

REPRÉSENTATIONS SOCIALES ET MAINTIEN DU RITE D'ASCENDANCE "JLÀ BAYÀ" CHEZ LES NAGO A PIRA (BENIN)

Fabien AFFO

Université de Parakou, Bénin

affofabien2000@yahoo.fr

Résumé : La présente recherche a pour objectif, d'expliquer les facteurs de la sauvegarde du rite JLÀ BAYÀ chez les Nago de Pira. En Effet, la structure sociale traditionnelle des Nago de Pira repose sur quatre principes : les "Akabà" (vestibules), les panégyriques claniques, les divinités et des rites ancestraux JLÀ BAYÀ. Mais, avec la colonisation et l'implantation des religions importées, ce mode d'organisation sociale connaît un bouleversement, avec l'implantation et l'expansion des religions importées, notamment le christianisme et l'islam. Ce bouleversement n'a pas totalement influencé le rite JLÀ BAYÀ dans cette localité. Alors, comment les représentations sociales du rite JLA BAYA ont-elles permis son maintien Sur la base des données empiriques obtenues d'abord par 74 entretiens qualitatifs et des observations puis des données documentaires et s'appuyant sur l'analyse fonctionnalistes et constructivistes, il est établi que le rite d'ascendance JLÀ BAYÀ parvient à sauvegarder le filon clanique et l'identité du nouveau-né. En effet, à travers ce rite, l'enfant intériorise les valeurs claniques et morales qui feront de lui en retour un modèle pour le rite d'JLÀ BAYÀ après sa mort. Cette pratique du rite permet de sauvegarder l'ordre social établi. Cependant, certains Nago ne croient plus à sa pertinence.

Mots-clés : filon identitaire, socialisation, organisation sociale, arbre généalogique, rite initiatique, Pira

Abstract

The objective of this research is to explain the factors behind the safeguarding of the JLÀ BAYÀ rite among the Nago de Pira. Indeed, the traditional social structure of the Nago de Pira is based on four principles: the " Akabà '(halls), the clan eulogies, the deities and ancestral rites JLÀ BAYÀ. But, with the colonization and the implantation of imported religions, this mode of social organization experienced an upheaval, with the establishment and expansion of imported religions, notably Christianity and Islam. This upheaval did not totally influence the JLÀ BAYÀ rite in this locality. So, how did the social representations of the JLA BAYA rite allow its maintenance? Based on empirical data obtained first through 74 qualitative interviews and observations, then documentary data and based on functionalist and constructivist analysis, It is established that the JLÀ BAYÀ descent rite manages to safeguard the clan vein and the identity of the newborn. Indeed, through this rite, the child internalizes the clan and moral values that will in turn make him a model for the LÀ BAYÀ rite after his death. This practice of the rite helps to safeguard the established social order. However, some Nago no longer believe in its relevance.

Keywords: clan identity, socialization, social organization, cultural capital, family integration.

Introduction

L'objectif général de cet article est d'expliquer les facteurs de la sauvegarde du rite *JLÀ BAYÀ* chez les Nago de Pira. *JLÀ BAYÀ* est un rite initiatique qui continue de se reproduire de génération en génération, dans un contexte où le savoir se transmet par l'oralité. Ce rite a une double connotation. Il assure une fonction cultuelle ou sacrée et une fonction culturelle. Cette seconde dimension du rite *JLA BAYA* a particulièrement fait l'objet de la présente recherche.

D'après les anciens, l'islam et le christianisme se sont implantés à Pira à partir des années 1950, comme dans la plupart des autres localités de la Commune de Bantè. Pendant la même période, il a été noté l'avènement des premiers intellectuels locaux formés dans les écoles coloniales notamment dans les écoles catholiques avec de nouvelles formes de socialisation, de nouvelles normes et valeurs sociétales. En conséquence, un regard négatif fut porté sur les traditions qui furent considérées à tort ou à raison, comme opposées aux doctrines des religions importées. Ainsi a-t-on assisté au rejet de toute forme de tradition. Par exemple, la divinité *Buku Atchoko* qui avait en moyenne 100 adeptes par cohorte, n'a plus d'adeptes depuis les années 1980 à cause du christianisme et de l'islam. Après plus d'un demi-siècle de conversion, les pratiques sociales qui entourent le rite *JLÀ BAYÀ*, n'a pas pour autant disparu à Pira. Les parents restés sur place ou immigrés continuent de l'organiser. Alors, comment les représentations sociales du rite *JLA BAYA* ont-elles permis son maintien ?

A la suite de la présentation de l'approche méthodologique, les résultats de cette recherche seront présentés en trois points. Le premier décrit le processus d'ancestralité à Pira. Le deuxième point présentera les étapes du rite initiatique *JLA BAYA*. Enfin, sur la base des aspects qui précèdent, le troisième point montrera les fonctions sociales et culturelles de ce rite initiatique.

1. Matériel et méthodes

1.1. La zone d'étude

Les données ont été collectées dans l'arrondissement de Pira, situé dans 8°29' 47" Nord 1°43' 34" Est dans le département des Collines au Centre-Bénin.

