

La pensée symbolique des Fõ du Dahomey

TABLEAU DE LA SOCIÉTÉ
ET ÉTUDE DE LA LITTÉRATURE ORALE
D'EXPRESSION SACRÉE
DANS L'ANCIEN ROYAUME DU DAHOMEY

THESE

présentée à la Faculté des lettres de l'Université de Neuchâtel
pour obtenir le grade de docteur ès lettres

par

Claude SAVARY

GENEVE
Editions Médecine et Hygiène
1976

La Faculté des lettres de l'Université de Neuchâtel, sur les rapports de MM. les professeurs Jean Gabus et Paul Mercier, autorise l'impression de la thèse présentée par M. Claude Savary, en laissant à l'auteur la responsabilité des opinions énoncées.

Neuchâtel, le 5 décembre 1975

Le doyen :
Rémy Scheurer

Table des matières

	<u>Page</u>
- Introduction	III - VI
 <u>Ière partie :</u>	
TABLEAU DE LA SOCIETE TRADITIONNELLE DES FÒ DANS L'AIRE DE L'ANCIEN ROYAUME DU DAHOMEY	
 - <u>Chapitre 1er</u>	
<u>Le site d'Abomey</u>	
1. Le cadre géographique	1
2. L'habitat	4
3. Les voies de communication	12
4. Histoire du peuplement fò et de l'ancien royaume du Dahomey	14
5. La langue	52
 - <u>Chapitre 2</u>	
<u>Vie économique</u>	
1. Généralités	63
2. Agriculture	66
3. Activités annexes	75
4. Artisanat	76
5. Commerce et échange	94
 - <u>Chapitre 3</u>	
<u>Vie sociale et politique</u>	
1. Structure de la famille	101
2. Mariages et succession	111
3. Situation sociale et politique	125
 - <u>Chapitre 4</u>	
<u>Vie religieuse</u>	
1. Introduction	137
2. Organisation religieuse	143
3. Le culte des ancêtres	188
4. La divination	218
5. Les pratiques magiques	234

2ème partie :ETUDE DE LA LITTÉRATURE ORALE. LE SYMBOLISME
A TRAVERS QUELQUES GRANDS THEMES DE LA TRADI-
TION ORALE- Chapitre 5La royauté

- | | |
|--|-----|
| 1. Les chants de louanges kpāligā | 245 |
| 2. Les chants et rythmes du tambour <u>dogba</u> | 267 |
| 3. Les chants du tambour <u>agbaja</u> | 278 |
| 4. Les histoires mimées du <u>Tōxōsu Adomu</u> | 292 |

- Chapitre 6Les cultes vodū

- | | |
|---|-----|
| 1. Collège de <u>Mahu-Lisa</u> | 315 |
| 2. Collège de <u>Xēbioso</u> | 331 |
| 3. Collège de <u>Sakpata</u> | 334 |
| 4. Litanies et chants des <u>Kēnēsi</u> | 347 |

- Chapitre 7La divination et les rites funéraires

- | | |
|---------------------------------------|-----|
| 1. Chants pour un <u>Falilā</u> | 353 |
| 2. Chants funéraires (<u>agōxā</u>) | 360 |

- | | |
|-----------------|-----|
| - Conclusion | 373 |
| - Bibliographie | 379 |
| - Glossaire | 388 |
-

E R R A T U M

- Lire p. 13, 4e paragr.: rébellion
17, note 4 : Läsugbetò
19, 1e paragr.: C'était en somme ...
27, 2e " : agrandi ... plate-forme
38, 3e " : s'enivrer ... enceintes
44, 1e " : en dehors
49, 1e " : échec
50, 3e " : canonnière
54, 3e " : premier
88, 1e " : rafraichissement
102, 2e " : créée
106, 2e " : surnoms
119, 2e " : un mari senaé ...
122, 1e " : Le cas ...
138, 1e " : pluridimensionnel
145, note 1 : châtiment
158, 8e ligne : irascible
184, dernière ligne: un sacrifice ...
191, première ligne: chasse-mouchee
194, 3e paragr.: mêlée d'huile ...
212, dernière ligne: Ce sacrifice ...
222, 3e paragr.: une grandealebasse ...
226, 2e " : qui interdit le maïs ...
257, 2e ligne : Avec un râteau
274, 5e ligne : gifles
306 et 309, notes 3 et 2: jeu de mots ...
312, av.-dernière phrase: qu'on l'a découvert
327, 8e ligne : Tout a brûlé ...
350, 8e chant : Celui qu'on nomme l'oiseau ...
373, 2e paragr.: des peuples africains ...

INTRODUCTION

La thèse qui suit est le fruit d'un travail de recherche sur le terrain au Dahomey (de 1966 à 1967) et d'un dépouillement minutieux des données bibliographiques parues depuis la découverte du Dahomey jusqu'à nos jours. Au sujet de cette bibliographie, je dois signaler que, la plupart des anciens ouvrages étant épuisés ou difficiles à se procurer, il m'a fallu attendre leur récente réédition pour pouvoir en prendre connaissance, ce qui naturellement a retardé quelque peu la rédaction de ce travail.

C'est en 1964 en effet que le professeur Jean Gabus me proposa de choisir le Dahomey, pour y mener des recherches ethnologiques devant aboutir à un travail de thèse. A cette époque, M. Gabus avait été chargé par l'UNESCO d'étudier la sauvegarde et l'aménagement des Palais royaux d'Abomey, siège d'un musée historique, ainsi que la création de divers musées et centres culturels au Dahomey (Musée d'histoire à Ouidah, Musée national à Cotonou, Maison des Artisans à Abomey) (1). Grâce à une bourse du Fonds national suisse de la recherche scientifique, je pus me rendre au Dahomey en avril 1966 et y connaître ma première expérience de terrain. Par la suite, un second séjour plus bref en 1973 (mission du Musée d'ethnographie de Genève) me permit de contrôler ou de compléter certaines de mes informations antérieures, principalement dans les domaines de la religion et des techniques artisanales.

Initialement, ma mission avait pour but de rassembler une documentation complète sur les collections d'objets conservés au Musée historique d'Abomey, d'en établir l'inventaire, le sens social et religieux, etc., en corrélation avec l'étude de la société qui les avait produits (2). C'est pourquoi, je limitai mon terrain d'enquête à la ville d'Abomey, capitale de l'ancien royaume du Dahomey et centre vivant des traditions du peuple fɔ, et à sa campagne immédiate. Je fus cependant amené à dépasser ce cercle restreint et à m'intéresser aux ethnies voisines, telles que les Nago-Yoruba, les Maxi ou les Gũ.

Dès mon arrivée à Abomey, lors de mon premier séjour, j'avais été impressionné par la richesse des traditions orales. Essayant de comprendre le rôle de la royauté en tant qu'élé-

1) Cf. en particulier Gabus 1964, p. 95 et 121.

2) Cette documentation existe sous forme de fiches et pourrait ultérieurement faire l'objet d'une publication.

ment constitutif de la société traditionnelle dahoméenne, je m'étais attaché à l'étude des chants de louanges royales (kpāliqā). C'est à ce moment-là que j'eus l'idée d'étendre mes recherches à d'autres aspects de l'oralité, par exemple les rythmes de tambours, les chants et devises des collèges de vodū, ceux de la divination, de même que les chants improvisés lors des funérailles. A mes yeux ces différentes traditions orales me paraissaient très significatives de l'expression de la culture fō ou dahoméenne, puisqu'on peut y découvrir sous une forme symbolique des éléments essentiels pour la compréhension de l'organisation sociale et religieuse. C'est la raison pour laquelle j'intitule ce travail "La pensée symbolique des Fō du Dahomey". Ce titre peut sembler un peu prétentieux pour une étude qu'il faut plutôt envisager comme une première tentative d'approche que comme l'aboutissement d'une recherche exhaustive. Je ne doute pas en effet que d'autres chercheurs approfondissent le sujet et parviennent à des résultats plus probants que les miens.

J'ajouterais aussi que la transmission de la connaissance se faisant toujours en Afrique noire sur le plan oral, on peut avec raison postuler que l'étude des traditions orales constitue le premier pas vers l'explication des phénomènes socio-religieux qui sont à la base des sociétés ou des cultures traditionnelles africaines. En outre, il me semble qu'en laissant la parole aux peuples qu'il étudie l'ethnologue risque moins d'imposer sa propre vision des choses, et par conséquent se trouve en mesure de redonner une certaine "authenticité" à son travail.

Afin de faciliter la compréhension des textes en langue vernaculaire figurant dans la seconde partie de cet ouvrage, il m'a paru utile, en m'appuyant sur mes propres observations et sur celles déjà publiées par de nombreux auteurs, de donner un aperçu de la société traditionnelle de l'ancien royaume du Dahomey, en relevant les principaux changements qu'elle a connus depuis la colonisation jusqu'à ce jour.

J'aimerais encore remercier tout spécialement le professeur Gabus qui a éveillé en moi l'intérêt des études ethnologiques et m'a encouragé à faire ce travail, ainsi que M. Paul Mercier, professeur à la Sorbonne (Paris), qui a bien voulu accepter la tâche de second rapporteur. De même, ma reconnaissance va à tous mes amis dahoméens qui m'ont témoigné une confiance et une bonne volonté que je n'oublierai jamais. Je citerais notamment ici Dada Sagbaju Glele, représentant des familles royales, Da Agoli Agbo, descendant du dernier roi d'Abomey, les chefs de collectivités royales et principales: Da Gbèxāzī, Da Adēdejā, Da Nīnavò, Da Gezojè, ainsi que MM. Vincent Kīnhoué et Protêt Tchaba, guides au Musée d'Abomey, Nae Xwājile, responsable du centre de Djèna, Baba Anagokò, prêtre de Sakpata, sans oublier mon dévoué interprète M. Justin Lissan. J'aimerais leur assurer que j'ai toujours pris

soin de ne pas trahir le message qu'ils m'ont confié et je m'excuse auprès d'eux et de mes lecteurs pour les erreurs que j'aurais pu commettre dans cet ouvrage.

Je tiens aussi à remercier les Autorités dahoméennes, notamment le Ministère de l'Education nationale à Porto-Novo, qui m'ont autorisé à mener des recherches ethnologiques à Abomey, ainsi que le directeur du Musée historique d'Abomey, M. E.-C. d'Oliveira, qui s'est très amicalement intéressé à mes travaux.

Enfin, j'exprime ma gratitude au département de l'Instruction publique du canton de Neuchâtel qui a bien voulu participer aux frais de publication de cette thèse.

Les cartes et dessins ont été mis au net par les services du Musée d'ethnographie de Genève. Les photos sont de l'auteur.

Note à propos de la transcription phonétique

Les termes en langue vernaculaire (soulignés, sauf dans la deuxième partie) ont été transcrits selon le système le plus couramment admis, qui est celui du "Dictionnaire fon-français" du R.P. Séguro. Toutefois, pour des raisons techniques, il n'a pas été possible d'utiliser une graphie similaire. En particulier, il a fallu abandonner les accents de tonalité (qui très souvent modifient le sens des mots) de même que la distinction du D rétroflexe et du D normal (par ailleurs fréquemment confondus dans la conversation). Par contre, suivant l'exemple du "Dictionnaire fon-français", toutes les voyelles et consonnes se prononcent comme en latin. Pour faciliter la lecture, il convient aussi de noter les équivalences suivantes:

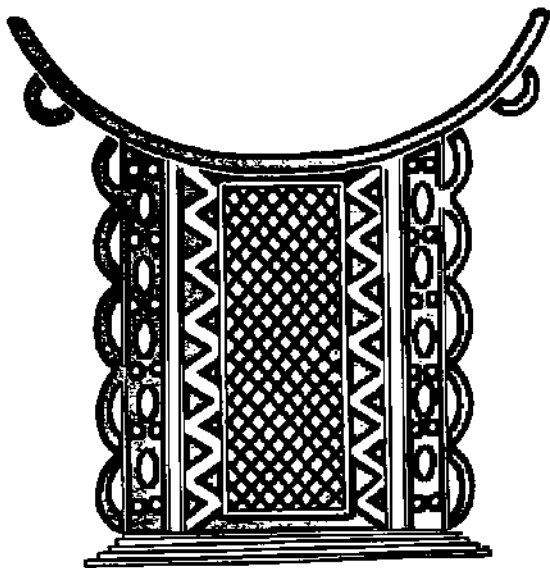
è	voyelle ouverte, se prononce comme dans <u>père</u>
ò	" " , " " " " <u>sort</u>
â	" nasale , " " " " <u>chant</u>
ê	" " , " " " " <u>pin</u>
ĩ	" " , ressemble au <u>-ing</u> anglais
õ	" " , se prononce comme dans <u>son</u>
ũ	" " , ressemble au <u>-ung</u> allemand
c	affriquée, se prononce comme dans <u>tchèque</u>
j	" " " " " <u>jinn</u>
kp	s'articule comme un p fortement accentué
gb	" " " b " "
ñ	nasale mouillée, comme dans <u>oignon</u>
w	semi-voyelle, comme dans <u>ouate</u>
ŵ	" " , " " <u>suivre</u>
x	représente un h fortement aspiré comme le <u>ach</u> allemand
y	semi-voyelle, comme dans <u>yatagan</u> .

Enfin, les toponymes et les noms de personnes, non soulignés, ont été orthographiés selon l'usage courant au Dahomey.

Première partie

LES FÕ DU DAHOMEY

Tableau de la société traditionnelle des Fõ dans l'aire de
l'ancien royaume du Dahomey



Chapitre Ier

Le site d'Abomey

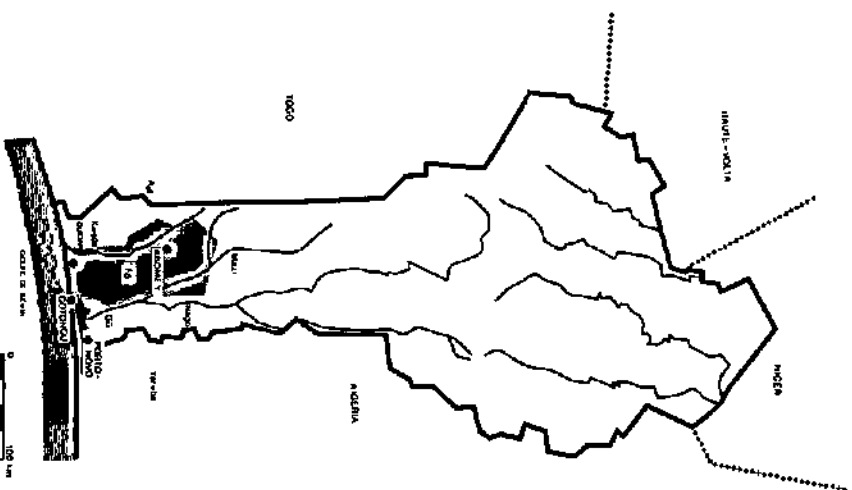
1. Le cadre géographique

Situé entre les 4ème et 12ème degrés de latitude nord et s'avancant comme un coin entre le Togo et le Nigeria, le Dahomey au point de vue géomorphologique appartient dans son ensemble à la frange côtière de la forêt guinéenne, qui disparaît en cet endroit pour faire place à la palmeraie et à la savane. Le relief n'y est prononcé que dans le Nord-Ouest, là où s'élèvent les monts de l'Atakora, à environ 800 mètres d'altitude, qui forment en quelque sorte la ligne de partage des eaux entre le Togo et le Dahomey. Le pays tout entier (113000 km²) se présente en fait sous l'aspect d'une plate-forme s'abaissant progressivement jusqu'à l'Océan, entrecoupée de quelques ressauts ou paliers. La région d'Abomey occupe l'un de ces paliers à 100 ou 120 mètres au-dessus du niveau de l'Océan. Ce plateau forme une sorte d'éperon, bordé au sud par la zone marécageuse de la Lama, brusquement interrompu à l'ouest par une falaise ou une faille où se précipitent les eaux boueuses du Couffo, tandis qu'à l'est il est cerné par la rivière Zou. Le paysage monotone de la palmeraie est encore accentué par la couleur uniformément rougeâtre des sols silico-argileux mieux connus sous le nom de terre de barre. Celle-ci consiste en une couche d'humus plus ou moins profonde, en partie grâce à la palmeraie, sur un fond de latérite stérile riche en oxydes ferreux (1).

Le réseau hydrographique du plateau d'Abomey est pauvre et peu organisé. Il est remplacé par une multitude de points d'eau ou marigots, sortes d'impluviums naturels. Certains sont taris pendant la saison sèche, d'autres restent en activité toute l'année grâce à l'apport des eaux souterraines (2). Il existe bien hors du plateau des rivières pérennes comme le Couffo ou le Zou, mais elles ne peuvent avoir d'effets au-delà des zones proches de leurs rives et encore faut-il qu'elles soient en crue. C'est donc la fréquence et l'abondance des pluies qui conditionnent l'approvisionnement en eau du plateau. Le régime des pluies est fonction des saisons et

1) Cf. Hubert 1908, Gourou 1970, p. 157, Ahn 1970, p. 99, White 1965.

2) Cf. Paradis 1968.



La République du Dahomey (en gris, l'aire de l'ancien royaume du Dahomey occupée par les FS)

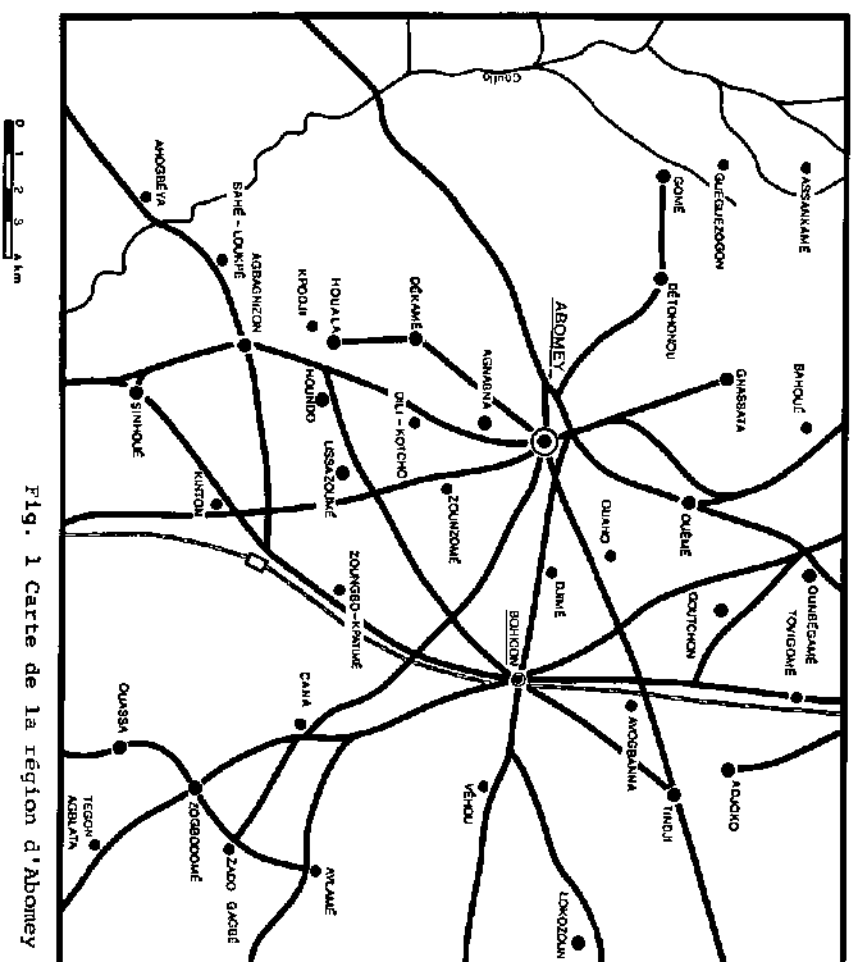


Fig. 1 Carte de la région d'Abomey

peut présenter de grandes variations d'une année à l'autre (moyenne annuelle: 1200 mm environ). La question de la conservation de l'eau apparaît donc comme essentielle.

Le climat d'Abomey, qui ne diffère qu'assez peu de celui du Sud et du Centre-Dahomey, comprend quatre saisons plus ou moins bien marquées: une grande saison des pluies dès le milieu d'avril et une grande saison sèche à partir de novembre, séparées par deux saisons intermédiaires, la première plutôt sèche et la seconde un peu pluvieuse. C'est le type même du climat subéquatorial caractérisé par une humidité relative forte et constante (taux d'humidité relative: environ 90%). Un climat humide a en général une action débilitante sur l'organisme humain, et peut dans certaines conditions (mauvaise nutrition, refroidissements, absence d'hygiène) favoriser le développement de certaines maladies infectieuses et du paludisme en particulier. Le climat de l'intérieur est toutefois meilleur que celui de la côte tout en bénéficiant une grande partie de l'année des vents marins. Pendant la saison sèche, ceux-ci font place à l'harmattan, un vent frais et desséchant qui vient du Nord (1).

La température varie selon les saisons, elle se maintient cependant à un niveau assez élevé (moyenne annuelle entre 25° et 28°C). Elle s'abaisse considérablement pendant la saison des pluies (20°C) et connaît des maxima vers la fin de la saison sèche (35° à 38°C). C'est à cette époque que les variations entre le jour et la nuit sont les plus accusées, notamment lorsque souffle l'harmattan.

La végétation du plateau est du type savane boisée, c'est la palmeraie qui couvre le centre du Dahomey jusqu'à la côte atlantique. Jadis, existait en cet endroit une ancienne forêt, prolongement de la forêt guinéenne. Elle a depuis longtemps disparu et ceci n'a pas été sans conséquence dans la transformation des sols. Il en est résulté ce qu'on appelle la terre de barre dont la faible épaisseur d'humus est menacée par la montée de la latérite sous-jacente. Il s'agit en fait d'un terroir assez pauvre qui ne permet les cultures que grâce à son importante humidité, du moins sous le couvert de la palmeraie. Il convient bien aux diverses espèces de palmiers qui y croissent avec beaucoup de succès, et dont l'une des variétés, l'*Elaeis guineensis* ou palmier à huile, constitue l'une des principales ressources économiques de cette région. On trouve également au sein de la palmeraie, dans les zones éclaircies, quelques types de grands végétaux comme le

-
- 1) Ce vent souffle de la direction N-NE sur toute l'Afrique occidentale. Il entraîne des masses d'air chaud et sec venant du Sahara qui, en traversant le Sahel, se détendent et se rafraîchissent considérablement. Au Dahomey, l'harmattan se fait surtout sentir la nuit pendant la période de décembre à janvier.

fromager (*Eriodendron anfractuosum*), le baobab (*Adansonia digitata*) et l'iroko (*Chlorophora excelsa*) ainsi que des espèces moins volumineuses que l'on rencontre partout dans la savane arbustive. Il faut ajouter à celles-ci les nombreuses variétés cultivées pour leurs fruits ou leurs bois.

