n'a pas de prix.

7. Nualiyogbé et vénario bé kɔnu [rites à l'endroit des morts et des jumeaux]

Le lendemain de Kpessosso est un vendredi. C'est le jour consacré à l'exécution des cérémonies rituelles en faveur des jumeaux (en journée). La nuit de ce même jour est marquée par le réveillon des morts (Nualiyoyo [appel des morts]). La communauté se rappelle de tous les disparus de l'année écoulée à travers des prières, des chants et des danses rituelles.

8. Yaka-okin ou yèkè-yèkè dugbé : le repas collectif du nouvel an

Le samedi qui la prise de la pierre sacrée est un jour de fête dans le milieu «Gɔn». Toute la communauté «Gɔn» commence à communier au repas traditionnel appelé yaka-okin et dont la déformation devenue populaire est yèkè-yèkè [yaka = gratuit ; okin = prises ou bouchée, en un mot c'est une invite à manger à satiété]. Ce repas est préparé à base de maïs moulu non fermenté et se consomme gratuitement, dans n'importe quelle maisonnée, accompagnée de la sauce de mouton, de chèvre, de bœuf ou de poissons fumée. Il se présente comme du couscous et se mange traditionnellement à la main, et à plusieurs personnes autour d'un grand plateau bien garni.

Cette pratique permet à toute la communauté (qu'on soit riche ou pauvre) de bien faire la fête, car ceux qui n'ont les moyens de cuisiner peuvent passer de maisonnée en maisonnée pour manger à leur faim. Chaque famille ou collectivité préparer ce repas de fête en excédent dans l'optique des invités éventuels arrivent. Généralement, les invités ne s'annoncent pas (ou ne préviennent pas).

La consommation de ce repas se fait de septembre à décembre et prend fin avec la cérémonie de vodou *djé apou*. Yaka-okin est le symbole du partage, de la communion chez les «Gɔn» et Mina.

Ci-dessous un exemple de plat de yaka-okin ou yèkè-yèkè

Au Togo, on mange le yéké yéké, un plat rituel qui s'accompagne d'une sauce à la viande de bœuf. Il s'agit d'une sorte de couscous avec sa semoule très fine à base de maïs.



Réputée dans toute l'Afrique de l'Ouest et l'Afrique centrale, la **cuisine togolaise** fait partie des cuisines les plus raffinées et les plus variées du continent. Transmise de mère en fille, elle se pratique assis sur des petits tabourets et très souvent à plusieurs. Les aliments sont essentiellement issus du territoire togolais, où 80 % des habitants vivent de l'agriculture.

Viande, fruits, légumes... une cuisine des plus variées

La cuisine togolaise reflète la grande diversité ethnique et géographique du Togo qui compte cinq régions, des Savanes aux Plateaux, en passant par la bordure maritime. On prépare des plats à base de légumes, de fruits, de céréales et de viande influencés par les cultures d'ailleurs. La cuisine togolaise intègre par exemple l'attieke (semoule de manioc ivoirienne), la fehouada (un ragout de viande originaire du Brésil) ou le... couscous.

Une sauce à base de bœuf

Spécialité emblématique du nord Togo, le **yéké yéké** est un couscous de maïs à la vapeur. Il est consommé au cours d'un **repas ouvert à tous et pris en commun** à l'occasion de la fête d'Epe-ekpe, l'une des cérémonies rituelles les plus importantes de toute l'Afrique de l'Ouest. La sauce est préparée avec le bœuf égorgé au cours de la cérémonie en l'honneur des morts. Chacun se sert avec la main, car tout ce qui tombe par terre est sacrifié au « vaudou ».

Photos n°21 : Aperçu d'un plat de yéké-yéké.

Source¹⁵.

9. Nlowanagbé ou Agbota gbangbé : présentation des vœux du nouvel an

Agbota gbangbé signifie, au sens premier du terme, le jour où on casse la tête du mouton. Le premier dimanche du nouvel an chez les «Gɔn» est le jour de présentation des vœux. Il symbolise le premier jour de l'an Guien. Les membres de la communauté, qu'ils résident ou non sur l'aire culturelle «Gɔn», se présentent des vœux (de partout dans le monde). Voici le contenu de ces vœux : vlavo (abalo) ; sossa de sahouè ; kpakpakou nana oriliko quam desso

Personne A : *Nlowa nlowa* [traduction non retrouvée].

Personne B : *éwla miwla* [traduction non retrouvée].

Personne A : *afi na ékpé* [traduction non retrouvée].

Personne B : *vikpé nana* [traduction non retrouvée].

Personne A : *ékpé bobo* [traduction non retrouvée].

Personne B : *évoê [évoyin] né todji* [que le mal s'éloigne].

Personne A : *énoyê [énoyin] néva anyigba* [que le bien arrive sur la terre].

Personne B : *téti ne no agbé* [que le plant d'igname vive].

¹⁵ <https://www.la-viande.fr/culture-societe/tour-monde-viande/togo-yeke-yeke-couscous-boeuf-togolais>, consulté le 02 juillet 2019.

Personne A : *né té ka né vublaê* [pour que la liane d'igname l'entrelace]

Personne B : *pé dé ka éwoa dé ka* [un cheveu gris par année].

Personne A : *miayo ako dé bé ako* [faisons l'union].

Personne B : *déviwo lé akpé dowo* [les enfants disent merci].

Source : Extrait du document d'histoire et culture du palais royal de Lolan (2007, 21).

10. Togbé Sra soso

Au deuxième jour de la nouvelle année «Gɔn» (le lundi), la divinité Togbé Sra est promenée par ses adeptes. Ces rituels sont conduits dans toutes les localités de l'aire culturelle «Gɔn».

11. Kpan djé agbonu et kpan yiho : le début des danses culturelles de réjouissance

Au troisième jour de la nouvelle année «Gɔn» commence les danses culturelles. Les cérémonies de kpan tchontchon ou kpan djé agbonu ouvrent le bal pour une série de danses : chaque danse dure trois jours. Kpan tchontchon débute le mardi et se termine le jeudi avec kpan yiho. La nouvelle lune devait apparaître au ciel dans la soirée de kpan yiho : cela marque le premier mois des «Gɔn». Kpan tchontchon est une danse rituelle et populaire. Chaque classe de membres claniques avec son costume (voir photos).

Encadré n°3 : Album photo de la cérémonie rituelle de Kpan tchontchon



photo1- Les prêtre/sses sont en tissu blanc jeté sur les épaules 3 pièces+leurs bijoux / photo 2-Les tassinsons sont en tissu blanc 3 à hauteur de la poitrine + leurs bijoux



Les photos 3, 4 et 5 montrent différents types d'habillement des adeptes des divinités «Gɔn».

Les photos 6, 7 et 8 : les hommes *akovi* [de l'ethnique «Gɔn»] adoptent le même type d'habillement (un page et un tissu blanc noués à la taille + le *cica cica* sur la tête ou au cou) ; les femmes, les adolescents et adolescentes *akovi* aussi s'habillent à l'identique.



Ce mode d'habillement à l'identique des *akovi* serait adopté dans le but de permettre à tout le monde de prendre part à la fête sans distinction de classes sociales. De personnes âgées aux enfants, des chefs religieux aux adeptes des divinités, tous communient à travers des chants et des danses. Les herbes *cica cica* représentent « l'or » des «Gɔn».

12. Vodou djé apou : retour des divinités à la mer

Trois mois après Kpessosso débute les cérémonies du retour des divinités à leur origine qui est la mer. C'est ce qu'on désigne par *vodou djé apou*. Les dieux emportent avec eux toutes nos souillures et nos malédictions. Cette cérémonie commence par Azandron (il est interdit de jouer au tam-tam), se poursuit par la sortie du tam-tam kplè qui se joue du mardi à jeudi, jour où des offrandes (*vossa*) sont jetées à la mer.

En conclusion, toutes les cérémonies traditionnelles d'épé-ékpé prennent alors fin avec *vodou djé apou*. Depuis l'étape de Sédodo (les prohibitions) jusqu'à l'étape de Vodou djé apou, il faut compter environ six mois. La vie en société et en communion avec les divinités est organisée dans un esprit de paix, de sérénité, de pardon et de cohésion sociale. Dans ses croyances, la communauté «Gɔn» fait une place de choix aux morts et aux divinités venant de la mer.

Encadré n°4 : Les 41 divinités Guin Yéhoué (sinsin)

1) Togbé Dégbé ✓	16) Nyogbotsin *	31) Kolénana *
2) Agban Yédi ✓	17) Togbé Lankpan *	32) Nyigblin Vouglan *
3) Maman Colley ✓	18) Djoubou *	33) Nayo *
4) Ata Sakuma ✓	19) Avoudoupou *	34) Esra *
5) Togbé Agbami ✓	20) Togbé Kantan'mS	35) Na Hébla * A
6) Ata Kpessu ✓	21) Yadou Agban *	36) Amégan-Houré
7) Kpessu Agbanléta ✓	22) Djassiamago A	37) Maman Tsawoé
8) Kpessu Magnabli ✓	23) Assiaklé *	38) Na Amigsan *
9) Kpessu Avangna ✓	24) Agban Houédo *	39) Ata Adjigo *
10) Kpessu Kogli ✓	25) Têté Kossi	40) Otoukpé
11) Na Bosromafli ✓	26) Aboniklé *	41) Sénadou Kotomadja
12) Togbé Nyigblin ✓	27) Adjaflo *	
13) Afi Yéyé ✓	28) Adjaflotou *	
14) Trotrô	29) Sataklom	
	30) Ata Ségun	

Source : Extrait du document d'histoire et culture du palais royal Lolan (2007, 22).

Sur les 41 divinités «Gɔn», trois directement impliquées dans l'organisation et l'exécution de la prise de la pierre sacrée (Kpessosso). Il s'agit de : 1) Togbé Lakpan (sis à Aného) : il joue en quelque sorte le rôle du législateur (les règles et les prohibitions qui régulent les comportements humains durant la période qui précède la prise de la pierre sacrée) et celui du ministre de l'intérieur (veille à ce que l'ordre établi soit respecté) ; 2) Ata Sakuma et son "épouse" mama Colley (3), deux divinités responsables du bon déroulement des rites qui ont lieu dans la forêt sacrée. La prise de la pierre sacrée est précédée quelques rites préalables qui amènent certains prêtres religieux à séjourner dans la forêt pendant plusieurs jours.

Tableau n°7 : Quelques divinités Guin et les clans correspondants

DIVINITES	CLANS
<i>Togbé-Kpessou</i>	<i>Tougban</i>
<i>Maman gnangan</i>	<i>Yadou Agban</i>
<i>Togbé Dégbé</i>	<i>Sempe</i>
<i>Maman Kollé</i>	<i>Tougban</i>
<i>Togbé Lankpan</i>	<i>Ela</i>
<i>Togbé Sakouman</i>	<i>Gbesse - Agan - Akan</i>
<i>Togbé Ligblin</i>	<i>Wougblin</i>
<i>Togbé Agbanmi</i>	<i>Akan (Lawson) Akangban</i>
<i>etc...</i>	<i>etc...</i>

Source : Extrait du document d'histoire et culture du palais royal Lolan (2007, 23).

Encadré n°5 : Quelques ako-gniko (prénoms claniques)

Les AKANS (LAWSON) Les garçons aînés sont Laté - Latévi filles Latre Nadou <u>Déscendance de LATE</u> Garçons 1) Latévi (Teyi) 2) Boè (Boèvi) 3) Messan 4) Anani 5) Anoumou 6) Assion 7) Latè	
	Filles 1) Nadou 2) Koko 3) Kayi (Nadou Kayi) 4) Tchotcho (Nadoutcho) 5) Poovi (Nadoupo ou Popo)
Intercalés <u>Exp.</u> Latévi - Boèvi - Nadou - Fessou - Koko - Kayisan Exp fille Nadou Koko Latévi - Kayisan - Boevi - Adakou <u>Déscendance de LATEVI</u> Garçons 1) Laté 2) Tèvi (Tètè) 3) Messan 4) Anani 5) Anoumou 6) Assion ,	
	filles 1) Latré (Sibi) 2) Anoko 3) Kayi (Latrekayi) 4) Tchótcho (Latretcho) 5) Poovi (Latrepo ou Popo)
Intercalés Laté Latré (Sibi) Tèvi - Latékoè Anoko - Latrekayi Tchotcho (Latretcho) Poovi (Latrépo Popo) Assion	

Les noms Agban 2^e Lignée

Garçons

Oblité
Oblitei (Tété)
Oblikwei
Oblikai
Akpez

Filles

Obliele ou Oblile
Oblioko
Oblikai
Oblitcho (Tchotcho)
Oblipo Popo (Poovi)

NB. Les Agban parfois prennent des noms Akan

Garçons

Laté
Latévi
Boe
Gbadza

Filles

Latré
Lale
Lako
Ankalé

Remarque

Les prénoms de à Aného ont pour la plupart disparu ou subi des transformations souvent incompréhensibles; le peuple Guin ayant totalement perdu sa langue d'origine. Les interférences linguistiques obligent.

Les SEMPLE (Les Dégbenou à Aného)
Ici aussi le père donne le fils, le fils engendre le père
Les premiers garçons sont Adoté - Kpakpo
Les premières filles Adole Aku
1^{er} Lignée

Garçons

1 Adoté
2 Adotei
3 Adokwe
4 Adoayi
5 Saka

Filles

1 Adole
2 Adoko
3 Adokaile (kale)
4 Adetso
5 Adopo (Popo ou Adopo)

2^{ème} lignée

Garçons

1 Kpakpo
2 Akwei
3 Ado
4 Moi
5 Moilai
6 Moote
7 Moete
8 Nmai
9 Abose

Filles

1 Aku Adudé
2 Adukwei
3 Kale
4 Mootso
5 Akle

NB: L'on peut remarquer ici que les noms Messan, Anani, Anoumou et Assion n'interviennent pas. Dans plusieurs clans guin à Accra cela ne se rencontre pas. Cela a été entraîné par les interférences linguistiques.

Noms des Jumeaux

I/ Vrais jumeaux

Garçons

Akuété - Akuété

Filles

Akuélé - Akoko

II/ Faux jumeaux ou frères contemporains

Akuélé Oko (Kovi)

Triplets

I/ De même sexe

Garçons

Akuété - Akuété - Akuétévi

Filles

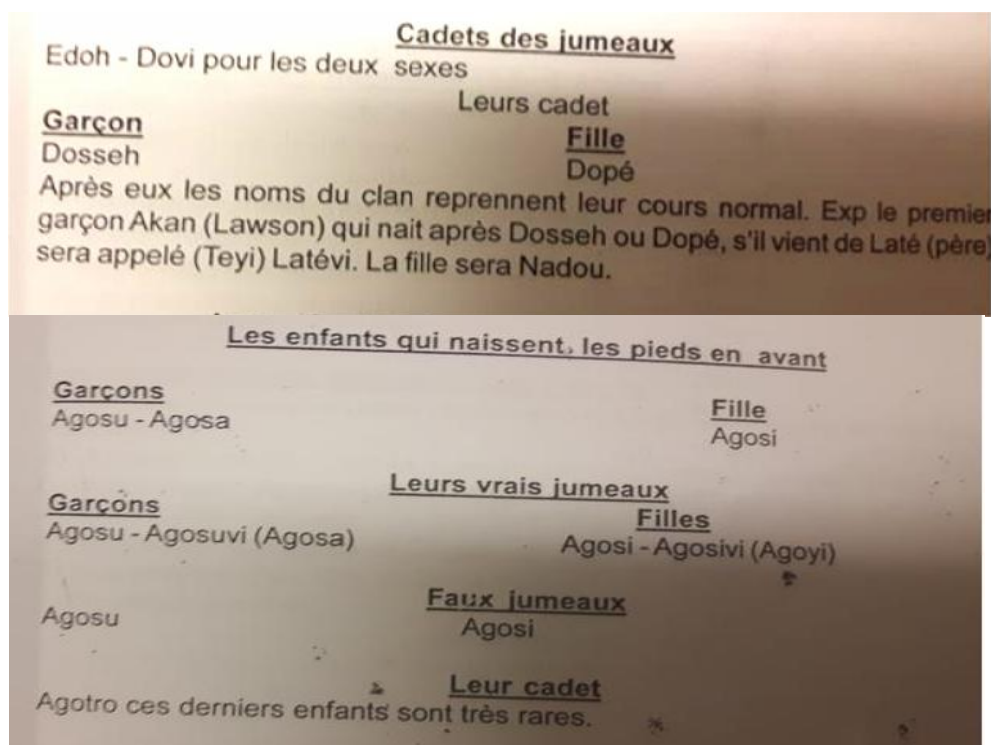
Akuélé - Akoko - Akuélévi

De sexe différents

Intercalés

Akuété - Akuélé - Akuété

Akuélé Akoko Oko (Kovi)



Source : Extrait du document d'histoire et culture du palais royal Lolan (2007, 34-37).

Tableau n°8 : Azangbé-gniko (prénoms correspondant au jour de naissance)

	Jours		Garçons	Filles
	Français	Ewe		
1	Lundi	Dzoda	Kodzo	Adzo - Adzowa
2	Mardi	Blada	Komlan	Ablavi - Ablawo - Abila
3	Mercredi	Kuda	Koku	Aku - Akuwa - Akuvi
4	Jeudi	Yaoda	Yao	Ayawa - Ayawoo
5	Vendredi	Fida	Kofi	Afi - Afiwa
6	Samedi	Memleda	Komi - Kwami	Ame, Ama, Ameyo, Amele
7	Dimanche	Kosida	Kosi	Akosiwa

Source : Extrait du document d'histoire et culture du palais royal Lolan (2007, 38).

Généralement, chez les «Gɔn», même si les enfants reçoivent des prénoms en français, on y adjoint des prénoms locaux : soit des ako-gniko (prénoms claniques), soit des azangbé-gniko (prénoms du jour de naissance). D'autres parents préfèrent des prénoms qui ont une signification symbolique comme par exemple « Sitou » (bénédiction), « Akpédjé » (rendons grâce), etc. Malgré l'introduction des religions importées (le christianisme, l'islam, etc.) le peuple reste fidèle, depuis plus de trois siècles et demi, à ses croyances : les adeptes des divinités et les akovi convertis aux religions importées vivent en parfaite symbiose sur l'aire culturelle «Gɔn».

2.4- La langue des «Gɔ̃n»/Mina : le guengbé ou le mina

Le guengbé (langue des «Gɔ̃n») serait dérivée du Aïzo originaire de Tado au Togo et rentré au Bénin par le fait des migrations. Cette langue est donc parlée au Bénin et au Togo et ses locuteurs sont appelés Guennou, Guinnou ou Gɔ̃n ou Mina. Il faut dire qu'il s'agit beaucoup plus d'une langue d'échanges et de commerce qu'une langue maternelle. Son alphabet repose sur celui des langues nationales qui elles, reposent sur celui du latin. C'est une langue apparentée à plusieurs autres que sont le xwlagbé, le xwélagbé, le waci, le sahwè, etc. Signalons que le gɔ̃ngbé est la principale langue parlée à Agoué et Hilla-condji dans le Mono et est généralement adopté par bien d'autres ethnies, dans une intention de séduire. Le guengbé serait une langue de séduction. Il est devenu la langue seconde de la plupart des populations du mono. Dans les marchés, les commerces que ce soit à Comè, à Grand Popo, à Guézin, il est la langue d'usage.

S'agissant du mode de transmission de guengbé, il faut préciser que la transmission s'effectue de génération en génération et par voie orale. Mais aujourd'hui, quelques écrits existent et servent de supports pour son apprentissage.

Le gɔ̃ngbé est aussi souvent reconnu comme une langue sensuelle et chantante.

CHAPITRE 3 – L'ORGANISATION SEXUELLE CHEZ LES «Gɔn»/MINA D'AUTREFOIS

« En effet, ce rapport à la sexualité des très adorables femmes «Gɔn» n'est vraiment pas discutable. Le contraire serait presque une contre vérité. À ce jour, les autres femmes du Bénin, du Togo et du Ghana n'ont pu les égaler. Ces autres femmes, pour les imiter, se forcent à parler le "mina", la séduisante langue des peuples «Gɔn» » (Germain Agbaholou, le 24 juin 2018).

Ce troisième chapitre et le suivant restituent l'essentiel sur la problématique abordée dans la présente recherche à savoir la question de la sexualité en milieu «Gɔn». Les recherches sur la sexualité des peuples sont généralement des recherches osées et sensibles ; cela l'est davantage lorsqu'il s'agit du milieu natal du ou de la chercheur/e. Le regard de l'intérieur ou l'anthropologie des proches, voilà la posture via laquelle j'aborde cette problématique. Une telle posture, composite ou complexe, est faite à la fois 1) d'une quête de compréhension sur un certain nombre de clichés véhiculés sur la sexualité des «Gɔn» et, globalement, sur l'organisation sexuelle dans ce milieu ; 2) de réflexivité en ce sens que cette ethnie «Gɔn» est la mienne ; 3) de détachement en tant que chercheure, reste à savoir jusqu'où ce détachement peut-il être opéré lorsqu'on aborde les questions aussi sensibles comme celles de la sexualité d'un peuple ? Autrement dit, jusqu'où faut-il révéler les questions sensibles sur son propre peuple au nom de la Science ? Là, reste l'épineuse question épistémologique, un réel dilemme. Quoiqu'il en soit, la soif de comprendre prime sur les autres considérations, mais tout ce qui a été compris sera révélé dans une proportion mesurée.

Dans cette recherche, l'un des items qui me préoccupent porte sur les clichés véhiculés concernant la sexualité des femmes «Gɔn», notamment ; des clichés tels que les femmes «Gɔn» seraient "douées en séduction", "sensuelles et performantes au lit", "douées en art culinaire", "de mœurs légères", "détourneuses de maris d'autrui", "portées vers les métiers de sexe [la prostitution]" etc. Le peuple «Gɔn» se mire-t-il dans de tels clichés ? Autrement dit, quelle est la propre perception du peuple «Gɔn» sur de tels clichés ? C'est à partir de cette préoccupation basique que la première question spécifique de cette recherche a été formulée. Elle cherche d'abord à comprendre :

Quelles sont les règles sociales qui ont gouverné, autrefois, l'organisation sexuelle sur l'espace culturel «Gɔn»/Mina d'Agoué ?

S'il est vrai que la recherche s'est déroulée principalement à Agoué, il est aussi important de souligner qu'elle ne s'y est pas limitée. Cette recherche m'a conduite dans d'autres localités des «Gɔn» telles que Glidji, Agbodranfo et Aného. Elle s'est également réalisée dans un espace globalisé et sans frontières : les réseaux sociaux.

Pour mieux cerner cette première question spécifique de ma recherche, sur le terrain, je me suis adressée à des personnes âgées (de 55 ans à 90 ans voire plus) et à l'un des rois des «Gɔn» (50 ans). Au total, 35 personnes ont été approchées : un roi (ayant un niveau d'instruction universitaire, très ouvert et ravi d'une démarche de transcription écrite de la tradition «Gɔn», il réside à Aného), un régent (ayant le certificat d'études primaires de l'ancien temps, il incarne l'autorité morale à Agoué), deux prêtres religieux (ayant le brevet du premier cycle du secondaire, ils étaient également très ouverts aux échanges), 15 tassinon et femmes âgées (non scolarisées ou peu scolarisées mais détentrices de savoirs endogènes et fortement impliquées dans l'éducation sexuelle et les rites liés à la sexualité), 16 hommes âgés et notables (ayant des niveaux scolaires variés allant du non scolarisé au niveau universitaire, les échanges avec eux ont été très constructifs également). À ces personnes-là s'ajoutent les internautes de cette tranche d'âge avec qui j'ai eu le privilège d'échanger sur Facebook sur la problématique abordée ici. Les lignes qui suivent rendent comptes des points clés ressortis de ces échanges auxquels s'ajoutent quelques éléments de comparaison avec l'ethnie Fon à partir des recherches effectuées par un proche pour le compte de qui j'ai édité son ouvrage ethnographique.

3.1- Le fondement et l'organisation de la sexualité humaine chez les «Gɔn»/Mina d'autrefois

3.1.1- La synthèse des échanges avec les personnes âgées, le roi et les notables

Il ressort des échanges avec les personnes de la tranche d'âge indiquée ci-dessus, quel que soit leur sexe, que l'entrée dans la vie sexuelle coïncidait avec l'entrée dans la vie conjugale. Il est interdit, toute rencontre avec une personne de sexe opposé pour quelques échanges que ce soit. L'éducation des jeunes gens, à leur époque, était caractérisée par le respect, la rigueur, la peur, la soumission et la sanction (les punitions et les coups de fouets étant très fréquents). La sanction, la plus évoquée par la plupart des enquêtés, est celle où les deux mains sont ligotées par derrière afin de vous immobiliser et vous assener des coups de bâton. Parfois, cette sanction se déroulait tôt le matin, précédée des interrogations portant sur l'acte incriminé par les parents. Cette forme de sanction faisait que tous les jeunes gens, de leur époque, étaient animés d'un sentiment de peur et l'obligation d'obtempérer à toute injonction d'où quelle vienne au sujet des comportements extrafamiliaux. Il y avait l'unicité des voix pour éduquer les enfants de la société dans un souci de perpétuation des valeurs morales. L'honneur de la famille doit être défendu et préservé à tout prix.

L'obligation des travaux domestiques avec des corvées était la chose la mieux partagée à leur époque. **Le contrôle social était au-delà des géniteurs.** À cette époque, **l'éducation des enfants incombait à toute la communauté** : quiconque pouvait les interpeller en dehors des parents-géniteurs. Ce faisant, la régulation sociale était plus une réalité dans le processus de l'intégration de la nouvelle génération à la communauté à laquelle elle appartient (en un mot le processus de socialisation).

C'est au travers de cette éducation émaillée de diverses contraintes sociales que la plupart des personnes âgées et notables approchés ont connu une vie sexuelle très contrôlée. À ce titre, pour la quasi-totalité des « enquêtés », c'est au-delà de l'âge de 20 ans que sont intervenus les tout premiers rapports sexuels. La virginité des filles était une preuve de bonne éducation et hautement valorisée lors de l'alliance. C'est généralement au cours la première nuit de noce que cette virginité est constatée par des traces de sang à l'issue du premier rapport sexuel avec l'époux. Lorsqu'elle est avérée, cette virginité est célébrée surtout par la famille de la fille mariée. Puisque qu'elle témoigne du fruit de l'éducation reçue par la fille. C'est aussi un honneur pour cette dernière et sa famille. Et la conséquence subséquente est l'augmentation de la dot, en l'occurrence, un rajout des pagnes prisés et des liqueurs au contenu déjà donné avant la consommation de l'acte sexuel.

De leur part, les hommes également étaient pour la plupart surveillés. Toute tentative en la matière est sanctionnée aussi par des coups de fouets. Certains « enquêtés » de cette tranche d'âge-là ont montré les séquelles des coups de fouets reçus au cours de leur jeunesse tant des géniteurs que des oncles en termes de sanction. La capacité de mobiliser les ressources financières et matérielles était la condition sine qua non pour prétendre à une vie sexuelle dans son cadre formellement dévolu qu'est l'alliance. L'expression régulièrement évoquée par les hommes âgés était celle-ci « néo dji gnon noua, noukè yé ola so hin ô ? » (Expression traduite par « en courtisant une fille sans capacité financière, avec quoi vas-tu l'entretenir ? »). C'est pourquoi, beaucoup d'hommes de cette tranche d'âge-là, et d'ailleurs mon feu père me l'avait aussi confié, n'ont eu leurs épouses qu'après trois, cinq voir dix ans de vie professionnelle avérée. Les premiers contacts sensuels entre jeunes gens de sexe opposé se faisaient à l'abri des regards, souvent bien à l'écart des lieux d'habitation (voire dans la brousse).



Photos n°22 : Les dragues se faisaient discrètement à l'abri des regards.

Source :

3.1.2- La bipolarisation de la sexualité humaine chez les «Gɔn» : focus sur l'éducation sexuelle des femmes «Gɔn».

Le peuple «Gɔn» a fondé sa sexualité humaine sur la division bipolaire des sexes. C'est cette bipolarisation qui justifie les tâches attribuées à chaque sexe dans cette communauté. C'est au travers de ce principe bipolaire que chaque génération d'alors a bénéficié de sa socialisation, car les filles adolescentes d'hier, personnes âgées aujourd'hui, notaient qu'avant la scolarisation (pour celles qui ont été à l'école), donc très jeunes, elles devaient se rendre au marché pour faire des ventes ou des achats en termes d'initiation aux activités féminines. Certaines parmi elles y allaient soit avec leurs mères génitrices, soit avec des tierces personnes de sexe féminin de l'environnement familial immédiat ou élargi. Ce qui montre qu'à leur époque le commerce était d'obédience féminine dans leur univers de vie. Cette forme d'éducation avait pour socles des valeurs morales, des interdits (prohibitions) et des sanctions. Dans ce contexte, l'enfant ne s'oppose pas à ses parents, car la fermeté et le respect de l'autorité sont strictement observés. De nombreux aînés ont utilisé à ce propos l'expression : « *a min boubou gbacoudô vonvon lé* » [*amin boubou* = respect, *gbacoudo* = et, *vonvon*=crainte/peur, *lé*= y étaient]. Tout contrevenant est doublement sanctionné. La sévérité dans l'éducation, selon les aînés, les confinait à la maison, notamment les jeunes filles, après qu'elles aient eu leurs premières menstrues et ou après l'apparition des premiers signes de maturité sexuelle. À cette étape de leur croissance, elles font objet de conseils en matière d'hygiène corporelle : comment se laver, laver leur couche en pagne au moment des menstrues, et faire régulièrement leurs toilettes matinales avant de saluer quiconque. C'est ce que le dicton du milieu exprime en des termes comme : « *clo affo* » ou « *yi pkamé* » en langue «Gɔn» [faire sa toilette]. L'eau de la toilette est dans une petite jarre couverte et très protégée contre les éléments pathogènes. Parfois, il est recommandé l'utilisation des plantes à vertu médicinale comme l'amangrin, l'*atchiayo* ou *ésrou*.



Photos n°23 : Un aperçu d'une séance de toilette intime.

Source : <https://www.allianceinmotion.com/home>, consulté le 26 février 2019.

Encadré n°6 : Quelques pratiques endogènes pour rendre sa partie intime propre et fraîche

LE BEURRE DE KARITÉ, le lubrifiant des africaines

Le beurre de karité est connu pour ses vertus dans la cosmétique, pour ce qui est de la gynécologie, peut le savent. Pour l'utiliser, faire des petites boules de la taille d'une bille, les mettre au réfrigérateur pour celles qui en ont. Le soir

au coucher, introduire une boule dans le vagin. Pour ce soir, pas de rapports sexuels, se protéger de sorte à ce qu'en fondant, vous ne vous salissiez pas. En plus de rendre le sexe ferme, il lutte contre la sécheresse vaginale. C'est un très bon lubrifiant.

LE CITRON

Mettre une toute petite quantité de jus de citron dans un peu d'eau tiède pour faire sa toilette intime. Il lutte efficacement contre les mauvaises odeurs et rétrécit le vagin. Faites-le une fois en passant, n'en faites pas une habitude pour endommager la flore vaginale.

L'EAU GLACEE

L'une de ses vertus est de rendre le sexe de la femme ferme et serré. Avant un rapport sexuel, faire sa toilette avec de l'eau glacée permet au sexe de rétrécir.

L'EAU CHAUDE

Faire un bain à vapeur après un accouchement soigne les blessures occasionnées et permet au sexe de retrouver sa forme d'avant l'accouchement. Faire de temps en temps un bain à vapeur donne au sexe de rétrécir. Attention ! Ne pas s'asseoir sur de l'eau bouillante, renverser cette eau dans un vase et s'asseoir ensuite sur ce vase de sorte à ne pas être agressée par l'eau chaude.

LES FEUILLES DJEKA, l'antibiotique des africaines

Ces feuilles sont très efficaces dans le cas des infections vaginales, boire son jus soigne également les plaies de ventre. Faire bouillir les feuilles quelques minutes, utiliser cette eau pour sa toilette intime. Il nettoie, raffermi et rétrécit le sexe de la femme. Très efficace aussi après l'accouchement.

LE PERSIL

Il ne sert pas seulement à assaisonner les repas, il sait également à assaisonner le lit conjugal. Ajouter le persil frais haché à de l'eau bouillante et retirer du feu juste après, laisser infuser pendant une heure. Filtrer et réchauffer sans laisser bouillir. Boire cette décoction avant de passer à l'action, très efficace pour l'excitation.

LE GONGOLILI

Il nettoie les impuretés du ventre, réduit les douleurs lors des menstrues, très efficace après l'accouchement car il permet de guérir rapidement et de diminuer le ventre. Faire bouillir les feuilles de gongonlili, recueillir cette eau, la boire tiède, faire sa toilette intime également avec cette eau.

L'AMANGNRIN, un excellent antibiotique

Se prépare de la même manière que le persil. L'utiliser pour la toilette intime et la boire aussi. Il permet de guérir toutes les petites plaies vaginales, raffermir et rétrécir le vagin.

Le COCKTAIL D'ECORCE DE MANGUIER ET DE FEUILLES DE GOYAVIER

Faire bouillir ce mélange, en faire des bains de vapeur. Cela rétrécit le vagin.

LES FEUILLES DE BISSAP

Le bissap est un antibiotique naturel et très efficace contre les plaies vaginales. Faire bouillir les feuilles de bissap avec du miel. Attendre que cela refroidisse avant de faire sa toilette intime. Raffermir le vagin et guérir les petites plaies vaginales.

CLOU DE GIROFLE

Les clous de girofle luttent efficacement contre les mauvaises odeurs laissées par les menstrues. Faire bouillir les grains dans de l'eau, laisser tiédir et faire ensuite sa toilette intime.

Du beurre de karité aux feuilles de bissap, en passant par le persil, toutes ces astuces permettent à la femme de garder son intimité propre et fraîche, et surtout de guérir des plaies de ventre et du vagin occasionnées pendant l'accouchement, de se prévenir des infections.

26 février ·

L'intérêt de l'utilisation de ces plantes est de maintenir le sexe ferme qui garde une fraîcheur de « jeune fille » et un parfum enivrant qui accroche en permanence l'homme. En Afrique, en général, et chez les «Gɔ̀n», en particulier, ce sont souvent les grand-mères qui détiennent les connaissances endogènes sensuelles. Elles les transmettent de génération en génération par voix orale et par l'exemple. Les parents, le plus souvent, envoient leurs filles, au cours de la période de la socialisation, pour se faire former. Certains jeunes «Gɔ̀n», mariés à des femmes d'autres ethnies, en font autant. Les grand-mères prennent ce rôle très au sérieux et l'exécutent avec munitie et rigueur. Voici un extrait de l'ouvrage autobiographie de Chantal Codjo publié en février 2019 qui aborde cette question d'éducation morale et sexuelle :

« Débarquées de très jeune âge dans cette cour des grand-mères à Zomayi, nous avons eu droit à une éducation presque parfaite : l'hygiène corporelle, les travaux ménagers, l'initiation au petit commerce et à la cuisine, l'éducation morale au cœur de laquelle se trouvait le catéchisme, et que sais-je encore ? Ah j'oubliais ! Il y avait aussi l'initiation à l'art de devenir de futures femmes coquettes et séduisantes. La nuit venue, on devait forcément prendre une douche, nous poudrer le corps garni de ces jolies perles qui nous jonchaient la hanche et surtout nous coucher sans caleçon car une fille ne devait pas en porter pour se coucher, hum ! Quand j'y pense encore..., la séduction commence au bercail, chez les Mina.

Mais, ce fut une éducation beaucoup trop rigide, dominée par des hurlements et des fessées. Je me souviens encore de cette forte corpulence de notre arrière-grand-mère qui nous serrait entre ses cuisses pour nous pincer les oreilles en cas de bêtises et des autres grand-mères de la cour qui rapportaient tous nos faits et gestes afin que notre arrière-grand-mère nous punisse, etc. Admettons que c'était la norme de l'époque, mais un détail leur avait échappé : des enfants de notre âge avaient aussi besoin d'affection, de se blottir contre un adulte qui leur inspire confiance, de se faire câliner et d'entendre dire "je t'aime, ma fille ; je t'aime mon garçon", etc. C'était là, la denrée rare qui nous manquait au cours de notre enfance. » (Codjo, 2019, p.58).

Ce contrôle social, élargi et ferme, de l'époque des aînés a existé jusqu'à une période récente (et peut-être encore dans quelques rares familles aujourd'hui). L'une des aînées approchées sur le terrain disait ceci : « nous, les filles de notre génération, nous étions très soumises à nos parents. Ce qui fait de nous des filles bêtes par rapport à celles d'aujourd'hui qui qualifient notre éducation de non émancipée. Cependant, ce qu'elles ignorent, c'est que cette éducation a éveillé en nous des potentialités d'auto prise en charge et de prise d'initiatives, car il y avait des corvées en notre temps. Ce qui n'est pas le cas aujourd'hui parce qu'il y a maintenant ce qu'on appelle les droits de l'enfant, vulgarisés partout. C'est plutôt là le problème des jeunes filles d'aujourd'hui » (Une aînée de 76 ans, commerçante).

L'éducation sexuelle, ainsi présentée, ne visait qu'un seul objectif : préparer la fille, dès ses tendres âges, à son rôle de future épouse. En aucun cas, les parents (notamment les femmes) ne devaient faillir dans ce rôle d'éducateurs. Leur honneur est ainsi mis en gage, notamment au

moment de l'entrée en alliance de leur fille. L'éducation du temps de nos grand-mères jusqu'à notre époque était marquée d'une rigueur indescriptible.

« Nos parents avaient reçu une bonne éducation et l'avaient transmise. Mais, les enfants d'aujourd'hui ne sont plus bien éduqués. [Moi : pourquoi faites-vous une telle affirmation ?] Voyez-vous ? Hier, l'éducation était une affaire de toute la communauté. Si un enfant s'était publiquement mal comporté, quiconque l'a reconnu comme étant l'enfant de telle personne, le corrigeait instantanément et le raccompagnait jusqu'auprès de ses parents ; en faisait le rapport aux parents et en présence de ce tiers, les parents également le frappaient une seconde fois. Mais aujourd'hui, si un tiers touche à un enfant qui s'est mal comporté publiquement, cet enfant rentre chez lui et va faire appel à ses parents (la maman notamment).

Sinon autrefois, Agoué était une référence en matière d'éducation, autant pour les jeunes filles que pour les jeunes-hommes. Les fils et les filles d'Agoué, placés autrefois auprès des gens dans n'importe quel pays, étaient bien appréciés, bien jugés, surtout les jeunes-filles faisaient de très bonnes épouses [...] » (Une aînée de 80 ans).

« Par le passé, quand tu te comportes mal, on te ligote et on te tape ; quand un adulte te commande quelque-chose, il crache par terre, si tu reviens après que le cracha sèche, c'est que tu as trainé, et on te tape. Aujourd'hui quand tu commandes un enfant, c'est toi même qui ira le chercher, sinon tu risques de ne pas le retrouver. Après l'indépendance tout à changer, on venait depuis Abidjan demander d'après nos filles ici, parce qu'elles sont bien éduquées, aujourd'hui, quand nos filles s'habillent, les fesses sont dehors [...] » (Un aîné de 91 ans).

Un tel pouvoir éducatif de la communauté sur les enfants d'autrefois était parfois élargi jusqu'au moment de l'alliance.

3.1.3 – Du choix du conjoint à l'alliance.

Le choix des conjoints, au cours de cette période, se fait, soit sur initiative du prétendant, soit via les parents (du garçon ou de la fille). Dans ce dernier cas on parle de mariage arrangé, c'est-à-dire lorsque le choix est fait par les parents dans l'optique de consolider les liens d'amitié entre les deux familles ou d'avoir, de cette famille, une partie de leur patrimoine génétique.

Trois étapes caractérisent l'alliance en milieu «Gɔn». La première s'appelle : « *é hon popo* » (littéralement traduite de «Gɔn» en français cela signifie « taper la porte »). La dot à cet effet est composée d'un litre de boisson locale (Sodabi) ou de vin palme traditionnel avec deux pièces de pague de 3 m pour une tante et un oncle, du côté paternel, car au Bénin, c'est le patriarcat qui l'emporte dans le système de la parenté, même en milieu «Gɔn» les enfants héritaient de leurs oncles maternels. Cette première visite vient annoncer les prétentions du prétendant aux parents de sa future épouse. Il faut faire la remarque que, à l'époque des aînés, lorsqu'un homme extériorise ses prétentions sentimentales à l'égard d'une fille, cette dernière doit, compte tenu de son éducation, demander à ce potentiel prétendant d'aller voir ses parents avant l'entame de tout lien avec lui. Une telle attitude des filles de cette génération des années 1930, 1940 ou 1950 vise une sécurisation de leur vie conjugale et puis la quête d'une légitimité sociale. L'alliance est une institution sociale soumise à des normes précises.

Après ce premier contact d'expression des intentions et de recueil d'informations sur les démarches à mener, vient l'étape de « *la petite dot* ». Selon les aînés approchés, le contenu de cette dot est variable selon les familles. Elle a pour fonction sociale la confirmation des intentions et la pose d'un pas décisif vers l'alliance. À cette deuxième étape, le cercle des parents impliqués dans le déroulement de la cérémonie s'élargit. La troisième étape est celle de la « *la grande dot* » qui se déroule souvent dans une liesse populaire avec la présence de nombreux membres des deux familles et des invités. Et ce sont les tantes du côté paternel du futur époux qui se rendent chez les parents de la future mariée avec des présents composés de tissus ou pagnes, qui sont mis soit dans des calebasses, des cantines ou des cuvettes appelées « *Pavi* » en guengbé [la langue parlée en milieu Guen] ; de boissons ; des liqueurs comme St James, Dubonnet, Gyn, de sodabi, Kola et d'autres ingrédients (Vin, *Ahohoué*, *Atakoun*) pour les prières de bénédiction que feront les tantes appelées les « *Tassinons* » qui sont mobilisées pour la circonstance. Il faut préciser que le jour du mariage [coutumier] est souvent décidé de commun accord entre les deux familles ou après la consultation du « *fâ* ». Il y a là un aspect religieux qui intègre la réalité matrimoniale ; il s'agit bien de la consultation du « *fâ* » ou du devin. Si éventuellement des mauvais sorts sont identifiés à propos de la cérémonie de mariage ou dans la vie conjugale des futurs époux, ils sont conjurés par l'entremise des sacrifices et des prières adressées aux divinités ; ici, on implique souvent un acteur externe aux deux familles en la personne du prêtre (et probablement de ses collaborateurs). Ce dispositif permet d'avoir une célébration réussie avec la bénédiction des humains et celle des dieux.

Le contenu de la dot est partagé entre plusieurs membres de la famille de la mariée : d'abord il y a la part de la future mariée elle-même, celle des géniteurs, des tantes et des oncles sans oublier les jeunes gens. C'est à ce niveau du processus de la dot que la famille maternelle bénéficie aussi du contenu de la dot. Il y a une large implication des deux familles tant du côté paternel que maternel de chaque futur conjoint, car l'alliance, à l'époque des aînés, était une alliance entre les familles et non entre seulement les deux promis. Au cours de cette cérémonie, il est même conseillé à la future mariée, de bien prendre soins, une fois dans la maison conjugale, de ses beaux-parents, ses belles tantes et beaux oncles. Certaines des femmes interviewées ont relaté, que parfois, ces personnes dont elles prenaient soins, dans la belle famille, étaient leurs soutiens et leurs protecteurs au moment de certains comportements déviants du mari. Dans le langage populaire chez les « *Gɔ̃n* », on dit souvent « tu n'as pas épousé ton homme mais plutôt ses parents » : « *lonho, étowo gbacoudo tassio é odé* » (ce sont : ta belle-mère, ton beau-père, tes belles-sœurs, etc. que tu as épousés).

Au terme de ce processus, la fille est conduite chez son mari, la nuit de la dot, par ses tantes. C'est le moment de la « consommation » du mariage, c'est-à-dire celui du premier rapport sexuel de la jeune fille (et peut-être aussi du jeune homme). Pendant l'acte sexuel, les tantes font le pied de grue devant la porte, là où les mariés passent leur première nuit coquine, pour constater l'état de virginité de la jeune mariée. C'est le drap blanc taché de sang qui témoigne de la virginité : lorsque

les nouveaux mariés terminent leur premier rapport sexuel, le drap est retiré et remis aux tantes. Si le drap est taché de sang, des cris de joie explosent, surtout chez les tantes, accompagnés de slogans, de chants et de danses. Car, c'est la preuve que la jeune mariée a reçu une bonne éducation et a obéi à ses parents et honore sa famille. Le nom de famille de la jeune mariée, un élément patrimonial, augmente en notoriété. Ceci fait qu'aucune famille n'a envie d'être la risée de la communauté ou de salir son nom par l'envoi de leur fille non vierge en mariage. Cette valeur de virginité était unanimement recherchée à l'époque des aînées, selon la plupart des personnes enquêtées. Ce qui faisait que le contrôle social était accru à l'égard des filles ayant atteint l'âge de la puberté.

En la matière, un homme a laissé entendre la métaphore : « *Il vaut mieux manger la nouvelle pâte préparée que de prendre celle recyclée* » (Homme, 91 ans). Ce qui veut dire qu'en matière d'alliance, mieux vaut prendre une femme vierge qu'une femme déjà déflorée par quelqu'un d'autre.

Lorsque le statut de la virginité de la jeune mariée est avéré, cela génère des dépenses supplémentaires pour l'homme. La fille doit encore recevoir d'autres pagnes prisés et des liqueurs supplémentaires pour célébrer le fait de s'être « bien conservée ». Ceci constitue la quatrième étape du processus de la dot à une époque où la question de la préservation des mœurs était très rigoureuse, car selon une aînée, la femme était destinée uniquement à un et seul homme. Les activités sexuelles prénuptiales étaient une honte à la fois pour les filles et pour leurs familles à cette époque. À ce titre les déviances sexuelles sont proscrites et sévèrement sanctionnées à cette époque. Voici un témoignage illustratif conté par une aînée :

« C'était une belle jeune dame "abandonnée" par son époux émigré dans un pays lointain, quelques mois seulement après leur mariage. La jeune femme, belle et séduisante, se "conservait" pour son époux. Des années passèrent mais l'époux ne revenait pas. Alors, un jeune homme de la communauté entreprit des premiers pas de séduction vis-à-vis de la jeune mariée. Dans un milieu où les informations se propageaient très rapidement de bouche à oreille, le jeune homme incriminé d'actes de séduction, dans le but de détourner l'épouse d'autrui, fut convoqué par le collège des sages et notables. Il fut soumis à une interrogatoire et condamné à des coups de fouet. Ce jeune homme, sans même avoir consommé l'acte sexuel avec ladite jeune épouse, fut ligoté et fouetté publiquement [...] » (Une aînée de 80 ans).

Un tel contrôle social élargi aux hommes et assorti de mesures coercitives permettait de réduire les actes d'adultère et de préserver l'honneur de toute la communauté «Gɔn».

3.1.4- La prohibition de l'adultère ou de l'infidélité

De manière unanime, les aînés approchés sur le terrain évoquent que l'infidélité remet en cause, surtout par rapport à la femme, le principe de l'exclusivité des activités sexuelles dans le mariage. Or chez les «Gɔn»/Mina un tel principe est cardinal. En effet, dès que le pas décisif vers le mariage est posé (connaissances des parents et petite dot), la future épouse est soumise à une éducation sexuelle de façon permanente jusqu'au mariage. Pendant cette période d'apprentissage, la maman et les tantes de la future mariée lui prodiguent de nombreux conseils sur les conduites à

tenir au foyer et les comportements à éviter. En plus des conseils ayant trait à l'entretien de la maison, des enfants, le bon soin de l'époux, de ses parents, etc., il y a aussi des conseils liés à la sexualité au sein du couple : chez les «Gɔn»/Mina, la femme doit satisfaire le désir sexuel de son époux, quelles que soient les circonstances : « *Ne pas refuser la nuit à son mari* » est un principe cardinal, sinon une obligation. Si jamais le mari venait à s'en plaindre à ses beaux-parents, la femme est sermonnée par ses « *Tassinon* » (tantes). Même en cas de conflits conjugaux, la règle est que « *une épouse ne doit jamais faire dos à son époux au lit, encore moins, lui refuser sa*



demande de sexe ».

Eunice Blesso
7 novembre 2016

Dans le cas contraire, l'épouse serait

accusée de pousser son époux dans le bras d'autres femmes dehors, car le besoin sexuel de l'homme serait irrésistible. L'homme qui, malgré les attentions de son épouse, se rend coupable d'infidélité était aussi interpellé par les sages sur la plainte de son épouse. À l'époque des aînés, de telles interpellations de l'un ou l'autre des époux, en cas de manquements aux devoirs sexuels au sein du couple, laissent déduire que la société «Gɔn»/Mina établit ses normes sexuelles sur la base de monogamie sans pour autant que la polygamie ne soit formellement interdite, pourvu que l'homme ait les moyens d'un tel choix. La sexualité au sein du couple se pose dès lors comme un devoir absolu en milieu «Gɔn»/Mina.

L'adultère de la femme est interdit au regard de ce double principe sexuel dans le milieu «Gɔn»/Mina à savoir : **l'exclusivité des activités sexuelles dans le mariage et l'obligation de satisfaire le désir sexuel de son/sa conjoint/e**. Alors que d'autres milieux ethniques, d'après les témoignages des aînés, la femme ne doit pas poser le premier pas (ou exprimer son désir sexuel) chez les «Gɔn» et Mina, en cas de désir sexuel, elle peut en faire la demande à son conjoint, et ce, très ouvertement ou sans détours. Dans un tel contexte, tout acte adultérin est mis sur le compte d'une mauvaise éducation ou sous l'influence d'une mauvaise camaraderie. C'est d'ailleurs pourquoi il est déconseillé aux femmes mariées de fréquenter des personnes de « réputation douteuse ».

De nombreux aînés ont témoigné qu'à leur époque, les maisons conjugales voire familiales étaient protégées contre la sorcellerie, le vol et l'adultère de la femme. S'agissant de l'adultère, cette protection est encadrée par des objets rituels qui sont soit enterrés dans la maison, soit mis sur le corps de la femme à son insu. Les manifestations de la transgression de l'interdiction d'adultère sont fonction de la pratique rituelle réalisée, d'une part, et des familles, d'autre part. Mais, ce qui est fréquemment indiqué par les aînés approchés est : 1) **la mort** par envoûtement quand la femme adultérine ne passe pas aux aveux ; 2) **pathologies particulières** une fois qu'elle franchit le

seuil de la maison conjugale après son forfait ; dans de nombreuses familles, ces pathologies sont : les menstrues ininterrompues (une fois de retour dans la maison conjugale après l'acte sexuel extraconjugal, elle saigne abondamment et de façon continue sur plusieurs jours tant qu'elle n'avoue pas son forfait) ; des œdèmes aux pieds ; la vue en permanence d'un serpent mythique par l'épouse adultérine uniquement ; l'évanouissement, etc. L'un des aînés a dit ceci : « *Les femmes, à notre époque, étaient bien informées des interdits les concernant dans leur vie de couple et la majorité y faisait attention* » (homme 80 ans, cadre à la retraite). Du point de vue des aînés approchés, surtout les hommes, même si l'adultère devait exister à cette époque, il ne serait qu'à une très petite échelle. Et d'ailleurs, évoquent-ils, c'est pour s'en préserver qu'il est aussi interdit de débattre des questions sexuelles dans l'espace public, surtout pas des transgressions y relatives. Autrement dit, les cas de transgression sont gérés dans une certaine opacité familiale, personne d'autre que les membres de la famille concernée ne devait en être informé. La gestion discrète des cas d'adultère vise également à protéger l'épouse fautive et sa famille des regards sociaux « incriminatoires » voire des railleries sociales.

Dans la situation où l'épouse adultérine passe aux aveux, il y a des rites de purification qui sont faites dans le but de conjurer le mauvais sort et d'autoriser le retour de cette femme adultérine dans son foyer conjugal. L'adultère en guengbé est désigné par « *affi dôgbé* » et le rite de purification est désigné par « *affi pôpô* ». Généralement, on fait appel au prêtre qui procède, sur la base de certains ingrédients et feuilles spécifiques, au « lavage » de l'épouse de ses péchés.

Il faut ajouter, aux dires des aînés, que l'homme coauteur d'un tel acte d'adultère est également sanctionné soit de façon occulte (il lui arrive un malheur), soit socialement : il est présenté comme une personne de mauvaise réputation sociale et fait l'objet, selon les milieux, de la mort sociale ; autrement dit, on lui interdit toute communication avec les membres de sa société, en un mot, il fait l'objet d'un isolement social. Telles sont les deux conséquences plausibles dont est sanctionné l'homme, coauteur d'un acte d'adultère (rapport sexuel avec une femme mariée). Avant d'aller plus loin dans ce qui fait la spécificité des «Gɔn»/Mina en matière de la sexualité, passons rapidement en revue les étapes de l'alliance chez les Fon de Ouidah d'autrefois.

3.2- Les étapes de l'entrée en alliance chez les Fon d'autrefois

Cette ethnographie sur l'organisation sexuelle chez les Fon de Ouidah nous a été fournie par Jean Boniface Dossou-Yovo dans son ouvrage publié en 2019 sous le titre « *Le vrai visage de DOSSOU-YOVO. La transmission du témoin à la descendance pour sauver la tradition en péril* » que j'ai eu l'honneur d'éditer. Ce bref extrait (voir pp. 343-347) du volumineux ouvrage (de 653 pages) nous renseigne sur les étapes de l'organisation du mariage coutumier chez les Fon de Ouidah. Rappelons que l'ethnie Fon est dominante au Sud et au Centre du Bénin et la langue « fongbé » fait office de la première langue locale du pays. Les démarches pour entrer en alliance commencent par la connaissance des parents.

3.2.1- La connaissance des parents

La rencontre avec les futurs beaux-parents est soigneusement préparée, avec la complicité souvent de la mère, d'une tante, d'un oncle ou d'une personne influente de la famille auprès de qui la fiancée jouit d'estime.

Désignation : Alo biô biô : demande de mains ; alo : la main ; biô biô : demander, Alo biô biô = demande de main (en langue Fongbé).

Considération générale : interconnaissance des familles des futurs époux.

Rapprochement à la tradition romaine : déclaration de fiançailles.

Officiants : deux à quatre parents de la famille du fiancé.

Période : avant le mariage.

Bénéficiaire : fiancée (majeure de 18 ans au moins).

Ingrédients : deux (2) bouteilles de liqueur plus une enveloppe d'argent (5000 à 10000 FCFA) selon la possibilité du fiancé.

Déroulement : les officiants se présentent à la belle-famille, préalablement avertie. Après les civilités, ils déclinent le but de leur visite et remettent le paquet. Puis vient l'approbation des parents de la fiancée qui marquent un arrêt sur certains principes (ne jamais frapper, ni laisser à jeun, ni maltraiter leur fille). Ils finissent par des prières, des bénédictions pour le bonheur du futur ménage. La visite prend fin sur des causeries et un rafraîchissement. Malgré le caractère solennel des fiançailles, par lequel un homme et une femme se promettent mutuellement le mariage, aucune convention n'oblige les fiancés à contracter finalement le mariage. Chacun des fiancés peut donc rompre unilatéralement, sans qu'aucun remboursement ne soit possible.

NB : Les bouteilles de liqueurs apportées ne serviront pas à la réception des hôtes. Aussi, est-il souvent conseillé aux deux prétendants de procéder chacun à son examen médical prénuptial avant tout engagement pour vaincre la fatalité.

3.2.2- Le mariage coutumier

Le mariage, en fongbé se désigne par : « *Allô houi hloui* » que l'on peut traduire par : "attachement de mains ou encore attraper les mains l'un et l'autre, éloquemment dit, c'est se donner la main, s'unir pour la vie". Du point de vue historique, et sur le plan traditionnel, juridique et religieux, on parlera tout simplement de l'union solennelle entre deux individus de sexes opposés. Le mariage ici se rapproche de la notion d'alliance, loin des bagues portées par les époux. S'il est vrai que ces bagues symbolisent la chaleur nuptiale nécessaire pour conforter le cocon conjugal, le symbole au sens traditionnel de l'alliance est bien ailleurs. Jadis, les dimensions et les proportions de celle-ci dépassaient les limites des familles patrilinéaires et matrilinéaires des deux conjoints.