La superficie de l'arrondissement de Pira est estimée à 405 km². En 2013, la population de Pira est estimée à 14.785 habitants (RGPH₃, 2013) inégalement répartie dans les 07 villages administratifs de l'arrondissement de PIRA. Il s'agit des villages administratifs suivants : Adjigo, Ayigbo-Koto, Adjiro, Ela-Meta, Idi-Ogou, Oké-kagourè et du village d'Okouta-Ossé. Les habitants de Pira sont des Nago, une langue dérivée du Yoruba du Nigéria.

1.2. Population-cible et échantillon

Les données ont été collectées de façon discontinue de janvier 2016 à décembre 2019 auprès des hommes et femmes, âgés de plus de 18 ans, natifs ou résidants dans l'arrondissement de Pira. Au total, 74 personnes âgées de 54,81 ans en moyenne ont été enquêtées. La taille de l'échantillon a été retenue par la technique du seuil de saturation. Les 74,3% des enquêtés sont des hommes et 25,7% de femmes majoritairement catholiques (41,9%), suivis des adeptes des religions traditionnelles (36,5%) ont été enquêtés. Les 68,9% des enquêtés sont mariés contre 28,4% de célibataires et 2,7% de veufs ou veuves. Les 55,4% des enquêtés sont des analphabètes ayant en moyenne 8 enfants.

1.3. Techniques de collecte et d'analyse des données

Un guide d'entretien a été utilisé pour la collecte des données. La recherche principalement descriptive d'où est issu le présent article, permet d'analyser le rite *JLÀ BAYÀ*, à travers un modèle culturaliste en s'appuyant sur « la configuration des comportements appris et de leurs résultats, dont les éléments composants sont partagés et transmis par les membres d'une société donnée » (R. Linton, 1968, p.33). Il s'agit alors, d'une recherche « pluriméthodologique » (V. Grenon et *al.*, 2013, p.43) de type qualitatif et transversale dont la démarche méthodologique s'est basée sur une enquête de terrain, avec des cibles identifiées sur la base d'un échantillonnage raisonné. En effet, l'objectif n'est pas de randomiser les résultats obtenus sur la base d'entrevues semi-structurées en présentiel et des observations.

Le recours à la statistique textuelle des entrevues semi-dirigées a été fait pour donner du sens aux différentes représentations sociales autour de *JLA BAYA*. Mentionnons que dans la pratique, « le principe de base de l'utilisation des modèles factoriels en statistique textuelle appliquée à l'analyse des représentations sociales est fort simple. Le discours des individus, en ce qu'il porte sur un objet commun et qu'il se réfère à l'usage d'un vocabulaire contextualisé implique la présence de concepts stables représentés par le recours à des structures lexicales (mots) et syntaxiques (segments de phrases) récurrentes et communes. Ils forment le fondement du regroupement des sujets, au regard de leur discours, autour du croisement des axes d'un plan factoriel. En fait, ces éléments discursifs constituent le contenu même du noyau central de la représentation » (V. Grenon et al., 2013, p.44).

Cette méthode a permis de défaire, en quelque sorte, la singularité de chaque entretien. Par ailleurs, la triangulation des données d'entretien et d'observation ont permis de faire un croisement constant des données de diverses sources, ou des mêmes sources entre elles et d'en déceler la cohérence et de situer chaque acteur dans sa logique et suivant ses représentations par rapport aux logiques du groupe d'appartenance (R. Linton, 1968, p.67) et de dégager le « noyau central » d'Abric (V. Grenon et al., 2013, p.47) des entrevues.

2. Résultats

2.1. *Processus d'ancestralité des morts à Pira*

2.1.1. *Les morts ne sont pas définitivement partis*

Le paysage eschatologique des *Nago* de Pira se dessine autour de ce qu'on peut appeler, de la mort, pour désigner ces comportements et croyances partagés dans une collectivité et qui pèsent plus ou moins lourds sur les individus.

En effet, la synthèse des réponses a fait ressortir une conviction que, les morts ne sont pas définitivement morts et une conception culturelle de la mort comme départ de ce monde temporel pour un monde éternel ; "les morts ne sont pas morts" parce qu'il y'a le retour de l'âme à travers *JLA BAYA*. Trois raisons se dégagent de cette conviction : l'immortalité de l'âme et la poursuite d'une mission d'assistance du défunt aux vivants

par *JLA BAYA*. Alors que le corps humain peut facilement périr et se décomposer, l'âme ayant une substantialité propre, ne périt pas, car elle est un principe immatériel subsistant, c'est-à-dire capable d'exercer une activité indépendante de la matière. Elle peut ainsi donner aux hommes, l'espérance d'une seconde vie après la mort. Chez les Africains, les morts ne sont pas morts; de là découle l'expression *JLA BAYA*. L'âme de l'ancêtre continue de vivre dans le corps d'un nouveau-né du clan. Les enquêtés dans leur grande majorité pensent que les morts vivent parmi les vivants. Les morts ne sont pas morts. Ils vivent parmi nous mais on ne les voit pas. C'est leurs corps qui pourrissent, ils cachent leur visage aux vivants. Ils habitent toujours parmi les vivants. Il en est ainsi de l'âme immortelle, principe immatériel, qui peut aussi revenir. Alors, l'âme de ceux qui sont morts revient toujours et se transforme en d'autres humains. Quand un jeune décède, son âme se manifeste partout. Les vieux disent que la mort n'est pas définitive. Elle est comme un sommeil ; les morts reviennent dans les rêves des vivants. Ils doivent revenir en faisant sentir leur présence, c'est comme une obligation divine. D'aucuns disent d'ailleurs qu'ils les rencontrent dans d'autres endroits. Une condition dans la culture Nago pour revenir est d'avoir des enfants pour ne pas vivre une mort définitive. Celui qui est mort peut donc revenir de plusieurs manières. Dans cette société, la mort est considérée comme une œuvre de Dieu, celui qui est mort se transforme en vent et nous voit. Par contre, la mort des sorciers et celle des malfaiteurs est définitive.

