



LABORATOIRE DE SOCIOLOGIE  
D'ANTHROPOLOGIE  
ET D'ETUDES AFRICAINES

**LAS ANEA**



# REVUE DEZAN

**VOLUME 8, NUMERO 1, 2020**

*UAC, Juin 2020*

# **DEZAN**

**VOLUME 8, NUMERO 1, 2020**

*UAC, Juin 2020*

**Toute correspondance est adressée au :**  
**Comité de Rédaction de la revue DEZAN**  
**01 BP 526 Cotonou, République du Bénin**  
[revuedezean@yahoo.fr](mailto:revuedezean@yahoo.fr)

Toute reproduction sous quelle forme que ce soit est interdite et de ce fait passible des peines prévues par la loi 84-003 du 15 mars 1984 relative à la production du droit d'auteur en République du Bénin.

**ISSN 1840-717-X DU 4<sup>ème</sup> trimestre**

**Dépôt Légal N°6378 du 4<sup>ème</sup> trimestre**

*Ce numéro a été réalisé grâce à l'engagement, aux conseils et observations d'enseignants et chercheurs du Département de Sociologie-Anthropologie et d'autres entités de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université d'Abomey Calavi.*

Nous tenons à témoigner de notre reconnaissance aux **Professeurs Michel BOKO, Guy Ossito MIDIOHOUAN, Ambroise MEDEGAN, Bertin YEHOUEYOU et Maxime da CRUZ.**

**Dr. Narcisse YEDJI et Romuald T. SOSSOU ont** assuré le recueil, l'agencement et la mise en forme des textes. Le tout, sous la supervision du Rédacteur en Chef par intérim **Dr. Codjo Timothée TOGBE**

<b>REVUE DEZAN</b> <i>Volume 8, NUMERO 1, Juin 2020</i>
--

**Directeur de publication**

**Dr. IMOROU Abou-Bakari (MC)**  
*Maitre de Conférences des Universités (CAMES)*

**Rédacteur en Chef par intérim**

**Dr. Codjo Timothée TOGBE**  
*Maitre Assistant des Universités (CAMES)*

**Comité Scientifique**

Pr. Michel BOKO (Bénin), Pr. Prospère I. LALEYE (Sénégal),  
 Pr. Albert TINGBE-AZALOU MC (Bénin), Pr. Francis AKINDES (Côte d'Ivoire),  
 Pr. Maxime Da CRUZ (Bénin), Pr. Thomas BIERSCHEK (Allemagne), Pr  
 Yendoukoa Lalle LARE, MC (Togo), Pr. Albert NOUHOUAYI (Bénin), Gautier  
 BIAOU, MC (Bénin), Pr. Mamoudou IGUE (Bénin), DANIQUE TAMASSE Roger,  
 MC (Togo), MONGBO Rock (Bénin), Pr. Issiaka KONE (Côte d'Ivoire), Pr. Séri  
 DEDY, Pr. Elisabeth FOURN (BENIN), Alkassoum MAIGA (BURKINA FASO)  
 et Pr. Lolouvou Foly HÉTCHÉLI (TOGO), HOUNGNIHIN Rock

**Comité de Lecture**

Pr Toussaint TCHITCHI (Bénin), Pr. Sylvain ANIGNIKIN Bénin),  
 Pr. Paulin T. HOUSSOUNOU (Bénin), Pr. Albert TINGBE AZALOU, MC  
 (Bénin), Pr Roch Gnahoui DAVID (Sénégal), IGUE Babatundé Charlemagne  
 (Bénin), MIDIOHOUAN Guy Ossito (Bénin), MEDEGAN Ambroise (Bénin)

**Recueil, agencement et mise en forme des textes**

Dr. Narcisse YEDJI & Tokandé Romuald SOSSOU

<b>SOMMAIRE</b>
-----------------

LE COMMERCE TRANSFRONTALIER DU POISSON TRANSFORME ENTRE LA COTE D'IVOIRE ET LE GHANA, _____	7
<b>Aboya Narcisse &amp; Kanga Koco Marie Jeanne</b>	
SOIGNANTS ET VECUS DU BURNOUT A LA CLINIQUE UNIVERSITAIRE DE GYNECOLOGIE OBSTETRIQUE (CUGO) DE COTONOU _____	25
<b>Alphonse Mingnimon AFFO, Elwis Roland ASSOGBA &amp; Grégoire Magloire GANSOU</b>	
PRATIQUE DU RITE ASEN CHEZ LES FON DE OUIDAH : ENTRE SACRALITE ET SYMBOLISME IDENTITAIRE _____	45
<b>John AKINTOLA</b>	
L'ACCES A L'EAU POTABLE ET SES INCIDENCES SOCIO-ENVIRONNEMENTALES DANS LE PREMIER ARRONDISSEMENT DE LA COMMUNE DE DJOUGOU AU NORD DU BENIN _____	59
<b>AKIYO Offin Lié Rufin</b>	
GLOBALISATION DES MŒURS, GOUVERNABILITE ET INCIVISME DANS LES ETABLISSEMENTS SCOLAIRES A OUAGADOUGOU _____	75
<b>Yisso Fidèle BACYE &amp; Moubassiré SIGUE</b>	
STRATEGIES D'ORGANISATION DE LA SECURITE AUTOUR DES MARCHES FORAINS DE BROBO EN COTE D'IVOIRE _____	95
<b>BALLY Claude Koré</b>	
FACTEURS SOCIAUX LIMITANT L'ADHESION DES FEMMES AUX COOPERATIVES PAYSANNES A AKPRO-MISSERETE AU SUD DU BENIN _____	113
<b>BENON MONRA ABDOULAYE</b>	
LA VERTU COMME VÉRITABLE RICHESSE DES ÉTATS CHEZ PLATON _____	129
<b>BROU Nanou Pierre</b>	
« IYAWO » DE KETOU AU BENIN: ENTRE HERITAGE CULTUREL ET AUTONOMISATION FINANCIERE _____	149
<b>Cabiratou OGOUBIYI, Donald V. B. CHAOU &amp; Dodji AMOUZOUVI</b>	
RADIOSCOPIE D'UNE COMMUNICATION INSTITUTIONNELLE AUX FINS DE VALORISATION DES RÉSULTATS DE RECHERCHE AU BURKINA FASO _____	165
<b>Tionyéfé FAYAMA, Mariétou SORY &amp; Flavienne Valérie SAWADOGO</b>	
GENRE ET GESTION INTEGREE DES DECHETS SOLIDES (BALLES) ISSUS DE LA TRANSFORMATION DU RIZ DANS LES COLLECTIVITES TERRITORIALES DE L'ATACORA AU BENIN _____	191
<b>Appolinaire D. GNANVI</b>	
ORGANISATION DU SYSTEME DE SANTE EN MILIEU RURAL AU BURKINA FASO ET LOGIQUES D'ACTEURS : UNE LECTURE A PARTIR DE LA STREET LEVEL BUREAUCRACY _____	211
<b>Sidbéwendin David Olivier ILBOUDO</b>	
PATRIMOINE ARCHITECTURAL URBAIN DE LA VILLE DE ZINDER : ROLE ET SIGNIFICATION DE L'HABITAT TRADITIONNEL DU DEDANS AU DEHORS _____	231
<b>Issoufou ISSA</b>	
MOBILES EXPLICATIFS DE LA MONETARISATION DES TRANSACTIONS FONCIERES CHEZ LES NIABOUA DE TAPEGUHE DANS LE CENTRE OUEST IVOIRIEN _____	247
<b>Arsène KADJO ; Koffi Noël KOUASSI &amp; Kounadi TRAORE</b>	
CONSTRUCTION DE L'IDENTITE RELIGIEUSE DÁÁGBÓVI AU SEIN DE LA TRES SAINTE EGLISE DE JESUS-CHRIST AU SUD-BENIN _____	263
<b>KOKOU Bessan Florentin, AFADJINOU Horace &amp; AKINTOLA John</b>	