La palmeraie ne semble guère propice au développement d'une faune sauvage. En outre, l'usage des armes à feu à partir du XVIII^e siècle a provoqué la disparition complète des grandes espèces (éléphants, buffles) que l'on ne retrouve plus que dans l'extrême nord du pays. Sur le plateau d'Abomey, on ne trouve guère que de petites antilopes, des civettes, des agoutis et d'autres rongeurs dont les indigènes prisent fort la chair. Par contre, la palmeraie est riche en oiseaux de toutes grandeurs et de toutes couleurs, ainsi qu'en reptiles dont certains sont craints à juste titre (*Naja* sp. plus communément appelé serpent cracheur, vipère *Bitis*, par exemple). Les insectes y sont nombreux, mais certainement moins que sous la couverture forestière des zones équatoriales. Les plus gênants sont les moustiques qui prolifèrent à la saison des pluies, profitant des eaux stagnantes pour y pondre leurs larves. Il semble par contre que la tsé-tsé, agent de la trypanosomiase, n'ait pas trouvé son habitat dans la palmeraie.

2. L'habitat

Considéré sous l'angle du matériau, l'habitat dans cette région fait partie intégrante du paysage géographique. L'habitat traditionnel se présente en général sous la forme de concessions (tata, xwe), closes d'un mur de pisé dont la hauteur n'excède pas celle d'un homme. A l'intérieur du mur de clôture, et souvent faisant corps avec lui, sont réparties plusieurs cases à une ou deux chambres. Le nombre des habitations individuelles est en principe lié à l'étendue de la famille et à la composition des ménages polygames, puisque chaque épouse reçoit sa propre case où elle vit avec ses enfants. Les cases en banco n'ont rarement d'autres ouvertures que la porte qui donne sur la cour intérieure, avec parfois une toute petite fenêtre. Le sol de la cour intérieure est nu, soigneusement balayé chaque matin. Dans les concessions de quelque importance, on peut trouver des arbres ou des arbustes utiles ou d'agrément (cocotiers, papayers, bananiers, etc..) qui ne donnent que peu d'ombre. C'est plutôt au-dehors de la concession, devant l'entrée principale (hõnukõ), que l'on a réservé un emplacement ombragé, car c'est là que se réunissent les membres de la famille pour palabrer ou assister aux rituels familiaux.

Le schéma de répartition des cases à l'intérieur d'une concession de taille réduite peut être en général le suivant:

Une entrée principale (hõnuwa) protégée par un auvent donne accès à la cour intérieure. Tout autour de celle-ci sont disposées les cases qui s'ouvrent sur la cour. Dans une fa-

mille polygame, chaque épouse reçoit une case et un recoin de la cour pour faire sa cuisine. Le chef de famille possède en propre une habitation à une ou deux chambres. A l'écart, une petite construction abrite les autels familiaux, c'est l'asêsa. En outre, si le chef de famille en a les moyens, il fait ériger une case plus grande dont la façade est découpée en portique, l'ajalala. Celle-ci sert de salle de réception pour les étrangers et de salle de réunion familiale. A cette occasion, le chef de famille y trône, assis sur un siège particulier, le katakê (siège monoxyle à trois ou quatre pieds assez bas et dont l'usage est réservé exclusivement aux chefs de collectivités familiales). La concession peut également comporter un ou plusieurs temples de divinités protectrices, placés à l'extérieur de part et d'autre de l'entrée principale, ainsi qu'un certain nombre d'autels familiaux dispersés à l'intérieur du mur d'enceinte. Lorsqu'il s'agit d'une famille importante et compte tenu du système de résidence patrilocale, la concession peut atteindre des dimensions considérables, de la taille d'un quartier même. C'est le cas, par exemple, de la famille des forgerons Xūtōji qui occupe à elle seule tout un quartier de la ville auquel elle a donné son nom. Dès ce moment-là, on observe une subdivision de la concession: des murs intérieurs délimitent l'espace des lots d'habitation réservés à chacun des chefs de foyers (xwe), le lot du chef de famille étendue (xênugâ) étant situé au centre. De telles concessions se présentent souvent sous l'aspect d'un labyrinthe, obligeant le visiteur à se faufiler à travers un dédale de murs et de cases généralement toutes semblables. Chez les princes d'Abomey, on maintient toujours à l'intérieur de la résidence familiale un emplacement assez grand pour que s'y déroulent les rituels familiaux. Cet endroit porte le nom d'ajalalaxênu et comprend un ou plusieurs temples (jêxô) élevés à la mémoire des principaux ancêtres de la famille, une case renfermant les autels familiaux (asêsa ou adoxô), enfin la salle de réception ajalala. En outre, chaque famille princière fait ériger près de l'entrée principale et à l'extérieur de la concession un temple dédié aux Nêsxwe, c'est-à-dire aux esprits des ancêtres divinisés de cette famille et plus particulièrement aux Tôxôsu.

Il n'y a pas à proprement parler d'orientation précise de la maison ou de la concession vers l'un ou l'autre des points cardinaux. La forme de la résidence épouse les accidents du terrain ou s'inscrit dans le réseau des chemins ou des routes qui tracent la limite des parcelles familiales. Il y a cependant une tendance à enfermer toutes les habitations à l'intérieur du mur de clôture, les nouvelles demeures venant se greffer à la suite des anciennes. Le cas du palais royal (Hômê), qui a servi de modèle à la plupart des résidences familiales d'Abomey, est typique à cet égard et offre l'exemple d'un développement par adjonction. Chacun des rois a construit son palais à côté de celui de son prédécesseur, formant

Conservation et puisage de l'eau

Pour compléter ce tableau descriptif de l'habitat, il faut mentionner encore les constructions destinées au puisage ou à la conservation de l'eau. Le problème est surtout important dans les campagnes, là où il n'existe pas de marigots approvisionnés en permanence. Le stockage de l'eau recueillie pendant la saison des pluies ne suffit pas toujours à assurer l'alimentation en eau potable en période de saison sèche. Bien souvent, un puits est nécessaire, à condition que l'on se trouve au-dessus d'une nappe phréatique. Les puits dahoméens peuvent atteindre parfois de grandes profondeurs. Le forage en est toujours une opération périlleuse car l'on n'y emploie ni coffrage ni étais. Pour éviter que la terre s'écroule sur celui qui y travaille, on doit cimenter les parois au fur et à mesure que l'on creuse. Les matériaux sont évacués dans des paniers que l'on relève au moyen d'une corde. Les puits sont généralement circulaires et d'un diamètre ne dépassant pas un mètre. Pour puiser l'eau, on se sert d'un seau ou d'une calebasse au bout d'une corde.

C'est de la même manière que l'on aménage les citernes (dotò) à l'intérieur de la concession. Celles-ci sont quelquefois directement reliées à des sortes de chéneaux en tôle d'aluminium. Presque partout, on trouve également des poteries de grande taille (gbè) servant à recueillir l'eau qui ruisselle des toits.

Dans les villes, comme à Abomey, il existe des fontaines publiques où l'on peut pomper de l'eau quelques heures chaque matin, mais il est toujours préférable d'avoir une réserve d'eau chez soi.

Répartition de l'habitat

Il reste enfin à décrire la répartition de l'habitat et sa concentration.

Dans les campagnes, les concessions sont toujours groupées en hameaux, occupés par deux ou trois familles et parfois par les membres de la même famille. On ne trouve que très rarement des fermes isolées. L'établissement dépend dans la plupart des cas plus de l'histoire que de considérations économiques. Les habitations peuvent être assez éloignées des champs de culture (gle ou gleta). Il est exceptionnel en effet que l'on construise au milieu d'un champ. On choisira de préférence un terrain accidenté, difficilement cultivable et à proximité d'un point d'eau. Un exemple typique de ce genre d'établissement est fourni par le hameau de Détohonou, dont le nom signifie: là où l'eau jaillit (la majeure partie des toponymes expriment une particularité du lieu, un accident de terrain, ou rappellent un épisode de l'installation, plus rarement un nom propre).

Dans les villages de quelque importance et dans les villes où l'habitat est concentré (sans d'ailleurs que les conces-

sions en soient réduites pour autant), on trouve la notion de quartiers (slamè). Ceux-ci, délimités par les grands axes de circulation, portent des noms qui sont parfois ceux des anciens hameaux ou villages englobés par l'expansion urbaine (quartier d'Agblomé à Abomey), ceux de familles importantes et spécialisées (Hountondji à Abomey) ou encore ceux de groupes ethniques étrangers installés au Dahomey (quartier Ayègo à Cana). Ces quartiers sont susceptibles de se subdiviser à leur tour. Voici à titre d'exemple quelques-unes des subdivisions de trois principaux quartiers d'Abomey:

- a) Quartier Hountondji (centre d'Abomey)
 - Sigboji (palais royal et alentours)
 - Malè (quartier musulman; on y trouve une petite mosquée ainsi qu'une école coranique)
 - Sosuxūtogō (maison de Sosu)
 - Lego (quartier des potières)
 - Hūjroto ou Xūjroto (marché principal d'Abomey)
 - Azali (quartier des chapeliers)
 - Xēcilito-Yemajè (quartier des tailleurs-brodeurs de la famille Yemajè)
 - Kalogū (quartier des artisans spécialisés dans la préparation des Calebasses)
 - Ajaxito (ancien marché occupé aujourd'hui par les forgerons)
 - Sojigō (là où la foudre tombe!)
 - Hūtōjigō ou Xūtōjigō (résidence des artisans forgerons et bijoutiers dont le nom a servi à désigner le quartier tout entier)
- b) Quartier de Bécon (au sud du précédent, développé au cours des règnes d'Agōglo et Gezo)
 - Soxwe (temple et maison d'initiation du vodū Xèbioso)
 - Xwegbo (résidence princière du roi Agōglo)
 - Xūli (résidence princière du roi Gezo)
 - Axwasaxito (le marché de nété)
 - Gbakpete (le lieu inondé)
 - Lēkpexūgō (lieu où les moutons se battent!)
 - Xwelesa (lieu où l'on a scié des arbres!)
 - Tomētīgō (le pays de l'homme qui a un cocotier)
 - Hwemugō (le poisson frais, lieu où se trouve le temple du Tòxòsu, Hwemu)
 - Gāxūtogō (chez le chef des piroguiers)
 - Axwali (une variété de nété)
- c) Quartier de Djègbé (à l'est d'Abomey, développé sous le règne du roi Glèlè)
 - Xūdosu-Gbaxāñā (sanctuaire du to-Lègba)
 - Akpalanu (gaule pour cueillir les fruits)
 - Afizūdi (le brûlis)
 - Gbedagba (marché local)
 - Dutī (l'arbre aux noix divinatoires)
 - Dokpa

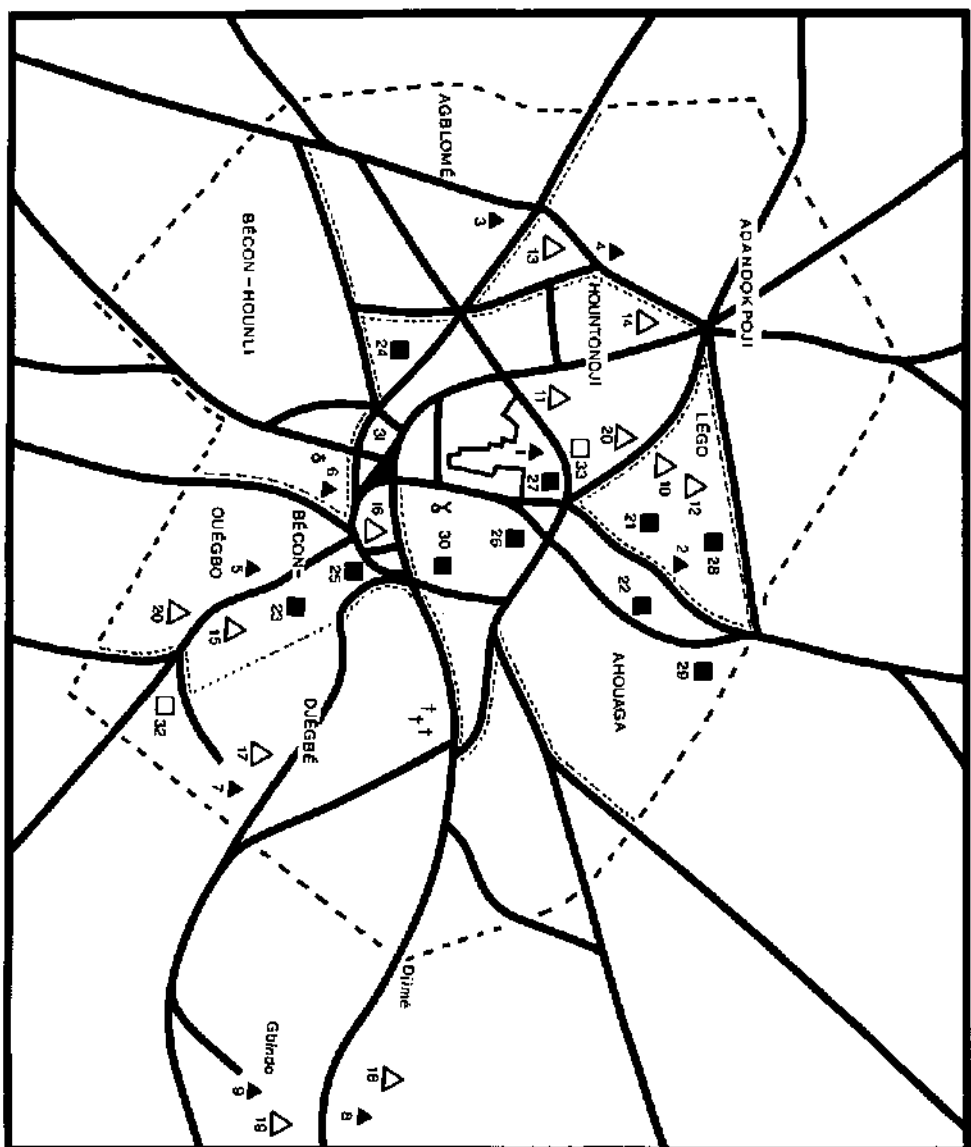


Fig. 2 Plan de la ville d'Abomey

Plan schématique de la ville d'Abomey

Palais

1. Palais royal (Hômè). Succession de plusieurs palais sur une superficie de 37 ha.
2. Palais princier d'Akaba
3. Palais princier de Tegbesu
4. Palais princier de Kpègla
5. Palais princier d'Agôglo
6. Palais princier de Gezo
7. Palais princier de Glèlè
8. Résidence de la famille Gbèxāzī à Djimé
9. Résidence de la famille Agoli Agbo à Gbindo

Temples principaux

10. Temple du Tòxòsu Zomadū
11. Temple du Tòxòsu Bosuxò
12. Temple du Tòxòsu Kpelu
13. Temple du Tòxòsu Adonu
14. Temple du Tòxòsu Donuvò
15. Temple du Tòxòsu Hwemu
16. Temple des Tòxòsu Zawa, Ndai et Gojèto
17. Temple du Tòxòsu Semasu
18. Temple des Tòxòsu Kpodolo et Totoxènu
19. Temple des Tòxòsu Tokpa et Lowulinu
20. Temple du Tolègba à Xùdosu

Centres d'initiation importants

21. Jèna: collège de Mahu et Lisa (Agè, Ji, Gu et Gbagbo). Palais et tombeau de la reine Nae Xwājile.
22. Kodota: vodū Xèbioso
23. Agbohū: vodū Xèbioso
24. Micai: vodū Sakpata
25. Anagokò: vodū Sakpata
26. Siligbonò: vodū Agasu
27. Dosueme: vodū royaux (rois et reines-mères)
28. Agbojènafe: vodū Xèbioso
29. Centre Zāgbetò (vodū originaire de Porto-Novo)
30. Centre Kutitò (Egūgū ou revenants, culte originaire du pays nago-yoruba)

Marchés principaux

31. Hūjro (le plus important des marchés de la ville et de la région)
32. Gbedagba
33. Agbojanagà (Le premier marché créé par les rois pour ravitailler le palais)

Autres sites

- ⌘ Eglise ou mission catholique
- ⌘ Mosquée
- †† Cimetière

- Toizāli (résidence princière du roi Glèlè)
- Vāvā
- Gbēdo (résidence du roi Agoli Agbo)
- Wēlēhwi (signe du Fa)

Le quartier a une grande importance sur le plan de l'organisation sociale. En effet, chaque quartier ou subdivision de quartier se fait représenter par un "Président", qui joue le rôle d'intermédiaire entre les habitants et l'autorité centrale, collecte les impôts, fait régner l'ordre et dirige les assemblées de quartier ou les groupes de tontine (groupes d'entraide mutuelle).

3. Les voies de communication

La région d'Abomey possède un réseau très dense de routes et de chemins. Ceux-ci rayonnent dans presque toutes les directions. On y distingue cependant trois grands axes qui desservent les principales localités du plateau:

- Au nord, la route de Djidja qui rejoint celle d'Ounbé-gamé et pénètre à Abomey par le quartier d'Axwaga. Elle draine tous les produits agricoles ainsi que le cheptel de l'arrière-pays.

- A l'ouest, la route du Couffo qui mène à la subdivision d'Aplahoué et par laquelle arrivent divers produits de cette région. Elle permet en outre de se rendre plus rapidement au Togo.

- A l'est, la route de Cana qui offre le plus court trajet pour rejoindre la grande route médiane du Dahomey, de Cotonou à Malanville. C'est une voie traditionnelle par où sont arrivés les ancêtres du peuple d'Abomey. Elle a beaucoup perdu de son trafic lors de l'aménagement de la route goudronnée Abomey-Bohicon.

D'autres routes de moindre importance sillonnent les abords de l'ancienne capitale du Dahomey, dessinant une gigantesque toile d'araignée. On s'égare aisément dans ce labyrinthe de sentiers et de chemins qui se fauillent dans la palmeraie ou les champs de culture. Pourtant, malgré leur aspect abandonné, certains de ces chemins jouent parfois un rôle non négligeable au point de vue économique. Par exemple, les chemins de Sahè, de Sinhoué ou de Kinta au sud d'Abomey, permettent de ravitailler la ville en produits vivriers (petit bétail, céréales, fruits et légumes, etc.). La route de Tindji, au nord-est, amène au centre du plateau le bétail et les céréales du nord, etc..

Enfin, il existe des itinéraires religieux qui empruntent souvent des voies à grand trafic, mais surtout des chemins de brousse. Ils se dirigent presque tous vers les sources ou les marigots sacrés (1), notamment à l'ouest de la ville d'Abomey,

1) Cf. p. 184.

là où le plateau présente des zones de diacalse. Deux de ces sources sont bien connues: la première est située au nord-ouest du quartier d'Adandokpodji, c'est la source Dido, très importante pour les rituels royaux; la seconde se trouve non loin de la route d'Aplahoué, c'est la source Amôdi dont l'eau est réservée aux rituels des Nèsuxwe.

Il faut encore signaler qu'à part la route goudronnée Abomey-Bohicon et certaines artères de la ville (au centre, l'axe de la Résidence à la sortie de la ville vers Bohicon), tous les chemins sont de terre battue. Il n'existe pas non plus de routes empierrées ou pavées, à l'exception de la route de Sonu, refaite en 1966. L'inconvénient des chemins de terre est double: d'une part, pendant la saison des pluies ils se transforment en bourbiers impraticables, ravinés par le passage des véhicules (tôle ondulée), d'autre part, en période sèche, ils sont pour la plupart ensablés (ou recouverts d'une épaisse poussière de terre).

En règle générale, les routes et chemins épousent les accidents de terrain et longent les terres cultivées en évitant de les traverser. L'aménagement d'une route, qui à l'heure actuelle ne pose que peu de problèmes, était autrefois soumis à de nombreuses exigences. L'une d'entre elles était par exemple de ne pas empiéter sur les abords ou les endroits consacrés aux divinités (temples, grands arbres vénérés, etc..).

Quant aux grandes routes qui relient le plateau à la côte atlantique et au nord du pays, elles constituent un puissant facteur de développement économique, à condition d'être régulièrement entretenues. Les rois du Dahomey ont toujours voué beaucoup d'attention à l'entretien de la route qui rattachait le royaume à la côte et plus particulièrement aux comptoirs européens de Ouidah. C'était en effet par cette voie qu'arrivaient tous les produits d'importation (les armes à feu par exemple) et que se faisait le trafic des esclaves (très florissant au XVIII^e et XIX^e siècles). En outre, les rois d'Abomey veillaient à ce que les routes conduisant dans les pays assujettis fussent en bon état, pour pouvoir y envoyer des troupes en cas de rébellion. Le roi déléguait à l'un de ses ministres, le Tokpô, le soin de contrôler l'état des routes. Celui-ci avait à sa disposition un grand nombre d'esclaves qui défrichaient tous les chemins situés hors de la capitale. Lorsque le roi circulait sur l'une des routes du royaume, une foule d'esclaves le précédaient, ramassant les pierres et balayant la voie que devaient emprunter le monarque et sa suite. En principe, le roi ainsi que certaines de ses femmes avaient des itinéraires établis à l'avance et qui leur étaient en somme réservés. Cela avait son importance surtout en ce qui concerne les femmes kpôsi (les véritables épouses du roi) qu'aucun homme ne devait rencontrer en chemin sous peine de mort. Par prudence, le cortège de ces femmes était annoncé

par un eunuque au moyen de la cloche qu'il portait au cou.

La route n'est donc pas seulement un élément décisif de l'économie, elle joue également un rôle appréciable sur le plan religieux. Elle peut être par exemple un lieu de sacrifice. Il est courant, en effet, de découvrir au beau milieu d'une croisée de chemins un amoncellement de feuilles liturgiques, dissimulant quelque nourriture rituelle déposée dans un fragment de poterie ou dans une vieille jatte émaillée, accompagnée de menues pièces de monnaie et de noix de cola. Le sacrifice abandonné au carrefour est destiné à renvoyer les mauvaises influences dans toutes les directions. Quiconque y touche, volontairement ou non, emporte chez lui la "maladie" (azô) ou le mal qu'il a ainsi détourné de sa voie.

4. Histoire du peuplement fô et de l'ancien royaume du Dahomey

Avec un peu moins de 700.000 représentants, les Fô constituent l'une des principales ethnies du Dahomey. La majeure partie vit dans le centre, plus précisément dans l'aire occupée jadis par l'ancien royaume du Dahomey. Les Fô ou Dahoméens proprement dits (Dāmènu) sont d'origine ewe et sont apparentés aux groupes aja, aizô, maxi et gû, comme le montre la similitude des langues (1). Ils vivent en contact avec d'autres groupes totalement différents comme les Nago-Yoruba, les Mina, les Peul ou les Bariba, ceux-ci constituant des minorités dans les régions du Centre-Dahomey.

Les origines du peuplement fô restent encore assez obscures. D'après la tradition orale, il semble que les ancêtres fondateurs du peuple fô résidaient dans la région comprise entre les fleuves Mono et Couffo, aux alentours de Tado près de la frontière togolaise. Pour beaucoup de Dahoméens, le lieu d'origine est resté celui d'Allada, car c'est là qu'est situé le temple dédié à l'esprit de l'ancêtre fondateur Agasu. C'est à cet endroit que retournent les princes d'Abomey après leur mort, aussi ne dit-on pas qu'ils sont morts mais qu'ils sont partis à Allada. Allada a en effet été le premier royaume fondé par les émigrés de Tado; par la suite, il a donné naissance aux dynasties rivales d'Abomey et de Porto-Novo.