Cette interpénétration, cette interférence, cette implication et cet enchevêtrement, le plus souvent voilés, secrètent la synergie et l'énergie souvent nécessaires à l'élargissement et au renforcement

des familles et de la société. La chose n'est-elle pas aussi facile à comprendre que nous ne sommes pas dans un marché de bétail où l'animal à vendre est séparé de ses géniteurs ? Même dans le contexte du mariage forcé, l'implication ou la complicité dans les deux sens des parents est fort remarquable. Ce développement vient confirmer la thèse que le mariage, en définitive, n'est qu'un stade d'un processus où avant, pendant et après, les parents intimement se sentent attachés au devenir du mariage, du foyer conjugal de leurs fils et filles.

Ce sens du mot *mariage* permet de le distinguer d'autres formes de vie commune comme le concubinage ou les aventures qui consistent à ramer à contre-courant en privant l'humanité de s'accomplir aussi librement que naturellement. Selon nos pratiques, nous distinguons trois types de mariage religieux. Mais, seul le mariage coutumier sera présenté ici ainsi qu'il suit.

Des résultats de recherches pointues et assez riches, il apparaît que l'aire culturelle adja-fon ne connaissait que le régime monogamique. Est-ce la faible démographie des femmes qui expliquait cet état de choses ? Des travaux d'investigation, il ressort des expressions comme *Sessou* pour désigner le mari de l'unique épouse ou de la première "Yalé" appelée Sessi pour signifier respectivement le mari prédestiné et la mère du foyer, voire la maîtresse de la maison épouse de vie ; autrement dit, étoile de vie, amour de vie, unique destin. À l'opposé, on parlera de *Hassou* et de *Hassi* pour traduire : "compagnon de vie" ou "compagnon d'infortune". Ces expressions encore d'usage, de nos jours, permettent de comprendre le bien-fondé et l'attachement que nos aïeux vouaient à ce système de vie et combien ils connaissaient les vraies valeurs de l'amour réciproque.

De plus en plus, nous en arrivons à l'actualisation de la cérémonie de mariage, en nous écartant de "*Agban ninan kpèvi*" (petite dot) et "*Agban ninan daho*" (grande dot). Cela ne suffit pas, car de nos jours encore, il est bien difficile de parler avec aisance du mariage, cela nous amène à décrypter nécessairement le sens de la dot considérée comme l'équipement offert à la femme (AGBAN NINAN).

La célébration du mariage traditionnel

Elle se déroule en deux panels échelonnés dans la plus grande solennité et la plus grande gaieté :

- le panel de consentement et de bénédictions ;
- le panel de la dot.

1. Le panel de consentement et de bénédictions

Désignation : Assi di da (en langue fongbé).

Considération générale : mariage.

Officiants : les tangninon (les tantes).

Bénéficiaire : la fiancée destinée au mariage.

Contenu de la dot au profit de la famille :

- Une bouteille de Gin Royal plus 2000 f sous enveloppe. (Enan Kan Houé Biô) : faire référence à la maison paternelle de la fiancée.
- Deux (02) bouteilles de liqueur plus 5000f sous enveloppe. (Assemblée).
- Une bouteille de liqueur plus une cartouche de cigarettes, un paquet d'allumettes, une enveloppe de 500f (pour les jeunes ; Atchôssou).
- Une bouteille de liqueur plus deux pipes, du tabac, un paquet d'allumettes, une enveloppe de 2000f (pour les prêtresses ; Tangninons).
- Une bouteille de liqueur plus une enveloppe de 2000f (pour les oncles paternels).
- Une bouteille de liqueur plus une enveloppe de 2000f (pour les oncles maternels).
- Une bouteille de liqueur plus une enveloppe de 2000f (pour les tantes paternelles).
- Une bouteille de liqueur plus une enveloppe de 2000f (pour les tantes maternelles).
- Deux bouteilles de liqueur plus une enveloppe de 2000f (pour la maison maternelle).
- Deux bouteilles de liqueur plus une enveloppe de 2000f (pour la maison paternelle).
- Une bouteille de liqueur plus une pièce de pagne "Tchigan", une enveloppe de 5000 f (pour le beau-père).
- Une bouteille de liqueur, plus demi pièce de pagne "Tchigan" et 5000 f (pour la belle-mère) : faire révérence à la liaison la cervelle de la finance.
- Une bouteille de liqueur accompagnée d'une enveloppe de 2000f (pour les beaux frères).
- Une bouteille de liqueur, plus une enveloppe de 2000f (pour les belles soeurs).
- Douze VIS ODJOU OKPA ou ADJE OKPA (Kola Nitida* : Goro).
- Douze gousses de maniguettes*, ou grain de paradis (atakoun).
- Douze fausses kolas ou garnicia (ahowé).

Contenu de la dot au profit de l'épouse :

- Une bouteille de Rhum Saint James.
- Une bouteille de Whisky.
- Une bouteille de Dubonnet (chat), "très nécessaire".
- Une bouteille de Martini.
- Une enveloppe avec le montant à déterminer, selon la capacité du conjoint et de sa famille.

À ouvrir la fenêtre sur les nécessaires, l'accent est mis ici sur l'alliance parentale dans le cadre du mariage, mais autrement dit, il peut être perçu comme une reconnaissance aux beaux parents qui ont donné naissance et qui se sont bien occupés de leur fille, la nouvelle épouse.

2. Le panel de la dot

Désignation : Agban nina (en langue fongbé). Agban : équipement, bien ; nina : donner ; "biens donnés".

Considération générale : préparation matérielle de la fiancée. Équipement nécessaire pour la fiancée.

Officiants : groupe de femmes réputé et sollicité à cette occasion.

Bénéficiaire : fiancée majeure, ayant donné son accord à l'avance.

Nécessaires : Une valise avec des effets vestimentaires (pagnes, tissus, parures etc.), équipement de cuisine et un sac de sel.



Photo n°24 : Un aperçu d'une occasion de «agban ninan » dans la famille DOSSOU-YOVO de Ouidah.

L'offre du sac de sel revêt un symbole sacré d'union entre les deux conjoints, même au-delà de la mort, contrairement aux autres mariages. Elle maintient la monogamie et limite les divorces.

Bref aperçu de la célébration du mariage traditionnel

La célébration du mariage traditionnel est donc une manifestation de joie qui se déroule, en plusieurs panels, sous le regard vigilant des maîtres de la célébration. De scènes en scènes avec des chansons assorties, trois phases retiennent l'attention :

- La première la phase symbolisée par l'apparition publique de la mariée : généralement, la financée n'arrive pas directement sur la scène. Elle est souvent précédée de deux passages de filles déguisées qui se passent pour la fiancée et qui sont présentées aux demandeurs de mains (les envoyés du fiancé). Ceux-ci les rejettent en ces termes « celles-là ne sont pas l'épouse attendue ». Au troisième passage, l'épouse, bien parée, fait son apparition. Les slogans s'enchaînent pour la louer ; la foule l'accroche et l'embrasse. La main de la jeune épouse vient ainsi d'être accordée.
- La jouissance vient à son comble, lorsque la femme doit choisir une bouteille de liqueur dans le lot que son mari lui a offert. Commence alors la deuxième phase importante. Si le choix ne porte pas sur la bouteille de JET de couleur verte emballée comme les autres bouteilles, on ne loupe pas celle du Dubonnet, avec le chat sur l'étiquette traduit la protection et tout le monde crie : *Assé dékon* : sous la surveillance du chat. La seconde bouteille, dite GBOFAN, exprime amour et appartenance totale.
- Le troisième épisode est consacré **aux bénédictions** des *Tangninon* et des tantes. **C'est le moment sacré** ! mais il faut une bourse bien remplie [c'est-à-dire prévoir suffisamment de petites coupures d'argent], car chaque fois que l'heureuse du jour vient, sous les mélodies des femmes, esquisser quelques pas de danse, tourner les fesses et exposer ses talents d'habileté de corps, il faut s'empresseur de lui coller quelques billets et jetons au front pour rehausser la teneur de la fête. Ici, on ne fait pas économie des louanges élogieuses, les panégyriques et les "ALLOUWASSIO".

Les beaux-parents (père et mère) sont écartés de la fête, selon les prescriptions ancestrales. Pour quelles raisons ? L'explication n'a jamais été donnée ; mais cet interdit est transmis de

génération en génération. La fête prendra fin avec des repas copieux, arrosés de bons vins, de bières et de sucreries bien fraîches.

Les parents de la fiancée chargent la délégation visiteuse, de retour, de bien vouloir transmettre à la famille du fiancé (leur nouveau gendre) désormais devenue une famille amie, leurs compliments et leur remettre de leur part de délicieux mets (repas préparés par la famille de la mariée) et, des boissons choisies, le tout bien emballé dans de bols de haut de gamme en signe de remerciement et de consentement.

Comme on peut le constater que ce soit chez les «Gɔn»/Mina ou chez les Fon d'autrefois le mariage coutumier est marqué par des étapes bien précises et celles-ci sont quasi-similaires : un premier pas symbolique est assimilé à la « connaissance des parents » (éhon popo chez les «Gɔn»/Mina ; alo bio bio chez les Fon de Ouidah) ; puis suivent une première dot -la petite- (très élargie chez les Fon de Ouidah ; restreinte à la famille paternelle chez les «Gɔn»/Mina ; le contenu de la dot est très précis chez les Fon de Ouidah ; mais flexible selon la capacité du fiancé chez les «Gɔn»/Mina) ; une seconde dot -la grande- (destinée exclusivement à la mariée chez les Fon de Ouidah ; mais de contenu très large visant la mariée et les parents paternels et maternels chez les «Gɔn»/Mina). Il faut remarquer le rôle significatif des *tassinon* (chez les «Gɔn»/Mina) ou les *tangninon* (chez les Fon de Ouidah) dans le processus du mariage coutumier. Les tantes, d'un certain âge, sont présentes à toutes les étapes et tiennent le rôle principal. Il leur revient surtout la bénédiction nuptiale comme l'officierait le prêtre dans le mariage religieux ou l'officier d'état civil dans le mariage civil.

L'implication large des deux familles des nouveaux époux est observée surtout lors de la grande dot, l'étape du mariage proprement dit. Le sens est hautement symbolique, le mariage traditionnel est une alliance entre les familles (paternelle et maternelle) des deux époux. Tant la nouvelle épouse que le mari doivent en être conscients. Deux recommandations sont complémentaires ici dans la tradition «Gɔn»/Mina et celle Fon : alors que chez les «Gɔn»/Mina, il est recommandé à la nouvelle épouse de bien prendre soin de sa belle-famille afin que celle-ci la protège en cas d'écart de comportement de son mari ; chez les Fon, la famille de la nouvelle épouse insiste sur certains principes cardinaux dès l'étape du consentement, à savoir : ne pas frapper leur fille, ni la maltraiter, ni la laisser affamer. De part et d'autre, le rôle de chaque conjoint dans le ménage est ainsi acté. Les «Gɔn»/Mina, comme on peut le constater, mettent davantage l'accent sur le rôle de la femme dans le ménage et toute la communauté «Gɔn» travaillait à faire de leurs filles de « vraies femmes », de « bonnes épouses », et c'est là les atouts des femmes «Gɔn»/Mina.

3.3- Les atouts des femmes «Gɔn»/Mina

« On ne naît pas femme, on le devient », cette logique de Simone de Beauvoir (1949), les «Gɔn»/Mina en avaient fait leur tradition depuis de nombreux siècles. Les «Gɔn»/Mina misent sur leurs filles, car ce sont elles qui font la renommée et l'honneur de toute la communauté dans un

contexte d'échanges de femmes. Les «Gɔn»/Mina travaillent à faire de leurs filles, des femmes désirées et voulues. Autrefois, selon le témoignage d'une aînée, c'est sur la base d'une simple photo que les jeunes filles « gagnent leurs maris » (pour emprunter les termes des Burkinabé). La communauté «Gɔn»/Mina recevait des demandes de recherche de femmes à épouser de partout à travers le monde. Car, le peuple «Gɔn»/Mina est un peuple de culture d'émigration. Les fils de la communauté émigrés ne désiraient que des filles «Gɔn»/Mina comme épouses et au-delà des hommes «Gɔn»/Mina, ceux de bien d'autres communautés également. Et pour cause, les filles «Gɔn»/Mina sont préparées à bien garder leurs époux et leurs foyers, en un mot, à bien jouer leurs rôles d'épouses.

3.3.1- Les qualités des femmes «Gɔn»/Mina

Qu'il s'agisse des jeunes filles, des jeunes dames ou des femmes âgées, les femmes «Gɔn»/Mina savent se mettre en valeur partout où elles vivent.

Les femmes «Gɔn»/Mina sont très féminines, séduisantes par nature et de très bonnes épouses

Les femmes «Gɔn»/Mina ont l'art du « make-up » avant sa vulgarisation. L'expression « gnagan moulé guin ô » (il n'y a pas de vieille femme chez les «Gɔn»/Mina), « célèbrement » connue depuis des siècles, désigne les pratiques de séduction des «Gɔn»/Mina à commencer par le maquillage. Jusqu'au bord de sa tombe, la femme «Gɔn»/Mina doit se faire chic et restée attirante. L'habillement sexy, très classe sans verser dans la vulgarité, la Guinnou ne passe nullement inaperçue. Épouse au foyer, elle a l'art d'« allumer » son homme à tout moment, nuit comme jour : la règle de « ne jamais dire non », sinon « provoquer » ou « susciter » le désir chez son homme est appliquée au sens premier du terme. La sexualité occupe une place très importante dans l'harmonie du couple, on le dit souvent, c'est le sexe qui retient l'homme à la maison et la femme «Gɔn»/Mina sait bien jouer sur ce terrain. En journée, elle doit être élégante, bien maquillée, attirante et séduisante. La nuit, elle doit être bien poudrée, odeur enivrante, en tenue légère et sans dessous, prête à faire voyager son homme au septième ciel. Si la tenue déjà envoûte l'homme, ses belles perles en rajoutent au décor, et tous les jeux sont dès lors permis.



De nuit comme de jour, la femme «Gɔn»/Mina se montre très féminine par ses comportements, la douceur, le langage très mélodieux (il paraît que la langue guengbé ou mina est par nature une langue des amoureux de par sa tonalité chantonante).

Encadré n°7 : Conseils aux femmes sur leur sexualité

Le sexe ne consiste pas à faire des enfants. Vous devez être une femme différente de votre mari à chaque fois. Séduisez votre mari, n'autorisez pas toujours votre mari à demander le sexe, il ne doit pas y avoir de calendrier pour le sexe.

Soyez créative, ne soyez pas prévisible. Donnez-lui ce qu'il veut. Si vous perdez de l'influence sur votre mari, vous avez perdu la féminité. Faites partie de votre mari.

Permettez à votre mari de vérifier tout et de sortir à tout moment. Quand un homme est sexuellement satisfait, il est émotionnellement stable. Arrêtez de dire : *est-ce de la nourriture?* OUI, LE SEXE EST UN ALIMENT ! Arrêtez de lui dire que vous avez des maux de tête et des douleurs à l'estomac ou que vous êtes fatiguée, parce que vous ne voulez pas avoir des rapports sexuels.

En tant que femme, essayez d'investir spirituellement pour que vous puissiez le soutenir adéquatement.

Construisez-vous comme son guerrier de prière afin que vous ne soyez pas forcés de prier à la fin de votre vie. Ne laissez pas votre mari vous fournir tous vos besoins, il n'est pas une machine à faire de l'argent. Le fer aiguisé le fer, essayez de le gagner réciproquement.

Vous êtes censés vous soutenir spirituellement, financièrement, physiquement et moralement par l'épaisseur et l'épaisseur. Vous êtes un constructeur ... Une femme sage construit sa maison. Les femmes ont besoin de sagesse pour construire leur maison. Ne soyez pas trop franche, sachez quand parler, quand écouter et quand être silencieuse.

Aimez votre mari de tout votre cœur. Ne lui dites jamais : *si ce n'est pas à cause de mes enfants ...* Rappelez-vous que vous l'avez connu avant l'arrivée de ces enfants.

Amusez votre mari, mettez sa tête sur votre coffre et priez pour lui. Donnez-lui des bisous non annoncés de l'arrière ... waohhhhhh, ne soyez pas trop sage pour ne pas l'embrasser en public. Il est votre mari pour l'amour de Dieu !

Soyez romantique, c'est bon pour le cœur.

Certaines personnes ne se réjouissent pas que vous soyez heureux dans ce mariage. Prouvez-leur qu'ils sont dans l'erreur en leur montrant que vous l'aimez et qu'il est votre couronne, que vous vous sentez toujours bien quand vous le tenez.

Ne vous mettez pas dans la peau d'une femme de 50 ans alors que vous avez encore moins de 40 ans, ça rend les hommes fous. Respectez toujours votre âge ou votre corps.

Source : <https://www.facebook.com/BrothersConsulting225/>, le 18 mai 2018.

De tels conseils, les filles «Gɔn»/Mina les maîtrisent déjà bien avant de devenir épouses : ces notions sont intégrées à leur éducation, c'est au bercaïl qu'elles sont éduquées en tant que futures épouses. Elles savent surtout entretenir leur sexe, le garder ferme et toujours frais comme une jeune fille à peine déviergée « cela donne à l'homme l'impression de connaître sa femme pour la première fois, cela ajoute du « piment » pendant l'acte sexuel », nous confie une aînée.

« [...] surtout les jeunes filles d'Agoué faisaient de très bonnes épouses au point où, de partout à travers le monde, les émigrés envoyaient des demandes d'alliance afin que l'on puisse leur trouver des épouses à

Agoué. Effectivement, les jeunes filles qu'on leur envoyait comme épouses faisaient la différence : elles entretenaient bien leur foyer, prenaient soins de leurs époux et de leurs enfants. Et même en terme de pudeur, les jeunes restaient intactes, c'étaient leurs conjoints, les premiers à les "dévierger" [perte de virginité] » (Grand-mère Assiaba, 80 ans).

Il en ressort les jeunes «Gɔn»/Mina d'Agoué d'autrefois étaient non seulement des épouses modèles mais également de bonnes maîtresses de maison et des mamans attentionnées.

Les femmes «Gɔn»/Mina sont des épouses économes et économiquement très actives :

« Elles n'ont pas besoin de beaucoup d'argent pour te servir un bon repas », laisse entendre un enquêté ; « elles n'attendent pas que ce soit toujours l'homme qui donne l'argent dans le ménage », dit un autre enquêté. Et pour cause, les filles «Gɔn»/Mina sont ainsi éduquées. Mener une activité génératrice de revenus, fait partie intégrante de la socialisation des filles en milieu «Gɔn»/Mina. Elles sont éduquées à être autonomes ou à s'en sortir financièrement avec ou sans un homme dans leur vie. Être sous le toit d'un homme est une valeur ajoutée à leur vie et dès lors elles ne veulent pas se laisser prendre en charge intégralement, elles veulent bien aussi être un soutien financier pour leurs époux, leur dignité de femme en dépendant. Ainsi, en plus de ses nombreuses tâches au foyer, la femme «Gɔn»/Mina doit être économiquement active pour s'épanouir pleinement.

S'agissant des repas de qualité à peu de coût, les femmes «Gɔn»/Mina en ont particulièrement le secret. Mais, en réalité, il s'agit simplement d'un atout venant de l'éducation : l'art de cuisiner s'apprend depuis le bercail et fait corps au processus de socialisation. À peine sortie du lait, la petite fille doit prendre son minuscule tabouret et s'asseoir tout près de sa maman ou de sa grand-mère au moment de la cuisine. Vers l'âge de cinq, six ans, quelques tâches légères commencent à lui être attribuées : comme écraser les condiments, rassembler les ingrédients devant servir à la préparation du repas, etc. Vers l'âge de huit, neuf ans, elle peut déjà préparer quelques mets légers en petite quantité. C'est le principe de la progressivité de sorte à faire d'elle une jeune adulte douée en cuisine déjà vers l'âge de dix-douze ans. Ce principe s'applique également à l'apprentissage à l'art de devenir maman.

Les femmes «Gɔn»/Mina sont des éducatrices très douées :

Le milieu «Gɔn»/Mina a une tradition des centaines de pratiques d'émigration. Autrefois, c'étaient les hommes qui voyageaient de ville en ville sur le territoire africain ou en Occident en quête d'un mieux-être. Généralement, arrivée dans une ville, les «Gɔn» se regroupaient dans un espace donné pour former progressivement leurs quartiers comme le cas de Guinkomin (quartier des Guin) à Cotonou, Guingbo (ou «Gɔn») à Accra, plusieurs quartiers à Lomé, etc. Pendant que les hommes émigrent, les femmes gardent la maison et s'occupent de l'éducation des enfants ; elles assuraient à la fois le rôle de mères et de pères. De bas âge jusqu'à leur autonomisation, les mamans et les grand-mères (le plus souvent) travaillent à ce que les enfants (filles comme garçons) deviennent des personnes responsables. Certains hommes émigrés assurent les charges financières de la famille, mais d'autres ne le font pas et dans ce dernier cas, il revient également aux femmes

de mener des activités économiques pour subvenir aux besoins financiers de la famille. Quoi qu'il en soit les femmes «Gɔn» sont de célèbres commerçantes (comme le cas des Nana Benz à Lomé) ; cette pratique date depuis le temps de nos ancêtres qui commerçaient avec les Occidentaux. Plus tard, avec l'émigration accrue des hommes de la communauté voire des femmes dans certaines familles, les femmes qui sont restées cumulent leurs activités économiques avec leur rôle d'éducatrices, à défaut, ce dernier rôle est délégué aux grand-mères.

Il est aussi un fait que dans la communauté «Gɔn»/Mina, les hommes décèdent plus tôt que les femmes. Rares sont les hommes qui atteignent l'âge de 80-90 ans, alors que les femmes âgées de cet ordre sont bien nombreuses dans la communauté. Dans ce contexte également, les femmes prennent leurs responsabilités d'éducatrices à bras-le-corps.

Les autres qualités des femmes «Gɔn»/Mina :

Outre les atouts-ci-dessus indiqués, les femmes «Gɔn»/Mina sont particulièrement joviales, accueillantes, respectueuses et soumises tout en gardant une grande liberté d'opinions. Il est quasi impossible d'interdire à la femme «Gɔn»/Mina de s'exprimer librement ou de dire ce qu'elle pense.

Par ailleurs, l'éducation que reçoit la femme «Gɔn» ne lui permet de médire des autres ou de papoter à longueur de temps. Chez les aînées, une telle attitude est quasi impossible : l'enfant qui montre ces élans de bavardages inutiles ou d'intrusion dans la vie d'autrui est rapidement ramené à l'ordre par des fouets.

3.2.2- La stratégie « du bas et du bas-ventre » : quelques témoignages

Dans les lignes qui suivent, est présentée une collection de quelques témoignages qui font état que si les femmes «Gɔn»/Mina ont la faveur des hommes c'est parce qu'elles savent vraiment entretenir le bas et le bas-ventre des hommes qu'elles aiment.

Germain (retraité, 65 ans, ethnie Mina) via Facebook : « Voilà un thème positivement audacieux, ma sœur chérie! Beaucoup de courage à toi et à tous les intervenants [Moi : Merci fofo¹⁶. Tu as certainement beaucoup de choses à partager avec nous sur ce sujet (Rire)]. Je n'ai pas pu m'empêcher de me prononcer. En effet ce rapport à la sexualité des très adorables femmes "«Gɔn» " n'est vraiment pas discutable. Le contraire serait presque une contre vérité. À ce jour, les femmes des autres ethnies au Bénin, au Togo et au Ghana n'ont pas pu les égaler. Ces autres femmes, pour les imiter, se forcent à parler le "mina", la séduisante langue des peuples "«Gɔn»" afin de se livrer au travail de la prostitution... Moi, je refuse que les femmes «Gɔn» soient traitées de femmes de mœurs légères. Ce sont des femmes créées et douées pour servir l'homme et pour le dessein de Dieu. [Moi : Germain Agbaholou, respect. Je suis pleinement d'accord avec toi. Et c'est ce rapprochement entre les atouts de séduction et les métiers de sexe qui colle à la peau des femmes «Gɔn» que l'étude cherche à creuser : comprendre pour mieux analyser et argumenter. Merci beaucoup Fofo gnin véné.]. Oh ! Chantou, eyan sinsin nam loo, gnin ma bléwo. Je veux dire que c'est difficile pour moi, mais je ne peux pas ne pas continuer l'exercice... Les femmes «Gɔn» ne sont pas pour la plupart hypocrites comme on le remarque avec les autres femmes, d'où la raison qui justifie le fait que tout le monde leur colle à la peau "femmes de mœurs légères...". Non c'est parce qu'elles ne croient pas devoir absolument "se cacher pour mourir puis qu'on doit mourir !". Elles sont ouvertes et discutent aisément des

¹⁶ Fofo, en guengbé, signifie grand frère ; dada = grande sœur ; tassi = tante.

questions de sexualité apparemment sans tabou... Elles ne tournent pas autour du pot comme le font les autres femmes !

Elles sont incontournables, les femmes «Gɔn», restauratrices entourées de belles jeunes filles et dames serveuses douées et dévouées qui font drainer du monde défiant toute concurrence pour des mets succulents ... Les meilleures serveuses de bars, maquis...et divers milieux de loisirs, sont les jeunes filles et dames «Gɔn» du Togo. Les clients sont exigeants de leur présence en ces endroits ; sans leur présence, les clients ne fréquentent pas ces endroits.... Elles sont adorées pour tous les atouts qu'elles ont sexuellement... ».

Éloi (enseignant, 51 ans, ethnie Fon) « [...] ce que je sais, la sexualité des «Gɔn»/Mina, surtout ceux du Togo, commence au berceau. La nourrice «Gɔn» inculque déjà des valeurs sexuelles à son bébé à travers des chansons sensibles et des pratiques sexuelles spécifiques : comment rendre propre son intimité, des massages. Il y a un côté spirituel qui s'ajoute aux pratiques matérielles. Car, il y a souvent un savon spécifique que les femmes «Gɔn» font confectionner chez les babaloa qui sert à laver et à protéger l'enfant ; pendant le bain, non seulement on chante à l'enfant, mais on invoque aussi les dieux et le panégyrique de l'enfant. La cuisine, voilà encore une spécificité «Gɔn» : la petite doit rester à la cuisine avec sa maman pour tout suivre de A à Z. Et la maman «Gɔn» n'a pas besoin d'autant d'artifices pour vous faire manger un bon repas succulent : juste un peu de fétiri [gombo], quelques crabes et des fretins, tu vas manger à satiété en te demandant ce que tu irais faire dans un restaurant.

Il y a tellement de choses que la femme «Gɔn» arrive à conserver naturellement son époux. Pour preuve, nos frères qui font le tour des buvettes à la recherche de proies faciles, dès qu'ils s'accoquinent avec nos sœurs Mina, les gens ont beau critiquer, les décourager sur la base des stéréotypes du genre "ce sont des serveuses des buvettes", mais soit, ils s'en détachent difficilement, soit ils en font des épouses. Ils trouvent leur bonheur avec ces femmes parce qu'à peu de frais, ils arrivent à bien manger. Et quand, ils se retrouvent au lit avec celles-là, c'est le bonheur total. La femme Mina, de la frontière ou du Togo, est celle-là qui, au lit, est en mesure de te mettre à l'aise complètement. Tu sors de là, tu te retrouves vidé, vraiment anéanti et bonjour les dégâts si jamais tu es un homme marié, parce qu'arrivé à la maison, tu ne peux plus rien faire avec la maîtresse de maison, tu as déjà rendu tout ce que tu as avec cette femme Mina.

Contrairement aux autres femmes de l'Afrique de l'Ouest et du Bénin où il y a de l'hypocrisie autour de la sexualité, ou elles ne sont prêtes à s'offrir à leurs maris dans les positions qu'ils désirent, ou elles ne sont pas prêtes à demander le sexe à leurs conjoints, les femmes «Gɔn» ne font pas du sexe un tabou. J'ose croire que tu vas faire une étude comparative avec les femmes d'autres ethnies qui n'ont pas le même rapport au sexe que celles de l'ethnie «Gɔn».

Je vais plus loin. Lorsqu'on dit "gnan gan moulé guin ô" [il n'y pas de vieilles femmes chez les «Gɔn»], il faut avouer que "vifin tchan moulé guin ô" [il n'y a pas non plus de petites filles chez les «Gɔn»]. C'est l'art de bien faire [l'acte sexuel] dès le jeune âge qui se poursuit à la vieillesse. Car, ce sont les effets de cet art non oublié qui se manifestent dans la vieillesse également. C'est juste extraordinaire. La femme Mina âgée, va voir comment elle s'habille. Même pour une tenue démodée, elle la porte avec élégance et cela lui va encore très bien. Elle suit la courbe de l'élégance jusqu'à la fin de ses jours. Se maintenir propre, dans tous les sens et à tout moment, de telle sorte que le mari en être demandeur tout le temps. Et c'est cela qui fait dire au mari que "ma femme n'a pas changé". Elle fait usage de toutes les artifices pour attirer le regard, vraiment, "gnan gan moulé guin ô lô !" ».

« Les femmes Mina savent apprécier l'homme, elles connaissent sa valeur et en prennent petits. En plus, elles sont très courtoises, très gentilles et elles ont de petites astuces pour rendre l'homme très amoureux, et aussi elles sont très bonnes en cuisine et sont très excellentes au lit. Moi, J'ai beaucoup voyagé, la femme Mina est très particulière, sinon inégalable, elle n'exprime pas sa jalousie, mais cherche par tous les moyens pour que tu sois à elle seule. Une femme qui entretient bien ton ventre et ton bas-ventre, qu'est-ce que tu iras encore chercher ailleurs ? » (Landjè, 85 ans, un émigré «Gɔn» d'autrefois).

Monsieur et Madame Béni et les guides d'enquête : « [Monsieur Béni] : Voici une description concrète de ce que font les femmes «Gɔn» dans leur ménage : Pendant que l'homme est au boulot, la femme fait la lessive et le repassage, apprête le repas à l'heure ; dès que l'homme rentre du boulot, la femme lui prend le sac, lui enlève ses tenues de service et lui enfle les tenues de maison ; lui enlève les chaussures et lui enfle des sandales ; l'invite à table et lui sert à manger, etc. [Madame Béni] : ces petits soins égayent l'homme et lui font plaisir. [L'un des guides] : le lendemain, la femme apprête d'autres habits bien repassés pour son homme ; elle n'aime pas que son conjoint porte le même habit deux jours successifs. [Monsieur Béni] : ce que j'ai observé ailleurs, est que, périodiquement, l'homme remet un tas d'habits à son épouse pour être lavés ; alors que si c'est une femme «Gɔn»/Mina, l'homme n'a même pas le temps de remarquer un habit sale dans la maison, son épouse s'en occupe au fur et à mesure. Il en est de même des repas. Du moment, où l'homme assume ses devoirs économiques, son épouse s'occupe du reste. Elle varie les repas quotidiennement. Le petit déjeuner est apprêté très tôt avant que l'homme ne parte au boulot, il en est de même des autres repas, variés, complets, d'une succulence extraordinaire, etc. J'ai constaté que, dans bien d'autres ethnies, les femmes ne se préoccupent pas de ces petits détails et soins minutieux. C'est pourquoi lorsque leurs maris flirtent avec des femmes «Gɔn»/Mina, ils se croient au paradis ».

Seuls les hommes peuvent mieux témoigner et apprécier les performances des femmes «Gɔn»/Mina. Les témoignages abordent dans le sens de la double performance des femmes «Gɔn»/Mina, douées en cuisine et très singulières dans le lit. C'est à croire qu'elles « sont créées pour servir l'homme ». Leurs atouts particuliers rendent les hommes ivres d'amour et de bonheur, au point d'être parfois détournés de leur lien légitime.

3.3.3- Zoom sur quelques plats de spécialité «Gɔn»/Mina

Sauce gluante de jute à longs fruits ou sauce crinrin (adémé en guengbé)



GÉNÉRALITÉS

- o Désignations : vulgairement appelé crin-crin : nehun, nenuwi (langue fongbé); adémé (langue Mina).
- o Régions traditionnellement consommatrices : Sud-Centre Bénin ; Togo, Ghana.
- o Nombre de convives : dix (10) personnes
- o Durée de préparation : 30mn

PARTICULARITÉS

Cette sauce est souvent ajoutée à la sauce tomate pour la rendre fluide et délicieuse Elle est accompagnée de toute sorte de pâtes (farine de maïs, farine cossette de manioc, d'igname, de gari, etc.). N'utiliser la tomate que lorsque l'on maîtrise sa méthode de préparation.

APPROVISIONNEMENT

- o 0.50Kg d'épinards bien trillés, equentes et bien lavés
- o Epices : tomate, oignon, piments, poivre, gingembre, ail
- o Poissons fumés ou frits, crevettes, crabes.
- o Autres : potasse (akanmu) huile rouge, poisson salé et séché, ou et moutarde traditionnelle (afitin)

PHASE DE PREPARATION

- o Plonger le légume dans de l'eau chaude au feu. Ajouter un bout de potasse. Laisser cuire correctement pour s'assurer que le légume est bien ramolli avant de commencer à battre le légume cuit pour obtenir « le gluant »
- o Verser l'huile rouge, mélanger les condiments écrasés ajoutés le poisson séché salé ou et moutarde traditionnelle et les poissons fumés. Saler et laisser cuire.

Sauce gluante de gombo (fétri dessi en guengbé) accompagnée de agbélima koumin



GÉNÉRALITÉS

- o Désignations : févi (langue fongbé) ; fétri (langue Mina) ; févi n'sounou (en fongbé).
- o Régions traditionnellement consommatrices : Sud-Centre Bénin, Togo, Ghana.
- o Nombre de convives : dix (10) personnes
- o Durée de préparation : 30mn

APPROVISIONNEMENT

- o 0.50kg d'épinards bien trillés, coupés en rondelle en éliminant les bouts
- o Epices : tomate, oignon, piments, poivre, gingembre, ail écrasé
- o Poissons fumés ou frits, crabes travaillés, crevettes bouillies.
- o Autres : potasse (akanmu) une louche d'huile rouge, poissons salés et séché ou et moutarde traditionnelle (afitin)

PHASE DE PRÉPARATION

- o Plonger le légume dans de l'eau chaude au feu. Ajouter un bout de potasse (akanmu) laisser cuire correctement pour s'assurer que le légume est bien ramolli avant de commencer à battre le légume cuit pour obtenir la substance gluante.
- o Verser l'huile rouge, mélanger les épices écrasés et ajouter les poissons fumés. Saler et laisser cuire

Servir pour accompagner la pâte chaude elle est exquise.



Pate (Togolese food) | West Africa | F...



Sauce d'épinards à la viande (gboma dessi en guengbé ; gboma n'sounou en fongbé)



Cette recette de sauce d'épinards est faite avec de la viande de bœuf qui est cuite dans une sauce de tomate.

Les feuilles d'épinards ne sont pas seulement connues pour leurs bienfaits pour la santé et leur capacité à aider à prévenir certaines maladies. Mais ils sont aussi connus pour leurs bons goûts dans la cuisine.

Les épinards sont aussi beaucoup utilisés dans la cuisine Africaine. La manière de préparation varie un peu en fonction de chaque pays. Cette recette d'épinard est aussi très connue au Togo (gboma *dessi*) et au Ghana où elle est appelé *Shoko*.

Portion : 4 personnes

Temps de préparation : 20 min

Temps de cuisson : 40 min

INGRÉDIENTS :

- o 800 g d'épinards, haché
- o 400 g de bœuf, coupé en cubes
- o 3 tomates fraîches, écrasées
- o ½ cuillère à soupe de concentré de tomate
- o 1 oignon, émincé
- o 2 gousses d'ail, hachées
- o 1 cuillère à soupe de gingembre frais, émincé
- o Sel, selon votre goût
- o 2 cuillères à soupe d'huile
- o 1 cube de bouillon
- o 2 ou 3 tasses d'eau
- o 3 piments frais
- o ½ cuillère à café du poivre de Cayenne, facultatif

PHASE DE PRÉPARATION

Étape 1: Mettez les épinards dans une casserole et ajoutez de l'eau. Puis faites bouillir pendant 8 minutes, puis égouttez-les de l'eau et mettre de côté.

Étape 2: Ensuite, faire chauffer l'huile, ajouter l'oignon et la viande de bœuf, faire sauter pendant 5 min à feu vif.

Étape3: Ajouter l'ail, le gingembre et le cube de bouillon, remuer bien et ajoutez les tomates fraîches et le concentré de tomate avec 2 tasses d'eau et laissez mijoter pendant 30 minutes ou jusqu'à ce que la viande soit tendre.

Étape 4: Lorsque la viande est prête, ajouter les épinards, le poivre de Cayenne, piment et le sel. Puis ajoutez une autre tasse d'eau et laissez mijoter pendant 5 ou 10 minutes.



Sauce tomate au poisson frais (lanmoumou dessi en guengbé ; houévimou n'sounou en fongbé)



GÉNÉRALITÉS

- o Désignations : noussounou (langue fongbé) ; dessi (langue Mina).
- o Régions traditionnellement consommatrices : Sud Bénin ; Togo ; Ghana.
- o Nombre de convives : dix (10) personnes
- o Durée de préparation : 60mn

APPROVISIONNEMENT

- o 3 kg de poissons frais assaisonnés ou 3 kg de viande, de volaille (morceaux assaisonnés, bouillis et frits)
- o Epices : tomate, oignon, gingembre, ail, poivre, piments, feuilles de laurier, piments verts entiers
- o Autres : sel, huile, crevettes fumées, concentrée de tomate (facultatif).

PHASE DE PRÉPARATION

- o Mettre la purée de tomate dans l'huile chauffée. Remuer quelques minutes (5mn). Ajouter 1 litre d'eau pour le cas du poisson frais ou frit ou le fonds de viande ou de volaille avec les autres épices. Laisser cuire pendant 15mn.
- o Mettre dans la sauce au feu, les morceaux de poissons frais marinés ou frits ou les morceaux de viande frits avec de l'oignon coupé en rondelle ou haché, les piments verts entiers. Saler et laisser mijoter 10mn.

Cette sauce accompagne le riz, le couscous, les pâtes surtout si on le mélange à une petite quantité de sauce gluante.

Sauce graines au poulet (dékou dessi en guengbé ; dékoun n'sounou en fongbé)



INGRÉDIENTS :

- o 1 kg poulet
- o des noix de palme ou une boîte de jus de graines de palme prête à cuisiner
- o 3 crevettes

- o Du poivre noir
- o 2 oignons, hachés
- o 3 tomates fraîches
- o 3 gousses d'ail, hachées
- o Sel, au goût
- o Du piment
- o 2 cubes de bouillon Maggi
- o 1 l d'eau.

PHASE DE PRÉPARATION

Faire cuire les noix de palme dans de l'eau bouillante. Piler, filtrer pour extraire le jus.

Assaisonner le poulet avec le poivre noir, l'ail et l'oignon hachés et un cube de bouillon. Faire cuire le tout dans une casserole avec une demi-tasse d'eau pendant 10 minutes. Laisser mijoter.

Ajouter la tomate et le jus des noix de palme.

Rajouter de l'eau. Laisser cuire pendant 15 minutes.

Mettre les crevettes, le sel et le piment selon votre goût.

Laisser mijoter jusqu'à ce que la sauce s'épaississe et l'huile de palme remonte à la surface de la sauce..

<https://www.labonnecuisine.be/sauce-aux-graines-de-palme/>

Pâte de riz et de maïs cuite au bain marie = Ablô (en guengbé)

INGRÉDIENTS POUR 4 PERSONNES

- o 200g de farine de riz,
- o 60g de farine de maïs,
- o 100g de maïzena,
- o 2 cuillères à café de levure boulangère,
- o 100g de sucre en poudre,
- o 1 cuillerée à café de sel,
- o 1 demi-litre d'eau.

Il vous faudra comme ustensile un cuiseur vapeur ou un couscoussier et de petits moules en aluminium.

PRÉPARATION

- o Mettre votre eau dans une grande casserole.
- o Ajouter votre farine de maïs.
- o Bien mélanger le tout et porter à ébullition.
- o Dès ébullitions, couper le feu et laisser refroidir.
- o Pendant ce temps mettre la levure dans un bol avec un peu d'eau chaude et laisser monter.
- o Une fois que votre bouillie est bien refroidie vous pouvez ajouter la farine de riz et la maïzena.
- o Mélanger bien le tout afin d'avoir une bouillie bien homogène.
- o Ajouter la levure et incorporer-la à la préparation.
- o Ajouter le sucre et le sel mélanger.
- o Fermer la casserole couvrir d'un torchon propre et laisser la bouillie monter.
- o Pour monter la bouillie a besoin de chaleur.
- o Si vous êtes au pays une heure devrait suffire. Si vous êtes en Europe, laisser reposer pendant environ 4 h, de préférence près d'un radiateur.
- o Mettre de l'eau dans le couscoussier et porter-la à ébullition.
- o Pendant ce temps... prenez une cuillère et verser la bouillie dans vos moules sans les remplir puis disposer les sur le haut du cuiseur.

Laisser cuire à la vapeur pendant 20mn et... c'est prêt.

Déguster avec une bonne sauce tomate, du poisson grillé ou des brochettes de bœuf, des oignons et bien sur... du piment !



Pâte blanche de gari assaisonnée (èba en guengbé et en fongbé)



Pâte de gari & Sauce Gouss...
miammiambenin.com

GÉNÉRALITÉS

- o Désignation: Han bâ (langue goun-gbé), han : porc, bâ : pâte blanche de gari ; Gbo bâ, gbô : mouton ; etc.
- o Région traditionnellement consommatrice : Sud Bénin et Togo
- o Nombre de convives prévus : dix (10) personnes pour le cas d'espèce
- o Durée de préparation 20 à 30 min

APPROVISIONNEMENT

- o 2 Kg de gari non acide et pas fin
- o Epices : piment écrasé, ail, oignon. Piments verts
- o Sel, 1/4 litre d'huile (pas nécessaire pour le cas de la viande du porc), 2 kg de viande (porc, mouton, agouti, etc.). mise en morceaux assaisonnés bien bouillis. Peut être servie également frite (les viscères bien lavés et bien préparés sont utiles). On peut la teinter à la tomate.

PHASE PRÉPARATION

- o Verser les 2 kg de gari sous forme de pluie dans le bouillon au feu. Remuer vigoureusement. Laisser cuire 2 min. Mélanger les viscères dans la pâte et laisser quelques piments verts entiers et les rondelles d'oignon
- o Servir avec la viande au piment grossièrement écrasé et salé ou au jus de tomate avec épices selon le goût.

Pâte rouge de gari ou dakoui



GÉNÉRALITÉS

- o Désignations : dakouin (langue bopa)
- o Régions traditionnellement consommatrices : le long du lac Ahémé
- o Nombre de convives : dix (10) personnes selon le cas d'espèce
- o Durée de préparation : 60 à 75mn

APPROVISIONNEMENT

- o 3 kg de gari non acide et pas fin
- o Epices pour sauce tomate
- o Sel, ¼ litre d'huile d'arachide
- o 3kg de poisson frais mis en morceau bien assaisonnés

PHASE DE PRÉPARATION

- o Procéder à la préparation de sauce tomate aux poissons frais
- o Se servir du $\frac{3}{4}$ de sauce bouillante sans les morceaux prélevés pour préparer avec les 3kg de gari, la pâte en remuant vigoureusement hors du feu. La pâte ainsi obtenue est accompagnée du reste de sauce de tomate. Bien garnir avec les poissons frais.

Pâte rouge de maïs (djinkoumé en guengbé)



GÉNÉRALITÉS

- o Appellations vernaculaires : fongbé : amiwo, ami : huile, wo : pâte de maïs. Mina : djèkoumin, djè : sel, koumin : pâte de maïs
- o Régions traditionnellement consommatrices : Sud et Centre du Bénin et du Togo
- o Nombre de convives : dix (10) personnes pour le cas d'espèce
- o Durée de préparation : 60 min

HISTORIQUE

Repas traditionnellement réservé dans les cérémonies religieuses, il est préparé à l'huile rouge et accompagné au poulet. De nos jours, devenu mets très apprécié, il est préparé avec de l'huile d'arachide et très répandu dans les réjouissances.

APPROVISIONNEMENT

- o 2 Kg de farine de maïs grillée ou non selon le choix
- o Epices : ail, poivre, oignons, tomates, sel, piments écrasés et salés
- o $\frac{1}{2}$ litre d'huile d'arachide
- o Volaille (poulets, pintades, pigeons, etc.) découper en morceaux bien assaisonnés, cuits et frits.

PHASE DE PRÉPARATION

- o Préparer la sauce tomate avec le bouillon de volaille obtenu après cuisson des morceaux
- o Verser 1/2kg de farine de maïs dans la sauce tomate bouillante et remuer pour obtenir une sauce bouillie. Porter à ébullition. Ajouter petit à petit le reste de farine. Travailler pour obtenir une pâte dure. Laisser cuire pendant 15 min environ en mettant les piments verts entiers pour décorer.
- o Servir la pâte avec du jus de tomate aux épices et de piments verts grossièrement écrasés et salés accompagnés des morceaux frits.

Boule de pâte de maïs pétrie et emballée cuite au bain marine (com en guengbé)



GÉNÉRALITÉS

- o Désignation : com (langue certainement ghanéenne)

- o Régions traditionnellement consommatrices : le long de la mer, de l'océan Atlantique
- o Nombre de convives : dix (10) personnes selon le cas d'espèce
- o Durée de préparation : 72 heures pour préparer le maïs pétri, 20mn pour l'emballage des boules et 45mn de cuisson

HISTORIQUE

Repas énergétique par excellence ; il est très apprécié par les pêcheurs qui oublient après sa consommation durant leurs opérations de manger pendant toute une journée. Il est répandu dans nos villes et présent sur les chantiers pour permettre aux ouvriers d'assurer leur alimentation journalière.

APPROVISIONNEMENT

- o 3 Kg de maïs bien trié
- o Epices : tomate, oignon, piments
- o Sel, huile
- o 4 kg de poissons frits
- o Spathes propres de maïs

PHASE DE PRÉPARATION

- o Préparation de la pâte (48 à 72 H) : laisser séjourner pendant 24 H dans de l'eau chaude les 3 kg de maïs trié. Faire égoutter. Pétrir avec 2 litres d'eau la pâte obtenue après deux passages successifs au moulin. Laisser fermenter la pâte en gardant l'amidon à la température ambiante pendant 24 à 48 H. procéder au mélange de l'amidon fermenté pour obtenir la pâte.
- o Préparation des boules (20mn) : emballer 100g environ de pâte sous forme de boule dans des spathes de maïs
- o Cuisson des boules : 45mn. Faire cuire les boules à vapeur.

Servir avec les morceaux de poissons frits et une sauce faite de tomate, piments, oignons, sel ou simplement avec du piment grillé, salé et avec quelques gouttes d'huile.

Sources : <http://manuellacuisine.com/la-sauce-arachide-de-ma-maman/>, <https://doingbuzz.com/cuisine-5-plats-incontournables-de-cuisine-togolaise/>, consulté le 12 juillet 2019.

Bon régal !

CHAPITRE 4 – LES PERCEPTIONS DES «GŃ N»/MINA SUR LEURS PRATIQUES SEXUELLES D’AUJOURD’HUI

« Dans le passé, le manque de respect était sévèrement sanctionné, on te ligote et on te tape correctement, mais aujourd'hui, les parents mêmes ne tapent plus leurs enfants. À notre époque, par exemple, si à la fin des classes, tu reviens à la maison avec des amis, on te tape correctement pour te montrer qu'on ne t'a pas envoyé à l'école pour avoir des amis. Mais aujourd'hui, qu'est-ce qu'on voit ? Des jeunes garçons et filles peuvent rentrer de l'école et passer l'après-midi ensemble et les parents ne disent rien. Ils font semblant d'être en train d'étudier alors que c'est autre chose qu'ils font. C'est comme si il y a une loi qui encourage un jeune garçon à ramener les filles à la maison » (Le Régent, 91 ans).

Ce quatrième chapitre répond à deux questions spécifiques posées dans cette recherche, à savoir :

- 1) *Quelles sont les règles qui régulent les pratiques sexuelles sur l'espace culturel «GŃ n»/Mina aujourd'hui ?*
- 2) *Quelles sont les perceptions sociales aujourd'hui concernant les évolutions constatées en matière des pratiques sexuelles sur l'espace culturel «GŃ n»/Mina ?*

Ce chapitre aborde, sans tabous, l'ensemble des clichés véhiculés sur les femmes «GŃ n»/Mina principalement, sans laisser de côté la sexualité des hommes. De la séduction à la question des métiers de sexe, tous les items liés à la sexualité des femmes «GŃ n»/Mina sont explorés, les causes recherchées et les conséquences analysées, de l'intérieur, avec le peuple concerné, dans une perspective à la fois compréhensive et évolutive. La question qui se pose ici, en toile de fond, est de savoir concrètement comment les «GŃ n»/Mina, qui étaient hier des références en matière de « bonne éducation » donnée à leurs enfants et des pourvoyeurs des « bonnes épouses », sont aujourd'hui étiquetés comme étant une communauté où les filles/femmes vont facilement au sexe, une facilité qui cache des non-dits d'une défaillance éducative ? Que s'est-il passé avec le temps sur le plan de la sexualité chez les «GŃ n» et Mina ?

Alors que dans le précédent chapitre, le développement s'est fondamentalement focalisé sur les données collectées auprès de la catégorie des séniors et des notables, dans le présent chapitre, les données collectées auprès de l'ensemble des « enquêtés » sont mobilisées. Ainsi, dans une démarche diachronique, les points de vue et l'expérience en matière de sexualité des adultes d'âge moyen et des jeunes seront confrontés à l'analyse que les aînés font de l'évolution de la question de la sexualité des «GŃ n»/Mina à travers le temps.

Un cas singulier, celui du couple Béni, nous offre l'opportunité de faire une analyse holistique sur la société «GŃ n» et Mina. C'est la photographie de la communauté «GŃ n» et Mina qui est posée à travers la singularité du cas présenté.

4.1- L'entretien avec le couple Béni : une analyse pluridimensionnelle sur les pratiques sexuelles à Agoué de nos jours

« Cette première fois-là, on échangea franchement, et l'on s'embrassa aussi. [...] le seul et l'unique rapport sexuel qu'on avait eu l'avait mise enceinte [...] Ses parents me déclarèrent la guerre [...] J'avais monté un plan avec ma grande sœur qui m'avait aidé à m'en fuir avec elle pour Cotonou [...] On y passa quatre mois. On quitta Cotonou pour Lomé. Au bout de deux ans, on revint s'installer à Agoué. Puis, l'on élaborait un plan pour aller rencontrer ses parents. Cette fois-ci, sa famille nous reçut avec grande hospitalité, au-delà de notre attente. Alors qu'on s'y était rendu avec la peur au ventre... » (Monsieur Béni, 45 ans).

L'entretien avec le couple Béni s'est révélé très exhaustif, ouvert et tenu dans une ambiance fraternelle avec les apports réguliers des guides d'enquêtes, eux-aussi, natifs d'Agoué. Je pars de cet entretien pour analyser les pratiques sexuelles des «Gn» et Mina aujourd'hui. En effet, l'échange avec le couple Béni permet de se rendre compte des réalités en matière de la sexualité des «Gn»/Mina aujourd'hui, bien qu'une minorité d'enquêtés a des points de vue divergents des constats posés ici.

4.1.1 - L'âge du premier rapport sexuel

Madame Béni : « [...] Oui bien sûr ! Toutes les pratiques quotidiennes issues de la socialisation primaire sont demeurées les mêmes pour les filles à savoir la cuisine, la lessive, l'hygiène de la maison, soins au mari. Concernant ma vie sexuelle, c'est à 18 ans que j'ai eu mon premier rapport sexuel. En ce moment, j'étais déjà déscolarisée pour cause de maladie. On s'est rencontré à Djéffa, mon mari et moi, j'allais vendre non loin de là où il habitait. Lorsqu'il m'a abordée pour la première fois, je lui avais dit que je suis encore « petite ». Mais, de jour en jour, il insistait. Et je lui avais répondu de me laisser réfléchir d'abord ».

Monsieur Béni : « J'étais allé travailler sur le parc auto de Djéffa. J'avais loué un studio dans le milieu. C'est dans la rue où j'avais loué qu'elle passait quotidiennement pour aller vendre. Je l'avais vue passer plusieurs fois. La première fois où je l'avais interpellée, elle m'avait dit qu'elle était pressée, la seconde fois, elle m'avait dit qu'elle est encore mineure. Une troisième fois, je l'avais suivie patiemment. Lorsqu'elle avait fini de vendre ses produits, je l'avais arrêtée pour la courtiser longuement. C'était alors qu'elle me répondit de lui laisser un temps de réflexion. Au bout de trois mois, elle ne me donna aucune suite. L'une de mes sœurs vivait aussi à Djéffa. Je lui fis part de mes intentions à l'égard de la jeune fille et la suppliai d'intervenir en ma faveur. Ma sœur alla lui parler longuement. Deux mois environ plus tard, elle se montra plus ouverte. Je l'avais amenée chez moi pour la première fois. J'en profitai pour lui poser de nombreuses questions sur sa famille. Je compris alors que sa famille est d'origine nigériane et a migré à Djéffa. Elle me fit également comprendre qu'elle était réticente parce que ses parents sont trop sévères. Cette première fois-là, on échangea franchement, et l'on s'embrassa aussi [...] ».

4.1.2- L'alliance par fugue et la colère des beaux parents

« [Suite] Moi, je ne résidais pas en permanence à Djeffa. J'y restais seulement pendant la durée de mon travail. À la fin de celui-ci, je repartais. Ainsi, juste après ce premier tête-tête, je retournai à Agoué. Lorsque je revins deux mois plus tard, je ne la revis plus. J'avais longtemps guetté ses mouvements, mais rien n'y fit. Elle ne vendait plus. C'était alors que je m'étais mis à sa recherche. Je l'indiquai aux gens de mon environnement et une personne l'avait identifiée. Mais, elle me mit en garde sur le comportement intransigeant de ses parents, aussi bien son papa que sa maman. C'était au cours de cette même période qu'elle-même alla voir ma sœur qui résidait dans le milieu pour l'informer que le seul et l'unique rapport sexuel qu'on avait eu l'avait mise enceinte. Je l'amenai en consultation. Les examens et vérifications apportèrent la confirmation avec exactitude.

Malheureusement, et comme un coup de malchance, je perdis mon travail dans la même période. Ses parents me déclarèrent la guerre. Je partis avec elle pour Cotonou. On y passa quatre mois. On quitta Cotonou pour Lomé, j'y avais trouvé un nouveau boulot. C'était là où elle accoucha. Malheureusement, le bébé n'a pas survécu (il était né prématurément). Lorsqu'elle conçut pour la deuxième, l'un de mes frères me conseilla, au regard du précédent événement malheureux, de la faire suivre rigoureusement au grand hôpital. Effectivement, aux termes des examens et contrôles, il s'était avéré que son col est fragile et que la grossesse était à risque. Au bout du cinquième mois, elle fut gardée dans le centre de santé des médecins américains à Kpalimé et fit l'objet d'un suivi rigoureux jusqu'à l'accouchement.

[Moi : permettez-moi de clarifier un passage. Vous avez dit tantôt que vous êtes parti avec elle pour Cotonou dans un premier temps. Avez-vous fugué ou est-ce avec la bénédiction des parents de votre épouse ?]. Voici exactement ce qui s'était passé. Lorsque j'avais su qu'elle était enceinte, du fait de l'unique rapport sexuel qu'on a eu, j'étais retourné à Agoué pour informer ma sœur aînée. Une semaine plus tard, une délégation était allée voir ses parents. C'était sa maman qui l'avait reçue. Mais, elle avait boudé la délégation et la renvoya. Après cet échec des supplications, j'avais monté un plan avec ma grande sœur qui m'avait aidé à m'en fuir avec elle pour Cotonou. Au bout de trois mois, sa maman la cherchait partout. Vu que ma jeune sœur résidait dans le milieu, elle et certains de mes amis nous remontaient les informations au fur et à mesure. On quitta alors Cotonou pour Lomé. Au bout de deux ans, on revint s'installer à Agoué. Puis, l'on élaborait un plan pour aller rencontrer ses parents. Mon épouse était rentrée en famille un mardi et le vendredi qui avait suivi, ma famille fit une délégation pour aller demander sa main. Cette fois-ci, sa famille nous reçut avec grande hospitalité, au-delà de notre attente. Alors qu'on s'y était rendu avec la peur au ventre, craignant d'être renvoyé une fois encore. Bien au contraire, c'était une fête. Sa maman avait immolé une poule, acheté d'importantes boissons pour nous accueillir avec honneur. Elle avait témoigné de l'en bon-point de sa fille. De notre côté, on s'y était rendu avec la petite dot. Mais sa maman ne l'avait pas acceptée. Elle nous avait expliqué que la réception de la dot n'est pas de son ressort. Il fallait que les tantes soient présentes et d'autres membres clés de

la famille, tant paternelle que maternelle. Néanmoins, on avait insisté pour qu'elle prenne tout au moins les boissons en guise de pardon et que la dot s'en suivra. Actuellement, on est en de bon terme avec sa maman : elle vient régulièrement nous rendre visite et moi également, je rends me de temps en temps dans sa famille. »

[Moi : permettez que je pose une question à votre épouse avant de continuer la conversation : lorsque l'homme que vous venez de connaître à peine vous avait proposé de vous enfuir, n'avez-vous pas eu peur ?]. Monsieur Béni : « non, elle n'avait pas peur puisqu'elle connaissait bien ma petite sœur qui résidait à Djéffa aussi. Madame Béni : bien sûr que j'avais eu peur au début, surtout lorsqu'il me proposa de quitter Lomé pour le village (Agoué). Mais bon, je suis Chrétienne et j'ai foi en Dieu : je me suis mise en tête que rien ne m'arrivera. »

4.1.3- Y-a-t-il une malédiction qui a suivi le couple Béni ?