LES UNIVERSITÉS PUBLIQUES IVOIRIENNES DANS LA COOPÉRATION CÔTE D'IVOIRE-JAPON DE 1983 À NOS JOURS _____	277
<b>N'Dri Laurent KOUAKOU</b>	
RESISTANCE DES ACTEURS SOCIAUX AUX RECOMMANDATIONS DE LA MEDECINE MODERNE POUR LA GESTION DE LA GROSSESSE A TOFFO _____	303
<b>LALY Ambroise, CADASSOU Marcien K. S. , IMOROU Abou-Bakari &amp; HOUNGNIHIN A. Roch</b>	
FACTEURS LOCAUX DES ALEAS CLIMATIQUES ET MESURES D'ADAPTATION DES POPULATIONS DU DEPARTEMENT DES COLLINES AU BENIN _____	327
<b>MAKPONSE Makpondéou</b>	
GOUVERNANCE LOCALE DU SERVICE PUBLIC D'EAU POTABLE EN MILIEU RURAL DANS LES COMMUNES DE LALO, KLOUEKAMEY ET TOVIKLIN (MOYEN-COUFFO) AU SUD DU BENIN _____	353
<b>Brice Hugues Serge MARIANO &amp; Marius K. VODOUNNON TOTIN</b>	
DOULEUR CHRONIQUE : DES RÉALITÉS CULTURELLES AUX FONCTIONNEMENTS PSYCHIQUES DU SOIGNANT-SOIGNÉ À L'HÔPITAL D'INSTRUCTION DES ARMÉES DE COTONOU (BÉNIN) _____	369
<b>MEHINTO Michel Mètonou</b>	
ESSOR DE L'HEVEACULTURE EN COTE D'IVOIRE : DEVELOPPEMENT DES CONTRATS DE PRET DE TERRE CONTRE ENTRETIEN DE JEUNES PLANTS ET DE MISE EN GAGE EN SITUATION DE RECONVERSION CULTURALE _____	393
<b>MLAN Konan Séverin</b>	
MOUVEMENTS SOCIOPOLITIQUES AU TOGO : QUEL AGIR STRATEGIQUE ET COMMUNICATIONNEL DES ACTEURS POLITIQUES ? _____	413
<b>Gbati NAPO</b>	
LES ENFANTS ORPHELINS ET REBELLES DANS LES CONTES AFRICAINS : CANON D'UNE MORALE DE DIDACTISATION _____	435
<b>Konan Germain N'GUESSAN</b>	
LE MAGHREB AU VIIIème SIECLE : RESISTANCES A L'IDEAL ISLAMIQUE D'UNITE (720-745) _____	453
<b>Nogbou M'domou Eric</b>	
ENFANT, MALADIE ET GUERISON A LOUGSI (BURKINA FASO) : L'ANTHROPOLOGIE ET LA TRANSITION DES PRATIQUES DE SANTE PUBLIQUE _____	473
<b>Natéwindé SAWADOGO</b>	
DYNAMIQUE DES VECUS SOCIO-CULTURELS ET RAPPORT A L'ECOLE DES SENOUFU MIGRANTS DANS LA ZONE FORESTIERE DE LA COTE D'IVOIRE ____	495
<b>SILUE Abou</b>	
VALEURS RELIGIEUSES ET LAÏCITE _____	525
<b>TAYORO Gbotta</b>	
CONCILIATION VIE FAMILIALE ET VIE PROFESSIONNELLE : UN DEFII POUR LES FEMMES SOIGNANTES DU SECTEUR PUBLIC DE LA SANTE A LOME _____	547
<b>TOUDEKA Ayawavi Sitsopé &amp; GNOUMOU THIOMBIANO Bilampoa</b>	
GESTION DE FLUX DES ELEVES AU NIVEAU DE L'ENSEIGNEMENT FONDAMENTAL AU MALI : INNOVATION OU ENSEIGNEMENT AU RABAIS ? _	569
<b>Ibrahima TRAORE</b>	
INTEGRATION DU GENRE DANS L'AFFERMAGE DES OUVRAGES D'APPROVISIONNEMENT EN EAU POTABLE DANS LA COMMUNE DE KLOUEKANME _____	585
<b>GBOYOU G. Nestor ; TOBADA Alexis Babyilas ; GOMEZ COUAMI Ansèque &amp; VISSIN Expédit Wilfrid</b>	

## « *IYAWO* » DE KETOU AU BENIN: ENTRE HERITAGE CULTUREL ET AUTONOMISATION FINANCIERE

**Cabiratou OGOUBIYI, Donald V. B. CHAOU & Dodji AMOUZOUVI**

*Laboratoire d'Analyse et de Recherche : Religions, Espaces et Développement (LARRED), Université d'Abomey-Calavi cabiratouougoubiyi@gmail.com ; cdonaldbertrand@yahoo.fr*

---

### Résumé

La longue histoire des femmes dans le processus d'autonomisation s'est souvent heurtée à des considérations/exigences sociales complexes. Ainsi, le statut de *Iyawo*, pour ainsi désigner la « femme mariée et mère au foyer » en milieu socioculturel yorouba de Kétou, obéit à différents itinéraires de socialisation. Pour de nombreux africains, la femme constitue le sexe faible qu'il faut secourir par des initiatives financières d'autonomisation, en l'occurrence les micro-crédits. Dans une telle perspective mue par des activités génératrices de revenus, la femme de Kétou s'appuie sur des schèmes et autres préceptes issus de son héritage culturel pour assurer l'harmonie conjugale puis sociétale. Mais au Bénin, spécifiquement dans un environnement socioculturel caractérisé par la récurrence de certaines pratiques rituelles et des discours à connotation culturelle, où est conféré à la gent masculine le pouvoir de décision sur tout, une polémique est entretenue autour de la question de l'autonomisation financière de la femme. Dans une démarche croisée faite d'analyse documentaire, d'entrevues et d'observation participante, le présent article s'appuie sur l'interactionnisme symbolique de Le Breton (2004) pour cerner le sens des discours et pratiques liés à l'autonomisation de la femme de Kétou. Il vise à décrire et analyser la trajectoire sociale des *Iyawo* de Kétou dans l'espace religieux tant endogène (vodun) que christianisé.