Comme dans d'autres sociétés africaines où seule la tradition orale perpétue le souvenir, il serait vain de rechercher ici la précision historique. En Afrique noire, l'histoire se renouvelle sans cesse, c'est un mouvement cyclique qui l'anime. Ce n'est plus un déroulement linéaire, mais une spirale dont le centre se perd dans la mythologie.

1) Cf. infra p. 53. Sur la base des chiffres publiés par Zimmer (1969, p. 81), les Fô viennent en tête, suivis par les Nago-Yoruba, les Gû, les Ajara-Waci, etc.. Les Fô sont au nombre de 500,000 dans le Centre.

Malgré les nombreuses contradictions que l'on peut relever dans la tradition orale, il paraît toutefois certain que l'origine du peuplement fõ au Dahomey est à découvrir dans l'immigration d'un clan aja (ewe ou waci selon les lieux, mais il s'agit toujours du même peuple) situé au-delà du Couffo, sur les rives du Mono. L'exil de ce clan aurait été provoqué par un violent conflit avec les autres familles princières au moment de la mort du chef de tribu (c'est-à-dire du roi de Tado, si roi il y eut!). Ceci paraît tout à fait probable, car si l'on se penche un peu sur l'histoire des familles princières au Dahomey, on verra que les querelles de succession (pour la place de chef de famille en particulier) y abondent, entraînant presque inmanquablement la rupture totale entre les différentes branches de la famille et aboutissant parfois à l'exil de plusieurs d'entre elles. L'histoire du royaume d'Allada montre également que le fait se répéta au sein même du groupe exilé: deux clans rivaux s'en furent chercher fortune ailleurs, créant chacun un nouveau royaume.

Si le mythe d'origine apparaît sous différentes formes symboliques, le fond n'en demeure pas moins toujours le même. On peut le résumer de la manière suivante (1):

Une princesse de Tado met au monde un enfant dont l'origine est inconnue (fils d'une panthère?) et lui donne le nom d'Agasu. Plus tard, celui-ci crée à son tour un clan princier connu sous le nom des Agasuvi. Au moment de la succession au trône de Tado, ce clan entre en lutte ouverte avec les autres familles princières (2), supprime leur candidat et doit s'exiler pour avoir violé l'interdit qui consiste à ne pas verser le sang royal. Jusqu'ici, rien d'extraordinaire; tout ceci aurait très bien pu se passer dans l'ancien royaume du Dahomey, où des tentatives du même genre ont été souvent signalées.

L'aventure de la fameuse princesse de Tado (3) n'est pas non plus un fait unique. Les princesses royales ont toujours joué et jouissent encore d'une très grande liberté de moeurs. De plus, leurs enfants appartiennent de plein droit à la famille royale. Si l'on a choisi, pour expliquer une paternité inavouée, la panthère à tout autre animal (selon un mode de représentation symbolique très prisé au Dahomey), ce fut sans doute par souci d'homologie entre la férocité de ce félin et la violence qu'employèrent les descendants d'Agasu pour s'imposer aux autres clans.

1) Cf. Quenum 1935, p. 147; Dunglas 1957, 1, p. 80; Sossouhounto, 1955, p. 23; Palau-Marti 1965, p. 115.

2) Certains auteurs y ont vu la transgression de la loi de succession patrilinéaire, ce qui n'est pas vrai pour les clans princiers.

3) Du nom d'Aligbonõ ou Siligbonõ.

L'origine que livre la tradition orale n'est en somme pas très claire, de même que l'itinéraire emprunté par les émigrés de Tado pour parvenir à Allada, première étape de leur nouvelle installation. Ceux-ci sont en effet supposés avoir pris tout d'abord la direction du lac Ahémé, qu'ils auraient contourné par le sud pour aller se fixer plus au nord dans la région d'Allada. L'itinéraire proposé par Dunglas (1) qui les fait passer par Dékanmè et Dédomè semble assez acceptable, d'autant plus que l'on retrouve sur cet itinéraire des villages dont les noms rappellent une origine aja (Adjaji, Adjajicossou, Adjahoué, etc.).

Si l'origine aja de ce groupe d'émigrés paraît incontestable, celle des tribus autochtones, avec lesquelles ils fusionnèrent, demeure par contre une énigme. Selon les informations dont on dispose à l'heure actuelle, la région d'Allada avant l'arrivée des Aja de Tado était occupée par les Aizò (2). Ceux-ci ne montrèrent aucune hostilité, semble-t-il, à l'égard des nouveaux venus. Bien au contraire, ils leur concédèrent volontiers des terres, sans se douter que plus tard ils allaient devenir leurs sujets. En fait, la politique des émigrés de Tado dut être à peu de choses près la même que celle dont firent preuve leurs descendants, plusieurs générations après, lorsqu'ils vinrent s'installer aux alentours d'Abomey. Cette politique consistait tout d'abord à se soumettre à l'autorité des chefs locaux (ainò) en vue d'en obtenir des terres, puis à s'allier par mariage aux familles les plus influentes, enfin, après un certain temps, à prendre la tête de ces familles en s'imposant définitivement soit par ruse soit par force.

C'est vers la fin du XVII^e siècle ou au début du XVIII^e que les ancêtres des Fò se sont fait connaître des Européens. Les Portugais, qui trafiquaient sur la côte depuis longtemps, donnèrent le nom d'Ardra au royaume d'Allada dont on vient de voir la création. C'est sous ce nom en tout cas qu'il figure sur les anciennes cartes des XVII^e et XVIII^e siècles. Cependant, bien avant cette date, Léon l'Africain mentionnait au X^e siècle l'existence d'un pays nommé Dauma. En 1660, Davity situe le royaume de Dauma au nord de celui d'Ardra (3). Il ne s'agit certainement pas du royaume du Dahomey, dont l'origine est plus tardive et qui n'entrera en relation avec les Européens qu'à partir du XVIII^e siècle. Il faut sans doute voir dans ce nom de Dauma un terme servant à désigner les possessions d'un chef local, dont le titre, Da ou Dada, sera repris par les fondateurs d'Abomey.

En ce qui concerne l'histoire du royaume d'Ardra ou d'Al-

1) Dunglas 1957, 1, p. 82.

2) On retrouve dans le fògbe un grand nombre de termes d'origine aizò.

3) Davity 1660, p. 399.

lada, on ne sait que peu de choses (1). La plupart des traditions orales ne concordent que sur un seul point, à savoir: les querelles qui éclatèrent entre les trois prétendants au trône d'Allada. Deux d'entre eux durent s'exiler, l'un vers le nord (Abomey), l'autre vers le sud-est (Ajace ou Porto-Novo). Même les noms de ces trois frères antagonistes ne sont pas sûrs. Si l'on peut en effet admettre sans trop de risques que le fondateur du royaume d'Ajace s'appelait bel et bien Te-Agbālī ou Atiagbālī (2), il n'en est pas de même pour les deux autres. Celui qui reprit le trône d'Allada demeure presque inconnu, éclipsé qu'il a été par ses deux frères exilés, créateurs de deux nouvelles dynasties. Les informations fournies à ce sujet diffèrent considérablement et relèvent parfois de la pure fantaisie, ce qui a fait errer bon nombre d'historiens (3). Un nom toutefois revient assez fréquemment dans les traditions aboméennes. Selon celles-ci, le troisième frère resté à Allada se serait appelé Mēji, ce qui signifie au milieu ou né en second; il pourrait être ainsi le puîné. Or, toutes les traditions s'accordent pour désigner Te-Agbālī comme le cadet, l'aîné aurait donc été celui qui partit vers le nord pour y fonder le royaume d'Abomey ou du Dahomey (4). Les trois frères auraient convenu de se séparer et le lieu de cet accord se situerait à Ouagbo (petit village sur la ligne de chemin de fer Cotonou-Parakou, à une vingtaine de kilomètres au nord d'Allada) (5).

La littérature orale d'Abomey relate que le chef de la migration des Aladanu (6) vers le nord se nommait Axo, connu également sous les noms de Doaklī ou Dogbagri-xènu (7). Il est cependant difficile de l'identifier avec précision. Pour plusieurs auteurs, ce chef se distingue nettement d'Axo, le

-
- 1) Cf. Labouret et Rivet 1929; et surtout Lombard 1967, 1.
 - 2) L'histoire du royaume de Porto-Novo a fait l'objet d'une excellente étude d'Akindé et Aguessy (1953).
 - 3) Notamment à cause de l'emploi de plusieurs "noms forts" pour la même personne.
 - 4) D'après une information de Sagbaju Glèlè, actuel représentant des familles royales, les trois frères en question se nommaient Mēgā, Kplokwe et lāsugbetò. Le premier serait allé fonder le royaume de Porto-Novo, le second serait resté à Allada, enfin le troisième aurait conduit la migration des Aladanu vers Abomey. Le fils de ce dernier, Dogbagri, engendra Tosu-xlā, Gāñixèsu, Dakodonu, Zrō et Jègbo.
 - 5) D'après Le Hérisse (1911, p. 277), Ouagbo viendrait de We gbo (le palabre est réglé).
 - 6) Habitants d'Allada.
 - 7) Doaklī signifierait loin de sa famille; Dogbagrixènu se traduit par: la famille de celui qui a vaincu Agri, un chef local d'Abomey.

futur Hwegbaja, pour d'autres un doute subsiste (1). D'après la chronologie des rois d'Abomey, Axo dit Hwegbaja a succédé à son père Dakodonu, ce dernier ayant auparavant évincé son frère Gāñixèsu, viḡā de la famille émigrée (2). Toutefois, le règne de Dakodonu n'a certainement pas duré bien longtemps, car il ne se signale par aucun fait retentissant (3). L'explication la plus plausible consisterait à admettre que Gāñixèsu, Dakodonu et Axo se trouvaient ensemble à la tête de la migration, et que le plus jeune des trois, Axo, s'étant distingué par sa bravoure, jouait le rôle de chef de guerre (gau) pendant l'exil et au moment de l'installation dans la région d'Abomey. Ceci est une hypothèse, bien entendu, mais les faits rapportés par les diverses traditions paraissent pourtant l'étayer (4).

La migration conduite par Axo alias Doaklī dut traverser la partie marécageuse au nord d'Allada, le Lama (mot portugais signifiant la boue et traduisant le terme fōḡbe kō), se dirigeant d'Akpe vers Agrimey et empruntant le territoire de Zado (5). Au nord de cette région s'étendait le pays de Wo, occupé par les Gedeṽi (du nom de leur divinité protectrice, Gede, représentée par une grosse pierre levée). Des Gedeṽi, l'on ne sait pas grand chose, sinon qu'ils étaient organisés en petites chefferies soumises au roi de Wo, (probablement le chef du village le plus important, "head-village's chief" en anglais). Les émigrés s'installèrent parmi eux à Houahoué, entre Cana et Abomey non loin de Bohicon. L'accueil fut sans doute amical au début, puisque le chef Axo devint rapidement l'intime des deux principaux notables du pays, Gbagidi Zāmu et Ainō Kpaxé. Mais ces relations de bon voisinage n'allaient pas tarder à se détériorer, car les nouveaux venus n'étaient pas du tout enclins à supporter la souveraineté du roi de Wo. Plusieurs traditions relatent la querelle qui éclata peu de temps après entre celui-ci et le chef Axo (6). Un incident de chasse fut, semble-t-il, à l'origine du conflit. En fait, il ne s'agissait que d'un prétexte choisi par les émigrés pour renverser le roi de Wo et lui ravir ses terres. D'après ces traditions, la famille de Wo aurait été dispersée vers le nord, aux environs de Djidja ou de Tindji. Quant à son chef, grièvement blessé par un bâton à feu (pistolet?) lors d'une entrevue hypocrite proposée par Axo, il aurait disparu à l'endroit désormais appelé Wotō, c'est-à-dire le marigot de

1) Cf. Foà 1895 p. 3; Quenum 1935 p. 150.

2) Viḡā désigne l'assistant du chef de famille.

3) Cf. kpāliqā p. 249.

4) Cf. p. 285.

5) C'est-à-dire appartenant aux Za, un rameau occidental du peuple wemenu vivant sur les bords du fleuve Ouémé. D'après Sagbaju Glèlè, les exilés auraient pris par Hen-vi, Ouagbo, Séhoué et se seraient arrêtés aux alentours de Cana.

6) Le Hérissé 1911, p. 280; Dunglas 1975, 1, p. 86.

Wô (1). C'étaient en somme la première victoire des réfugiés d'Allada, qui n'allaient pas tarder à en tirer parti, inaugurant toute une politique de conquêtes en vue d'agrandir le domaine initial de Houahoué. C'est vraiment à partir de ce moment que commence l'installation des futurs Dahoméens. La défaite du roi de Wô devait provoquer l'éparpillement de nombreux chefs locaux, dont l'un des plus fameux, Gbagidi Zānu qui partit fonder la ville de Savalou au nord de Djalloukou en plein pays maxi. Le nom même de Savalou (2) rappelle la manière dont Gbagidi réussit à se soustraire aux dangereuses avances de son ancien ami Axo, déclarant qu'il préférerait s'éloigner pour conserver l'amitié du vainqueur de Wô. De même l'Ainō Kpaxè choisit de fuir et se réfugia sur la rive occidentale du Zou où il établit la ville d'Allahè.

Les premiers règnes de la dynastie d'Abomey

Les règnes des premiers chefs dahoméens ont ceci de commun avec ceux de leurs successeurs, à savoir qu'ils ont toujours été l'occasion de violentes querelles au sein des familles régnantes, perpétuant ainsi les conflits qui furent à l'origine des exils successifs de Tado et d'Allada. Ainsi, Gāñixèsu, viqā, était appelé tout naturellement à reprendre en main les destinées du groupe de Houahoué. Déjà, au cours de la migration, il s'était illustré en écrasant Akpakpo, le chef d'Akiza. Aussi, fut-il nommé à la tête des familles exilées, car il n'était pas encore question de royaume à cette époque. Pour donner un certain lustre à cette nomination et surtout pour la faire reconnaître auprès des descendants d'Agasu, Gāñixèsu se rendit à Allada afin d'y recevoir la consécration de l'Agasunō, le prêtre chargé du culte familial. Or, profitant de cette absence, Dako, le frère du nouvel élu, s'empara du trône familial sans trop de difficultés comme le relate encore la tradition orale (3). Le règne de Dako ou Dakodonu ne comporte pas, contrairement à ce qui a été si souvent écrit, de très grands exploits. Ce roi eut à lutter contre les chefs locaux de la région d'Abomey, toujours à propos de terrains de culture. C'est ainsi qu'il terrassa un certain Bulukutu et remporta la victoire sur les chefs Adezumè et Akaca dans les environs de l'actuelle ville de Bohicon. Il obtint le même succès contre Akpakpo, chef d'Akiza, battu auparavant par Gāñixèsu.

Ce fut ensuite au tour d'Axo dit Hwegbaja de reprendre les rênes du pouvoir. Comme on l'a déjà vu, Axo avait fait déjà ses preuves en conduisant les siens jusqu'à Houahoué. Il

-
- 1) On raconte aussi comment les gens d'Axo se servirent de simples manches de houe pour repousser ceux de Wô. Cet événement est encore commémoré par les récades en forme de crosses.
 - 2) Contraction de xōtō salu (ami intime) + avalu (respect).
 - 3) Cf. p. 249.

était donc normal de le considérer comme le vidaxo, c'est-à-dire l'héritier du trône. Or, par mesure de prudence, le vidaxo devait être tenu à l'écart pour éviter qu'il ne renverse le roi en place. Cette coutume a toujours été respectée et les princes appelés à succéder au trône d'Abomey recevaient une résidence personnelle, située à bonne distance du palais royal. La plupart de ces résidences existent encore aujourd'hui. C'est la raison pour laquelle Axo abandonna la concession paternelle de Houahoué du temps de son oncle Dakodonu. La nécessité de s'installer ailleurs l'obligea en quelque sorte à vaincre le roi de Wo et à lui prendre ses terres. Selon la tradition, Axo établit sa demeure princière dans la région de Sonu, à quelques kilomètres d'Abomey. Plus tard, lorsqu'il devint roi, ou plutôt chef des Aladanu exilés, il choisit de se bâtir un palais et d'accroître ses possessions. Il rencontra naturellement l'opposition de nombreux chefs locaux qu'il n'eut aucune peine à vaincre. La liste de ses victoires est certainement très longue, trop longue même pour qu'elle ait pu se transmettre par le canal de la tradition orale (1). Toutefois, celle-ci mentionne encore la fameuse victoire sur le roi de Wo, qui constitue l'un des premiers hauts faits dahoméens, la défaite des chefs locaux comme Dada, dont le nom servira désormais à désigner la personne royale, Dã, qui plus tard sera éliminé par Akaba et donnera son nom au royaume (le Dāxomè), enfin Agri (ou Agli) qui possédait les terres où furent édifiés les palais des rois dahoméens. En fait, Hwegbaja est resté dans la mémoire des Dahoméens non pas à cause de ses succès guerriers, mais bien plutôt parce qu'il a été le véritable fondateur du royaume. En effet, il s'est non seulement installé solidement parmi les petites chefferies divisées du plateau d'Abomey, mais il a voulu encore créer un Etat et une dynastie, régis par des règles et une organisation politique qu'il emprunta aux royaumes voisins. A cet effet, il se fit construire un palais à Agrigomè (2), instaura les fonctions des principaux ministres (gbonugã), établit une étiquette de cour et tenta de former une armée. Il protégea ses biens en faisant creuser un premier fossé (agbodo) sur le chemin qui menait de Houahoué à Agrigomè. C'est l'origine du nom d'Abomey donné plus tard à la ville qui s'y développa (3). Il se réserva en outre le droit de rendre la justice, qui jadis revenait à l'ainô (chef de terre), et décréta les premières règles concernant les funérailles. A l'extérieur, il étendit le royaume de façon assez remarquable. Le Dahomey de cette époque comprenait tout

1) En ce temps-là, il n'existait pas encore d'historiographes chargés de conserver la tradition royale au moyen du répertoire chanté ou rythmé des kpāligã, du dogba ou de l'agbaja.

2) Littéralement: dans le carquois d'Agri.

3) Abomey ou Agbomè signifie dans l'enceinte.

le territoire de Houahoué ainsi que les terres du roi de Wo, la plupart des chefs locaux ayant été soumis après la défaite de celui-ci. On avance même que certains chefs nago de Djalloukou et d'Agouna, se trouvant pourtant à bonne distance au nord-ouest d'Abomey, firent acte d'allégeance auprès de Hwegbaja car ils avaient bien compris qu'il n'était plus possible de le renverser. C'est ainsi que Nukumokè, chef de Djalloukou, conclut un pacte d'amitié durable avec le roi d'Abomey (1).

Le règne d'Akaba

Les innombrables succès remportés par Hwegbaja ont fait souvent passer à l'arrière-plan les efforts de son successeur. Or, si Hwegbaja avait accompli certes une oeuvre de pionnier en installant définitivement les réfugiés d'Allada dans la contrée d'Abomey et en ébauchant les grandes lignes de la royauté dahoméenne, son fils Akaba eut le mérite de maintenir l'intégrité du royaume en repoussant à plusieurs reprises les attaques des Wemenu à l'est. On a souvent dit que le roi Akaba eut à attendre très longtemps avant de pouvoir succéder à son père et on en a donné pour preuve la sentence d'où fut tiré son nom (2). Il s'agit vraisemblablement d'une erreur d'interprétation car au moment où Akaba prononça cette sentence, il devait certainement penser beaucoup moins à son père qu'aux Wemenu, contre lesquels il eut à mener des campagnes longues et coûteuses.

Contrairement à ce que l'on peut lire chez plusieurs historiens, c'est à Akaba que l'on doit l'épisode du Dāxomè, du moins selon la tradition orale (3). En effet, comme l'avait fait son père, Akaba décida de se construire un palais non loin d'Agriyomè sur un terrain qui appartenait encore à Dā. Ce dernier n'était pas naturellement très disposé à satisfaire le fils de celui qui l'avait déjà humilié. Devant cette sournoise opposition, Akaba entra dans une violente colère, tua le propriétaire réticent et s'empara de tous ses biens. Il fit ensuite jeter le corps de sa victime dans une fosse au-dessus de laquelle il fit élever l'entrée de son palais. De là viendrait le nom de Dāxomè, jeu de mots assez cruel qui signifie la maison de Dā ou dans le ventre de Dā (4).

Akaba consacra tous ses efforts à lutter contre les nombreux Wemenu, qui, à plusieurs reprises, mirent en péril l'existence du royaume tout neuf. Grâce à sa persévérance, le roi parvint à repousser toutes leurs attaques et même à tuer leur chef, Kpolu Yaxèze, lors de la fameuse bataille de

1) Dunglas 1957, 1, p. 88.

2) Cf. p. 267.

3) Cf. p. 266.

4) Ce palais subsiste encore au quartier Axwaga, non loin du centre culturel de Jèna.

Lissézoun (1). Entre-temps, il put soumettre les chefs de Sinhoué, Gboli, Sahé et Tangbé, sur la rive gauche du Couffo. Ceux-ci dépendaient du chef Aglwi, qui, avec Gālinu Dala roi aja de Tokpli, avait été l'adversaire acharné de Hwegbaja.

Selon certains historiens, le roi Akaba aurait succombé à la variole, peu de temps avant la victoire de Lissézoun (2). La tradition orale est muette sur ce point, se contentant d'attribuer la victoire à Akaba. En fait, rien n'empêche de le croire. La variole, maladie inconnue dans le pays, se répandit avec l'extension du trafic européen sur la côte atlantique, c'est-à-dire dans le courant du XVII^e ou XVIII^e siècle.

Le règne d'Agaja (1708 ? - 1732)

La succession d'Akaba ne manqua pas de poser certains problèmes aux Dahoméens car le roi avait une soeur jumelle, Axāgbe (3) qui, suivant la coutume, devait être traitée de la même façon que son frère. Toutefois, pour éviter d'avoir deux personnes à la tête du royaume, on offrit à la jumelle du roi un palais construit à l'image de celui de son frère et une vie facile en compensation de son retrait de la vie politique. Après la mort d'Akaba, on songea un instant à confier le trône à Axāgbe, mais on abandonna bien vite ce projet. Le Dahomey avait en effet besoin d'un homme fort et non d'une princesse aux moeurs dissolues. Il ne fut pas très difficile d'obtenir son abdication et il ne semble pas qu'elle ait régné effectivement, ne fût-ce que pour une courte durée (4). Dosu (5), son frère puîné, reprit donc le pouvoir dont il écarta son neveu Agbo Sasa, trop jeune alors pour régner. Ce dernier, parvenu à l'âge adulte, essaya vainement de revendiquer le trône (6). Il dut s'exiler avec les siens et s'en alla fonder le royaume d'Ouessé en plein pays nago (7). Cette version dite "officielle", douteuse pour certains, semble pourtant la plus vraisemblable. D'après Akinjogbin (8), en effet, il ne fait aucun doute qu'Agaja s'empara du trône et qu'Axāgbe ne put régner après la mort d'Akaba, même pour une courte période. Le nom d'Agaja que prit Dosu en montant sur le trône est aussi très significatif à cet égard: il vient de

1) Dunglas 1957, 1, p. 97.