[Moi : quelles sont les difficultés que vous avez traversées vu les circonstances de votre mise en couple ?] Madame Béni : « les difficultés dont j'ai connaissance, liées à cette situation, sont de deux ordres. La première est liée au fait que j'avais cessé de vendre et mon indépendance financière en avait pris un sérieux coup. Toutefois, mon époux survenait à mes besoins, et donc je ne m'en plaignais pas trop. La seconde difficulté est liée aux papotages et calomnies [heur, silence]. [L'homme reprit vite la parole]. Monsieur Béni : au fait, je ne vous avais pas tout expliqué. Ce n'est pas un seul mort-né qu'on a eu mais deux. Arrivés au village, on a également connu un nouveau cas de naissance prématurée où l'enfant n'avait pas survécu. Les consultations des divinités avaient révélé que le mauvais sort provenait de la famille de mon épouse. Les gens disaient indirectement que c'était sa maman qui en était la cause. Ces rumeurs avaient énormément affecté mon épouse au point où lorsqu'elle était retournée en famille, elle en fit part à sa maman. Mais celle-ci clama son innocence. Sa maman nous en avait parlé lors de notre visite. Par ailleurs, les mauvaises langues essayaient de saboter notre union au village. Des gens passaient derrière moi pour venir demander à mon épouse « si ce n'est que moi qu'elle trouve à épouser » et les mêmes personnes, en l'absence de mon épouse, venaient me poser la même question. Mais, on a pu surmonter toutes ces difficultés. »

4.1.4- Les filles «Gɔn»/Mina chérissent vraiment leurs époux mais elles entrent très tôt en activités sexuelles

[Moi : Madame Béni, vous n'êtes pas native d'Agoué mais vous vivez dans le milieu (à Agoué) depuis des années. Quelles sont les particularités que vous pouvez relever chez les filles/femmes «Gɔn»/Mina en matière de sexualité ?]. Madame Béni : « Ah ! Les femmes «Gɔn»/Mina entretiennent très bien leurs époux, sur tous les plans (propreté de la maison, repas à temps, chichi corporel, etc.). Les épouses Mina ou «Gɔn» sont incroyablement bien. [Moi : D'accord, mais ce que vous décrivez concerne les femmes mariées qui sont déjà sous le toit d'un homme. Commençons par la période précédente pendant qu'elles sont adolescentes]. Hum ! Sur cet aspect, je trouve que les filles ici [Agoué] entrent très tôt dans les activités sexuelles [Moi : Vers quel âge

à peu près ?] Disons, peut-être à partir de 13, 14 ans ou un peu plus. Elles ne sont généralement pas âgées quand elles commencent, elles sont minuscules, très minuscules [...]. Quand j'observe une fille qui a déjà commencé sa vie sexuelle, je le remarque tout de suite. Cela se voit difficilement. [Moi : quels sont les signes extérieurs qui le prouvent ?]. Il y a : la non soumission aux parents. Quand les filles commencent les activités sexuelles, elles ne respectent plus personne [...]. [Moi : Avec quelles catégories d'hommes le font-elles ?] Généralement, ce sont des hommes responsables qui finissent par les épouser, mais pas pour longtemps. »

Monsieur Béni : « Pour compléter ce que mon épouse a dit, et en prenant exemple sur ma propre famille, sur mes sœurs, je dirai que les femmes «Gɔn»/Mina prennent grands soins de leurs époux, les chérissent vraiment. Mais à l'inverse, les hommes ne les gardent pas pour longtemps. Dès qu'ils sont en situation de mieux-être, ils les abandonnent pour aller prendre d'autres femmes ».

4.1.5- Le problème est que, généralement, elles sont infidèles

[Moi : Comment peut-on expliquer une telle situation ?] [Mon guide, natif du milieu, intervient ici]: « Au fait, il faut reconnaître que les femmes «Gɔn»/Mina, certes, prennent très bien soins de leurs époux mais le problème est que, généralement, elles sont infidèles. [Un débat s'engage pour comprendre les conséquences lorsqu'on enfreint les interdits d'adultère en milieu «Gɔn»/Mina]. Des totems existent dans différentes collectivités. Lorsque des cas d'adultère surviennent, cela débouche généralement sur la séparation du couple. Il y a un cas particulier, lorsque l'auteur (l'homme) avec qui une femme mariée commet un adultère est un membre de sa belle-famille (beau-frère, beau cousin, etc.), on l'appelle cela « *alôkpli* » [traduit littéralement « unir les mains »]. Ce cas conduit le plus souvent au décès du conjoint. Si, par exemple, ce dernier est malade et que l'auteur de l'adultère lui rendait visite, la maladie s'aggrave et le décès s'en suit. L'épouse, même divorcée, dans un tel cas de figure, ne parvient plus à réussir sa vie conjugale ailleurs. Sinon, les cas les plus courants sont que lorsque les femmes mariées ne se sentent plus en symbiose avec leur statut de mariées ou lorsqu'elles désirent opter pour une vie pluri-amoureuse (vulgairement appelée la prostitution), alors elles divorcent ».

4.1.6- J'ai vu un cas d'inceste mais ce n'est pas à Agoué

[Moi : avez-vous entendu parler aussi des cas d'inceste dans le milieu ?] Monsieur Béni : « j'ai vu un cas, pas à Agoué, mais dans le village voisin (au Togo). C'était un guérisseur traditionnel. Il s'est mis à coucher avec sa propre fille et a renvoyé son épouse. À ce jour, il a eu quatre enfants avec sa propre fille. Hormis ce cas, je n'en connais pas d'autres ».

4.1.7- Les clichés véhiculés sur l'accès facile au sexe des filles «Gɔn»/Mina : « les parents [...] n'ont pas servi de bons exemples »

[Moi : Que dites-vous des clichés véhiculés par rapport à la légèreté des filles «Gɔn»/Mina aujourd'hui ?] Monsieur Béni : « Oui, c'est vrai ; ce sont des faits, de plus en plus, observés de nos

jours. La cause première d'un tel phénomène est la démission des parents, soit les parents n'assument pas suffisamment les besoins élémentaires de leurs enfants, soit les pères ont abandonné leurs épouses, laissant à elles-seules les charges des enfants. Dans ce dernier, les mères font ce qu'elles peuvent. Dans l'un ou l'autre cas, si les enfants sont des filles, dès l'âge d'adolescence, elles commencent à se « débrouiller » (se prostituer) pour assurer elles-mêmes leurs besoins. Elles commencent généralement vers l'âge de 13-14 ans. Si elles se débrouillent et que, par la grâce de Dieu, elles tombent sur un homme (ou des hommes) bien qui assument leurs besoins, c'est de là qu'elles deviennent irrespectueuses vis-à-vis de leurs parents. Elles les ignorent en quelque sorte. Lorsque les parents parlent ou leur donnent des conseils, elles ne les écoutent plus. Voilà, le point de départ de ce phénomène. Toi, parent qui n'assume pas tes responsabilités parentales, quelle autorité peux-tu prétendre avoir sur ton enfant ? Une troisième cause est la situation de polygamie pendant que la famille vit dans le dénuement total. Déjà, dans le premier ménage, le papa n'arrivait pas à assumer les besoins fondamentaux des membres du ménage (épouse et enfants). Ils sont à l'étroit dans un logement ; et, dans un tel espace restreint, certains hommes y ramènent d'autres femmes, tiennent avec elles des actes sexuels. Dès lors, les enfants vivent des situations peu recommandées depuis leur famille et reproduisent, plus tard, le même schéma. Vous avez précédemment demandé à mon épouse quelles sont les pratiques issues de sa socialisation qu'elle reproduit aujourd'hui dans son ménage ? C'est exactement une situation analogue. Les parents, à l'origine, n'ont pas servi de bons exemples à leurs enfants en matière de sexualité. Mais ce n'est pas tout. En parlant de modèle de base, il y a de nombreux parents qui tiennent des écarts de langage, les uns envers les autres, en présence des enfants. Si c'est le père qui humilie son épouse en présence des enfants, ceux-ci finissent par imiter leur père et manquer du respect à leur maman et vice-versa. Dès lors qu'il n'y a pas une concordance de voix autour de l'éducation des enfants, cela laisse beaucoup trop de liberté aux enfants à faire ce qu'ils veulent.

À cela s'ajoutent les cas de séparation précoce des parents vivant dans le même milieu. Très tôt, les enfants se trouvent partagés entre deux maisons parentales. Tantôt, ils sont avec le papa, tantôt, ils sont avec la maman. En grandissant, de nombreux enfants profitent de la faiblesse de dialogue entre leurs parents pour mener une vie dépravée précoce. En cas de discordance de voix entre les deux parents, les enfants se réfugient généralement là où ils ont une vie facile.

Mais ce n'est pas tout, autrefois, c'était toute la communauté qui éduquait les enfants. Aujourd'hui, plus personne n'ose faire des remontrances aux enfants d'autrui. Car, dès qu'on essaie, les parents des enfants fautifs viennent vous injurier proprement devant les enfants ; ce qui accroît leur degré d'impolitesse vis-à-vis des autres membres de la famille. Pour illustration, supposons la tante d'une adolescente lui fait des remontrances ; la mère s'insurge et insulte la tante devant la fille. Plus tard, cette fille ne respectera plus sa tante. Mais, au fil des jours, elle dirige son comportement d'impolitesse vers la maman, elle-même, lorsqu'elle commence à se faire entretenir par les garçons à l'extérieur. La maman qui avait auparavant des écarts de comportements, pensant protéger sa fille, se trouve à présent désemparée face à la dépravation de celle-ci, mais elle ne peut

en parler à personne. Même si, elle s'en plaignait, plus personne n'ose dorénavant lui venir en renfort. Face à l'impuissante autorité de la mère, la fille peut alors se livrer à tous les jeux interdits pour son âge ; voire quitter carrément la maison pour aller louer une piaule ailleurs dans le même milieu ou dans une autre ville pour retrouver sa liberté entière et totale.

La question de la dominance des filles «Gɛn»/Mina dans les débits de boisson (bars, kiosques, buvettes, restaurants, etc.) ou dans les lieux de prostitution dans les grandes villes trouve sa réponse dans le développement précédent. C'est à partir du moment où les filles s'autonomisent qu'elles se livrent, dans le même temps, à ces activités économiques de facilité. C'est aussi ce qui justifie la répétition amoureuse des filles Mina/»Gɛn» : le point de départ de l'entrée en union est généralement faussé. Les rencontres amoureuses se font dans ces lieux de facilités sexuelles. Ceci fait que les hommes n'ont pas d'égard pour elles de façon durable. Même si les hommes semblaient les aimer au départ, du moment où elles n'ont pas le soutien de leur famille ou la bénédiction de leur alliance par leurs parents, les hommes finissent par abuser d'elles, leur manquer de respect et les abandonner, au bout de quelque temps. Il s'agit généralement des unions libres qui finissent par s'effondrer comme des châteaux de sable ».

4.1.8- Autre idée reçue "les femmes «Gɛn»/Mina arrachent les maris d'autrui" : « Oui, le grand gris-gris des femmes «Gɛn»/Mina c'est l'art culinaire et aussi leur tendresse »

Monsieur Béni : « pour répondre à cette question, je mettrai l'accent sur l'art culinaire des femmes «Gɛn»/Mina et aussi la tendresse dont elles entourent leurs conjoints. Mais, « ébô gan toa » (le grand gris-gris) des femmes «Gɛn»/Mina c'est l'art culinaire. Elles y sont très douées ». Madame Béni : « il y a aussi le fait que la femme «Gɛn»/Mina est très disponible en matière de sexualité, elle ne repousse presque jamais la demande de son partenaire ; cela est basé sur la logique que si elle refuse, son conjoint ira se satisfaire ailleurs. » Monsieur Béni : [Rire et exclamation] : « égnan bou kényéwan » (entendu : ah ! c'est une autre histoire ça!). Madame Béni poursuit : « non, elle ne refuse pas ; même fatiguée, elle accepte et se débrouille pour satisfaire son homme. » Monsieur Béni apporte un complément : « il faut dire qu'en matière de sexualité, la femme «Gɛn»/Mina va droit au but, sans détours. Si tu la courtises, si elle te désire, elle accepte sans détours. Ceci s'explique par le fait que le sexe n'est pas trop tabou en zone «Gɛn»/Mina. Nous avons connu la civilisation occidentale avant les autres peuples. Nous héritons ce style direct et libéral en matière de sexualité des Blancs. C'est demeuré ainsi depuis la nuit des temps.

[Moi : Permettez-moi de poser une petite question de curiosité à Monsieur Béni, vu ce que vous venez de décrire comment se fait-il que vous avez renoncé à une femme «Gɛn» au profit d'une femme yoruba ?] Monsieur Béni : [Rire] « Mon épouse est une femme battante, un travailleur. Sur le plan des travaux domestiques et d'activités économiques, elle avait eu la main dans sa famille. C'est sur le plan culinaire, qu'elle manquait un peu de tact. Mais, dès notre installation au village, elle a rapidement été à l'école de mes sœurs et a appris beaucoup d'elles. Aujourd'hui, c'est elle qui importe bien des techniques culinaires dans sa famille d'origine. Sans vous mentir,

c'est sur le plan crucial des repas et de l'accueil que les femmes «Gɔn»/Mina réussissent à « arracher » les maris d'autrui. Les hommes n'y résistent pas. Les femmes «Gɔn» sont irrésistibles sur ce plan, « ébo a yéwan » (voilà le gris-gris, ou le secret). Exemple : il y a la sauce 6 pièces, ou la sauce 4 pièces, sinon au minimum 3 pièces ; cela veut dire que s'il s'agit de la sauce de légumes, de gombo, du crincrin, ou de tomates, on doit y trouver au minimum : des crabes, des poissons, de la viande, des crevettes fraîches, du akpaman (peau du bœuf), etc. et préparées avec soins. Avant même que l'homme commence à manger, il est déjà satisfait. [Rires]. Quand une femme te présente ces choses, tu oublies que tu as une autre épouse à la maison. [Rires]. Si ce n'est pas que le fleuve est pauvre en poissons actuellement, je vous inviterais à venir goûter au « dakouin » ou au « blolo dessi » ici avant de repartir et vous comprendrez mieux ce que je vous explique verbalement ; vous auriez eu les preuves à l'appui à travers une soirée de dégustation. [Rires].

4.1.9- Les pratiques sexuelles entre cousins lors des festivités de « épé yékpé »

[Moi : on a entendu dire que lors des retrouvailles au moment de « *épé yékpé* », des pratiques sexuelles ont lieu entre cousin/es, même si ceux-ci ou celles-ci sont mariés et ont laissé leurs conjoints dans leurs lieux de résidence, juste le temps des festivités au village. Qu'en dites-vous ?].

Monsieur Béni : « Oui je le confirme. [Moi : Ah oui ? Comment ? Expliquez-le-moi s'il vous plaît]. Je dis bien que c'est vrai. Voici ce qui arrive. L'endogamie se pratique chez les peuples «Gɔn»/Mina. Généralement, avant que chacun émigre, les cousins avaient, peut-être au cours de leur jeune âge, eu à flirter ensemble. La vie les a dispersés. Ils se retrouvent des années plus tard, aux festivités de « *épé yékpé* », chacun sans son conjoint ou sa conjointe. Or, lors des festivités de « *épé yékpé* », il y a certains tam-tams qui s'accompagnent des chants de voyous. Les paroles que véhiculent certains chants sont par exemple « *koto fin lanvi lé apouta héhékpá* », « *évo téléphone portable héhékpá* » (entendu « le vagin a volé du poisson à la plage + « *héhékpá* » [indignation] ; « le pénis a volé un téléphone portable + « *héhékpá* » [indignation])¹⁷. Ainsi, les cousins et cousines dansent âprement au rythme de ces chansons excitantes. Après la danse, on se retrouve par affinité pour partager un pot et célébrer les retrouvailles. Causeries, rappels des souvenirs s'en suivent. Au cours de ces causeries, on continue toujours à fredonner les chansons qui accompagnent ces tam-tams, poursuivant avec des propos de légèreté, chacun excelle en bêtise pour s'amuser et même pour instaurer la danse hors des tam-tams. Or, les danses s'accompagnent de toucher, de caresses, etc. Tout ça a lieu la nuit parce que les tam-tams s'arrêtent vers 20 heures ou 21 heures pour s'enchaîner avec le partage de pot. La boisson coule à flot. C'est ainsi, qu'on passe bien souvent à l'acte de façon irrésistible.

Outre cet aspect, lors des festivités on fait des sacrifices aux morts suivi de repas et d'invitation à tour de rôle. Les uns et les autres s'invitent. On passe de famille en famille. Les cousins qui

¹⁷ Au fait, ce sont des propos métaphoriques véhiculés par les chants pour sensibiliser le peuple contre certains comportements déplorables comme le vol des objets ou des biens. Des messages de sensibilisation sont passés à travers l'humour et la danse.

avaient connu d'intimité lors de leur jeune âge se retrouvent forcément pendant ces occasions-là. Ils prennent les nouvelles les uns des autres. Si éventuellement, les uns ont des problèmes dans leurs ménages, ils en parlent et se font consoler. Ces moments de consolation sont aussi des occasions de passage à l'acte.

Le troisième cas de figure est l'exhibition de richesse. Si l'un montre visiblement des signes extérieurs de richesse que l'autre. Cette richesse peut être aussi un appât pour attirer les cousins ou les cousines dans le lit. [L'un des guides s'exclama] : « ounsou kê yéla nanoudé yonnou gballo ? Ôô, éla mouin gnouidé » [entendu littéralement : « quel homme va donner quelque chose gratuitement à une femme ? Non, il va la baiser proprement ! » Rires de l'assemblée].

4.2- Des convergences de vue d'autres enquêtés avec l'analyse du couple Béni

La majorité des enquêtés partage bien des points abordés ci-dessus par le couple Béni avec l'appui des deux guides, natifs du milieu. Creusons davantage ces points de convergence.

4.2.1 – L'âge du premier rapport sexuel : « il m'arrive souvent de penser que je suis passée à côté de ma vraie vie »

Lorsqu'on s'intéresse à la catégorie des enquêtés d'âge moyen (30-49 ans), le premier constat qui se dégage des entretiens individuels avec ce groupe de quatorze personnes, est que, pour un grand nombre parmi eux (sauf le cas de deux ou trois personnes), l'entrée dans la vie sexuelle ne coïncide pas avec l'entrée dans la vie conjugale, ou du moins, elle ne s'est pas fait dans le cadre de la célébration du mariage coutumier. Cette génération intermédiaire a connu des activités sexuelles pré-nuptiales et ce dans des contextes différents. Certains hommes sont dans un régime matrimonial de polygame (limité à deux épouses). Toutefois, les deux épouses ne résident pas dans la même concession.

Avec l'une des enquêtées de cette catégorie, l'impression qui se dégage des entretiens (elle a été rencontrée à plusieurs reprises), est qu'elle a eu une mauvaise entrée dans la vie conjugale voire dans la vie sexuelle ; ce qui a fait basculer toute sa vie ; son premier rapport sexuel bien que consenti naïvement n'avait pas été fait dans l'intention d'engendrer, « il m'arrive souvent de penser que je suis passée à côté de ma vraie vie », nous a-t-elle confié, les larmes aux yeux. En effet, son premier rapport sexuel fut aussi l'occasion de sa première grossesse, hors cadre formel d'alliance, comme dans le cas de Madame Béni décrit plus haut. Depuis lors, elle a connu une vie nuptiale instable évoluant d'hommes en hommes, contrairement au couple Béni. Mère de cinq enfants, elle a finalement fait le choix depuis un certain temps de vivre seule avec ses enfants (en famille monoparentale).

Une autre enquêtée, vendeuse de la bouillie du tapioca de laquelle elle tire l'essentiel de ses revenus pour entretenir ses 4 enfants, est aussi divorcée et n'entend plus se remettre en couple. Pourtant, elle n'a que 40 ans. Elle est déçue de la relation conjugale avec ses deux ex-époux. Elle a l'impression de « tout donner » aux hommes sans que ceux-ci ne le lui rendent en retour. Les

moments d'échanges avec cette enquêtée ont été émotionnellement très intenses car, pour son premier rapport sexuel, elle avait été violée, et une grossesse s'en était suivie. En effet, de nombreuses familles à Agoué, jusqu'à une période récente, n'avaient pas de toilettes (WC) dans les maisons. Une partie de la population allait se mettre à l'aise en brousse. Ce fut le cas de cette enquêtée. Et c'était à cette occasion qu'elle avait été violée. Elle était alors élève en classe de 5^{ème} et n'avait que 15 ans.

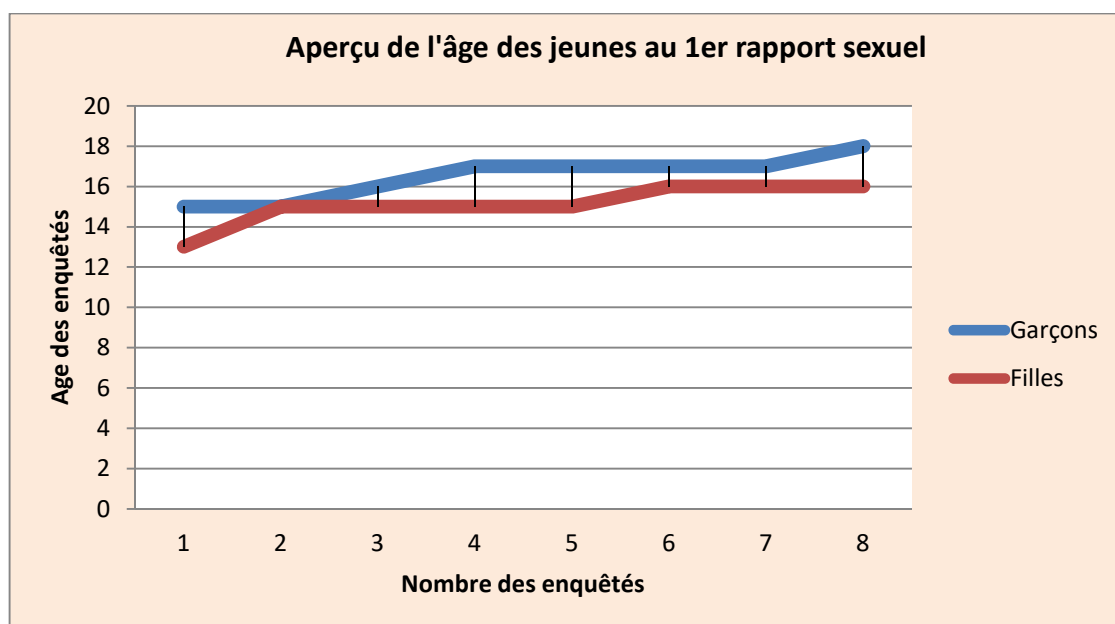
Dans les deux cas, la grossesse mit malheureusement fin à leurs études et une vie conjugale s'en est suivie sans aucune formalité nuptiale comme traditionnellement recommandée.

Lorsqu'on considère la catégorie des enquêtés juniors, cette tendance au premier rapport sexuel en dehors du cadre formel d'alliance se confirme (voir tableaux n° 9 & 10).

Tableau n°9 : Un aperçu de l'âge du premier rapport sexuel des enquêtés de sexe masculin

Numéro d'ordre	Age actuel	Classe actuelle / apprentissage	Age au premier rapport sexuel	Classe au premier rapport sexuel	Observations (avec une fille de quel âge ?)
01	21 ans	Apprentissage	18 ans	Classe de 5 ^{ème}	La fille de même âgée, 15 ans
02	21	Terminale A2	15 ans	Classe de 5 ^{ème}	Fille en 6 ^{ème} et avait 13 ans
03	18 ans	Classe de 3 ^{ème}	Puceau (vierge)		C'est le fruit de l'éducation de sa mère et grande mère avec qui il vit
04	22ans	Terminale A2	17 ans	Classe de 4 ^{ème}	Fille en 5 ^{ème} et avait 15 ans
05	23 ans	Classe de Terminale D	16 ans	Classe de 4^{ème}	Femme mariée. Rite de purification intervenue après l'acte sexuel
06	19 ans	Classe de 3 ^{ème}	15 ans	Classe de 5 ^{ème}	Même classe et même âge (15 ans)
07	23 ans	Classe de 1 ^{ère} A2	16 ans	Classe de 4 ^{ème}	Même âge et même classe (16 ans)
08	18 ans	Classe de 3 ^{ème}	17 ans	Classe de 4 ^{ème}	La fille a 15 ans , n'est pas élève.
09	15 ans	Classe de 3 ^{ème}	Vierge	-	-
10-11	18-20 ans	3 ^{ème} et Terminale	17 ans	Classe de 4 ^{ème}	Filles de 16 ans , de la même classe.
Moyenne d'âge au premier rapport sexuel			16,3 ans		15 ans

Selon les données contenues ce tableau n°9, les garçons ont eu leur premier rapport sexuel entre l'âge de 15 et 18 ans, soit une moyenne de 16,3 ans ; 3/11 l'ont eu en classe de 5^{ème}, 6/11 l'ont eu en classe de 4^{ème} et 2 garçons de la classe de 3^{ème} n'ont jamais eu de rapport sexuel. Leurs partenaires (filles) étaient de la classe de 6^{ème} à 4^{ème} et âgées de 13-16 ans, soit une moyenne de 15ans. Lorsqu'on fait abstraction des deux garçons encore puceaux et de celui qui a été « violé », l'aperçu visuel de l'âge des jeunes gens au premier rapport sexuel se présente comme suit (voir graphe n°1).



Graph 1 : Un aperçu de l'âge des enquêtés au premier rapport sexuel

Lorsqu'on croise la moyenne d'âge des partenaires des garçons au premier rapport sexuel avec les informations recueillies auprès des filles, un écart s'affiche (voir le tableau n°10 ci-dessous).

Tableau n°10 : Un aperçu de l'âge du premier rapport sexuel des enquêtés de sexe féminin

Numéro d'ordre	Age actuel	Classe actuelle / apprentissage	Age au premier rapport sexuel	Classe au premier rapport sexuel	Observations
01	12 ans	Classe de 4 ^{ème}	Vierge	-	Mais elle a déjà des menstrues sur lesquelles, maman intervient
02	13 ans	Classe de 4 ^{ème}	Vierge	-	Strictement contrôlée par sa maman.
03	14ans	Classe 4 ^{ème}	Vierge	-	Maman donne des conseils
04	17 ans	Classe de 1 ^{ère} A2	Vierge	-	Maman a dit : « la virginité d'une fille est gage du respect que l'homme a pour la femme ».
05	20 ans	Classe de 1 ^{ère} A2	Vierge	-	Maman exige la virginité pour le mariage. « Elle m'achète tout ... ».
06	19 ans	Classe de 1 ^{ère} A2	18 ans	Classe de 2 nd	Avec un étudiant à UAC. Il a 23 ans
07	19 ans	Non instruite	15 ans	Non instruite	Enceinte et sous le toit d'un homme sans la connaissance de ses parents
08	28 ans	Non instruite	16 ans	Non instruite	En couple depuis 8 ans sans dot
09-11	18-23 ans	Classe de 3 ^{ème} à Terminale	16-18 ans	4 ^{ème}	Entretien groupé (3 filles)
Moyenne d'âge au premier rapport sexuel			16, 5 ans		

Sur les 11 filles enquêtées, 5 sont encore vierges et sont de la classe de 4^{ème} à 1^{ère} ; 4/11 ont eu leur premier rapport sexuel entre 16-18ans et en classe de 4^{ème} et Seconde. Les deux filles non instruites ont eu leur premier rapport sexuel à l'âge de 15 et 16 ans (dont l'une de 19 ans est enceinte au moment de l'enquête).

Lorsqu'on regarde la tendance de l'âge du premier rapport sexuel sur les deux tableaux ci-dessus, l'on croirait au premier regard que les garçons rentrent plus tôt dans l'activité sexuelle que les

filles avec un âge moyen de 16,3 ans pour les garçons et 16,5 pour les filles. Mais, l'on réalise que les données triangulées montrent que les filles vont plus à l'activité sexuelle que les garçons avec une moyenne d'âge de 15 ans (entre 13-16 ans pour les filles, voir sur le graphe n°1). Les jeunes filles vont très tôt au sexe comme l'évoquait plus haut Madame Béni, mais les garçons aussi.

L'un des garçons avait eu des relations sexuelles avec une femme mariée, ce qui a donné plus tard à des rites de purification tant de la femme que du jeune garçon. Il faut signaler ici que cet adultère avait été longtemps préparé par la femme mariée avant le passage à l'acte en entretenant le jeune garçon jusqu'au jour où elle l'a attiré dans son lit en verrouillant la porte. Leur histoire a été sue plus tard dans leur entourage et le jeune garçon fut blâmé par ses parents. C'est d'ailleurs eux qui ont révélé l'affaire à la belle famille de la femme mariée. Le mari de cette dame serait un alcoolique qui n'assume plus ses devoirs conjugaux sexuels. Bref, la situation d'entrée précoce des jeunes gens dans l'activité sexuelle à Agoué aujourd'hui contrairement à ce qui se passait autrefois préoccupe fortement leurs parents, de même que leurs comportements qui en découlent. Deux des aînés disaient ceci :

« Les garçons pensent que lorsqu'ils arrivent au collège, c'est fini, ils sont déjà grands et on ne peut plus les commander, avant, les filles jusqu'à 18ans peuvent se promener en caleçon, mais aujourd'hui, même la fille de 15 ans ne plus rester en caleçon [...]. On constate aujourd'hui que les enfants qui sont au collège n'ont que 12 ans ou 13 ans, et, déjà ils apprennent des choses sur la sexualité, ils font des cours sur la reproduction, une fois à la maison, ils cherchent à mettre les notions en pratique. [...] Avec l'apparition des Whatsapps, on assiste, de plus en plus, à la dépravation des mœurs, on voit même des jeunes filles qui s'habillent et mettre ensuite des perles sur leur habit, où va-t-on avec ça ? [...] » (Un aîné de 91 ans).

« Les enfants ne se concentrent plus ni sur les enseignements de l'école, ni sur ceux de la maison. Aujourd'hui, la bonne côte d'Agoué en matière d'éducation a disparu. Les jeunes filles, aujourd'hui, ne se soumettent plus à cette éducation de qualité comme jadis ; et en plus, déjà à dix ans les filles ont leur premier rapport sexuel discrètement. Peut-on encore avoir le courage d'envoyer de telles filles comme épouses à des émigrés ? » (Une aînée de 80 ans).

Le regard des aînés sur les activités sexuelles des jeunes gens (garçons et filles) ne paraît pas tendre. Car, il y a une véritable rupture en matière de sexualité par rapport à leur temps.

Le tableau n°10 ci-dessus affiche, tout de même, la situation particulière de quelques filles enquêtées et l'on se rend compte qu'il existe encore des mamans qui tiennent à la virginité de leurs filles, gage du respect lors du mariage, de leur point de vue. La virginité est-elle encore aujourd'hui un facteur clé dans la réussite de la vie conjugale ? Telle est la question que l'on pourrait se poser ici sans disposer des éléments permettant d'y répondre. Néanmoins, une telle ligne éducative prônant la virginité aurait le mérite de permettre aux filles de se concentrer sur leurs études, bien que, dans ce nouveau monde des réseaux sociaux (WhatsApp, Facebook, Twitter, Instagram, etc.), le cap semble difficile à tenir. Si certaines filles y arrivent, cela prouve qu'une telle ligne éducative est encore possible de nos jours.

Il faut également remarquer sur le tableau n°10 ci-dessus une nuance entre l'âge d'entrée en activité sexuelle des filles scolarisées et celles non instruites qui iraient plus tôt au sexe. En

creusant de près, même la situation sexuelle des filles scolarisées paraît plus nuancée que ce qui s'affiche sur le tableau n°10, et ceci vient confirmer les données recueillies auprès des garçons quant à l'âge de leurs partenaires (filles) au premier rapport sexuel. Voici quelques extraits d'entretien :

Entretien groupé avec trois filles : [Moi : Puis-je connaître l'âge de votre premier rapport sexuel] Fille (de 23 ans, nouvellement reçue au BAC) « J'avais mon premier rapport à 18 ans en classe de 3^{ème}. C'était avec mon copain, mais actuellement, on n'est plus ensemble. J'avais appris, de mes amies, qu'il était un coureur de jupon, ce qui m'a poussé à le quitter, mais en plus c'est qu'il a commencé l'arnaque (cybercriminalité). Je l'avais constaté dans son habillement qui a changé, et dans son comportement également. J'en ai profité pour le quitter afin de me concentrer sur mon BAC, car j'avais déjà échoué deux fois. Il vit actuellement à Cotonou et s'est même déjà marié ». Fille (de 20 ans, en classe de 1^{ère}) : « moi aussi, mon copain est à Cotonou, je l'ai connu ici à Agoué. À l'époque, il faisait la seconde et moi j'étais en 4^{ème}. J'avais 16 ans. On est toujours ensemble. Il vient de temps en temps à Agoué ». Fille (de 18 ans en classe de 3^{ème}) : « j'ai connu le mien quand j'étais en 4^{ème} (j'avais 16 ans) et lui était en Terminale. Actuellement, il est à l'Université, j'ignore sa filière de formation ». [Moi : j'aurais appris que beaucoup de filles sont enceintes dans votre collège. Est-ce vrai ?] Fille (de 20 ans) : « il y a seulement 3 cas que je connais : l'une des filles est en 5^{ème}, une autre en 4^{ème} et le dernier cas en 3^{ème} mais celle qui est en 3^{ème} a déjà accouché. Il y a même un papa qui a enceinté sa propre fille (c'est celle qui est en classe de 5^{ème}) [Moi : Ah oui ! Quel est le regard des gens sur cette fille dans le milieu ?] Elle était la risée de tout le monde, les camarades l'insultaient et, finalement, elle a abandonné l'école ».

Entretien avec deux jeunes garçons : [Moi : On apprend que vos camarades, les filles, des classes 6^{ème}, 5^{ème} et 4^{ème} tombent enceinte, que pensez-vous de cela ?] Garçon (de 20 ans en Terminale) : « Dans le CEG Agoué, on dénombre chaque année au moins 3 cas de grossesses, pour les élèves du premier cycle, cela peut s'expliquer par la puberté et l'inconscience, mais il y a eu quelques cas aussi au second cycle (de la Seconde en Terminale) ; pour celles du second cycle, c'est surtout l'inconscience, car déjà, à partir de la seconde, il y a des cours sur l'éducation sexuelle qui sont enseignés souvent. Les auteurs des grossesses ne sont pas toujours les élèves garçons, il y a certains professeurs aussi. Il y a trois ans, on avait ce cas, où un professeur a enceinté une fille, les parents de la fille se sont révoltés ; c'est le directeur qui a géré cela et l'enseignant a été affecté, la fille, après l'accouchement, a repris les cours et a obtenu son BEPC ». [Moi : Est-ce que toutes les filles enceintes reprennent les classes après leur accouchement ?] Garçon (de 18 ans) : « la plupart des filles ne reprennent pas l'école, quelques 4 filles ont repris parce que les parents ont insisté et ils ont pris en charge les bébés ». Pour ces deux garçons, l'âge d'entrée en activité sexuelle est de 17 ans.

Si l'on met en relation ce que disait plus haut l'aîné de 91 ans à savoir que les enfants aujourd'hui entrent au collège vers l'âge de 12-13 ans, et, les informations selon que les élèves filles enceintes sont en classe de 5^{ème} ou 4^{ème}, l'on en déduit qu'elles seraient âgées d'environ 14 ou 15 ans au moment où elles tombent enceintes. Cela permet d'émettre une hypothèse sur l'âge où elles ont commencé l'activité sexuelle. Sans trop vouloir donner raison à l'aînée de 80 ans qui affirmait, plus haut, qu'à dix ans, les filles passent discrètement à leur premier acte sexuel, ou à Madame Béni qui parle de l'âge de 13 ans pour l'entrée en activité sexuelle, un point de vue confirmé par l'un des garçons enquêtés (pour l'avoir vécu), et encore loin de moi l'idée de généraliser, il est ressorti de façon très forte, des données recueillies, que quelque chose a fléchi en matière de la responsabilité des parents dans l'éducation de leurs enfants, en général, mais surtout l'éducation sexuelle des filles, en particulier.

4.2.2- L'effondrement du modèle éducatif référentiel des «Gɔn»/Mina

S'il y a un point qui est revenu très souvent au cours de l'enquête de terrain, c'est l'effondrement du modèle éducatif, certes rigide, mais référentiel qu'avaient reçu les aînés. Aujourd'hui, le fouet a disparu du processus de socialisation ; les droits des enfants sont partout promus avec l'interdiction des sévices corporels ; l'alliance par échange a fait entrer de nombreuses épouses d'autres ethnies et d'éducation peu solide à Agoué ; les hommes assument, de moins en moins, leurs responsabilités de père de famille et abandonnent les enfants à la charge de leurs épouses ; les femmes, pour subvenir aux besoins de leurs enfants, sont parfois obligées de vendre leur corps, etc. ; telles sont les causes qui ressortent des données collectées pour justifier l'effondrement du modèle éducatif exemplaire des «Gɔn»/Mina d'Agoué d'autrefois.

« [...] les enfants d'aujourd'hui ne sont plus bien éduqués. [Moi : pourquoi faites-vous une telle affirmation ?] Voyez-vous ? Hier, l'éducation était une affaire de toute la communauté. Si un enfant s'était publiquement mal comporté, quiconque l'avait reconnu comme étant l'enfant de telle personne, le corrigeait instantanément et le raccompagnait jusqu'auprès de ses parents ; en faisait le rapport aux parents, et, en présence de ce tiers, les parents également le frappaient une seconde fois. Mais aujourd'hui, si un tiers touche à un enfant qui s'est mal comporté publiquement, cet enfant rentre chez lui et va faire appel à ses parents (la maman notamment). La maman vient retrouver cette tierce personne, soit l'insulte proprement, soit se bagarre avec elle, en présence de l'enfant. Face à l'attitude d'une telle mère, comment voudriez-vous que les enfants respectent les adultes ? C'est ainsi que l'éducation des enfants s'est progressivement détériorée. S'agissant des papas, le constat est encore plus alarmant. Ils n'existent que de nom. Ce sont les mamans qui s'affairent et se préoccupent de l'éducation des enfants. Le père, qui part au travail le matin et revient le soir, ne sait pas grand-chose du processus éducationnel des enfants. S'il rentre le soir et constate que son enfant n'est pas présent à la maison, il ne s'en offusque pas, il ne pose aucune question à propos.

La situation est telle qu'aujourd'hui si le comportement d'un enfant te choque dans la rue et toi, adulte, tu l'interpelles, cet enfant tu poses directement la question de savoir « en quoi cela te regarde, es-tu son parent ? Ou as-tu déjà fini d'éduquer tes enfants chez toi pour venir te préoccuper de son cas ?, etc. », des répliques tout autant choquantes que leur écart de comportement initial. Cette situation a progressivement dissuadé quiconque d'intervenir dans les affaires malsaines concernant les enfants d'autrui. Regardez celui qui est assis là-bas, il n'a pas d'autorité sur les enfants de ses frères germains. Autrefois, on disait « c'est mon neveu, c'est ma nièce, j'ai le droit de le/la corriger [le/la taper] » ; *aujourd'hui, plus personne ne s'octroie un tel droit ou une telle autorité. Si jamais, il se laisse à un tel abus, bien que résidant dans la même cour, la maman de l'enfant réagit immédiatement : « à chacun, ce qui le regarde ». C'est cette forme d'éducation qui domine actuellement. Ce qui fait que les enfants sont devenus irrespectueux.* Le respect avait existé : quand un adulte te dit « arrête », tu sursois immédiatement à l'acte que tu es en train de poser ; quand un adulte te dit « baisse la tête ou agenouille-toi », tu t'exécutes immédiatement, etc. Aujourd'hui, ce n'est plus le cas, tout ce respect a disparu. [Moi : Comment un tel revirement situationnel s'explique-t-il, s'il vous plaît ?] Agoué *est aujourd'hui une ville cosmopolite. De nombreuses épouses sont importées d'ailleurs. Elles avaient reçu une éducation différente de celle que les Guinnou donnaient à leurs enfants. Je vous avais dit que c'est la maman qui éduque les enfants. C'est ainsi que, progressivement, les mamans mal éduquées ont changé le cours à la qualité de l'éducation à Agoué : « évinon moun hô kpapla o yébé lasso dô dévia min o »* exclame-t-elle en Mina [entendu « la maman n'a pas reçu l'éducation qu'elle devrait investir dans l'enfant »]. Une part des responsabilités incombe aussi aux papas. *Si un papa jouait pleinement sa part d'autorité dans le processus d'éducation de son enfant à travers des interpellations, des punitions, des voix d'autorité, etc., un tel enfant reçoit une bonne éducation.* Voilà qu'aujourd'hui, la plupart des hommes sont désintéressés et indifférents de

l'éducation de leurs enfants, ils ne s'impliquent pas vraiment dans le processus. À quel résultat vous attendez-vous ? » (Une aînée de 80 ans).

Le constat posé par cette aînée de 80 ans aborde dans le même sens, presque trait pour trait, que l'analyse faite plus haut au point 4.1.7 par le couple Béni et aussi les extraits d'entretien de l'aîné de 91 ans présentés plus haut. Un jeune enquêté de 20 ans l'acquiesce : « [...] je pense que l'éducation des grands parents est meilleure à celle de nos parents et, cette dernière meilleure à la nôtre. Aujourd'hui, avec l'évolution de la technologie et les différentes applications WhatsApp, Facebook et les autres, nous n'accordions plus d'importance aux études, le respect n'y est plus et aussi, nous les garçons, très tôt déjà on ne pense qu'aux filles, alors que, par le passé, quand tu étais avec une fille et tu voyais un parent venir, on fuyait, mais aujourd'hui, on ne s'inquiète même pas et on va même présenter la copine aux parents, et les parents aussi ne disent rien. Je pense que l'éducation des grands parents est complètement différente de celle donnée aujourd'hui, par exemple : Par le passé quand deux personnes âgées causent, tu ne peux pas rester dans les alentours, mais aujourd'hui, sans même qu'on nous invite, on va s'asseoir à côté d'eux, comme si, l'invité était venu nous voir, dans le passé, tu ne pouvais pas avoir ce courage ». Un autre jeune enquêté de 18 ans complète cette affiche : « [...] par le passé, les valeurs et les règles étaient respectées par nos parents, aujourd'hui, nous ne respectons plus rien, et ce non-respect joue négativement sur nous et jouera sur nos enfants, cela peut freiner notre évolution dans la vie active ».

Une enquêtée de 45 ans, divorcée, met davantage l'accent sur le manque de responsabilité des pères comme cause d'une telle situation : « La cause principale de la dérive sexuelle dans le rang des jeunes est due au fait que l'homme, chef de famille, n'assume pas ses responsabilités financières dans le ménage. Prenons un ménage dans lequel l'homme n'assume pas ses responsabilités : ne donne rien à son épouse ni à ses enfants ; voilà que les enfants (les filles) vont à l'école et observent le train de vie de leurs camarades, les objets qu'ils possèdent, leurs tendances, etc. Tout ça pourrait plaire à mes enfants. Alors que moi, la maman, je n'ai pas la capacité financière de les satisfaire. Dans un tel contexte, les filles à qui des garçons offrent des présents, n'hésiteront pas à les prendre. Et toutes les filles n'ont pas l'audace de dire à leurs mamans qu'elles ont reçu les présents des garçons ».

En un mot, les valeurs cardinales connues jadis, à Agoué, en matière d'éducation n'existent plus ou ne sont plus respectées par la jeune génération. Les jeunes gens s'octroient plus d'espace qu'il n'en faut et les parents semblent devenir impuissants face à une telle situation de liberté outrancière de leurs enfants. Ce contexte est davantage aggravé par la défaillance de certains parents quant à leurs devoirs de satisfaire aux besoins élémentaires de leurs enfants, sinon tout au moins, de leur offrir un minimum de décence.

4.2.3- L'autonomisation précoce des jeunes filles, travail dans les débits de boissons et une vie conjugale en « château de sable ».

« [...] ce mythe dont on se vantait à Agoué a disparu aujourd'hui » (Une aînée de 80 ans).

En poursuivant son discours, l'aînée de 80 ans citée plus haut dit, dans le même sens que Madame Béni, que le « pire est que les filles s'autonomisent précocement. Très tôt, elles prennent leur indépendance et abandonnent le domicile de leurs parents pour se mettre à part. Dans un tel cas de figure, les parents ignorent souvent quelle vie mènent leurs filles. De temps en temps, ces filles rendent visite à leurs parents avec quelques présents (cadeaux). Ceux-ci ignorent la provenance de ces cadeaux et ne cherchent pas à le savoir.

Autrefois [dit-elle], c'était sur la base d'une simple photo que les émigrés demandaient la main des jeunes filles. Aujourd'hui, même si on leur présente les jeunes filles physiquement et en présence, ils n'en veulent pas ; « *Agouè bé gnonnou viwo ô moun gbaho assi lé afidé kpékpé o* », [regrette-t-elle] [entendu «les jeunes filles natives d'Agoué sont aujourd'hui à bas prix partout »]. Il y a certes la réalité des grandes villes [tournées vers la modernité] avec un mimétisme avancé, le cas d'Aného qui s'apparente à la situation des grandes villes, mais ce que je déplore est que la particularité légendaire de la ville d'Agoué qui jusqu'à une période récente se comportait comme une ville civilisée située entre l'océan et le fleuve semble disparaître. Oui, ce mythe dont on se vantait à Agoué a disparu aujourd'hui. Ou bien ai-je menti ? [Lança-t-elle, visiblement déçue, en tournant le regard vers les guides qui m'accompagnaient]. « Non, pas du tout, vous ne mentez pas » [lui répondent presque simultanément les deux guides].

[Moi : quel lien faites-vous, grand maman, entre ce déclin de l'éducation et la rumeur de mœurs légères qui circulent à propos des filles «G n»/Mina ?] Ce que les gens racontent par rapport aux mœurs des jeunes filles aujourd'hui n'est pas faux. Lorsque les filles prennent précocement leur indépendance vis-à-vis des parents, les activités principales dans lesquelles elles se lancent pour gagner rapidement de l'argent sont : le travail dans les bars et débits de boissons ; le travail du sexe, etc. Vous allez constater que les activités économiques de nature féminine qui nécessitent une application approfondie ont quasiment disparu à Agoué ; je veux nommer la préparation de Ablo, de kpomé blo, du gari, etc. Aujourd'hui, pour acheter du Ablo, il faut se rendre à Comé ; alors qu'à l'origine Agoué était une référence en matière de la préparation de Ablo et c'était auprès des Guinnou que les gens de Comé s'étaient formés. C'est simplement un triste constat. Cet art culinaire est en voie de disparition à Agoué. On devait en avoir honte. Depuis que les mamans qui en étaient les spécialistes dans les différents quartiers de la ville sont décédées ou frappées par le poids de l'âge, plus personne n'a repris la main. Les jeunes filles d'aujourd'hui ne veulent plus se peiner avant de gagner leur vie ».

Ce constat affligeant posé par cette aînée de 80 ans, qui vit dans une grande maison familiale avec plusieurs générations de descendance, donne de la sueur froide mais cela semble être aujourd'hui la triste réalité d'Agoué. Tour à tour, d'autres enquêtés ont abondé dans le même sens :

« [Moi : on entend que les jeunes filles, à la nuit tombée, se promènent, bien habillées, en quête d'hommes, qu'en dites-vous ?] Oui bien sûr, surtout à ayelecomé [un quartier de la ville], on en voit de trop, et il y a assez d'élèves qui font ce job, tu les vois mêmes s'embrasser devant les grandes personnes sans aucun respect, ce n'est pas une fuite de responsabilité des parents ; le fait est que les parents ne peuvent pas les suivre partout, une fois en ville, et encore avec les téléphones portables, on assiste à du n'importe quoi dans la ville d'Agoué aujourd'hui, les rendez-vous se donnent pas ce biais, le monde est foutu, ce n'est pas seulement à Agoué ici, même dans les grandes villes, on assiste à cela, dans le futur ce sera encore pire, il faut prier pour nos petits fils, malgré les sensibilisations des ONG, elles s'en moquent, leurs problèmes ? C'est l'argent » (Un aîné, de 75 ans)

« Ce n'est pas qu'on entend, on voit ça, ce n'est pas une rumeur, malheureusement c'est une vérité, c'est pourquoi moi j'ai refusé de ne jamais me marier à une fille d'Agoué, elles sont sans pudeur, j'en connais au moins quatre qui ont des relations avec des garçons différents dans la même maison » (Un jeune enquêté de 20 ans).

« [...] des fois, parce que les clients se font rares, elles décident d'aller à Cotonou, histoire de se faire de l'argent et c'est comme ça qu'elles rentrent dans le métier [de sexe], il y a certaines qui sont revenues, après des années dans le métier, elles sont fanées, elles ne plaisent même plus aux garçons du village, car elles n'ont pas un bon passé, vous voyez, ici c'est un village, mais c'est plus qu'une ville. Il y a peine quelques semaines, on a géré une situation entre une fille de 12 ans et un homme de 45 ans, c'est triste mais c'est la réalité. Aussi, certaines filles ne sont-elles pas sincères : il y a un phénomène ici, les hommes se partagent la même fille, aujourd'hui elle va chez Pierre, demain chez Jean et après chez Coffi, c'est courant ici, mais c'est dû au manque de suivi et de moyens des parents » (Un aîné de 65 ans).

« Je ne peux pas dire le contraire concernant la pratique du métier du sexe par les femmes «Gn» en Afrique notamment, même ailleurs en Europe et en Amérique etc., simplement parce que c'est un métier comme tout autre et exercé dans le monde entier... Mais pourquoi indexe-t-on les femmes «Gn» seulement ? », écrit un internaute de 65 ans sur Facebook, le 24 juin 2018.

Certains parents en sont conscients mais ne réagissent pas à ce phénomène de travail de sexe dit « de gain facile » par les enquêtés. L'un des parents approchés dit ceci : « si je n'ai plus les moyens, et elle me donne à manger avec ça, je ne dis donc rien, même si les gens critiquent, j'accepte, je n'ai pas d'autres choix ». Agoué vit un déclin situationnel sans précédent. C'est aussi dans ces lieux (débits de boissons et autres lieux de travail de sexe) que les jeunes filles ou les femmes matures rencontrent leurs conjoints mais les alliances formées sur une telle base ne sont, malheureusement, pas pérennes dans la majorité des cas.

« Par le passé [dit un enquêté de 60 ans], avant de se marier, on fait une enquête sur la future épouse, sur sa famille, pour voir si c'est une bonne famille, et c'est après ça qu'on décide d'aller voir les parents de la fille, aujourd'hui tu peux sortir maintenant et dire à une fille je veux t'épouser, et si elle accepte, elle peut en même temps prendre son sac pour te rejoindre, sans connaître préalablement les parents de la femme, ce qui entraîne plus tard des problèmes. La faim aussi pousse les femmes à aller chercher de l'aide chez les hommes riches, et des fois, elles se livrent à

eux », dit un aîné de 60 ans. Un autre aîné de 65 ans complète cette affiche : « Le manque de moyens financiers, et la précipitation d'aller au mariage entraînent très souvent les problèmes d'infidélité. Par le passé, la femme étudie ou apprend un métier avant de se lancer dans le mariage, de nos jours ce n'est plus ça ».

En effet, les femmes qui prennent pour époux des hommes rencontrés dans les lieux « à facilités sexuelles » font carrière dans la vie conjugale du fait de la répétition amoureuse. Pour rappel, Monsieur Béni disait que « *ce qui justifie la répétition amoureuse des filles Mina/»Gɔn» [est que] le point de départ de l'entrée en union est généralement faussé. Les rencontres amoureuses se font dans ces lieux de facilités sexuelles. Ceci fait que les hommes n'ont pas d'égard pour elles de façon durable. [...]. Même si les hommes semblaient les aimer au départ, du moment où elles n'ont pas le soutien de leur famille ou la bénédiction de leur alliance par leurs parents, les hommes finissent par abuser d'elles, par leur manquer de respect et par les abandonner, au bout de quelque temps. Il s'agit généralement des unions libres qui finissent par s'effondrer comme des châteaux de sable* » (voir point 4.1.8). Les «Gɔn»/Mina utilisent souvent l'expression suivante pour désigner un tel sort : « *aléké égbo a koudô a éyé ô dja nin dô* » (entendu « tel que le mouton décède, c'est ainsi qu'on le dépèce »). C'est pour dire que, abstraction faite de tout sentiment amoureux, le statut initial des femmes, au regard des lieux de rencontres, finit toujours par les rattraper.

Pour d'autres enquêtés, « l'habitude est une seconde nature », ce sont plutôt les femmes qui finissent par être infidèles et à être répudiées : « [...] l'infidélité est inévitable ici [Agoué], les femmes ont l'habitude de traiter avec plusieurs hommes. Moi, je pense que l'infidélité d'une femme peut se gérer, mais à cause des interdits de la tradition, cela pousse très souvent au divorce, sinon, quand tu constates que ta femme te trompe, tu peux aller voir son amant pour lui expliquer que c'est ta femme et de la laisser, mais on te dira que si elle revient dans ta maison, toi l'homme, tu vas mourir » dit un enquêté de 48 ans. Un autre enquêté de 46 ans complète cette analyse : « [...], je pense que c'est la précipitation des hommes qui entraîne cela, on ne fait pas des enquêtes préalables sur nos futures femmes ». Pour ces enquêtés, les raisons avancées telles que le manque du devoir conjugal (sexuel et financier) des époux ne sont « juste que des prétextes que les femmes d'ici utilisent pour commettre l'adultère, sinon, ce n'est pas parce que ton mari ne te satisfait pas, 1jour, 2 jours, que le 3^{ème} jour, tu iras commettre l'adultère, la femme n'a pas raison, ce n'est pas une cause d'infidélité », lance un enquêté de 23 ans, un autre enquêté de 21 ans le complète : « l'alcool n'est pas, non plus, une cause d'infidélité ».

Les femmes «Gɔn»/Mina sont-elles infidèles par nature ? Un autre enquêté de 60 ans semble nous donner la réponse « *c'est que les femmes d'aujourd'hui aiment trop le sexe* », dit-il.

Par ailleurs, si l'infidélité de la femme est condamnable sur l'aire culturelle «Gɔn», celle de l'homme n'est pas, car, selon les enquêtés, « l'homme peut balayer partout, il a ce pouvoir, ce n'est pas une insulte pour l'homme, je veux simplement dire qu'aucun interdit familial ne le condamne », se justifie un enquêté de 48 ans. Mais, plusieurs femmes divorcées approchées, au

cours de mon enquête, ont évoqué comme cause principale de leur divorce le pluri-partenariat amoureux de leurs conjoints qui ne parviennent plus à assumer leurs devoirs conjugaux et surtout qui finissent par leur manquer de respect. Cet argumentaire ressort ci-après dans la présentation identitaire d'un jeune enquêté de 20 ans : « nous sommes 5 enfants pour papa. Mes parents sont déjà séparés. [Moi : pour quelles raisons] Mon papa a eu trois enfants dans la même année, je ne sais pas si je vais traiter mon papa de voyou, mais c'est quelque chose comme ça ; maman s'est fâchée et est partie ; moi je suis avec ma grand-mère maternelle et mes autres frères et sœurs avec papa. Il a commencé à faire les enfants tardivement, actuellement il a 54 ans et moi l'aîné 20ans et le benjamin 17 ans ».

4.2.4- Les pratiques sexuelles entre cousins et les cas d'inceste

« *Amèdjro midounan* » (entendu « on sort avec les étrangers »).