**Mots clés :** *Iyawo* ; femme ; autonomisation ; héritage culturel ; Kétou.

### Abstract

The long history of women in the empowerment process has often come up against complex social considerations / demands. Thus, the status of *Iyawo*, to denote the "married woman and housewife" in the Yoruba socio-cultural environment of Kétou, obeys different socialization



routes. For many Africans, women are the weaker sex that needs to be rescued through financial empowerment initiatives, namely micro-credits. In such a perspective driven by income-generating activities, Kétou's wife relies on patterns and other precepts from her cultural heritage to ensure marital and then societal harmony. But in Benin, specifically in a socio-cultural environment characterized by the recurrence of certain ritual practices and discourses with a cultural connotation, where male power is given the power to decide on everything, a controversy is maintained around the question of empowerment woman's financial. In a crossed approach made of documentary analysis, interviews and participant observation, this article is based on the symbolic interactionism of Le Breton (2004) to define the meaning of the discourses and practices related to the empowerment of Kétou's wife. It aims to describe and analyze the social trajectory of the *Iyawo* of Kétou in both endogenous (vodun) and Christianized religious space.

**Keywords:** *Iyawo*; woman; empowerment; cultural heritage; Kétou.

## Introduction

L'amélioration des conditions de vie des sociétés paraît tenir à un fil. Tout semble devoir se jouer et se décider par quelques-uns, mais rarement par la femme. Souvent désigné par S. de Beauvoir (1949) comme le « deuxième » sexe ou encore le sexe « faible », la femme semble à bien d'égards être mal lotie en ce qui concerne le processus d'autonomisation financière. Cette situation fait que la condition de la femme interpelle les acteurs sociaux quant à la conciliation des discours et leur vécu. La trajectoire et souvent les schèmes culturels étayent mieux de telles considérations, notamment dans un contexte africain marqué par le patriarcat, tel c'est le cas dans la Commune de Kétou en République du Bénin. De son autonomisation financière à son émancipation, l'héritage culturel demeure un goulot d'étranglement qui plombe parfois les efforts de la femme issue de ce milieu, l'empêchant de prendre toutes ses marques dans un contexte dit de globalisation. Or, lorsqu'on se réfère à l'histoire (A. Diallo, 2014), *Iyawo* de Kétou joue un rôle primordial au plan économique, au regard du commerce qu'elle contribue à booster dans la sous-région (Bénin-Nigéria). Ainsi, la question qui se pose de plus en plus préoccupante est de savoir s'il est possible d'autonomiser les femmes en dehors de leurs réalités culturelles. Autrement dit, quelles influences l'espace religieux peut-il avoir sur le droit et la liberté de la femme d'entreprendre une activité à but lucratif dans l'espace culturel nago de Kétou ? Dans le présent article, la problématique de l'autonomisation de la femme de Kétou est

abordée dans une démarche systémique. L'épanouissement économique et financière de *Iyawo* est envisagé comme foncièrement dépendant de l'héritage socioculturel de ce milieu ; ceci permet de mieux appréhender les discours et pratiques des principales cibles de la recherche.

### **Bref aperçu du cadre de recherche**

Kétou est une Commune du département du Plateau. La Commune de Kétou est située à l'extrémité nord du département du Plateau, entre les latitudes 7°10' et 7°41' 17" Nord, d'une part, et les longitudes 2°24'24" et 2°47'40" Est, d'autre part (Rapport IGN et CENATEL, 2016). Elle couvre une superficie de 1775Km<sup>2</sup>, soit 1,55% du territoire national et 54,38% du département du Plateau (RGPH4, 2015). La Commune compte 157352 habitants, dont 80525 femmes. Elle est limitée au Nord par la Commune de Savè, au Sud par la Commune de Pobè, à l'Ouest par les Communes de Ouinhi et de Zagnanado puis, à l'Est, par la République fédérale du Nigéria. Ce positionnement de la Commune fait d'elle une zone stratégique potentiellement favorable aux échanges commerciaux aussi bien au plan national (avec les communes limitrophes) qu'à l'international (avec le Nigéria). La Commune de Kétou fait partie de la zone sanitaire Pobè-Kétou-Adja-Ouèrè. Elle est accessible par une route carrossable permanente globalement en bon état et se situe à 108 Km de Porto-Novo. La Commune est divisée en six (06) arrondissements que sont *Adakplamè*, *Idigni*, *Kétou*, *Kpankou*, *Odomèta* et *Okpomèta*. Ces arrondissements sont subdivisés en 28 villages et dix (10) quartiers de ville. Le chef-lieu de la Commune est Kétou situé à 138Km de Cotonou, capitale économique du Bénin.

### **Matériels et Méthodes**

La démarche méthodologique de cette recherche a consisté au choix d'une approche qualitative, en une justification de la nature de l'étude, en une définition de l'échantillon, puis en la collecte des données. La démarche empirico-inductive constitue la posture épistémologique de référence. Elle permet d'appréhender l'autonomisation d'*Iyawo* de Kétou comme fortement influencée par le contexte socioculturel dans lequel elle se retrouve. Quant à l'aspect financier concourant à l'autonomisation de la femme dans ce milieu, la recherche s'est appuyée sur l'analyse des faits observables, des témoignages écrits et oraux et des données officielles portant sur les pratiques en matière de microfinance existant au niveau des structures étatiques et locales au Bénin.

La cible sur laquelle porte la recherche est diversifiée. Elle est constituée de femmes bénéficiaires de micro-crédits, de dignitaires (conservateurs des valeurs ou dépositaires d'héritage culturel), des conjoints des femmes bénéficiaires de micro-crédits, de représentants d'ONGs militant dans le domaine de la promotion du genre et de quelques structures de microfinance agréées. Il s'est avéré nécessaire de définir un échantillon d'acteurs constituant le sous-groupe entrant dans l'investigation. Ainsi, les techniques dites de choix raisonné et celle de l'itinéraire ont servi à la sélection des acteurs interrogés. Au total, quarante (40) personnes ont été approchées dans le cadre de cette recherche. Les données ont été collectées grâce à une grille d'entretien. Le dépouillement des données est fait manuellement. Le traitement des données a obéi aux principes de l'analyse thématique de contenu, puis à l'analyse du discours et de l'énonciation de Bardin (2013).