2) D'après Dunglas, id.

3) Xāgbe ou Hangbe.

4) Selon Sagbaju Glèlè, Axāgbe aurait régné seule pendant cinq années au moins.

5) Dosu était le fils de Hwegbaja et de Nae Adonō. Les enfants mâles nés après des jumeaux portent toujours le nom de Dosu.

6) Toujours d'après Sagbaju Glèlè, on avait omis d'enterrer Akaba dans son palais royal, et ce serait la raison qui fut invoquée pour écarter sa descendance.

7) Près de Savé. Cf. Dunglas 1957, 1, p. 100.

8) Akinjogbin 1967, p. 60-62.

la phrase symbolique "Naki ja aga ja ma ñō zo do" (on ne jette pas au feu comme du bois de chauffage du bois encore debout!), ce que Le Hérissé (1) a très justement interprété en disant que "Les fils de Ouégbadja ne peuvent être tenus à l'écart, car ils ont encore un roi à fournir".

Le règne de Dosu Agaja marque une étape décisive dans l'histoire du royaume d'Abomey, se traduisant entre autres par l'extension du pays jusqu'à la côte atlantique et l'établissement des premiers rapports directs avec les Européens. C'est à partir de cette époque, soit au début du XVIII^e siècle, que l'histoire dahoméenne est éclairée par les récits des voyageurs européens (2). En s'aventurant à l'intérieur des terres, ceux-ci découvraient avec une surprise mêlée d'admiration et d'horreur l'existence d'un royaume de plus en plus puissant, tourné résolument vers la guerre et la conquête. Les Dahoméens n'étaient cependant pas les seuls à vouloir imposer par la violence leur souveraineté aux nombreuses chefferies de la région. Eux-mêmes eurent à subir la domination d'un peuple encore plus puissant, les Yoruba du royaume d'Oyo (3).

Au début de son règne, le roi Agaja entreprit une campagne contre les Wemenu afin de les écraser complètement. Il se dirigea ensuite vers Aslo-Ouèssa sur les rives du fleuve Ouémé. Mais ces victoires successives remportées sur des populations d'origine nago allaient déclencher une soudaine et terrible menace, celle du formidable royaume d'Oyo. Aux alentours de 1708, le Dahomey doit faire face à l'invasion des Yoruba, qui en 1698 déjà selon Dalzel, s'étaient rendu maîtres du royaume d'Ardra (Allada) (4). Devant la supériorité en nombre et en force de l'adversaire, le roi d'Abomey ne peut que battre en retraite jusqu'aux rives du Mono et s'y retranche tant bien que mal. Pendant ce temps, les Yoruba en profitent pour dévaster le Dahomey. Pressentant un désastre irréparable, Agaja finit par s'incliner et accepte de payer un tribut annuel à l'Alafin d'Oyo (5). Ce tribut comprenait un certain nombre d'esclaves (41 jeunes hommes et 41 jeunes filles) ainsi que diverses marchandises ou richesses allant toujours par quarante et un, nombre royal. Le roi dut également livrer en otage l'un de ses propres fils, le jeune Avisu qui sera plus tard appelé à succéder à son père sous le nom de Tegbesu (6). La charge était lourde pour le Dahomey qui n'avait pas encore atteint un grand développement. Il faut se rappeler qu'à cet-

1) Le Hérissé 1911, p. 15-16.

2) A partir de ce moment, on dispose de dates plus précises.

3) Appelés également Ayònu par les Dahoméens.

4) Dalzel 1793 (Rep. 1967), p. 12-15.

5) Dunglas (1957, I, p. 146-147) estime que le traité eut lieu en 1712.

6) Avisu était le fils unique de Nae Xwājile, originaire du pays aja.

te époque et par suite de l'invasion yoruba, le royaume avait été ramené à des limites plus modestes. Cela est si vrai qu'on verra le roi Agaja monter quelque temps après une campagne contre Gãhũ, chef d'Agrimey, à trente kilomètres seulement d'Abomey. Et même sous le règne de Tegbesu, les Dahoméens devront lutter contre les Za dans la région de Cana, aux portes de leur capitale! Il était par conséquent indispensable d'étendre le royaume là où cela était possible et surtout rentable, c'est-à-dire vers le sud, vers les comptoirs européens de la côte (1).

Agaja visait donc la conquête du royaume de Savi, qui à cette époque détenait le monopole du commerce avec les comptoirs européens de Ouidah (2). Il mûrit ce projet pendant de longues années sachant bien qu'il n'était pas de taille à se mesurer avec un peuple aussi fortement armé. Il ne voulait pas non plus agir sans l'accord de l'Alafin d'Oyo dont il était devenu le tributaire (3). Lorsqu'il fut assuré de ce côté-ci, il s'employa à dissiper la méfiance de Hufô, le roi de Savi. Dans ce but, il lui offrit en mariage l'une de ses filles, Na Geze, qui avait reçu pour mission d'espionner son mari et de communiquer à son père le système de défense du royaume de Savi (4). Les rois d'Abomey avaient pris en effet l'habitude d'envoyer des espions pour déjouer les préparatifs de guerre de leurs ennemis. Une fois au courant des forces de son adversaire, Agaja amorça sa descente sur la côte. Il écrasa tout d'abord le chef d'Agrimey et poursuivant sa marche s'empare facilement d'Allada (5). Ce fait est souvent omis par la tradition orale d'Abomey, car la ville d'Allada, position déterminante pour la communication entre le Dahomey et la côte, était le lieu sacré où reposaient les ancêtres communs aux dynasties d'Allada, Abomey et Porto-Novo. Il ne s'agissait donc pas d'une conquête à proprement parler. C'est à cette occasion que les Dahoméens firent prisonnier le premier

1) Cf. Verger 1966.

2) Ce sont les Portugais qui ont donné le nom d'Ajuda au mouillage situé après Grand-Popo. Par la suite, les Hollandais, les Anglais et les Français y ont installé leurs forts, déformant le toponyme portugais en Fida, Whidah, Juda, enfin Ouidah. A cette époque, la ville ne comprenait que les forts des Européens et un petit village de pêcheurs lagunaires, désigné plus tard par les Dahoméens sous le nom de Glexwe (la ferme). C'était après Elmina, l'un des principaux centres du trafic qui se faisait sur la Côte des Esclaves. Le royaume de Savi (ou Xavier) en était alors le seul bénéficiaire.

3) Les Yoruba n'étaient pas opposés à la ruine d'un rival, ils y voyaient aussi une augmentation du tribut dahoméen.

4) Dunglas 1957, 1, p. 149; Le Hérissé 1911, p. 296.

5) En 1724. Auparavant, la ville avait été pillée par les Yoruba. Cf. Bosman 1705, p. 414.

Européen qu'ils pouvaient contempler de près. Celui-ci, un trafiquant anglais du nom de Bulfinch Lambe, fut amené en captivité à Abomey où il fut d'ailleurs très bien traité.

Selon certains, Jèkî (Jacquin ou Jacquelyn), situé sur la côte atlantique et servant de port à Allada, aurait fait sa soumission sitôt après la prise de celle-ci, ce qui aurait permis aux Dahoméens de préparer leur attaque contre Savi et Ouidah (1). De toute manière, ce petit pays ne profita guère de sa nouvelle protection et son commerce périclita peu à peu. Le roi d'Abomey n'était d'ailleurs aucunement intéressé par le port de Jèkî, le petit Ardra comme on l'appelait alors (2). Ce qu'il convoitait avant tout c'était le contrôle du trafic de Ouidah, c'est-à-dire du commerce des esclaves, source appréciable de revenus. Mais pour ce faire, il lui fallait conquérir le royaume de Savi. En fait, il n'était pas très difficile de vaincre le roi Hufô, qui se montrait plutôt enclin à l'insouciance, tant était grande sa confiance dans ses armes à feu (notamment ses canons dont il avait en quelque sorte l'exclusivité). De plus, ses sujets étaient bien trop occupés avec leurs intérêts personnels pour songer un seul instant au danger qui les menaçait (3). Ainsi, les Dahoméens sous la conduite de leur Gau (chef de guerre) purent-ils s'approcher suffisamment de la ville des Xwèdanu (4) pour l'encercler entièrement. Puis, grâce à la complicité de Na Geze, qui avait entre-temps rendu inutilisables les puissants canons de son mari, ils parvinrent aisément dans la ville de Savi qu'ils mirent à sac en faisant en même temps un grand nombre de prisonniers. Hufô réussit à s'échapper mais il fut presque aussitôt rattrapé et décapité (5). Les Dahoméens prirent de même Ouidah qu'ils incendièrent, ruinant une grande partie des comptoirs européens. La conquête de Savi et Ouidah n'avait pris que quelques jours et avait eu lieu vraisemblablement entre la fin février et le début de mars 1727 (6). Cette date est très importante pour l'histoire du Dahomey, car dès ce moment on dispose de plusieurs relations de voyageurs désormais admis à visiter le Dahomey. Parmi celles-ci, on relèvera tout particulièrement le récit du Capitaine W. Snelgrave, un des premiers Européens à s'être approché du roi Agaja. L'auteur y décrit en détail la cour du roi à Allada tout en stigmatisant les nombreux sacrifices humains auxquels

1) Dalzel 1793 (Rep. 1967), p. 11; Dunglas 1957, 1, p. 139 et 151.

2) Une grande confusion est née de l'emploi abusif de ce terme d'Ardra. Jèkî-Ofra n'est autre que Godomey.

3) Dalzel 1793 (Rep. 1967), p. 17.

4) Houéda ou Péda, nom ethnique des habitants de Savi et des environs.

5) Le Hérisse 1911, p. 297; Dalzel 1793 (Rep. 1967), p. 18.

6) Selon Dalzel, la campagne aurait pris fin aux alentours d'avril 1727.

il dut assister et dont les victimes furent avant tout les Xwèdanu, récemment vaincus, de Savi et de Ouidah (1).

Malgré leur brillante victoire sur Savi, les Dahoméens avaient encore à faire face aux manœuvres hostiles de certains chefs xwèdanu. Ceux-ci essayaient en effet de regagner le terrain perdu en faisant appel aux Européens de Ouidah (1728). Ils furent cependant vite défaits et durent se réfugier dans les forts français et anglais, ce qui devait entraîner pour ces derniers quelques complications. Dans le courant de la même année, les Xwèdanu réussirent à persuader l'Alafin d'Oyo d'envahir une nouvelle fois le Dahomey (2). Ils profitèrent du désarroi des Dahoméens pour reprendre les environs de Ouidah. Ce ne fut toutefois pas pour longtemps car le roi d'Abomey se retourna immédiatement contre eux et les écrasa définitivement en août 1729. Selon certains historiens, il dut cette victoire à un corps d'élite nouvellement constitué, celui des Amazones, guerrières intrépides et bien entraînées. C'est à la suite de cette seconde campagne que se produisit l'affaire Testefole, directeur du fort anglais de Ouidah. Cet européen, à la tête brûlée comme le qualifie Dalzel, avait trémpé dans le soulèvement xwèdanu, il avait en outre menacé à plusieurs reprises le roi d'Abomey qu'il rendait responsable de la conduite insolente de ses représentants de Ouidah. Il ne devait pas tarder à payer ses imprudentes paroles. Agaja le fit enlever et emmener à Abomey, où il fut soumis à un cruel supplice avant d'être décapité (3).

Après avoir assis solidement son autorité à Ouidah, le roi d'Abomey se lança à l'assaut des collines maxi de Gbowele, vraisemblablement pour augmenter son contingent d'esclaves. Il ne put cependant déloger les Maxi de leurs collines escarpées. En se repliant, il eut à déplorer la désertion de son fils aîné Zégâ qui entraîna avec lui un grand nombre de guerriers dahoméens. C'est après cette campagne inutile contre les Maxi que se situe le sac de Jèkî pourtant rallié au Dahomey lors de la prise d'Allada. Ce petit port tentait en effet de ressusciter son commerce, en partie sous l'impulsion du gouverneur hollandais Hertog qui avait monté la population contre les Dahoméens. Ceux-ci, partis de Ouidah, n'eurent aucune peine à s'emparer de la ville rebelle et à la détruire complètement (4).

Durant son règne, le roi Agaja eut également à combattre un certain Atakî, roi de Bozûmè dépendant du royaume de Porto-Novo, qui s'était permis de "razzier" quelques Daho-

1) Snelgrave 1734.

2) Selon Dunlas (1957, 1, p. 158) qui s'appuie sur Dalzel et Snelgrave. La tradition orale ne mentionne que la première invasion.

3) Dalzel 1793 (Rep. 1967), p. 54 et 57-58.

4) La prise de Jèkî aurait eu lieu en 1731 ou 1732.

méens sur le marché de Zogbodomè. Atakî fut capturé aisément, et en attendant d'être exécuté, condamné à balayer la cour extérieure du palais royal d'Abomey. Cet épisode est connu sous le nom d' "Atakî gba ya", "Atakî endure sa peine" (1).

Le roi Agaja devait mourir peu de temps après le sac de Jèkî, soit vers 1732 (2). Si l'on fait le bilan de son règne, on remarque tout d'abord que le roi d'Abomey réussit à éloigner la menace yoruba, qui, jusqu'au milieu de XIXe siècle, demeurera cependant le souci majeur des Dahoméens. En même temps, on constate une expansion considérable du royaume, qui désormais aura sa propre ouverture sur l'océan, sur l'Europe et l'Amérique. Sur le plan intérieur, plusieurs innovations doivent être également relevées. Le roi Agaja a en effet agrandi le palais royal d'Abomey en accolant de nouvelles constructions à celles érigées par Hwegbaja, instituant ainsi une tradition qui sera reprise par tous ses successeurs. Il a fait bâtir notamment la première "maison à étage" du Dahomey (en réalité une case surélevée au moyen d'une plateforme de bois, où l'on accédait par une simple échelle), s'inspirant en cela des résidences fortifiées des Européens de Ouidah(3). Son nom reste associé à celui de la reine Nae Xwājile, la mère du futur Tegbesu, à qui l'on doit l'introduction des cultes vodū au Dahomey, en premier lieu le culte des divinités créatrices Mahu et Lisa, ensuite celui des esprits aquatiques d'origine royale, les Tòxòsu.

Le règne de Tegbesu (1732 ? - 1774)

Après la mort d'Agaja, survenue de manière inopinée selon Dunglas (4), ses fils complotèrent pour s'emparer du trône vacant et évincer de la sorte l'héritier choisi du vivant du roi, le prince Avisu, fils de la reine Nae Xwājile. Ce prince s'était déjà fait remarquer pour son intelligence au cours de la retraite qui avait suivi la première invasion des Ayònu. Exigé comme otage par l'Alafin d'Oyo, il avait vécu de longues années chez les Yoruba où, dit-on, il avait réussi à se faire estimer. La tradition orale relate aussi que pendant toute la durée de sa captivité, il avait pu vivre sans jamais goûter à la nourriture des Yoruba, se contentant de puiser dans deux calebasses magiques spécialement préparées par sa mère (5). Toujours selon la tradition orale, le prince Avisu

- 1) Dunglas, 1957, 1, p. 164-164; Le Hérissé 1911, p. 299. Selon la tradition royale cet exploit reviendrait à Tegbesu.
- 2) Les causes des décès royaux étaient le plus souvent tenues secrètes. En ce qui concerne Agaja, on suppose qu'il a succombé à la variole.
- 3) Il ne reste plus de trace de cette maison dénommée sigbo.
- 4) Dunglas 1957, 1, p. 165.
- 5) Les pouvoirs magiques de cette reine sont certes demeurés célèbres, mais il s'agit ici d'un refus de parenté commensale tel qu'il s'était déjà produit lors de l'exil des Agasuvi.

avait pu s'enfuir du royaume yoruba grâce à la complicité d'un chasseur, Gbetò Agble (1). Entre-temps, une des femmes du roi Agaja essayait de réserver le trône pour son fils Agidisu, notamment en soudoyant l'Alafin d'Oyo (2). Fort heureusement, les notables du royaume et les ministres du roi en particulier optèrent pour Avisu. Malgré cela, ses frères firent encore une dernière tentative pour l'empêcher d'accéder au trône de Hwegbaja. Ils dissimulèrent des feuilles urticantes dans le vêtement d'intronisation, pensant ainsi obliger le prince héritier à s'en défaire, ce qui aurait été le signe de l'abdication. Mais le nouveau roi supporta stoïquement la douleur et s'en inspira pour composer l'un de ses "noms forts". Quant aux conspirateurs, ils furent soit exilés soit condamnés à mort. L'un de leurs principaux chefs, le prince Agidisu subit le sort des princes rebelles, c'est-à-dire qu'il fut "perdu", car il était interdit de faire couler le sang royal. On l'abandonna donc aux courants marins, ficelé au fond d'une pirogue (3).

Peu de temps après son accession au trône, le roi Tegbesu partit châtier les gens du pays de Za (sur les rives du Zou à une vingtaine de kilomètres d'Abomey), qui se montraient particulièrement insolents à l'égard du roi, lui refusant entre autres le droit d'installer un temple en l'honneur de sa mère à Cana. Tegbesu, excédé, lança plusieurs expéditions punitives contre les Za, mais apparemment sans résultat. Il eut alors recours à la ruse et réussit à attirer dans un guet-apens les meilleurs guerriers des Za, anéantissant d'un seul coup la dernière chefferie de la région d'Abomey encore hostile au roi du Dahomey (4). Cette longue guerre contre les Za démontre assez bien qu'en dépit de la conquête du littoral sous le règne d'Agaja, le Dahomey était encore loin de passer pour une grande puissance. Bien plus, le royaume d'Abomey, qui à cette époque représentait un agglomérat de petites chefferies disparates plus ou moins fidèles, se trouvait à la merci d'une invasion yoruba, et ne devait sa survie qu'à la politique pleine d'astuces de son souverain. Or, celui-ci avait omis à maintes reprises de payer le tribut (agbã) à l'Alafin d'Oyo, renvoyant sans cesse le moment de s'exécuter. Perdant patience, les Yoruba envahissent une nouvelle fois le

- 1) D'après d'autres versions, il aurait été choisi pour devenir le chef d'un pays yoruba mais aurait refusé, ou aurait été chassé pour avoir ruiné les récoltes en semant de mauvaises herbes. De là viendrait son nom: Ama ma nò gbè gbe nu Tegbesu, les herbes ne refusent pas la voix de Tegbesu.
- 2) Gardienne des trésors royaux, elle avait promis un tribut plus élevé aux Yoruba.
- 3) Le Hérissé 1911, p. 299-300; Dalzel (1793 (Rep.1967), p. 67-68), repris par Bouche (1885, p. 336), signale à tort qu'il s'agit du prince Zègã.
- 4) Cf. Histoire de la guerre contre les Za, racontée par Adomu, p. 295.

Dahomey au cours de l'année 1738 (1). Tout comme l'avait fait Agaja, le roi Tegbesu n'a plus qu'à battre en retraite avec ses gens jusqu'au fleuve Mono, tandis que les guerriers de l'Alafin dévastent le pays. Toutefois, après avoir passé un certain temps au Dahomey, l'immense armée yoruba se replie, faute de vivres, ce qui permet à Tegbesu de revenir à Abomey et d'entamer des négociations de paix avec Oyo. Mais ce n'est que dix ans plus tard, soit en 1747, que les deux parties purent se mettre d'accord, le Dahomey devant s'engager à verser régulièrement le tribut annuel fixé au temps du roi Agaja.

Tegbesu n'eut guère plus de chance que son prédécesseur dans ses premières campagnes contre les Maxi, en vue de leur imposer des chefs qui lui étaient favorables. Néanmoins, il réussit à battre les habitants du village de Tangbé qui s'étaient rangés du côté des Za. La guerre contre les Maxi, commencée en 1737, s'éternisait lorsqu'en 1752, c'est-à-dire après quinze ans d'échecs successifs, le roi d'Abomey remporta une victoire décisive sur ce peuple retranché dans les collines de Gbowele. Cependant, malgré de très grosses pertes, les Maxi ne s'avouèrent pas vaincus et réoccupèrent Gbowele (2). La raison de cet insuccès est à rechercher d'une part dans l'extraordinaire capacité de résistance du peuple maxi, aidé en cela par le relief escarpé de son territoire, et d'autre part dans le fait que le roi Tegbesu, harcelé alors de tous côtés, se voyait obligé de disperser ses forces. Les invasions répétées des Yoruba ne manquaient pas non plus d'encourager les adversaires du Dahomey. En particulier, les Xwèda alliés aux Popo ne supportaient pas l'idée d'avoir perdu leur autonomie et d'être contraints d'accepter un chef à la solde de Tegbesu. A plusieurs reprises, ils tentèrent de déloger les Dahoméens de la côte. Malgré leur manque de cohésion et d'armement efficace (qui depuis la conquête de Savi était aux mains du roi d'Abomey), ils avaient un avantage sur l'occupant dans la connaissance des lieux et dans la navigation maritime. Ce ne fut donc pas une guerre mais plutôt une suite d'escarmouches, de coups de main destinés à saper le moral de l'ennemi (3). Se rendant bien compte de leur infériorité, les Xwèda essayaient en même temps de trouver des appuis auprès des Européens. Il semble qu'ils en aient obtenus du directeur du fort portugais, le senhor Bassile, car peu de temps après ce dernier était enlevé par les Dahoméens. C'est en 1741 qu'eut lieu l'attaque du fort portugais par l'armée dahoméenne (4). Les Xwèda auraient été de taille à la

1) Dalzel 1793 (Rep. 1967), p. 72-74. Cette seconde invasion est souvent passée sous silence.

2) Dalzel 1793 (Rep. 1967), p. 77-80; Bouche 1885, p. 339: "les deux peuples las de faire une guerre sans issue, conclurent un traité en 1772".

3) Cf. Agbo 1959, p. 42.

4) Selon Dalzel (1793 (Rep. 1967), p. 85) le 1er novembre 1741.

repousser si un regrettable incident ne s'était pas produit à ce moment-là. En effet, au cours de l'engagement la femme du gouverneur Gregory, directeur du fort anglais, eut la malchance d'être tuée par une balle perdue. Furieux, les Anglais se mirent à tirer du canon sur les Xwèda qui n'avaient dès lors plus qu'à décamper (1). Tegbesu occupa alors Ouidah où il installa plusieurs familles dahoméennes et créa le poste de Yevogā (ou Yovogā), notable chargé des relations avec les Européens. Deux ans plus tard, les Xwèda toujours alliés aux Popo revinrent à la charge, mais cette fois-ci beaucoup plus nombreux et mieux préparés. Pris à l'improviste, les Dahoméens en trop petit nombre battirent en retraite avec de lourdes pertes, dont celle de leur Yevogā. Les vainqueurs tentèrent de renouer avec les Européens. Or, ceux-ci, se rappelant sans doute le sort du senhor Bassile, refusèrent de s'immiscer dans ces nouvelles querelles. Il leur fallut malgré tout subir un blocus assez désagréable. Le roi d'Abomey les en délivra fort heureusement et reprit toute la région en main. Mais il eut à faire face alors à la fourberie de son Yevogā (un certain Tāgā) et de plusieurs grands notables du royaume qui ne pensaient la plupart du temps qu'à leurs propres intérêts. Certains passèrent à l'ennemi et devinrent de terribles adversaires. Enfin, en 1763, se déroula le dernier soulèvement des Xwèda. Il aurait peut-être réussi si tout à coup le fort anglais (Fort Williams) n'était venu à l'aide des Dahoméens acculés (2). Les Xwèda définitivement écrasés devaient se tenir tranquilles pendant longtemps. La paix put être conclue en 1772 entre les deux peuples rivaux grâce aux efforts méritoires du gouverneur anglais Lionel Abson (3). Cette campagne fut aussi la dernière que le roi d'Abomey entreprit pour s'affirmer et sauvegarder l'oeuvre de son prédécesseur. Il semble en effet peu probable qu'il se soit aventuré en pays bariba comme le signale l'informateur de Le Hérissé (4), de même qu'il ait poussé au-delà de l'Ouémé et tenté d'assujettir les Egba selon les dires de l'Abbé Bouche (5). Le roi Tegbesu, plus connu sous le nom de Bossa Ahadee (Bosu Axāde), mourut en 1774 après quarante années de luttes pour asseoir l'autorité de Dahomey dans les régions occupées. Si ce règne ne suscita aucun agrandissement remarquable du pays, il apporta néanmoins de grands changements dans la vie spirituelle du pays. C'est à partir de cette époque que l'on trouve installées au Dahomey la plupart des divinités du pan-

1) Cf. Agbo 1959, p. 41-43. Dalzel n'en parle pas.