A côté de cette première logique, une minorité d'enquêtés constituée des fidèles des églises évangéliques pense que nul ne peut faire la connaissance de la mort et que « celui qui est mort est mort et ne peut plus revenir ». Leur religion ne leur permet pas de dire qu'il y a une autre vie dans l'au-delà, comme le disent aisément les autres religions monothéistes, le christianisme, l'islam et le judaïsme, pour qui la résurrection est objet de foi.

2.1.2. *Hiérarchisation sociale des défunts : "bonne mort" versus "mauvaise mort"*

Les résultats d'enquêtes ont montré deux catégories d'*JLÀ BAYÀ* à Pira. Il s'agit de celle de certaines divinités publiques et de la hiérarchisation des ancêtres. Certains

nouveau-nés peuvent porter les divinités publiques, telles que : *Buku Atchoko, Kale, Otchùmaè, Agùè, Okèé Kague. Ogu, etc.* Une recherche spécifique sera réalisée sur cette thématique d'*JLÀ BAYÀ* des divinités. La présente recherche porte particulièrement sur la croyance au retour de l'âme des défunts, désignée ici sous le vocable de "*JLA BAYA*", qui est bien liée à la qualité de vie menée par le défunt de son vivant.

A Pira, tous les défunts ne sont pas des ancêtres. Cette section veut répondre à la question suivante : quel est le processus d'ancestralité à Pira? Chez les *Nago* de Pira, tous les défunts ne sont pas traités de la même manière. Les morts qui ne peuvent pas revenir sont qualifiés de "mauvais défunts". S'agissant de la perception de cette catégorie de défunts, les propos de cet enquête résume la position de la plupart des enquêtés.

« Ils se réincarnent mais restent dans la brousse. Ils deviennent des animaux, des arbres. Avant qu'un défunt ne se réincarne il doit le mériter et ce n'est pas permis à n'importe qui » (I. M. Pira, 21/07/2016).

Il s'agit de ceux qui sont décédés de façon prématurée, de ceux qui sont frappés d'une "mauvaise mort" ou de ceux qui sont inhumés selon les rites des religions importées. Dans ce lot, on retrouve les défunts qui ont été, de leur vivant, malfaiteurs, sorciers, les lépreux, les défunts qui sont morts par noyade, les défunts qui sont décédés des suites d'un suicide ; ceux-ci sont souvent inhumés dans une brousse. Malfaisants, ils étaient ; malfaisants, ils restent. Alors, leur âme est éloignée des survivants par des rites expiatoires appropriés. Face à la dangérosité de l'âme de certains "mauvais défunts", une "sarcophagie rituel"¹ (*Onion DjiDjè*) de leur cadavre est organisée. Selon certains enquêtés, « *les grands initiés sont invités à déterrer le corps inhumé en brousse pour le mettre en morceau et le brûler afin de limiter l'influence de ce mauvais défunt sur sa famille* ». Par contre, ceux qui peuvent revenir, sont les défunts exemplaires, ceux qui ont subi une "bonne mort". Ici, on retrouve les puissants, les sages, ceux qui meurent de façon normale. On range dans la catégorie de ceux-là, les vieux ou vieilles, les grands chasseurs, des personnes de valeurs, des personnes de bonne foi, qui sont respectées de leur vivant, les plus puissants et redoutables des familles, les bienfaiteurs, ceux qui

¹ Une recherche ultérieure sera consacrée à cette pratique.

meurent dans la noblesse, les hommes honnêtes, les ancêtres, les aïeux, des personnes redoutables, les praticiens de la tradition, les défunts qui ont pratiqué les religions traditionnelles de leur vivant, les non sorciers et très âgés. Tous les morts ; sauf ceux qui sont morts jeunes, tout être humain, mais cela dépend de son vécu sur terre. A Pira, les personnages ci-dessus cités et qui meurent de "bonne mort" sont inhumés dans leur cour ou dans leur maison. C'est cette catégorie de défunt qui peut devenir ancêtre. Mais, avant qu'ils ne deviennent ancêtres, ils doivent suivre le processus d'ancestralité. A Pira, le processus d'ancestralité passe par le deuil, l'organisation des funérailles et des rituels marquant la fin du deuil, trois mois après le décès. En effet, le troisième jour après le décès, une chaumière mortuaire est érigée devant la maison du défunt. Cette cabane est recouverte des branches de palme. La destruction de cette cabane, trois mois après le décès, marque la fin des rites funéraires. Ceux-ci peuvent alors, devenir *JLÀ BAYÀ*, de plusieurs nouveau-nés de leur collectivité. Il n'existe pas un nombre déterminé *JLA BAYA*; car, le même ancêtre peut devenir *JLA BAYA* de plusieurs nouveau-nés de la collectivité. Dans certaines collectivités, *JLÀ BAYÀ* ne tient pas compte ni de l'ancêtre ni du nouveau-né. Cela dit, un ancêtre de sexe masculin peut être *JLA BAYA* d'une fille. De la même manière, une ancêtre peut être *JLA BAYA* d'un garçon. Par contre, dans d'autres collectivités, il y'a toujours une similitude entre le sexe de l'ancêtre *JLA BAYA* et celui du nouveau-né. Quel que soit la variante du "diagramme de structure²", seuls les ancêtres du côté paternel peuvent être *JLA BAYA* d'un nouveau-né.