## Résultats et discussion

### Brève sociohistoire d' « *Iyawo* » en milieu yorouba de Kétou

L'histoire retient l'existence de plusieurs régentes à *Oyo* (*Iyayun*) et *Shabe* (*Iya Omègo*), et d'une reine à *Igbo* (Y. Onibon, 2014). Selon des sources orales, le concept « *Iyawo* » admet une histoire qui subit des modifications au fil du temps. De nombreux locuteurs de la langue yoruba ignorent que le mot « yoruba » original pour la femme mariée est « *aya* » et non « *Iyawo* » couramment utilisé. Dans les premières années du peuple yoruba, le mot « *Iyawo* » n'avait pas de place dans la langue tant qu'un incident n'a pas provoqué sa création et son utilisation. L'origine du mot remonte à une princesse et fille du roi d'Iwo, *Wuraola*, qui était à la recherche d'un mari patient, tolérant et bien élevé (Y. Onibon, 2014). Des hommes forts et beaux, comme *Sango*, *Ogun* et d'autres s'étaient déjà rendus dans la ville d'Iwo pour rechercher la main de *Wuraola* mais ils ne purent point ; puis revinrent très vexés. La princesse avait été grossière avec chacun d'eux. En réalité, elle avait lancé des insultes et des malédictions à ses prétendants, les obligeant à partir le jour même de leur arrivée dans la ville d'Iwo, car ils ne pouvaient pas tolérer ses mauvais comportements. *Orunmila*, un bel homme s'est également rendu dans la ville pour gagner la main de *Wuraola*. Quand il arriva au palais du roi d'Iwo, la princesse l'accueillit avec un regard sifflant et méprisant. *Orunmila* est imperturbable, sourit et lui adressa des salutations sur un ton aimable et doux. Il offrit des cadeaux au roi. *Orunmila* est resté sept jours et vécut un calvaire car *Wuraola* ne lui servit ni de l'eau ni de la nourriture. Il a même souri quand elle utilisait son « *oponifa* » (planche de divination comme bois de chauffage et lorsqu'elle lui retira

sa pochette (*apoominijekun*). *Orunmila* a bouilli de rage mais il ne le révéla pas et n'a pas quitté *Iwo* conformément aux instructions d'*Olodumare*. Le sixième jour du séjour d'*Orunmila* dans la ville d'*Iwo*, le roi lui offrit sa fille et fit remarquer qu'il était un homme patient, gentil et tolérant, apte à épouser sa fille. Pendant ce temps, les mauvais comportements de *Wuraola* étaient prévus pour tester ses prétendants, afin de lui faire un mari avec de bonnes manières et de la bonne humeur. C'était une femme adorable, bienveillante et bien élevée. *Orunmila* était heureux d'avoir suivi les instructions d'*Olodumare* et le septième jour, *Wuraola* et lui retournèrent dans leur ville. *Orunmila* fut accueilli et félicité par ses concitoyens pour son exploit. Quand ils lui ont posé des questions sur *Wuraola*, son épouse, il a répondu : « *Iya ti mo je ni Iwo* » (mes souffrances à *Iwo*). C'est ainsi que les femmes sont devenues et connues sous le nom de *Iya-Iwo* (souffrances à *Iwo*), puis maintenant *Iyawo* (Y. Onibon, 2014).

### ***Iyawo* : entre pesanteurs sociologiques, économiques et politiques**

Tout en reconnaissant une sensible avancée des mesures prises à l'endroit des femmes depuis une dizaine d'années dans le domaine des Micro-Crédit aux Plus Pauvres (MCP), la femme de Kétou fait encore face à de nombreuses difficultés d'ordre existentiel. Pourtant, son affranchissement dans le domaine social a toujours eu un impact significatif sur la reproduction des valeurs et de la société toute entière. Ainsi, l'analyse des données de la recherche et de l'histoire quotidienne de la vie des femmes yoruba de Kétou révèlent, à travers la prise en compte des différents indicateurs de développement humain durable relatifs à l'emploi, l'éducation, la santé et l'environnement que les femmes africaines sont loin de vivre pleinement au-dessus du seuil de pauvreté (Rapport PNUD / IDH, 2018).

En effet, « *la pauvreté est sexo-spécifique en ceci que les hommes et les femmes ne la subissent pas également et qu'ils ne la vivent pas de la même manière, mais aussi en ceci que les mécanismes qui conduisent à la pauvreté diffèrent d'un genre à l'autre, même s'ils sont apparentés* » (E. Fourn, 2008 : p.8). Cependant, le fossé de la pauvreté continue de se creuser entre homme et femme si l'on fait une analyse de la situation selon le genre, et on est tenté de parler de la féminisation de la pauvreté (E. Fourn, 2005). Du point de vue du développement humain, la pauvreté représente une privation de possibilités, de choix et d'opportunités qui permettent aux individus de mener une vie décente. Or, le constat fait état qu'à Kétou, la femme est généralement démunie contre les risques de la vie (naissance, maladie, faim, invalidité...). Elle

est, aussi, dans la plupart des cas, privée des moyens matériels extérieurs à son commerce lui permettant de satisfaire un minimum acceptable de besoins de santé, d'emploi, d'habitat et de participation à la vie politique et économique de la société. Aussi est-il noté dans ce milieu le difficile accès de la femme aux terres cultivables malgré la loi relative au foncier votée et promulguée depuis plusieurs années au Bénin. L'accès aux outils technologiques n'est point assez reluisant dans un contexte marqué par l'analphabétisme de la grande masse.

Selon le rapport général de Béijing+15, il est largement reconnu qu'en Afrique, la pauvreté a le visage d'une femme, et qu'elle retentit sur presque tous les aspects de la vie des femmes et sur leurs droits humains fondamentaux. Faire reculer la pauvreté reste un défi urgent et persistant pour l'Afrique. Le Programme d'action de Beijing appelle à intégrer la dimension genre aux politiques et aux programmes économiques et sociaux, et à se préoccuper plus précisément de la manière dont ils retentissent sur les femmes. Des Objectifs du Millénaire au Développement (OMD) aux Objectifs du Développement Durable (ODD), les stratégies de réduction de la pauvreté basée sur le genre sont mises en branle tant au plan national. Ces divers appels de la communauté internationale semblent avoir eu un impact positif sur les politiques économiques publiques traduites dans les différents programmes et projets des Etats. A cet effet, le Document Stratégique de Réduction de la Pauvreté (DRSP5) constitue pour la plupart des structures (groupements et ONG) intervenant dans les micro-crédits le référentiel des actions à mener. Les femmes instruites sont les principales utilisatrices dudit document. La mise à disposition de microcrédits, la formulation et l'exécution de programmes de protection sociale apparaissent comme les principales stratégies adoptées par le Bénin pour lutter contre la pauvreté chez les femmes. Ces stratégies sont également développées dans la Commune de Kétou pour aider à l'émancipation de la femme de ce milieu. Ainsi, au regard de tout ce qui précède, il peut être retenu que le faible taux d'alphabétisation, d'éducation, d'emploi, de revenu, puis la vulnérabilité sanitaire de la femme en matière de santé de la reproduction, dans un contexte d'inégalité sans précédent, constituent de gros obstacles à l'autonomisation financière de la femme et au développement. Mieux la volonté manifeste d'*Iyawo* de Kétou de sauvegarder les us et coutumes complexifie son combat pour sortir de la pauvreté.