C'est par l'expression « *Amèdjro midounan* » qu'un jeune enquêté de 21 ans a débuté son explication sur les pratiques sexuelles entre cousins lors de la fête épé-yékpé et en dehors de cette occasion : « c'est la mode même ici [dit-il], elles ont même un slogan pour ça « *Amèdjro midounan* » (on sort avec les étrangers), si un étranger drague 100 filles ici, il ira au sexe avec les 100 ». En réalité, ceux qui sont désignés par « étrangers » ici ne sont personnes d'autres que les émigrés originaires de l'aire culturelle «Gɔ̃n»/Mina rentrés au village pour la fête de épé-yékpé. Certains rentrent pour un mois, deux mois, sinon tout au moins, pour une à trois semaines. Ces moments-là sont des occasions pour les filles restées au village ou celles venues des villes voisines pour la fête de séduire et de s'attacher à des hommes. Il peut s'agir des hommes de clans différents de ceux des filles, ou des fois, des hommes du même clan voire de la même famille.

En effet, les pratiques sexuelles entre cousins sont une réalité dans la tradition «Gɔ̃n»/Mina. Selon les explications reçues du roi du palais de Lolani qui répond du clan Lawson, le modèle d'alliance dominant chez les Lawson, par exemple, est l'endogamie. Les cousins s'épousent entre eux. Ceci a d'ailleurs donné lieu à la célèbre expression couramment employée dans les milieux «Gɔ̃n»/Mina : « *atabévi va djia lá, owounto towé gni djia lá* » (c'est une expression élégante qui signifie l'invite faite par un cousin à sa cousine de monter à l'étage pour une partie de plaisir).

En demandant la justification d'un tel choix en faveur de l'endogamie, le roi nous expliqua que c'est une pratique héritée des ancêtres et qui se poursuit jusqu'à nos jours. Une telle pratique débouche-t-elle sur l'inceste ? La réponse du roi est que : « l'inceste au premier degré n'existe plus de nos jours. Cela avait prévalu au temps des grands parents ; mais avec la modernité aujourd'hui, ces choses sont très rares ». En effet, de ce que j'ai compris de l'explication du roi c'est que, autrefois, lorsqu'une grossesse survint à la suite des actes d'inceste, après l'accouchement, on conduisait les deux personnes incestueuses dans un couvent pour des cérémonies rituelles d'exorcisme ou de purification, aussi bien l'homme que la femme. On peut en déduire que l'inceste était et continue d'être catégorisé comme un mal ou un fait anormal dans la société

«Gɔn»/Mina. Le type d'inceste qui est fortement condamné sur l'aire culturelle «Gɔn»/Mina est notamment de trois ordres : celui entre le père et sa fille, entre la mère et son fils, et, entre le frère et sa sœur. Le panégyrique des Tougbannou (l'un des clans chez les «Gɔn») commence, à juste titre par un tel interdit absolu : « *Tougbannou, avo lé kadji tata glô, aménonvi mandé* » (entendu « membres du clan Tougban, on ne se marie pas à sa sœur ou à son frère »). Hormis, ces trois ordres d'inceste, il existe une grande tolérance par rapport aux types d'alliance entre les membres de la même famille qui auraient pu être qualifiés d'inceste au regard de la littérature (on y reviendra dans la discussion). Un autre type d'inceste est très problématique également sur l'aire culturelle «Gɔn»/Mina, c'est la relation entre une épouse et un membre de sa belle-famille (les frères, cousins, oncles, etc. de son époux). Lorsque cela survient, non seulement l'épouse est répudiée, mais l'époux peut aussi en mourir. Ce dernier, le plus souvent, tombe malade, si son parent incestueux lui rend visite, l'époux malade **gonfle** exagérément et finit par décéder. L'épouse aussi peut en mourir si elle ne passe pas aux aveux.

Sur mon terrain, deux cas d'inceste ont été cités par les enquêtés, l'un à Agoué, l'autre dans un village voisin d'Agoué (dans le Togo). Mais, tous les deux villages se situent sur l'aire culturelle «Gɔn». Dans les deux cas d'inceste la réaction de la population est sans appel : la sanction par l'isolement social a été appliquée comme autrefois :

« [...] il y a un cas où, le papa a enceinté sa propre fille, ce papa est isolé de la famille, la fille ne pourra plus se marier ici, elle est obligée de changer de ville pour refaire sa vie, il n'y a aucun rituel pour conjurer cette malédiction de l'inceste, ça la suit jusqu'à la mort, si c'était pour l'infidélité, on pourrait comprendre, car il y a des rituels qui se font [...] », nous a confié un enquêté de 65 ans.

« [...] Il y a même un papa qui a enceinté sa propre fille qui était en classe de 5^{ème}. Elle est la risée de tout le monde, les camarades l'insultent, et finalement, elle a abandonné l'école », a dit une enquêtée de 20 ans.

Un autre enquêté, 65 ans, donne plus de précision sur ce dernier cas, notamment les circonstances de la tenue des actes incestueux : « [...] ce n'est pas fréquent ici, il y a un seul cas, c'est monsieur J. qui tient des rapports sexuels avec sa fille après bastonnade, c'était une fille très intelligente qui a dû abandonner les classes à cause de comportement bestial de son papa [...] ».

La malédiction qui suit de telles situations d'inceste fait que « les enfants qui naissent dans ces conditions ne survivent pas longtemps ou sont frappés de pathologies bizarres » a affirmé un aîné de 80 ans.

Si, au cours de l'enquête, on n'a pas entendu parlé de cas d'actes sexuels entre les frères et sœurs directs, interdit absolu sur l'aire culturelle «Gɔn»/Mina, les cas d'intimité entre les cousins (croisés et parallèles) sont courants. Se pose la question de savoir si les «Gɔn» et Mina savent que les rapports sexuels entre cousins parallèles relèvent aussi de l'inceste (On va y revenir dans les discussions).

Somme toute, vous aurez constaté que ce tour d'horizon sur les pratiques sexuelles des «Gɔn»/Mina aujourd'hui, à partir du point de vue plusieurs enquêtés, d'âges différents, de générations différentes aussi, joint presque dans les mêmes termes le développement présenté plus

haut (au point 4.1) sur la base de l'entretien fait avec le couple Béni. Toutefois, une minorité d'enquêtés ne partage pas bien des points développés plus haut.

4.3- Des divergences de vue d'autres enquêtés avec l'analyse du couple Béni

« J'ai appris que Chantal est venue ici pour enquêter sur la prostitution de nos filles, si nos filles se prostituent, quel est son problème là-dedans ? » (Propos d'un cousin de 48 ans).

Le risque zéro n'existe nulle part. J'ai pris le risque d'enquêter dans ma communauté d'origine sur un sujet sensible, et certains membres de la communauté, parents proches ou non, ne partagent pas ma démarche. Pour ceux-là, les pratiques sexuelles des «Gɔn»/Mina ne doivent pas faire l'objet d'écrits officiels. Il faut laisser les rumeurs et les clichés évoluer. Mais, pour moi, documenter de telles pratiques, est le début d'une prise de conscience lorsqu'on prend pour référentiel le crédit que la communauté «Gɔn»/Mina d'Agoué avait jadis en matière de « bonne éducation » de ses enfants ; c'est aussi le début d'une recherche de solutions pour « sauver les meubles ». D'autres membres de la communauté continuent d'affirmer que les problèmes relevés en matière de la sexualité des «Gɔn»/Mina d'aujourd'hui n'existent pas. Est-ce le camouflage ? Est-ce le déni de la réalité ? Je ne saurais le dire avec précision, mais une chose est sûre, ce n'est pas toute la communauté d'Agoué qui est sexuellement « pourrie » aujourd'hui. Il existe encore, même si c'est la minorité, des familles à Agoué qui ont su sauvegarder la ligne éducative reçue de leurs parents et qui la transmettent fidèlement à leurs enfants. Certaines mamans, par exemple, tiennent encore à la virginité de leurs filles jusqu'au mariage, nous l'avons vu plus haut. Je fais donc l'hypothèse que ceux des enquêtés qui ont affiché les points de vue opposés à ce qui est présenté plus haut font partie de cette minorité-là.

4.3.1 – Une éducation aujourd'hui partagée entre modération et rigidité

« [...] Un jour, ma fille m'a appelé, papa, j'ai mes règles et j'ai mal, je lui ai dit « va à la pharmacie pour prendre des médicaments ». Or, elle pouvait appeler un copain ou une copine. Pour donner une bonne éducation aux enfants, il faut que les parents soient unis ; il ne faut pas que, lorsque maman dit quelque chose à l'enfant, le papa dise le contraire », affirme un enquêté de 49 ans, marié et monogame. Le gage d'une éducation harmonieuse et solide, c'est d'abord l'entente entre les deux parents, a-t-il martelé. Cet enquêté se dit très proche de ses enfants, au point où mêmes ses filles n'hésitent pas à se référer à lui pour leurs questions intimes. « L'éducation des enfants aujourd'hui est délicate, il faut s'y prendre avec tact », a-t-il rajouté, visiblement satisfait d'avoir pu maintenir la ligne éducative propre à sa communauté malgré un environnement en pleine déliquescence.

Une autre enquêtée, 45 ans, divorcée et vivant seule avec ses six enfants, indique dans les lignes qui suivent le comportement qui devait être celui des mamans, notamment, en matière d'éducation sexuelle des filles :

« Selon l'éducation que j'ai donnée à mes filles, à 18 ans, elles sont autorisées à avoir un copain. Mais, la consigne est qu'elles me présentent l'homme avec qui elles sortent. Ainsi, en cas de problème, je saurai à qui m'adresser. Toutefois, cette autorisation n'est pas un passeport pour accepter tous types de présents que les garçons leur offrent. Par exemple, un homme a, une fois, offert à l'une de mes filles une moto. Je lui avais intimé l'ordre de la retourner au donateur. Elle avait longtemps pleuré mais avait fini par la rendre. J'avais peur que ma fille meure pour avoir accepté une moto achetée peut-être avec de l'argent de provenance impure. Si je n'avais à l'origine reçu une éducation me permettant de n'être pas matérialiste, c'était moi-même la maman qui allait pousser ma fille à soutirer de l'argent aux garçons si on est confronté à des difficultés financières en famille du fait que l'homme, chef de ménage, ne nous donne pas de l'argent pour satisfaire à nos besoins.

Tenez-vous bien, lorsque je parle d'éducation, il ne faut pas attendre l'âge de maturité de l'enfant pour commencer à lui transmettre des valeurs utiles. L'éducation d'un enfant débute, très tôt, dès que ce dernier se met à parler. Il ne faut certainement pas attendre que l'enfant ait 10 ou 15 ans avant de vouloir bien l'éduquer. Ce serait trop tard. L'éducation débute dès que l'enfant commence ses premiers pas et ses premiers mots. On adapte l'éducation à l'âge de l'enfant, et ce, sur tous les plans (l'ordre et le rangement, la politesse, les valeurs de vie, etc.). Par exemple, en matière de sexualité chez les filles, dès qu'une fille a ses premières règles, la maman doit lui apprendre comment il faut utiliser les serviettes hygiéniques ; les risques et les conséquences liés à cette nouvelle étape de maturité dans sa vie ; etc. Si la maman attend que la fille soit tâchée du sang des menstrues avant de commencer à hurler, alors cette maman est en tort. Me concernant, lorsque mes filles commencent leurs menstrues, je les instruisais par rapport aux comportements hygiéniques à observer : à notre époque, nos mamans nous donnaient des bouts de pagne usé comme couche hygiénique, ce temps est dépassé ; moi, j'ai appris à mes filles l'utilisation des serviettes jetables. Dès que l'une de mes filles a ses premières menstrues, je l'amène à douche et lui montre comment faire l'usage de la serviette hygiénique. Le matin, je m'assure qu'elle en a portée et lui mets quelques-unes en réserve dans son sac. Je lui dis que dès qu'elle se sent mouillée, de se retirer dans les toilettes pour se changer.

Par ailleurs, concernant les filles particulièrement, je ne cautionne pas qu'elles manquent de nourriture et je leur apprend très tôt à cuisiner pour qu'au cas où, en mon absence, elles ont faim, elles puissent se servir elles-mêmes. La dépravation des filles commence lorsqu'elles ne trouvent pas à manger dans leur famille. Si malgré cette précaution, ma fille sort sans m'informer, alors elle aura affaires à moi. Car, quel que soit le lieu où elle doit se rendre, elle est tenue de m'informer, je dois le savoir. Les sorties avec ses amies, les courses personnelles, etc., je dois être informée de tous les mouvements de ma fille. Outre l'éducation, le comportement de la maman doit aussi servir d'exemple (ou de modèle) à la fille. Si toi, la maman, tu te fais draguer par des hommes en présence de ta fille, alors tu lui montres la voie de la dépravation. Et lorsque la fille va s'y mettre, la maman n'aura plus d'autorité sur elle. S'il s'avère que la maman est divorcée, il vaudrait mieux qu'elle aille aux rencontres coquines hors de son ménage et à l'insu de ses enfants ».

Les deux extraits d'entretien ci-dessus montrent les investissements personnels des parents dans l'éducation de leurs enfants pour que ces enfants se démarquent de la masse. Que ce soit l'homme ou la femme, il y a un minimum de suivi et d'implication personnelle à faire dans le processus de socialisation des enfants. Les valeurs éducatives voulues dans la famille, ce sont les parents qui les inculquent à leurs enfants et, ce, dès leurs premiers âges et progressivement suivant les différentes étapes de la vie. Au-delà de tout, la meilleure éducation se fait par l'exemple, martèlent ces enquêtés.

Un autre enquêté de 60 ans abonde dans le même sens que l'enquêtée dont un extrait d'entretien est ci-dessus présenté. Voici ce qu'il dit à propos des jeunes filles :

« [Moi : si vous découvrez un objet de valeur sur votre fille, quelle serait votre réaction ?] Est-ce que moi-même j'ai d'objet de valeur, je lui demande d'où ça vient ? Tu ne peux même pas ramener quoi que ce soit dans cette maison, tu ne peux même pas ramener un téléphone chez moi, tu veux appeler qui avec ça ? J'ai dit à ma fille qu'elle aura son premier téléphone après le BAC. Nos enfants ne peuvent même pas chercher et cacher les objets chez des amis, nos enfants ont été bien éduqués à cet effet, si jamais l'un deux essaie, on va le ligoter et le taper correctement, si ça nous dépasse, on fait appel à la gendarmerie. [Moi : et si malgré tout l'effort qui est fait pour l'éducation de votre fille, elle fait à sa tête et quitte la maison, et plus tard vous apprenez qu'elle travaille dans une buvette. Quel serait votre réaction ?] Je ne serai pas content et j'irai la chercher, de force s'il le faut. Travailler dans la buvette n'est pas un bon job, ça ne mérite pas d'être encouragé, sinon c'est pire que ça, elle ira faire demain ».

La rigueur doit accompagner le processus d'éducation des enfants, surtout des filles, du point de vue de cet enquêté de 60 ans. Il faut poser des lignes rouges, des balises, à ne pas franchir, et, cela passe par des interdictions : un certain nombre d'actes est interdit aux enfants comme par exemple la possession du téléphone avant la fin des études secondaires. S'il y a forcément une autre chose à interdire aux filles surtout, c'est le travail dans les buvettes.

Une autre enquêté de 49 ans est bien de cet avis : « Personnellement [dit-elle], je déteste travailler dans les bars. Dans ce sens, j'ai toujours sifflé dans les oreilles de mes filles que travailler dans les bars et se laisser toucher par n'importe quel garçon n'est pas une bonne option. Mes filles peuvent travailler dans les restaurants, mais en tant que cuisinières et non en tant que servantes. Mes filles peuvent faire le commerce, et non aller travailler dans les bars. Car, ce type de travail qui expose les filles aux dragues des hommes, finit par les faire tomber dans des voies de facilités et de débauche sexuelle. C'est à travers les pourboires que les hommes parviennent à avoir raison des filles qui servent dans les bars. En fonction de l'importance des pourboires que les hommes leur donnent, les filles changent de partenaires comme des chaussettes.

Cet état de choses ne pouvait advenir à notre époque. Nos mamans étaient très strictes en matière de sexualité. Par exemple, en notre temps, si une fille se gratte le pubis et que l'une des mamans la surprenait, elle était foutue. Ce simple geste était interprété comme un désir sexuel. La conséquence qui s'en suivait était que les mamans faisaient écraser du gingembre, en extrayaient le jus, puis faisaient immobiliser la fille qui a fait un tel geste et lui mettaient le jus du gingembre dans le vagin. La crainte d'une telle sanction faisait que les filles n'osaient pas se gratter le pubis publiquement. Jusqu'à ce jour, j'ai gardé de telles habitudes et me sens gênée lorsqu'une femme se gratte le pubis en ma présence ».

Travailler dans les buvettes est une voie de facilités et de débauche, tel est ce qui ressort avec force des deux extraits d'entretiens ci-dessus.

Pour ces parents qui continuent d'appliquer le procédé des fouets (ou chicottes), il est clair qu'une telle méthode est indispensable dans le processus de l'éducation des enfants. Cette méthode est précédée de celle de l'interpellation en cas de mauvais comportements. L'enquêté de 60 ans cité

plus haut dit ceci : « Dans ce quartier, nous interpellons fréquemment les enfants par rapport à leurs attitudes, les enfants qui regardent les fesses des filles, quand on les surprend, on les tape. Nous ne disons pas que nous sommes les meilleurs en matière d'éducation de nos enfants, mais on fait ce qu'on peut ».

Comme on peut le constater, même les parents qui s'investissent dans l'éducation des enfants n'affichent plus cette fierté légendaire qu'on connaissait des «Gɔ́n»/Mina en matière d'éducation. Le mythe a cédé la place à la relativité « on fait ce qu'on peut ». Ceci s'explique par le fait que d'autres paramètres aujourd'hui brouillent les efforts éducatifs fournis par les parents. Au nombre de ces brouilleurs, les parents ont identifiés :

Les droits des enfants

« Avec la démocratie, les droits de l'Homme, les hommes n'aiment plus taper leurs enfants de peur d'être frappés par la loi. On a eu ce cas ici, un enfant de 10ans qui a fait condamner son père, parce qu'il l'a tapé, les enfants d'aujourd'hui connaissent les droits des enfants, et seuls les parents qui veulent des résultats résistent encore, les autres abandonnent l'éducation des enfants » a affirmé l'enquêté de 60 ans cité plus haut. Mais d'autres enquêtés avant lui s'en étaient également plaints.

L'effet néfaste des émissions télévisées

« Il faut aussi souligner que la télévision a contribué à la dépravation des mœurs chez les jeunes. Certaines mamans laissent les enfants regarder la télévision jusqu'à une heure tardive, parfois, au détriment des leçons en arguant que les enfants tirent des savoirs des émissions télévisées. Or, il y a certaines émissions qui ne sont pas conseillées aux enfants. Par exemple, les émissions dans lesquelles les gens s'embrassent, se caressent ou font l'amour (rapport sexuel). À force d'être exposés à de telles pratiques, les enfants finissent par les imiter, les mettre en œuvre. Ce n'est pas bon d'y exposer les enfants immatures. Mais à partir d'un certain âge, on peut laisser les enfants regarder de ces genres d'émissions sans interdictions. En parlant de la télévision, je dois lancer un appel aux autorités pour que certaines émissions soient censurées. Toutes ces émissions au cours desquelles les gens se mettent à s'embrasser devraient être interdites. C'est comme cela que se passe en Lybie. Là-bas, on fait passer des émissions d'éducation civique, et non des conneries dans lesquelles les gens s'embrassent. Il y a aussi, le fait qu'on enregistre trop de mouvements en faveur des droits de l'homme, des droits d'enfants. Ceci contribue à écarter les enfants de certaines valeurs locales » a martelé un enquêté de 49 ans.

Il faut censurer certaines émissions, il faut adapter les droits des enfants aux valeurs locales, tels sont les points qui ressortent de ces extraits d'entretien dans l'optique de faciliter la tâche éducative aux parents. L'enquêtée de 49 ans citée ci-dessus nous présente ci-après la formule qu'elle a trouvée pour limiter les effets néfastes des émissions télévisées sur les enfants :

« Me concernant, voici l'organisation que j'avais mis en place pendant l'année scolaire : à 17 heures, je finis de préparer le repas du soir (le dîner) ; les enfants dînent entre 18-19 heures ; je les laisse regarder la

télévision jusqu'à 20 heures ; après cela, ils révisent leurs leçons et vont au lit. Je les réveille vers 6 heures ou 6 heures 30 minutes pour s'apprêter pour l'école. Mes enfants vont toujours à l'heure à l'école ».

Les brouilles en matière d'éducation imposent plus de contraintes aux parents non seulement en matière de suivi mais également en matière d'organisation.

4.3.2- Le métier de sexe des filles «Gɔn»/Mina

« Ce sont les filles Togolaises et non les filles d'Agoué, mais comme elles parlent mina, on nous confond, et on nous traite de la même manière » (Une enquêtée de 23 ans).

Le point le plus délicat de mon enquête porte sur les métiers de sexe (prostitution) auxquels se livreraient les filles/femmes «Gɔn»/Mina : faut-il en parler ou le taire ? Je n'en sais rien. Tout ce que je constate est que contrairement aux points des enquêtes développés plus haut (aux points 4.1 et 4.2), d'autres enquêtés le nient.

Pour ces enquêtés, « *la plupart des filles viennent du Togo*, ce ne sont pas nos filles, le Mina est pas une langue béninoise, c'est aussi une langue togolaise. Ces filles viennent très souvent du Togo par le biais des chauffeurs qui les draguent, et après avoir atteint l'objectif, qui est le sexe, ils les livrent à leur propre sort et elles sont obligées de commencer ce travail. Ici, les enfants filles sont prises en charge jusqu'à l'âge de 12ans, 13ans ou 14ans. Nos filles sont des hypocrites, elles n'affichent pas à la face du monde qu'elles font ça, elles peuvent utiliser une stratégie pour prendre rendez-vous pour le soir, et c'est la nuit que tu les vois déambuler. Par contre, les Togolaises ont formalisé l'activité de sexe. Elles s'affichent, sans honte. Elles vont même jusqu'à inviter les hommes pour le sexe d'où le nom de ce job "*fofovi wolawodo vi déá*" »¹⁸ (un enquêté de 46 ans). Une autre enquêtée de 23 ans l'affirme aussi : « ce sont les filles Togolaises et non les filles d'Agoué, mais comme elles parlent mina, on nous confond, et on nous traite de la même manière, les hommes nous dérangent, parce que nous sommes mina, certains Hommes disent que les femmes mina savent faire la cuisine ».

D'autres enquêtés vont abonder dans le même sens « Quand on dit que les femmes Mina se promènent de buvettes en buvettes, ce sont les femmes Ghanéennes qui faisaient ça, elles viennent les soirs et prennent chacune un client, et déjà à 4h, elles sont déjà reparties. Moi, je suis resté à Parakou, ce sont les filles SOMBA, qui servent dans les buvettes, et elles parlent correctement Mina, les filles Fon ne pouvaient pas le faire autrefois, maintenant elles aussi s'en vont apprendre le Mina pour concurrencer les filles Minas, et ce sont elles qui font du désordre dans le métier de servantes, et cela commence par salir les noms des vraies filles Minas » (un autre enquêté de 60 ans). « Allez faire les enquêtes, vous ne trouverez que des Ghanéennes », dit encore un autre enquêté de 61 ans.

¹⁸ On peut traduire cette expression par : « chéri, désires-tu le sexe ? »

« Je n'ai pas remarqué cela à Agoué. Moi j'ai une grande fille de 17 ans, les moyens ne peuvent pas manquer pour donner à manger aux enfants, c'est plutôt, les caprices des enfants qui les conduisent à cette dépravation, on suit l'enfant pour son éducation, mais l'enfant est au dehors, on ne le contrôle plus, on ne connaît pas les personnes qu'elle fréquente, cela peut aussi entraîner ce comportement de nos filles » (un enquêté de 65 ans).

Comme on peut le constater, les enquêtés de cette catégorie citent des filles d'autres origines ethniques ou les Mina du Togo et du Ghana comme travailleuses de sexe, et non les «Gɔn»/Mina d'Agoué. Mais, lorsqu'on lit attentivement leur discours, on finit par se rendre compte qu'ils reconnaissent l'existence du phénomène en filigrane. Ainsi, certains se justifient en disant les filles «Gɔn» et Mina d'Agoué sont plus hypocrites et se livrent à ce métier la nuit, d'autres parents disent qu'ils ne maîtrisent pas ce que leurs filles font une fois hors de leur regard. La pilule du métier de sexe semble avoir ici du mal à passer.

4.3.3- Les activités sexuelles en marge de la fête d'épé-yékpé

Cette ligne de défense relevée concernant les métiers de sexe, est quasiment identique lorsqu'on parle des activités sexuelles en marge de la fête d'épé-yékpé. Certains enquêtés posent la question de savoir pourquoi on doit relever la situation d'Agoué particulièrement car de pareils phénomènes existent aussi ailleurs. « Moi je dirai que la femme qui est libre peut le faire. C'est un système qui est partout, ça se passe à tout moment, même lors de nonvitcha, de wéméhoué, c'est la pauvreté qui amène à cela » affirment ces enquêtés. Mais, la pauvreté est-elle l'unique cause d'un tel phénomène ? (On y reviendra dans les discussions).

4.4- Synthèse : que retenir des perceptions des enquêtés sur la sexualité des «Gɔn»/Mina aujourd'hui ?

Les points essentiels qui se dégagent des points de vue des enquêtés à propos des pratiques sexuelles des «Gɔn» et Mina aujourd'hui sont les suivants :

4.4.1- La célébration culturelle et le mimétisme ambiant

Agoué est un village ou une petite ville (selon certains) où existe une tradition culturelle spécifique : la célébration de « *épé yékpé* » (le nouvel an des «Gɔn»). Il existe aussi une tradition d'émigration de très longues dates sur cette aire culturelle. À l'occasion de « *épé yékpé* », de nombreux émigrés rentrent au village et démontrent leur réussite sociale à travers leurs plus beaux habits et bijoux. Certaines jeunes filles aussi brillent du fait de la dépigmentation de leur peau. Les filles qui sont restées à Agoué et qui peinent à assumer leurs besoins fondamentaux les prennent pour des exemples de réussite sociale dont elles rêvent.

Les plus jeunes gens négocient, généralement à ces occasions, pour partir avec les émigrés aux termes des festivités. Il se développe, dès lors, des réseaux de parrainage et parfois de

proxénétisme. Les filles n'ont plus le temps de terminer leurs études ou leur apprentissage de métier. Elles veulent gagner de l'argent facile et tout de suite afin de démonter au cours des festivités futures leur transformation sociale ; une sorte de challenge imaginaire. La célébration de « épé yékpé » est la cause première des situations de mirage et de faux riches. C'est cela qui entretient ce phénomène de gain facile (prostitution et travail dans des débits de boissons parce que chaque fille veut prouver sa transformation lors des festivités futures).

L'incapacité des parents à satisfaire aux besoins élémentaires des filles ; la recherche de gain facile et le « paraître » lors des festivités de « épé yékpé », se dégagent comme les causes justificatives du phénomène de métiers de sexe qui colle à la peau des filles «Gɔn»/Mina. Un phénomène qui existe réellement bien que certains autochtones s'en défendent. Les jeunes filles à Agoué sortent de nuit et déambulent entre Agoué et Hila-codji. Des élèves font également partie de ce club.

4.4.2- Le phénomène des enfants abandonnés par leurs pères

L'origine du phénomène remonte à très loin dans l'histoire. Agoué connaît un grand taux d'enfants abandonnés à la charge des mamans seules, soit parce que les papas ont émigré ; ils reviennent enceinter leurs épouses et repartent ; soit lors des festivités de « épé yékpé », les émigrés enceignent des femmes et repartent en les abandonnant ; ou encore, les hommes sans emplois du village enceignent des femmes, mais bien que présents, ils n'assument pas leurs responsabilité en matière d'entretien du ménage. Dans tous ces cas de figure, les femmes se retrouvent seules avec leurs enfants. Elles font ce qu'elles peuvent pour subvenir aux besoins de leurs enfants, parfois aussi en se prostituant ; « le métier de sexe est le plus vieux », affirme un internaute, et encore, d'accès facile aujourd'hui avec les réseaux sociaux. Les enfants abandonnés par leurs pères grandissent sans une figure paternelle et généralement dans la légèreté. De tels enfants (surtout les filles), sont potentiellement des futurs candidats à l'exode rural ou au placement d'enfants auprès des parents antérieurement installés dans les villes, au Bénin, au Togo, au Ghana, au Nigéria, etc.

4.4.3- Les autres causes explicatives des voies de facilités

Agoué est situé entre l'océan Atlantique et le fleuve Mono. Le premier piège de la facilité des garçons est la pêche. Les garçons y sont initiés progressivement vers l'âge de 8 ans. Vers 10 ans, les jeunes garçons commencent petitement à avoir la main. Les parents les associent ou parfois les y envoient seuls. Une partie du butin leur revient. Ils la vendent se font des revenus. Lorsque, de façon précoce, ils commencent à gagner de l'argent, aller à l'école ou dans un centre d'apprentissage, ne les motivent plus.

Il en est de même des adolescentes qui commencent précocement à accompagner leurs mamans dans l'achat et la revente des poissons frais. Au bout d'un moment, elles créent leur petit commerce d'achat et revente de poissons et abandonnent les études ou les apprentissages.

Les habitants d'Agoué du côté de la plage ceux dont les enfants sont le plus souvent rapidement déscolarisés à cause de cette activité de pêche. Lorsque les enfants deviennent autonomes dans

leurs activités, ils se soustraient au contrôle et à l'autorité de leurs parents. Ils deviennent irrespectueux.

4.4.4- L'infidélité des femmes «Gɔn»/Mina

Aujourd'hui, selon les jeunes générations et les personnes âgées unanimement, l'infidélité des femmes est très fréquente et est le fruit des mutations sociales à la fois économiques et familiales. La crise économique induisant l'incapacité courante de certains hommes à entretenir leurs ménages (épouses et enfants) est souvent citée. Les épouses, mal préparées à la vie conjugale, deviennent des personnes à charge, car incapables de prendre des initiatives commerciales comme les générations précédentes, et aussi, n'aiment pas souffrir dans leur vie conjugale, les facilités prennent aujourd'hui le pas sur le courage et la vaillance d'autrefois : « à moindre souffrance, elles préfèrent aller voir ailleurs ». Les femmes sont de nature libres et ne sont pas très à l'aise dans un contexte conjugal qui les confine dans l'expression de leurs libertés.

Outre ces aspects, les personnes âgées ont également souligné un facteur qui favorise de plus en plus l'infidélité des femmes : les moyens occultes de sécurisation de la femme dont faisaient usage les familles autrefois semblent ne plus difficiles à transmettre aux nouvelles générations, car « plus rien n'est en place », ces pratiques occultes de sécurisation de la fidélité de la femme sont cadrées par des règles d'utilisation précises. Les jeunes générations ne sont dans l'état spirituel d'en disposer. Ce qui donne l'occasion aux femmes de pouvoir disposer des marges de manœuvre pour leur infidélité. Ce qui n'était pas le cas à l'époque des aînés.

Il y a aussi la crise des valeurs où la femme perd sa dignité tout comme son honorabilité. Les femmes entrent facilement dans la vie conjugale, sans aucune formalité préalable, ni même que les parents en soient informés ; elles construisent leur vie conjugale sur des fondements précaires et fragiles qui s'écroulent à moindre vacillement. Les hommes, souvent rencontrés dans les lieux « à facilités sexuelles », ne leur offrent généralement pas une vie conjugale apaisée et pérennes ; eux aussi habitués à une vie de femmes, poursuivent cette trajectoire, en toute méconnaissance de leur statut d'hommes mariés.

Un autre mobile, c'est la consommation excessive de l'alcool par certains maris, ce qui les rend faibles et inaptes en activité sexuelle. Cette défaillance est parfois entretenue par la femme, où cette dernière met à la disposition de son mari de l'alcool. Ce faisant, elle s'échappe lorsque le contrôle de l'homme sur ses déplacements est partiel voire inexistant.

Les femmes «Gɔn»/Mina sont, à tout instant, des femmes désirées (compte tenu de leur coquetterie, leur tendresse, leur maîtrise de l'art culinaire, etc.) ; ce qui les pousse aussi à l'infidélité. Cette infidélité est à la base de la dislocation de nombreuses familles, car la force de la tradition des totems existe encore aujourd'hui et prime sur la tolérance des époux.

CHAPITRE 5 – LA DISCUSSION THÉORIQUE

Ce dernier chapitre m'offre l'opportunité de discuter les résultats de ma recherche au regard des questions théoriques. Mais d'entrée de jeu, il faut dire que, lorsqu'on reste dans le champ strict de l'anthropologie, de nombreux points sujets à débat sont ressortis de mon terrain. Au regard des données présentées dans les chapitres précédents, l'on peut bien débattre de la question de l'obsolescence des valeurs, des normes et des formes de régulation traditionnelle de la société ; des pratiques culturelles de nature festive et le nid qu'elles dressent aux activités sexuelles dont certaines conséquences impactent significativement l'état de la société comme par exemple la problématique des grossesses prises lors des moments de fêtes culturelles et des enfants qui en naissent se retrouvant à la charge des mamans uniquement (les papas étant retournés dans leurs lieux de résidence habituels), de la problématique du mimétisme qui pousse les jeunes gens (les filles notamment) à la quête de l'argent rapide (par tous les moyens dont les plus connus sont les métiers qui les exposent sexuellement) afin de paraître (ou de s'exhiber) lors des prochaines célébrations des fêtes culturelles.

Il y a aussi l'important paquet de points à débattre concernant la beauté féminine et sa régulation, la manière dont cette régulation s'organisait hier et ce qu'elle est devenue aujourd'hui avec l'interférence d'autres facteurs modernes voire externes. Quelles formes l'alliance prend-elle aujourd'hui et à quelles normes est-elle soumise ? Répondre à une telle question ici ou ailleurs, nous fait forcément buter à un duel entre différents ordres de générations, sinon, à un conflit entre la régulation sexuelle stricto sensu et la liberté de disposer de son corps.

La problématique de l'éducation et celle de la responsabilité des parents, et donc de la famille comme instance de socialisation, ressort également très fort. Car, tout part de l'éducation et tout se résout presque à l'éducation sans occulter toutefois la force des facteurs de brouille.

Peut-on oublier les questions économiques qui sont fortement ressorties dans ce travail telles que : la faiblesse des productions, l'appauvrissement des sources d'eau en produits halieutiques, les potentiels inexploités en tourisme, la quasi disparition des activités de transformation et les activités culinaires de référence, etc. ? Non.

Mais, la vérité est que je ne peux pas débattre de tous ces points cités, le cadre ne m'en offre pas l'opportunité, ni la marge. Dès lors, concentrons-nous sur la question de la régulation des pratiques sexuelles aujourd'hui au centre de laquelle se trouvent la question de la beauté féminine, de la liberté de disposer de son corps et celle des stratégies de survie des femmes face aux contraintes de leur environnement. Mais avant, marquons un bref arrêt sur la question de la tradition et de certaines pratiques culturelles.

5.1- La pérennisation de la tradition : la révolution pacifique des jeunes générations

Les questions de la tradition et des pratiques culturelles, deux terrains de prédilection des anthropologues et ethnologues, sont au cœur de ce travail. Que deviennent aujourd'hui la tradition et la culture dans les sociétés Autres, jadis désignées de « sociétés primitives » par les précurseurs de ces deux champs disciplinaires, James Frazer, Bronislaw Malinowski, Claude Lévi-Strauss, pour ne citer que ceux-là, ou de « sociétés traditionnelles » par les anthropologues contemporains comme Pierre-Joseph Laurent, Marc Abélès et bien d'autres figures emblématiques qui s'intéressent à ces sociétés-là ? Répondre à cette question, nous oblige à rappeler un certain nombre de caractéristiques des sociétés traditionnelles conçues par nos aînés dans cette noble discipline - l'anthropologie - qui m'accueille aujourd'hui. Commençons d'abord par la tradition.

5.1.1- La tradition à l'ère de la globalisation : la similitude mise à mal.

Les transformations contemporaines accentuées par la globalisation¹⁹ n'épargnent guère la tradition et la culture dans les sociétés traditionnelles. En effet, la globalisation affecte toutes les sociétés, nous dit Abélès (2008, p.43), en redessinant l'espace économique planétaire et la configuration des pouvoirs ; elle s'immisce dans le quotidien des peuples par la circulation d'images, d'objets de consommation, une circulation qui n'a que faire des frontières et des distances, martèle l'auteur. Les frontières s'effacent entre les peuples par les flux et les interconnexions (Abélès, 2008 ; Castellls, 1996) et dès lors les peuples des sociétés traditionnelles cherchent, de plus en plus, à sortir de la ressemblance, de la similitude, chère à Durkheim (1930). En effet, ce qui caractérisait les sociétés traditionnelles étaient, entre autres, « *la conscience collective* » que l'auteur définit comme « *l'ensemble des croyances et des sentiments communs à la moyenne des membres d'une même société* » (*Ibidem*, p. 81) et « *la solidarité mécanique* » dont les éléments constitutifs sont résumés dans le tableau ci-après par Paugam (2008).

¹⁹ La globalisation ou la mondialisation est un concept polysémique et multidimensionnel. Ce concept décrit le trait dominant du monde de l'après-guerre froide. La terre n'étant plus partagée entre blocs antagonistes, les hommes ou, au moins, la majorité d'entre eux, se rallient à l'économie de marché et à la démocratie pluraliste. La globalisation contraint les États à s'adapter à la compétition économique ; celle-ci paraît d'autant plus féroce qu'une nouvelle ère industrielle, suscitée par l'électronique, l'informatique et la révolution des télécommunications, s'épanouit et que de nouveaux protagonistes – et rivaux – (dragons ou tigres asiatiques, anciens États communistes...) entrent dans le jeu (Moreau Defarges, in *Géopolitique* », *Encyclopædia Universalis* [en ligne]), consulté le 5 août 2019. Le compromis social de l'après-guerre est, de plus en plus, écartelé entre la supranationalité de la gouvernance globale d'un côté, l'ethnifications et la confessionnalisation de l'autre ; entre le métissage multiculturel et les crispations identitaires ; entre un contractualisme « libertarien » et l'institution familiale (Daniel Bensaïd in *Mondialisation*, *Encyclopædia Universalis* [en ligne]), consulté le 5 août 2019. Ce que la globalisation met en lumière, nous dit Abélès (2008, p. 36), c'est notre nouveau rapport à l'espace et au temps. En citant David Harvey, Marc Abélès démontre que notre représentation de l'espace et du temps a changé et est désormais fortement compressé ; pour l'auteur (*op. cit.*, p.37), cette compression de l'espace-temps est une donnée essentielle à prendre en compte dans la mondialisation.

Tableau n°11 : Les éléments constitutifs de la solidarité mécanique selon la conception de Durkheim

	Fonction	Fondements	Liens entre les individus	Conscience collective	Système juridique
<u>Solidarité mécanique</u>	Intégration sociale*	Homogénéité des valeurs et des croyances partagées. Nombreux rituels.	Similitudes des individus et de leurs fonctions	Forte existence commandée par des impératifs et des interdits sociaux.	Droit répressif, sanction des fautes et des crimes.

Source : Extrait de Paugam (2008, p.16).

* L'intégration sociale ici prend le double sens de l'intégration des individus à la société et de l'intégration de la société (*Ibidem*).

Ainsi, en parlant de la solidarité mécanique, Durkheim (*op. cit.*) évoque que les sociétés traditionnelles étaient caractérisées par 1) **un degré élevé de l'intégration sociale**, tout s'imbriquait harmonieusement et la cohésion sociale était relativement soutenue ; 2) **l'homogénéité des valeurs et des croyances** communément partagées fortement soutenue par l'organisation des cérémonies ; les rubriques clés de la vie sociale sont marquées par des rituels : la naissance surtout s'il s'agit des « vénavi » (jumeaux) ou des « tɔ́hossou » ; le baptême encore appelé cérémonie de sortie du nouveau-né, occasion au cours de laquelle le nouveau-né recevait un nom après consultation du fâ qui révèle son « djoɔ́ » ; les initiations ; les premières menstrues ; le mariage ; le décès et le deuil où les veuves étaient contraintes à un régime strict ; le décès accidentel ; l'adultère ; l'inceste ; la profanation ; la purification ; l'invocation des morts ; les sacrifices aux divinités ; l'accueil de nouveaux adeptes des divinités, etc., les peuples dans les sociétés traditionnelles s'exprimaient par les rituels ; 3) **la similitude des individus et de leurs fonctions**, tout est stratifié et catégorisé, chacun savait qui il était et quelle était sa place et son rôle dans la société ; 4) **les interdits sociaux** : tous les moments de rituels étaient aussi des moments d'un paquet d'interdits, mais, aussi dans la vie quotidienne, les interdits étaient légions, les sociétés traditionnelles étaient fortement régulées, les normes édictées, renouvelées et les gardiens de la société les faisaient respecter par 5) **les sanctions, la répression**, c'étaient des sociétés fortement répressives, personne ne s'y soustrayait : enfants, femmes, hommes ayant commis des fautes ou des crimes.

Les répressions étaient particulièrement soutenues sur l'aire culturelle « Gɔ́n »/Mina notamment en ce qui concerne les affaires sexuelles : deux jeunes de sexe opposé qui étaient surpris en position de drague, étaient ligotés et bien tapés par leur famille respective ; un jeune surpris en train d'admirer la beauté (surtout les fesses) d'une jeune fille, était corrigé par le premier adulte qui l'identifie avant d'aller informer ses parents qui le corrigeaient une seconde fois en présence de cette tierce personne, c'était à croire que tous les adultes assuraient la veille et la police sur le respect des valeurs de la cité ; dans un tel contexte, une jeune fille qui prit le risque de ramasser une grossesse précoce ferait mieux de fuguer car la sentence qui l'attendait était rude ; la femme

adultérine et son co-auteur étaient tous les deux correctement disciplinés aux fouets ; et que dire du père incestueux, de la mère incestueuse ou des frères et sœurs incestueux, leur sort était quasi scellé, ils étaient fouettés et mis en isolement social, etc. Les expressions « on te ligote », « on te tape correctement » étaient ressorties dans le discours de la quasi-totalité des enquêtés de la catégorie des seniors et ceux de la catégorie intermédiaire, la mienne : cette forme de répression, je l'avais vécue également au cours de mon enfance et de mon adolescence.

Tout cela au nom de la tradition qui impose des valeurs à transmettre aux jeunes générations et des normes à respecter par tous, petits et grands. Or, les jeunes générations, depuis un certain temps, bousculent cette tradition pour se créer une marge de libertés surtout sur le plan sexuel. Les jeunes gens, garçons comme filles, ne veulent plus vivre par similitude encore moins se soumettre à des valeurs homogènes, si c'est au prix de tant de contraintes, de privations et de répressions. D'autres référentiels de valeurs s'offrent à eux (venant d'ailleurs par différents canaux) et ils veulent bien les expérimenter librement pour se construire leurs personnalités singulières bien que partageant le même espace de vie avec les aînés, gardiens de la tradition.

5.1.2- La pluralité des modèles de socialisation : première explication de la révolution des jeunes générations

À cet égard, l'on ne peut que s'aligner sur l'analyse de Bernard Lahire dans « L'homme pluriel » publié en 2001. L'auteur évoque que l'individu vit aujourd'hui une pluralité de mondes, se construit par rapport à des modèles pluriels et dès lors, l'on ne peut l'appréhender en tant qu'acteur pluriel. Et l'on constate avec impuissance que l'attitude des jeunes gens ne répond plus en rien du modèle déterministe de la socialisation qu'avaient élaboré, en leur temps et à partir des observations de leur époque, les auteurs comme Émile Durkheim (1902-1903 ; 1922) ; Ralph Linton (1945) et Abram Kardiner (1961) ; Margaret Mead (1949) ou Pierre Bourdieu (1990 ; 1998) pour ne citer que ceux-là. Que ce soit par l'approche universaliste, structuraliste ou culturaliste, ces auteurs avaient soutenu, d'une manière ou d'une autre, qu'à travers la socialisation la société transmet ses normes et ses valeurs communes à ses membres dans l'optique que ceux-ci se ressemblent tant soit peu. Malheureusement, l'on constate aujourd'hui que les jeunes clament leur appartenance à un même espace culturel physique que leurs aînés **tout en se singularisant par les valeurs** (les leurs qu'ils élaborent en contact avec d'autres schèmes) et par les normes (de provenance multiple : l'État central jouant le régulateur par excellence aujourd'hui sans mettre en place dans les localités un système de contrôle efficace, contrairement à hier où tout était du ressort de la royauté avec un suivi strict au sein de chaque communauté).

Aujourd'hui le « moi » de la personnalité semble primer sur le « nous » de la société, l'influence énormément, le transforme, sinon, le « dénature ». Nous sommes résolument en présence d'une combinaison de modèles de socialisation où transparaît fortement le modèle interactionniste et le modèle de réflexivité subjective de l'être socialisé que nous proposent les auteurs comme George Herbert Mead (1934) ; Erving Goffman (1953 ; 1959 ; 1974) Jean-Claude Kauffman (2001) et

Bernard Lahire (2001 ; 2005) pour ne citer que ces auteurs-là. Unaniment ces auteurs soutiennent d'une part que l'individu et la société s'inter-influencent, et d'autre part que l'individu est d'une personnalité hybride construite par une intériorisation des schèmes, normes et valeurs des différents contextes sociaux qu'il parcourt. Chacun retravaillant ces schèmes en fonction de ses traits de caractère pour leur donner une singularité sans précédent. Or, les «Gɔn» et les Mina sont un peuple qui voyage beaucoup, sillonne d'autres contextes sociaux et se moule dans les valeurs et les normes de ces contextes-là : « *nos filles voyagent beaucoup, elles vont étudier ailleurs, et certaines copient l'éducation des autres peuples* » souligne l'un de mes enquêtés. Une fixation est faite ici sur les filles, mais ce qu'il dit vaut également pour les garçons de l'aire culturelle «Gɔn»/Mina. Dans ce contexte précis de circulation des «Gɔn»/Mina dans divers endroits du monde, il devient une quasi évidence que, générations après générations, les valeurs et normes des «Gɔn»/Mina subissent une transformation, due à l'introduction de nouveaux schèmes et de nouvelles pratiques. Car, le plus souvent ces derniers se trouvent en forte opposition avec les valeurs et normes internes assez « trop rigides ». L'on peut donc trouver ici une première explication du rejet de certaines valeurs et normes traditionnelles par les jeunes générations.

5.1.3- L'échange des femmes : une deuxième cause de l'évolution des valeurs traditionnelles

Autrefois, les échanges de femmes se faisaient entre différentes communautés ayant approximativement des rigueurs similaires en matière éducative ; autrefois également, les épouses venues d'ailleurs se soumettaient rigoureusement aux valeurs, principes et normes de leurs lieux d'alliance. Aujourd'hui, plus rien n'est comme avant, c'est la situation inverse qui s'observe. En effet, une autre explication de la difficile conservation de la tradition en l'état pourrait bien se situer sur le terrain de l'échange des femmes, une théorie chère à Claude Lévi-Strauss (1949) fortement discutée par Maurice Godelier (2010) et Pierre-Joseph Laurent (2010), pour ne citer que ces auteurs-là. De nombreux enquêtés l'ont souligné, l'échange des femmes a révolutionné l'assiette des valeurs et normes éducatives sur l'aire culturelle «Gɔn»/Mina, car là-bas, l'éducation incombe au premier chef, aux mamans. Or, il est souligné à plusieurs reprises que les femmes « importées » 1) s'opposent à une éducation communautaire de leurs enfants ; 2) tout en n'ayant pas reçu, elles-mêmes, une éducation de référence à inculquer aux enfants : « évinon moun ho kpapla ô yébé lasso dô dévia min ô » regrettait une aînée lors des enquêtes (entendu « la maman n'a pas reçu l'éducation qu'elle est censée investir dans l'enfant »). À cet égard, il va de soi que progressivement les valeurs référentielles de l'espace culturel «Gɔn»/Mina soient remplacées par des attitudes qui ne font plus l'unanimité et ne sauront être érigées au rang de valeurs.

5.1.4- La vulgarisation des droits de l'Homme et l'autorité supérieure de l'Etat : une troisième explication du sort mouvant de la tradition

Une autre explication du rejet pacifique de la tradition se trouve sur le terrain de l'universalité des droits de l'enfant (sinon, des droits de l'Homme). En effet, depuis au moins deux décennies voire plus, l'on constate partout en Afrique, une prolifération des ONG (à partir des années 90) qui ont vulgarisé les droits de l'Homme et surtout les droits des enfants qui sont relayés dans toutes les localités, même les plus reculées, via les médias locaux, ou de bouche à oreille. Dès lors, plus rien n'est comme avant. L'on assiste surtout sur ce terrain-ci à de nouveaux revers pour la tradition. Carole Dely (2007, p.2) menait, bien à point, la réflexion selon laquelle « s'il est vrai que la tradition impose des idées et des valeurs au nom d'une autorité que l'on ne doit pas discuter par principe, il pourra sembler légitime de la remettre en question, voire de la rejeter. [...] Si la tradition est reçue, si elle est un héritage transmis, ce n'est qu'individuellement que l'on peut véritablement répondre d'un héritage [disait-elle]. [Or], "Répondre de", c'est répondre librement, en son nom et pour soi-même ; à cette condition logée dans le cœur de l'individu, la tradition pourrait apparaître sous une figure autre que l'autorité pure et simple. Ceci mènerait à reconnaître que **toute tradition dépend d'abord de l'écoute de ceux à qui elle est transmise** ». Et bien c'est sur ce terrain-ci (celui non seulement de l'écoute mais aussi de l'exécution) que se joue principalement le sort de la tradition.

En effet, les jeunes disent aujourd'hui connaître « les droits » et ne veulent plus se soumettre à la force contraignante de la tradition. Les jeunes gens veulent prendre précocement leurs libertés, se soustraire très tôt de l'autorité des parents et celle de la société d'une part, et d'autre part, ils ont appris à l'école, dans les rues, sur les antennes des radios et télévisions, etc. qu'ils peuvent réclamer, voire faire exiger le respect de leurs droits. Ces autres instances de socialisation indiquent également les voies par lesquelles les jeunes peuvent se plaindre (les numéros des services sociaux ou de la police sont indiqués). Lors de mon enquête de terrain, j'ai appris qu'un enfant de dix ans était allé porter plainte contre son papa pour sévices corporels ; une jeune fille de même pour avoir été ligotée et tapée toute la nuit pour déviances sexuelles. Hier, ces pratiques étaient « normales » au nom de la tradition ; aujourd'hui, elles ne le sont plus, au nom de la loi et des principes internationaux : tous traitements inhumains et dégradants sont dorénavant interdits. Les autorités traditionnelles l'ont ainsi intégré. Le roi du palais de Lolani nous dit ceci : « Hier, le roi était détenteur de tous les pouvoirs sur sa société. Il était l'alpha et l'oméga en matière de pouvoir. Aujourd'hui, il y a un rétrécissement de son pouvoir, dorénavant, limité aux affaires internes de son clan. Même là, certaines affaires ne relèvent plus de son ressort comme les affaires pénales : "fiôha ô yélé kpatchè égbé" [c'est l'autorité de l'Etat qui prime aujourd'hui]. Entre le palais royal et l'administration, il y a certes un lien de collaboration, mais c'est l'autorité d'Etat qui s'impose aujourd'hui. [...] Hier, les couvents étaient des lieux d'éducation, d'apprentissage, et de construction de savoir, il y avait des métiers manuels que les adeptes apprenaient dans les couvents, en même temps que l'éducation morale, la transmission des valeurs et normes de la

société. C'était rigide. Les adeptes récalcitrants étaient mis à genoux ou ligotés et bien tapés pour les ramener à l'ordre. Aujourd'hui, ces pratiques sont énormément adoucies ; les prêtres font attention, car en redressant un adepte par des coups corporels, si par malheur, il est blessé, il pourrait porter plainte contre le prêtre et celui-ci sera emprisonné. Tout le monde a pris conscience de la contrainte pénale qui pèse sur le système de dressage aujourd'hui [...] » (Aného, le 10 août, 2018). Un ordre supérieur supprime la royauté aujourd'hui qui est l'ordre étatique qui vient brouiller tant soit peu les voies de transmission et de respect de la tradition.

À tout cela s'ajoute le contexte global d'aujourd'hui (évoqué plus haut) : la mondialisation dont les effets sont relevés ailleurs au Cap Vert, au Burkina Faso ou au Brésil par les anthropologues Pierre-Joseph Laurent (2010 ; 2012), Jacinthe Mazzocchetti (2012), matière de sexualité, s'observent et se vivent impuissamment par les aînés à Agoué également. En la matière, les jeunes gens ont bien d'autres référentiels que ceux communautaires par rapport auxquels ils se détachent de plus en plus (on y reviendra).

Somme toute, loin d'insister sur un duel béant entre les instances modernes de socialisation (les écoles et autres centres de formation, les médias, les services sociaux, l'autorité de l'Etat, la rue²⁰, etc.), d'une part, et d'autre part les gardiens de la tradition (la famille, les anciens de la communauté, la royauté), l'on constate simplement que, contextuellement parlant, plus aucune condition n'est réunie aujourd'hui pour que la tradition soit conservée telle quelle. C'est en cela que je rejoins comme suit l'analyse de Carole Dely (*op. cit.*).

Encadré n°8 : Quelques questionnements sur la conservation en l'état de la tradition

« La tradition est transmise et reçue, transmise pour être reçue, et c'est parce qu'elle est reçue comme héritage qu'elle apparaît comme tradition. Si en effet la tradition n'était pas reconnue comme telle par ceux qui la reçoivent, fût-ce pour la rejeter, elle ne serait pas « tradition ». Ceux qui la reçoivent en décident finalement : héritée du passé, la tradition se vit et existe au présent, le présent la réactive comme tradition, sans quoi elle ne serait rien.

Mais que veut dire hériter d'une tradition ? Est-ce que cela signifie préserver le passé sans rien en changer, et en ayant peut-être la responsabilité de ne rien en changer ? Faut-il respecter et sauvegarder la tradition comme telle, justement parce qu'elle est « la tradition » ? La difficulté est là, dans le côtoiement avec la notion d'autorité que toute tradition tend à représenter. En appelant au respect du passé, la tradition exige d'être conservée et respectée comme telle ; mais si elle a comme finalité d'assurer le devenir communautaire d'un groupe, ne risque-t-elle pas de contrarier le devenir de son évolution, qu'elle est pourtant censée sauvegarder, si elle retient voire aliène la communauté dans le passé ? Tout se passe comme s'il y avait appel à une responsabilité

²⁰ Autrefois, la rue aussi existait mais elle était canalisée par le contrôle social et s'y soumettait. Aujourd'hui, la rue a pris les couleurs de la modernité : moins de contrôle social, plus de libertés et les causeries qui s'y déroulent portent davantage sur ce qui est véhiculé dans les médias pour affiner les possibilités de libertés. Si les causeries portent sur ce qui se passe au sein des familles en terme rigueur, c'est pour asseoir des stratégies pour s'y déroger ; les stratégies désobéissance.

impossible. Comment recevoir et perpétuer la tradition comme telle, sans la trahir, si elle engage ceux qui en héritent à perpétuer un passé dont peut-être le présent ne veut plus, et parfois non sans raison ? »

Source : Dely (2007, p. 2).

5.2- La beauté mythique des femmes «Gɔn»/Mina : elles sont objet de désir

*« Les femmes «Gɔn» sont irrésistibles »
(L'un des enquêtés).*

C'est ici la matière la plus abondante des données collectées lors de l'enquête de terrain : la beauté des femmes «Gɔn»/Mina est proclamée presque à l'unanimité par les enquêtés. Si le verrou du mythe relatif aux valeurs éducatives est en train de sauter, celui du mythe concernant la beauté de la femme «Gɔn» et Mina reste bien scellé et entier. La beauté de la femme «Gɔn»/Mina n'est pas seulement dans le regard, elle est aussi dans le savoir-être : une tendresse et une douceur légendaires sans égards inculquées depuis les tendres âges au point de paraître naturelles. La beauté et le sensuel sont, par nature, incorporés à la culture «Gɔn»/Mina et sont, avant tout, féminins.