² Ce concept a été utilisé par Klauss Hamberger en 2010. Le « diagramme de structure » est l'outil indispensable dont Héran se sert tout au long de son ouvrage pour exposer et discuter les structures de parenté. Il s'agit d'un graphe dont les lignes, contrairement à l'usage, représentent des individus (ou catégories d'individus), alors que les nœuds (qui se réduisent graphiquement aux points d'intersection) représentent des liens de mariage et/ou de filiation. L'ordre générationnel est représenté par la disposition des lignes (les ascendants étant toujours au-dessus des descendants), la différence des sexes par leur orientation (verticale pour les hommes, oblique pour les femmes ou inversement).

2.2. "Bons défunts" et rites initiatiques du nouveau-né

2.2.1. Identification de l'ancêtre éponyme et purification de l'initié

JLA BAYA est un processus qui commence dès la naissance, suivant un processus initiatique. Ceux qui ont des enfants, les ont toujours comme source d'attention et de préoccupation. Le bien-être des enfants, devenant une préoccupation élémentaire, le rite vient non seulement identifier l'ancêtre, mais aussi, confier la destinée de l'initié à l'ancêtre éponyme, pour qu'il aide tout le clan agnatique à « toiletter la destinée » de l'enfant. Certains la font pour ramener l'enfant au meilleur sentiment.

Basée sur des interdictions, le rite JLA BAYA dépend de l'ancêtre et des actes anormaux de l'enfant. L'âge varie entre 0 et 20 ans, soit à l'étape de bébé quand il tarde à marcher, quand il pleure trop dans la nuit, quand il ne tète pas ou pleure sans cesse, soit dès l'enfance entre 05 à 10 ans si l'enfant se comporte mal ou pose des actes bizarres, soit à l'adolescent, soit quand l'adolescent a grandi et est récalcitrant, soit quand il a grandi et qu'il est stérile ou qu'il ne réussit pas dans ses entreprises. Donc l'âge du rituel varie en fonction du contexte. Ce rite peut se faire aussi rarement à l'âge adulte ; surtout pour ceux à qui, leurs vrais pères-géniteurs ne sont pas très tôt connus. C'est-à-dire, les enfants adultérins. En définitive, JLA BAYA n'a pas d'âge réel, il varie selon chaque famille ou collectivité et le défunt. Elle peut avoir lieu à n'importe quel moment.

Dans la plupart des cas, lorsque l'enfant commence par poser des actes bizarres, on va chez *Babalawo* pour demander ce qui est à la base des comportements déviants de la personne concernée. Un enquêté a témoigné qu'il s'est marié avant que ses parents soient obligés de lui identifier son JLA BAYA « *parce que ma femme n'arrivait pas à concevoir, elle n'a pas conçue pendant 5ans de mariage* » (A. R, Pira, 27/9/219). Un autre enquêté renchérit : « *moi, mon enfant est trop têtue. Il ne commet que des actes illicites. Ses maladies sont aussi graves* » (I. B., Pira, 12/12/2018).

Le rituel se déroule en présence des traditionnalistes, des têtes couronnées et surtout des belles-mères. Le plus souvent, ce sont elles qui maîtrisent l'arbre généalogique de

la famille. La divination peut se dérouler chez les praticiens où dans la grande cour familiale.

Mais, *JLA BAYA* peut varier d'une famille à une autre. En effet, chaque famille a sa manière de faire ce rituel. Il faut d'abord voir un signe de miracle, ensuite, procéder à la consultation de l'oracle et enfin passer au sacrifice.

Le jour du rituel, les parents achètent la boisson locale appelée *Tchakpao*³ ou la cola et se rendent chez le prêtre du *Fâ* appelé *Babalawo*. L'une des grandes tantes de la famille va réciter la litanie de tous les défunts du clan relevant de ce que l'on peut désigner du « noyau central d'Abric » (V. Grenon et al., 2013, p.47). Ensuite, *Babalawo* consulte, et au bout de la consultation, identifie l'ancêtre. Les parents présents poussent des cris de joie et commencent par chanter les éloges de l'ancêtre et à le louer par ses noms forts (*N'daki*) et les panégyriques du clan (*Oriki*). Aussi, l'arbre généalogique du clan sera présenté et le lien parental entre l'ancêtre incarné et le géniteur de l'enfant sera retracé. C'est ici, le lieu de dire que Pira est une société patrilinéaire ; dès lors, l'enfant n'est réincarné que par ses ancêtres agnatiques.