### ***Iyawo* ou femme garante de la tradition en milieu culturel Kétou**

Le constat fait est que la femme de Kétou est impliquée dans le fondement et la gestion de certains cultes (*Zangbéto*, masques

*Guèlèdè*). Si pour E. Durkheim (1950 : p.12), les institutions sont « *des manières collectives d'agir et de penser et ont leur existence propre en dehors des individus* », le couvent apparaît comme une institution présentant un ensemble de tâches, de règles de conduite entre personnes, et régentant des pratiques. De ce point de vue, le couvent n'existe, ne dispose, ne décide que par les pratiques de ceux qui le composent. Le pouvoir rituel des femmes et leurs rôles dans les cultes et religions sont un aspect important dans la Commune de Kétou. Il n'est point indispensable de montrer la fonction de Iya Oro dans le culte Oro, non plus celle d'éducatrice magnifiée au sein du folklore *Guèlèdè*, duquel la Iyalachè joue un rôle de premier plan. Dans le couvent *zangbéto*, c'est la femme ménopausée qui est choisie pour jouer certains rôles et fonctions. Le statut social de la femme dans le couvent renvoie ainsi à un ensemble de droits, d'obligations socialement déterminés en vertu des valeurs qui ont y cours. A ce titre, on peut dire que le statut est un pendant normatif du rôle.

### **Rôle de la femme dans le couvent**

De par son statut de mère, la femme est avant tout vue comme celle qui donne la vie. Par analogie, elle est celle par qui toute essence est apparue. A cet effet, elle est mère de toutes les divinités dont *Kpakliyao* (*ancêtre mythique des zangbéto*). Dans de nombreuses communautés religieuses notamment celles de tradition africaine, la femme se fait peu remarquer. Cette situation d'«*exclusion intériorisée*» résulte d'abord de la structure même des sociétés africaines fondées sur le patriarcat. A ce sujet, un des interlocuteurs confia : « *la femme est celle par qui le monde fut maudit et puni. Si elle est impliquée dans la vie et l'organisation du couvent, cela dénote des pouvoirs exceptionnels que le Dieu Suprême lui a légués ; à commencer par son patrimoine génétique très équilibré* » (A. D., 69 ans, Personne ressource, Kétou, 2019).

La femme, dans ses activités quotidiennes, est la seule qui apporte l'eau pouvant servir au couvent. Elle est celle qui dirige la cuisine au sein du couvent *Zangbéto*. Une fois la cuisine effectuée, elle pourra servir en premier la déité *Zangbéto* avant que les autres membres de l'équipe dirigeante ne goûtent. Pour reprendre l'un des interlocuteurs ressource, « *Iyawo ile Ie Boo oricha* » ; ce qui voudra signifier « *la femme au foyer peut être Prêtresse dans un couvent* ». Dans le processus rituel, *Yayigbè* offre de l'eau à l'élément « terre » avant le démarrage. C'est elle qui assure les louanges et autres panégyriques claniques en l'honneur des divinités à l'intérieur du couvent avant la sortie des masques. A l'extérieur du couvent, *Yayigbè* continue ses louanges et est parfois

sollicitée dans des missions d'espionnage pour détecter les personnes mal intentionnées, afin que des dispositions pratiques soient prises par le *Zangan* (Responsable du couvent *Zangbéto*). A ce niveau, elle use de stratégies diverses pour obtenir le plus grand nombre d'informations. Au-delà, une décoction lui sert de bain de visage.

L'état de la femme ménopausée dans le couvent recentre la dualité entre son rôle et son statut. En effet, ces deux concepts ne sauraient être employés à la fois. Dire que « *Yayigbè do na kpo go* », c'est-à-dire qu'elle doit être ménopausée, relève d'un statut prescrit par les membres du couvent et dont le *Zangan*, gardien-héritier de cette tradition, a l'obligation d'entretenir et d'assurer la pérennité. Cette disposition remonte à plusieurs siècles et relève d'un héritage à la fois culturel et cultuel. Cette prescription, loin d'être discriminatoire, répond à un besoin précis : la préservation de la sacralité des lieux de culte. La femme fait l'objet de stéréotypes généralement mal vécus de l'extérieur. Il existe donc un étiquetage construit au cours des interactions entre *Yayigbè* ou *iya oricha*, les *zanvi* et les responsables à divers niveaux du couvent (H. Becker, 1958). Cet étiquetage aura traversé de nombreuses époques révélant ainsi la reproduction sociale. La femme assure le ménage c'est-à-dire l'entretien du couvent avant et après différentes cérémonies. Elle intervient à plusieurs étapes du processus rituel.

### **Typologie de quelques rites**

De nombreux rites sont organisés au sein du couvent *zangbéto*. Ils ont cours selon le besoin et les circonstances. Tous les adeptes ne sont pas autorisés à assister à tous les rites. Chaque rite a des spécificités qui varient selon le degré d'initiation des participants.

### ***La femme et le rite de sortie***

Le rite constitue un ensemble de pratiques cérémonielles du culte en usage dans une communauté religieuse. Qu'ils soient exotériques, ésotériques, initiatiques, funèbres, expiatoires (pour ne citer que ceux-là), les rites sont avant tout des actes réglés, invariables prescrits par la liturgie d'une religion. Le rite de sortie, dans ses éléments constitutifs, connaît des variantes selon le milieu géographique et/ou le couvent. Ceci résulte des contraintes économiques actuelles. L'autre raison valable découle des difficultés ayant jalonné la création du couvent en question et de ce qu'aura révélé l'oracle consulté pour la circonstance. Cependant, il existe des éléments communs à tous les couvents fonctionnels, qui ont été recensés conformément aux exigences de la structure faïtière située à Porto-Novo. Dans le cas du milieu d'étude

Kétou précisément au couvent nommé K pour des raisons éthiques, il est nécessaire avant la cérémonie de prévoir les éléments suivants : un coq et une poule, un litre d'huile rouge, de la farine de maïs, de la kola communément appelée « vi » puis « ahowé », une percale blanche de longueur variable, un montant symbolique réservé au *zangan* lors des bénédictions et offrandes du rite, des rameaux de palmier, de l'eau potable, de l'alcool local communément appelé *Sodabi* (alcool localement préparé).