2) Pruneau de Pommegorge (1789, p. 224-235) donne un témoignage oculaire de la bataille. D'après celui-ci, les Français auraient également secouru les Dahoméens.

3) Dalzel 1793 (Rep. 1967), p. 105.

4) Le Hérissé 1911, p. 302-303.

5) Bouche 1885, p. 338. En fait cet auteur intervertit les faits. Ce ne sont pas les "Eyoès ou Egbas" qui étaient tributaires de Dahomey, mais bien le contraire.

théon vodū. Le culte en est organisé selon le vœu de la reine Nae Xwājile qui avait auparavant ramené quelques-unes de ces divinités de son pays d'origine, Aja-Hōme. Le roi Tegbesu introduisit également le procédé divinatoire connu sous le nom de Fa ou Ifa, auquel il s'était initié pendant sa captivité chez les Yoruba. Il fit même appel à des devins musulmans qu'il attacha à sa personne. Il favorisa en outre l'établissement d'un certain nombre de familles nago-yoruba, des artisans pour la plupart, tels les Xūtōji de Cana qui fournirent au royaume d'excellents forgerons-bijoutiers, ou les Yemajè qui reçurent la charge de tailleurs du roi. Enfin, il instaura le rituel funéraire de divinisation des rois (les Coutumes) et créa les divers corps de fonctionnaires ayant pour fonction de conserver l'histoire du royaume (dogba, agbaja, kpāligā). C'est d'ailleurs plutôt sous l'aspect d'un roi-prêtre que Tegbesu est connu par la tradition orale. Il est aussi à l'origine de nombreuses légendes relatant son évasion du pays Yoruba ou témoignant de ses connaissances magiques très étendues.

Le règne de Kpēgla (1774 - 1789) (1)

D'après Dunglas, le roi Tegbesu aurait tout d'abord choisi pour successeur son fils Ajokpalo (2). Il se serait ensuite ravisé en observant la conduite plutôt désinvolte du prince héritier et lui aurait préféré alors Nāsunu, fils de Nae Cai, enfant légitime de Tegbesu selon les uns, illégitime selon les autres. En fait, l'origine de ce prince paraît assez obscure. Bon nombre de légendes rapportent dans quelles conditions il naquit et fut abandonné, puis recueilli et élevé jusqu'au jour où lui fut révélée sa véritable identité (3).

L'intronisation de Nāsunu, sous le nom de Kpēgla, n'alla d'ailleurs pas sans mal. Le Migā avait en effet pris parti pour Ajokpalo et s'était placé devant la porte du palais royal pour en interdire l'accès au véritable héritier. Le prince Nāsunu aurait pu quand même forcer le passage avec quelques-uns de ses fidèles et c'est à ce moment-là qu'il aurait prononcé la sentence dont les premiers mots devaient lui servir de "nom fort" (4).

Kpēgla marqua son règne par de nombreuses victoires. Il fut après Agaja l'un de ces souverains dahoméens qui se si-

- 1) Ces dates sont données par Dunglas mais leur précision est sujette à caution.
- 2) Selon des informations confiées par les descendants du roi Kpēgla, Ajokpalo n'était pas le fils de Tegbesu mais bien son frère.
- 3) Cf. p. 253, n. 5. Pour quelques rares auteurs, dont Glélé (1974, p. 90), Kpēgla n'était pas le fils de Tegbesu mais bien son frère, alors que la plupart des traditions tendent à prouver le contraire (Cf. aussi Akinjogbin 1967, p. 62).
- 4) Dalzel 1793 (Rep. 1967), p. 151.

gnalèrent pour leur penchant à la guerre, leur courage et leur persévérance. Il semble aussi qu'il ait profité de la neutralité de l'Alafin d'Oyo, alors beaucoup plus occupé à mettre de l'ordre dans son royaume (dissensions internes et menace fulani) qu'à enrayer le développement du Dahomey. Assuré de ce côté-ci, le roi d'Abomey put librement diriger ses efforts au sud contre les Xwèda à nouveau révoltés, à l'est contre les Wemenu, au nord enfin contre les Maxi irréductibles. Son premier objectif fut le village d'Alugba (ou Louba) près de Banté en plein pays Maxi, dont les habitants avaient osé défier le roi Tegbesu peu de temps avant sa mort (1). De là, le roi Kpègla se rendit sur la côte pour remettre de l'ordre dans le royaume xwèda. La succession y était alors disputée entre deux prétendants, Ye et Agbamù (2). Ce dernier l'ayant remporté, son rival appela le roi Tegbesu à son aide. Mais celui-ci mourut avant de pouvoir faire quoi que ce soit. Son successeur épousa la cause de Ye, excellente occasion pour affaiblir la nation xwèda déjà très divisée. Il marcha donc avec son armée contre Agbamù, chef de Hindji (près de l'actuelle Ouidah). Il n'eut aucune peine à bloquer les Xwèda dans la lagune pour les y affamer. Voyant que tout espoir lui était refusé, Agbamù se rendit aux Dahoméens et leur fit sa soumission. Kpègla l'aurait certainement épargné pour ce geste courageux, si les femmes de Tegbesu, se croyant obligées de venger leur défunt mari, n'avaient réclamé sa tête à cor et à cri.

À l'est, les Dahoméens avaient aussi une vieille querelle à vider avec les Wemenu, alliés aux Nago-Yoruba, qui depuis la fameuse bataille de Lissézoun sous le règne d'Akaba n'avaient jamais voulu s'avouer vaincus. Kpègla se servit d'un prétexte futile pour continuer l'oeuvre de son ancêtre Akaba (qui était en même temps son jòtò) (3). Il fit donc courir le bruit que Sitò, chef d'Agbogwe (4), s'était vanté d'étendre ses cultures jusqu'à Abomey. Il ne lui fut guère difficile ensuite de s'emparer de ce village de pêcheurs et d'en capturer le chef. C'est peu après que se situe (selon Dunlas qui reprend fidèlement Dalzel, lequel se borne à recopier les données de Norris et d'Abson) l'épisode de la disgrâce du Yevogã (l'un des ministres du roi d'Abomey chargé de surveiller et de taxer le commerce sur la côte, mais qui à l'époque devait surtout tenir en respect les Popo et les Xwèda) (5).

Les Dahoméens, forts de leurs premiers succès militaires, s'enhardirent et se lancèrent contre les Sere-Ci (entre Grand-

1) Le Hérissé 1911, p. 305.

2) Eyi pour Dalzel qui écrit en outre Agbavu pour Agbamù (p. 152).

3) Esprit de l'ancêtre protecteur.

4) Agbobomè ou Agbogomè selon les auteurs.

5) Dalzel 1793 (Rep. 1967), p. 160.

Popo et le lac Ahémé). Ce fut malheureusement un échec (1). Ils se retournèrent alors contre les Maxi dont il massacraient un grand nombre en 1777. Puis, ils se dirigèrent sur Ekpé, petit port situé sur le cordon littoral à quelques lieues de l'actuelle Porto-Novo. Ils pensaient en effet que ce port pouvait nuire au commerce de Ouidah et tout comme ils avaient ruiné Jèkî, ils tentèrent de détruire Ekpé. Mais c'était compter sans la résistance farouche de ce petit peuple, qui, malgré l'intervention des piroguiers de Porto-Novo venus à la rescousse des Dahoméens, réussit à s'enfuir chez les Wemenu de Dangbo. Quelque temps après, les guerriers d'Ekpé tombèrent à l'improviste sur les troupes de Porto-Novo, les dispersaient et parvenaient à reprendre leur ville saccagée par les Dahoméens. Le roi Kpègla n'osa pas se venger sur les Wemenu qui entretenaient à ce moment d'excellentes relations avec l'Alafin d'Oyo. Il avait par ailleurs assez de tracas avec ce dernier qui lui réclamait un tribut toujours plus lourd (2). Pour satisfaire aux exigences des Yoruba, Kpègla décida de faire une incursion dans la région d'Agouna, supputant la chance de réaliser quelque butin (3). Toutefois, les habitants de cette région arrivèrent à repousser l'armée dahoméenne qui dut se replier sur Djidja, voire même sur Cana. Le roi reprit alors lui-même le commandement de son armée et entraînant à sa suite le corps des Amazones se hâta vers Agouna. A l'annonce de ce retour offensif, les habitants d'Agouna abandonnèrent leur village et se retranchèrent dans les nombreuses collines des environs. Les Dahoméens finirent cependant par les en déloger, remportant ainsi une victoire totale (4).

En 1783, Kpègla monta une première expédition contre la ville de Badagry (Gbadagri) sur la lagune reliant Porto-Novo à Lagos. Il avait choisi pour prétexte le fait que les habitants de Badagry, d'origine nago-yoruba, s'étaient permis de le railler en achetant deux puissants canons hollandais que lui-même n'avait pu s'offrir, étant donné leur prix élevé. L'armée dahoméenne débarqua sans difficulté sur le cordon littoral, interceptant le commerce entre Badagry et la côte, en deçà de la lagune. Puis, faisant une nouvelle fois appel aux piroguiers de Porto-Novo, elle se fit transporter de l'autre côté de la lagune où elle devait tomber dans une embuscade et battre en retraite précipitamment (5). L'année suivante, l'Alafin d'Oyo proposa d'investir Badagry de con-

- 1) D'après Dalzel, la campagne aurait eu lieu en 1775.
- 2) L'Alafin convoitait les richesses supposées du Mèhu qui venait tout juste de décéder.
- 3) L'informateur de Le Hérissé signale une campagne contre les Tchêrêti (Tchêti) et la prise de nombreux villages, dont Agouna et Djidja. Le Hérissé 1911, p. 306.
- 4) Dalzel 1793 (Rep. 1967), p. 176-178.
- 5) Dunglas 1957, 2, p. 17.

cert avec lui. Les Dahoméens avaient pour mission d'occuper le cordon littoral en face de Badagry, pendant que les troupes yoruba cerneraient la ville. Les assiégés se sentant acculés au désastre rassemblèrent alors toutes leurs forces pour percer les lignes dahoméennes. Il s'en fallut de peu qu'ils ne réussissent. Malheureusement, les Dahoméens les repoussèrent et tuèrent même leur chef, un certain Davi. Les fameux canons de bronze prirent la route d'Abomey où ils sont toujours visibles dans la cour du Musée historique.

Une nouvelle fois, en 1786 selon Dunglas, les troupes de Kpègla se dirigèrent vers l'est contre les Wemenu, et toujours à la demande de l'Alafin d'Oyo. Les Wemenu furent bloqués dans les villages du Bas-Ouémé, entre Adjohon et Dangbo, et après un long siège, complètement défaits (1).

D'après Dalzel (2), le roi Kpègla entreprit une nouvelle expédition aux alentours de Porto-Novo, plus précisément dans la région d'Ekpé pillée quelques années auparavant. Selon cet auteur, il aurait pu s'emparer de quelques Européens et de leurs équipages originaires d'Elmina en vue d'en obtenir une rançon. Celle-ci dut être partagée avec l'Alafin d'Oyo qui, après avoir hypocritement autorisé ce méfait, en revendiquait tout le bénéfice, menaçant même d'envahir à nouveau le Dahomey.

On signale également une campagne dahoméenne contre Kroukrouhountou, village inconnu vraisemblablement situé au nord d'Abomey en pays maxi, que ni Tegbesu ni Kpègla n'avaient pu soumettre totalement (3).

Ce serait enfin après la conquête d'Iwoyé, près de Kétou (?), que le roi Kpègla tomba malade de la variole. Il devait décéder le 17 avril 1789 dans un de ses palais d'Abomey.

Le règne d'Agôglo (1789 - 1797 ?)

Lorsque le prince Sêdozā, fils de la reine Nae Senumè, succéda à son père le roi Kpègla, il n'y eut aucune manifestation d'hostilité comme ce fut toujours le cas pour ses prédécesseurs. Il put donc, grâce aux précautions prises par le Migā, se faire introniser en toute quiétude et monta sur le trône avec le nom d'Agôglo (4). L'une des premières tâches qui l'attendaient, c'était naturellement les funérailles de son père comme l'exigeait la coutume. Pour y satisfaire, Agôglo monta entre 1790 et 1791 une expédition en pays maxi contre Djalouma, afin d'en ramener quelques victimes pour les sacrifices rituels (5). Ceci devait déclencher plus tard une nouvelle guerre avec les Maxi. Entre-temps, profitant de la

1) Dunglas 1957, 2, p. 18-19.

2) Dalzel 1793 (Rep. 1967), p. 194-198.

3) Dalzel écrit Croo-too-hoon-too !

4) Wheenochew pour Dalzel.

5) Le Hérissé 1911, p. 309.

faiblesse des Yoruba après leur échec devant les Nupé, Agôglo s'emparait aisément du village d'Agonkpa près de Mèko, au-delà de l'Ouémé (1). Il eut beaucoup plus de difficultés avec les Maxi de Gbowele dont le chef, Ajoyô, avait eu l'audace de le défier. Deux campagnes successives ne suffirent pas à vaincre Ajoyô. Ce n'est qu'au cours de la troisième expédition que les Dahoméens purent remporter la victoire (2). Ils ramenèrent à Abomey Ajoyô et sa soeur Gbonugã, se réservant de leur appliquer un châtiment tout particulier. En effet, pour les punir d'avoir osé comparer le Dahomey à un tout petit champ où l'on ne peut creuser qu'un seul sillon, le roi d'Abomey les fit enterrer vivants (3).

Agôglo n'a certainement pas eu le temps de donner toute sa mesure (4). Son règne assez court permit cependant au Dahomey d'organiser plus sérieusement le commerce de traite sur la côte atlantique. A cette époque l'autorité du roi du Dahomey s'étend même à l'intérieur des forts européens. Cela est si vrai qu'on le vit refuser plusieurs directeurs pour le fort français et aller jusqu'à en réembarquer de vive force (5). Les Français ne devaient d'ailleurs pas tarder à quitter Ouidah, tout d'abord parce que la Révolution de 1789 avait aboli l'esclavage et le trafic négrier, ensuite parce que la nouvelle République venait d'entrer en guerre avec l'Angleterre. Les Anglais suivirent l'exemple des Français et un peu plus tard fermèrent le fort Williams. Seuls, les Portugais avaient décidé de demeurer à Ouidah où ils allaient prendre une place de plus en plus importante.

Agôglo ne réussit pas malheureusement à secouer le joug d'Oyo et dut continuer à payer le tribut qui avait été imposé au Dahomey depuis Agaja. Car, contrairement à ce qu'avance Dunlas (6), il ne semble pas que le roi ait songé un seul instant à se lever contre le royaume yoruba, encore très puissant, et à refuser le tribut. En tout cas, aucune tradition orale ne mentionne une nouvelle intervention de l'armée yoruba, qui n'aurait pas manqué de marcher sur Abomey si les Dahomey ne s'étaient pas exécutés. En fait, c'est le succes-

1) Pour Dunlas (1957, 2, p. 29) il s'agit d'Agonkpo, village de pêcheurs non loin d'Aghogomé.

2) Dalzel (1793 (Rep. 1967), p. 226) estime qu'il fallut au moins cinq campagnes pour en arriver à bout.

3) Le Hérissé 1911, p. 310.

4) La mort de ce roi demeure entourée d'un certain mystère. D'après Akinjogbin (1967, p. 186), Agôglo fut assassiné le 1er mai 1797 par une des femmes du palais nommée Na Wanjile (représentante de la fameuse reine qui fut l'épouse du roi Agaja). Cette version n'apparaît pas souvent dans les travaux des historiens et n'est pas admise par la tradition orale à Abomey.

5) Dunlas 1957, 2, p. 28-29.

6) Ibidem, p. 31-32.

seur d'Agôglo, le régent Adādozā, qui eut le premier l'idée de refuser le tribut, sans peut-être même se douter de ce qui pourrait en advenir. Cet Adādozā, à qui l'on accorde tout juste le titre de régent, est souvent passé sous silence à cause de sa conduite ignominieuse. C'est vraisemblablement la raison pour laquelle on préféra attribuer cet acte de courage à son prédécesseur, voire à son successeur le roi Gezo.

Sur le plan religieux, on doit à Agôglo une institution très importante qui est demeurée jusqu'à aujourd'hui l'une des traditions les plus respectées au Dahomey, c'est celle des funérailles. C'est en effet ce roi qui créa la fonction d'ensevelisseurs (dôkpègā) et régla jusque dans ses moindres détails l'accomplissement des rites funéraires, ainsi que l'ordonnance du culte des ancêtres.

La régence d'Adādozā (1797 - 1818 ?)

A la mort d'Agôglo, le problème de la succession du trône d'Abomey n'avait pas encore trouvé de solution. Et cependant, le roi Agôglo avait déjà de son vivant choisi son successeur. Il avait tout d'abord fixé ce choix sur son fils Adukony, mais celui-ci présentant une infirmité congénitale (orteil déformé), il lui avait préféré son frère cadet connu sous le nom d'Adādozā. Cette version est celle de Dunglas (1) qui conteste la tradition aboméenne trop injuste à son avis à l'égard d'Adādozā, et sans doute ayant été l'oeuvre des flatteurs du roi Gezo. Le même auteur va jusqu'à dire que Gezo usurpa le trône occupé par son frère. Or, toutes les traditions d'Abomey sont unanimes pour affirmer le contraire. Pour celles-ci en effet, Adādozā n'était pas le vrai vidaxo que le roi Agôglo avait désigné avant de mourir, mais bien plutôt le prince Gākpe, qui à la mort de son père n'était encore qu'un enfant en bas âge, incapable de régner. C'est donc à titre de régent et non de roi que son frère reprit le trône. C'est la raison pour laquelle son nom ne figure pas dans la liste des rois du Dahomey. Adādozā essaya bien d'imiter Agaja en écartant le véritable héritier, mais sa tyrannie à l'encontre de ses sujets et son incapacité à diriger les affaires du royaume lui éloignèrent bon nombre de partisans, vouant par conséquent sa tentative à l'échec. Il est aussi possible que, par ordre de Gezo, l'on ait systématiquement effacé tout souvenir ayant trait à ce personnage honni de tous les Dahoméens. Cependant, il n'en demeurait pas moins celui qui avait occupé le trône de Hwegbaja, c'est-à-dire qu'il avait pris la place

1) Dunglas 1957, 2, p. 34-35. Argyle (1966, p. 34-35), semble être du même avis en disant que la majeure partie des méfaits attribués à Adādozā ont servi à justifier l'acte inouï qui consistait à déposer un roi dahoméen. Etant donné aussi l'absence presque totale de renseignements concernant cette époque, on ne peut que se livrer à des conjectures plus ou moins plausibles sur le règne d'Adādozā.

du roi. Aussi, après sa mort, comme il était impossible de le diviniser à l'égal des autres rois du Dahomey, on en fit un roi de l'espace (1). Il semble donc assez difficile d'obtenir sur ce règne maudit des renseignements qui ne soient pas sujets à caution (2). Il arrive même que l'on évite de prononcer le nom du souverain déchu, tant la croyance est répandue que ce serait s'attirer de grands malheurs. Adãdozã est devenu ainsi le patron des faiscurs de charmes et autres lanceurs de sorts (azõdotõ).

Pour la grande majorité des Aboméens, Adãdozã commit plus de méfaits que de brillants exploits. Selon l'informateur de Le Hérissé (3), ce régent de sinistre mémoire n'eut aucun succès dans ses campagnes militaires. Dunglas, s'appuyant sur Bergé (4), le confirme en signalant les échecs successifs de l'armée dahoméenne devant les Nago de Fita et de Djalloukou.

Certes, il y a bien l'affaire du tribut refusé à Oyo que l'on peut mettre à l'actif du régent. Toutefois, il faut se rappeler qu'à l'époque le royaume yoruba avait beaucoup perdu de sa puissance. Il se trouvait même menacé au nord par les Peul, qui plus tard devaient s'emparer d'Illoirin et créer un grand empire, celui de Sokoto. Il n'était donc pas très dangereux de narguer à ce moment-là l'Alafin bien trop occupé à défendre sa propre existence. Comme on le verra par la suite, il ne fut pas aussi facile pour les Dahoméens de se débarrasser du joug yoruba, et les successeurs d'Adãdozã auront à lutter longtemps encore pour que le royaume recouvre sa pleine indépendance. Par conséquent, il faut voir dans ce geste non pas les effets d'une subtile politique opportuniste, comme le fait entendre Dunglas (5), mais plutôt la manifestation d'un esprit impulsif et colérique, voire inconscient. Ce serait en somme le seul aspect positif du règne et la tradition

1) Da gba lo lo mètõ.

2) Pour Gléilé (1974, p. 122-23), l'anonymat qui frappa Adãdozã relève d'un usage typiquement dahoméen (c'est la peine dite "e bu e", on l'a fait disparaître, sans trace) et il faut en tenir compte si l'on ne veut pas commettre une grave erreur d'interprétation.

3) Le Hérissé 1911, p. 312.

4) Bergé 1928, p. 728; Dunglas 1957, 2, p. 36-37.

5) Dunglas 1957, 2, p. 38, démenti par l'informateur de Le Hérissé (1911, p. 313). Akinjogbín (1967, p. 200) attribue également trop de qualités à Adãdozã en le montrant sous l'angle d'un jeune souverain très en avance sur son temps (sic). Les intentions d'Adãdozã d'inciter les Portugais à venir installer une fabrique d'armement au Dahomey ou à prospecter des mines dans le pays semblent plutôt relever d'un esprit infantile et n'ont en tout cas pas eu de suite, tout comme ses prétendus efforts pour améliorer l'agriculture.

a cristallisé l'événement à travers un bas-relief qui représente un singe en train de grignoter un épi de maïs tout en essayant d'en saisir un autre. Ce qui devait suffisamment illustrer la rapacité des Ayònu (1).