Enfin, les sacrifices seront faits et le bébé portera désormais le nom et les "*N'daki*" de l'ancêtre ainsi réincarné. On envoie de la boisson locale au défunt qui a réincarné cet enfant tout en le suppliant de donner une bonne vie à l'enfant. Les officiants vont le laver, ils préparent à manger igname pilé, du maïs bouilli (*Tchötchö*) accompagné de la sauce du sésame (*öbè yam*). Le rituel se termine par un festin.

Dans certaines familles, le rituel se fait avec un coq pour les garçons ou une poule pour les filles. On lave l'enfant et on lui met au bras une percée de cauris. L'initié doit être nu, après l'avoir lavé; on lui donne un pagne blanc qui va couvrir son corps et tout ceci accompagné de la danse traditionnelle.

L'initiation peut être faite en présence du bébé ou en son absence. Dans ce dernier cas, il faut se munir d'une culotte, d'une chemise ou d'un chapeau de l'enfant ; bref, d'un habit de l'enfant.

³ *Tchakpao* est l'appellation d'une boisson locale, légèrement fabriquée à base du mil, écrasé et fermenté après cuisson.

2.2.2. *Ancestralité des défunts et logique de la loi du progrès*

Le principe JLÀ BAYÀ, entre dans la logique de la loi du progrès. En effet, sans JLÀ BAYÀ, comment expliquer la différence entre l'état social actuel et celui des temps passés. Comment ne pas voir à travers JLÀ BAYÀ une connexion transgénérationnelle entre des générations devancières et leurs suivantes pour des instincts plus épurés et pour des mœurs plus douces ? Comment ne pas comprendre par ce fait les différences de positions sociales, l'inégalité des aptitudes intellectuelles et morales ?

JLÀ BAYÀ est reconnu à Pira comme une croyance populaire ouvertement exprimée. En effet, dans ce milieu culturel, les ancêtres relevant du « noyau central » (V. Grenon et al., 2013, p.44) reviennent, parce que bon nombre d'entre eux n'ont pas fini d'accomplir leur mission sur la terre ou dans la vie avant leur décès. Ils se réincarnent dans le but de ne pas mettre fin à leur vie sur terre. La vie menée, ne leur ayant pas suffi, ils reviennent la continuer, parce qu'ils ne sont pas fatigués de vivre avec les leurs et protéger leur famille. Certaines fois, ils viennent se venger.

Les ancêtres reviennent en intégrant ou en prenant un nouveau corps pour renaître. Ce retour des défunts à la vie se fait à travers les nouveau-nés. Certains enquêtés croient que les morts reviennent pour assurer la sécurité de leurs familles. Ils se réincarnent pour prendre la défense de leur famille, de leurs enfants, pour les protéger. C'est naturel, ils reviennent pour visiter leurs enfants, pour visiter leur maison, pour habiter parmi les leurs. C'est pourquoi on les voit dans les rêves. Ils ne peuvent aller nulle part ailleurs. Ils restent toujours dans la famille, mais sont invisibles. Ils apportent leur appui gracieux pour le maintien de la paix dans le foyer, pour la pérennité de l'arbre généalogique. Leur présence est donc bienfaitrice pour les familles, les cultures et les sociétés.

Une troisième catégorie d'enquêtés a répondu que les morts reviennent à la vie pour ne pas se faire oublier. Ainsi les ancêtres deviennent-ils des partenaires privilégiés des vivants dans un rituel essentiel à l'accomplissement d'une vie digne de leur nom. Les rituels et l'écriture ne sont pas seuls à prendre en charge cette opération de souvenir des défunts. Très nombreuses sont les personnes qui désirent se rappeler des défunts.

2.3. *Double utilité sociale des ancêtres pour la collectivité*

Les résultats montrent que le rite initiatique *JLA BAYA* assure deux fonctions essentielles. Il s'agit de la fonction de pacification sociétale et de la fonction d'intégration familiale de l'épouse.

2.3.1. *Fonction de pacification sociétale*

Répondant à la question sur les avantages de *JLA BAYA*, les propos suivants de quelques enquêtés sont évocateurs :

« Des fois certains conflits sont réglés par *JLÀ BAYÀ*, pour résoudre certains problèmes... Suite au conflit du partage des héritages entre famille c'est le rite *JLA BAYA* qui le règle Par exemple on peut passer par moi pour demander des excuses suite à une situation offensive J'interviens dans plusieurs conflits sociaux et par le nom de mon *JLA BAYA*, sa marche. J'ai failli brûler le champ des gens mais grâce à ses rites j'ai trouvé satisfaction. Lorsqu'il y'a problème on cherche mon avis. Un âgé appelle juste le nom d'un parent pour régler des conflits. Lorsqu'il y a mésentente entre les individus d'une même famille au nom de leur *JLA BAYA* on verse la boisson et ont se salue Cela se fait auprès des grands qui éclaircissent les deux gens sur leur lien de parenté sur la base de *JLA BAYA* de leurs enfants » (Propos de plusieurs enquêtés, Pira, 12/12/2016 - 24/11/2019).

Pour devenir ancêtre et prétendre à avoir un *JLA BAYA* plus tard, il faut avoir mené une vie exemplaire de son vivant. Cette exigence d'*JLA BAYA* amène les gens à développer de bons comportements. Il faut éviter tout comportement attentatoire aux humains, à la société et à l'ordre sociétal.