Qu'elles soient déesses, parées de perles, d'or, d'argent, ou simplement habillées, les femmes «Gɔn» et Mina ont un rapport particulier au corps, au physique et au visuel. Elles ont du plaisir à se faire belles, et ce, à tout âge : adolescentes, jeunes filles, jeunes dames, femmes âgées ; chez les «Gɔn» et Mina, il n'y a pas de vieillesse : « gnagan moulé é guin ò ». Le sensuel accompagne les femmes à la tombe, exception faite des états de faiblesse corporelle (comme les moments de maladie : et même là encore, un soin particulier est donné au corps par les garde-malades, le malade est bien entretenu, lavé, parfumé et surtout poudré). Marjorie Shostak disait à propos des !Kung que « Chaque femme a la possibilité de se rendre plus attirante : elle enfle simplement ses meilleurs vêtements [...], après s'être lavée, avoir huilé son visage et son corps et appliqué le maquillage fabriqué à partir de plantes sauvages. À part les malades, les "trop maigres" ou les très vieilles, la plupart des femmes se jugent attirantes. [...] Quant à attirer un mari et l'épouser, cet objectif est atteint par toutes les femmes !Kung sans exception » (in Laurent, 2010, emplacement 100)²¹. Ces termes décrivent autant les femmes «Gɔn» et Mina de façon générale. Elles se rendent attirantes, jeunes filles et femmes âgées, et ce, depuis des centaines : la pratique du maquillage chez les «Gɔn» et les Mina remonte aux origines de leur existence, l'attrance fait corps à la sensualité et celle-ci fait corps à la culture «Gɔn» et Mina.

²¹ Version kindle de l'ouvrage « Beauté imaginaire » de Pierre-Joseph Laurent (2010).

5.2.1- Le make up (maquillage) : une pratique quasi rituelle chez les «Gɔ̃n» et Mina



Photos tirées de l'album familial



Photos tirées de l'album familial



<https://www.facebook.com/photo.php?fbid=857297924422427&set=pcb.857298154422404&type=3&theater>

Sortir de chez soi sans se maquiller est quasiment exceptionnel chez une femme «Gɔn»/Mina ; ceci du fait que la pratique du maquillage représente chez elle une « habitude » (au sens de Jean-Claude Kaufman) plutôt qu'un « habitus » (au sens de Pierre Bourdieu). Je ne sais pas trop s'il est nécessaire de ramener ici la controverse que développe Jean-Claude Kaufman à propos de l'utilisation de l'un plutôt que de l'autre des deux concepts (habitude ou habitus). En effet, dans son ouvrage intitulé « *Ego. Pour une sociologie de l'individu. Une autre vision de l'homme et de la construction du sujet* », publié en 2001, Jean-Claude Kaufman évoque qu'il préfère le terme « habitude » à celui d'« habitus » utilisé par Bourdieu. Tout en se réjouissant de la réhabilitation dans la version latine du terme (habitus) par Bourdieu, il déplore cependant que celui-ci ait fait de « l'habitus un mécanisme totalisant, générateur des pratiques, qui ne permet pas de bien comprendre les marges de choix individuel. [Or,] si cette analyse peut être adaptée aux sociétés traditionnelles, elle ne rend pas compte de la dynamique de la réflexivité et de la multiplicité des dispositions qui caractérisent les sociétés contemporaines. D'où la proposition de revenir au terme d'habitude » (Loriol, 2001, p.760). Ce motif de contestation, s'il est unique, vaut également pour les sociétés dites traditionnelles, car comme je l'ai évoqué plus haut, il s'agit de sociétés en pleine mutation et où les jeunes générations bousculent la place de la tradition pour s'offrir des marges de liberté très importantes. Ce constat n'est pas fait sur mon terrain uniquement. Avant moi, d'autres aînés l'ont observé ailleurs comme au Burkina Faso (Laurent, 2012 ; Mazzocchetti, 2012) ; au Cap-Vert, en Gambie (Laurent, 2010).

L'option de « *habitudes* » comme concept permet de « dépasser les oppositions matériel/idéal, objectif/subjectif, collectif/individuel, déterminisme/liberté », énonce Kauffman (2001, p.105). Les habitudes représentent l'ensemble des schèmes (manières de penser et d'agir) plus ou moins profondément incorporés qui régulent l'action. Elles ne doivent pas être considérées comme de simples répétitions, car elles laissent une place à l'invention (Loriol, 2001, p.761). Pour Jean-Claude Kaufmann, l'intériorisation des schèmes de pensée est en fait une extériorisation. L'extériorisation-objectivation est fondamentale dans l'élaboration de l'individu même si l'idéologie egocéphalocentrée empêche d'en apprécier la force structurante, rend compte Maillochon (2004, p.1000). Ainsi, expliqué en passant, chez la femme «Gɔn»/Mina, se maquiller est une habitude incorporée comme une seconde nature parce que cette pratique fait partie intégrante du processus de socialisation sans toutefois paraître comme un simple acte répétitif, un simple rituel.

« On ne naît pas femme [chez les «Gɔn» et Mina], on la devient » (De Beauvoir, 1949) et pour devenir une femme chic et propre, ou du moins correspondant aux normes requises dans la communauté «Gɔn»/Mina, cela devait faire partie du processus de socialisation ou plus précisément le processus de construction de la féminité (Octobre, 2010/2). Nous sommes face à ce que Heine (2011a) a appelé le « mythe de la beauté » concernant les sociétés occidentales mais qui vaut également pour la communauté «Gɔn»/Mina, celle-là même qui revendique d'avoir eu le premier contact avec les Blancs, et donc la première civilisation des « Blancs ». Ouidah au Bénin

fait la même revendication, la zone côtière du Sénégal également. J'ignore entre l'œuf et la poule qui est la première, encore que dans le contexte présent, j'ignore encore plus qui est l'œuf et qui est la poule (soit dit en passant).

Agoué a davantage pris les traits singuliers de la bourgeoisie comme dans les autres localités de l'aire culturelle «Gɔn»/Mina et est beaucoup plus tiré par Lomé que par Cotonou. Odile Goerg (1999, p.285) écrivait ceci à propos du mode de vie à Lomé :

« Une originalité remarquable de Lomé fut d'avoir eu, dès l'origine, une bourgeoisie africaine qui a survécu aux avatars de la colonisation, alors que ses homologues des capitales voisines ont été en général assez vite laminées par les pratiques discriminatoires des colonisateurs. Il s'agissait d'un groupe de familles venues de divers endroits de la côte du Golfe du Bénin, enrichies par le commerce et les plantations de cocotiers du littoral, qui avaient les moyens et le goût de vivre à l'européenne. Une partie importante de ces élites urbaines (comme la célèbre famille Olympio, mais aussi de nombreux artisans plus modestes) appartenait au groupe dit « afro-brésilien », les descendants des esclaves affranchis dans le Nord-Est du Brésil¹ ».

Agoué est la terre natale des Olympio, des Lawson, des Jonhson, des Akuésou, etc. Si le premier nom est afro-brésilien, les autres sont la trace du contact des Guinnou avec les Britanniques. Les noms terminant par « son » seraient la marque des fils «Gɔn» adoptés par les Britanniques. De l'aristocratie britannique à la royauté chez les «Gɔn», les traits royaux ou princiers s'acquièrent au moyen de la socialisation (certains parlent de dressage). Les filles particulièrement doivent acquérir certains traits de féminité quasi-obligatoires : la politesse, la tendresse, la douceur et surtout la propreté et l'élégance. Les pratiques culturelles typiques des «Gɔn» en rajoute à ces traits féminins intrinsèques, tel que cela s'observe dans la démarche des adeptes des divinités «Gɔn».



De la coiffure (sur la tête) au vernis sur les orteils, tout doit être soigné, harmonieux et les perles chèrement acquises en rajoutent à cette beauté singulière des femmes «Gɔn» et Mina.

Le « mythe de la beauté », galopant partout en Afrique, avec la diffusion des images importées, était déjà de mise sur l'aire culturelle «Gɔn»/Mina depuis des siècles. Ceci se fonde sur le postulat que « la valeur intrinsèque des femmes réside avant tout dans leur beauté » à telle enseigne que les exigences qui découlent de cet idéal s'accroissent au point d'en devenir quasi inaccessibles (Mazzocchetti, 2017, communication orale) à bien des couches de la société surtout dans un contexte, de plus en plus, marqué par la rareté des ressources économiques comme c'est le cas à Agoué de nos jours.

Prenant pour contexte d'analyse les sociétés occidentales, Löwy (2006) évoquait que le consensus autour des normes de la féminité profite pleinement, non pas aux femmes, mais à l'industrie de la beauté. Les marketings et les publicités ont bien compris tout le parti qu'il y avait à tirer de l'image de la femme libérée. Libre, de consommer, parce qu'elle le vaut bien. Les femmes occidentales sont donc libres, certes, mais aussi soumises à des normes de féminité qu'elles ont intériorisées. Et ces normes participent à ériger une société de consommation (Löwy ; 2006 ; Mazzocchetti, 2017). Ces auteures soulignent qu'il en résulte forcément des tensions, une sorte d'ambivalence, où l'on a d'un côté, ceux qui s'y soumettent et se laissent aller au consumérisme, et de l'autre côté, ceux qui résistent encore. Ces analyses retracent à dessin le rapport des femmes «Gɔn»/Mina à la beauté, elles se laissent emporter par la mise en valeur de leur corps, de leur image et personne (aucune femme) malheureusement n'y résiste, jeune fille comme femme âgée. Ce qui change, c'est qu'autrefois, la femme «Gɔn» était dynamique et fort douée en activités génératrices de revenus ; se faisant, elle était fière, sinon jalouse et orgueilleuse, de son autonomie financière. Aujourd'hui, les jeunes filles veulent garder les mêmes habitudes en matière de beauté mais ne sont plus autant vaillantes que leurs aînées.

5.2.2- L'utilité et le but du maquillage

L'utilité et le but du maquillage transparait dans de nombreuses vidéo de make up sur Youtube comme le cas de la youtubeuse Sananas :



Source : <https://www.youtube.com/watch?v=OjBfSYZq5Q0>

Dans cette vidéo par exemple, la youtubeuse a prononcé mainte fois l'expression : « camoufler les imperfections, les pores, les irrégularités de la peau, les cernes, etc. ». Ainsi, le but du maquillage est de corriger les imperfections et son utilité est de permettre à la personne maquillée de se sentir bien dans sa peau, « moins complexée », avant qu'arrive, de façon spécifique, l'objectif de séduire.

Se maquiller, ça « change » la présentation visuelle de la femme, et c'est ce que souligne également Beausoleil (2000, pp.232-256). Pour l'auteure, le but du maquillage est d'opérer une transformation du visage voire du corps. Une transformation précaire qui, pour tenir sa fonction magique et artistique, doit se renouveler chaque jour. Le maquillage, certes investit les femmes d'une certaine fierté et assurance, mais il n'en demeure pas moins une activité contraignante. Là se pose toute la question par rapport au volet « temps » de l'activité du maquillage. Comment, les femmes surtout celles qui travaillent y arrivent-elles chaque jour ? Aussi, le maquillage doit-il être adapté à chaque lieu (Beausoleil, 2000). Mais, il y a un paradoxe qui revient souvent dans les vidéos de make up qui indiquent que « pour paraître naturel, le maquillage doit prendre tel ou tel aspect ou l'on doit utiliser tel ou tel produit pour le faire ». Comment être « naturel » lorsqu'on ajoute des artifices à la beauté à l'état « naturel » ? À quoi s'oppose le terme « naturel » dans un tel cas de figure ? Je ne m'y attarderai pas évidemment. La question la plus utile ici se pose par rapport à la nécessité de se maquiller pour les jeunes collégiennes lorsqu'on sait que « se maquiller, c'est se rendre belle (pour la femme bien sûr) » alors que la « beauté » comporte un pan de « séduction ». Cette question cache en fond de toile la préoccupation de la comptabilité entre « se maquiller » (activité consommatrice de temps et susceptible d'appeler les effets de la séduction) et les études (activité nécessitant du temps et de la concentration). Les filles «Gn»/Mina, ayant incorporé les pratiques de la beauté (telles que se maquiller, s'habiller chiquement, etc.) à leur mode de vie sont-elles en permanence exposées aux affres de la séduction ? Ceci explique-t-il la précocité de la consommation sexuelle chez les jeunes filles «Gn» et Mina (une moyenne de 13 ans) ?

5.2.3- La beauté féminine et son lien avec la séduction

Avant d'aller plus loin dans l'analyse marquons un arrêt sur le mot « *beauté féminine* ». Qu'entend-on ici par « *beauté féminine* » et quel est son lien avec la « **séduction** » ? Le cadre de ce travail ne permet certainement pas de m'étaler sur des controverses épistémologiques et disciplinaires concernant la notion de « *beauté féminine* ». Toutefois, le respectable texte de Pierre-Joseph Laurent publié en 2010 sous le titre « Beautés imaginaires » m'en ouvre une petite brèche (pour rappel, j'en exploite ici la version Kindle).

Le concept de « beauté » semble opposer deux courants de pensées : d'un côté, ceux qui évoquent la notion de « beauté » de façon objective en fonction de critères universels et mesurables (la psychologie cognitive) ; et de l'autre côté, ceux qui l'évoquent en termes de variabilité des critères de beauté en fonction de l'histoire, des lieux, des classes d'appartenance, etc. (conception darwinienne). Ainsi, le premier courant qui conteste l'idée de variabilité des critères de beauté

pense qu'au-delà des différences, il existe néanmoins des normes communes d'attrance. Selon ce courant de pensée (la psychologie cognitive), la « beauté [humaine] » est comprise dans le sens de « l'attrance qu'une personne exerce, c'est-à-dire de son pouvoir de séduction » (Laurent, 2010, emplacement 551). Dès lors, « un visage attirant, l'est globalement pour tout le monde, quel que soit le sexe de l'évaluateur ou celui de l'évalué, son âge, son appartenance ethnique ... » (*Ibidem*). La « beauté » serait alors « un visage doté de tel type de trait ». Et c'est cela que l'auteur reproche à ce courant beaucoup trop focalisé sur le visage comme déterminant essentiel de la « beauté » aux détriments de tout le reste du corps. La « beauté » chez les «Gɔn»/Mina porte sur tout le corps humain : le visage, la chevelure, la tenue, etc. et même au-delà du corps, elle porte sur le regard et le savoir-être. Même la logique psycho-cognitiviste, le « beau » c'est ce qui est « séduisant » ; l'on ne peut donc pas parler de « beauté » sans évoquer la notion de « séduction » qui lui fait corps.

Jean-Claude Kaufmann dans son ouvrage intitulé « Corps de femmes, regards d'hommes », publié en 1998 porte également une analyse sur la notion de « beauté » particulièrement chez les femmes occidentales. Il fait plutôt une fixation sur la tenue des femmes : cette « petite robe d'été » qui met en valeur « la beauté » de la femme. Il cherchait aussi à comprendre la motivation des femmes qui se bronzent nues et le lien de cette pratique avec la « beauté ». Lors de son enquête de terrain, l'une de ses répondantes dit : « Moi, si je le fais, c'est pour pouvoir mettre une petite robe d'été sans problème », une autre dit « j'ai des trucs très sexy, il faut absolument que je sois bronzée partout... », et à une d'ajouter « j'aime bien avoir un beau décolleté, quand il y a une marque [sur le corps], c'est pas beau », etc. (Kaufmann, 1998, p.58). On voit là, contrairement à la logique psycho-cognitiviste qui se focalise sur les traits du visage comme seuls déterminant de la « beauté » humaine, comment chez Kaufmann (1998), tout le corps et le type de vêtement qui l'habille sont considérés comme parties intégrantes de la « beauté ». Et ce n'est pas Beausoleil (2000, p.231 et suivants) qui va démentir cette conception holistique de la « beauté ». Pour l'auteure, les femmes occidentales qui pratiquent le maquillage considèrent leurs corps et leur visage comme supports de la « beauté » et par où elles communiquent sur leurs identités, leurs classes, leurs humeurs, etc. Ce que dit Beausoleil (*op. cit.*) vaut autant pour les femmes «Gɔn»/Mina : une femme «Gɔn»/Mina qui ne se maquille pas perd quelque chose de son identité, de sa « vraie nature » féminine.

Lorsque Beausoleil (*op. cit.*) parle de « femmes occidentales », cela me permet de faire le lien avec un autre ordre d'opposition soulevé par Laurent (2010). Il s'agit de l'opposition entre ceux qui pensent que la « beauté » existe en soi et peut être expliquée selon des critères mis en évidence à la suite d'expériences et ceux qui estiment que la « beauté » procède de conventions culturelles qui sont évolutives et négociables (Laurent, 2010, emplacement 583).

Une telle opposition ne s'éloigne pas, dit l'auteur, de la confrontation entre les « naturalistes » et les « constructivistes ». Pour ces derniers, la « beauté » en tant qu'essence est impensable dans la mesure où elle résulterait de conventions culturelles, et par un processus d'analogies, les

singularités donnent lieu à des généralités, c'est-à-dire des conventions collectivement acceptées (*Ibidem*, emplacement 614). Dans le même sens, Laurent (2010) pense qu'avec l'industrie de la beauté, la conception conventionnelle de la beauté semble devenir la norme au-delà des frontières occidentales, car ce qui se passe dans les sociétés occidentales en matière de beauté n'est pas différent des phénomènes de même nature dans les autres sociétés, surtout avec la généralisation des supports médiatiques et télévisuels. Une telle analyse abonde parfaitement dans le sens de mon postulat de départ selon lequel il n'est plus tout à fait des sociétés closes en Afrique aujourd'hui, surtout pas le peuple «Gɔn» et Mina, un peuple ouvert sur le monde depuis sa création.

Quoi qu'il en soit, Laurent (2010) partage avec le courant psycho-cognitivist la compréhension que « [la beauté en tant qu'] attirance a un impact considérable sur l'ensemble de la vie sociale (vie sentimentale, professionnelle, etc.) » (*Ibidem*, emplacement 583). L'auteur rajoute plus loin que « Le corps de la femme apparaît comme une enveloppe qui se doit d'être belle, au service de la séduction et de la satisfaction de la sexualité masculine » (*Ibidem*, emplacement 1087). Une telle fonction de la « beauté » est partagée de Kaufmann (1998, p.177) qui écrit que « [...] la beauté attire pour elle-même : ce n'est plus la nudité sexuelle qui mène la danse mais le goût artistique. Quand c'est une belle femme, ça attire l'œil, le beau attire, c'est normal. [...] le désir prend forme en se coulant dans une perception de type artistique... » ; Il rajoute plus loin que « ... c'est la beauté qui crée l'attirance et libère les pulsions » (*Ibidem*). Beausoleil (2000, p.231) ne s'éloigne pas de la conception qu'ont ces deux auteurs de la « beauté », surtout, quant à sa fonction sexuelle lorsqu'elle écrit que le maquillage est « non seulement un indice de la féminité, mais aussi un indice de la sexualité des femmes ». Ainsi, qu'on le veuille ou non la « beauté » de la femme qu'elle soit « naturelle » ou « retouchée » est un facteur déclencheur des pulsions sexuelles. Les analyses de ces auteurs cités ici sont de nature à expliquer très clairement, non seulement, la précocité sexuelle des jeunes filles «Gɔn»/Mina, mais surtout, la durabilité des femmes «Gɔn»/Mina sur le marché de la sexualité, car, non seulement elles commencent le jeu de séduction très tôt (dans leurs tendres âges), mais également elles mènent ce jeu très longtemps, sinon, pour le reste de leur vie. Mais, la beauté visuelle n'est pas le seul élément explicatif de la désirabilité des femmes «Gɔn»/Mina. Elles sont également, semble-t-il, très sensuelles et surtout très performantes au lit.

5.3- La vie amoureuse et sexuelle des femmes «Gɔn»/Mina

5.3.1- Les atouts et potentialités des femmes «Gɔn»/Mina sur le marché amoureux

Dans son ouvrage « Beautés imaginaires » (publié en 2010), Pierre-Joseph Laurent associe à plusieurs reprises, l'effroyable pouvoir de la beauté féminine à la séduction, l'envie, le désir, l'amour, etc., en un mot, à la sexualité. Ceci se vérifie à travers le temps et l'espace (dans diverses sociétés) : tant dans la mythologie grecque avec la figure des personnages ou déesses comme

Hélène, Thétis, Aphrodite, etc. que chez les peuples traditionnels comme les Mossis du Burkina Faso. L'effroyable pouvoir de la beauté féminine et le désir masculin que cela provoque conduisent parfois les hommes à s'affronter. Zeus et Poséidon l'ont fait en désirant s'accaparer d'Hélène, les hommes riches du Burkina Faso écrasent les jeunes défavorisés au pouvoir de l'argent pour s'approprier la beauté des jeunes filles, etc., d'où la régulation de la beauté, sujet dont traite l'auteur. Car, c'est la possession masculine qui fait muer la beauté féminine en amour, ainsi que le révèle Laurent (2010) : « ... la beauté ne doit-elle pas se muer en amour pour transfigurer l'être effrayant qui ne serait que beauté ... ? » L'*amour* entendu ici au sens platonicien du terme : « L'*amour* est la possession perpétuelle de ce qui est bon... L'amour doit s'attacher à ce qui est beau... » (Laurent, 2010, emplacement 10946).

Mais alors se pose toute la question de savoir qu'est-ce que c'est que l'*état amoureux* ? L'on se rabat ici sur la description que fait Suzanne Wolf (2016) de l'*état amoureux* : « Nous nous créons une image fausse et idéalisée de l'être aimé. Il ne s'agit pas de tomber amoureux d'une personne réelle, mais de l'image qu'on se fait d'elle. [...]. La rencontre "en chair et en os", ou même l'idée trop précise de cette rencontre, pourra venir détruire cette image idyllique » nous confie l'auteure. S'en dégage alors toute la philosophie sur l'imagination et l'amour. Et c'est Eva Illouz dans son ouvrage intitulé « Pourquoi l'amour fait mal » (2012), qui en fait une analyse détaillée que je synthétise ici.

En effet, pour répondre à la question « *qu'est que l'imagination ?* », Illouz (2012, p.371 et suivants) se réfère Jeffrey Alexander qui évoque « l'imagination comme intrinsèque au processus même de représentation. Elle se saisit d'une expérience incomplète de la vie, et la façonne, à travers l'association, la condensation et la création esthétique, pour lui donner une certaine forme spécifique ». Dès lors, l'*imagination* est envisagée, non pas, comme une activité désinvolte de l'esprit, mais plutôt, comme cette substance par laquelle nous organisons la pensée et l'expérience, et appréhendons le monde. L'auteure met l'accent sur le fait que l'imagination n'invente pas de récits culturels mais utilise des scénaris préétablis ; et ajoute plus loin que « l'amour est peut-être le domaine où le rôle constitutif de l'imagination, c'est-à-dire sa capacité à remplacer un objet réel et à le créer, est le plus évident ». Et « c'est précisément parce que l'amour peut créer son objet à travers l'imagination que la question de l'authenticité des émotions provoquées par celle-ci tient une si grande place dans la culture occidentale » évoque l'auteure.

L'auteure poursuit plus avec la description du lien entre les technologies nouvelles et l'entretien de l'imagination en amour. Le sentiment amoureux est devenu étroitement dépendant des technologies libérant l'imagination depuis la culture des romans jusqu'aux multiples formes technologiques aujourd'hui (*Ibidem*, p.377). Mais plus que cela, la question de l'imagination fait place à celle de l'organisation du désir, souligne l'auteure. Comment les personnes désirent-elles, comment des croyances et cognitions façonnent-elles le désir, et comment de tels désirs, ancrés

dans des cultures, créent-ils à leur tour des formes ordinaires de souffrances, telles qu'une insatisfaction et une désillusion chroniques, une envie perpétuelle ? (*Ibidem*, p.384). Telles sont les nombreuses questions qui subsistent autour d'un entremêlement entre les technologies, le façonnement d'une beauté conventionnelle, le désir imaginaire et l'aventure amoureuse. Lorsque je revisite les entretiens tenus avec les enquêtés, hommes comme femmes, l'imagination entretient pour une grande part la cherté et la désirabilité des femmes «Gɔn»/Mina sur le marché de l'amour. Pour la petite anecdote, dans les années 1992-1993, une grande crise politique avait secoué le Togo voisin et provoqué le déplacement des milliers de personnes : hommes, femmes et enfants vers le Bénin. Ils étaient répartis dans la quasi-totalité des villes voire villages béninois. Peu de temps après leur installation, de nombreuses femmes béninoises firent le triste constat de s'être retrouvées sans maris. Les Togolaises leur ont arraché leurs époux, tellement elles avaient mis à l'aise les hommes que de nombreux ménages se vidèrent d'hommes. Cet épisode a valu aux femmes «Gɔn»/Mina, jusqu'à ce jour, l'étiquette d'« arracheuse de maris d'autrui ». Mais, ce n'est pas une étiquette qui déplaît aux hommes, seules les femmes «Gɔn»/Mina d'une certaine classe sociale sont mal à l'aise avec ce cliché et tant d'autres de connotation sexuelle véhiculés sur toute la communauté «Gɔn»/Mina, victime de ses atouts et potentialités sur le plan sexuel.

Ainsi, pour Germain A. *« Les femmes «Gɔn» seraient séduisantes, sensuelles, performantes au lit, douées en art culinaire, détourneuses de maris d'autrui, travailleuses de sexe (prostitution). Tout ça pour elles seules ! Rendons-nous compte de ce que la femme «Gɔn» tout court est très riche ! Tout ce qu'on colle à la peau des femmes «Gɔn» n'est que richesses et bonheur. Ces richesses, elles les doivent à leur passionnante langue le "guengbé" ou mina, une puissante arme de marketing multidisciplinaire et multidimensionnelle. Tout ce qu'on colle à la peau des femmes «Gɔn» leur vient d'abord de leur patois ou leur gbé (langue parlée) ».* Cet enquête met l'accent sur la richesse de la langue, comme atout.

Togbé Kolé renchérit *« [...] c'est parce que les femmes Mina savent apprécier l'homme, elles connaissent sa valeur, elles sont très courtoises, très gentilles. Elles ont de petites astuces pour te rendre très amoureux, et aussi elles ont une très bonne cuisine et sont très excellentes au lit. Moi j'ai beaucoup voyagé, la femme Mina n'exprime pas sa jalousie, elle cherche tous les moyens pour que tu sois à elle seule. En 1993, avec les réfugiés togolais, on a assisté à ce phénomène, où les femmes Mina ont arraché les maris des autres, car, même avec 300FCFA [environ 0,50€] comme argent de popote, la femme mina s'arrange pour faire une bonne cuisine pour le mari ».*

Adjélé (une femme «Gɔn») met, à ce propos, ces potentialités sur le compte de la socialisation des femmes «Gɔn»/Mina : *« c'est au bout d'un long processus d'apprentissage qu'on obtient un tel résultat : tu es dans la famille, tu vis avec les tantes, les grandes sœurs, les belles sœurs, tu observes ce qui se fait, les reproches qui sont faits à d'autres femmes et les conseils qui se donnent*

et tu en fais tiens [...] ». Ce témoignage révèle d'une part, la philosophie de la société «Gɔn» en matière de genre : l'éducation des filles/femmes se fait par les femmes âgées ; d'autre part, autrefois, l'épouse était soumise à un apprentissage auprès des belles sœurs et des tantes ; aujourd'hui, beaucoup de jeunes n'ont plus une telle humilité pour s'y soumettre.

Dodji abonde dans le même sens, il parle des atouts des femmes «Gɔn» comme quelque chose d'inné « [...] c'est inné, c'est le savoir-faire des Mina, c'est pour cela qu'elles arrachent facilement le mari des autres femmes, c'est notre tradition, elles sont initiées dès le bas-âge dans les couvents, les épouses peuvent être d'autres ethnies, quand elle épouse un Mina, elles sont initiées, on les prépare à bien garder une grossesse, bien garder le foyer et même comment garder le lit conjugal, donc l'enfant est déjà initié depuis le ventre de sa génitrice, ce qui facilite son adaptation une fois né, nous ne mettons pas nos enfants à l'internat comme ailleurs. GNONAS PEDRO a chanté, #HOUKPAME É NON KPLONTE# [c'est dans les couvents qu'on éduque]. Les femmes Mina font très bien la cuisine, si tu veux concurrencer la femme Mina, elle t'arrache vite le mari. Elle est accueillante, très joviale, gentille, elle sait chouchouter, elle, par exemple, tu reviens du boulot, elle vient t'aider à te déshabiller, l'eau est déjà à la douche, elle t'invite à prendre une douche, et puis à passer à table, la femme fon, c'est le moment qu'elle trouve pour te gronder, bref, les femmes Mina ont le savoir-faire, quand tu reviens dans une telle atmosphère, même si tu as rendez-vous avec une femme au dehors, tu n'auras plus envies de partir, tu risques de dormir dans le canapé après le repas, ce sont les petites astuces comme ça, qu'elles utilisent pour rendre heureux les hommes. Quand un foyer ne marche pas, c'est la faute à la femme, et si un homme va chercher ailleurs, c'est qu'à la maison il a chaud ». En résumé, du point de vue de cet informateur l'homme reste là où il trouve son bonheur, là où ses besoins alimentaires et sexuels sont satisfaits.

Comlan, lui, situe ces atouts aux origines des femmes «Gɔn» « c'est héréditaire, c'est une question d'éducation, ce n'est pas que les femmes Mina arrachent le mari des autres femmes, mais c'est plutôt l'éducation qu'elles ont reçue qui est leur atout, tout ce que nous faisons ici, ça vient du Ghana, c'est l'éducation des Ghanéens : les femmes sont joviales, accueillantes, souriantes et gentilles, c'est d'ailleurs à cause de ces critères qu'elles sont préférées dans les buvettes comme serveuses ». Il ressort là, un mélange du naturel « héréditaire » et du culturel « éducation ». Mais, l'essentiel est compris : la ligne éducative des «Gɔn»/Mina remonte à leur origine ghanéenne.

Adjété met l'accent à la fois sur les atouts physiques et l'éducation des femmes «Gɔn»/Mina « [...] selon un adage de chez nous #ANEHO GOGO DÉ AMÉ LÉDOMÉ# [littéralement, cette expression veut dire « les fesses des femmes d'Aneho vous font perdre votre emploi] qui signifie que les femmes Mina sont désirées. Le travail des mains effectué par les Mina : la pêche, les poissons, les crevettes, les crabes, le repas à l'heure ; bref l'éducation donnée aux filles Minas fait qu'elles peuvent prendre facilement la place d'autres femmes ».

Koffi témoigne de sa propre expérience avec une femme «Gɔn» « [...] je ne pense pas que les femmes Mina utilisent un produit spécifique pour leur partie intime ; non, elles n'ont pas de

produits, quand la femme Mina se réveille, elle doit aller faire ses toilettes avant les premières salutations, moi par exemple, pour bien manger, je prends un verre de sodabi d'abord. La nuit, quand je demande, 1fois, 2fois et 3fois, elle est toujours prête [...] ». Dans le même sens, Éloi disait également plus haut « [...] lorsque la femme «Gɔn» te prend au lit, tu rends tout, elle te tourne dans tous les sens, toutes les positions [...] et en avant les dégâts dans le foyer [...] ».

Je ne saurais dire que la capacité des femmes «Gɔn» à tenir le lit est incorporée à leur éducation. Par rapport à la performance au lit des femmes «Gɔn», je fais l'hypothèse, dans le même sens que le courant constructiviste évoqué plus haut, qu'il s'agit de processus d'analogies à travers lesquels les singularités donnent lieu à des généralités ; les expériences particulières, par leur fréquence et leur nombre, ont valu à la communauté «Gɔn» un effet de loi ou de pratique collective. Car, il est quasi impossible pour moi, en tant que chercheuse, de faire une observation participante sur les ébats sexuels des femmes «Gɔn» d'une part, et d'autre part, en terme de réflexivité, mon expérience personnelle ne saurait transparaître ici pour des raisons éthiques.

5.3.2- La prolifération des unions libres : l'ancien ordre versus le nouvel ordre.

Au cours de mon enquête de terrain, les aîné(e)s ont abondamment mis l'accent sur l'autonomisation précoce des jeunes filles notamment suivie des activités sexuelles et pointent du doigt la défaillance de l'autorité parentale et/ou la quête de gains faciles par les jeunes comme facteurs explicatifs de tels phénomènes sociaux. Ce que les aîné(e)s déplorent surtout, et ce, en tout impuissance, est la mise en couple des jeunes gens en dehors de toutes normes procédurales requises en matière d'alliance, et pour finir, une vie conjugale qui s'effrite comme « un château de sable ». Le phénomène est ceci : les jeunes filles qui se soustraient de l'autorité parentale, se livrent pendant un certain temps à des activités de serveuses dans les débits de boisson ou les restaurants, mettent en avant leurs atouts de féminité et se mettent en couple avec des hommes sans faire des démarches en vue de la présentation, tout au moins, de ces hommes à leurs parents. Ce sont ces formes d'union conjugale que je désigne ici sous le terme d'« *union libre* », celle-là qui ne s'est soumise à aucune des étapes décrites au chapitre 3.

Quelles sont les catégories de femmes concernées par ce phénomène ?

Ce sont généralement, 1) **des jeunes filles ou jeunes dames non** ou **très peu instruites**. Elles ont précocement quitté l'école et l'autorité parentale pour se lancer dans la vie active sans aucun apprentissage préalable d'un métier professionnel, et parfois même, ne maîtrisent pas les rouages des activités génératrices de revenus ou ne veulent pas le faire par choix. Ces catégories de femmes qui se trouvent réellement aux antipodes de la tradition «Gɔn» en matière d'éducation et de valeurs indignent sérieusement les aîné(e)s, car elles sont juste une minorité qui jette l'opprobre sur toute la communauté. En dehors de ces catégories de filles/femmes, 2) il y a aussi certaines **élèves-filles**. Elles vivent encore avec leurs parents, généralement dans une famille monoparentale (maman seule, ou papa seul). Leurs parents n'ont, dans la plupart des cas, plus d'autorité sur elles

(la question de la défaillance parentale se pose ici avec acuité) ou encore elles se sont retirées de la maison de leurs parents pour s'installer seules. Il y a une dernière catégorie : 3) **les femmes seules qui avaient déjà vécu précédemment dans une ou des relations conjugales** (avec ou sans enfants), celles-là même qui se trouvent dans une répétition amoureuse (Vaillant et Carquain, 2010) ou dans une carrière conjugale (Laurent, 2010).

Comme l'on peut le constater, mon enquête n'a pas inclu les femmes hautement instruites, des universitaires, des élites, les grandes commerçantes (dans la plupart du temps, les femmes «Gɔn»/Mina de la noblesse font carrière dans le commerce). Tout simplement parce que ces catégories de femmes exclues résident rarement sur le territoire d'Agoué : elles y viennent en vacances ou en visites ponctuelles. Agoué est un petit espace territorial démunie de vies économiques de grandes capacités (dans les secteurs tant primaire, secondaire que tertiaire) ; donc, certaines catégories de natifs n'y résident pas pendant qu'ils sont actifs. Ils pourraient s'y installer pendant leur période de pension ou de retraite. Aussi, ces catégories de femmes de classe moyenne et de « haute » classe sociale ne sont-elles pas dans les métiers de survie (serveuses dans les débits de boisson, actives dans les petits commerces, les métiers de sexe, etc.). Certes, elles peuvent aussi connaître une répétition amoureuse mais pour bien d'autres raisons qui restent à clarifier.

Pourquoi les femmes en sont-elles arrivées à une situation d'union(s) libre(s) ?

Il peut s'agir d'une première ou d'une énième expérience. Plusieurs facteurs explicatifs concourent à cet état de fait. Entrons dans le débat sous l'angle de ce que Mazzocchi et Laurent (2012) ont appelé « un faire société » caractérisé par « des rapports sociaux de défiance ». Il y a de nombreuses décennies déjà que les jeunes gens de la communauté «Gɔn» jouent à la carte de la défiance, à la fois, vis-à-vis de la famille nucléaire (soustraction à l'autorité parentale par la fugue vers les villes environnantes : Lomé, Accra, Cotonou, Lagos-, etc. ; par l'autonomisation précoce en s'installant hors de la maison familiale mais en restant sur le même espace culturel : Agoué, Aneho, etc.) et vis-à-vis de toute la communauté «Gɔn» (soustraction au contrôle social général).

Un tel constat n'est pas récent. Thiriat (1999) dans une enquête menée entre 1988 et 1992 à l'échelle du continent africain, fit le constat déjà à l'époque de la prise de distance par certaines femmes des règles communautaires, coutumières ou religieuses qui régulent l'institution du mariage en privilégiant l'union consensuelle et libre à l'union encadrée (voir l'état situationnel dans le tableau ci-après).

Tableau n°12 : Les proportions (%) de femmes en union consensuelle parmi l'ensemble des femmes en union (mariage et cohabitation), âgée de 15-49 ans

Pays	Lieu de résidence		Niveau d'instruction			Total	% de femmes en union
	Urbain	Rural	Aucun	Primaire	Secondaire		
Afrique de l'Ouest							
Cameroun	18,9	14,1	3,5	19,4	41,3	15,9	74,1
Ghana	7,3	8,1	7,0	8,5	9,6	7,8	70,3
Liberia	60,2	54,7	53,7	65,6	65,2	56,7	67,5
Nigeria	9,2	9,5	8,3	13,1	9,4	9,5	78,3
Sénégal	0,7	0,2	0,2	0,6	2,7	0,4	76,2
Togo	25,1	27,6	24,6	32,2	29,1	24,6	73,0
Afrique de l'Est							
Kenya	5,1	5,4	5,3	5,6	5,1	5,4	66,7
Madagascar	10,1	17,5	20,3	17,0	10,8	16,2	59,7
Ouganda	23,5	19,7	20,8	19,2	20,2	20,1	67,3
Rwanda	42,5	41,2	43,4	41,1	22,0	41,2	57,8
Tanzanie	10,5	3,8	3,2	6,9	5,3	5,4	65,4
Afrique australe							
Botswana	42,1	20,9	28,3	29,5	21,9	27,6	39,1
Namibie	36,9	33,7	45,6	38,3	22,7	34,9	41,6
Zambie	5,2	1,3	1,5	3,1	5,2	3,2	63,1

Source : Conçu sur la base des données EDS 1988-1992 (Thiriat, 1999, p. 98).

Dans le tableau ci-dessus, la situation proche de mon terrain est celle du Togo, car, comme je l'avais déjà évoqué plus haut, les «Gɔn»/Mina sont plus attirés par le Togo que par le Bénin, de par leur culture, bien qu'administrativement parlant une partie du territoire culturel «Gɔn» soit localisée au Bénin. Ainsi donc, 24,6% des femmes en union de cette époque-là l'étaient en libre choix. Les données de ce tableau confirment également une observation capitale sur mon terrain : les femmes concernées par l'enquête sont peu ou non instruites et pourtant, elles défient les règles sociales. On en déduit simplement l'attitude des femmes hautement qualifiées à l'égard de ces règles communautaires assez contraignantes. Cette analyse se renforce par les données ci-après.

Tableau n°13 : L'évolution des instigateurs de l'union au fil des années au Togo (1988)

Instigateur de l'union	Avant 1970	1970-1979	1980-1984	1985-1988	Ens.
<i>Ensemble</i>					
La famille seule	45,7	30,7	24,5	24,3	31,1
Femme et famille	45,6	58,4	64,2	60,2	57,5
La femme seule	8,7	10,9	11,3	15,6	11,4
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Effectif	425	680	506	392	2003
<i>Milieu urbain</i>					
La famille seule	32,3	13,4	9,4	7,6	14,1
Femme et famille	55,2	68,8	77,1	76,3	70,5
La femme seule	12,5	17,8	13,5	16,1	15,4
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Effectif	96	202	170	118	586
<i>Milieu rural</i>					
La famille seule	49,5	38,1	32,2	31,4	38,0
Femme et famille	42,9	54,0	57,7	53,3	52,2
La femme seule	7,6	7,9	10,1	15,3	9,8
Total	100,0	100,0	100,0	100,0	100,0
Effectif	329	478	336	274	1417

Source : Conçu sur la base des données EDS 1988-1992 (Thiriat, 1999, p. 99).

Lorsqu'on observe les trois variables du tableau ci-dessus : l'union conclue sur l'initiative de la famille seule ou celle de la femme avec l'implication de sa famille ou celle de la femme seule, l'on se rend compte que l'option des conjoints imposés par la famille s'affaiblit progressivement au fil des années pour laisser une grande place aux jeunes filles de choisir librement leurs conjoints surtout en ville bien que l'avis de la famille continue d'être sollicité vers la fin des années 1980 dans les trois quarts de situations. À l'époque, se marier sans le consentement de ses parents était mal vu : il planait sur de telles unions une présomption d'échec, sinon, tout au moins, les filles se mettaient dans une situation de rupture avec la famille ; ce qui implique pour elles des difficultés de recourir à leur famille en cas de conflits conjugaux, en un mot elles sont livrées à elles-mêmes sans le précieux soutien de leur famille dans leur nouveau statut social. Malgré ces risques, au moins 16 % de femmes en milieu urbain et 15% en milieu rural s'engageait dans une vie conjugale sans la moindre implication de leur famille. L'on peut se faire une idée de l'ampleur de cette situation trente années plus tard lors de mon enquête de terrain.

Le monde dual des jeunes gens

Le processus de changement social lié à la « modernisation » apparaît comme le facteur essentiel de l'évolution des normes et de l'adoption de nouveaux comportements sexuels (Thiriat, op. cit, p. 95) ; une évolution qui est accentuée par l'urbanisation, l'allongement de la scolarisation, l'apprentissage d'un métier, et surtout la crise économique (*Ibidem*). Cette situation va de pair avec un contrôle plus diffus sur les jeunes et l'acquisition d'une certaine autonomie par rapport à la famille au cours d'une période pré-nuptiale. Le passage s'est opéré d'une « sexualité socialisée, contrôlée par le groupe social, à une sexualité individualisée », souligne l'auteure (*Ibidem*). Cette analyse rend bien compte de la situation observée sur mon terrain, mais également dans bien d'autres contrées car, d'autres observations antérieures, faites dans divers pays, confirment cet état de fait.

En effet, dans son article intitulé « Chacun dans son chacun : Trace sa route en modernité insécurisée et modernité mirage », contribution à l'ouvrage « Modernité insécurisée », publié en 2012, Jacinthe Mazzocchetti dit, à propos des étudiants de l'Université Ouagadougou (au Burkina Faso où elle fit son terrain), que l'univers de ces jeunes gens est fait « d'injonctions multiples et souvent antagonistes » (*Ibidem*, p. 399). Autrement dit, « une pluralité de normes » gouverne la vie de ces jeunes gens. L'auteure entend ici par « *pluralité de normes* », un « empilement et [une] coexistence plus ou moins pacifique de sources variées de légitimité : traditionnelles, néo-traditionnelles, patrimoniales, charismatiques, bureaucratiques, clientélistes, militantes, démocratiques, etc. » (*Ibidem*)²².

Ainsi, que ce se soit les « relations familiales ou des constructions identitaires, [dit-elle], [ces jeunes gens] étaient particulièrement touchés par la difficile mise en cohérence de la pluralité des normes transmises et par les exigences de chacun de ces normes » (*Ibidem*, pp.399-400). Des

²² L'auteure emprunte cette définition de Chauveau, Le Pape, Olivier de Sardan (2001, p.147).

référents multiples qui balancent les jeunes gens dans une sorte de mirage qui les fait naviguer entre le monde des imaginaires (argent, pouvoir, vie luxueuse, etc. comme horizons à atteindre) et le monde réel finalement frustrant parce que fait de normes auxquelles les jeunes gens ne s'identifient plus intégralement.

Je comprends pourquoi l'auteure utilise le concept de « *modernité insécurisée* » pour qualifier une telle vie duale : les jeunes gens pris par les tripes d'opérer une rupture avec l'ancien ordre (la tradition) ne parviennent pas, non plus, à poser pleinement les pieds dans le nouvel ordre (la modernité) dont le chemin d'accès est jalonné d'incertitudes et de difficultés de tous genres. En réalité, ce concept de « *modernité insécurisée* » fut utilisé pour la première fois par l'anthropologue Pierre-Joseph Laurent qui, lors de son terrain entre la fin des années 1980 et le début des années 1990, fut témoin de la transformation progressive de la vie sociale dans un petit village nommé *Kulkinka* et de l'urbanisation galopante d'une ville nommée *Zinaré* (tous deux au Burkina Faso). La vie des populations de la zone urbaine tiraillée entre la ruralité (avec ses normes coutumières) et l'urbanité (avec ses nouvelles autres références tournées des normes extérieures) conduisit cet anthropologue à utiliser le concept de « *modernité insécurisée* » pour désigner ce contexte de « l'entre-deux-mondes » fait « d'atermoiements et de souffrances » ; contexte sur lequel il est revenu plusieurs fois dans ses différents ouvrages (2003 ; 2009 ; 2010 ; 2012). Ce que l'auteur veut particulièrement mettre en lumière, est la situation ambivalente portée par un tel contexte où « les individus, en raison de leur désir de s'émanciper des règles qui régissent la vie en commun dans la société coutumière, voudraient désormais s'éloigner pour vivre de manière autonome » ; alors que, dans le même temps, les liens sociaux (familiaux et communautaires) demeurent encore pour un grand nombre de personnes la garantie d'une plus grande sécurité sociale et économique, l'État social étant quasi-inexistant (Laurent, 2009, p.21).

L'argent, le luxe, la consommation matérielle, libertés sexuelles, etc. sont autant d'indicateurs visibles de ce nouvel ordre auquel les jeunes gens (filles comme garçons) aspirent en toute autonomie. Mais, face aux difficultés d'y accéder, de nombreux jeunes n'hésitent pas à miser sur leur beauté, un atout essentiel autant pour les jeunes étudiantes de l'Université de Ouagadougou que pour les jeunes filles «Gɛn» (un groupe hétérogène composé d'élèves et de filles non ou très peu instruites). Mazzocchi (op. cit., p. 415) évoque, à juste titre que « la beauté et la jeunesse sont des critères périssables, les jeunes filles en profitent tant qu'elles le peuvent pour "bien vivre", s'amuser, posséder les objets de consommation, être branchées et à la mode mais aussi pour ouvrir des créneaux de réussite afin d'être prêtes quand leur jeunesse sera passée et leur beauté "fanée" ».

S'il est vrai que « s'amuser et vivre branchées ou être à la mode » importent hautement aux jeunes filles «Gɛn» (raison pour laquelle elles s'autonomisent précocement), le souci de la périssabilité de leur beauté ne constitue pas, cependant, une contrainte majeure au sein de la communauté «Gɛn» : les regards sociaux sont, à cet effet, très cléments en comparaison à d'autres communautés et une femme «Gɛn»/Mina, quel que soit son âge, trouve toujours une chaussure convenable à ses pieds si elle le désire ; à défaut d'une union durable, la pratique des « *azianvi* » (amants), à tout

âge, est coutumière au sein de la communauté «Gɔn»/Mina. Depuis que l'ordre ancien n'est plus rigide, la communauté «Gɔn»/Mina est assez tolérante vis-à-vis des femmes en unions libres voire célibataires. Sans pousser l'ouverture sexuelle à l'extrême comme chez les Na (Laurent, 2010), c'est la nuit que toutes les cartes sexuelles se jouent. Les gens se côtoient en journée comme si de rien n'était, mais la nuit « tous les chats deviennent gris », jeunes filles et femmes matures célibataires se confondent dans la même moule du plaisir sexuel, peut-être pour des raisons de discrétion et d'éthique (vis-à-vis des jeunes enfants). Les «Gɔn»/Mina jouissent d'une certaine ouverture en matière de plaisir sexuel et ils/elles ne s'en cachent pas : la sexualité n'est pas forcément pour la reproduction mais également pour le plaisir.

La seule contrainte que chaque femme «Gɔn»/Mina s'impose cependant est de se « marier » à un moment donné de sa vie, y rester durablement n'est pas une contrainte. À cet égard, l'union conjugale apparaît sous une double facette : 1) la protection financière pour certaines femmes (ne jouissant pas d'une autonomie financière), cette philosophie n'est pas répandue, car, d'ordinaire la femme «Gɔn»/Mina tient à son autonomie y compris financièrement ; 2) pour un plus grand nombre de femmes, il est principalement question de la quête de la maternité pour leur dignité de femmes sans que cela soit une contrainte absolue ; quelques femmes choisissent d'ailleurs de vivre sans enfants sans que cela soit sujet à railleries comme on l'observe dans d'autres communautés. Rappelons au passage que l'unique femme qui était par nos ancêtres du nom de Ayélé-Adossi n'avait pas eu d'enfant. Elle était pourtant une figure emblématique, une femme qui avait fait fortune dans le commerce avec les Occidentaux et qui avait adopté de nombreuses personnes parmi ses esclaves.

Mazzocchetti (*op. cit.*, p. 412) évoque également, à propos des étudiantes de l'Université de Ouagadougou, que : « [...] le mariage restait pour elle[s] une obligation, [...] les jeunes femmes scolarisées [...] bénéficiaient d'une relative liberté par rapport aux règles d'alliances coutumières ainsi que de marges de manœuvres importantes dans le choix de leur conjoint [...]. L'entourage maintient un œil critique et sévère sur ces jeunes femmes. Il classe les bonnes et les mauvaises épouses, les femmes respectables et les "bordels" [...] ». Chez les «Gɔn»/Mina également, la femme, qu'elle soit instruite ou non, jouissent pleinement d'une liberté de choix de son conjoint ; l'homme également l'est pour le choix de sa conjointe, sans qu'aucune autre considération ne guide un tel, si ce n'est les critères définis par chaque personne. A contrario, chez les «Gɔn»/Mina, il ne pèse sur les jeunes filles ou femmes matures «Gɔn»/Mina aucune contrainte absolue de mariage : mener une vie conjugale se fait par choix individuel ; aussi, la réussite ou l'échec de cette vie conjugale ne constitue-t-il, en aucun cas, un critère d'évaluation ou de classification des filles/femmes au sein de la communauté «Gɔn»/Mina.

S'il y a un critère de respectabilité (communément répandu) au sein de cette communauté, il est principalement lié à la réussite professionnelle (et surtout la richesse qui en découle) tant pour les filles/femmes que pour les garçons/hommes, et, secondairement à l'alliance lorsqu'une femme

déniche la perle rare : un mignon²³ riche garçon qui lui fournit les éléments matériels d'aisance et de bonheur psychique ; sans toutefois que cela devienne une situation critique pour le plus grand nombre de femmes qui n'a pas eu une telle chance. Car, le mariage est aussi une affaire de chance, et la communauté «Gɔn»/Mina l'a suffisamment intégré. Elle met, néanmoins, le prix d'or, jusqu'à aujourd'hui dans le plus grand nombre de familles de classe moyenne et noble, pour que ses filles en soient à la hauteur. La communauté «Gɔn»/Mina pousse la « féminisation » de ses filles très loin, à l'extrême. Et c'est peut-être là aussi un grand obstacle à la durabilité des femmes «Gɔn»/Mina dans les liens conjugaux car, elles sont généralement conscientes de leur désirabilité sur le marché de l'amour et elles vendent leur beauté et le désir qui l'accompagne très chers.

L'apparente liberté plus grande en matière d'union observée chez les «Gɔn»/Mina (les filles notamment) par rapport aux cas observés par Jacinthe Mazzocchi et Pierre-Joseph Laurent (référéncés plus haut) chez les Mossis du Burkina Faso, s'expliquerait sans doute par le fait que les deux peuples n'ont pas connu la même trajectoire en matière de pénétration de cultures extérieures. En effet, si l'on s'en tient à la description ethnographique des deux anthropologues cités, les bouleversements dont ils ont été témoins auraient frappé de pleins fouets des localités et des villes du Burkina Faso au cours du dernier quart du XX^e siècle. Une période qui correspond à l'essor des technologies de l'information et de la communication (TIC) qui ont favorisé la dissémination de nouveaux schèmes, valeurs et normes dans les contrées même les plus reculées en Afrique.

Or, chez les «Gɔn» et Mina, l'avènement des TIC pourrait être considéré juste comme une situation aggravante des effets de la porosité des frontières. En effet, le peuple «Gɔn» et Mina, côtier, grand commerçant, pêcheur, avait vécu la pénétration d'autres cultures, notamment le contact avec les , Occidentaux, depuis plusieurs siècles avant l'avènement des TIC. Cela remonte au XVII^e siècle dès la création de cette communauté au Togo et au Bénin. Les populations sur l'aire culturelle «Gɔn»/Mina s'enorgueillissent d'avoir connu la civilisation des Occidentaux avant les autres peuples et partant de là, d'avoir hérité de leur style « direct » et flexible en matière de sexualité. Ce qu'elles ignorent est que l'apparent libertinage des Occidentaux, en matière de sexualité, tel qu'elles le conçoivent sur place n'est qu'une illusion. À cette époque-là (au XVII^e siècle), la plupart des sociétés occidentales vivait, sous l'effet de la christianisation, des limitations des libertés sexuelles. On peut, peut-être, faire l'hypothèse que c'étaient les missionnaires, les riches commerçants occidentaux, les historiens, les anthropologues, etc. et plus tard les colons qui se livraient à quelques gâteries avec les belles femmes autochtones en laissant croire que les « Blancs » ont un style « direct » et un accès facile au sexe.

Malheureusement, cette impression qu'ont les populations sur place s'est aggravée avec 1) l'avènement des TIC : la diffusion des films dans lesquels les « Blancs » s'embrassent (voire font l'amour) à longueur de temps ; 2) l'accès facile aux réseaux sociaux où, par simple clic, les

²³ Mignon parce que les «Gɔn»/Mina accordent une grande considération à l'esthétique, à la beauté physique et visuelle.

adolescents ont accès aux images pornographiques (dont les acteurs sont, dans la plupart des cas, les « Blancs »). L'indignation par rapport à cette accessibilité facile aux images à caractère sexuel est revenue à de nombreuses fois sur mon terrain. Je suis consciente que, même dans les sociétés occidentales d'aujourd'hui, une telle inquiétude des parents existe s'agissant d'accès facile aux images pornographiques par les adolescents et que, en principe, les sociétés occidentales devraient être distinguées des grosses firmes de production d'images et de films à des fins utilitaristes. Mais, il est très difficile d'expliquer une telle différence aux gens sur le terrain et surtout de leur faire changer d'avis par rapport à leur conception de la sexualité des Occidentaux.

Quoi qu'il en soit, au regard des informations recueillies auprès de tous les enquêtés sur la sexualité des «Gɔn»/Mina d'aujourd'hui, et en prenant en compte les récits de vie de quelques femmes enquêtées qui sont, soit en union, soit divorcées, au moment de mon enquête, je puis dire que les femmes «Gɔn»/Mina optent majoritairement aujourd'hui pour l'union libre (ou consensuelle) avec ou sans l'implication des parents. Ceci n'étonne pas, au regard des données résumées plus haut dans les tableaux n°12 & 13. La liberté de disposer de son corps et d'avoir du contrôle de sa vie se dessinait déjà tout doucement à la fin des années 1980 et cette tendance s'est renforcée de nos jours. C'est ce qu'illustre l'entretien avec cette jeune fille de 19 ans, future maman, puisqu'elle était enceinte de sept mois d'un de mes cousins croisés, au moment de mon enquête en août 2018. Les échanges ont eu lieu en langue mina.

Moi : Bonjour dadavi [petite sœur]. Puis-je connaître ton nom ?

Elle : « Oui, on m'appelle Affi ».

Moi : Comment vas-tu ?

Elle : « Je vais bien ».

Moi : As-tu jamais entendu parler de moi ?

Elle : « Oui. Je sais que vous êtes la grande sœur de Ayao [mon cousin] qui vit en Europe ».

Moi : Très bien. Tu es enceinte de combien de mois ?

Elle : « Je suis dans mon septième mois de grossesse ».

Moi : Vas-tu régulièrement en consultation prénatale ?

Elle : « Euh... [Silence] [Je la motive à parler] Non, je n'y suis jamais allée [Pourquoi]. Ayao n'a pas encore assez d'argent ».

Moi : Ah d'accord. Et tu vis ici depuis combien de temps ?

Elle : « Je suis ici depuis cinq mois ».

Moi : Ayao connaît-il tes parents ?

Elle : « Euh... [Long silence donnant l'air d'une timidité] Non, il ne s'est pas encore rendu chez mes parents ».

Moi : Tes parents vivent où ?

Elle : « Ils résident de l'autre côté de la rive [un village voisin dans le Togo]. Mon père est déjà décédé, mais ma mère, mes sœurs et mes oncles y sont ».

Moi : Qui parmi ceux que tu as cités connaissent ici [là où elle vit] ?

Elle : « Personne ».

Moi : Ah bon. Savent-ils que tu es enceinte ?

Elle : « Non. Je ne l'ai dit à personne ».

Moi : Ah bon ? N'as-tu pas peur ? Et si quelque chose t'arrivait comment vous y prendrez-vous ?

Elle : « [Silence] ».

Moi : Que faisais-tu comme activité avant de rencontrer Ayao ?

Elle : « J'étais porteuse de bagages à Hila-Condji [la frontière Bénin-Togo] ».

Moi : As-tu été à l'école ?