Au point de vue économique, ce règne fut un désastre. Comme on peut s'en douter, les ressources du royaume dépendaient presque exclusivement de la traite des esclaves. Or, à cette date et par suite de la mauvaise volonté du souverain dahoméen, le trafic sur la côte s'était considérablement ralenti. Cela n'avait pas manqué d'avoir des conséquences fâcheuses pour le royaume comme le dit si bien Argyle (2).

En vérité, les Dahoméens ont surtout gardé du règne d'Adãdozã le souvenir d'un roi cruel et fantasque, qui n'hésitait pas à humilier ses propres dignitaires et passait le plus clair de son temps à s'ennivrer. D'après d'anciens princes d'Abomey, Adãdozã, non content d'éventrer des femmes enceintes pour prouver ses prétendues qualités de devin, avait même osé offrir en sacrifice, lors des rituels royaux, des princes de son entourage afin de pallier l'absence de captifs de guerre (3). On reproche, entre autres crimes, à ce roi sanguinaire d'avoir vendu comme esclave la mère de son rival, Nae Agõtímè. Ce dernier, malgré tous ses efforts, ne devait plus jamais revoir sa mère, vraisemblablement envoyée dans une plantation brésilienne ou morte pendant le voyage excessivement pénible qui attendait les esclaves en partance pour l'Amérique (4). Adãdozã alla plus loin encore, il s'empara sans raison d'un traitant brésilien d'Anêcho, Francisco Felix da Souza, qui sera connu plus tard sous le nom de Chacha. Ce métis brésilien, descendant d'anciens esclaves africains, possédait un négoce très prospère sur la côte et fournissait en particulier le roi d'Abomey en produits d'importation. Il eut malheureusement le tort de réclamer le paiement de ses marchandises et faillit y perdre la vie (5). Cet incident le rapprocha du prince Gãkpe, qui lui paraissait un homme d'avenir et qui, tout comme lui, avait à subir la tyrannie d'Adãdozã. Ils devinrent des amis intimes et pour sceller cette amitié durablement, conclurent le pacte de sang (6). A l'époque, le prince Gãkpe vivait en dehors d'Abomey et pour subsister se voyait obligé de chasser et de vendre de la viande fumée. Pourtant, il ne manquait pas de partisans, d'autant plus qu'on savait que le Fa (l'esprit de la divination) s'était montré particulièrement propice à son égard. En fait,

1) Ce motif aurait servi à décorer le parasol destiné à l'Alafin. Cf. Waterlot 1926.

2) Argyle 1966, p. 37-38.

3) D'après Da Kpogli du quartier Hountondji à Abomey.

4) Cf. Verger 1952, p. 19-24.

5) Dunlas 1957, 2, p. 42.

6) Cf. Hazoumé 1937, 1 p. 29.

ces deux hommes, réunis par un malheur commun, avaient besoin l'un de l'autre pour atteindre leurs buts. Le prince Gākpe en effet ne pouvait pas faire grand-chose s'il ne disposait pas de moyens financiers pour lui attirer un plus grand nombre de partisans. D'un autre côté, da Souza comptait bien profiter largement du succès de son ami pour développer son propre commerce de traite (1).

Alors que le roi ou régent Adādozā semblait petit à petit dans la démence en faisant régner la terreur dans le royaume, le prince Gākpe, grâce aux appuis financiers de son ami da Souza, organisait un complot en vue de reprendre le trône. La dernière fantaisie du régent, qui avait été de choisir pour héritier un certain Josu de Mougnon, accéléra le mouvement de révolte tout en éloignant du tyran ses derniers fidèles. Il est même très possible que ce Josu dans son impatience ait tenté de s'emparer du pouvoir avant que son protecteur ne s'en démette (2). Toujours est-il que les fils d'Adādozā sentant le trône leur échapper précipitèrent les choses en incendiant le palais royal. Pour Dunglas, cet incendie ne se produisit qu'après l'intronisation du prince Gākpe, lorsque les fils d'Adādozā en désespoir de cause essayèrent de se venger en semant le trouble (3). En réalité la passation des pouvoirs se fit très facilement. Adādozā ne réalisa même pas ce qui lui arrivait quand il vit son frère Gākpe pénétrer dans le palais au son du dogba, entouré de nombreux fidèles dont le Migā Atikpaso et le Mèhu Atakisonu. Les insignes royaux (sandales, récade, etc..) lui furent enlevés et il fut ensuite enfermé dans la prison du Mèhu, à quelque distance du palais royal (4). Il y aurait passé de longues années avant de mourir. Les traditions qu'on peut recueillir à ce sujet sont souvent contradictoires. Ainsi, par exemple, certaines rapportent que le souverain déchu fut jeté au fond d'un grand trou où, grâce à ses pouvoirs magiques, il put survivre pendant longtemps avant de disparaître sans laisser de traces. Pour d'autres, au contraire, après avoir passé quelques années dans la prison du Mèhu, il recouvra la liberté et s'installa en dehors d'Abomey, plus précisément à Djimé, ce qui est démenti par les représentants actuels de la famille de Ghèxāzī (Béhanzin).

Le règne de Gezo (1818 ? - 1858)

Lorsque le prince Gākpe monta sur le trône d'Abomey dont

1) Argyle 1966, p. 37; Bouche 1885, p. 340.

2) Le Hérisse 1911, p. 314.

3) Dunglas 1957, 2, p. 48.

4) Dunglas ajoute que les Amazones se firent exterminer dans un coin du palais nommé Aligo. De là viendrait le nom d'Aligosi donné à ces guerrières. En fait, le terme Aligo désigne la résidence princière de Gezo au quartier Bécon-Hounli à Abomey.

il venait de chasser Adãdozã, une ère nouvelle devait commencer pour le Dahomey. Jusqu'alors, le royaume de Hwegbaja avait toujours été étroitement maintenu dans ses anciennes limites par les puissants Yoruba d'Oyo qui, à plusieurs reprises, avaient envahi le pays et l'avaient menacé d'une ruine complète. Grâce à leur politique de souplesse et de ruse, les rois d'Abomey avaient pu néanmoins échapper à une trop grande dépendance, et malgré ce frein étaient parvenus à étendre leur domaine jusqu'aux rives de l'océan atlantique. Cependant, ils n'en vivaient pas moins dans la crainte continue de se faire refouler et écraser par l'immense armée de l'Alafin d'Oyo. Or, dès la fin du XVIII^e siècle, le royaume yoruba passa par une crise très grave. L'armée de l'Alafin venait d'essuyer plusieurs échecs devant les Nupé. Peu de temps après, une sédition éclatait dans le royaume, l'Alafin Aolé s'empoisonnait. Enfin, les Peul s'emparaient d'Illorin et fondaient, sous la conduite d'Ousman Dan Fodio, l'empire de Sokoto. C'était le signal de la débâcle chez les Yoruba, le royaume d'Oyo explosait en une multitude de clans rivaux et ne devait plus jamais retrouver son ancienne puissance (1). Il était ainsi aisé au roi d'Abomey de rejeter désormais la tutelle de l'Alafin, notamment en refusant de payer le fameux tribut annuel. Il est fort possible qu'Adãdozã l'ait fait le premier, il est en tout cas certain que Gezo confirma ce refus à Oyo (vers 1821). On raconte même qu'il le fit avec beaucoup de dédain. Les Yoruba répondirent sur le champ en envoyant des ambassadeurs chargés d'un ultimatum (2). La guerre entre les deux pays semblait inévitable. Cette situation n'était pas nouvelle pour les Dahoméens qui, jusqu'à cette époque, avaient toujours pensé en cas d'attaque yoruba se replier, quitte à laisser le champ libre à l'adversaire (politique de la terre brûlée). Cette fois-ci, ils allaient passer à l'attaque, et loin de battre en retraite comme jadis, réussissaient à culbuter les hordes yoruba inorganisées et indisciplinées. Il est à noter cependant que le roi Gezo devait bien connaître l'état de faiblesse économique et politique d'Oyo, car sans cela il ne serait jamais parti avec des troupes aussi peu importantes (3). L'immense armée yoruba commandée par un chef de guerre de taille impressionnante, surnommé à juste titre l'Eléphant (Ajinaku), s'avancait vers le Dahomey en passant par Savé pour arriver au nord-est d'Abomey. C'est à Paouignan, à la limite du pays maxi, que la rencontre eut lieu. Profitant de l'obscurité, les troupes dahoméennes tombèrent à l'improviste sur le gros de l'armée ennemie qu'elles mirent en déroute après avoir tué son chef, Ajinaku. Après cette rapide et brillante victoire, les guerriers du roi Gezo se dirigèrent sans perdre de temps vers le

1) Morton-Williams 1967, p. 36-69.

2) Le Hérissé 1911, p. 319.

3) 399 hommes pour Dunglas, 199 pour Le Hérissé.

nord, une fois de plus, pour châtier les Maxi de Kpaloko que l'on accusait d'avoir aidé les Yoruba et en plus d'avoir refusé les funérailles pour un ami de Gezo. Etroitement cerné par les Dahoméens et voyant bien que tout était perdu, le chef de Kpaloko se donna la mort en se jetant du haut d'une falaise afin d'éviter un plus grand désastre à ses sujets (1). Devant ces succès retentissants, les Fô d'Abomey pouvaient redresser la tête et mieux encore menacer à leur tour les Yoruba. Toutefois, avant de se lancer à la conquête des villes yoruba affaiblies par leurs dissensions internes, le roi d'Abomey tenait à liquider la question maxi. De tout temps en effet, ce peuple avait tenu tête au royaume du Dahomey et n'avait jamais pu lui être complètement soumis. Occupant des positions fortes dans leurs collines escarpées de Gbowele, Kpaloko et Dassa entre autres, les Maxi reprenaient très vite leur indépendance, tournant en dérision l'autorité du roi d'Abomey. Gezo résolut d'en finir une fois pour toutes, d'autant plus qu'il lui fallait avoir les mains libres de ce côté-ci pour pouvoir attaquer avec le maximum de force les Yoruba à l'est et au sud de son royaume. Entre 1826 et 1830 (2), il lança deux expéditions contre le gros centre maxi d'Hūjroto (ou Xūjroto). La première n'eut aucun succès; Gezo dut battre en retraite, abandonnant aux mains des ennemis deux de ses frères, Tofa et Asogbau (3). Par contre, la seconde campagne fut décisive. Les troupes du Dahomey, détruisant tout sur leur passage, s'emparèrent finalement d'Hūjroto et de son chef Aghosu Midoxū. Ce dernier sera emmené à Abomey et exécuté de la main même du roi Gezo. Un grand nombre de prisonniers d'Hūjroto subirent un sort identique et sur l'emplacement de leur supplice fut érigé l'aizā (4) qui allait devenir le centre d'un nouveau marché, celui d'Hūjroto, premier marché d'Abomey et l'un des plus importants du Dahomey (5).

Mais le roi Gezo ne s'arrêta pas en si bon chemin, il songeait déjà à parfaire sa première victoire sur les Yoruba à Paouignan en prenant l'offensive et en portant la guerre chez eux. Il aspirait à se venger des habitants de Savé (ou Tchabé) qui s'étaient associés aux troupes d'Ajinaku dans l'es-

- 1) Selon Le Hérissé (1911, p. 322), les Yoruba auraient repoussé les Dahoméens devant Kpaloko avant d'être vaincus à leur tour.
- 2) Dunglas 1957, 2, p. 65.
- 3) Le Hérissé 1911, p. 328.
- 4) Tumulus de terre servant d'autel pour les sacrifices rituels et que l'on trouve sur la plupart des places publiques.
- 5) Cf. Duncan 1847 (Rep. 1967), p. 245-6. La prise de ce gros village inspira à Gezo l'un de ses nombreux "noms forts": Agbo do glo bo nō zrē to, le buffle s'annonce et traverse le pays. Selon la tradition, Gezo aurait emmené à Abomey le marché tout entier de ce pays.

poir de piller le Dahomey et qui, après la défaite de l'armée yoruba, avaient poussé les Maxi à se soulever une nouvelle fois contre l'autorité du roi d'Abomey. La présence d'une trentaine de Nago originaires de Savé parmi les prisonniers d'Hùjroto suffisait à le prouver. Ekoconi, roi de Savé, essaya bien de les racheter à Gezo, mais ce dernier, faisant la sourde oreille, les fit exécuter comme les autres. Ulcéré, Ekoconi menaça alors de venir "casser" le Dahomey. Gezo lui aurait rétorqué que le royaume de Savé ressemblait plutôt à un vieil arc facile à briser (1). De fait, les troupes dahoméennes n'eurent aucune difficulté à s'emparer de la ville de Savé et à la mettre à sac (2). Le roi Ekoconi fut décapité et son crâne fixé au fuseau de l'une des femmes du roi Gezo pour le punir de sa forfanterie (3).

C'est aux alentours de 1840 que Forbes (4) situe la campagne contre la ville d'Atakpamé, concentration aja très importante à l'ouest du Couffo. Malgré l'héroïsme de quatre cents des leurs, les Aja durent s'incliner devant la supériorité de l'armée dahoméenne. On ne sait trop les raisons de cette campagne, peut-être ne visait-elle qu'à augmenter le contingent des esclaves destinés à la traite.

En fait, c'est à l'opposé du Couffo que le roi Gezo se préparait à diriger ses troupes. C'est au-delà de l'Ouémé que son attention se portait, en particulier sur la ville d'Abekuta. Il faut se rappeler qu'à cette époque, le royaume d'Oyo était en pleine décadence. Les révolutions de palais ainsi que l'insurrection de nombreux chefs yoruba avaient passablement affaibli l'ancienne dynastie du Golfe de Bénin. Les Peul qui venaient de se tailler un grand empire dans le nord du pays menaçaient l'existence même d'Oyo, déjà soumise au tribut par l'Emir d'Illorin, Aboudou Salami. La tentative d'un des derniers souverains d'Oyo, l'Alafin Oluewu, qui se proposait de renverser l'Emir d'Illorin avec l'aide des Bariba, se termina tragiquement par la mort de l'Alafin et la défaite totale de l'armée yoruba. Il ne restait plus de l'ancienne splendeur d'Oyo qu'une ville désertée et un palais royal en partie détruit par l'incendie (5). Les nombreuses provinces du royaume en profitèrent pour s'émanciper complètement. Ce fut le cas notamment des Egba, groupe yoruba installé sur la côte atlantique au sud-ouest du pays yoruba. Les villages egba avaient eu beaucoup à souffrir lors de la guerre d'Owu. Après la chute de cette ville en effet, les Yoruba d'Oyo, d'Ifé et d'Ijebu les avaient détruits en grande partie et la campagne terminée, s'étaient refusé à quitter la région. Un

1) Dunglas 1957, 2, p. 68.

2) Entre 1830 et 1835 selon Dunglas.

3) Cet épisode est représenté sur l'un des "bas-reliefs" du palais de Gezo. Cf. Waterlot 1926, pl. XIV/B.

4) Forbes 1851, T. 1, p. 16-17.

5) Cf. Johnson 1921 (Ed. 1966), p. 217-222.

certain nombre d'Egba se joignirent à eux et s'installèrent dans les environs d'Ibadan. Mais bien vite de graves disputes éclatèrent parmi ce groupe hétéroclite de réfugiés et d'anciens guerriers. Les Egba se retirèrent à la suite de ces querelles et s'en allèrent camper tout d'abord de l'autre côté de la rivière Onà, à deux ou trois kilomètres d'Ibadan. Enfin, ils décidèrent sous l'impulsion de leur chef Sodeke de fonder en 1830 leur propre ville à Abeokuta, jadis village de cultivateurs et gîte d'étape pour les marchands d'Okè et d'Ogun. D'autres réfugiés egba s'ajoutèrent au groupe de Sodeke pour peupler la nouvelle cité. Celle-ci n'allait pas tarder à se développer et à devenir un des centres les plus prospères du pays yoruba, excitant la convoitise de ses voisins et en particulier celle du roi d'Abomey. Le R.P. Johnson place en 1843 environ la première attaque des Dahoméens contre Abeokuta (1). L'armée d'Abomey avait l'intention de surprendre les Egba installés devant Ado. Ce fut le contraire qui se produisit. Les Egba tombèrent à l'improviste sur les Dahoméens en train de faire sécher leur matériel. Cette première campagne se soldait donc par un cuisant échec pour les troupes du roi Gezo. Et pourtant, elle avait été soigneusement préparée longtemps à l'avance par les deux conquêtes successives d'Inubi et de Refurefu (Lefulefu pour les Fô). La première de ces villes avait pu être facilement vaincue grâce à la complicité d'un ancien Ilari d'Oyo, le chef Dekū (2). La seconde avait été conquise aussi aisément deux ans plus tard, c'est-à-dire en 1843 selon Dunglas (3). Enfin, une troisième ville yoruba, ou plus exactement egba, venait d'être prise par les Dahoméens, toujours grâce aux mêmes artifices : fausse marche et attaque de nuit, intelligences chez l'ennemi, etc.. Toutes ces incursions en pays yoruba n'avaient été rendues possibles que par la neutralité de la ville de Kétou, dont le roi avait conclu avec Gezo un pacte de sang qui le liait à jamais au Dahomey (4). Or, le roi d'Abomey s'apprêtait, entre 1850 et 1851, à monter une nouvelle expédition contre Abeokuta. Les préparatifs de guerre durèrent plusieurs mois, ainsi que le rapporte un témoin oculaire, le Commandant Forbes chargé de mission anglais auprès du roi Gezo (5).

Au commencement du mois de mars 1851, les Dahoméens se mettent en marche et atteignent Ishaga (Icaga ou Caga) située à peu de distance de la capitale egba. Les Ishaga ne résistent pas et se soumettent immédiatement au roi d'Abomey, prévenant en même temps les habitants d'Abeokuta de la prochaine arrivée de l'ennemi. Ils insinuent également aux Dahoméens un plan d'attaque de la ville tout en ayant soin de le communi-

1) Johnson 1921 (Ed. 1966), p. 296.

2) Ibid., p. 228-29.

3) Dunglas 1957, 2, p. 79; Le Hérissé 1911, p. 324.

4) Dunglas 1957, 2, p. 75-76.

5) Forbes 1851, T. II, p. 154.

quer à leurs alliés. Ceux-ci, pourtant au courant des intentions de Gezo grâce au Commandant Forbes, s'affolent car ils ont par paresse omis de préparer leur défense. Enfin, le 3 mars 1851 (1), les troupes dahoméennes sont en vue et repoussent un contingent d'Egba venus leur barrer le chemin. L'attaque de la ville est ensuite rudement menée par les Amazones, ces guerrières intrépides du roi Gezo, qui se lancent à l'assaut des murs d'enceinte. Se rendant compte qu'ils ont affaire à des femmes, les Egba reprennent courage et, rassemblant toutes leurs forces, rejettent l'assaillant. Les Dahoméens doivent se retirer alors après avoir subi de lourdes pertes. Ils décident cependant de se venger du perfide chef d'Ishaga, l'Oba Koko, et se dirigent sans tarder vers cette ville. En chemin, ils sont arrêtés par les Egba d'Abeokuta qui les obligent à céder le terrain une nouvelle fois au grand soulagement des habitants d'Ishaga. Comme on peut le constater, cette deuxième campagne d'Abeokuta fut encore plus désastreuse que la première. Ce devait être aussi la dernière des grandes expéditions militaires du roi Gezo qui, quelques années plus tard, au retour d'une expédition contre les villages de Meko et Idofa, fut mortellement blessé par un tireur solitaire d'origine nago non loin d'Ekpo. Ramené en toute hâte à Abomey, le roi devait succomber peu après. Le peuple d'Abomey ignore pendant longtemps la raison de cette mort subite. Il était en effet impensable de lui avouer que son roi avait été tué par un coup de feu anonyme et cela en-dehors de son royaume. En fait, il est probable que Gezo ait été tué au cours de la campagne d'Idofa et que cet accident ait été tenu secret afin de maintenir le moral de ses guerriers et de ses sujets. Contrairement à tous ses prédécesseurs, le roi Gezo fut enterré dans l'enceinte du palais royal (2). Entre-temps, l'armée dahoméenne n'avait pas attendu pour exercer des représailles sur le village d'Ekpo qui fut entièrement détruit (3). Ceci allait provoquer d'ailleurs dans le royaume de Kétou, voisin d'Ekpo, une crise grave qui devait se terminer par la mort du chef Adegbede (celui qui avait conclu un pacte de sang avec le roi Gezo). Craignant en effet une incursion des Dahoméens contre leur propre ville, les habitants de Kétou se révoltèrent contre leur chef qu'ils croyaient de connivence avec le roi d'Abomey. Ils contraignirent Adegbede à rompre l'un de ses interdits et à mettre ainsi fin à ses jours.

Si l'on dresse le bilan du règne de Gezo, on ne peut s'empêcher d'admirer la grande activité de ce roi qui contraste si fort avec l'incurie de son prédécesseur. Le roi Gezo s'employa à rétablir la prospérité dans son royaume. Il se compa-

1) Johnson 1921 (Ed. 1966), p. 314; Dunglas 1957, 2, p. 85.

2) Jusqu'à cette date, les rois étaient enterrés en un lieu tenu secret pour éviter une profanation ennemie.

3) Dunglas 1957, 2, p. 90-91.

rait très volontiers à un grand fromager capable d'abriter des multitudes d'oiseaux (1). Mais cette prospérité dépendait en grande partie de ses succès guerriers. C'est ainsi qu'il put rejeter le joug yoruba qui pesait sur le pays depuis plus d'un siècle et l'empêchait de se développer. Il réussit en même temps à assujettir les Maxi qui n'avaient jamais accepté auparavant de reconnaître la souveraineté dahoméenne et demeurèrent une menace permanente pour le roi d'Abomey. Gezo fit aussi la guerre pour des raisons économiques, en vue d'approvisionner le trafic d'esclaves que son ami F. da Souza se chargeait d'expédier au Brésil et dans les Antilles. L'amitié de ces deux hommes est restée légendaire au Dahomey. Elle s'est traduite par des réformes très utiles pour le pays, notamment dans le domaine de l'agriculture. C'est ce que relève l'Abbé Bouche (2) tout en regrettant que le roi ait été soumis à l'emprise des chefs "fétichistes", surtout en ce qui concerne la poursuite des sacrifices humains toujours plus fréquents. A ce propos, on notera que le roi Gezo avait reçu, avant la première campagne d'Abeokuta, la visite d'un pasteur anglais, le Révérend Th. B. Freeman, qui l'engagea vivement à cesser le commerce des esclaves et sans doute la coutume des sacrifices humains. Or, ces deux propositions ne pouvaient pas être prises en considération: d'une part, parce que le roi tirait le plus clair de ses revenus de la traite justement, d'autre part, parce qu'il lui était impossible de supprimer les sacrifices imposés par la tradition dont il était en quelque sorte le gardien. On ajoutera cependant que Gezo fit preuve de sagesse en ce qui touche ce dernier point et n'immola que des ennemis irréductibles (comme les Maxi) ou des criminels. Ce roi montra au contraire une grande tolérance en matière religieuse, permettant aux musulmans la pratique de leur culte et aux missionnaires chrétiens l'exercice de leur ministère.