2.3.2. Fonction d'intégration familiale de l'épouse

Après le rite de désignation de l'ancêtre tutélaire qui peut être un « parent manche courte » ou un « parent manche longue⁴ » (F. Affo, 2012, p.117) au père géniteur de l'enfant ayant subi l'initiation, les belles-mères vont dérouler une leçon de parenté sur l'arbre généalogique du clan à la mère de l'initié. A chaque étape de l'arbre généalogique, les liens de parentés à telle ou telle autre famille seront démontrés avec les panégyriques y afférents. A chaque naissance et d'initiation, de nouvelles leçons de parenté seront dispensées aux épouses du clan. Par finir, les épouses maîtrisent parfaitement l'arbre généalogique du clan de leurs époux, les totems et tous les *Oriki* et *N'daki* des grandes figures emblématiques du clan. Voici reportés quelques verbatim qui semblent résumer la position de l'ensemble des enquêtés :

« Lorsqu'il y a litige entre les parents dans la famille, au nom des ancêtres JLA BAYA, la maman verse de l'eau et on tranche l'affaire. Un enfant de notre conception ne fait qu'insulter tout le monde, cette cérémonie l'a soulagé. Je ne savais pas que, mon adversaire est un parent, parce que je ne néglige ces pratiques traditionnelles. C'est mon épouse qui m'a rappelé que notre enfant porte l'éponyme du grand-père de mon adversaire » (Propos de plusieurs enquêtés, Pira, 12/12/2016 - 24/11/2019).

De ce fait, le rite *JLA BAYA* participe à l'intégration familiale des épouses dans un régime matrimonial exogamique.

3. Discussion

Il faut le rappeler, cette recherche a pour objectif de décrire les représentations de la reproduction sociale du rite d'*JLÀ BAYÀ* à Pira et d'expliquer comment le rite d'*JLÀ BAYÀ*, est un moyen d'intégration sociale et de sauvegarde de la structure élémentaire de la parenté (C. Lévi-Strauss, 2012, p.12). Deux des résultats jugés innovants et pertinents seront discutés. Il s'agit premièrement de la manifestation de la reproduction sociale du rite ; secondairement, du rite d'*JLA BAYA* comme un moyen d'intégration sociale et de sauvegarde de l'arbre généalogique et du filon

⁴ Il s'agit de la famille élargie.

identitaire de la collectivité. En effet, dans les sociétés dépourvues d'écriture, la possibilité pour l'homme de transcender le temps consiste « à interroger les entités du monde invisible supposés dotées d'un grand pouvoir. Dans la hiérarchie de cet invisible, les âmes des défunts bénéficient de ce que l'on pourrait appeler un effet de proximité » (R-T. Djénane, 2006, p.16).

Dans la littérature, le concept de reproduction sociale, tel qu'il a été étudié par certains auteurs (P. Bourdieu, 1970, p.27 ; G. Balandier et *al.*, 1970, p.22) s'applique à l'école. Le rite *JLÀ BAYÀ*, a fait remarquer une certaine forme de reproduction sociale qui n'est plus liée à la scolarisation. En effet, chez les *Nago* de Pira, les manifestations de la reproduction sociale du rite d'*JLA BAYA* se traduisent par le rôle des institutions sociales qui travaillent dans une logique d'action et de sauvegarde de leur culture. C'est ce qu'explique C. Lévi-Strauss (1973, p.41), lorsqu'il affirme que « les sociétés semblent avoir élaboré, ou retenu, une sagesse particulière qui les incite à résister désespérément à toute modification de leur structure, ce qui est analysé aussi bien sur le plan microscopique que sur le plan macroscopique ».

La structure microscopique s'intéresse à comment la famille (père, mère, fratrie) et certains acteurs sociaux contribuent à la perpétuation du rite *JLÀ BAYÀ*, à Pira. S'intéressant à l'aspect microscopique, le rôle éducatif et d'accompagnement des parents à l'endroit des enfants depuis le bas-âge jusqu'à la maturité, ainsi que les pratiques liées à *JLÀ BAYÀ*, constituent le fondement d'une cohabitation intrafamiliale et interfamiliale harmonieuse. En effet, tout comme le dîner familial français est le lieu privilégié de l'appropriation des dimensions immatérielles des « patrimoines alimentaires » (D. Picard et *al.*, 2012, p21) par les enfants, le rite constitue le moment de grands rassemblements au cours desquels les parents inculquent aux enfants le savoir-vivre et le savoir-être en société. Il en résulte un renforcement du lien intrafamilial et des relations interfamiliales qui concourent à la sauvegarde, non seulement du rite de réincarnation, mais aussi des valeurs morales identitaires. Alors, on ne saurait nier l'effectivité de la reproduction sociale à travers *JLA BAYA*. L'horizon de compréhension de l'expression "reproduction sociale" est ainsi élargi.