Elle : « Oui. J'y suis allée jusqu'au CM2 [6^e année de l'école primaire]. Quand mon père est décédé, ma maman n'a plus les moyens de nous y maintenir. Je sus l'aînée de la fratrie, alors j'ai quitté le village pour me rendre à Hila-Condji pour me faire un peu d'argent ».

Moi : Qu'envisages-tu pour ton avenir ?

Elle : « Euh... [Silence long, geste des épaules] Je ne sais ».

Comme on peut le constater, plusieurs événements et concours de circonstances conduisent les jeunes à pousser leur audace très loin en matière de libertés sexuelles suivies d'union libre. L'époux de cette jeune fille de 19 ans, lui-même âgé seulement de 21 ans et encore apprenti (sans revenus consistant), m'a évitée tout au long de mon séjour, craignant peut-être un entretien prenant l'allure de reproches, vu qu'on est lié par des liens de parenté directe.

5.3.2.3 - L'union libre une voie de récupération de la corporéité des femmes mais quid de la répétition amoureuse

C'est à Pierre-Joseph Laurent à travers son ouvrage « *Beautés imaginaires. Anthropologie du corps et de la parenté. Anthropologie prospective* » publié en 2010 que je dois le fil conducteur de cette analyse. Dans un premier temps, j'expose un long extrait de son texte et dans un second temps j'en fais un rapprochement avec mon terrain.

Encadré n°9 : La double confiscation par les hommes du féminin des femmes : une analyse empruntée de Laurent (2010)

« La misogynie des Grecs constitue l'arrière-fond de cette analyse pour laquelle il faudra garder en mémoire que la femme est considérée comme un être inférieur. La cité est celle des hommes virils qui l'ont instituée par l'exclusion des femmes. Et pourtant comme l'avance Nicole Loraux "l'épopée ne trie jamais jusqu'au bout, et masculin et féminin y sont comme deux déterminations essentielles, qui se répartissent entre elle la dominance et pourtant sont inséparables" (Loraux, 1989, p. 11). Pour les philosophes de la période classique, la division du territoire est bien nette : la virilité pour les hommes et la féminité pour les femmes. Mais qu'en est-il vraiment de cette distinction lorsque la pensée conjoint ce que la philosophie cherche à tout prix à disjoindre (Loraux, 1989, p. 217) ? À ce propos, Nicole Loraux formule une hypothèse forte où elle montre que l'inverse est à l'œuvre. Les hommes s'approprient le féminin car, au-delà de la force et de la violence, c'est ce qui leur manque pour dominer. Bien plus, le féminin participe à la fabrication de la virilité de l'homme grec. Mais, dès lors que les hommes se sont approprié le féminin

pour parfaire leur virilité, que reste-t-il aux femmes ? La réponse est évidente : la négativité, pour terrifier, séduire et fasciner. C'est une façon de passer sous silence ce que l'homme a emprunté aux femmes pour parfaire sa virilité, en quelque sorte le naturel féminin ; selon ce point de vue, il ne resterait alors aux femmes que le féminin en soi, à savoir celui de l'artifice et de la fascination (Loraux, 1989, p.218), autrement dit aussi sa corporéité. Dès lors que la femme se trouve ainsi dépossédée, elle devient une enveloppe vide, un corps-objet qui fait d'autant plus peur aux hommes que sa beauté peut être divine, avec des conséquences incalculables. Ce processus de confiscation du féminin des femmes par les hommes se fait en deux étapes, celle d'abord de l'appropriation de leur âme (esprit) et celle ensuite de leur corps. Analysons à présent ces deux étapes comme exemple de la régulation de l'ordre social de la beauté réalisé par la Grèce antique.

S'appropriation la ruse des femmes pour dominer

Un mythe important pour comprendre cette dépossession du naturel féminin des femmes par les hommes est celui qui retrace le mariage de Zeus avec Mètis, suivi de la naissance d'Athéna. Comme l'a montré Louis Dumont, la hiérarchie se bâtit sur "l'englobement du contraire" (Dumont, 1966, p. 397) : c'est de ceci qu'il est question ici. Chez les immortels, la victoire définitive de Zeus lors de la guerre interminable entre la première génération des dieux et de leurs enfants - Cronos a détrôné son père Ouranos, puis Zeus son père Cronos - n'est pas uniquement due à la force frontale, mais à l'intelligence subtil, celle qui va le conduire au mariage avec Mètis et lui éviter de se faire évincer par la nouvelle génération (Detienne/Vernant, 1974, p. 66). Zeus, dans son combat pour la suprématie, a certes reçu l'appui de Prométhée qui lui apporte la ruse. Cependant, ce soutien ne suffit pas, il doit lui-même incarner la ruse, c'est-à-dire *mètis*, l'esprit intelligent et fourbe qui permet d'anticiper et de manipuler les événements. Pour ce faire, Zeus épouse Mètis, qui symbolise cette forme d'intelligence, mais plus encore que de la posséder comme épouse, il entend incarner lui-même la *mètis*. Il craint que Mètis n'enfante un fils qui, doté des mêmes qualités que sa mère, le détrône. Lors d'un combat entre époux, tout en ruse et en subtilité et où les apparences s'entrecroisent, Zeus avale finalement Mètis et l'enfant qu'elle portait. "En épousant, maîtrisant, avalant Mètis, il devient plus qu'un simple monarque : il se fait la Souveraineté elle-même" (Detienne/Vernant, 1974, p.106). Zeus ne peut plus être détrôné, le dieu tout entier est *mètis*, la prudence en personne. Il a englobé le naturel féminin (ici la prudence, l'astuce, l'intelligence...), et le fils redouté, qui aurait toujours fini par l'emporter sur le père, sera finalement une fille²⁴, une guerrière virile, déesse de la raison, inventive et pleine d'astuce. De sorte que le temps, celui de la succession des générations qui bouleversent les hiérarchies, est vaincu [...]. Pour Nicole Loraux, parlant de la gestation de Zeus, "c'est sur le registre féminin de la complétude d'un corps clos sur l'enfant qu'il porte – en l'occurrence, celui de Zeus qui a absorbé une divinité femme – que l'on imagine en Grèce l'évitement d'un pouvoir plus puissant que celui du dieu fort" (Loraux, 1989, p.19), et le corps féminin est conçu comme la puissance même d'Éros²⁵. Par ailleurs, Zeus, englobant Mètis, crée, par-delà la complémentarité qu'il acquiert à l'évidence, la hiérarchie qui place le féminin dans un ordre inférieur au masculin.

Si l'homme y gagne en complexité, la femme y perd donc en substance car, elle a transité dans l'esprit de l'homme. Que reste-t-il de la femme ? Du négatif à coup sûr, dépossédée qu'elle est de la prudence, de l'astuce, de l'intelligence : une enveloppe quasi vide. Mais quelle enveloppe ! Une silhouette, à laquelle, bon gré mal gré, l'étrange qualificatif de beauté est généralement accolé. Tenant le plus souvent du divin – du moins de la manière métonymique-, la beauté fait peur aux hommes tant elle leur semble affectée d'ambiguïté ; ils n'auront de cesse de la désirer, de la craindre et de tenter de l'encadrer. Toutefois, si la *mètis* représente la part féminine de la femme appropriée par les hommes, il reste cette dimension irréductible du féminin, la beauté qu'ils ne peuvent absorber et qu'ils chercheront à dompter. Si j'ose dire, cette partie non appropriée du féminin, la beauté d'un corps, reste tout

²⁴ Zeus accouchera lui-même d'Athéna, une fille.

²⁵ Cette thématique n'est pas sans rappeler celle du « mâle qui met bas » et de la « mère dévorante », thèmes africains exploités par Denise Paulme (Paulme, 1976).

autant *mêtis* : une *mêtis* capable, au même titre que les ruses de l'intelligence, sinon plus, de bouleverser les hiérarchies les plus solides, bref une beauté fatale !

Le féminin renvoie ici à un trouble, c'est-à-dire à quelque chose de réfractaire qui évoque le sensible (l'émotion, le sensoriel) et la nécessité de sa régulation par une institution appropriée (les formes prises par les alliances, comme régulation sociale de la beauté). Et dans ce sens, il y a du pathétique dans cette quête grecque de la domination de la femme. La suite du récit nous l'apprendra dès lors qu'on assiste à une inflation de moyens, liée à cette quête infinie de la domination masculine. Le corps ne reste-t-il pas notre condition pour être au monde, avec un corps capable de dire bien au-delà des mots ? C'est dans cette équivoque, dans ces eaux troubles, très bien mises en lumière par ce récit de Zeus et de Métis, que se tient mon projet d'une anthropologie de la beauté, c'est-à-dire une anthropologie du sensible qui voudrait s'insinuer à la croisée du rationnel (de la raison et du dire) et des émotions, précisément là où la beauté du corps féminin devient un élément d'insécurité pour l'homme grec.

Effacer la corporéité féminine

Après la dépossession de la *mêtis*, il reste aux hommes à effacer la corporéité des femmes, pour compléter ainsi l'entreprise de dessaisissement du féminin des femmes.

Premièrement, voyons d'abord ce qu'il en est des mères, avant d'aborder la question de la femme séductrice. Une figure notoire de la femme mère est Clytemnestre, la demi-sœur d'Hélène [la déesse de la beauté] ; elle est mariée à Agamemnon. C'est un mariage sans amour, basé sur la force et la violence. Ils ont quatre enfants. Avant de partir pour la guerre de Troie, Agamemnon doit sacrifier sur l'autel d'Artémis leur fille Iphigénie. Clytemnestre l'apprend mais ne sait pas que sa fille a échappé au couteau du sacrificateur. Clytemnestre a un amant et Agamemnon une concubine. Au retour de la guerre de Troie, Agamemnon et Cassandre sont tués dans un complot ourdi par Clytemnestre et Égisthe. À leur tour, les fils tueront le couple meurtrier de leur père. Pour Nicole Loraux, Clytemnestre ne tue pas Agamemnon parce qu'elle est jalouse, pour des raisons d'adultère, ou encore de pouvoir, mais à cause d'une colère inextinguible, celle d'une mère à qui on a pris sa fille pour l'immoler et qui venge son enfant. Ce n'est toutefois pas cet argument, explique l'historienne, que retient le récit. En effet, pour la pensée grecque, Clytemnestre incarne "l'unique version possible de l'assimilation du masculin par une femme" (Loraux, 1989, p. 22). Dès lors, ce n'est pas la douleur d'une mère qui l'emporte comme élément explicatif de sa colère mais celui d'une femme virile qui aime le pouvoir, la déboutant ainsi de sa plainte (Loraux, 1989, pp. 219-231). Il est ainsi rappelé que, dans la cité, quoi qu'il en soit, la femme accomplie doit rester une mère soumise par le mariage et dévoué à ses enfants. Je rappelle que la figure de Clytemnestre est devenue au XXe siècle emblématique de la libération des femmes confrontées au pouvoir masculin.

Deuxièmement, à côté de la femme mère, un autre naturel féminin est celui de la femme dans sa corporéité, de la femme séductrice, celle qui renvoie au plaisir. Pour l'évoquer, Nicole Loraux, encore, s'appuie sur l'incontournable personnage d'Hélène, mais également sur celui d'Athéna dont la vue du corps nu a rendu aveugle Tirésias. "Hélène tant de fois épousée, mais dont le beau corps n'est peut-être qu'un mirage, l'immatérialité d'un fantôme" (Loraux, 1989, p. 270) est la fille de Némésis/Léda, une belle mortelle violée par Zeus et qui abrite en elle rancœur, violence et esprit de vengeance. Hélène, la femme en sa féminité, et sa demi-sœur Clytemnestre, l'épouse révoltée (à la différence d'Hélène, elle est la fille d'un mortel), se répondent comme une double calamité (Vernant, 1999, p. 106). Hélène "garde quant à elle [...] une aura divine. L'éclat de sa beauté, qui fait d'elle, par son pouvoir de séduction, un être effrayant, ne cesse pourtant de rayonner de sa personne et de la nimber d'une lumière où brille le reflet du divin. Quand elle quitte son époux, son palais, c'est pour suivre les pas du jeune étranger qui lui propose un amour adultère, est-elle coupable, est-elle innocente ? (*Ibidem*). Pour les Grecs, bienveillante et maléfique, la silhouette trompeuse d'Hélène devient la possibilité de donner une forme au mirage de la sexualité. Platon fait du plaisir sexuel le fantôme du vrai plaisir et affirme que, "pour cet *eidôlon*, on se bat comme on se battait sous Troie pour le fantôme d'Hélène" (Loraux, 1989, p.250). Comme on le voit, dans ce système de pensée, ce qui est sûr, pour les hommes qui l'ont désirée, c'est qu'aimer Hélène reste avant tout l'expérience de l'absence. Les amants d'Hélène voient sa beauté, mais

celle-ci fait apparaître une inadéquation de l'émotion qu'elle suscite (auprès des hommes) à son intériorité. Son identité ne peut être prise comme étant celle que suscite son corps. Le corps est ici un mensonge²⁶. La corporéité d'Hélène ne dit rien de son intériorité (redoutable pour les Grecs), comme si de sa beauté, elle n'était que la dépositaire. Hélène suscite un désir irrésistible, mais quel est son désir ? Elle semble comme étrangère au désir qu'elle provoque, comme distance (Loraux, 1989, pp. 237-237). Son beau corps empêche-t-il d'accéder autrement à Hélène ? Quoi qu'il en soit, l'absence de régulation de l'ordre sensible est une impasse aux yeux des Grecs. Tout se passe comme si l'intériorité, cachée par la beauté, ne pouvait pas être positive, mais seulement trompeuse lorsqu'elle renvoie aux incessantes revendications des femmes et à leurs insatisfactions. Le pouvoir de séduction d'Hélène, c'est-à-dire sa force d'attractivité, fait d'elle un être effrayant.

Un raisonnement de même nature pourrait être tenu pour Athéna. Ainsi Athéna, tournée vers l'intérieur, renvoie-t-elle à la chasteté, à la tempérance, au travail (Brulé, 2001, pp. 36-37). Elle est la fille guerrière, virile de Zeus et de Métis dont elle a gardé l'artifice et la fascination. La déesse a choisi la virginité, comme la *parthenos*, la jeune fille offerte au mariage à la puberté ; elle sera toutefois fécondée par Héphestos, le forgeron boiteux. Athéna, malgré sa virilité, a bien un corps de femme, une femme qui ne se regarde jamais dans un miroir de peur de se voir enlaidir. Dès lors Tirésias a-t-il découvert que « cet être viril n'est qu'une femme » (Loraux, 1989, p. 261) ? Certes, mais Nicole Loraux propose d'aller plus loin : ce qu'il a vu, ne serait-ce pas « le secret d'un corps féminin [...], d'une femme bien cachée que les enveloppes guerrières de la déesse dissimulent comme autant de matérialisations de l'interdit » (Loraux, *op. cit.*, p. 270) ? Ce qui n'est rien moins qu'un rapport plus familial avec la féminité, celui aussi pour les Grecs avec la silhouette bien connue de la jeune fille au corps irréprochablement lointain (*ibid.*). Pierre Brulé parlant de Nausicaa, la *parthenos* par excellence, va dans le même sens lorsqu'il dit que « nous sommes souvent frustrés dans notre quête du corps féminin grec, rien à voir avec l'évidence, la permanence, l'exhibition même du corps masculin, celui des guerriers, des athlètes » (Brulé, 2001, p. 77).

Résumons-nous : à l'issue de ce processus d'asservissement, les femmes grecques sont doublement dépossédées à la fois de l'intelligence rusée mais aussi de leur corps qui, au mieux, devient un *eidôlon* (un double, un fantôme, un mirage²⁷). Ce corps féminin absent, dont la beauté s'exhale pourtant des quelques interstices que lui accordent les rares récits qui le mentionnent, semble un non-être quand il ne conduit pas à la vengeance, à la haine et à la mort. Pourtant, tout autant que la guerre de Troie a bien eu lieu (Vernant, 1999, p. 91), il "reste l'évidence : double et une, Hélène n'est jamais plus réelle qu'enlevée par Pâris" (Loraux, 1989, p. 252).

Avant de poursuivre le raisonnement, souvenons-nous que ma démarche consiste à aller voir à la périphérie des alliances, là où par hypothèse la beauté n'est pas régulée, afin de comprendre l'influence de l'ordre sensible sur la reproduction de la société. Dans cette Grèce ancienne où les formes du mariage musellent la beauté féminine, peut-on espérer la rencontrer en marge des alliances ? Fort de cette intuition, demandons-nous ce que pourrait être cette éventuelle beauté à "l'état natif", c'est-à-dire avant qu'elle ne soit régulée. Autrement dit, est-il possible de débusquer quelques informations concernant la beauté en marge des règles et des contraintes imposées par la société ? Existe-t-il des descriptions qui traitent d'un avant Héra, c'est-à-dire d'une situation sociale autre que celle régulée par les alliances ? La réponse est positive dès qu'on aborde la figure d'Aphrodite et son influence sur la société ; nous avons alors accès à une société régie par la beauté, c'est-à-dire par une forme du sensible.

Parler de beauté féminine à "l'état natif" équivaut à songer à la beauté d'Aphrodite bien sûr, celle de la force d'union, d'accord, de douceur, mais aussi à sa beauté faite de ténèbres et de ruse, lorsqu'elle n'a encore engendré ni Éros (Amour) ni Himéros (Désir). Une Aphrodite qui entretient des rapports pour le moins distants avec Héra, la déesse de l'orthodoxie du mariage. Avec la déesse de la beauté comme horizon, il devient possible de compléter l'analyse, en abordant autrement le thème de la beauté corporelle, non plus par sa régulation officielle, celle qu'impose la cité des hommes, mais par l'ordre sensible. Il s'agira de traiter de la conception de la beauté avant son enchaînement et sa maîtrise par les hommes. Aphrodite est libre et son corps représente la puissance même.

²⁶ Relevons que l'inverse est aujourd'hui à l'œuvre dans le Brésil contemporain où l'identité est « à fleur de peau ». (Voir chapitre 10 in Laurent, 2010).

²⁷ Voir Vernant, 2007a, pp. 538-539.

Je m'attellerai, dans les points qui suivent, à relever les faits inhérents aux processus d'enchaînement de cette "beauté native", institués aussi bien par les hommes que par des femmes d'ailleurs, et c'est bien là que je voudrais progressivement en venir. Souvenons-nous du roi Pélée : il tient fermement enlacée dans ses bras la déesse Thétis dont Zeus et Poséidon étaient amoureux, mais dont ils craignaient la descendance. Fort à propos, ce récit invite à discuter, comme préalable, la figure d'Héra, l'acariâtre gardienne des alliances officielles qui n'est autre qu'une femme ! Le mariage serait-il aussi penser au féminin ? Autrement dit, qui soumet qui et à quoi ?

Source : Extrait de Laurent (2010, emplacement 1126 à 1258 – version Kindle).

La mythologie grecque, à propos de la beauté et des alliances, convient bien, par analogie, pour schématiser la matière dans bien de sociétés y comprise la situation du sensible dans la communauté «Gɔn»/Mina.

Quatre figures de la mythologie grecque minutieusement présentée par mon aîné Pierre-Joseph Laurent sont parfaites pour mon analyse à ce niveau : la figure de Clytemnestre, celle d'Hélène, de Thétis et d'Aphrodite.

Les femmes «Gɔn»/Mina dans l'incomplétude de la figure de Clytemnestre

Le récit de la mythologie grecque présente Clytemnestre comme à la fois la figure d'une mère qui venge sa fille (amour d'une mère à son enfant) en faisant assassiner son époux en complicité avec son amant ; et celle d'une épouse peu épanouie dans son mariage sans amour fondée sur la force et la violence. Les femmes «Gɔn»/Mina incarnent ce personnage mythologique sans sa force de vengeance, encore moins, le courage de faire assassiner ; dans la conception populaire sur les peuples au Bénin, un tel courage est généralement attribué aux femmes d'une autre ethnie lorsqu'elles se savent trompées (soit dit en passant).

Les femmes «Gɔn»/Mina, elles, comme la majorité des mamans d'abord, développent un amour maternel sans précédent pour lequel elles sont capables de tout sacrifier ; tout sauf une seule chose, le plaisir charnel. Les femmes «Gɔn»/Mina, dans leur sensualité, ont développé également un goût poussé au plaisir du corps ; elles peuvent en jouir jusqu'à un âge très avancé, tant qu'elles en ont la possibilité et la capacité. Contrairement à ce qu'on observe dans un certain nombre de sociétés où les femmes quadragénaire ou quinquagénaire sont déclassées de la beauté, dire à une femme «Gɔn»/Mina de cet ordre d'âge-là qu'elle est vieille, est une poignante insulte à laquelle elle pourrait réagir vigoureusement. La courte durée de vie des femmes sur le marché de l'amour (Laurent, 2010 ; Illouz, 2012) est très relativisée chez les «Gɔn»/Mina tant les femmes de cette communauté, même à un âge avancé, continuent d'être sexuellement actives, amoureusement branchées, et surtout, toujours aux grands soins de l'homme qu'elles aiment. Ici, les femmes «Gɔn»/Mina appliquent la théorie de la sexualité des gens heureux développée par Pascal de Sutter sans l'avoir connue.

En effet, de Sutter (2009) démontre le long des 261 pages de son ouvrage, les bienfaits de l'activité sexuelle en faisant recours à des théories diverses, des hypothèses et des faits réels. Ainsi, on peut relever que :

Faire l'amour permet de vivre plus longtemps (les bénéfices de l'activité sexuelle pour les individus) : hormis les comportements à risque et les maladies sexuellement transmissibles qui y sont liés ; hormis les effets néfastes d'une activité sexuelle importante précocement ; la sexualité est bénéfique pour la santé nous dit l'auteur : « faire l'amour souvent est bien lié à une augmentation de l'espérance de vie chez l'homme. [...]. Chez les femmes, c'est la perception d'une qualité de vie sexuelle élevée qui est associée à la longévité. Autrement dit, celles qui ont eu le plus de plaisir sexuel étaient aussi celles qui vivaient le plus longtemps et en meilleure santé » (de Sutter, 2009, p. 19)²⁸. L'auteur démontre, sur la base de différentes études, que l'activité sexuelle réduirait chez l'homme le cancer de la prostate, chez la femme le cancer du sein ; chez les deux (hommes et femmes), elle réduirait les migraines et les douleurs, les effets de la dépression, stimulerait la mémoire, les fonctions cognitives et le sommeil ; elle donnerait à la peau et aux cheveux de meilleur état de santé. Faire l'amour au moins une à deux fois par semaine augmenterait un type d'anticorps nommé « immunoglobuline A » ou IgA. Les personnes sexuellement actives en auraient jusqu'à 30% plus élevé que chez les abstinentes alors que cet anticorps possède un effet protecteur sur divers types d'infections, y compris le rhume ou la grippe (Ibidem, p.28). Au-delà de la santé physiologique, l'activité sexuelle procure également la santé psychique. Selon le Pr Reynaert, psychiatre et sexologue (cité par de Sutter, 2009, pp.16-17), « [...] je suis parfaitement convaincue qu'une bonne santé va de pair avec une bonne sexualité. Les dernières découvertes en cancérologie appuient mon affirmation. On pensait qu'une sexualité active augmenterait le taux de testostérone et donc aggraverait le risque de cancer de la prostate chez l'homme âgé. Or, on a constaté exactement le contraire. Le risque de développer un cancer de la prostate diminue chez les hommes sexuellement actifs. [...] faire l'amour est bien plus qu'un simple nettoyage de tuyaux ! Faire l'amour contribue au bonheur et au bien-être. Et je suis persuadée que c'est surtout cet état d'esprit qui diminue le risque de maladie ».

La sexualité est également bénéfique pour la société : l'auteur partage avec les anthropologues que « la sexualité, c'est bon par la paix », entre peuples, au sein d'une même société et au sein du couple également. La liberté sexuelle aurait également des bienfaits pour la société. Selon l'auteur, « après la vague de puritanisme maccarthyste aux États-Unis des années 1950, des idées libertaires en matière de sexualité s'épanouissent au cours de la décennie suivante. Le célèbre "Make love, not war" [Faites l'amour, pas la guerre], faisait écho à la guerre du Vietnam et accompagnait ce que l'on nomma la "révolution sexuelle" des années 1960. Dans tous les pays, fortement influencés par la pensée occidentale, se répandit une plus grande égalité des sexes et une plus large tolérance vis-à-vis des diverses formes de sexualité. Cette évolution des mœurs n'a pas entraîné de décadence généralisée mais s'est accompagnée, au contraire, d'une plus grande prospérité pour la

²⁸ L'auteur se réfère ici à différentes études (Palmore, 1982 ; Seldin, 2002 ; Abramov, 1976).

majorité de la population. A contrario, les pays les plus mal classés de l'indice de développement humain (IDH) de l'ONU [...] sont aussi ceux qui sont actuellement parmi les plus restrictifs en matière de sexualité [...] » (de Sutter, 2009, pp.40-41).

Quoi qu'il en soit, les «Gɔ̃n»/Mina sont un peuple sensuel, tant individuellement que collectivement, pas pour se multiplier exagérément comme on l'observe chez d'autres peuples, mais pour les bienfaits évoqués par de Sutter (2009). La beauté des femmes, leur manière de dégager des émotions fortes par l'attirance aiguissent autant la virilité des hommes pour le plaisir du corps et la santé psychique. C'est sans doute pour ces bienfaits que les femmes «Gɔ̃n»/Mina vivent très longtemps : sans faire une étude sur la longévité des «Gɔ̃n»/Mina avec précision, l'observation oculaire permet de constater que les femmes âgées inondent généralement les maisons sur l'aire culturelle «Gɔ̃n»/Mina. Prenant l'exemple sur ma propre famille, l'espérance de vie se situe autour d'une moyenne de 90 ans pour les femmes contre 70 ans pour les hommes.

S'agissant de l'épouse peu épanouie dans son foyer de la figure de Clytemnestre, de nombreuses femmes «Gɔ̃n»/Mina s'y identifie également. Leur péché sur ce plan réside tant dans leur beauté et dans l'attirance que cela suscite pour les regards des hommes autres que leurs époux. Les femmes «Gɔ̃n»/Mina font l'objet de convoitise comme la figure de Thétis ou d'Hélène dans la mythologie grecque, ce qui suscite généralement la jalousie et la fureur de leurs époux, et pousse ceux-ci à développer soit leur côté agressif, soit leur côté d'infidélité en se fondant sur la présomption d'infidélité de leurs épouses.

« Mon cousin a tellement peint son épouse en noir, la traitant de tous les vils mots. Il l'accusait d'infidélité et la traitait avec mépris et haine. Mais, le jour où je fis la connaissance de cette belle sœur, je n'ai pu m'en détacher jusqu'aujourd'hui. Elle est accueillante, sympathique, d'une générosité débordante. Elle incarne la douceur de la femme. Elle est médecin, mais à la maison, c'est l'épouse soumise. Chez eux, personne ne fait la cuisine pour son mari, elle s'en occupe elle-même. Très douée en cuisine, elle me fait régaler comme tu ne peux pas l'imaginer. [...]. Aujourd'hui, elle vit en France pour assister leur fils malade, et son époux, mon cousin, a le culot d'installer l'une de ses maîtresses dans leur maison conjugale commune. Ma belle-sœur Guinnou a dit qu'elle demanderait le divorce à son retour [...] » (Propos d'Éloi, l'un de mes amis sur les réseaux sociaux).

Telle est l'ambivalence du sort de la grande majorité des femmes «Gɔ̃n»/Mina en tant qu'épouses. Généralement, lorsque les tensions conjugales deviennent insoutenables les femmes «Gɔ̃n»/Mina quittent le foyer avant que cela ne soit trop, soutiennent de nombreux enquêtés. Mais, quelques-uns évoquent également que le malheur des femmes «Gɔ̃n»/Mina, sur le plan marital, serait dû à leurs habitudes d'infidélité comme dans la figure de l'épouse infidèle de Clytemnestre. S'il est vrai que la pratique de « azianvi » (amant) est coutumière sur l'espace culturel «Gɔ̃n»/Mina, je ne peux confirmer cette rumeur dans cette recherche. Une chose est certaine, « c'est l'attirance qui libère les pulsions » dit Kaufmann (1998), et donc, les tentations ne sont pas très loin, surtout lorsqu'elles tombent sur des époux comme l'incarne la figure de Zeus (infidèle et manipulateur).

Les femmes «Gɔ̃n»/Mina dans l'incomplétude de la figure d'Hélène et de Thétis

Coutumières de la divinité « *Mamiwata* » (la Sirène)- déesse des océans-, belle, à la silhouette de guitare, à la démarche pesante de noblesse, les femmes «Gɔn»/Mina, pour la plupart, incarnent cette divinité, similaire à la figure d'Hélène dans la mythologie grecque, bien qu'elles n'en soient pas toutes des adeptes. Mais, quelque chose de cette divinité est intégré à la socialisation des filles «Gɔn»/Mina dès leur tendre enfance : la féminité se vit, s'incarne ; elle ne s'énonce pas ; c'est la formule que les «Gɔn»/Mina appliquent. Le gestuel tendre, doux, le regard poignant, le sourire accrocheur, les mimiques sensuelles, bref, tout chez la femme «Gɔn»/Mina renvoie à la sensualité, de sorte que, bien souvent, de simples gestes de courtoisie sont lus comme un appel de pied.

Telle elle est désirée, c'est ainsi que la femme «Gɔn»/Mina est également redoutée comme Hélène car, la posséder pour soi est aussi synonyme de souffrances chez les hommes. Comment en être à la hauteur ou que faire pour la garder pour soi exclusivement ? Le simple regard extérieur est signe d'angoisses pour ces hommes. Mais, à vrai dire, les femmes «Gɔn»/Mina, du moins celles qui sont financièrement autonomes ou à l'abri des besoins vitaux, sont de nature très amoureuse, attachante et fidèle aussi longtemps qu'elles sont respectées et que l'ascenseur leur est retourné en termes d'égards et de petits soins. Mais, lorsque l'amour devient farde, malgré tous leurs efforts, elles choisissent, dans un grand nombre de cas, de se remettre sur le marché de l'amour. Elles ne craignent ni la concurrence, la répétition amoureuse car, dans la plupart du temps, ce sont elles qui mènent le jeu. Voici un récit très évocateur à ce sujet :

« J'avais eu 17 ans, lorsque j'avais eu mes premières menstrues et 18 ans avant d'être abordée par un garçon. À l'époque, j'avais très peur de mes parents. Lorsqu'un garçon me drague, j'en parlais à l'une de mes grandes sœurs qui me donnait des conseils. [Moi : s'il vous plaît, pourriez-vous me décrire le cas particulier de l'homme à qui vous aviez dit oui ?] Lorsque l'homme qui va devenir plus tard mon mari m'avait abordé pour la première fois, j'ai tout suite ressenti une sensation très forte. J'ai su, dès le premier instant, que c'était lui, l' élu de mon cœur. J'en avais fait part à ma grande sœur. Je lui avais dit que ce monsieur me plaisait. En vérité, à l'époque, c'étaient trois garçons qui me courtoisaient au même moment. Je n'avais pas ressenti d'attraction pour les deux autres. Mais lui, il m'avait particulièrement plu. Une sensation m'animait en sa présence. Alors, j'avais dit à ma sœur que c'était lui que je choisis parmi les trois.

Cet homme était un Malien qui avait loué dans notre concession. Il me plaisait et je commençai à le fréquenter. Lorsque l'une de mes tantes remarqua mes mouvements, elle me posa la question de savoir ce que j'allais chercher chez cet homme. Je lui avais juste répondu que c'était une simple causerie de courtoisie. Ma tante avait insisté plusieurs fois pour savoir ce qui me liait à lui. Pour finir, je lui avais dit de ne pas trop s'en mêler. J'avais continué à le fréquenter jusqu'à ce que la grossesse survienne. Lorsque je constatai l'arrêt de mes menstrues, je l'informai. Il m'amena en consultation et la grossesse était confirmée. C'était alors qu'il prit la décision de faire officiellement la connaissance de mes parents et la dot s'en suivra plus tard. C'est avec cet homme que j'ai eu mes quatre enfants (trois filles et un garçon).

[Moi : qu'est-ce qui a été alors à la base de votre divorce, si vous me le permettez ?]

À vrai dire, mon mari m'entretenait très bien : je n'avais jamais manqué de nourriture sous son toit. Il y avait tout à la maison. *Mais, le plus grand problème de mon mari était les femmes.* Il avait pris une autre femme, de la même origine que lui (Malienne). Pour être précise, mon mari était quelqu'un, en temps normal, il était un homme vivable, convivial et responsable. Mais, dès qu'il rencontre une autre femme qui lui plaisait, alors il devenait très « chiant » avec moi, il me prenait pour sa « serpillère » et ne nous ravitaillait plus en aliments,

on n'avait plus à manger, ni les enfants, ni moi-même. Alors, s'en suivait des bagarres tout le temps. J'avais subi cette situation une fois, deux fois, trois fois ; car, à chaque fois qu'il ramenait une nouvelle femme à la maison, celle-ci ne restait pas longtemps. Après avoir eu un enfant, ces femmes s'en allaient. Pendant ce temps, moi, je rejoignais mes parents. Et dès que la nouvelle femme s'en allait, il venait me supplier et je rejoignais mon ménage.

Ce scénario s'était répété cinq fois, car je l'aimais toujours même à la suite des maltraitances, et surtout, compte tenu de l'âge de mes enfants. Elles étaient trop petites pour que je les abandonne. Alors, j'avais accepté de tout endurer jusqu'à ce ma fille aînée ait seize ans, un âge raisonnable lui permettant de prendre soin de ses jeunes sœurs et frère. Lorsqu'il ramena une nouvelle femme, à nouveau, dans le ménage, cette fois-ci, j'avais quitté pour de bon.

Plus tard, il était encore allé me voir pour me supplier de revenir, mais c'était un non catégorique. Je lui avais dit que c'en était assez, et, vu que nos enfants sont déjà grands, que chacun reste de son côté. Quand il a compris que ma décision était définitive, alors, il a, lui aussi, abandonné les enfants seuls dans la maison conjugale et est retourné dans son pays (au Mali). Informée de son départ, je suis repartie rester avec mes enfants pour les éduquer jusqu'à ce que chacun d'eux soit autonome [...]. » (Une enquêtée de 45 ans, divorcée).

Mais, les femmes «Gɔ̃n»/Mina, n'incarnent pas entièrement la figure d'Hélène : leur corps n'est pas celui d'un fantôme, leur corps n'est pas un mirage ; il est saisissable et apprivoisable. Tel le roi Pélée qui « tient fermement enlacée dans ses bras la déesse Thétis », les hommes peuvent bien apprivoiser les femmes «Gɔ̃n»/Mina et les garder pour eux dans un lien conjugal durable, s'ils s'y prennent bien malgré les regards d'autres hommes comme Zeus et Poséidon étaient amoureux de Thétis sans pouvoir rien y faire.

Les femmes «Gɔ̃n»/Mina dans l'incomplétude de la figure d'Aphrodite

C'est ici que la plus grande polémique est nourrie au sujet des filles et des femmes de l'ethnie «Gɔ̃n» et Mina. Elles seraient « détourneuses de maris d'autrui ». Vrai ! Rétorque la quasi-totalité de mes enquêtés masculins, mais ils expliquent : « ce n'est pas qu'elles détournent les maris d'autrui, c'est parce qu'elles s'y prennent mieux avec les hommes que les femmes des autres ethnies, c'est leur art et leur savoir-faire qui les mettent en scène ». La beauté n'est pas que physique, elle est également dans le « être » et dans le « faire ». C'est après tout un art. Celui que les femmes «Gɔ̃n»/Mina ont appris depuis leur tendre enfance au point de paraître chez certains enquêtés comme « naturel » ou « inné ».

Pierre-Joseph Laurent, dans la démonstration de sa thèse d'hypothèse inversée entre la beauté et le mariage, s'appuie fondamentalement sur deux figures phares de la mythologie grecque : 1) la figure de Héra, épouse légale de Zeus, acariâtre, jalouse devant les nombreuses maîtresses de son mari et impitoyable face à ses fils illégitimes : elle protège les femmes et le mariage surtout monogamique ; 2) Aphrodite qui est la force qui rapproche des êtres et qui unit les sexes, « dans son éclat, le corps de la déesse est la puissance même d'Éros [Amour], en tant que force

universelle » (Laurent, 2010, emplacement 1036)²⁹. « Avec elle, toute la vie s’embrasse, celle des hommes, des femmes, des dieux », ajoute l’auteur (Ibidem). Un autre auteur renchérit : « Elle dispose de tous les moyens pour y parvenir, la beauté surtout. Son corps est un éblouissement ; et puis vêtements, parfums, parures, fleurs, sourires... tant et si bien qu’à son arrivée les immortels tendent la main vers elle : chacun deux désire en faire son épouse légitime et l’emmener dans sa maison. [...] » (Brulé, 2001, p. 20 cité par Laurent, 2010).

La femme «Gn»/Mina apparaît également une incarnation incomplète de cette déesse de la beauté et de l’Amour, Aphrodite. Dans la mythologie grecque Héra, la déesse de l’orthodoxie du mariage garde des rapports distants vis-à-de d’Aphrodite, libre et dont le corps incarne la force et la puissance. L’on pourrait tenter une analogie similaire entre les femmes des autres ethnies et les femmes «Gn»/Mina, très désirées.

En effet, nous relate Laurent (2010, emplacement 1281) « Un jour, Zeus et son épouse Héra se querellaient pour savoir qui, de l’homme ou de la femme, dans l’acte sexuel avait plus de plaisir, Zeus soutenant que c’était la femme. Devant l’ampleur de la dispute, il fut décidé d’en appeler à Tirésias que les aléas de l’existence avaient pour un temps transformé en femme avant qu’il ne redevienne homme. La réponse fut sans appel "S’il y avait dix parts (de plaisir), l’homme jouissait d’une seule et la femme de neuf". Héra se mit alors en colère, "furieuse de voir ainsi révélé le peu de cas que, confrontées à Aphrodite, les femmes font d’elle". Pour se venger, elle aveugle Tirésias [dans cette version du récit de la mythologie grecque] ». Pour l’auteur, la colère d’Héra s’adresse non à Zeus, mais à Aphrodite que tout le monde désire. L’auteur conclut que « le *Mariage* légitime (symbolisé par Héra) entretient une relation pour le moins conflictuelle avec la *Beauté* (celle qu’incarne Aphrodite) » (Ibidem). Ainsi dire, aussi longtemps que les femmes «Gn»/Mina se la joueront à l’Aphrodite, elles ne pourront susciter que jalousie, convoitise et haine des autres femmes qui ne les égalent pas. La sensualité, c’est aussi de l’art, et cet art s’apprend et s’exerce pour en avoir la maîtrise.

5.4- Au-delà de l’aire culturelle «Gn»/Mina, un regard global spatio-temporel sur l’inceste et l’infidélité, deux cas de transgression des normes nuptiales

Commençons tout d’abord par poser, du point de vue théorique, le regard sur ce que sont l’institution matrimoniale et les normes qui la régulent.

5.4.1- L’institution matrimoniale et ses normes régulatrices

Parler de l’institution matrimoniale positionne d’emblée ma réflexion dans le champ disciplinaire de l’anthropologie de la parenté. Les origines de ladite discipline remonteraient à Lewis H. Morgan à partir de ses travaux précurseurs « *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* » publiés en 1871 suivis en 1877 de « *Ancient Society, or Researches in the Line of Human*

²⁹ L’auteur se réfère ici à Vernant (2007b, p. 1330).

Progress from Savagery through Barbarism to Civilization ». Par cette deuxième œuvre, Morgan entreprit de comparer les institutions sociales de l'antiquité occidentale classique et celles des peuples primitifs contemporains, retraçant, par-là, la progression de l'humanité à travers les stades successifs de la sauvagerie, de la barbarie et de la civilisation. Les successeurs de Morgan (fonctionnalistes, structuralistes, marxistes), tout en se réclamant de lui à divers titres, vont cependant rejeter sa thèse évolutionniste (Godelier dans son article « Morgan Lewis Henry, 1818-1881 »³⁰). Quoi qu'il en soit, les travaux de Morgan lui ont permis de distinguer, parmi tous les systèmes de parenté, deux types de nomenclature des rapports de consanguinité : d'une part, le type descriptif propre aux systèmes de parenté indo-européens, sémites et ouraliens. Dans un tel système, les parents en ligne directe (père, mère, fils et fille) sont clairement distingués des parents en lignes collatérales (frère de mon père, sœur de ma grand-mère, etc.). D'autre part, le type classificatoire qu'on retrouve en Asie, en Afrique et en Amérique. Dans un pareil système, certains des collatéraux ou tous sont classés dans les mêmes catégories que les parents en ligne directe (*Ibidem*).

Morgan a aussi souligné, dans ses travaux, l'importance des règles de mariage dans les divers systèmes de parenté et démontré que le mariage est un échange des femmes entre des groupes sociaux avant même d'être une relation entre des individus de sexe opposé. C'est d'ailleurs, cette question centrale de l'échange des femmes couplée de l'interdiction de l'inceste qui vont constituer plus tard la trame des théories formulées dans les « Structures élémentaires de la parenté » publiées en 1949 par Claude Lévi-Strauss et qui marquent un tournant important en matière de renouvellement théorique dans l'histoire de l'anthropologie de la parenté. Même si l'on sait désormais avec Godelier (2004) dans « Métamorphoses de la parenté » et Laurent (2010, Ed. Kindle) dans « Beautés imaginaires » que certaines thèses des théories de base de Claude Lévi-Strauss se sont révélées plus tard erronées et avaient fait l'objet d'une reformulation que Laurent (2010) désigne sous le terme de « théorie alternative » de Claude Lévi-Strauss (je vais y revenir).

Ainsi, les multiples travaux des anthropologues depuis Morgan, ont permis donc de comprendre que la terre est peuplée d'environ dix mille sociétés qui ont toutes des systèmes de parenté. Ceux-ci sont, d'une manière ou d'une autre, des variantes des sept types majeurs de systèmes de parenté que sont : les types dits « soudanais », « dravidien », « australien », « iroquois », « eskimo », « hawaïen », « crow-omahien » (Godelier, 2010).

Cependant, si pour Godelier (2010), ce qui est constitutif d'un système de parenté c'est à la fois les rapports de descendance et les rapports d'alliance, pour Lévi-Strauss, les systèmes de parenté sont définis avant tout par les formes de l'alliance plutôt que par les formes de descendance (Godelier, 2010). Et l'alliance pour Lévi-Strauss implique universellement l'échange des femmes par et pour les hommes. Godelier (2010) autant que Laurent (2010) font remarquer que ce postulat de Lévi-Strauss n'a plus aujourd'hui une valeur universelle. Il ne vaut que dans les sociétés qui pratiquent

³⁰URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/lewis-henry-morgan/> Consulté le 8 février 2016

réellement l'échange de femmes entre les groupes de parenté. Or, il existe, même si c'est rare, d'autres sociétés (au Vietnam, en Indonésie, en Océanie, etc.) où l'alliance implique plutôt l'échange des hommes par les femmes (chez les Rhades par exemple) ou encore d'autres sociétés où l'alliance n'existe simplement pas, comme c'est le cas dans certaines minorités tibéto-birmanes telles les Na, les Moso, etc. Ces sociétés minoritaires sont plutôt matrilineaires, c'est-à-dire que frères et sœurs vivent ensemble bien sûr avec l'interdiction de l'inceste, élèvent en commun les enfants des sœurs et tous forment une famille. Dans ces sociétés, les notions de « maris » et de « pères » n'existent donc pas et les hommes qui « arrosent » les femmes de leurs germes ne doivent pas se faire connaître. Les visites aux femmes se font, selon les normes, les nuits (Godelier, 2010 ; Laurent, 2010). Ces formes d'alliance (l'échange des hommes par les femmes) ou de non alliance (cas des Na) constituent de l'avis de ces auteurs des limites au principe de l'universalité de l'alliance par l'échange des femmes de Claude Lévi-Strauss. Mais avant d'énoncer la théorie de l'alliance de Lévi-Strauss, passons en revue les formes courantes d'union dans certaines sociétés.

5.4.2- L'endogamie et l'exogamie

Analysées par plusieurs auteurs, l'endogamie et l'exogamie sont des principes régulateurs de la vie sexuelle des gens dans les sociétés lorsqu'il est temps de passer de la vie sexuelle libre (officielle ou discrète) à une union régulée. Ces principes régulateurs peuvent être d'application cumulativement dans une même société. Ainsi, (Laurent, 2010), dans son travail sur les Mossi du Burkina Faso, observe la cohabitation de l'endogamie religieuse avec les règles exogamiques qui régissent la société coutumière mossi. C'est aussi ce qu'évoque Firth (2016) dans son article « Ethnologie générale » [en ligne] ou encore Marquet (2016)³¹ dans son article « Clan » [en ligne].

Par les principes endogamiques, Ego est appelé à s'unir à une personne à l'intérieur de son clan, lignage, village, caste ou sous-caste, ou encore à l'intérieur de son groupe religieux. Ainsi, en Inde par exemple, chaque sous-caste tend à être endogame pour des raisons religieuses (Firth, 2016) comme les groupes protestants ou les évangélistes chez les Mossis du Burkina Faso (Laurent, 2010). Toutefois, observe Firth (2016)³², l'endogamie stricte est rare dans les sociétés primitives, par contre les règles fixant le choix de l'épouse sont extrêmement fréquentes.

A l'inverse, lorsque les unions sont illégitimes dans ces cercles de proches, ce qui contraint Ego à choisir son conjoint bien plus loin de ces groupes, on parle de règles exogamiques. Ainsi par exemple, Laurent (2010) évoque que chez les Mossis, l'exogamie est recherchée à une profondeur de trois générations entre les personnes ayant un lien de parenté et, quels que soient les intermédiaires qui les relient, huit lignages sont généralement prohibés. Pour Firth (op. cit.),

³¹ In *Encyclopædia Universalis*, consulté le 8 février 2016. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/clan/>

³² In *Encyclopædia Universalis*, consulté le 13 février 2016. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/ethnologie-generale/>

l'exogamie a une fonction d'intégration considérable en créant des liens entre des groupes qui pourraient être ennemis. Cette idée ressort très fortement aussi chez Laurent (2015)³³ selon qui l'exogamie permet de créer des liens [d'alliance], d'instaurer la paix entre groupes, mais aussi d'instaurer une hégémonie d'un groupe sur l'autre.

En Anthropologie, la question de l'exogamie a été largement débattue en lien avec le totémisme. James Fraser y consacra, en 1910, quatre volumes sous le nom de *Totemism and Exogamy*. Mais très rapidement, ses thèses et ses catégories constituées sous le terme de totémisme ont fait l'objet de vives critiques par des auteurs successifs, eux-mêmes critiqués par leurs successeurs dans chaque tentative de définition du mot « totémisme » (Goldenweiser, 1910 ; Rivers, 1914 ; Boas, 1916 ; Kroeber, 1923 ; Lowie, 1934, 1948 ; Lévi-Strauss, 1962, pour ne citer que ceux-là).

Ces auteurs dénonçaient le groupement sous un même terme des phénomènes de divers ordres : *l'organisation clanique, l'attribution aux clans de noms ou d'emblèmes animaux ou végétaux, et la croyance en une parenté entre un clan et son totem*. Ainsi que cela transparait dans la définition du totémisme par Mauss (1937) : « la croyance à une descendance commune de l'homme et d'une espèce déterminée d'animaux ou de plantes », quand bien même « On peut trouver des clans sans totem, mais non des totems sans clan » ajouta-t-il. A cette définition, plusieurs auteurs vont objecter que l'identification d'un clan par un nom d'animal n'impliquait pas la croyance d'une descendance commune (Linton, 1936 ; Murdock, 1949, cité par Marquet, 2016) ou que l'association entre un clan et un animal était fréquemment absente en Amérique, en Afrique et en Asie (Lowie, 1948). Autrement dit, même si des coïncidences entre les trois ordres de phénomènes existent, elles ne se vérifient que dans des cas minoritaires et dans plusieurs sociétés, chacun des ordres peut être présent sans les autres. A Lévi-Strauss (1962) de clarifier qu'en fait le terme « totémisme » recouvre des relations, idéalement posées, entre deux séries, l'une naturelle, l'autre culturelle. La série naturelle qui comprend des catégories et des d'individus ; puis la série culturelle qui comprend des groupes et des personnes (je vais y revenir).

Au fait, ce qu'il y a lieu de retenir par rapport à la relation entre exogamie et totémisme, c'est la question d'identification des membres d'un même clan. Elle se fait à travers le nom, le blason et le totem (Mauss, 1937). Et pour Marquet (2016), les blasons et totems n'intéressent, dans ce cas de figure, que lorsqu'ils peuvent s'équivaloir à des noms pour faciliter l'identification d'un clan. Ainsi, ce sont les noms des clans qui déterminent un individu quant à l'attitude à tenir vis-à-vis de ses pairs claniques. Marquet (op. cit.) voit dans la prescription de l'exogamie plutôt une interdiction de l'endogamie et plus en profondeur, une extension de la prohibition de l'inceste. Marquons ici un arrêt sur la question de l'interdiction de l'inceste à travers la théorie de l'alliance.

³³ Séminaire d'Anthropologie fondamentale, année académique 2015-2016, UCL.

5.4.3- La théorie de l'alliance : la question de la prohibition de l'inceste

La théorie de l'alliance, de quoi revêt-elle ? C'est à travers son ouvrage « Les Structures élémentaires de la parenté » que Claude Lévi-Strauss fonda, en 1949, la théorie de l'alliance. Celle-ci avait eu des précurseurs parmi l'école hollandaise avec Van Wouden, et à la suite de Lévi-Strauss, des promoteurs en Angleterre comme E. R. Leach (1954 ; 1961 ; 1962) et R. Needham (1951 ; 1957 ; 1958 ; 1962) et en France comme L. Dumont (1971), évoque De Coppet (2016)³⁴ dans son article « Système de parenté » [en ligne]. En effet dans son ouvrage, Claude Lévi-Strauss (1949) dégage de l'analyse d'une multitude de systèmes de parenté une théorie générale des sociétés et met en place une interprétation structurale de la parenté fondée sur des lois universelles (Coppet, *op. cit.*). La prohibition de l'inceste aura constitué l'essentielle de la trame de cette théorie générale.

Encadré n°10 : La prohibition de l'inceste

Extrait de « Les structures élémentaires de la parenté » (Lévi-Strauss, 1949, p. 14)

« La prohibition de l'inceste est entachée d'une ambiguïté qui en traduit le caractère sacré. La prohibition de l'inceste est à la fois une règle sociale et une règle pré-sociale à un double titre : d'abord par son universalité, ensuite par le type de relations auxquelles elle impose sa norme. Or, la vie sexuelle est elle-même doublement extérieure au groupe. Elle exprime au plus haut point la nature animale de l'homme, et elle atteste au sein même de l'humanité, la survivance la plus caractéristique des instincts ; en second lieu, ses fins sont, doublement à nouveau, transcendantes : elles visent à satisfaire soit les désirs individuels dont on sait suffisamment qu'ils sont parmi les moins respectueux des conventions sociales, soit des tendances spécifiques qui dépassent également les fins propres de la société. Notons également que si la réglementation des rapports entre les sexes constitue un débordement de la culture au sein de la nature, d'une autre façon la vie sexuelle est, au sein de la nature, une amorce de la vie sociale : car, parmi tous les instincts, l'instinct sexuel est le seul qui, pour se définir, ait besoin de la stimulation d'autrui. Nous devons revenir sur ce dernier point ; il ne fournit pas un passage, lui-même naturel, entre la nature et la culture, ce qui serait inconcevable, mais il explique une des raisons pour lesquelles c'est sur le terrain de la vie sexuelle, de préférence à tout autre, que le passage entre les deux ordres peut et doit nécessairement s'opérer. Règle qui étreint ce qui, dans la société, lui est le plus étranger, mais en même temps, règle sociale qui retient, dans la nature, ce qui est susceptible de la dépasser ; la prohibition de l'inceste est, à la fois, au seuil de la culture, dans la culture, et en un sens, la culture elle-même ».

Ainsi, pour Lévi-Strauss la prohibition de l'inceste « présente sans la moindre équivoque, et indissolublement réunis, les deux caractères où se reconnaissent les attributs contradictoires de deux ordres exclusifs : elle constitue une règle, mais une règle qui, seule entre toutes les règles sociales, possède en même temps un caractère d'universalité ». Et à l'auteur d'ajouter que « la prohibition de l'inceste en tant que règle n'a guère besoin d'être démontrée, car il suffira de rappeler que l'interdiction de mariage entre proches parents, peut avoir un champ d'application variable selon la façon dont chaque groupe définit ce qu'il entend par proche parent, mais que cette interdiction, sanctionnée par des pénalités sans doute variables, et pouvant aller de l'exécution

³⁴ In *Encyclopædia Universalis*, consulté le 7 février 2016. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/systemes-de-parente/>

immédiate des coupables à la réprobation diffuse, parfois seulement à la moquerie, est toujours présente dans n'importe quel groupe social » (*Ibidem*, p.10).

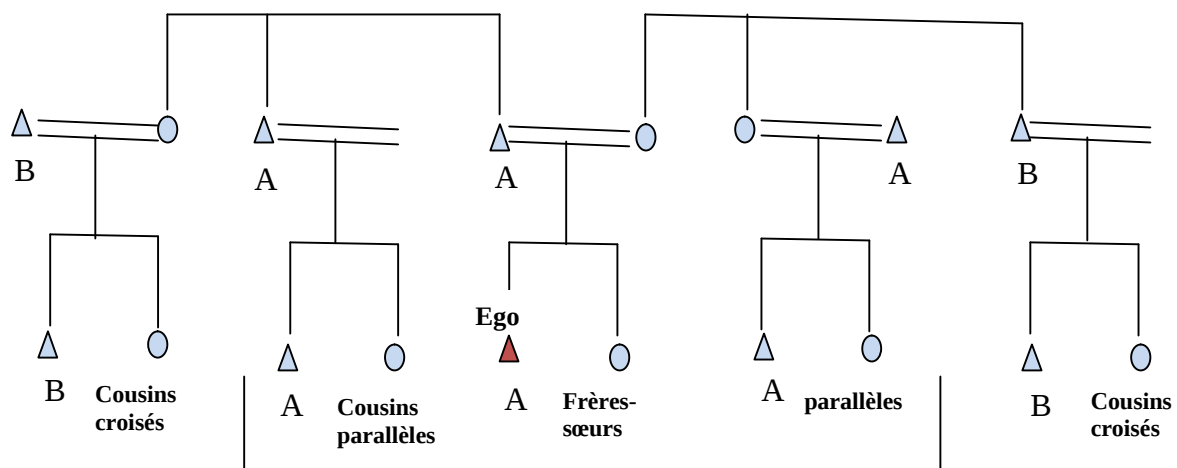
Coppet (2016) évoque que d'après cette énonciation de Lévi-Strauss, la prohibition de l'inceste « exprime le passage du fait naturel de la consanguinité au fait culturel de l'alliance » ; c'est-à-dire qu'elle « est moins une règle qui interdit d'épouser mère, sœur ou fille qu'une règle qui oblige à donner mère, sœur ou fille à autrui ». À ce titre, le mariage est d'emblée placé au centre des phénomènes de parenté, car il est un « archétype de l'échange ». C'est ce qui va soulever une énorme controverse dans le champ des études de la parenté.

Ainsi, pour Hua Cai (1997, 2008 cité par Laurent, 2010), la théorie de l'alliance de Claude Lévi-Strauss est impuissante à donner une explication au cas des Na. Rappelons que les Na sont une société matrilineaire sans alliance, ni mari, ni père. L'homme appelé « arroseur » visite les femmes de nuits et ne doit pas se faire connaître. Ainsi, il n'est pas interdit qu'une femme soit arrosée par un homme censé être son géniteur. À cet égard, Cai (2008) estime que l'erreur des théories de la parenté consiste à ne pas avoir compris que la consanguinité biologique est un « pseudo-objet » scientifique à partir du moment où le cas des Na prouve que seule existe une théorie culturelle de la consanguinité propre à chaque peuple. L'auteur soutient que l'inexistence de l'interdit sexuel entre une femme et l'arroseur de sa mère (donc son géniteur potentiel) permet de distinguer définitivement le principe d'exclusion sexuelle entre consanguins sociaux de la règle de l'interdit sexuel au sein d'une autre catégorie d'individu (l'interdiction de l'adultère) exigé par l'institution du mariage (Laurent, 2010). La solution proposée par Cai (2008) face à l'énigme du choix du partenaire sexuel est de considérer que « la croyance forge l'identité culturelle et régit le comportement [...]. Les comportements humains ne sont ni conditionnés par les mécanismes biologiques, ni déterminés par la psyché individuelle, mais exclusivement par l'institution de la consanguinité culturelle » (Cai, 2008 : 180, cité par Laurent, 2010).