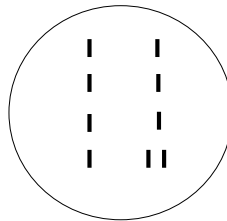
L'analyse dans un premier temps, amène à mettre en relief l'environnement qui joue un rôle essentiel dans la constitution des rites et le choix des éléments. Ainsi, les différents objets énumérés plus haut se retrouvent aisément dans le milieu béninois en l'occurrence yoruba. L'eau de façon générale, reste un liquide vital. Elle prend tout symbolisme dans la relation communicationnelle avec les ascendants dès que *yayigbè* ou *iya oricha* la verse par terre. C'est l'une des prescriptions en matière de rite de sortie. Les ancêtres et les dieux doivent étancher leur soif depuis l'au-delà. Ce n'est qu'après coup qu'ils donnent leur aval pour la suite de la cérémonie. C'est pour mieux illustrer cette étape que l'un des enquêtés déclare : « *yé gan yi sin nan mêxo kpo noumêsîn lê xuêkpo djê azondji* » (B. I., 47 ans, *Zangan*, Kétou, 2019). Littéralement, cela signifie que l'on doit invoquer les ancêtres avant toute tâche. Les cultes et autres rites ne sont donc nullement le fruit d'un hasard. Dans une telle perspective, « *c'est de la vie elle-même et d'un passé mort que peut sortir un culte vivant.* » (E. Durkheim, 1912 : p. 611). Le phénomène religieux ne peut aucunement se manifester en dehors de la société. Il est bien possible de noter une interdépendance entre la société et les autres membres de même que les dieux vénérés car « *sans doute sans les dieux, les hommes ne pourraient pas vivre. Mais d'un autre côté, les dieux mourraient si le culte ne leur était pas rendu* » (E. Durkheim, 1912 : p. 494). Ceci justifie aisément les volailles sacrifiées aux dieux pour invoquer leurs bénédictions et assistance. Le rite de sortie obéit par ailleurs à un besoin d'appartenance humaine puis sociale car « *il ne peut y avoir de société qui ne sente pas le besoin d'entretenir et de raffermir, à intervalles réguliers, les sentiments collectifs et les idées collectives qui font son unité et sa personnalité* » (E. Durkheim, 1912 : p. 610). Toujours selon E. Durkheim (1912, p.46), « *les dieux sont des individualités distinctes, non conçus non perçus* ». De ce point de vue, il semble risqué de se livrer à cet exercice de comparaison des éléments constitutifs de sortie dans le couvent *zangbéto* avec d'autres pour en déterminer une quelconque dissemblance. Non pas que les autres éléments constitutifs ne le soient point mais la kola ou « *obi olodjourninta* » en langue *Yoruba* constitue un élément déterminant de



ce rite. C'est à partir de ces fruits à cotylédons que l'on scrute l'avenir afin de prendre toutes les dispositions idoines. Les "Obi *olodjourninta*" jetés et lus par le *Zangan* permettent ainsi de déterminer avec précision les conditions générales de déroulement du rite. Le rite de sortie dans ses éléments constitutifs, n'apparaît aucunement désuet encore moins faux car « *toutes les religions sont vraies à leur manière: toutes répondent à des conditions données de l'existence* » (E. Durkheim, 1912 : p.3).

### ***Femme de Kétou et le rite de purification***

La purification intervient pour valider l'accès au couvent et la participation aux cérémonies. Ainsi, tout adepte ayant enfreint à certaines dispositions ou lois, devra se soumettre à ce rite. Ce rite dit « *ahoutoulilè ou iwè djanaba* » se déroule à l'extérieur du couvent et ce dans un enclos réservé pour la circonstance. Différents éléments interviennent pour la réalisation. Ainsi, il est nécessaire d'avoir : les feuilles « *hounman* ou *éwé ti afi nfoilow* », l'eau potable, un canari en terre cuite, un balai artisanal fabriqué à partir des feuilles de palmier ou d'herbes, du kaolin. Dans ce rite, le symbolisme prend une part active. Les feuilles « *hounman* ou *éwé ti afi nfoilow* » ont la vertu de repousser toute velléité de nuisance /malfaisance ; d'éloigner tout mauvais esprit. Ces feuilles, sont macérées dans le canari en attendant le mélange avec le kaolin ou du sable. En réalité, le kaolin ou le sable ne sert que de support. C'est dans ce sable que sera reproduit le signe nommé « *Gudafligbé* ou *Edji O Gbé* ». Dans la première maison géomantique, on retrouve « *Guda fli gbé* ou *Edji O Gbé* » qui est symbolisé ainsi qu'il suit :



*Figure* : *Guda fli gbé* ou *Edji O Gbé*

*Source* : Rémy HOUNWANOU, 1984 (Adapté aux données de terrain)

L'écriture géomantique se lit de la droite vers la gauche par convention. En effet « *gudafligbé* ou *Edji O Gbé* » est une entité de l'univers divinatoire géomantique Fa. Le « *dou* »gbé incarne la vie ou le monde tandis que « *Guda* » symbolise le métal agissant voire attentatoire. Le signe *Guda* est celui principal dans la combinaison *Guda fli gbé*. Dans la légende géomantique, *Guda* est révélateur de danger imminent, de catastrophe, de ruine, de fausse sécurité, d'ennuis de tous genres. La combinaison de signes *Guda fli gbé* serait précurseur de scandale

imminent, d'anéantissement, d'une fin de vie. Dans le présent cas, le couvent représente alors le cadre imminent d'instabilités, de brouille que causerait l'adepte indélicat. *Guda fli gbé* intervient pour détruire tout germe, toute velléité nuisible aux survies et renommées du couvent *Zangbéto*. Comme le traduit un prêtre Fa, « *Gudadjin non flinonvi o gbé ou Edji o GBé ti ndaibikpadasorionibi* » signifie : « c'est seulement *Guda* qui parvient à maîtriser son confrère *gbé* ».

Loin de constituer une simple combinaison de signes, *Gudafligbé* est l'émanation d'un dualisme existentiel ésotérique entre la terre et la vie d'où « *gbèto dé xonnou ayikoun gban an ou ènikan olé sa foun ilè* ». De cette traduction, on retient qu'aucun être humain ne saurait éviter la terre. *Guda* étant un signe de terre dans l'univers ésotérique, le rite de purification qui lui est associé ne se réalise jamais au sol (sur la terre). À travers cette prescription, se dégage une loi naturelle enseignée par le physicien lorsqu'il écrivait que « deux objets de même signe ne peuvent s'attirer ». Ceci justifie pleinement l'usage du balai artisanal qui sert de support de bain pour l'individu. Mais « *é man gnin akiza tata ahou* » (ce n'est pas un simple balai). Le balai artisanal devra être fabriqué à base de feuilles de palmiers. C'est sur ce balai que le bain de purification est effectué. *Yayigbè ou iya oricha* (Maitresse de divinité) se charge d'approvisionner le couvent en eau au cours de ce rite.