Par ailleurs, *JLA BAYA* constitue une porte d'entrée dans l'organisation sociale chez les *Nago* de Pira. Il permet aux *Nago* de perpétuer les valeurs identitaires et permet la socialisation primaire à l'enfant et une socialisation secondaire aux parents (R. Linton, 1968, p.54). Toutes les obédiences religieuses y sont souvent représentées dans cette forme de « socialisation anticipatrice. Du point de vue de l'individu qui adopte les valeurs d'un groupe auquel il désire appartenir, cette tendance l'aide à se hisser dans ce groupe » (P. Scieur, 2008, p.52). Il s'agit des rituels qui ne tiennent pas compte des disparités religieuses. Ceci qui favorise et facilite la reproduction sociale en intégrant les membres de la famille sur la base des constructions visant à perpétuer la tradition en sauvegardant le rite d'*JLA BAYA*. Mais les constructions de perpétuation de ce rite n'émanent pas des structures microscopiques, mais plutôt des structures macroscopiques qui incarnent la divinité, l'être suprême. Comme l'a constaté R-T. Djénane (2006, p16) « ancêtres autrefois familiers, unis par les liens de sang à leurs descendants, ils sont érigés en relais privilégiés de messages transmis par les dieux et les esprits de la nature ». Cette structure est dépositaire des rituels et du sacré qui entourent les rites d'*JLA BAYA*. Les membres du niveau microscopique ne s'alignent que derrière les recommandations du niveau macroscopique fondées sur le « sacré⁵ » E. Durkheim (1998, p.15) car, pour E. Goffman (1973b, p.73), « le rituel est un acte formel et conventionnalisé par lequel un individu manifeste son respect et sa considération envers un objet de valeur absolue, à cet objet ou à son représentant ». Le respect qu'incarne ce rite chez les *Nago* contribue alors à l'intégration sociale et à la sauvegarde de la structure sociale et l'instauration de l'ordre social.

Comme second résultat, le rite *JLA BAYA* peut être considéré comme un « modèle culturel » (G. Bajoit, 2019, p.97) et un moyen d'intégration sociale et de sauvegarde de l'arbre généalogique de la collectivité. Le modèle culturel suppose que « les êtres humains sont des sujets collectifs du moment où ils appartiennent à un groupe donné. Ainsi, ils développent des liens très forts (solidarité collective) à travers des traits identitaires qui leur permettent de défendre leur appartenance à ce groupe » (G. Bajoit, 2019, p.99). Chez les *Nago* de Pira, lorsque la personnalité socio-culturelle est définie,

⁵ Le sacré est ce qui se distingue du profane.

il revient aux individus de s'insérer dans les différentes structures de la société par des processus d'adaptation et d'intégration à la collectivité. Par exemple, un enfant commençant l'école doit s'adapter à l'institution. C'est ainsi que, lorsqu'un enfant naît, pour appartenir à un groupe social, il doit se conformer aux rites d'intégration de son groupe socioculturel, ce qui le met à l'abri des déviances vis-à-vis de son groupe social d'appartenance. Il s'agit cependant d'une reproduction qui s'exprime par l'oralité, contrairement à celle de P. Bourdieu (1970, p.19) qui s'exprime par « l'apprentissage en milieu scolaire ». Pour perpétuer la tradition, ce rite est construit autour des représentations telles que « la deuxième naissance est destinée aux défunts "modèles sociétaux" ». Cette représentation se construit autour de la morale que le groupe social désire inculquer à l'individu. Lors de la socialisation, si l'individu intériorise le principe d'*JLÀ BAYÀ*, sur la base de "modèles sociaux", il mène une vie exemplaire. A travers ce rite, la personnalité de base ou socialisation primaire⁶ pour l'enfant est l'ensemble de traits que l'on a tendance à octroyer aux individus. Ce qui permet d'établir l'ordre social et de réduire les conflits. En effet, selon J-P. O. de Sardan (1995, p.17), « le conflit est un élément inhérent à toute vie sociale. Car toutes les sociétés, sont traversées de conflits. Les conflits renvoient à des différences de positions. Ils sont l'expression de "contradictions" structurelles. Autrement dit les sociétés, aussi petites soient-elles, et aussi dépourvues soient-elles de formes institutionnalisées de « gouvernement », sont divisées et clivées. Les conflits expriment donc des intérêts liés à des positions sociales différentes et sont culturellement structurés ». Partant de cette perception du conflit et en considérant qu'il est « inhérent aux rapports humains », D. Picard et ses collègues (2012, p.3) pensent que la construction de l'ordre social autour d'*JLÀ BAYÀ*, sur la base de modèles sociaux permet la régulation sociale, et de structurer l'ordre social autour d'un « noyau central » (V. Grenon et al., 2013, p.44) d'ancêtres, étant donné que la notion de conflit désigne une situation relationnelle structurée autour d'un antagonisme. Pour perpétuer les modèles sociaux, la logique d'*JLÀ BAYÀ* est également liée au type de mort : « lorsqu'il s'agit de "mauvaises morts", il n'y a pas *JLA BAYA*. Mais s'il s'agit de "morts modèles", il y a possibilité *JLA*

⁶ Entre dans le système social

BAYA. Ce qui traduit la vision cyclique de l'être, la transcendance, la force de l'éternité. Comme le fait remarquer M. Eliade (1957, p.8), « le rite d'ascendance équivaut à une deuxième naissance ». Cette perception du rite traduit le principe de reproduction dans le contexte social, malgré son étouffement par les religions révélées ; notamment, le christianisme et l'islam.