Cependant pour Godelier (2004), le cas des Na ne fait pas pour autant exception à l'hypothèse de Claude Lévi-Strauss. Car en interdisant à des frères et sœurs de s'unir, comme c'est le cas chez les Na aussi, on contraint les sociétés à l'échange. C'est donc bien par l'échange que les groupes qui s'interdisent de pratiquer l'inceste peuvent se reproduire.

Néanmoins, autant Godelier (2004, 2010) que Laurent (2010) vont trouver des limites évidentes à la théorie générale de Claude Lévi-Strauss. Ainsi, ces deux auteurs qui se rallient, de par leur argumentation, à la thèse de Charles Darwin, énoncent que l'espèce humaine étant une espèce sociale parmi d'autres, ne peut s'être donnée à elle-même la société et l'alliance qui ne peut se situer au fondement de celle-ci. Pour Laurent (2010), ces nouveaux développements de la connaissance déchargent, pour ainsi dire, l'alliance du poids du fondement de la société humaine. Les controverses vont d'ailleurs conduire plus tard Claude Lévi-Strauss à proposer une nouvelle formulation de sa théorie dans son ouvrage « La Pensée sauvage » et explique désormais l'échange des femmes par « le système de la diversité hybride » (Laurent 2010).

Quoi qu'il en soit, souligne Coppet (*op. cit.*), toutes les sociétés définissent solidairement des règles de consanguinité et d'affinité. Toutefois, alors que certaines sociétés, comme les sociétés occidentales, se contentent de règles négatives de l'interdiction de l'inceste, d'autres sociétés, au contraire, comme dans les sociétés primitives, établissent, en plus des interdits de l'inceste, des règles positives permettant de choisir un conjoint. Le mariage des cousins croisés, de par ses formes et ses propriétés, est l'institution la plus remarquable de ces derniers systèmes de parenté, car elle exprime de façon complète et condensée à la fois la prohibition de l'inceste et la relation complémentaire entre consanguinité et affinité.



Légende :

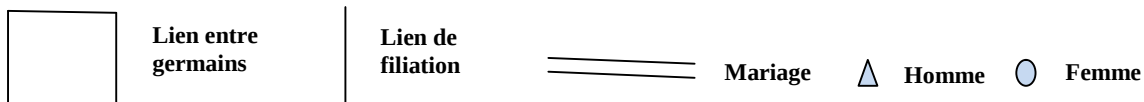


Schéma n° 3 : Cousins parallèles et croisés

Source : Extrait de Daniel de Coppet, « Système de parenté », in *Encyclopædia Universalis* [en ligne], <http://www.universalis.fr/encyclopedie/systemes-de-parente/> consulté le 7 février 2016.

Somme toute, au nom de ce double principe de prohibition couplée de prescription de partenaires, dans un système de parenté patrilinéaire, par exemple, les frères-sœurs, les cousins parallèles c'est-à-dire les enfants du frère de son père et les enfants de la sœur de sa mère sont frappés d'interdiction de mariage par Ego (l'homme désireux de prendre une épouse) ; par contre, les cousins croisés (c'est-à-dire les enfants de la sœur de son père, et les enfants du frère de sa mère) sont les plus proches collatéraux avec qui Ego peut se marier (voir schéma ci-dessus). Cette règle s'applique dans la majorité des sociétés. Ce cercle d'interdiction peut être élargi dans certaines sociétés à d'autres liens de parenté selon des particularités culturelles. Ainsi, on parlera d'inceste lorsqu'une personne passe outre les règles d'interdiction pour se marier dans le cercle des membres frappés de prohibition d'alliance.

Outre la théorie de l'alliance, Laurent (2010) analyse l'utilité de cette institution dans les sociétés dites traditionnelles. En effet, dans ces sociétés coutumières (pour emprunter le terme de Laurent, *op. cit.*), il prévalait un système d'équivalence sociale, une invention culturelle, grâce auquel chaque homme et chaque femme était « recasé/e » dans une relation d'alliance. « À la faveur des formes les plus diverses prises par les alliances, se produira une similitude, ou encore une substituabilité, entre les personnes d'un groupe donné pour permettre l'échange cher à Claude Lévi-Strauss et la reproduction de la société » (Laurent, 2010, emplacement 351, version Kindle). Les alliances jouaient un rôle de stabilisation et de paix au sein des sociétés traditionnelles, au moyen de ce que l'auteur a désigné par « la régulation sociale de la beauté ». Grâce à l'alliance, chacun au sein de la société pouvait « garder toute sa vie, sa qualité de membre à part entière d'un groupe donné et cela, au-delà du désir des uns et des autres » (*Ibidem*). Une telle régulation jadis tenait également compte de la stratification de la société. « Dans les marchés matrimoniaux traditionnels, le choix dépendait de l'interaction étroite entre le moi, la famille et le milieu professionnel [ou social] » (Illouz, 2012, p.178). Ce sont les familles qui décidaient de l'union : vu que les alliances unissaient deux familles voire deux groupes sociaux. L'alliance avait pour fonction principale d'assurer la paix dans la cité.

Mais avec la modernité d'autres facteurs, des nouveaux, sont entrés en jeu et ont complètement bouleversé l'ordre ancien établi. Le savoir scientifique, la machine à imprimer, le développement du capitalisme, la sécularisation et l'influence des idées démocratiques sont les facteurs habituellement considérés comme à l'origine de cette modernité, de l'avis de Illouz (*op. cit.*, p.27). Les grandes transformations, qui s'en suivirent, se sont également observées sur le marché matrimonial. Certes, le caractère intéressé des relations amoureuses existe depuis longtemps (*Ibidem*, p.49). Mais, la modernité s'est accompagnée de l'extension, du perfectionnement voire de l'agressivité du marché de l'amour (*Ibidem*, pp. 83-116). Une transformation qui, de l'avis de l'auteur n'est que le résultat de l'effondrement des règles religieuses, ethniques, raciales et sociales (*Ibidem*, p. 180). Pour d'autres auteurs comme Bauman (2004), les sociétés contemporaines vivent simplement à l'ère de l'amour ou de la vie liquide. Bien que cette analyse soit faite dans le contexte des sociétés occidentales, elle reflète également la réalité dans bien de sociétés africaines.

5.4.4- Un regard d'ordre religieux sur la question de l'inceste

Avec l'avènement du christianisme les mariages entre proches parents vont être progressivement interdits (Godelier, 2010). En effet, dans les anciennes lois bibliques, l'inceste au même titre que d'autres comportements sexuels déviants comme la sodomie, la zoophilie, apparaissait comme des actes de l'ordre de la nature, des sacrilèges (Parat, 2004) et donc interdits. Au départ, et ce jusqu'au XIIIe siècle, les mariages sont interdits jusqu'au 7e degré de parenté dans le cercle des consanguins et des affins. Voici les termes dans lesquels ces interdictions étaient formulées dans Lévitique 18, 6-16 :

« 6 Nul de vous ne s'approchera de sa parente, pour découvrir sa nudité. Je suis l'Eternel. 7 Tu ne découvriras point la nudité de ton père, ni la nudité de ta mère. C'est ta mère : tu ne découvriras point sa nudité. 8 Tu ne découvriras point la nudité de la femme de ton père. C'est la nudité de ton père. 9 Tu ne découvriras point la nudité de ta sœur, fille de ton père ou fille de ta mère, née dans la maison ou née hors de la maison. 10 Tu ne découvriras point la nudité de la fille de ton fils ou de la fille de ta fille. Car c'est ta nudité. 11 Tu ne découvriras point la nudité de la fille de la femme de ton père, née de ton père. C'est ta sœur. 12 Tu ne découvriras point la nudité de la sœur de ton père. C'est la proche parente de ton père. 13 Tu ne découvriras point la nudité de la sœur de ta mère. Car c'est la proche parente de ta mère. 14 Tu ne découvriras point la nudité du frère de ton père. Tu ne t'approcheras point de sa femme. C'est ta tante. 15 Tu ne découvriras point la nudité de ta belle-fille. C'est la femme de ton fils : tu ne découvriras point sa nudité. 16 Tu ne découvriras point la nudité de la femme de ton frère. C'est la nudité de ton frère »³⁵.

Mais face aux difficultés croissantes dans toutes les classes sociales à trouver de conjoint(e)s, l'Église fut contrainte de réduire le champ des interdits successivement au 4^e degré puis au XIX^e siècle au 2^e degré de parenté (Godelier, 2010). L'ordre chrétien a également permis de commuer la nature même de l'alliance. Ainsi, le mariage qui était autrefois une affaire de familles et de lignées était devenu un sacrement devant être célébré dans un lieu saint. Partant de là, un homme et une femme qui s'unissent charnellement devant le saint sacrement ne forment désormais qu'une seule et indivisible chair, *una caro* (*Ibidem*). Ce qui en découle comme conséquences sur l'organisation de la famille et de la parenté dans les sociétés concernées est que désormais les affins se transforment en consanguins. Ainsi, les interdits d'union entre proches ont été également étendus aux affins (les proches de l'époux ou de l'épouse).

Il en va autrement dans le monde musulman même aujourd'hui encore. Les règles du mariage sont ici définies par le Coran et plus ou moins appliquées strictement par les croyants. Selon le code coranien, un homme a droit à quatre épouses, et à des concubines. Et au regard de ce qu'on nomme aujourd'hui le « mariage arabe », l'épouse préférée est la fille du frère du père (une cousine parallèle, voir plus haut). Autrement dit, il s'agit d'un membre du lignage paternel, la femme la plus proche de la sœur. Cette dernière, par contre, reste toujours interdite au mariage par Ego. L'inverse est aussi valable ; ainsi une femme prendra pour époux préféré son cousin du côté paternel (Godelier, 2010).

La deuxième épouse peut être une cousine du côté maternel, la troisième une femme de la même tribu ou communauté, la quatrième une femme d'un autre groupe social ou tribal (*Ibidem*). Il va s'en dire que le « mariage arabe » cumule les principes du mariage entre soi et ceux du mariage avec des personnes hors du cercle des proches. En un mot, il s'observe-là une cohabitation des principes de l'endogamie avec ceux de l'exogamie. Ces deux grandes religions ont donc des vues différenciées sur le cercle des proches interdits d'inceste de même que sur le régime (monogamique ou polygamique) de l'union. Reste à connaître la manière dont la question de l'infidélité est traitée dans ces deux ordres religieux et dans la littérature.

³⁵ <http://www.enseignemoui.com/bible/levitique-18-6.html>, consulté le 08 avril 2016.

5.4.5- Les règles de fidélité au sein du couple : l'interdiction de l'adultère

Les questions relatives à la fidélité ou à l'infidélité au sein du couple projettent d'emblée les réflexions dans le présent travail sur le plan de la morale, de la religion et de la psychologie. Question sensible liée aux mœurs, l'infidélité ou l'adultère est réprouvé dans un grand nombre de sociétés au tant par les grandes religions.

Ainsi, dans le Coran par exemple, il est interdit aux croyants de « commettre de fornication » (Coran : 17/32 ; 26/68), car « quiconque fait cela encourra une punition » (26/68) et, « ceux qui gardent leur chasteté de même que celles qui [la] préservent, [...], Dieu leur a certes réservé un pardon et une récompense sublime » (33/35). Aucun verset du Coran ne fait la distinction entre l'adultère et la fornication³⁶. En cas de transgression de ce principe, les deux coupables (fornicateur et fornicatrice), qu'ils soient mariés ou pas, sont punis ensemble de 100 coups de fouet, et il faut « qu'un groupe de croyants soit témoin de leur châtiment » (24/2).

Dans le code chrétien également (la Bible), l'interdiction de l'adultère figure parmi les dix commandements [de Dieu] au point n°6 : « Tu ne commettras pas d'adultère » (Exode 20 : 14). C'est au Deutéronome (22 : 22) que l'adultère est défini dans la Bible : « Si un homme a été trouvé couché avec une femme mariée, ils mourront tous deux, l'homme qui a couché avec la femme, et la femme ». Ainsi, aux termes de la Bible, « Si un homme commet un adultère avec une femme mariée, s'il commet un adultère avec la femme de son prochain, l'homme et la femme adultères seront punis de mort. » (Lévitique, 20 : 10).

Si on s'en tient à la lettre de ces textes de l'ancien testament (Deutéronome et Lévitique), l'homme adultérin n'est condamné que si son acte implique une femme mariée. À l'inverse, les textes restent muets sur le cas de l'homme marié impliqué dans un acte charnel avec une femme libre. Ce sont ces traitements différentiels en matière d'adultère qui conduisent le Romancier Tolstoï Nikolaïévitch (1828-1910) à dénoncer dans son œuvre sur la tragédie d'une femme que l'adultère accule au suicide, l'hypocrisie du grand monde (Aucouturier, 2016)³⁷. C'est sans doute cette injustice que vient rétablir le texte de l'Exode (20 :14) ci-dessus cité.

Quoi qu'il en soit, des deux règles (coranique et biblique) et de leurs sanctions ressortent une caractéristique commune : la désapprobation de l'adultère, et une caractéristique différentielle : la sanction des coupables. Il va s'en dire que si l'infidélité au sein du couple est blâmée dans la majorité des sociétés, le châtiment des coupables varie d'une société à une autre.

Revenons à présent sur le sens donné à la notion de fidélité dans cette discussion. À cet effet, le psychologue Jean Garneau dans son article « Les mythes amoureux : La fidélité », publié en 2005, évoque que la fidélité représente, au sein du couple, une garantie de la qualité de leur relation

³⁶ Fornication : Péché de la chair, relation sexuelle entre deux personnes non mariées ou contrevenant à la morale religieuse (<http://www.larousse.fr/dictionnaires/francais/fornication/34678>, consulté le 07 février 2016)

³⁷ <http://www.universalis.fr/encyclopedie/leon-nikolaievitch-tolstoi/> consulté le 8 février 2016.

amoureuse. Pour le philosophe Marc Anglaret (2016)³⁸, il s'agit d'un *engagement* fondé sur la confiance mutuelle, et l'exemple typique de fidélité représente, de son point de vue, la fidélité conjugale. Et, le terme « engagement » peut s'entendre ici au sens de « conduite » ou au sens d'« acte » ; de toutes façons, il repose sur trois composantes : l'implication, la responsabilité, le rapport à l'avenir (Ladrière et al., 2016)³⁹.

C'est sans doute ce dernier aspect qui conduit Anglaret (op. cit.) à dire que la fidélité engage sur l'avenir, et c'est pourquoi, généralement, elle prend la forme d'une promesse ou d'un serment explicite. Ainsi, si on est forcé de l'énoncer clairement, c'est parce qu'elle concerne des choses qui sont, par nature, passibles de trahison (*Ibidem*). Garneau (2005) évoque que les serments de fidélité, au sein d'un couple, s'appliquent principalement à la dimension sexuelle mais aussi à la dimension relationnelle de leur union (une forme d'exclusivité dans l'investissement de l'amour ou de l'attachement). Anglaret (op. cit.) fait cependant remarquer que la fidélité est constamment à confirmer et qu'un seul faux pas suffit à l'ébranler. C'est certainement ce côté fragile de la fidélité qui amène Garneau (2005) à souligner que l'infidélité fait partie de la vie de couple. Abordons à présent la manière dont les actes d'infidélité et d'inceste se sont traduits dans le temps et dans l'espace.

5.4.6- L'inceste et l'infidélité : deux cas de transgression des normes nuptiales

Prohibés dans la majorité des sociétés et par les grandes religions (christianisme et islam par exemple), l'inceste et l'infidélité ont toujours existé dans les sociétés depuis le temps antique jusqu'à nos jours. Aujourd'hui, alors que les mariages entre frères-sœurs, pères-filles, mères-fils, etc. se légalisent tout doucement dans certaines sociétés, l'infidélité au sein des couples aussi se porte mieux plus que jamais. Cependant, il n'en demeure pas moins que les actes d'inceste et d'infidélité restent, dans la majorité des cas, répréhensibles. Dans cette partie de ma discussion, je vais successivement relever l'existence des deux phénomènes (l'inceste et l'infidélité) depuis les sociétés antiques jusqu'aux sociétés actuelles, en y intégrant au fur et à mesure les aspects liés à leur répression. Cette analyse sera faite suivant une approche diachronique et synchronique.

Un regard spatio-temporel sur l'inceste

La question de l'inceste paraît paradoxale à plusieurs égards : l'interdiction de l'inceste est par excellence la règle la plus universelle qu'il soit. Mais l'inceste a toujours existé dans les mythes et dans la pratique des peuples hier comme aujourd'hui ; sans tenir compte du fait que le cercle incestueux peut se rétrécir ou s'élargir selon les sociétés. Sommes-nous en présence de ce que Robert (2016) évoquait plus haut selon que « dès qu'il y a norme sociale s'ouvre la possibilité d'une conduite non conforme » ou en présence de « l'exception qui confirme la règle » comme l'évoque

³⁸ In *Encyclopædia Universalis*, consulté le 8 février 2016 <http://philo.pourtous.free.fr/Atelier/Textes/fidelite.htm>

³⁹ In *Encyclopædia Universalis*, consulté le 22 février 2016 <http://www.universalis.fr/encyclopedie/engagement/>

Parat (2004)⁴⁰ ? Dans ce paragraphe, j'analyse la question de l'inceste en me limitant aux récits et faits incestueux concernant la parenté en ligne directe (père-fille, mère-fils et frère-sœur).

Muscambre⁴¹, fils de l'inceste tel est le titre d'un article publié en 1988 par Anna Angelopoulou à partir d'un groupe de récits portant sur la fabrication mythique d'enfants. Le récit est le suivant :

« Il était une fois un roi et une reine. Ils avaient une fille à marier et lui demandaient souvent de prendre époux, ils la priaient même d'en accepter un ; mais elle ne voulait pas en entendre parler. Puis, un jour, fatiguée par ces prières, elle dit à son père, son maître : " Mon maître, mon roi, puisque vous voulez me marier à tout prix, veuillez donc passer une commande pour moi : je veux qu'on m'achète vingt okas de farine, une oka (1 300 grammes environ) de musc, une oka d'ambre et un pétrin ; je veux qu'on m'apporte tout cela dans ma chambre avec une cruche d'eau ; et que personne n'entre chez moi pendant quarante jours. L'esclave seule pourra entrer une fois par jour pour m'apporter un petit café ". Quand tout fut acheté, elle s'enferma dans sa chambre : elle mélangea tous les ingrédients et se mit à pétrir la pâte jusqu'à ce qu'elle devînt unique au monde. Elle mit alors la pâte sur la planche à enfourner et façonna, après plusieurs essais, un homme tel qu'elle le voulait. Elle se mit alors à prier Dieu de le faire parler. Au terme des quarante jours, le bonhomme s'assit sur la planche et parla. Il dit : " Je dormais si lourdement et je me suis réveillé si légèrement ! " La princesse alors ouvre les portes et se met à crier : " Venez voir, les chrétiens ! Dieu entendit mes prières et donna la parole à mon bonhomme de pâte ". Le roi accourt aussi ; dès qu'il le voit, dès qu'il l'entend, il ordonne qu'on l'habille royalement et qu'on le conduise dans la grande salle du palais puis demande " Et maintenant, comment allons-nous l'appeler ? " Muscambre, répond la princesse » (Karanikola-Christofi, 1974).

Un tel processus, au bout duquel il y a eu une naissance enchantée après un long enfermement de la princesse qui s'est occupée à travailler les ingrédients que le roi, son père, lui aurait offerts, est interprété par plusieurs analystes de contes et mythes comme le symbolique d'une conception et d'une gestation qui aboutissent à la naissance d'un enfant entre le roi et sa fille (Angelopoulou, 1988, pp. 52-54). Plus tard, le conte raconte que Muscambre, pendant qu'il se trouvait devant la porte du palais, aurait été enlevé (du fait de sa beauté) par une autre princesse qui le déporta très loin. La princesse, sa génitrice, partit à sa recherche seule, et après plusieurs épreuves et ruse, finit par le retrouver et le ramener dans sa cour. Muscambre et la princesse furent accueillis en grande pompe par le roi. Ils se marièrent et firent des enfants.

Pour Angelopoulou (1988, p.54), le récit met en scène un double inceste : d'une part une princesse qui s'unit à son père pour faire Muscambre et à Muscambre, son fils, pour faire d'autres enfants. L'auteure souligne une complicité peu anodine entre la princesse et son père, le roi, dans la fabrication de Muscambre, puis un attachement, un amour si fort de la princesse à Muscambre, l'œuvre de ses doigts. Tout ce que désire la princesse, évoque l'auteure, c'est l'inceste. Ce cas de double inceste se rapproche du récit sur la vie du pape Grégoire. Ce pape serait né d'une relation incestueuse entre un frère et une sœur (les deux enfants du comte Aquitain alors décédé). L'enfant (Grégoire) né de cette union adelphique fut abandonné à sa naissance au bord d'une mer avec des

⁴⁰ Edition Kindle.

⁴¹ Le conte intitulé « Muscambre » a été recueilli par A. Karanikola-Christofi dans l'île de Symi et publiée en 1974.

objets symboliques (de l'or, du sel indiquant que le baptême pas été administré, de l'argent et des tablettes d'ivoire). Des pêcheurs le découvrirent et l'emportèrent très loin. Plus tard, après qu'il sut son histoire, il partit à la recherche de ses origines, muni des tablettes d'ivoire. Dans son périple, il parvint à la rive d'Aquitain et se mit au service de la comtesse. Il va dans un acte de bravoure libérer la cité d'Aquitain alors assiégée par le duc romain. Pour le remercier, il fut uni à la comtesse en ignorant que celle-ci était sa mère. Lorsqu'il le sut, il s'enfuit d'Aquitain pour un long pèlerinage (qui va durer dix-sept ans sur les rochers) au bout duquel il fut choisi comme pape (Guerreau-Jalabert, 1988, pp. 1292-1294).

Ces deux récits de double inceste se partagent entre, d'une part, désir et enchantement, et d'autre part, honte, remords et douleur. La honte, c'est ce qui est aussi mise en exergue dans le mythe de Nyctiméné (dans l'une de ses versions les plus anciennes). L'histoire raconte que Nyctiméné fut violée par son père ; « honteuse, elle se cachait dans les bois. Pleine de commisération, Minerve la transforma en chouette, cet oiseau dont la pudeur évite la lumière du jour et qui ne se montre que la nuit » (Rudhart, 1981, p. 741). Cependant, Parat (2004 : chap.2) évoque d'autres versions du même mythe qui racontent que c'est par la ruse que Nyctiméné s'est unie avec son père : « Nyctiméné souilla le lit paternel [...] mais le remords de sa faute lui fait fuir les regards et la lumière et cacher dans les ténèbres de sa honte » (Ovide, 1992, p.81). D'autres mythes ont aussi évoqué la ruse dont use la fille pour s'unir à son père comme dans le mythe d'Adonis. En effet, d'après la version communément admise de ce mythe, le roi de Syrie, Théias, avait une fille appelée Myrrhe qui ne voulait pas se marier. Ce qui provoqua la colère d'Aphrodite, déesse de la beauté. Pour la punir, la déesse la poussa à désirer un inceste avec le roi, son père. Myrrhe usa de la ruse pour avoir des moments enchantés avec son père pendant douze nuits. Mais la douzième nuit, Théias s'aperçut de la ruse de sa fille et il la poursuivit, armé de son couteau, pour la mettre à mort. Pour échapper au danger, Myrrhe recourut à la protection des dieux la transformèrent en arbre à myrrhe. Dix mois après, son écorce se souleva, éclata, et il en sortit un enfant qui reçut le nom d'Adonis (Angelopoulou, 1988, p.54).

Quoi qu'il en soit, on note que les relations incestueuses étaient fort présentes dans les récits des contes et mythes, notamment concernant la famille royale. Le mythe d'Antigone, par exemple, révèle (en dehors de la figure de transgresseur d'interdiction jouée par Antigone), une série d'histoires d'amour intrafamiliales. L'histoire raconte qu'Œdipe, fils de Laïos et de Jocaste, s'est uni à sa mère, Jocaste, pour donner naissance à quatre enfants (Polynice, Étéocle, Ismène et Antigone). Antigone, fiancée de Hémon, son cousin croisé (fils de Créon, le frère aîné de Jocaste) va vouer à son frère Polynice un amour si fort qu'elle n'hésitera pas à transgresser, au prix de sa vie, l'interdiction du Créon de ne pas donner une sépulture à son frère Polynice tué par son autre frère Étéocle (lui-même décédé dans cette bataille). Ci-après l'arbre généalogique ressorti du mythe d'Antigone :

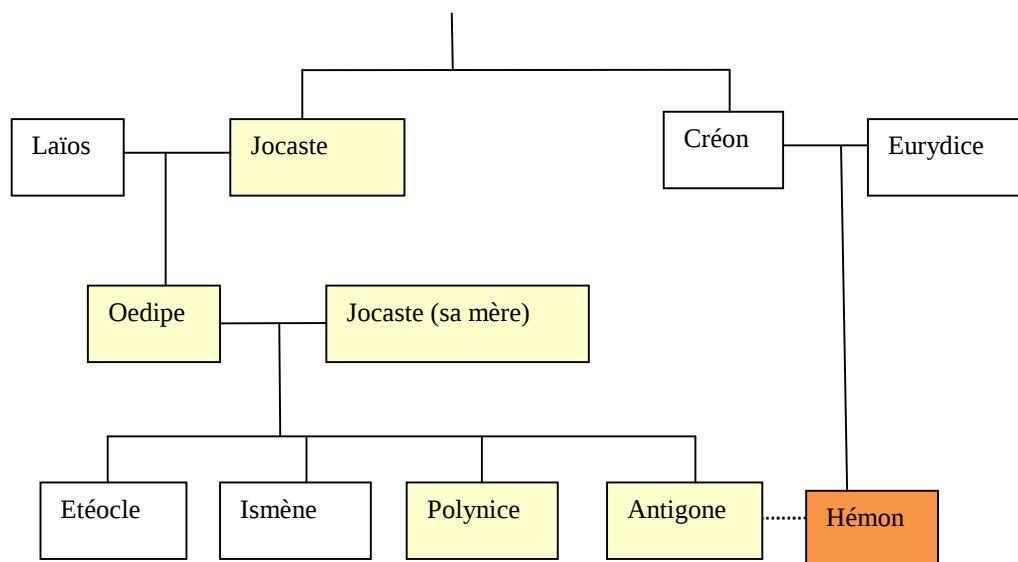


Schéma n° 4 : Arbre généalogique de la famille d'Antigone

Source : Arbre généalogique conçu à partir du mythe d'Antigone (Sophocle, 2012).

Antigone, en choisissant d'offrir en cachette une sépulture à son frère Polynice au prix de sa vie, révèle par-là la force de l'amour adelphique sur son projet d'union avec Hémon, son cousin. Ces différents récits mettant en scène des unions charnelles entre des parents en ligne directe (père-fille, mère-fils, frère et sœur) m'amènent à analyser la portée « stricto sensu » de l'interdiction de l'inceste à travers le temps.

En effet, l'interdiction de l'inceste n'a pas, tout le temps, été une règle absolue, ou que dire ? Il y eut, dans l'histoire des unions sexuelles, une exception à cette règle de l'interdiction de l'inceste. C'était le cas dans la société d'Égypte antique et dans l'Iran ancien par exemple. A l'époque, dans ces sociétés, ce sont les mariages entre-soi qui étaient valorisés : les mariages entre frères et sœurs, au sein de la famille, du lignage ou du clan. Dans l'Iran ancien, chez les Mazdéens par exemple, les mariages frères-sœurs avaient lieu jusqu'au IX^e siècle après J.-C (Godelier, 2010). Selon les croyances mazdéennes (religion dominante dans l'Iran ancien), le mariage frère-sœur célébré par un prêtre mazdéen, lui-même marié à sa sœur, permettait de reproduire la naissance du premier homme au sein du cosmos. Car selon la mythologie iranienne, le premier homme était né de l'union de deux divinités, un frère et une sœur. Le mariage frère-sœur dans cette société était non seulement la promesse d'une place privilégiée après la mort dans le paradis mazdéen (*Ibidem*) mais surtout permettait de produire des races d'homme pur : ceux qui seraient issus de pareilles unions auraient été les plus dignes de monter sur le trône ou d'exercer le sacerdoce (Cumont, 1924, p. 60).

Des pratiques similaires sont également évoquées concernant l'Égypte ancienne par différents auteurs. Ainsi, Jean Gaudemet (2016)⁴², dans son article « Le droit antique » [en ligne], évoque que, dans cette société antique, si les mariages entre cousins, oncles et nièces étaient fréquemment célébrés, le mariage entre frère et sœur se pratiquait, par contre, essentiellement dans la famille

⁴² In *Encyclopædia Universalis*, consulté le 20 février 2016. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/antiquite-le-droit-antique/>

royale. Ceci n'est pas l'avis de Godelier (2010). Pour cet auteur, le mariage frère-sœur était une pratique courante en Egypte ancienne et était socialement valorisé ***pas que*** dans la dynastie royale ou chez les hauts dignitaires de cette société antique. Ainsi, les Egyptiens épousaient souvent leur propre sœur, que ce soit au sein de la famille royale ou non : le mariage entre Osiris et Isis, frère et sœur, n'avait rien de surprenant. La valeur accordée à ce type de mariage était liée au symbolisme selon lequel cela rapprochait les humains des dieux. Cependant, dans l'absolu, chez les Egyptiens, un père ne pouvait en aucun cas épouser sa fille.

En revanche cette forme d'union était possible chez les Perses. Ceux-ci admettaient les mariages non seulement entre frère et sœur, mais aussi les unions entre père et fille, mère et fils (l'exemple le plus célèbre fut celui de l'union entre Artaxerxès II et sa fille Atossa) ; ce que le monde gréco-romain peint comme abominable (Cumont, 1924, p. 58). Mais chez les Grecs, l'union entre père et fille était une interdiction absolue comme chez les Egyptiens. Ce qui n'était pas le cas des mariages entre frères et sœurs qui étaient tolérés. On se souvient de Zeus qui était marié avec sa sœur Héra et Jupiter avec sa sœur Junon dans la mythologie grecque (Parat, 2004 ; Laurent, 2010) sans que cela ne soit considéré comme un inceste. Dans certaines sociétés grecques traditionnelles encore, les soupçons ou les pratiques de l'inceste entre frère et sœur sont forte présents. Dans un article intitulé « Faute d'épouses on mange des sœurs. Réalités du célibat et fantasmagorie de l'inceste dans le Magne (Grèce) », publié en 1993, Margarita Xanthakou, met en exergue les déviances sexuelles inhérentes au système matrimonial dans cette société grecque du Magne.

En effet, la société maniote traditionnelle était très stratifiée. Elle se divisait en trois groupes : les « gens de grande naissance » (Meghaloyienites) qui habitaient ces tours-manoirs, détenaient les troupeaux, la plus grande part (et les meilleures) des terres cultivables ; les « gens moyens » (Messiani) qui possédaient un jardin, une vigne, quelques bêtes et arpents de terre ; puis, les « gens des maigres lieux » (Akhammomeri) qui vivaient dans des masures près des tours-manoirs et ne disposaient de rien. Ces trois groupes bien que complémentaires étaient soumis à des interdits matrimoniaux stricts entre les sous-lignages. Un(e) Maniote, par exemple, ne pouvait pas prendre époux (se) dans le lignage de son père, ni celui de sa mère, et ce dans une profondeur de ***six degrés*** de parenté. Et pourtant l'endogamie est fort présente à Magne. En effet, la norme en matière matrimoniale est celle-ci : le mariage au sein de la fratrie est chronologique, les filles d'abord, les garçons ensuite ; les aînées avant les cadettes. Ce principe accroît le célibat souvent du fait que les filles n'ont pas pu être mariées toutes ou que le mariage de l'aînée ait été cassé parce que, peut-être, elle n'était pas vierge. Dès lors, père et mère, frères et sœurs demeuraient à jamais ensemble dans une maisonnée qui ne pouvait se perpétuer faute de descendants mâles. Cette situation amplifiait les rumeurs de l'inceste (rarement paternel, presque toujours adelphique). Une fille qui n'est pas vierge au mariage ou a eu un enfant naturel est censée 1« avoir fait » avec son frère. Dans la société traditionnelle du Magne, l'amour entre germains, quoique maléfique, est toujours magnifié et privilégié sur les autres types d'amour conjugal ou filial (Zonabend 1997 : 252-253).

Dans plusieurs tribus totémiques d'Afrique également, Frazer (cité par Cumont, 1924, pp. 58-59) a noté que, bien que la norme matrimoniale soit l'exogamie, une exception est faite concernant la famille royale où les mariages entre proches, même entre frères et sœurs, sont la règle. Frazer considère cette endogamie comme une survivance de l'ancien matriarcat, ou plutôt comme un subterfuge pour en détruire les effets. Là où règne le matriarcat, ce ne sont pas les fils du roi ou des princes qui héritent de leur autorité et de leurs biens, mais ceux de leurs sœurs. En épousant celles-ci, leurs maris assuraient leur succession à leur propre postérité, qui combinait en elle la double ligne de descendance paternelle et maternelle. Pour Cumont (1924, pp. 59-60), la théorie de Frazer permet peut-être d'expliquer les pratiques de mariages entre frères et sœurs qui ont lieu dans l'Égypte antique (comme énoncé plus haut) afin d'éviter une division du patrimoine, les droits des fils et des filles étant égaux à cette époque-là ; ou d'y trouver une explication à la règle qui était en vigueur à Athènes et qui permettait les unions entre frères et sœurs consanguins, et non entre frères et sœurs utérins. Mais la théorie de Frazer ne permet pas à elle seule d'expliquer les formes d'inceste pratiquées chez les Perses où les mariages entre mère et fils ou entre père et fille étaient tolérés autant que ceux entre frères et sœurs. Le matriarcat est impuissant, de l'avis de Cumont (1924), à faire comprendre ce genre d'endogamie et à l'auteur de conclure qu'une coutume se perpétue et se développe d'ailleurs souvent pour des motifs très différents de ceux qui l'ont fait naître. Il s'agit là sans doute d'une façon courtoise d'évoquer les questions de déviances sexuelles chez les Perses.

Comme Frazer, De Heusch (1987 commenté par Rivière, 1988) s'est aussi intéressé aux principes d'exception en matière de régulation sexuelle dont bénéficient bien des membres de familles royales en Afrique comme ailleurs, pour essayer de les décrypter et de les expliquer. Pourquoi l'inceste, interdit au peuple, est-il toléré et constitue même l'union préférée chez les membres de familles princières ? S'est-il demandé. Il part d'une série de cas africains pour scruter les rapports affectifs entre le roi, sa mère et sa sœur en usant d'une grille psychanalytique. Il en vient à constater que le régime dérogatoire au profit des membres de familles royales n'a rien d'assouplissement de la règle matrimoniale, il est une violation caractérisée d'un interdit, justifiée pour des raisons hors du commun chez de rares individus ayant à tenir un rôle social et sacré bien précis. Ceux-là échappent pour ainsi dire par en haut aux normes de la société (Rivière, 1988, p. 215). Ainsi, au Rwanda, quelques rites matrimoniaux substituent même dans le peuple le mari au frère dans la vie sociale et affective de la jeune fille. L'héritier du trône, nouveau Mwami, détruit rituellement l'arc royal, ce qui symbolise le meurtre du père ; élève sa mère à la dignité de reine, ce qui souligne le complexe œdipien ; lie sa vitalité à la prospérité du royaume, lequel s'identifie mystiquement à lui. Chez les Nyoro (en Ouganda), après l'empoisonnement du roi (dont la puissance sexuelle s'éteint) et les luttes fratricides de succession, le « taureau » vainqueur du tournoi épouse une demi-sœur dont il lui est interdit d'avoir des enfants, et la reine-mère, qui protège magiquement le roi et est censée demeurer chaste, ne doit pas revoir son fils après l'intronisation. La hiérogamie incestueuse chez les Nyoro « souligne l'unicité et la primauté du roi par rapport à ses pairs, alors que la réunion du fils et de la mère accuse l'affranchissement du

souverain de toute dépendance passée » (*Ibidem*). Contrairement à Frazer qui explique ces pratiques incestueuses par le souci de sauvegarde du patrimoine, De Heusch y trouve quelque chose de mythique (comme les cas égyptien et mazdéen soulignés plus haut par Godelier, 2010). Il martèle la complexité des situations qui rend vaine toute explication unique. Partout, il y faut scruter de près, souligne-t-il (*Ibidem*).

Aujourd'hui encore, des situations d'inceste ne sont pas rares ; elles débordent le cadre du régime dérogatoire royal pour s'étendre aux peuples tels les cas deux cas évoqués sur mon terrain (voir chap 4 supra). Habituellement confinés dans les interstices du secret familial au nom du tabou, les faits d'inceste n'échappent pas moins à cet espace pour en faire connaître la quintessence aux tribunaux ou à la presse. À l'instar des deux cas évoqués plus haut (chapitre 4), de nombreux faits similaires sont de plus en plus publiés dans la presse surtout avec l'avènement du web. N'est-ce pas aussi le cas de cette jeune fille de 18 ans qui s'apprête à convoler en juste noce avec son père biologique aux États-Unis ? Les deux « amoureux » ont entamé leurs relations lorsque la jeune fille avait 15 ans. Dans une interview accordée à New York Magazine la fille déclare que la relation avec son père est approuvée par ses grands-parents paternels qui souhaitent les voir fonder une famille avec une descendance. Elle affirme aussi que « pour être sûr de ne pas passer sous le coup de la loi, ils [elle et son père] vont déménager au New Jersey, où l'inceste entre adultes n'est pas illégal »⁴³. C'est aussi l'histoire très médiatisée d'un couple incestueux frère et sœur à Leipzig (en Allemagne). De leur union étaient nés quatre enfants, dont deux handicapés. Le couple avait fait l'objet de plusieurs condamnations en raison de cette relation incestueuse (l'homme, Patrick S., a passé plus de trois ans derrière les barreaux, et la femme, Susan K., a été placée en institution en raison de son « retard mental »)⁴⁴. Et pourtant leur histoire, de par sa médiatisation, va inspirer le Conseil d'éthique allemand à proposer une dépénalisation des relations sexuelles consenties entre frère et sœur adultes. Ceci pose toute la question de la répression ou non de la transgression de l'interdiction de l'inceste aujourd'hui.

L'érosion de la prohibition de l'inceste : du châtiment sévère à la tolérance de l'inceste

Dans toutes les sociétés connues [pour emprunter les termes de Cuisenier], l'inceste est classé parmi les plus immorales des pratiques (Durkheim, 1896-1897, p. 5) et fait l'objet de prohibition hormis les cas d'exception évoqués ci-dessus. La transgression de cette règle est [ou du moins, était] sévèrement châtiée (Cuisenier, 2016⁴⁵ ; Durkheim, 1896-1897). La phobie de l'inceste (Freud, 1912, p. 19) ou l'horreur du crime de l'inceste (Parat, 2004, Introduction) dénote à la fois

⁴³ <http://www.metronews.fr/info/le-fait-divers-du-jour-a-18-ans-elle-s-apprete-a-epouser-son-pere-biologique/moau!TloBUELSkOzC6/> consulté le 29 octobre 2015

⁴⁴ http://www.lemonde.fr/europe/article/2014/09/24/allemande-le-conseil-d-ethique-propose-de-depenaliser-l-inceste-entre-frere-et-s-ur_4493609_3214.html, consulté le 05 février 2016

⁴⁵ in Encyclopædia Universalis <http://www.universalis.fr/encyclopedie/inceste/> consulté le 8 février 2016

la crainte et l'aversion à cet acte. Cependant, même jadis, le « crime de l'inceste » était sanctionné différemment selon les sociétés ; les sanctions allant de la peine de mort à une simple moquerie ou une simple gêne [morale].

Dans la littérature, la peine de mort se rattachait davantage à certains récits de la mythologie grecque, aux peuples antiques, aux sociétés traditionnelles et surtout aux sociétés totémiques. Ainsi, par exemple dans « l'Euripide, Canacé, une des filles d'Eole, amante de son frère, était sonnée par son père de se suicider » (Parat, 2004, chap. 2). Chez des peuples avancés, en Judée, à Rome, la prohibition de l'inceste était absolue et sans réserve et tout acte d'inceste était le plus violemment réprouvé (Durkheim, 1896-1897, p.7). En Australie comme en Amérique, les coupables d'actes d'inceste étaient simplement mis à mort (*Ibid.*). Chez les Ta-ta-hi (Nouvelles-Galles du Sud) l'homme était tué mais la femme était battue ou blessée d'un coup de lance (*Ibidem*). Chez les tribus de Victoria, la moindre galanterie entre gens du même clan était l'objet de mesures répressives : la femme était battue par ses proches, et l'homme, déféré au chef, était sévèrement réprimandé. S'il s'obstine et s'enfuit avec celle qu'il aime, il était scalpé (*Ibidem*). Chez les peuples de l'Archipel des Trobobar, les gens reconnus coupables d'inceste étaient également sévèrement châtiés : on leur fait écraser la tête sous une patte d'éléphant (Alain Testart, [non daté] : 1)⁴⁶. Dans la société traditionnelle de Magne, la fille qui n'était pas vierge lors de son mariage est censée « l'avoir fait » avoir son frère et elle pourrait être mise à mort par ses proches (Zonabend, 1997, p. 252). En France, jusqu'au XVI^e- début XVII^e siècle, les protagonistes d'un inceste pouvaient être pendus sans discrimination, mais déjà à la fin du XVII^e siècle une évolution se dessina : le parent et son descendant n'étaient plus condamnés de la même façon (Parat, 2004, chap. 1). Enfin, au sujet d'une « Zimbabwéenne enceinte de son fils », on pouvait lire « [...] Dans le passé, ils devaient être tués, mais aujourd'hui nous ne pouvons pas le faire, parce que nous avons peur de la police ». Néanmoins, le couple a été banni du village (afrik.com, consulté le 1^{er} novembre 2015).

Lorsque la sanction des coupables d'inceste échappe aux humains, ce sont les dieux qui s'en occupent. Dans les sociétés totémiques, par exemple, il y a une croyance générale et indiscutée selon laquelle les coupables d'inceste sont punis naturellement, c'est-à-dire par les dieux (Durkheim, 1896-1897, p. 7-8). Ainsi, chez les Navajos (peuples amérindiens d'Amérique du Nord), par exemple, on dit que leurs os se dessèchent et qu'ils sont voués à une mort prochaine et certaine. Pour ces peuples, une telle menace n'est pas un vain mot ; elle équivaut à une condamnation dont les effets sont plus infaillibles que si elle avait été prononcée par des humains (*Ibidem*). C'est sans doute dans ce sens qu'abondent les analyses de Françoise Héritier (1994) et Magarita Xanthakou (1999) concernant la société traditionnelle grecque. L'une évoque ce récit lié à l'inceste du deuxième type : « [...] Quand mon mari vivait encore, ma sœur était déjà très malade. Un jour, mon beau-frère [le mari de sa sœur] m'a fait des avances et je suis devenue sa maîtresse. Ma sœur le savait, elle me l'a dit et elle a très bien pris la chose. Au bout de deux ans,

⁴⁶ www.alaintestart.com/doc_inedits/prohib_inceste.pdf consulté le 15 octobre 2015

elle est morte et ma liaison avec son mari a continué. Cinq ans après, mon propre mari est mort. Mon beau-frère et moi sommes restés amants. [...]. Au village, il y a des gens qui [...] disent que mon beau-frère nous a "souillées", et que c'est sans doute pour ça que ma sœur et mon mari sont morts. [...] » (Xanthakou, 1999, p.137). L'autre évoque un autre cas d'inceste du deuxième type avec des conséquences d'un autre ordre : « Dans un autre village, deux frères se sont partagé une femme, l'épouse de l'aîné étant devenue la maîtresse du cadet. Quand je fais leur connaissance, les deux filles de cette femme sont encore célibataires, la trentaine passée, et elles le resteront - dit-on -, en conséquence du péché de leurs parents. Ce péché, affirment les vieux villageois, c'est beaucoup moins l'adultère que la transgression des deux frères, qui sont qualifiés de émomikhtès, c'est-à-dire incestueux au sens littéral de coupables de la « réunion [d'un même] sang » (*Ibidem*). D'après ces croyances souligne Durkheim (1896-1897, p.8), les puissances redoutables qui peuplent le monde réagissent contre tout ce qui les offense avec une nécessité automatique, tout comme font les forces physiques. Dans ce cas, un acte d'inceste, qu'il soit du premier ou du deuxième type, ne peut donc rester impuni.

Relevons néanmoins que, bien des fois et dans bien des sociétés, les sanctions réprimant les actes d'inceste sont davantage d'ordre moral et psychologique (la honte, la peur des regards sociaux, la nécessité de se cacher, les traumatismes et les difficultés de se reconstruire, etc.). C'est sans doute sur ce registre que s'inscrivent, le récit mythologique concernant Nyctiméné « violée par son père, et honteuse, elle alla se cacher dans les bois » (Parat, 2004, chap. 2) ou le récit sur la vie du pape Grégoire qui, ayant découvert qu'il s'est marié à sa propre mère, s'enfuit d'Aquitaine dans la nuit, pauvrement vêtu, pour une vie de prières et de chasteté (Guerreau-Jalabert, 1988, p.1295). C'est aussi dans cet ordre que se situent les œuvres de Freud (1912) et de Parat (2004).

L'inceste se situe à la lisière de la forte tentation de relations érotiques [entre proches] et celle des traumatismes qui y sont immédiatement associés. Ainsi, dans l'ouvrage de Parat (2004, chap. 1), on pouvait lire ces témoignages si forts : « Je me sentais empoisonnée par cette union. Je n'étais pas libre de jouir de sa splendeur magnifique [parlant de sa relation incestueuse avec son père en tant qu'adulte consentante]. Quand j'ai vu mon père s'éloigner à la gare, je me suis sentie à la fois misérable et glacée. Je restai assise, inerte, obsédée par mes souvenirs.... Trouble, nervosité, chaos. Je quitte un homme que j'ai peur d'aimer, un amour anti-naturel [...] » (Témoignage de l'écrivain Anaïs Nin, rapporté par Parat, 2004). Une autre femme écrivain, Christine Angot, associe sa relation homosexuelle passionnelle et destructrice à l'inceste qu'elle a vécu adolescente avec un père séducteur (*Ibidem*). C'est enfin sur ce registre, qu'on pourra aussi inscrire la réaction suivante du psychologue Michael Wunder (directeur du groupe de travail sur l'inceste au sein du Conseil d'éthique allemand) au sujet du couple incestueux de Leipzig (évoqué plus haut) : « Justifier l'interdiction d'une relation sexuelle par les risques génétiques signifie un retour à l'eugénisme [...]. La menace de peines qui pèse sur ces personnes, la nécessité de se cacher, sont une atteinte réelle à la liberté sexuelle » (Versieux, 2014). C'est en fait, au nom de cette liberté

sexuelle que dans maints pays modernes, les règles juridiques prohibitives de l'inceste se sont progressivement érodées.

Les évolutions juridiques concernant l'inceste au cours de ces derniers siècles

Sur le plan juridique, la réprobation de l'inceste a connu d'énormes évolutions. Aujourd'hui, certains pays y jouent de la rigidité en considérant l'interdiction de l'inceste comme une norme sacrée - inscrite dans le code pénal comme une infraction spécifique et punie de peines d'emprisonnement - ; d'autres peuples y jouent de la souplesse (en ne pénalisant l'acte d'inceste que s'il intervient sur les mineurs) ; d'autres pays encore dépénalisent ou introduisent le débat sur la dépénalisation de certaines formes de relations incestueuses, celles concernant frère-sœur notamment. Par ailleurs, il faut préciser qu'en droit, de nombreux pays distinguent entre deux types d'inceste : d'une part, l'inceste commis sur les mineurs qui est assimilé à de l'agression ou à la pédophilie ; d'autre part, l'inceste « au sens strict », entendu comme la relation sexuelle entre deux adultes consanguins consentants qui est un acte libre (Hochmann, 2011, p. 2). Ce dernier type d'inceste (c'est-à-dire « au sens strict ») est puni de deux ans d'emprisonnement en Allemagne ; on comprend pourquoi dans l'affaire du couple incestueux de Leipzig (évoqué plus haut), l'homme a été emprisonné pendant trois ans. Il est également une infraction pénale en Angleterre, en Australie, au Canada, au Chili, au Danemark, en Grèce, en Hongrie, en Italie, en Pologne, en Roumanie, en Suède, en Suisse, et dans la grande majorité des Etats des États-Unis. Il ne fait cependant l'objet d'aucune disposition pénale en Chine, en Côte d'Ivoire, en Espagne, en France, aux Pays-Bas, en Russie, en Turquie, et aux États-Unis dans les Etats de Rhode, Island, New Jersey et Michigan, etc. (*Ibidem*, pp. 5-6). On comprend aussi pourquoi le couple incestueux des Etats-Unis (évoqué plus haut) prévoyait déménager dans le New Jersey pour célébrer son mariage.

Ainsi, dans les pays où aucune disposition pénale n'est prévue, c'est au mieux le silence du législateur qui laisse se perpétrer ces formes de comportements sexuels « déviants » ; sinon c'est une instruction tacite ou explicite au plan politique qui les encourage, comme c'est le cas à Ariège. En effet, dans ce département français situé dans la région de Languedoc-Roussillon-Midi-Pyrénées, pour lutter contre la baisse de la natalité, « l'ordre est venu d'en haut » pour légaliser les mariages entre frères et sœurs dans ce département rural et peu peuplé. Ainsi, l'explique un haut-fonctionnaire de la préfecture : « Nous sommes partis du constat que cette pratique était courante depuis des décennies dans le département. Totalement illégale, elle nécessitait la complicité des secrétaires de mairie. Nous avons donc deux solutions : légaliser la pratique ou sanctionner les fonctionnaires qui bidouillent les livrets de famille. Le problème c'est que si nous embastillons tous les secrétaires de mairie, le parti socialiste va perdre les trois quarts de ses permanents dans le département. Ordre et donc venu de tout en haut de légaliser le mariage entre frères et sœurs, dans ce seul département » (Mié, 2015)⁴⁷. Cette mesure devrait entrer en vigueur le

⁴⁷ <http://ladechedumidi.com/les-mariages-entre-freres-et-soeurs-bientot-autorises-en-ariege/> consulté le 22/12/2015.

1er janvier 2016. Pour un couple incestueux de ce département (Ginette et Bastien Roucous), cette décision n'est que justice : « Nous vivons très bien comme cela avec mon frère, qui est aussi mon mari. Nos enfants sont également nos neveux et sont à la fois frères et sœurs mais aussi cousins. Je ne vois pas où est le problème [...] », explique Ginette (*Ibidem*).

Dans les pays où l'inceste « au sens strict » est une infraction, de plus en plus d'actions intentées en justice par les couples incestueux ou par les associations⁴⁸ de défense des droits des enfants incestueux permettent d'introduire le débat sur la dépénalisation de l'inceste, sinon tout au moins d'obtenir une dérogation spéciale à cette disposition surtout lorsque l'intérêt des enfants [nés de l'union incestueuse] est en jeu. Ce fut le cas dans les affaires Julien et Marguerite de Ravalet, Liza et Pursewarden, Annabella et Giovanni en Allemagne (Hochmann, 2011, p.3). Ce fut également le sens de la bataille juridique engagée par un père-oncle pour la reconnaissance de la fille de sa demi-sœur dans l'arrêt, rendu par Cour de cassation le 6 janvier 2004 en France, censurant la première décision de la Cour d'appel de Rennes qui s'était prononcée en faveur l'adoption simple (Brunet, 2006, pp. 2-5). Enfin, c'est aussi dans ce sens qu'abonde la décision de la Cour européenne des droits de l'homme (CEDH), rendue le 13 septembre 2005, qui autorise le mariage entre un beau-père et sa belle-fille (divorcée) contre les dispositions pénalisant l'inceste au Royaume-Uni ; le beau-père et la bru divorcée vivaient ensemble et élevaient l'enfant né du premier lit (*Ibidem*, p. 7).

Dans les sociétés modernes, il y a en général, une avance de l'état d'esprit des gens sur le droit [comme on le constate dans les deux cas de figure de pays réprimant ou non l'inceste] et qui oblige le législateur à s'y conformer, constate le Professeur trobobarais Kiki-koko dans sa lettre ouverte adressée à Alain Testart⁴⁹. Mais tel n'est pas l'avis de Brunet (2006, p. 5) qui pense plutôt qu'« il n'est peut-être pas inutile, avant de s'indigner, de percevoir que les prétentions qui paraissent les plus régressives et les plus attentatoires à l'ordre public peuvent avoir été nourries par des tendances dites progressistes du droit, [et qu'] en ce qui concerne la prohibition de l'inceste, il semble bien que le travail de sape ait été largement initié par le législateur lui-même ». La réaction de Brunet (*op. cit.*) se basant sur le fait que depuis la Révolution française l'inceste entre personnes civilement majeures et consentantes n'est plus réprimé dans le code pénal et ne figure pas non plus dans le code civil français.

Mais l'indignation ne se note pas seulement sur le plan juridique, elle l'est aussi sur le plan anthropologique. Le Professeur trobobarais Kiki-koko (*op. cit.*), admirateur de la théorie de Lévi-Strauss et défenseur farouche du principe de l'interdiction universelle de l'inceste pendant toute sa

⁴⁸ L'association allemande MELINA qui s'occupe des enfants issus de relations incestueuses précisa à la Cour constitutionnelle allemande que l'interdiction litigieuse n'était pas dirigée contre le droit de l'enfant à l'existence, mais en faveur de son droit à une vie digne et librement déterminée. En effet, l'enfant issu d'un inceste souffrirait de nombreuses difficultés : il serait souvent victime de troubles physiques ou psychiques, il serait exclu de la société en raison du tabou de l'inceste, et il devrait faire face à une perte des structures familiales, en particulier à cause de la « double fonction » des parents les plus proches (le père de l'enfant est aussi son oncle, sa tante est sa mère) (Hochmann, 2011: 7).

⁴⁹ ⁴⁹ www.alaintestart.com/doc_inedits/prohib_inceste.pdf consulté le 15 octobre 2015

carrière professionnelle, [dans sa lettre ouverte à Testart], ne comprend pas comment d'imminents savants français, comme Claude Lévi-Strauss, aient pu défendre que « la prohibition de l'inceste paraît avoir existé en tous lieux et en tout temps » (Lévi-Strauss, 1967, p.10), en sachant bien que cela est peut-être vrai partout sauf en France depuis la Révolution française. Cette indignation du Professeur Kiki-koko, fait suite à un aveu que lui avait fait une touriste française visitant les îles Trobobar. Alors que le Professeur Kiki-koko engagea une causerie sur sa fascination pour la théorie de l'interdiction de l'inceste de Lévi-Strauss, la touriste française toute surprise réagit en ces termes « Cela [cette interdiction] vaut peut-être pour les Trobobar, mais pas pour la France qui est un pays moderne : la sexualité y est totalement libre. On peut faire ce qu'on veut pourvu qu'il n'y ait pas détournement de mineur [...]. Moi, j'ai trois frères, j'ai couché avec chacun d'eux » (Testart, *op. cit.*, p. 2). La déception du Professeur Kiki-koko fut telle qu'il fit faire des recherches sur le plan juridique et une enquête anthropologique au sein de la société française dont les résultats confirment la réaction de cette touriste française et permirent au Professeur de constater qu'en France, ce qui est théoriquement interdit [depuis la Révolution française], c'est le mariage entre proches parents ; mais l'inceste entre adultes consentants ne l'est pas.

Et quel sens profond a réellement l'interdiction de l'inceste dans les sociétés dites « traditionnelles » ou « primitives » où le sens des actions exécutées est régulé par des dimensions culturelles et symboliques particulières ? Freud (1912) et Durkheim (1896-1897) semblent nous en donner une esquisse de réponse. Pour Freud (1912, p. 14) « ces sauvages semblent obsédés par une crainte excessivement prononcée de l'inceste et possèdent une très grande sensibilité pour les rapports incestueux, crainte et possibilité liées à une particularité que nous comprenons mal et qui fait que la parenté du sang est remplacée par la parenté totémique ». Car [chez les primitifs], la conviction que le châtiment [d'un crime d'inceste] ne peut être évité est même tellement absolue que, très souvent, l'idée seule de la faute commise suffit à déterminer chez le coupable de véritables désordres organiques et même la mort, révèle Durkheim (1896-1897, p. 8). Néanmoins, constate Freud (1912, p. 145), « il ne suffit évidemment pas d'expliquer la phobie de l'inceste par une aversion instinctive pour les rapports sexuels entre très proches parents, ce qui équivaut à invoquer le fait même de la phobie de l'inceste, alors que l'expérience nous montre que, malgré cet instinct, l'inceste est loin d'être un phénomène rare, même dans nos sociétés modernes, et alors que l'expérience historique nous enseigne que les mariages incestueux étaient obligatoires pour certaines personnes privilégiées ».