Pour ce qui est des réformes, Gezo encouragea et développa considérablement l'agriculture du royaume. Avec l'aide de son ami da Souza, il introduisit au Dahomey de nouvelles cultures, dont celles du maïs et du manioc, du palmiste et des arbres fruitiers en général. Comme le dit plaisamment la tradition orale, il envoya les princes aux champs pendant les périodes de paix (en général assez brèves malheureusement). Il favorisa surtout le commerce sous toutes ses formes, car c'était un homme avide de nouveautés. Sous son règne, plusieurs maisons commerciales françaises vinrent s'installer à Ouidah. Mais c'est avec les Portugais et les Brésiliens (i.e. les descendants d'anciens esclaves affranchis) que Gezo avait le plus de relations, puisque c'étaient les seuls à pratiquer encore la traite des esclaves, condamnée par la plupart des grandes nations européennes. Enfin, étant lui-même un excel-

1) Cf. les chants des Kpāliqā, p. 255.

2) Bouche 1885, p. 341-42.

lent guerrier, il réorganisa l'armée, créant de nouvelles troupes ou en renforçant d'anciennes, en particulier celle des farouches Amazones qui constituaient la garde personnelle du roi et qui, à la guerre, faisaient preuve d'un courage inouï.

Le règne de Glèlè (1858 - 1889)

Le prince Badu (ou Badohū) fils de Nae Zofidi, parvint sans trop de peine à s'imposer à la mort de son père et prit le nom symbolique de Glèlè (1). L'un de ses demi-frères, le prince Wèsu, fils de Yavèdo, ayant tenté de lui barrer la route du trône, fut "perdu" avec sa mère, subissant ainsi le sort des princes qui s'étaient insurgés contre la volonté royale.

L'une des premières préoccupations du nouveau roi fut de célébrer, avec tout le faste qui convenait, les funérailles de son père. Et comme il avait besoin d'un grand nombre de victimes humaines pour les sacrifices rituels, il monta une expédition contre le village d'Idigny (ou Ifanhin) qu'il "cassa" en même temps que les villages de Takon et Okeodan (2). Les "Coutumes" offertes par Glèlè à son père le roi Gezo ont été abondamment relatées par plusieurs Européens invités (souvent malgré eux) à ces cérémonies (3). Tous, d'une manière quasi unanime, ont dépeint avec horreur les scènes dont ils furent témoins. Ne comprenant pas la portée véritable de ces sacrifices rituels, ils étaient enclins à les stigmatiser comme étant les reliquats d'une antique barbarie (4).

Après avoir accompli les funérailles de son père, le roi Glèlè songea à organiser une nouvelle campagne contre Abeokuta qui avait si bien résisté aux assauts des troupes dahoméennes quelques années auparavant. Il pensait également se venger de la perfidie des gens d'Ishaga, qui, comme on l'a vu, avaient renseigné leurs voisins egba des mouvements de l'armée dahoméenne. Cette fois-ci, Glèlè veut s'assurer une victoire complète, en évitant d'attirer l'attention des Egba qu'il sait occupés par la guerre d'Ijaye contre Ibadan. En mars 1862, il parvient à mener son armée jusqu'aux portes d'Ishaga sans que ses habitants ne s'en doutent. Puis, sous un prétexte quelconque, il attire les chefs caga hors de leur ville et les massacre, se rendant ainsi maître d'Ishaga dont toute la population est emmenée en captivité (5). L'année suivante (mars 1863) les Dahoméens se présentent devant Abeokuta mais n'attaquent pas, se contentant de mettre à sac le

1) Cf. les chants des Kpāligā, p. 247 et 257.

2) Burton 1864 (Rep. 1966).

3) Foà (1895, p. 285-301) en donne une description détaillée bien qu'un peu romancée. Cf. aussi Burton 1864 (Rep. 1966) p. 201 et infra p. 190.

4) Cf. en particulier l'ouvrage de Bouche 1885, p. 369-378.

5) Cf. les chants de louanges kpāligā, p. 259.

village d'Igbara. En février 1864, l'armée d'Abomey se remet en marche contre les Egba et après un long détour atteint leur capitale. Le roi Glèlè pensait profiter de l'effet de surprise, en vain. L'armée dahoméenne forte de seize mille guerriers et serviteurs avait été déjà signalée à Abeokuta. Le 15 mars, les Dahoméens avançant en quatre formations investissent la ville en trois endroits. Ils y sont repoussés malgré l'héroïsme des Amazones et doivent battre en retraite, pourchassés par les Egba qui leur infligent une cuisante défaite sur les bords de la rivière Iyewa près d'Okeodan.

Après ce désastre, les Dahoméens évitèrent toute nouvelle rencontre avec les guerriers d'Abeokuta. Ils se contentèrent de saccager les villages avoisinants. Et même si, à deux reprises, ils purent s'approcher de la capitale egba, ils s'en retournèrent toutefois sans oser attaquer (1). Les Egba en profitèrent pour continuer leur guerre contre Ibadan. Ceci devait avoir des conséquences facheuses pour la ville de Kétou, placée entre les Fô et les Egba et souvent accusée par ces derniers de favoriser les incursions dahoméennes (2). Or justement, les Dahoméens venaient de "casser" le village de Houéli, situé au-delà de l'Ouémé, et se trouvaient occupés à écumer la région de Meko et d'Iseyin. Le nouvel Alafin d'Oyo en était même inquiet pour son royaume, sérieusement ébranlé par un demi-siècle de guerres intestines. Fort de cet avantage, le roi Glèlè lançait en 1883 une expédition contre la ville de Kétou, l'ancienne alliée d'Abomey qui refusait désormais d'aider les Dahoméens sous la pression des Egba d'Abeokuta. Le roi d'Abomey avait attendu le moment propice où les guerriers de Kétou se trouvaient à Ibadan aux côtés des Egba. Privée de défenseurs, la ville de Kétou tomba sans coup férir (3). Mais ce n'était que partie remise, car les guerriers de Kétou revenus en toute hâte avaient rapidement relevé les murs de leur cité, se permettant même de lancer un défi au roi d'Abomey. Cependant, le roi Glèlè préféra attendre et envoya des espions pour se renseigner sur le système de défense de la ville nago. Enfin, en mai 1886, les troupes d'Abomey se mettent en marche, suivant un plan minutieusement préparé à l'avance. Malheureusement, leur approche avait été annoncée, à temps cette fois-ci, parmi les Nago qui s'apprêtaient à une farouche résistance. Forcé d'entreprendre le siège de Kétou, le roi Glèlè employa un stratagème dont il avait le secret. Sachant en effet la pénurie d'eau et de vivres qui sévissait chez les Ketunu (habitants de Kétou), il proposa aux notables de conclure la paix et les attira dans un piège avec tous leurs guerriers. Le 17 juillet 1886 (4),

1) Vraisemblablement entre 1864 et 1875. Cf. Dunglas 1957, 2, p. 128; Le Hérisse 1911, p. 332.

2) Johnson 1921 (Ed. 1966), p. 455.

3) Dunglas 1957, 2, p. 131-33.

4) Johnson 1921 (ed. 1966), p. 455. Cf. Sédolo 1953-55.

Glèlè entra dans la ville et la livra aux flammes en interdisant désormais à quiconque de s'installer à cet endroit. Les chefs de Kétou, les Balogù, furent tous emmenés à Abomey où ils subirent le sort des chefs vaincus (1).

Parmi les dernières campagnes du roi Glèlè, on signale encore celles qu'il mena contre les districts occidentaux du pays yoruba, notamment contre Ilesan, Irawo, Owo et Ilaji en 1887 (2). Il faut y ajouter aussi plusieurs incursions en pays maxi (3). Enfin, Tofa, le roi de Porto-Novo, aurait appelé à son aide les Dahoméens pour châtier Okeodan qui lui portait ombrage (4). Il est bon de signaler qu'à cette date, le royaume de Porto-Novo, se sentant menacé à la fois par les Anglais et les Dahoméens, avait accepté de se placer sous la protection de la France. Ceci devait constituer plus tard une des raisons du litige qui allait éclater entre la France et le Dahomey. En effet, le nouveau statut de Porto-Novo ne changeait en rien la politique du Dahomey qui considérait toujours ce royaume comme l'une de ses dépendances, surtout à partir de la décadence du royaume d'Oyo. Les Dahoméens n'ont pas manqué par la suite de reprocher aux Porto-Noviens de les avoir trahis au profit des Français. Ils ont toujours justifié ou tenté de justifier leurs incursions dans ce royaume en affirmant que le roi Tofa lui-même les y avait conviés (5).

Hormis ces faits d'armes heureux ou malheureux, le règne de Glèlè revêt un aspect tout particulier, surtout en ce qui concerne l'histoire des rapports entre l'Afrique et l'Europe. C'est en effet à cette époque que l'on voit de plus en plus d'Européens tenter de s'implanter sur la côte atlantique pour protéger leur négoce et coloniser l'arrière-pays. De nombreuses ambassades furent envoyées à Abomey auprès du roi du Dahomey. Les Anglais par exemple vinrent à plusieurs reprises proposer au roi d'abolir l'esclavage et les sacrifices humains, de reconnaître également leurs droits à Ouidah notamment. A ces propositions, le roi d'Abomey répondit de manière assez décevante en disant que la traite des esclaves était d'abord l'œuvre des Blancs (ce qui n'était pas si faux), et que les victimes humaines offertes en sacrifice n'étaient après tout que des criminels ou des captifs de guerre (pratique assez courante dans les Etats de cette partie de l'Afrique). En fait, les tentatives anglaises n'eurent aucun lendemain (6). Elles ne furent pas renouvelées non plus, car le centre d'intérêt des Britanniques s'était déplacé vers le

- 1) Avant de mourir, l'un d'entre eux aurait prédit la défaite des Dahoméens devant les troupes françaises.
- 2) Johnson 1921 (Ed. 1966), p. 455.
- 3) Le Hérisse 1911, p. 335-36.
- 4) Ibidem.
- 5) Foà (1895, p. 48-49) les met sur le compte du commerce des esclaves.
- 6) Cf. Burton 1864 (Rep. 1966).

Ghana (Gold Coast) et surtout vers la Nigeria, (occupation du Bénin). Beaucoup plus diplomates, les Français réussirent à se faire concéder des droits commerciaux exclusifs à Ouidah, ainsi que la jouissance du mouillage de Cotonou en 1868, confirmée par le traité du 9 avril 1878 (1). Plusieurs maisons de commerce françaises (telle la maison Régis de Marseille) s'installèrent à Ouidah pour y trafiquer des produits naturels, comme l'huile de palme ou le coprah par exemple. Par la suite, les Français prirent de plus en plus d'importance parmi les Européens ou les métis de Ouidah. Par contre, les Anglais se brouillèrent définitivement avec le Dahomey lorsqu'ils décidèrent le blocus de Ouidah, soi-disant pour venger une insulte faite à l'un de leurs représentants en 1876 (2). La puissante famille da Souza eut également des démêlés avec le roi d'Abomey, d'abord par son attitude équivoque pendant le blocus imposé par l'Angleterre, ensuite parce que l'un des membres de cette famille, Julian F. da Souza, se sentant assez puissant, avait proposé aux Portugais d'instaurer un Protectorat à Ouidah (1885). Le roi Glèlè refusa bien entendu d'entériner ce traité et fit jeter en prison son instigateur (3). Il refusa aussi d'observer ceux qui avaient été signés en son nom par le Yevogã de Ouidah avec la France, et le Dr Jean Bayol, envoyé tout exprès pour en faire respecter les clauses, dut essuyer un cuisant échec en 1889.

Les dernières années de la monarchie dahoméenne:
Gbèxāzī (1890 - 1894), Agoli Agbo (1894 - 1900)

A cette date, le Dahomey parvenait à l'un des tournants de son histoire. Le roi Glèlè, malade, décédait peu après la visite du Dr Bayol et son fils, le prince Kôdo, lui succédait sous le nom ambitieux de Gbèxāzī (ou Béhanzin) (4). De leur côté, les Français étaient plus que jamais décidés à consolider leurs positions dans le pays. En plus de leur protectorat sur Porto-Novo et Cotonou, dont la cession leur était discutée, ils venaient en effet d'acquérir le Grand et le Petit-Popo. Leurs intentions étaient donc de faire respecter leurs droits sur Cotonou et d'obtenir des garanties pour que leur protectorat de Porto-Novo n'ait plus à subir dorénavant de nouvelles invasions dahoméennes. Ils espéraient en outre faire cesser les sacrifices humains. C'était évidemment beaucoup trop à la fois. Glèlè ne pouvait pas matériellement aliéner une partie du royaume, car selon la tradition, chaque roi du Dahomey était tenu au contraire d'accroître le patrimoine hérité de ses prédécesseurs. Rien ne l'obligeait non plus à reconnaître le protectorat de Porto-Novo qui profitait de la présence française pour se libérer du carcan dahoméen. Cette situation fausse devait rapidement dégénérer et aboutir à la

1) Dunglas 1958, p. 14-15.

2) Foà 1895, p. 32-35.

3) Le Hérissé 1911, p. 336-38; Foà 1895, p. 41-44.

4) Cf. les chants des Kpāligā, p. 260.

première campagne du Dahomey en 1890 (1).

La guerre semblait inévitable car d'un côté le roi Gbèxāzī se montrait encore plus intransigeant que son prédécesseur, tandis que de l'autre le représentant français, le Dr Bayol, recommandait tout simplement la conquête du Dahomey. Ce fut d'ailleurs sur son conseil que furent arrêtés à Cotonou, le 22 février 1890, les représentants du roi d'Abomey, les Aqoligā. A cette preuve d'hostilité, les Dahoméens répliquèrent immédiatement en capturant quelques Français qui s'étaient imprudemment retranchés dans leurs factoreries de Ouidah. Emmenés à Abomey, ils furent par la suite échangés contre les Aqoligā. Confiants dans leurs forces et décidés à reprendre ce qu'ils considèrent comme leur bien, les Dahoméens attaquent Cotonou mais y sont repoussés. Changeant de tactique, ils se dirigent alors sur Porto-Novo. La garnison française forte de trois cent cinquante hommes, stationnée à Cotonou, s'empresse d'aller à leur rencontre et de leur barrer la route. Le 20 avril, le combat s'engage à Atchoukpa. En dépit de leurs efforts, les Dahoméens ne peuvent venir à bout de la colonne Terrillon mieux armée et surtout mieux encadrée. Se rendant bien compte qu'il lui était impossible de déloger les Français, le roi d'Abomey cherche à gagner du temps. Il entre en pourparlers avec les représentants de la France et accepte, en date du 3 octobre 1890, un traité aux termes duquel le Dahomey concède aux Français le droit d'occuper définitivement Cotonou, moyennant indemnité, et s'engage à respecter l'intégrité du royaume de Porto-Novo placé sous protectorat français (2).

Une fois la paix conclue avec la France, le roi Gbèxāzī se lança à la conquête des Waci d'Aglazoumé, au-delà du Couffo, et de plusieurs villages sur les bords de l'Ouémé (Danko par exemple). C'est dans cette région de l'Ouémé que devait se produire un malheureux accrochage entre une canonnière française et les troupes dahoméennes près de Donkoli (3). Les Français en profitèrent pour protester contre la mauvaise foi du roi d'Abomey qui, non content d'envahir le pays waci, poussait l'audace jusqu'à attaquer les marches du royaume de Porto-Novo. Il faut dire que les Français, se sentant assez forts depuis leur victoire de 1890, tenaient de plus en plus à s'installer non seulement sur la côte mais également dans l'arrière-pays. Aussi décidèrent-ils de passer à l'action.

En 1892, le Colonel Dodds, natif de St. Louis du Sénégal, débarque à Cotonou. Il est chargé par le Gouvernement français de diriger les opérations militaires au Dahomey. Sous son commandement, les troupes françaises (composées en majeure partie de tirailleurs haoussa et sénégalais) rejettent les

1) Foà 1895, p. 377-91.

2) Dunlas 1958, p. 52-53.

3) Le Hérissé 1911, p. 314.

Dahoméens de la côte les 9 et 10 août, puis progressent en direction de Porto-Novo en remontant l'Ouémé sur la rive gauche. Leur but est d'atteindre Abomey et de capturer le roi Gbèxāzī. Malgré une résistance acharnée, les Dahoméens sont obligés de céder la place. Le 17 novembre 1892, le Général Dodds occupe avec ses hommes le palais royal d'Abomey que Gbèxāzī a livré aux flammes avant de s'enfuir vers Atchérigbé (1). C'est la fin du royaume. Les chefs et les ministres dahoméens ne voyant pas d'autre issue se soumettent au Général Dodds. Mais ce dernier n'a de cesse qu'il ait retrouvé le roi. Plusieurs colonnes ratissent en vain la région autour de la capitale, le roi reste introuvable. Les Français projettent alors de faire nommer un nouveau roi, ce qui leur permettrait de débusquer plus facilement leur ancien ennemi. Le 15 janvier 1894, le frère du roi, le prince Gucili, ancien chef de guerre (Gau) de l'armée dahoméenne, est élu roi d'Abomey sous le nom d'Agoli Agbo par l'assemblée des princes. Quelques temps après, le nouveau roi révèle au Général Dodds la cachette de son frère et Gbèxāzī est contraint de se rendre le 25 janvier à Atchakpa, près d'Ounbégamé (2). Déporté une première fois à la Martinique puis en Algérie, le dernier roi du Dahomey indépendant devait mourir à Blida en 1906.

Sitôt après la reddition de Gbèxāzī, un traité fut signé, le 29 janvier, entre Agoli Agbo et les représentants de la France. Ce traité définissait le nouveau Protectorat du Dahomey dans des limites territoriales réduites (perte d'Al-lada, de Ouidah et du littoral en général) et restreignait en même temps l'étendue du pouvoir royal (3).

Les conditions imposées par la France aux Dahoméens relevaient d'un esprit européen et ne tenaient pas compte des traditions du peuple fô. Ce furent donc autant d'occasions de discorde entre le roi d'Abomey et les Résidents français. Ceux-ci accusaient Agoli Agbo d'avoir en premier lieu perpétré des sacrifices humains, en dépit de toutes ses promesses. Ce fut bien le cas en effet et les gens d'Agoli firent les frais de ces pratiques lors des funérailles solennelles du roi Glélé (les grandes Coutumes que Gbèxāzī n'avait pu accomplir). En réalité, le nombre des victimes immolées ne fut pas très grand. En second lieu, le roi d'Abomey était coupable aux yeux des Français de perpétuer le commerce des esclaves et de rendre une justice inhumaine. Pour conclure, on lui reprochait également d'avoir prélevé sans autorisation un impôt de capitation, l'amlô-kwè, et d'en avoir disposé pour ses besoins personnels. Tous ces griefs finirent par inciter les Français à détrôner le roi et à supprimer la royauté dahoméenne, le 12 février 1900 (4).

1) Foà 1895, p. 392-407.

2) Le Hérisse (1911, p. 352) indique Oumbégamé.

3) Cf. BCAF 1894 No 4, p. 25-27.

4) Dunglas 1958, p. 113-15.

Agoli Agbo fut à son tour déporté au Gabon, puis autorisé à rentrer au Dahomey sous la condition expresse de ne fomenter aucune agitation en vue de reprendre son trône. Il put même retourner à Abomey, où il mourut en 1940, ayant occupé ses dernières années à la restauration du palais royal d'Abomey devenu désormais Musée historique.

Dès la fin de la royauté d'Abomey, le Dahomey allait être lié à la politique coloniale de la France. Tout d'abord ensemble de régions annexées, de territoires placés sous protectorat ou tout simplement de zones d'influence, le Dahomey prit de plus en plus l'allure d'une création typiquement coloniale. Intégré au grand bloc de l'Afrique Occidentale Française, il fut placé sous l'administration directe de la France représentée par un Gouverneur et des Commandants de Cercle. Il devait conserver cette structure pendant près d'un demi-siècle. Durant cette période, l'assimilation française s'y développa avec beaucoup de succès, créant ainsi une véritable pépinière de fonctionnaires subalternes pour toute l'A. O. F. Il faudra attendre jusqu'en 1944, date de la fameuse Conférence des Gouverneurs de colonies tenue à Brazzaville sous la présidence du Général de Gaulle, pour voir le Dahomey se faire représenter au sein des Assemblées de la Métropole. C'était en somme un premier pas vers la reconnaissance de la personnalité politique dahoméenne. Plus tard, en approuvant le référendum du 28 septembre 1958, le Dahomey allait devenir un état autonome doté d'institutions républicaines, tout en restant cependant au sein de la Communauté française. Enfin, c'est le 1er août 1960 que la nouvelle République du Dahomey obtint son indépendance (1). Dès le début, les partis politiques, tout comme ceux des autres Etats indépendants de l'Afrique noire, se livrèrent à des luttes d'influence dont le résultat fut l'instauration d'un régime présidentiel de plus en plus intransigeant. De là découlent vraisemblablement les nombreuses crises gouvernementales qui ont secoué le Dahomey ces dix dernières années et qui ont abouti à confier à l'Armée le soin de maintenir la cohésion nationale et de tenter de sauver une économie toujours plus déficitaire (2).

5. La langue

Lorsqu'on veut connaître de manière approfondie un pays, un peuple, il va de soi qu'on en apprend la langue. La langue constitue en effet le véhicule de la pensée profonde d'un peuple, c'est à travers elle que s'expriment sous forme de signes ou de symboles les éléments de base de la société. Au

1) Le premier Président de la République fut Hubert Maga, élu en novembre 1960 grâce à l'appui du P.D.U. (Parti Dahoméen de l'Unité).

2) Pour l'histoire du Dahomey de la colonisation à nos jours, cf. Glélé 1969.

Dahomey, où l'écriture n'existe qu'à l'état d'idéogrammes (1), c'est à la tradition orale qu'il revient de perpétuer la connaissance. C'est en même temps le moyen donné aux individus de se situer les uns par rapport aux autres et de communiquer avec le monde des ancêtres ou des dieux. Ici, nommer c'est déjà personnifier et l'un des premiers rites les plus importants dans la vie de l'individu réside dans l'imposition du nom. Comme dans d'autres sociétés de l'Afrique noire, la religion s'articule sur le pouvoir sacré du verbe, c'est-à-dire qu'elle attribue une valeur spéciale à la signification des mots prononcés dans un contexte rituel. Tout le monde s'accorde aujourd'hui à reconnaître le bien-fondé des études de littérature orale qui permettent de relever les relations ou interrelations des faits observés. Il est donc devenu urgent de fixer cette tradition ou littérature orale pour qu'elle puisse être connue bien après que le peuple qui l'a produite aura été transformé par l'adoption de nouvelles formes culturelles (2).

La langue traditionnelle des Fô d'Abomey, le fôgbe ou dahoméen proprement dit, n'a été jusqu'à présent cue peu ou mal étudiée (3). C'est pourquoi il a paru utile de donner ici quelques principes de base pour la compréhension des textes en langue vernaculaire rangés dans la deuxième partie de ce travail.

Le fôgbe appartient au groupe des langues ewe. Certains linguistes le situent dans celui plus général des langues éburnéo-dahoméennes qui compte quarante-huit langues (4), d'autres dans l'ensemble linguistique akã ou añi-ci parlé en Côte-d'Ivoire et au Ghana (5). Les auteurs anglo-saxons le rangent d'habitude parmi les idiomes qui composent le groupe kwa, sous-groupe ewe, lui-même faisant partie du stock Niger-Congo (6).