Conclusion

En raison de la fonction de régulation sociale qu'elle joue, le rite d'*JLA BAYA* à Pira a pu être sauvegardé malgré l'expansion des religions révélées. En effet, les analyses ont permis d'une part, de mettre en exergue l'effectivité de la reproduction sociale dans les sociétés où le savoir se transmet par l'oralité avant de montrer d'autre part, que la pérennisation de ce rite à Pira s'explique par le rôle d'intégration et de sauvegarde de la culture, qu'il joue. En effet, cette recherche montre comment la structure microscopique (père, mère, fratrie...) contribue à la perpétuation du rite à Pira sur la base du rôle éducatif et d'accompagnement par les parents, dans l'intégration sociale des enfants depuis leur bas-âge. A travers ce rite, l'enfant intériorise les valeurs morales qui font de lui un être exemplaire en vue de bénéficier d'un descendant spirituel après sa mort. Cette construction autour de la mort permet de sauvegarder l'ordre social. Mais tout ceci ne se réalise que sur la base de l'oralité. Ce qui permet de retenir que la reproduction sociale n'est pas seulement l'apanage du milieu scolaire, mais également de l'organisation sociale.

En définitive, tel qu'illustré plus haut, le rite *JLA BAYA* assure plusieurs fonctions sociales et culturelles. Mais, l'on note la résignation des acteurs devant perpétuer le rite *JLA BAYA*. Ce "suicide anthropologique" est dû à l'émigration, à la scolarisation, à l'islamisation et à l'évangélisation. Pour sauvegarder les arbres généalogiques et cette valeur culturelle, il est nécessaire de repenser de nouvelles façons de la perpétuation du rite *JLA BAYA* chez les *Nago* de Pira. On pourrait aussi signaler le fait que, toutes les pratiques traditionnelles sont chargées de sens. Ceci invite donc à poser un regard particulier et scientifique sur les différentes pratiques ancestrales afin d'en déceler les richesses. Les recherches futures peuvent approfondir la question des

funérailles, la question du rite *Oni Iwé* ; une autre forme de vénération des ancêtres. Cela contribuerait énormément au progrès de la science.

Références bibliographiques.

Affo Fabien, 2012, *Production cotonnière et enjeux locaux à Banikoara au Bénin*, Berlin, EUE, 189p.

Agbétiafa Komlan, 1985, *Les ancêtres et nous : analyse de la pensée religieuse des Bè de la commune de Lomé*, Dakar, éd. Les Nouvelles Editions Africaines, 95p.

Bajoit Guy, 2019, *La maison du sociologue : pour une théorie sociologique générale*, Louvain-la-Neuve, éd. Acaddemia-L'harmattan, 149p.

Balandier Georges, (1968b) « Tradition et continuité », *Cahiers internationaux de Sociologie*, XLIV, republié in Balandier G. (1971) *Sens et Puissance, les dynamiques sociales*, Paris, PUF, 1986, 99-110.

Boudon Raymond (dir.), 1992, *Traité de sociologie*, Paris, PUF, pp. 7-56

Bourdieu Pierre & Passerons Jean-Claude, 1970, *La reproduction*, Paris, Minuit, 284p.

Djénane Kareh Toger, 2006, *Le spiritisme*, Paris, éd. Plon, 135p.

Djénane Kareh Toger, 2006, *Les arts divinatoires*, Paris, éd. Plon, 125p.

Durkheim Emile, 1968, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, (5^{ème} édition), Paris, PUF, 647 p.

Eliade Mircea, 1965, *Le Sacré et le Profane*, Paris, Gallimard, 187 p.

Goffman Erving, 1973 b (1971), *La mise en scène de la vie quotidienne*, t. 2, *Les relations en public*, Paris, Minuit, in Goffman, Durkheim et les rites de la vie quotidienne par Frédéric Keck ; <https://www.cairn.info/revue-archives-de-philosophie-2012-3-page-471.htm>

Grenon Vincent, Larose François & Carignan Isabelle, 2013, *Réflexions méthodologiques sur l'étude des représentations sociales : rétrospectives de*

recherches antérieures, Sherbrooke, éd. Phronesis, 2 (2-3), pp.43-49.

<https://doi.org/10.7202/1018072> consulté le 7 mai 2020 12:26

Hamberger Klaus, 2010, `A propos de "Figures de la parenté" de François Heran. L'Homme - Revue française d'anthropologie, Paris, Editions de l'EHESS, pp.451-468.

http://classiques.uqac.ca/contemporains/balandier_georges/tradition_conformite_historicite/tradition_conformite_historicite_texte.html

<https://journals.openedition.org/aof/7836>

Lavelle Louis, 1951, *La conscience de soi*, Paris, Grasset, 312p.

Lévi-Strauss Claude et Charbonnier G. 1961, *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Paris, in Olivier De Sardan Jean-Pierre, 1995, *Anthropologie et développement, Essai en socioanthropologie du changement social*, Paris, Karthala, 221 p.

Lévi-Strauss Claude, 1973, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 446 p.

Linton Ralph, 1968, *Le fondement culturel de la personnalité*, Paris, éd., DUNOD, 139p.

Picard Dominique, & Marc Edmond, 2012, *les conflits relationnels*, Paris: PUF, coll. Que sais-je?, 127p.

Scieur Philippe, 2008, *Sociologie des organisations: introduction à l'analyse de l'action collective organisée*, Paris, Armand Colin, 166p.