Telle se résume la nature ambivalente de l'inceste : jadis prohibé de façon absolue, il a connu dans maintes sociétés des évolutions érosives sans ignorer l'évidence qu'hier comme aujourd'hui, l'inceste a toujours existé autant dans les sociétés modernes que traditionnelles comme pour donner raison à Robert (2016) qui nous rappelait en début de discussion que dès qu'il y a « norme sociale » s'ouvre la possibilité d'une conduite non conforme. Et, cela vaut autant pour l'inceste que pour l'infidélité.

Un regard spatio-temporel sur l'infidélité

Dans son ouvrage « L'infidélité », paru en 2007, le psychologue Yvon Dallaire, évoque que l'infidélité est un phénomène à la fois courant et tabou : on la pratique mais on la tait. Là réside le paradoxe de ce phénomène social. Depuis les origines du monde, l'infidélité a toujours existé. Dans la mythologie grecque, Zeus en est la figure emblématique (Laurent, 2010, chap.2). L'auteur évoque que Zeus « ne compte pas moins de 25 mariages et/ou de liaisons amoureuses, avec des femmes ou des déesses » (Laurent, 2010, emplacement 1305), tout en soulignant [en notes de bas de page] que le cas de Zeus n'est pas isolé, car dans les sociétés coutumières aussi [où l'alliance joue un rôle politique déterminant], les grands hommes peuvent avoir de multiples liaisons. Au féminin, Aphrodite, déesse de la beauté, symbolise la figure emblématique de l'infidélité féminine. En matière d'infidélité donc, depuis que les hommes se sont approprié la ruse féminine (Laurent, 2010, chap.2), aussi bien l'homme que la femme innovent de stratégies de ruse pour jouir du plaisir sexuel hors du couple. Laurent (2010, chap.2) évoque qu'en matière matrimoniale, Aphrodite n'est pas un modèle contrairement à Héra ou Thétis ; car, même mariée, Aphrodite va aimer d'autres hommes : « l'*Odyssée* contient l'épisode le plus célèbre de ses amours indues, où elle ose souiller le propre lit de son époux Héphestos, en compagnie du dieu de la guerre Arès » (Brulé, 2001, p. 20 cité par Laurent, 2010). Ce qui amène l'auteur à constater que Aphrodite est tout autant infidèle que Zeus (Laurent, 2010, chap.2).

Aujourd'hui encore, les figures comme Zeus [l'infidélité au masculin] ou Aphrodite [l'infidélité au féminin] existent dans toutes les sociétés à alliances ou non. Concernant l'Afrique, il faut distinguer la polygamie des relations extraconjugales informelles. Traditionnellement, la polygamie⁵⁰ en tant que régime matrimonial institutionnel, s'insère dans les stratégies masculines de reproduction (Donadje, 1992), de rapports de pouvoir et de domination, et d'élévation sociale (Lacombe, 1983, 1987 ; Ngondo a Pitshandenge, 1992 ; Hertrich, 2006 ; Laurent, 2010 ; 2012 ; Mazzocchetti ; 2012). Contrairement à la thèse classique qui énonce la polygamie comme un privilège réservé aux hommes âgés (Hertrich, 2006, p. 39), on observe, depuis quelques décennies, qu'elle concerne également des hommes relativement jeunes, pour autant qu'ils aient un statut socioéconomique élevé (Ngondo a Pitshandenge, 1992 ; Laurent, 2012). C'est aussi ce statut socioéconomique qui offre aux hommes mais aussi aux femmes l'opportunité de relations sexuelles informelles.

Ainsi, les phénomènes de « maitresses », de « deuxième bureau », de « nana benz », de « tonton » ou de « gnagni » constituent, disons, une forme moderne, sinon, *dénaturée* de la polygamie (au tant la polygynie que la polyandrie) traditionnelle. Ils s'illustrent par leur caractère clandestin ou officieux (les relations entretenues nuit, ou dans d'autres espaces géographiques que ceux des tourteraux). Ils sont « solidement assis » (Lacombe, 1987, p. 163) dans les villes de plusieurs

⁵⁰ La polygamie : Système social admettant légalement le mariage d'un homme avec plusieurs femmes (polygynie) ou d'une femme avec plusieurs hommes (polyandrie) (Cf. Dictionnaire Larousse). Dans cet article, nous utilisons ce terme général pour désigner plutôt la polygynie.

pays africains. Ainsi, des études, menées par les auteurs cités ci-dessus, en ont fait cas dans les pays comme le Burkina Faso, le Congo, la Côte d'Ivoire, le Mali, la Guinée, le Sénégal, le Bénin, le Togo, sinon un phénomène qui existe à l'échelle de toute l'Afrique.

L'Africain « moderne » semble être astreint à un régime ambivalent : d'une part, il fait semblant de respecter les normes liées à la monogamie (imposée par les règles légales, les croyances judéo-chrétiennes, sinon juste pour montrer l'apparence d'un homme civilisé) (Ngondo, 1992, p.58), d'autre part, il est poussé par une forte pulsion de démontrer sa puissance à travers une sexualité plurielle (Laurent, 2010 ; 2012 ; Mazzocchetti, 2007 ; 2012).

Du côté de la femme, cette pratique offre aux femmes de l'extérieur une indépendance financière et une autonomie qui leur confèrent une position sociale et économique enviable (Ngondo, 1992 ; Mazzocchetti, 2007 ; 2012 ; Laurent, 2010 ; 2012). Mais, à côté des considérations d'ordre économique ou prestigieuses (villas, voitures, bijoux, habits, voyages, etc.), une autre raison qui pousse les femmes à accepter le statut de « deuxième bureau » auprès des « tontons », est la recherche du mariage. Karanja (1988 cité par Ngondo, 1992, p. 59) ne disait-il pas que, pour une femme, « une vie matrimoniale quelconque vaut mieux que toute absence de mariage » ? Ainsi, pour certaines femmes, le statut de « deuxième bureau » est une situation transitoire vers un lien de mariage avéré. Ceci montre que dans ces situations de relations informelles, la femme n'est pas seulement dominée, elle est aussi actrice [avec une logique rationnelle]. La femme joue davantage le premier rôle dans le phénomène des « gnagnis » (terme usité au Burkina Faso) ou des « nana benz » (terme togolais) qui sont des femmes nanties, financièrement autonomes qui ne boudent en rien leur plaisir sexuel. Elles sont prêtes à « payer le prix qu'il faut » pour accéder la sexualité des plus jeunes hommes et/ou à se les approprier jalousement.

Les sujets liés à la sexualité suscitent toujours une encre abondante, mais arrêtons la réflexion-là pour essayer de conclure provisoirement cette recherche.

CONCLUSION

Aux termes de ce travail, il faut avouer que l'abondance des données et la libération de la parole autour des questions de la sexualité, tant sur le terrain que sur les réseaux sociaux, sont allées au-delà de mes attentes. Je me faisais quelques soucis au départ vu que l'ombre de la sexualité comme un sujet tabou plane toujours sur de nombreuses sociétés en Afrique, et même chez certains peuples au Bénin, surtout qu'il est débattu par une femme. La communauté «Gɔn»/Mina reste une exception parmi quelques-unes pour débattre publiquement des questions de la sexualité. Cela n'est toutefois pas sans limite. En effet, défini pour être limité à « **L'infidélité au sein du couple, le cas des Mina d'Agoué (au Sud du Bénin)** », le thème de la présente recherche a dû être reformulé deux fois : « **L'organisation sexuelle chez le peuple "Gɔn" d'Agoué** », puis enfin « **Les pratiques sexuelles chez le peuple «Gɔn»/Mina d'Agoué** ». En effet, de mon premier contact avec le terrain en décembre 2017 et janvier 2018 pour une enquête exploratoire, il se notait une réticence et une gêne palpable à débattre de l'infidélité ouvertement, un sujet qui comporte jusqu'alors un côté culpabilisant ou d'incrimination. J'ai dû discuter de la reformulation du thème en juin 2018 avec le Professeur Pierre-Joseph Laurent avant de faire le dernier tour sur le terrain entre août et septembre 2018.

Réfléchir sur un sujet en rapport avec la sexualité a une double histoire. Mère de deux filles adolescentes (mais aussi de deux garçons d'un âge très décalé), je compris en 2015, lors de mon retour au Bénin après ma thèse de doctorat, que quelque chose se joue qui est complètement en déphasage avec le puritanisme apparent que l'on doit continuer à observer surtout en public par rapport aux questions de la sexualité. Les jeunes avaient dépassé cet ordre social, leur vie était branchée sur les réseaux sociaux. Je compris qu'il faut que je reparte à l'assaut de nouvelles connaissances principalement en matière de sexualité, mais aussi de parenté et de famille, celles-ci pour des raisons strictement personnelles. Après deux mois de séjour au Bénin, je retournai en Belgique. La première personne à qui j'exposai ma nouvelle préoccupation fut le Professeur Pierre-Joseph Laurent, après quelques échanges d'e-mails :

 **Pierre-Joseph Laurent** <pierre-joseph.laurent@uclouvain.be>
À : codjochantal@yahoo.fr

Bonjour,

Merci pour le courrier.

Mais oui, je me souviens bien de notre échange.

A priori, cela me semble une très bonne perspective.

Je suis pour le moment en Afrique, avec un retour le 11 juin, je propose que vous puissiez me recontacter à ce moment, afin que nous puissions nous fixer un rendez-vous.

Bien cordialement,

Pierre-Jo Laurent

Pr. Pierre-Joseph Laurent
Anthropologue, université catholique de Louvain (UCL)

 **Chantal CODJO** <codjochantal@yahoo.fr>
À : pierre.joseph.laurent@uclouvain.be

21 mai 2015 à 23:43

Cher Professeur,

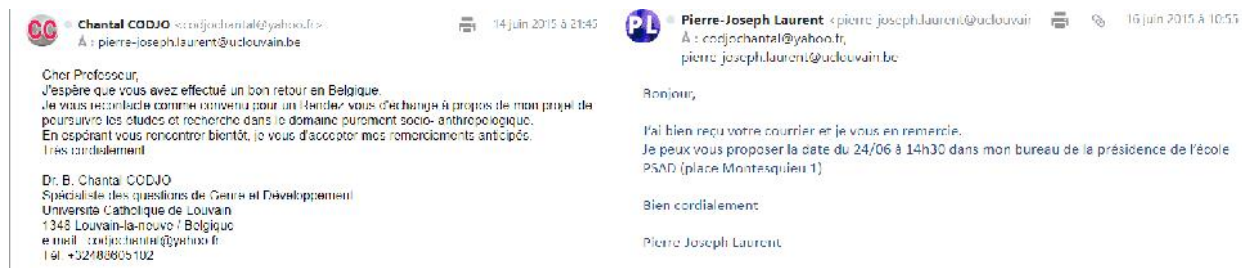
J'ai bien reçu votre message et vous en remercie.

Je vous recontacterai après votre retour.

Je vous souhaite un bon séjour en Afrique et bon retour en Belgique sain et saut.

Bien cordialement,

Dr. B. Chantal CODJO
Spécialiste des questions de Genre et Développement
Université Catholique de Louvain
1348 Louvain-la-Neuve / Belgique
e mail : codjochantal@yahoo.fr
Tél. +32488605102



La spontanéité et la promptitude avec lesquelles le Professeur Pierre-Joseph Laurent répondait à mes messages furent pour moi une source de motivation avant même de commencer ce nouveau projet d'acquisition de savoir. À ce tête-tête, ce Professeur hors-pair que j'avais souvent croisé lors de mon cursus doctoral, était d'abord surpris de ma demande de vouloir étudier encore après cet ardu parcours doctoral : « as-tu encore le courage d'étude de façon soutenue pendant deux ans ? » m'avait-il demandé ; « plus s'il le faut » lui avais-je répondu. Il m'orienta vers l'anthropologie, à finalité approfondie et la Professeure Mazzocchi pour les renseignements complémentaires sur les différentes options disponibles.

La première année de cours en Anthropologie était pour un challenge : je devais mobiliser toutes mes énergies pour comprendre les fondamentaux de la discipline. Outre les cours obligatoires, mes cours d'option étaient épistémologiques et méthodologiques. Parmi l'ensemble des cours, deux m'accrochaient particulièrement, mis à part les cours de méthodologie qui étaient pour moi un régal : le premier cours était **l'Anthropologie fondamentale** (LANTR2100), animée par le Professeur Pierre-Joseph Laurent, cours basé sur son ouvrage « *Beautés imaginaires. Anthropologie du corps et de la parenté. Anthropologie prospective* » ; le second cours Théories et auteurs sociologiques (LSOC2110) animé par le Professeur Jean De Munck, un cours épistémologique avec tant des auteurs classiques que contemporains, l'un des auteurs qui m'avait accrochée fut Judith Butler avec sa vision d'hétérosexuelle des normes sociales. Ce cours me motiva à m'inscrire l'année suivante dans un master complémentaire en sociologie, mais il n'y en avait pas pour 60 crédits et je choisis alors le master 60 en sociologie-anthropologie en prenant l'essentiel des cours dans le département de sociologie et celui de la science de la famille et de la sexualité. Le cours d'Anthropologie fondamentale, quant à lui, m'inspira mon sujet de Jury, un exercice de mini réflexion théorique intégrée à la formation en Anthropologie.

Le présent sujet de recherche était censé être une continuité de mon Jury qui était intitulé « *La transgression des normes nuptiales au-delà de l'Afrique : l'inceste et l'infidélité commentés sur le Web* ». Je basai ma réflexion à l'époque sur quelques faits d'inceste et d'infidélité véhiculés sur les réseaux sociaux, notamment sur Facebook. Une partie de ce travail est intégrée au présent travail (voir le point 5.4).

Entrée dans le volet empirique (ethnographique) de ce travail par les clichés à la fois glorieux et peu glorieux véhiculés sur le peuple "Gn" et Mina, à savoir : les femmes "Gn"/Mina seraient des femmes très désirées parce que sensuelles, douces, tendres, performantes au lit, douées en art

culinaire, etc. ; mais elles seraient également des « détourneuses » de maris d'autrui, et auraient également un faible pour les métiers de sexe (prostitution, servantes dans les bars, restaurants et hôtels) ou encore seraient instables au foyer, pour ne citer que ces clichés-là, la question de départ de cette recherche est de savoir : qu'est-ce qu'il y a de particulier chez les femmes "Gɛn"/Mina qui les si rend désirées ? Mais surtout quelles ont été les logiques qui ont gouverné les pratiques sexuelles au sein de ce peuple à travers le temps ?

Ces questions se sont muées tout lentement en questions opérationnelles de ma recherche, la question principale étant de savoir : Comment les pratiques sexuelles ont-elles évolué sur l'espace culturel "Gɛn"/Mina depuis le temps de nos grands parents (époque traditionnelle) à nos jours (époque moderne) ? Plus spécifiquement, il s'agit de savoir :

- 1) *Quelles sont les règles sociales qui ont gouverné autrefois l'organisation sexuelle sur l'espace culturel "Gɛn"/Mina d'Agoué ?*
- 2) *Quelles sont les règles qui régulent les pratiques sexuelles sur l'espace culturel "Gɛn"/Mina aujourd'hui ?*
- 3) *Quelles sont les perceptions sociales aujourd'hui concernant les évolutions constatées en matière de pratiques sexuelles sur l'espace culturel "Gɛn"/Mina ?*

L'objectif principal étant de **comprendre les pratiques sexuelles** chez les "Gɛn"/Mina (notamment les filles et les femmes), surtout ceux qui sont localisés sur l'espace culturel "Gɛn"/Mina d'Agoué. Dans une démarche comparative où la temporalité a été une variable précieuse, il s'est agit 1) de comprendre l'organisation sexuelle sur l'espace culturel "Gɛn"/Mina d'Agoué **d'autrefois**, et 2) ce qu'elle est **aujourd'hui**, 3) pour en ressortir **les écarts** positifs ou négatifs et surtout ce que se joue réellement en matière de sexualité au sein de ce peuple dont (est-il nécessaire de le rappeler) je suis issue.

Alors que la question spécifique n°1 a gouverné l'esprit de la présentation des données au niveau du chapitre 3, les deux autres questions l'ont été concernant le chapitre 4. Et le tout a été discuté au niveau du chapitre 5. Le chapitre 1 étant consacré aux questions d'ordre méthodologique et conceptuel ; et, le chapitre 2 à la présentation des pratiques traditionnelles et culturelles sur l'aire culturelle "Gɛn"/Mina.

Aux termes de ce travail riche en révélations et surtout en meilleure compréhension de ce peuple qui héberge mes origines, il ressort principalement :

1. Le peuple "Gɛn"/Mina, une communauté organisée en royauté était strictement gouvernée au regard des règles, normes et valeurs de la tradition. Depuis l'installation de l'État-Nation, le champ de la royauté s'est considérablement réduit et se limite aujourd'hui aux affaires claniques, ethniques (pour ce qui est de l'organisation des événements culturels) ; mais il existe une étroite collaboration entre l'administration étatique et la royauté "Gɛn"/Mina. C'était un peuple de grands commerçants dont les ancêtres avaient fait fortune dans le commerce international avec les Occidentaux. Un peuple qui garde encore quelques reliques de la

noblesse, et de la bourgeoisie introduite par les descendants Afro-brésilien (esclaves affranchis).

2. La communauté "Gɔ̃n"/Mina a poussé la féminisation de ses filles à l'extrême. Les filles étaient socialisées et le sont encore, dans de nombreuses familles, dans le principal dessin de devenir des épouses serviables au service de leurs ménages (soins aux enfants, égards et entretien du mari) le tout soutenu par une mentalité fort poussée de l'autonomisation financière des femmes, seul gage de leur respect et de leurs libertés. Ce processus de socialisation était corsé, les sévices corporels y étaient fortement intégrés.
3. Mais le résultat de ce mode d'éducation était très payant : les jeunes filles "Gɔ̃n"/Mina étaient fortement désirées, tant elles faisaient de « bonnes épouses », leurs égards portaient non seulement sur leurs époux mais surtout sur leur belle famille, car, c'était ce qui leur était inculqué jusqu'au jour de départ de leur famille, et même après ; les jeunes garçons étaient très vaillants et ne s'engageaient dans un projet conjugal qu'après une situation professionnelle confirmée car, il appartenait à l'homme, chef de famille, de veiller à la sécurité alimentaire et financière de son ménage.
4. Aucun jeune (fille et garçon) ne pouvait être surpris dans une situation de drague sans recevoir la correction adéquate qui s'impose. Toute démarche vers l'alliance devait recueillir au préalable l'avis des parents. Les filles approchées renvoyaient systématiquement leurs prétendants vers leurs parents. Les alliances décidées par les familles seules étaient dominantes avant les années 1970. Mais progressivement entre 1970 et jusqu'à la fin des années 1980, la tendance s'est fortement inversée laissant aux jeunes gens la possibilité de choisir leurs futurs époux, mais avec l'obligation, ne serait-ce que morale et surtout par nécessité de protection, d'impliquer leurs familles dans le processus de l'alliance.
5. Mais, aujourd'hui, de nombreux jeunes gens s'engagent dans une vie conjugale de façon aléatoire sans que les parents en soient mis au courant. Cette situation s'explique par plusieurs facteurs : la défaillance des responsabilités parentales ; la défiance des normes sociales et de l'autorité parentale ; la quête de l'autonomisation précoce renforcée par un contexte économique défavorable ; etc. Tout ceci aggravé par les TIC et la promotion des droits des enfants, ou de l'Homme, dont le contrôle est assuré par l'État à travers ses services sociaux et pénaux.
6. Certaines jeunes filles minoritaires, généralement peu ou non scolarisées et quelques élèves-filles, ont un flair pour le travail dans les débits de boisson et/ou dans les métiers de sexe à des fins de survie. Quelques-unes en font un métier durable, certaines y transigent le temps de décrocher le prince charmant, malheureusement, les amours rencontrées dans ces lieux-là ne sont pas forcément pérennes et elles versent dans la répétition amoureuse, surtout celles qui n'ont pas appris un métier professionnel valable.
7. La communauté est à la fois endogame et exogame. L'endogamie poussée existe encore, et les gens peuvent bien se marier entre cousins parallèles, oncles-nièces, mais quelques fois aussi entre cousins croisés. Les seuls interdits d'inceste fortement d'application sur cette aire

culturelle portent sur les trois ordres principaux de prohibition d'inceste : père-fille, mère-fils et frères-sœurs. Les pratiques sexuelles entre parents proches ont lieu en marge des festivités d'épé-yékpé (le nouvel an culturel des "Gɔ̃n"/Mina) car, à cette occasion de nombreux natifs rentrent de partout dans le monde pour communier autour de ces événements culturels. Malheureusement, de nombreuses jeunes filles, dans une logique de « profitation », ramassent des grossesses lors des festivités alors que les hommes co-auteurs repartent après les moments de fête. Les enfants nés dans ces circonstances se retrouvent généralement à la charge des jeunes filles seules ou de leurs parents. Ce qui renforce la problématique de carrière dans les métiers sexuels à des fins de subsistance. L'exogamie, quant à elle, est indexée comme étant à la base de la détérioration des valeurs éducatives des "Gɔ̃n"/Mina. Les épouses d'autres ethnies ne se soumettent plus à la socialisation post-nuptiale comme autrefois et transmettent leurs valeurs décalées à leurs enfants. Cette situation s'est renforcée avec les TIC et l'ouverture des frontières culturelles.

8. Hormis, ces cas marginaux qui, malheureusement, jettent l'opprobre sur toute la communauté, les filles et les femmes "Gɔ̃n"/Mina sont de véritables déesses par « nature » assimilables à plusieurs figures de la mythologie grecque, à la fois désirées mais aussi très redoutées tant par les hommes qui peinent à les garder car, généralement ce sont des femmes très autonomes financièrement et très sensuelles qui ne traînent pas dans les environnement conjugaux ternes ou agressifs, que par les autres femmes qui ne sont pas à la hauteur de leur art, de leur sensualité et de leur savoir-faire. C'est à partir de là que de nombreux clichés sont véhiculés.

Les apports de la recherche

Les apports de cette recherche se situent à deux niveaux :

1. Au niveau de la connaissance des peuples : les sociétés africaines, en général, et la communauté "Gɔ̃n"/Mina, sont des peuples de tradition orale. À chaque fois un effort de transcription des traditions, culturelles et vie sociale est fait, il s'agit toujours d'une valeur ajoutée. Spécifiquement, les pratiques sexuelles des peuples sont rarement documentées. Les Anthropologues sont les rares scientifiques à s'y atteler depuis des siècles en s'intéressant à la démarche diachronique qui mettent en lumière les transformations intervenues dans les sociétés locales au fil du temps et surtout à montrer comment les problématiques contemporaines activées au niveau global (ou macro) sont vécues par les peuples au niveau local. Ces microcosmes à l'œuvre des sociétés locales et leur impact sur les populations qui y vivent. Je me réjouis, aux termes de ce processus d'acquisition de savoir, de m'inscrire dans cette tradition de la discipline qui m'héberge dorénavant et m'engage à continuer à alimenter les réflexions surtout sur le terrain de la sexualité, de la famille et de la parenté.
2. Au niveau opérationnel : cette recherche permet de prendre la mesure de la problématique des risques sexuels que les jeunes gens prennent sur le terrain, et de susciter la mise en place

des actions correctives, soit au niveau des politiques, soit au niveau des acteurs de développement.

Les perspectives

La première perspective est opérationnelle : Étant impliquée dans la dynamique de développement sur le terrain à travers l'ONG que co-crée depuis deux ans, l'un de nos axes d'intervention porte sur l'éducation sexuelle des jeunes. Ce volet nous tient particulièrement à cœur car, l'ouverture des frontières culturelles et la circulation des images à caractère sexuel, la prise de risque des jeunes gens, etc. vont à une vitesse galopante pendant que les adultes et les décideurs politiques continuent de se nourrir d'un tabou sexuel qui n'est aujourd'hui qu'une enveloppe vidée de sa substance.

La seconde perspective est théorique : ma finalité à ce niveau est de faire des publications sur cette recherche tout en continuant à renforcer la base empirique en l'étendant à bien d'autres cibles non touchées à l'étape actuelle.

Les contraintes et difficultés

Ce sont celles que j'ai déjà évoquées au chapitre 1 : les bénéfices d'être natif de son terrain d'enquête vont de pair avec des contraintes, en l'occurrence les demandes de générosité. La rareté des documents portant sur la portion Agoué de l'aire culturelle "Gɔn"/Mina est une autre difficulté, mais elle est surmontable : il nous [natifs d'Agoué] appartient en tant qu'intellectuels ressortissants de cet espace de les produire là où ils n'existent pas, chacun dans son domaine de compétence.

BIBLIOGRAPHIE

Alliance et inceste

- ANGELOPOULOU, A., 1988, *Muscambre, fils de l'inceste*, L'Homme, tome 28, n°105. *La fabrication mythique des enfants*, 49-63.
- AUCOUTURIER, M., *Tolstoï Léon Nikolaïévitch - (1828-1910)*, in Encyclopædia Universalis, consulté le 8 février 2016. URL: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/leon-nikolaievitch-tolstoi/>
- BRUNET, L., 2006, *La prohibition de l'inceste en droit civil. Un interdit en peau de chagrin*, Informations sociales, 3, n° 131, Paris, CNAF, 70-77.
- CUISENIER, J., *Inceste*, in Encyclopædia Universalis, consulté le 8 février 2016. URL: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/inceste/>
- CUMONT, F., 1924, *Les unions entre proches à Doura et chez les Perses*, Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 68^e année, n°1, 53-62.
- DURKHEIM, É., 1896-1897, *La prohibition de l'inceste et ses origines*, Année sociologique, vol. I, 1899-1900, 1 à 70, rubrique: "Mémoire originaux", Paris, PUF.
- FREUD, S., 1912, *Totem et tabou. Interprétation par la psychanalyse de la vie sociale des peuples primitifs* [en ligne].
- GUERREAU-JALABERT, A., 1988, *Inceste et sainteté. La Vie de saint Grégoire en français (XIII^e siècle)*, Paris, Annales. Économies, Sociétés, Civilisations, 43^e année, n° 6, 1291-1319.
- HOCHMANN, T., 2011, *L'amour, l'inceste, et l'« intérêt protégé » en droit pénal constitutionnel*, Droits, (2), n° 54, Paris, PUF, 147-160.
- LAURENT, P-J., 2010, *Beautés imaginaires. Anthropologie du corps et de la parenté. Anthropologie prospective*, n°7, Louvain-la-Neuve, édition Kindle.
- LEVI-STRAUSS, C., 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF.
- LEVI-STRAUSS, C., 1955, *Tristes tropiques*, Terre Humaine, Paris, Plon.
- LEVI-STRAUSS, C., 1958, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon.
- LEVI-STRAUSS, C., 1962, *Le totémisme aujourd'hui*, Paris, PUF.
- MIE, P., 2015, *Les mariages entre frères et sœurs bientôt autorisés en Ariège* [en ligne] <http://ladechedumidi.com/les-mariages-entre-freres-et-soeurs-bientot-autorises-en-ariege/>
- PARAT, H., 2004, *L'inceste. Que sais-je ?* Paris, PUF, édition Kindle.
- RIVIERE, C., 1988, *Luc de Heusch. Écrits sur la royauté sacrée*, Journal des africanistes, , tome 58, fascicule 2, 214-217 [en ligne]. http://www.persee.fr/doc/jafr_03990346_1988_num_58_2_2274_t1_0214_0000_2
- TESTART, A., non daté, *La prohibition de l'inceste aujourd'hui : un point de vue trobobarais. Lettre ouverte du Professeur Kiki-Koko*, Université française des Trobobar [en ligne]. http://www.alaintestart.com/doc_inedits/prohib_inceste.pdf consulté le 15 octobre 2015.
- VERNIER, B., 1996, *Théorie de l'inceste et construction d'objet. Françoise Héritier, la Grèce antique et les Hittites*, In Annales. Histoire, Sciences Sociales, Paris, 51^e année, n° 1, 173-200.

- VERSIEUX, N., 2014, *La dépenalisation de l'inceste fraternel en débat* [en ligne].
http://www.liberation.fr/planete/2014/09/28/la-depenalisation-de-l-inceste-fraternel-en-debat_1110591
- XANTHAKOU, M., 1999, *Des incestes en Grèce. Cas d'espèce ou faits polémiques*, L'Homme, tome 39, n°149, Anthropologie psychanalytique, 135-144.
- ZONABEND, F., 1997, M. Xanthakou, *Faute d'épouses on mange des soeurs. Réalités du célibat et fantasmatique de l'inceste dans le Magne (Grèce)*, Comptes rendus, L'Homme, tome 37 n°143, Paris, EHESS, 252-254.

Identité culturelle, tradition, globalisation/Mondialisation

- ABELES, M., 2008, *Anthropologie de la globalisation*, Paris, Payot & Rivages, 299 p.
- ABOU, S., 1986, *L'identité culturelle. Relations interethniques et problèmes acculturation*. Paris, Ed. Anthropos, pp.30-31.
- BAUMAN, Z., 2006a, 'Vivre dans la modernité liquide. Entretien, in X. Molénat (coord.),
- BAUMAN, Z., 2006b, *Liquid fear*, Cambridge: Polity.
- BENSAÏD, D., 2019, « MONDIALISATION - Le point de vue internationaliste », *Encyclopædia Universalis* [en ligne]. <http://www.universalis.fr/encyclopedie/mondialisation-le-point-de-vue-internationaliste/>
- CASTELLS, M., 2001, *La société en réseaux*, tome 1 : L'ère de l'information, Paris, Fayard.
- RIVIÈRE, C., 1980, *Anthropologie religieuse des Évé du Togo*, Paris, 215p.
- COLOMBI, D., 2016, Mondialisation. In *Encyclopædia Universalis*. [en ligne]. URL :
<http://www.universalis.fr/encyclopedie/mondialisation/>
- FLEURY, L., 2011, *Sociologie de la culture et des pratiques culturelles*, Paris, Armand Colin, 126 p.
- GOERG, O., 1999, *Fête urbaines en Afriques. Espaces, identités et pouvoirs*, Paris, Karthala, 352p.
- LAURENT, P. J., 2012, La modernité insécurisée ou la mondialisation perçue d'un village mossi au Burkina Faso, in Bréda Ch., Deridder M. et Laurent P-J. (dir.), *La modernité insécurisée*, Anthropologie des conséquences de la mondialisation, Academia, coll. "Investigations d'Anthropologie Prospective", 18-50.
- MAZZOCCHETTI, J., 2012, *Chacun dans son chacun'. Tracer sa route entre modernité insécurisée et modernité mirage*, in Bréda Ch., Deridder M. et Laurent P-J. (dir.), *La modernité insécurisée*, Anthropologie des conséquences de la mondialisation, Academia, coll. "Investigations d'Anthropologie Prospective", 399-424.
- PALAIS ROYAL LOLAN, 2007, *Histoire, religion, culture, développement*, 71p.
- VINSONNEAU, G., 2002/2, Le développement des notions de culture et d'identité : un itinéraire ambigu. In *Carrefours de l'éducation* (n° 14), pp. 2-20. <https://www.cairn.info/revue-carrefours-de-l-education-2002-2-page-2.htm>

Infidélité, fidélité, amour/sexualité, Genre.

- ANTOINE, P., 2002, *Les complexité de la nuptialité : de la précocité des unions féminines à la polygamie masculine en Afrique*, DIAL, Document de travail.
- AZZOPARDI, G., 2015, *Infidélité et manipulations*, Paris, Ed. First, édition Kindle.
- BUTLER, J., 2006, *Trouble dans le genre. Le féminisme et la subversion de l'identité*, Paris, La Découverte.
- CAROLE DELY, 2007, La tradition entre fidélité et trahison, Sens public [Revue électronique internationale], http://www.sens-public.org/article.php?id_article=482
- CHASSEGUET-SMIRGEL, J., 1991, *La sexualité féminine*, Paris, Payot, 278 p.
- DALLAIRE, Y., 2007, *L'infidélité*, Québec, Ed. Jouvence, édition Kindle.
- De BEAUVOIR, S., 1949, *Le deuxième sexe*, Paris, Guallimard, 654 p.
- De SUTTER, P., 2009, *La sexualité des gens heureux*, Paris, Les arènes, 261 p.
- DONADJE, F., 1992, Contexte socio-culturel de la reproduction au Bénin et approche de la fécondité par les hommes, Actes de colloque, Paris, *Association Internationale des Démographes de Langue Française*, 6, 29-38.
- FORD, C.S., BEACH F.A., 1970, *Patterns of sexual behavior*, Methuen & Co, London, 1965.
- GAGNON, J., 2008, *Les scripts de la sexualité. Essais sur les origines culturelles du désir*. Payot.
- GARNEAU, J., 2005, *Les mythes amoureux. La fidélité*, La lettre du psy, volume 9, n° 6, Juin [en ligne].
- GREGERSEN, E., 1983, *Sexual practices. The story of human sexuality*. Franklin Watts.
- GUERARD, G., LAVENDER, A., 1999, *Le fémicide conjugal, un phénomène ignoré : Une analyse de la couverture journalistique de trois quotidiens montréalais*, Recherches féministes, vol. 12, n° 2, 159-177.
- ILLOUZ, E., 2012, *Pourquoi l'amour fait mal : l'expérience amoureuse dans la modernité*. Paris, Editions du Seuil, p. 451.
- LADRIÈRE, J., LECARME, J., MOATTI, C., non daté, *Engagement*, in Encyclopædia Universalis, consulté le 22 février 2016. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/engagement/>
- LAURENT, P.-J., 2012, *La modernité insécurisée ou la mondialisation perçue d'un village mossi au Burkina Faso*, in Bréda Ch., Deridder M. et Laurent P-J. (dir.), *La modernité insécurisée, Anthropologie des conséquences de la mondialisation*, Academia, coll. "Investigations d'Anthropologie Prospective", 18-50.
- MARSHALL, D.S., SUGGS, R.C., 1971, *Human sexual behavior: Variations in the ethnographic spectrum*. Basic Books.
- MARVIN, K. 1969, Opler, Cross-cultural aspects of kissing, *Medical Aspects of Human Sexuality*, Vol. 3, No. 2, février, pp. 11-21.
- MAZZOCCHETTI, J., 2012, *Chacun dans son chacun'. Tracer sa route entre modernité insécurisée et modernité mirage*, in Bréda Ch., Deridder M. et Laurent P-J. (dir.), *La modernité insécurisée, Anthropologie des conséquences de la mondialisation*, Academia, coll. "Investigations d'Anthropologie Prospective", 399-424.

- NGONDO A PITSHANDENG, I-S., 1992, *Les mutations culturelles en matière de mariage et de sexualité en Afrique sub-saharienne : Est-ce le début d'une transition démographique ?* Actes de colloque, Paris, Association Internationale des Démographes de Langue Française, 6, 55-64.
- PAICHELER, G., LOYOLA, M., A., 2003, *Sexualité, normes et contrôle social*, Paris, L'Harmattan, 256p.
- RIPOSSEAU, G-H., 2004, *Pénalisation et dépenalisation (1970 - 2005)*, *Mémoire de Master II en Droit pénal et sciences criminelles*, Université de Poitiers [Mémoire en ligne]
http://www.memoireonline.com/03/07/380/m_penalisation-depenalisation-1970-20057.html
- ROBERT, R., B, 1966, *Rapport sur la sexualité préconjugale*, New Jersey, Englewood Cliffs [traduction française, 1970 aux éditions Robert Laffont].
- SUGGS, R.C., 1966, *Marquesan sexual behavior : an anthropological study of polynesian practices*.
Harcourt, Brace & World.
- VAILLANT, M., CARQUAIN, S., 2010, *La répétition amoureuse, sortir de l'échec*, Paris, Albin Michel, 214 p.
- WERNER, D. 1986, *Human sexuality around the world*. [PDF] [archive] Unpublished manuscript, University of Santa Caterina, Florianopolis, Brazil.
- WUNSCH, S., 2014, « Comprendre les origines de la sexualité humaine » in revue Neurosciences, éthologie, anthropologie, [PDF] [archive] L'Esprit du Temps.
- WUNSCH, S., 2017 « L'influence de la cognition sur la sexualité » [archive] in revue Sexologies, 26(1):36-43.

Normes sociales, valeurs et liens sociaux

- BUTLER, J., 2009, *Ces corps qui comptent. De la matérialité et des limites discursives du "sexe"*, traduit de l'anglais par Charlotte Nordmann, Paris, éditions Amsterdam, 256 p.
- BOURDIEU, P., 1998, *La domination masculine*, Paris, Seuil.
- DEMEULENAERE, P., 2003, *Valeurs, normes et croyances*, Sociologies, Paris, Presses Universitaires de France.
- DEMEULENAERE, P., *Norme sociale*, in Encyclopædia Universalis, consulté le 9 février 2016.
URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/norme-sociale/>
- DURKHEIM, É., 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse : Le système totémique en Australie*, Paris, PUF, Quadrige, Edition Kindle.
- DURKHEIM, É., 1925, *L'éducation morale*, Paris, PUF [en ligne].
- FOUCAULT, M., 1977-1978, *Leçon du 25 janvier 1978*, in *Sécurité, territoire, population. Cours au collège de France*, Paris, Guillaumard, 57-89.
- HÉRITIER, F., 1996, *Masculin, Féminin. La pensée de la différence*. Paris, O. Jacob.
- HERITIER, F., 2010, *Théorie anthropologique de l'évolution*, in HERITIER Françoise (sous dir.), *Homme, femmes : la construction de la différence*, Paris, Le Pommier, 37-50.
- LAHIRE, B., 2001, *L'Homme pluriel*, Paris, Armand Colin/Nathan, 392p.

- LAHIRE, B., 2001, « Héritages sexués : incorporation des habitudes et des croyances », in Thierry Blöss, *La dialectique des rapports hommes-femmes*, Presses Universitaires de France « Sociologie d'aujourd'hui », (2e éd.), p. 9-25.
- LIVET, P., non daté, *Valeurs, philosophie*, in Encyclopædia Universalis, consulté le 13 février 2016.
URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/valeurs-philosophie/>
- MUCCHIELLI, L., 2010, *Déviance*, in PAUGAM Serge (dir.), *Que sais-je ? Les 100 mots de la Sociologie*, Paris, PUF, Edition Kindle.
- PAUGAM, S., 2000, *Le lien social*, Collection *Que sais-je ?* PUF, Paris, 128 p.
- ROBERT, P., *Déviance*, in Encyclopædia Universalis, consulté le 8 février 2016.
URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/deviance-sociologie/>
- ROBERT, P., BAILLEAU, F., 2005, *Normes, déviances, réactions sociales sous le regard de jeunes sociologues français*, *Déviance et Société*, 2, vol. 29, 99-101.
- ROBERT, P., 1999, *Le Citoyen, le crime et l'État*, *Sociologie et sociétés*, vol. 33, n° 1, 2001, 7-26.
- ROBERT, P., KELLENS, G., 1973, *Nouvelles perspectives en sociologie de la déviance*, *Revue française de sociologie*, 14-3, 371-395.

Système de parenté

- De COPPET, D., *Système de parenté*, in Encyclopædia Universalis, consulté le 7 février 2016.
URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/systemes-de-parente/>
- FIRTH, R., W., *Ethnologie générale*, in Encyclopædia Universalis, consulté le 13 février 2016. URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/ethnologie-ethnologie-generale/>
- GAUDEMET, J., *Le droit antique*, in Encyclopædia Universalis, consulté le 20 février 2016.
URL: <http://www.universalis.fr/encyclopedie/antiquite-le-droit-antique/>
- GODELIER, M., *Morgan Lewis Henry (1818-1881)*, in Encyclopædia Universalis, consulté le 8 février 2016.
- GODELIER, M., 2010, *Systèmes de parenté, formes de famille Quelques problèmes contemporains qui se posent en Europe occidentale et en Euro-Amérique*, *La revue lacanienne*, 3, n° 8, 37-48.
- LEVI-STRAUSS, C., 1949, *Les structures élémentaires de la parenté*, Paris, PUF.
- MAQUET, J., *CLAN*, in Encyclopædia Universalis, consulté le 8 février 2016.
URL : <http://www.universalis.fr/encyclopedie/clan/>

Méthodologie / épistémologie

- ANADON, M., 2006, La recherche dite « qualitative » : de la dynamique de son évolution aux acquis indéniables et aux questionnements présents. *RECHERCHES QUALITATIVES* – Vol. 26(1), pp. 5-31. <http://www.recherche-qualitative.qc.ca/Revue.html>
- CARATINI, S., 2004, *Les non-dits de l'anthropologie*, Paris, Libelles, PUF, 127p.
- QUIVY, R., VAN CAMPENHOUDT, L., 2006, *Manuel de recherché en sciences sociales*, Paris, Dunod, 256 p.

Annexes

Annexe 1) Le guide d'entretien

Les éléments structurants les interviews

Fondement et organisation de la sexualité chez les Guen

Item 1 : La vie sexuelle chez les Guen d'Agoué

Perception de la vie sexuelle chez les Guen.

La perception du sexe à travers ses porteurs que sont homme et femme.

Autrement dit, selon vous qu'est ce que l'homme chez les Guen, tout comme la femme. En quoi se résume la vie sexuelle de chacun d'eux dans la communauté Guen.

Fondement ou organisation sociale de la vie sexuelle chez les Guen d'Agoué

Qu'est ce qui structure la vie sexuelle chez les Guen ?

Après avoir eu ce préalable signalétique qui permet de connaître le cadre régissant la vie sexuelle chez les Guen de l'aire culturelle de Grand-Popo, je voudrais soumettre à vos diverses appréciations et perceptions, certains clichés qui sont faits à tort ou à raison à la femme Guen en matière de comportement sexuel et matrimonial.

N.B L'objectif d'avoir ce premier item, c'est de savoir ce qui est fait ou consacré en matière de vie sexuelle dans la communauté. Il est un repère.

Item 2 : Perceptions, justifications et les mobiles des clichés ainsi construits en matière de comportement sexuel et matrimonial des « femmes Guennou ». Mots de repère de l'entretien, qui sont les préoccupations de la présente recherche empirique

« Cette préoccupation part du fait qu'un certain d'idées reçues ou véhiculées socialement collent à la peau des Guennou (langue sensuelle, frivolité des femmes Mina, sensuelles, douces, tendres, performantes au lit, douées en art culinaire, « détourneuses » de maris d'autrui, ayant un penchant pour les métiers de sexe »,

Il est dit des femmes « Guennou » un certain nombre de considérations relatives à ses comportements à la fois sexuel et matrimonial. Alors, il s'agit de les apprécier à l'aune de leur réalité sociale et les mobiles qui confèrent ou qui consacrent lesdits comportements.

Femme de mœurs légères

Que pensez-vous de cette perception qui est véhiculée sur la femme mina ?

Qu'est-ce qui le justifie alors ?

Femme sensuelle, c'est-à-dire celle qui séduit l'homme, qui a des astuces pour mobiliser l'homme à soi.

Que pensez-vous également de cette caractéristique de l'opinion nationale ?

Selon vous quels sont les éléments qui le prouvent, c'est-à-dire qui font témoignage ?

Performantes au lit :

Que pensez-vous également de ce cliché ?

Quels sont les éléments qui peuvent le prouver selon vous ?

Douées en art culinaire

Qu'en pensez-vous ? Pourquoi cette spécificité ?

Eléments de preuve qui sous-tend également cette identité culinaire

« Détourneuses »

Les femmes Mina « détourneuses » des maris d'autrui.

Il est dit aussi que les femmes mina savent prendre les maris d'autrui c'est - à dire elles détournent les maris des autres femmes. Elles savent prendre les maris d'autrui des femmes dans leur vie de couple.

Que pensez-vous encore de ce qualificatif des « femmes mina » ?

Qu'est-ce qui a dans l'éducation sexuelle des filles mina qui les prédestinent à une telle conduite sociale en matière de comportement sexuel du groupe socioculturel Mina. ?

Prostitution

Outre cette réalité sociale des clichés, il est dit également que les femmes Guen sont aussi plus présentes dans la prostitution, où elles sont passées maîtresses.

Que pensez-vous de ce construit social fait des femmes Mina ?

Parlez-moi de son fondement

En dernier point selon vous pourquoi certaines femmes avec leur âge au lieu d'être en couple, ne le sont pas dans le village d'Agoué.

Item 3 : L'infidélité dans les couples de nos jours

Entrer dans cette problématique par des astuces détournées. Cibles : les couples en âge de procréer. Partir des causeries autour de leur vie de famille pour y glisser indirectement sur les aspects d'infidélité de l'un et de l'autre, les réactions et manifestation des concernés et des proches ou des tierces personnes, les solutions trouvées, l'état de la vie de couple après ces faits, les perspectives envisagées pour l'avenir.

Item 4 : Les relations sexuelles entre cousins

Les moments de retrouvailles lors des fêtes culturelles annuelles seraient aussi des moments d'intimité entre cousins (mariés ou célibataires). Des observations concrètes, des questions indirectes, des rumeurs de personnes proches ou dans l'environnement immédiat sont à consigner.

Puis en faire un rapprochement avec le panégyrique des Guen : avolé kadji tata glo.

Cet outil a été administré aux diverses composantes de la population d'étude :

1- Les gardiennes de la tradition, 2 - les personnes en couple ou divorcées, 3- les femmes en âge de procréer qui devraient être en couples et qui ne le sont pas (chercher les raisons d'un tel fait démographique), 4-les adolescents et jeunes (les deux sexes), 5- les religieux et enfin 6- les notables.

Annexe 2) Tableau des clichés clés ressortis des informations collectées

Femmes de mœurs légères

- 1- « L'accessibilité des produits modernes de contraception a libéré le sexe chez les adolescent(e)s et jeunes ».
- 2- « Le relâchement de l'autorité parentale a contribué au libre choix des partenaires sexuels ».
- 3- « L'absence de rigueur dans l'éducation des filles aujourd'hui a contribué à une certaine frivolité. Plus d'activités de corvées, alors qu'elles étaient très formatrices à notre époque ».
- 4- « Les jeunes d'aujourd'hui bénéficient plus de liberté ».
- 5- « L'accessibilité sans grande contrainte aux femmes de toute catégorie n'est pas une spécificité des femmes Guen. C'est une insulte à mon groupe socioculturel, car le sexe est de plus en plus monnayé depuis la fin de la deuxième guerre mondiale ».
- 6- « Les filles d'aujourd'hui, courent derrière les hommes qui vont les équiper en tout sans aucun effort de leur part ».
- 7- « Il y a trop de personnes où les gens peuvent se dissimuler dans la population pour faire ce qu'elles veulent sans le contrôle des parents ».
- 8 – « Les filles sont précocement sexuellement actives alors qu'elles n'ont pas reçu l'éducation pouvant contenir les assauts prédateurs des hommes ».
- 9- « Le retour de certaines femmes divorcées dans la maison parentale ne sert d'exemple aux filles de vouloir se donner à un seul homme depuis leur jeunesse jusqu'à leur ménopause ».
- 10- « Il n'y a plus de demande en mariage pour les filles aujourd'hui, comme c'était le cas à mon temps ».
- 11 – « Il y a eu révolution sexuelle où les droits de l'Enfant et de L'homme priment sur les démarches des parents voire même leur refus face à certains choix des filles ».
- 12 – « Manque de discipline dans l'éducation des filles de notre actuelle période où elles sortent sans permission. Elles se baladent à la quête de l'homme, le premier venu ».
- 13- « C'est le comportement des personnes de la nouvelle génération, car l'ancienne éducation ne permet pas à la fille d'être draguée publiquement. Mais aujourd'hui, les filles se laissent tenues parfois devant leurs parents. Certaines d'entre elles invitent les hommes à la maison de leurs parents. Certains parents ont démissionné du fait de leur pauvreté ».
- 14- « Les filles ou les femmes n'ont pas de pagne et elles s'habillent de manière dévoyée. Elles se donnent aux hommes à la moindre sollicitation ».
- 15- « C'est une fausse opinion sur les filles et les femmes Guen, car cette réalité concerne tout le monde et non uniquement aux Guen. ».
- 16 – « C'est aussi le fait que certaines femmes ou filles ne donnent pas d'exemple. Et elles influencent certaines dans leur choix de vie sexuelle ».
- 17- « Non, ce n'est pas vrai cette perception sur les Guen. Le sexe n'est plus très contrôlé ».
- 18 – « Elles sont faciles, car elles acceptent vite les avances des hommes qui les draguent parfois avec pression et moyens déployés ».
- 19- « Question d'émancipation avec des danses érotiques surtout chez les filles qui ont une précocité de la puberté ».
- 20- « Aujourd'hui, chez les filles, le mot non ; n'existe pas dans leur vocabulaire. C'est la quête du plaisir sexuel et de l'argent pour une vie de pacha. ».

Femmes sensuelles

- 1-« L'éducation des filles en milieu Guen la prédispose à être bien propre et pouvoir prendre soins de l'homme ».
- 2- « C'est le propre de la femme. Mais aujourd'hui, avec son habillement, elle séduit davantage l'homme, surtout celui qui n'a pas une maîtrise de soi ».

- 3- « C'est vrai, cette capacité sensuelle de séduction de la femme Guen. En témoigne le dicton Gnangan mou lé Guen ».
- 4- « Les parents suscitent leurs propres filles à la débauche où très tôt l'art de séduction est transmis »
- 5- « C'est à travers leur habillement qu'elles adoucissent leurs comportements et langages. Ce qui participe au pouvoir de séduction qu'elles détiennent ».
- 6- « La femme Guen est de nature accueillante. Ce qui favorise sa capacité de séduction de l'homme »
- 7-« Les feuillets diffusés par les chaînes de télévision dont celles des Guen, des astuces de séduction afin de pouvoir conquérir les hommes de leur convenance ».
- 8- « Le teint naturel de la femme Guen, est un atout de séduction de l'homme ».

Observation : A ce niveau, certaines personnes enquêtées ont trouvé que c'est une débauche surtout que la femme africaine ne doit pas exprimer cette demande. Elle doit attendre l'homme à tout faire. C'est le fruit de l'ancienne éducation qui confine la femme dans une position de subir les assauts de la drague de la femme.

Performantes au lit

- 1- « L'éducation des filles en milieu Guen est bien faite pour qu'elles puissent bien entretenir l'homme dans tous ses besoins dont la solution se trouve chez la femme ».
- 2- « Parmi les conseils donnés avant le départ pour la maison conjugale après bien la célébration du mariage figurent la soumission, la disponibilité et le devoir strict de ne pas s'opposer à son mari. Avec ces conseils, je ne peux que me donner entièrement à mon homme et sans réserve. Dans le lit, il ne peut que trouver satisfaction. Et après l'amour tu dois penser à ce qu'il va manger le matin ».
- 3- « Oui, dans le lit, les femmes sont toujours très actives et parfois c'est l'homme qui est plus fatigué qu'elle ».
- 4- « Les tantes expérimentées prodiguent des conseils à la future épouse après la célébration du mariage. C'est pour dire à elle, les comportements qu'elle doit observer une fois dans les liens conjugaux. Le domaine de la satisfaction sexuelle de son mari est le plus important qui est précisé ».
- 5- « Moi, mon mari a deux femmes dans la même maison où chacune de nous à son tour de passage pour ses désirs sexuels. Dans ces conditions, si tu veux le voir à chaque instant de ton tour, tu dois bien te donner à lui dans le lit. Ce faisant, tu évites des vides à compenser ailleurs ».
- 6- « La femme une fois dans le lit est disponible totalement à son homme. Elle doit pouvoir répondre à toutes les sollicitations de son homme. L'homme ne doit pas se plaindre de sa femme à ce sujet. C'est une soumission totale, qui ne doit pas être négociée. »
- 7-« Les filles d'aujourd'hui ; elles mêmes prennent le devant des mouvements durant le rapport sexuel. Elles créent des imaginations dans les postures à adopter ».
- 8- «Les femmes de maintenant chevauchent l'homme dans le lit .Elles font des caresses impossibles »
- 9 - « Rires femmes performantes au lit je n'en sais rien ».
- 10 – « Pour éviter les sorties multiples de mon mari, je dois aussi prendre des initiatives, une fois dans le lit. Ne pas se coucher immobile dans le lit pour lui ».
- 11 – « Les filles, aujourd'hui sont très demandeuses de l'activité sexuelle .Ce qui moi parfois me fatigue ».
- 12 – « Aujourd'hui, avec le développement des réseaux sociaux, les femmes se forment psychologiquement et physiquement dans le domaine .Ce qui les rend performantes au lit. Cette performance participe à la satisfaction du désir sexuel de l'homme. Avec cette performance, l'homme est épuisé physiquement et psychologiquement. Ce qui conduit à une vieillesse précoce chez les jeunes»

Observation : Les personnes âgées ont exprimé cela en termes d'obligation et de disponibilité. Eviter toute plainte du mari en la matière. La pudeur publique a pourtant été exprimé par les enquêtées.

Les innovations qui vont pimenter les choses et rendre le lit comme un terrain de gymnastique proviennent des adolescents et jeunes.

Douées en Art Culinaire

- 1- « Le bon entretien de son mari passe aussi par la nourriture et sa qualité ».
- 2-« L'art culinaire des femmes Guen coûte cher et c'est de bonne qualité. En milieu Guen, la femme est aussi appréciée par la qualité des mets préparés ».
- 3- « En réalité, les femmes Guen ont la primeur d'avoir l'art culinaire .C'est le comportement de la femme Guen qui justifie la prise en charge de l'homme ».
- 4- « Depuis la nuit des temps, la propreté des femmes Guen est connue des autres groupes sociaux culturels .Elle se constate dans sa manière de préparer les mets surtout à son mari. »
- 5- « L'art culinaire en milieu Guen est un patrimoine qui est transmis de génération par le biais de l'éducation ».
- 6- « Tes parents t'éduquent en tant fille, demain femme, d'être capable de bien accomplir ta mission de femme mariée à un homme. C'est pourquoi, surtout maman va t'inviter à la cuisine toutes les fois où elle s'y trouve .C'était une contrainte à notre temps de petite fille jusqu'au mariage ».
- 7- « Oui, dans d'autres localités, les femmes Guen savent bien accueillir l'homme en termes de régime alimentaire, car elles ont été et sont à cette école traditionnelle de la cuisine ».
- 8 – « Oui, mais certaines jeunes filles ne restent plus aux côtés de leur mère pour bien apprendre les spécificités de l'art culinaire Guen ».

Annexe 3) Quelques familiaux à Agoué

Agoué est une entité géographique de la carte linguistique des Guen qui couvre ANEHO, AGBODRANFO et GLYDJI. Ceci étant, il faut noter que le regroupement des Guen s'est fait dans cette mobilité géographique sur ces quatre zones. Certes dans la dynamique, quelques-uns se retrouvent dans d'autres contrées surtout dans les grandes villes comme Cotonou, comme fut appelé un quartier GUINKOMEY. Cette homogénéité n'y est plus aujourd'hui.

Dans une démarche, compréhensive un dénombrement des grandes familles est fait. Mais, il est précédé des composantes de la vie religieuse des entités endogènes et l'autorité morale.

N° d'ordre	Statut	Nom	Observation
01	Autorité morale des Guen	Régent	Il est plus âgé avec assez d'expériences
02	Chef religieux	Hounon Pascal	Vaudoun
03	Chef religieux	Hounon Ayayi	Vaudoun
04	Chef religieux	Hounnon Nontou	Vaudoun
05	Chef religieux	Hounon TATA	Vaudoun
06	Chef religieux	Tassinon SASSI	AGBOHOMON

Pour ce qui concerne les familles ; les plus révérencielles sont identifiées et mentionnées au regard de la connaissance des lieux des informateurs.

Celles qui sont dans Agoué 1 :

1. Maison Vieyra
2. Maison Minanssin
3. Maison Avounhi
4. Maison Barboza
5. Maison Madjre

6. Maison DJAGOUÉ
7. Maison Géraldo
8. Maison Romanan
9. Maison Jonhson
10. Maison Bill Catarya
11. Maison ADJAHOUNGBA
12. Maison AMAN

Celles qui sont dans Agoué 2

1. Maison ATANDE
2. Maison Bill Catarya
3. Maison de Régent, Mensah Kovi
4. Maison TONEDJRAPOU
5. Maison AYELE DOSSI
6. PEREIRA
7. GONZALVES
8. Maison SODJI
9. Maison KUAO – ZOTI
10. Maison AMAGBOKOU
11. Maison Massougbedji
12. Maison KOLEY
13. Maison d'Almeida
14. Maison AKOUE
15. Maison Ramanou
16. Maison TOYI
17. Maion KPONTON
18. Maison DJONDO