#### L'autonomisation de *Iyawo* et les réalités sociétales

De nombreux auteurs ont mené des réflexions sur l'autonomisation ou l'*empowerment* des femmes africaines. Si pour S. Montcho (2018), l'*empowerment* féminin au plan religieux est une réalité tangible chez les femmes *wémènou* du sud Bénin, on peut reconnaître avec D. Y. Onibon (2017) que l'autonomisation passe par une bonne prise en charge de la femme dans le domaine agricole ; bastion du grand social des analphabètes. A. Diallo (2014) entrevoit cette autonomisation telle la sphère économique qui révèle le vrai visage de l'autonomisation. Cependant, les seuls paliers en profondeur, tels que décrits par G. Gurvitch (1972) en matière de sociologie des organisations, ne sauraient réellement rendre les femmes autonomes financièrement. C'est pour cela que l'appropriation de l'héritage culturel s'avère impérieux surtout dans les espaces religieux ou autres lieux dits fermés (couvents). A travers diverses publications, E. Fourn (2012 ; 2005 ; 2000) a insisté sur le rôle de la culture dans l'application de l'approche Genre. Dans cette recherche, la conciliation entre le statut social et les besoins cruciaux en autonomisation constitue le tremplin d'une réelle autonomie financière aux fins d'assurer le développement.

Rendre économiquement et financièrement indépendante *Iyawo* a toujours constitué la préoccupation de nombre d'institutions étatiques ou non. A Kétou, depuis le conseil villageois et les groupements associatifs jusqu'au sommet de l'État, des stratégies sont mises en œuvre pour susciter le développement socio-économique des femmes. C'est le cas du programme MCPP initié en 2008 par le gouvernement béninois. Cependant, de nombreux goulots d'étranglement existent quant à l'absence de la culture du risque et la préservation de son image sociale de la femme de ce milieu. Ceci justifie la réticence de certaines femmes que l'on choisit d'autonomiser avec des prêts venant du MCPP.

En effet, beaucoup de femmes de Kétou pensent et soutiennent qu'elles peuvent entreprendre des activités génératrices de revenus, sans avoir recours aux micro-crédits. Beaucoup raisonnent comme cette dame qui avance ce qui suit :

Je sais que rien ne marche et je n'ai pas autre activité génératrice de revenus en dehors de la vente du pain je ne peux pas me permettre le lustre d'aller faire un prêt que je ne pourrai pas rembourser. Ceux qui font de prêt ont d'autres activités génératrices de revenus, moi par contre je n'ai pas. (I. R, 45 ans, Revendeuse, Kétou, 2019).

Le volet autonomisation de la femme de Kétou s'inscrit dans une dynamique aux contours difficiles à cerner. De nombreuses pesanteurs socioculturelles, dont les valeurs morales, plombent assez souvent les résultats escomptés. Il existe un groupe de femmes dont les représentations en matière de micro-crédits contrastent avec les initiatives publiques et privées d'autonomisation financière de la femme dans ce milieu. Ainsi, il est légion d'entendre certaines femmes considérer l'argent des micro-finances comme « *Owo Afu* », littéralement traduit et compris comme l'argent gratuit. A cet effet, tout prêt contracté est utilisé sans précaution et est ainsi détourné des objectifs premiers du financement. Des considérations politiques, à l'instar du système partisan, ont pendant longtemps encouragé le fait ; toutes choses qui participent du retard dans l'enracinement du processus d'autonomisation de la femme dans la Commune de Kétou.

Dans la Commune de Kétou, les hommes (maris ou époux) sont également cités comme une catégorie d'acteurs entravant l'indépendance économique et financière de la femme. En Effet, il arrive souvent que ces derniers perçoivent les crédits alloués à la femme comme une source potentielle de désobéissance et de rébellion de celle-ci. Certaines femmes se voient contraintes de camoufler toute opération de prêt à leurs maris « jaloux et révoltés » de les

voir « réussir » financièrement et de s'épanouir socialement. L'une des partisans de la discrétion en matière d'autonomisation se prononce :

Pour ma part, les femmes qui ne disent rien aux conjoints ont raison. Mon mari ne doit pas savoir que j'ai 1000 FCFA dans mon porte-monnaie. Il cherche à me vider de tout avant de déposer l'argent "moyens de subsistance". De plus, quand tu as d'argent, tu deviens la meilleure femme du ménage qu'il n'a jamais connue. Quand il va finir de te vider, tu n'as aucune valeur devant lui. Raison pour laquelle, je ne peux plus informer mon mari à propos de prêt financier. (A. M., 36 ans, Revendeuse, Kétou, 2019).

L'un des soucis majeurs et récurrents de la femme yoruba de Kétou est l'alphabétisation et l'ignorance des notions élémentaires de gestion efficiente des prêts contractés auprès des structures et institutions de micro-crédits. C'est bien ce qui amène très souvent *Iyawo* à confondre le capital de son activité génératrice de revenus aux frais de popote destinés à l'entretien de la vie conjugale. Quand bien même il lui arrive de regretter cette situation, il n'en demeure pas moins qu'elle reste impuissante face au régime patriarcal qui caractérise la culture du milieu, et ne peut donc pas réclamer son fonds de commerce à son homme (mari, époux).

### **Une autonomisation possible pour *Iyawo* de Kétou ?**

Au Bénin, les sociétés dites traditionnelles reposent sur des rapports hiérarchiques, gérontocratiques et patriarcaux entre les classes d'âge, les hommes et les femmes, les notables et les artisans, les chefs traditionnels, religieux et les groupes sociaux locaux, les différents groupes socio-culturel entre les autochtones et « les allochtones ». C'est souvent lié au psychisme ; « *une question de mentalité. La femme est comme une propriété de l'homme et est donc reléguée au second plan. Mieux, elle est perçue comme un don que Dieu a fait à l'homme.* » (F. A., 40 ans, Commerçant, Kétou, 2019).

Tel que notifié plus haut, il s'agit de société de type patriarcal marquée par une place importante faite aux anciens. Le contrôle effectif à tous les niveaux est assuré par le chef du village ou du clan, le chef de famille, l'ancien, l'oncle et les éléments masculins les plus âgés, dépositaires du pouvoir. Ces systèmes d'autorité plus au moins patriarcaux structurent d'une manière profonde les relations entre l'homme et la femme. Ils sont inscrits dans le droit et les institutions juridiques traditionnelles, puis organisent la répartition des domaines de responsabilité économique/politique au niveau macro, aussi bien

qu'au niveau micro. Ils règlent l'accès aux ressources naturelles et la prise de décision.

Le système de résidence est virilocal (l'épouse va habiter chez son mari et au sein de la famille de ce dernier) ; ce qui confère parfois à la femme le statut d'étrangère dans sa nouvelle famille où elle se retrouve sans pouvoir de décision, ni sur les enfants qu'elle met au monde, ni sur les biens meubles et immeubles de son mari. Ce qui lui est surtout reconnue dans cette organisation sociale traditionnelle, c'est sa maternité. « Etre mère avant tout », c'est ce qui définit au mieux le statut social de la femme à Kétou au Bénin. Ainsi, appelée à jouer pleinement son rôle de reproductrice, elle est faite pour rester à la maison : « *Obirin wafoun ile gbigbe, Okurinwa foun liloigboro* » en yoruba, expression consacrée dans un adage du milieu pour exprimer la démarcation entre la sphère domestique, familiale, privée qu'est la maison et la sphère publique réservée à l'homme. *Iyawo* de Kétou est très attachée à sa dignité et surtout à son statut social. Tellement elle tient à sa situation matrimoniale qu'elle peut prendre pour offense grave le fait de spéculer qu'elle n'est pas mariée ou sous le toit d'un homme. Le bien-être de sa famille est prioritaire. Ce propos d'une femme sexagénaire en dit long : « Les femmes de Kétou sont des combattantes, elles sont prêtes à s'endetter pour subvenir aux besoins fondamentaux du ménage » (I. M., 53 ans, Responsable d'une ONG, Kétou, 2019). Etre femme et autonome à Kétou, c'est chose possible, si déjà la dimension socioculturelle n'est pas bafouée.

## Conclusion

L'analyse du rôle de la femme dans l'aire culturelle yoruba de Kétou montre qu'elle a toujours été au cœur du processus organisationnel de la culture, la politique et l'économie de ce groupe social. Des exemples de liens entre pouvoir et politique dans le milieu « *Ekaaro Ejiiré* » sont patents. Ainsi, les femmes yoruba ne sont pas en marge de la structuration des pouvoirs politiques (*Iya Oba, Ayaba, Iyalodé.*), culturels (*Iya Naso, Iyamodé, Abaguntè*), et leurs rôles dans la production agricole, artisanale et le commerce sont importants dans l'économie de cette communauté. S'il est une réalité que la situation de « *Iyawo* » a été peu reluisante dans la période précoloniale du fait des pesanteurs sociologiques qui n'ont pas milité en faveur de l'épanouissement de genre féminin, les trajectoires sociales révèlent aujourd'hui bien de spécificités qu'il importe d'intégrer aux programmes conçus et censés sortir les femmes de la précarité accrue. L'héritage culturel demeure une dynamique face aux changements sociaux introduits dans les sociétés africaines. Cela explique, en partie,

que le statut social de la femme africaine demeure toujours inférieur à celui de l'homme, lorsqu'on esquisse une analyse comparative. Et pourtant, les premières années de la démocratie au Bénin ont consacré la lutte pour la liberté d'expression des femmes en matière politique et de développement. Des décennies après cette époque, la liberté de militantisme et surtout celle économique ne sont toujours pas garanties pour la gent féminine. L'autonomisation de la femme, telle qu'envisagée par les pouvoirs étatiques et les communautés, gagnerait alors en efficacité si elle pouvait être mieux orientée et tenir compte des réalités culturelles de chaque milieu, notamment à Kétou où, de nos jours encore, « *Iyawo* » navigue entre contraintes culturelles et modernité.

### Références bibliographiques

de Beauvoir Simone, 1949, « Le deuxième Sexe : les faits et les mythes », (1), n° 2, Paris, Gallimard.

Diallo Aïssatou, 2014, « Yakaar Dakar-Dubaï-Guangzhou : trajectoire des commerçantes de Dakar », In *Revue Tiers Monde*, Janvier-mars, n° 217, p. 976-112.

Durkheim Emile, 1950, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, PUF.

Fourn Elisabeth, 2012, *Statut socioéconomique de la femme : frein au développement économique et perspectives pour une meilleure intégration du Genre dans les politiques de développement en Afrique de l'Ouest*, République du Bénin.

Fourn Elisabeth, 2008, « Pesanteurs socioculturelles à l'exercice des activités génératrices de revenus par les femmes », *Labrys, études féministes/estudos feministas*, n°12, Janvier.

Fourn Elisabeth, 2005, La situation de la femme Béninoise hier et aujourd'hui, *Anales de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines (FLASH/ UAC)*, n°10 septembre, pp. 304-340.

Fourn Elisabeth, 2005, « Le concept genre : contenu, évolution, problèmes et perspectives ». In : *Titres et Publications Scientifiques*, Genre, Population et Développement, DEPOLIPO-INFO.

Fourn Elisabeth, 2000, *Genre et développement durable dans le contexte de la mondialisation*, 9<sup>ème</sup> Conférence de l'APAA, Abidjan.

Gurvitch Georges, 1972, *Dialectique et sociologie*, Paris : Flammarion.

Hounwanou Rémy, 1984, *Le Fa : une géomancie divinatoire du golf du Bénin (pratique et technique)*, Lomé, NEA.

Le Breton David, 2004, L'interactionnisme symbolique, Coll. « Quadrige Manuels, Paris, PUF.

Montcho Sophie, 2018, *Dimensions socioreligieuses de l'empowerment des femmes wémènou au sud Bénin*, Thèse de doctorat en sociologie du développement à l'Université d'Abomey-Calavi, UAC, EDP-ECD.

Onibon Yvette, 2014, Femme Yoruba hier et aujourd'hui: quelle dynamique sociale?, *Annales de la Faculté des Arts et Sciences Humaines*(UAC), Vol.1,n°20, pp.79-90.

Santos José Hipolito, 2013, *Les femmes au cœur du développement*, Paris, L'harmattan.

## NOTE A L'INTENTION DES CONTRIBUTEURS

**DEZAN** est la revue scientifique du Département de Sociologie-Anthropologie de la Faculté des Lettres, Arts et Sciences Humaines de l'Université d'Abomey-Calavi au Bénin. De sa dénomination «dézan» signifiant «rameau» en langue béninoise «fɔngbé», elle est représentative de la symbolique du changement social en culture africaine. De ce fait, la **Revue DEZAN** se donne pour vocation première de contribuer à une configuration décloisonnée des sciences de l'homme et de la société, pour une synergie transversale et holistique génératrice d'une interdisciplinarité plus fertile à un développement convergent où l'endogène et l'exogène sont en parfaite cohésion. Elle paraît au rythme de deux numéros par an. Les articles y sont rédigés en français, anglais, allemand, ou en langues nationales africaines.

Le comité de lecture est habilité à accepter pour publication ou non les articles soumis. Chaque article est résumé en une page au plus assorti de cinq mots clés du travail. Le manuscrit de 20 pages au plus est soumis en exemplaire original, recto seulement, saisi à l'intérieur d'un cadre de frappe 21 x 29,7; police Times New Roman, point 12, interligne 1,5. Il est accompagné d'un CD-RW ou d'une clé USB comprenant les données. Chaque auteur est appelé à donner son adresse électronique et son institution d'attache. Les cartes et les croquis sont scannés et notées de façon consécutive.

L'usage de l'Alphabet Phonétique International pour transcrire les termes en langues nationales est vivement conseillé. Les références bibliographiques dans le texte sont faites selon l'approche Van Couver ou Harvard dans une parfaite harmonie selon le choix de l'auteur. Chaque auteur apporte une participation de **30.000F**.





ISSN 1840-717-X DU 4ème trimestre  
Dépôt Légal N°6378 du 4ème trimestre

Impression : Centre des Publications Universitaires  
(Université d'Abomey-Calavi) Tél. : (00229) 95 91 57 61  
République du Bénin