C'est la langue qui est parlée dans toute l'aire de l'ancien royaume du Dahomey (Département du Centre ou du Zou), sur la côte atlantique de Ouidah à Porto-Novo et dans quelques îlots dispersés dans le nord et dans l'est de l'actuelle République. Elle est restée assez pure dans la région d'Abomey, c'est-à-dire au centre de l'ancien royaume. Ailleurs, elle se trouve en compétition avec la nago, dialecte yoruba, et le maxi, forme parente du fôgbe, enfin avec le gũ et le mina qui sont les idiomes des peuples côtiers.

-
- 1) Hormis la population alphabétisée bien entendu qui peut dans certains cas écrire le fôgbe.
 - 2) Cf. Vansina 1965.
 - 3) Cf. Olabiyi 1968.
 - 4) Meillet & Cohen 1924, p. 536.
 - 5) Lavergne de Tressan 1953, p. 109-117.
 - 6) Greenberg 1966, p. 8.

Parmi les caractéristiques du fôgbe, on relève la disparition du système de classes nominales qui ne subsiste qu'à l'état de vestige (préfixe nominal a-) comme dans beaucoup de langues du groupe éburnéo-dahoméen. On y dénote également la présence de tons musicaux qui affectent la valeur lexicale ou grammaticale des mots.

Phonétique

a) Voyelles. Le fôgbe possède onze voyelles: trois ouvertes à, ò, u; une médiane a; trois fermées e, o, i; et quatre nasales ã, õ, ï, et ü. Toutes ces voyelles peuvent être longues ou brèves, hautes ou basses. Les nasales ï et ü sont particulières au dahoméen et se prononcent un peu à la manière du -ing anglais et du -ung allemand.

La différence de longueur et de hauteur des voyelles du fôgbe a longtemps échappé à ceux qui se sont intéressés à cette langue. Un grand nombre d'erreurs en est résulté, surtout dans l'articulation de sons très voisins et particulièrement difficiles à prononcer. Il faut reconnaître cependant que beaucoup de mots prêtant à confusion lorsqu'ils sont mal prononcés ont été abandonnés ou complétés par d'autres. Il existe d'ailleurs de plus en plus au Dahomey une habitude, parfois critiquable, de substituer un terme d'origine étrangère (français en général) à un mot vernaculaire de prononciation délicate. Il s'agit souvent d'un phénomène de bilinguisme peu propice à la conservation de la langue indigène. Toujours sur le plan de la phonétique, on remarque une nette tendance à la nasalisation des voyelles ouvertes (variable suivant les régions) ainsi qu'une simplification de la tonologie: les termes de la phrase qui comportent une succession de tons inégaux peuvent être contaminés par la tonalité du premier terme ou de celui qui semble le plus significatif (1).

b) consonnes. On en distingue vingt-quatre:

- les occlusives labiales P, B, labio-palatales KP et GB, les dentales T et D (ð), les palatales K et G, les nasales M et N;
- les fricatives labio-dentales F et V, dentales S et Z, palatale (aspirée) H et post-palatale ou vélaire X;
- les liquides L et R
- les semi-voyelles labio-vélaire W, labio-palatale W et palatale Y (yod);
- les affriquées C et J.

L'occlusive labio-palatale KP (GB) est particulière au fôgbe, on peut l'assimiler à une explosion de la labiale P (ou B). C'est donc un phonème unique et non un groupe de phonèmes. Par suite du relâchement articuloire, il arrive que cette consonne devienne une simple labiale accentuée. Il existe en plus de l'occlusive dentale sonore D une consonne cuminale ð, articulée avec un léger appui de la langue contre

1) Comme c'est le cas également dans le langage tambouriné.

le palais. Parmi les fricatives, on relève une consonne palatale H qui correspondrait assez bien au H aspiré en français et une vélaire X qui se situerait entre le KH arabe et le -ach allemand. Il faut aussi remarquer que le R se prononce plutôt conlé, comme un L vibrant, sauf par les sujets parlants qui ont appris à le rouler au contact des langues étrangères (portugais ou yoruba par exemple). Enfin, certaines consonnes du fôqbe peuvent être partiellement ou complètement défigurées par des phénomènes d'assimilation, c'est le cas notamment de la nasale N mouillée qui se transforme fréquemment en yod (Y).

Principes grammaticaux (1)

Formation des mots. La langue dahoméenne présente un système typiquement monosyllabique, bien qu'on y décèle un très grand nombre de mots généralement composés de deux ou plusieurs radicaux monosyllabiques, ceux-ci pouvant conserver leur sens originel ou en acquérir un nouveau. Ces mots sont des substantifs, des verbes et des particules. Les substantifs peuvent avoir une valeur pronominale (mê, un être ou une personne, sert de pronom indéfini: on, quelqu'un), adjectivale (adjectifs numéraux par exemple) ou adverbiale (sous forme de locution, par exemple azô dokpo = ensemble). Les verbes, en plus de leur rôle qui est d'indiquer l'action, servent également à former des substantifs par répétition du radical (du = le manger), des adjectifs (vè = difficile, fifa = frais, etc.), des adverbes (sous forme de locutions: e kpo = encore). Enfin, les particules ont de multiples fonctions et permettent de marquer l'actualisation ou la démonstration (article défini lô, démonstratif ô), la pluralité (article lè), la négation ou l'interrogation (particule a), l'accentuation (elô, eneô: donc, voici), la personne (pronoms personnels), la possession (suffixe -tô), la préposition et la conjonction, l'exclamation.

a) Substantifs

En fôqbe, il existe des substantifs simples ou composés. Les substantifs simples sont, à quelques exceptions près, des monosyllabes accompagnés d'un préfixe a- qui désignait jadis la classe nominale. Ce préfixe tend à disparaître de plus en plus ou s'élide fréquemment. Cependant, il réapparaît pour raison d'euphonie, par exemple lorsque le nom est placé en tête de phrase ou quand il est accentué d'une manière spéciale. Les substantifs composés de deux ou plusieurs syllabes sont de loin les plus nombreux. On les forme en juxtaposant le plus souvent deux substantifs ayant entre eux un rapport de détermination et en inversant déterminé et déterminant, à la façon des langues germaniques par exemple (vodûkpa = enclos du vodû ou centre d'initiation), ou en ajoutant la par-

1) Il ne s'agit ici que de brèves indications. Cf. Delafosse 1894, seul ouvrage existant et qui malheureusement emploie une méthode ancienne.

ticule ou le suffixe -tò (comme dans gbetò = celui qui va en brousse, le chasseur).

Tous les substantifs restent invariables, la marque du pluriel étant donnée par la particule lè, postposée et qui s'omet en composition. Ils ne possèdent pas de genre non plus, hormis ceux qui désignent expressément le masculin ou le féminin (sunu = garçon, ñonu = fille, asu = époux, asi = épouse, que l'on retrouve sous forme de suffixe -su et -si dans les noms d'animaux). Ces substantifs de genre jouent alors le rôle d'adjectifs. Il en est de même pour les noms de nombres qui suivent toujours les substantifs auxquels ils se rapportent. On remarquera en passant que les noms de nombres se composent tout comme en français, le système de numération consistant en fôgbe à compter par unité jusqu'à cinq, par cinq jusqu'à quarante et par quarante jusqu'à deux cents (1).

b) Verbes

Tout comme les substantifs, les verbes sont généralement monosyllabiques, c'est-à-dire qu'ils se présentent sous l'aspect d'un simple radical. Ils peuvent également s'accompagner d'autres verbes ou substantifs pour former des composés. Ces verbes ne comportent pas de désinence et seules les particules à valeur de pronoms permettent de distinguer les personnes. Pour exprimer le temps on se sert de particules qui précèdent le verbe. A cet égard, il existe quatre temps. Le premier, sans particule, ressemble à un présent indéterminé indiquant une action qui a déjà commencé et n'est pas encore achevée (2). Le second pourrait s'appeler présent d'habitude, le verbe est alors précédé de la particule nô. Le troisième fait appel à la particule kò ou ka pour désigner une action passée, entièrement achevée. Enfin, le dernier temps utilise la particule na pour indiquer le futur proche ou lointain. Présent d'habitude et futur proche s'emploient couramment dans la conversation, le premier avec le sens d'un présent historique, le second pour décrire une action imminente.

c) Particules

Il s'agit de mots qui ne sont ni des substantifs ni des verbes, mais des éléments de liaison ou de modification de ces deux catégories. Ces particules se rencontrent soit isolément dans la phrase soit accolées à d'autres mots sous forme de préfixes ou de suffixes. Voici quelques-unes de leurs valeurs les plus importantes:

- Actualisation des substantifs: o placé avant le nom, lò placé après, disparaissent en composition.
- Pluralité des substantifs: lè placé après le nom s'omet pour les substantifs à caractère collectif et en compo-

1) Au-delà, on compte par deux cents jusqu'à quatre mille. On préfère cependant des notions plus concrètes (une charge, la valeur monétaire actuelle, etc.).

2) Delafosse (1894, p. 56) lui donne le nom d'aoriste.

sition.

- Interrogation et négation: la même particule a peut servir à l'une ou l'autre, selon qu'elle est placée, respectivement avant ou après le verbe. Dans le cas de l'interrogation la particule a placée en tête de phrase est redoublée après le verbe. En fait, la véritable particule négative, ma, se situe avant le verbe. Elle n'est cependant utilisée que lorsqu'il s'agit d'accentuer la négation.
- Particules verbales: nō, kō ou ka, na, servant à indiquer le temps du verbe comme on l'a vu plus haut.
- Particules à usage de pronoms: n' (ñi) = je, we = tu, e = il, elle, cela, mi = nous, hwi = vous (tu laudatif), ye = ils, elles, eux. Il faut noter l'habitude très fréquente de remplacer la plupart de ces pronoms par celui de la troisième personne du singulier (style indirect). Il arrive aussi très souvent que l'on emploie le pronom mi de manière emphatique même s'il ne s'agit que d'un seul sujet parlant. On remarquera l'usage des formes possessives pour le cas régime (etō, mitō, yetō, etc..)
- Particules de liaison. Elles permettent en particulier d'indiquer une coordination entre deux phrases (bo ou bō = et, car), combinée avec une restriction (co, mais, cependant) ou encore une comparaison (mō = ainsi, comme, hu = plus que), enfin la subordination de deux propositions (ne = si, à condition que). Elles peuvent également introduire des compléments à la manière de nos prépositions (do = contre, sur) ou en s'y ajoutant sous forme de suffixes (postpositions).
- Préfixes et suffixes. Un certain nombre de particules s'ajoutent aux mots sous forme de préfixes ou de suffixes, soit pour en définir la classe (a préfixe de la classe nominale) ou leur attribuer d'autres fonctions grammaticales. Ces suffixes servent à désigner l'agent (-tō, appliqué à un verbe donne un substantif), la possession (-tō), l'accentuation (-desu, pour le pronom réfléchi), l'addition (-kpā, seulement après des substantifs), le complément (postpositions: -mé = dans, -gō = chez, auprès de, -ji = sur, etc..).

Syntaxe

Sujet - verbe - complément, semble être le schéma ordinaire de la proposition dahoméenne (1). Toutefois, l'ordre des mots n'obéit pas toujours à ce principe rigide. D'autres raisons, telle que l'accentuation particulière d'un membre de la phrase, permettent de nombreuses variantes. Le sujet peut apparaître sous la forme d'un nom propre, d'un substantif ou d'un pronom, accompagnés ou non d'autres mots à valeur d'adjectifs ou d'articles. Le complément peut, lui, résider dans un substantif accompagné ou non d'adjectifs, d'articles ou de

1) Meillet & Cohen 1924, p. 537.

prépositions, dans un pronom ou dans une locution adverbiale. Voici quelques règles observées dans la syntaxe dahoméenne:

- Lorsque plusieurs verbes admettent le même sujet, celui-ci ne se répète pas.
- le complément direct (ou cas régime direct) précède le complément indirect (c'est-à-dire introduit par une préposition).
- Si le complément se trouve placé en tête de phrase, il est régulièrement répété par un pronom personnel (sujet apparent) devant le verbe.
- Les adjectifs suivent immédiatement les noms auxquels ils se rapportent. Les adjectifs possessifs se placent en premier avant tous les autres adjectifs ou articles. Cependant, l'adjectif possessif s'omet lorsque l'idée de possession est déjà exprimée dans la phrase de manière explicite.
- Quand le complément s'applique à un pronom personnel (cas régime), ce dernier prend souvent la forme possessive.
- Elision et contraction. L'élision ne touche que la voyelle initiale a dans les noms composés ou dans la phrase (accent ou hiatus). Les substantifs perdent ainsi le préfixe de classe qui finit par disparaître totalement, même si les conditions de l'élision ne sont pas remplies. La contraction intéresse avant tout la voyelle e, notamment celle du pronom de la troisième personne du singulier. Toutes les autres voyelles ne se contractent pas ou très rarement. Après a et o, la voyelle e fermé devient une voyelle ouverte, après une voyelle nasale, elle se nasalise.

Remarques au sujet des oeuvres poétiques

La contraction et l'élision sont bien entendu très courantes dans les oeuvres poétiques (chants ou prose rythmée). Elles relèvent alors du rythme de la phrase, les parties non accentuées étant plus sujettes aux phénomènes d'altération. Il existe en outre d'autres aspects typiques qui distinguent très nettement ces oeuvres du langage courant. C'est tout d'abord l'emploi de noms symboliques ou de substantifs que l'on rencontre rarement dans la conversation, ensuite la tournure de la phrase selon des règles différentes. Dans ces oeuvres, le rythme et l'homophonie constituent deux lois importantes. Ceci peut s'expliquer aisément par le fait que ces oeuvres participent activement à la musique, surtout le lan-

gage tambouriné où l'on ne tient compte que des accents et des tons (l'intervalle entre chaque note représente alors l'intervalle entre deux accents de mots; le son clair, obtenu en frappant à l'aide d'une baguette le centre de la peau de tambour, reproduit un ton haut, le son étouffé avec la main, un ton bas). Pour arriver à ce résultat, on utilise plusieurs procédés, dont voici les plus fréquents:

a) Au point de vue grammatical:

- Exposition du sujet ou du complément en tête de phrase et rappel au moyen d'un pronom.
- Suppression du sujet lorsque celui-ci est déjà connu, ou dont l'identité ne soulève aucune équivoque, et quand il s'agit d'un pronom.

b) Au point de vue lexicologique:

- Emploi de mots composés qui remplacent en fait de véritables propositions.
- Emploi de formules pour renforcer l'idée ou mettre en évidence des éléments de la phrase.

c) Au point de vue style:

- Répétition des noms pour les mettre en valeur ou créer un certain rythme.
- Usage de périphrases ou de métaphores.
- Allitérations et rébus (jeux de mots et devinettes).

Evolution de la langue

Comme toutes les langues vivantes, et surtout les langues non écrites, le fôgbe a subi au cours des temps certaines modifications. Celles-ci ont porté avant tout sur le vocabulaire et la prononciation, ainsi que sur le style et la grammaire en général. On a vu précédemment quelles sont les principales transformations phonétiques, qui relèvent du relâchement des traits articulatoires et des rapports d'analogie entre les mots. A cet égard, il convient de signaler un nivellement tonal important qui affecte un grand nombre de substantifs. La perte du ton musical amène forcément une confusion entre des mots devenus identiques au point de vue phonique. L'effet immédiat de ce phénomène consiste en un appauvrissement du vocabulaire, auquel on remédie par l'emploi de mots composés ou de périphrases, voire de mots d'origine étrangère. L'intrusion de mots étrangers, français pour la plupart, est flagrante et provoque un bilinguisme extrêmement fâcheux pour la conservation de la langue. Il ne s'agit pas seulement d'emprunts anciens qui ont été en quelque sorte "dahoméniés" (1), mais surtout de ces emprunts tels quels à la langue française depuis l'époque de la colonisation. Dans le domaine grammatical, on observe un phénomène semblable. La structure de la phrase est simplifiée à l'extrême et tend de plus en plus au stéréotype. Quant au style, il a beaucoup perdu de ses qualités anciennes. L'expression apparaît plus

1) Mots d'origine portugaise en particulier.

terre à terre, usant de moins en moins de la métaphore et du symbolisme qui étaient jadis les principales caractéristiques de la langue parlée dans l'ancien royaume du Dahomey.

En fait, on peut dire qu'à l'heure actuelle le fôgbe se distingue parfaitement de l'ancienne langue dahoméenne, à tel point d'ailleurs que le message rapporté par la tradition orale est devenu quasi inintelligible pour la majorité des Dahoméens, et que seuls quelques vieux initiés à cette tradition sont encore capables de la comprendre.

Notes à propos des langues rituelles ()

En dehors du fôgbe, il existe d'autres langues qui sont fréquemment parlées dans l'aire de l'ancien royaume du Dahomey. Ces langues (nago, maxi, mina, peda ou xwêda, aja) ont été introduites par des groupes ethniques voisins. Quelques-unes offrent des particularités communes avec le fôgbe, soit qu'elles aient une même origine, soit qu'elles aient subi un certain métissage. Mais ce qui doit retenir l'attention ici, c'est que la plupart de ces idiomes étrangers sont devenus au Dahomey des langues rituelles, c'est-à-dire des langues consacrées à tel ou tel collège religieux. Ceci s'explique par le fait que la majorité des cultes en usage au Dahomey proviennent de régions différentes (des régions où sont justement parlées les langues en question), et aussi parce que le caractère même de la religion vodû implique une nette distinction entre profanes et initiés. Or, l'un des moyens d'y parvenir c'est l'ésotérisme du langage. Les individus, spécialement choisis et entraînés pour "représenter" les différentes divinités, doivent au cours de leur initiation abandonner l'usage de leur langue maternelle (en même temps que leur ancienne personnalité) et apprendre l'idiome particulier de leur vodû (vodûgbe). Durant toute la durée de leur réclusion dans le centre d'initiation, les initiés ne pourront s'exprimer que dans cette langue sacrée qui leur est enseignée simultanément avec les chants et les danses ou les actes exigés par le rituel. Après leur sortie, ils auront par conséquent à réapprendre la langue profane, ainsi que tout ce qui leur permettra de réintégrer la société.

Les langues rituelles se sont figées ou n'ont pas évolué à la manière de celles parlées par les groupes ethniques d'où elles tirent leur origine. Ainsi par exemple, le nago en tant que langue rituelle s'éloigne assez du nago profane et actuel. On peut donc considérer ces idiomes rituels comme des états de langues archaïques. Dans plusieurs cas aussi, ces mêmes idiomes se sont mêlés au fôgbe, créant de la sorte des langages incompréhensibles, sinon pour les seuls initiés.

Hormis les coutumes religieuses importées et suivies par quelques groupes étrangers, on distingue trois principales langues rituelles au Dahomey: le nago, le peda ou xwêda et

1) Cf. Bertho 1949, 1.

1' aja-aizo.

- 1) Le nago est parlé dans les collèges vodũ de Sakpata (divinité de la terre et de la fertilité) et de Mahu-Lisa (divinités créatrices). On le retrouve également dans la divination (Fa).
 - 2) Le peda ou xwèda (langue parlée dans la région de Ouidah) demeure l'idiome du collège de Xèbiòso (vodũ du ciel et de la mer).
 - 3) L'aja-aizò (langue de l'ancien royaume d'Allada) s'entend dans les collèges de Mahu-Lisa et des vodũ royaux.
-

Chapitre 2

Vie économique

1. Généralités

Ce chapitre ne comporte que les données essentielles de l'économie traditionnelle des Fô de la région d'Abomey ainsi que quelques renseignements généraux sur l'économie dahoméenne tout entière. Le tableau qui y est brossé ne prétend pas être exhaustif, tant font encore défaut dans ce domaine des études ou des informations établies selon des méthodes scientifiques (1).

Comme beaucoup d'autres Etats de l'Afrique de l'Ouest, et sans doute d'une manière encore plus frappante, le Dahomey semble être un pays à vocation typiquement agricole. Le produit de ses cultures vivrières et industrielles constitue en effet la quasi-totalité de ses exportations et de son revenu national. Parmi les produits exportés, ce sont les oléagineux qui occupent la première place avec 70 à 75% du tonnage global (2). Ils proviennent du palmier à huile et dans une moindre mesure de l'arachide, deux espèces déjà cultivées à l'époque précoloniale et dont la production était en partie également destinée au commerce extérieur. Viennent ensuite des cultures introduites ou développées du temps de la colonisation, comme celles par exemple du cocotier, du karité, du ricin, du kapokier, du coton, du tabac et du café. Mais la plupart de celles-ci ne sont que d'un faible rapport économique, ou demeurent au stade expérimental. C'est le cas notamment du coprah de moins en moins demandé, du kapok et du ricin. Le coton, quant à lui, ne dépasse guère le niveau des essais. L'une des variétés cultivées, l'Allen, pourrait néanmoins donner de bons résultats dans un proche avenir, que ce soit au point de vue du rendement ou de la qualité. La production de café et de tabac ne saurait rivaliser avec celles des pays voisins, en outre, leur qualité reste assez médiocre. L'exploitation des bois, ressource appréciable dans les pays appartenant à la zone forestière, ne doit être envisagée qu'à longue échéance, lorsque les plantations actuelles, principa-

1) Cf. pour plus de détails: Cornevin 1962, Serreau 1966, Meyer 1965, Laurent 1964, Quirino-Lanhounmey 1964 et Zimmer 1969.

2) Cf. Tableau des principales ressources agricoles p. 72.

lement de teck (région d'Agrimey-Allada), se seront suffisamment développées ou diversifiées.

Mais en dépit de l'industrialisation de certains de ses produits, l'agriculture demeure avant tout une agriculture de subsistance. Les cultures vivrières occupent en effet la plus grande partie des terres arables, si l'on y inclut la palmeraie qui constitue malgré tout un appoint alimentaire non négligeable. La production de ces cultures, hormis la part des oléagineux qui sont destinés à l'exportation, est très difficile à établir (1). Elle échappe en principe à toute commercialisation dirigée, et dans la plupart des cas est consommée sur place ou dans un périmètre restreint. Il s'agit de cultures alimentaires de base, comme les céréales (maïs, mil, sorgho, fonio) ou les tubercules (ignames, manioc en période de soudure, patates douces, taros, etc.) associées à des cultures maraîchères (gombo, haricots, tomates, oignons, piments et autres condiments).

La question de l'amélioration de cette agriculture, seule ressource nationale importante, apparaît donc essentielle pour le développement du pays tout entier. Dans ce domaine, le Dahomey a bénéficié de l'aide internationale et surtout de l'aide française, à travers des organismes de soutien tels que le F.A.C. (Fonds d'Aide et de Coopération), le F.I.D.E.S. (Fonds International pour le Développement Economique et Social), ou le F.E.D. (Fonds Européen de Développement). A ceux-ci sont venus s'ajouter d'autres ayant une action similaire mais de portée plus restreinte, soit qu'ils émanent d'instances internationales comme l'O.N.U. ou la F.A.O. (amélioration et commercialisation des produits agricoles), nationales: l'U.S. AID des Etats-Unis, le Service de Développement de la République fédérale allemande (D.E.D.), la Coopération technique suisse (volontaires), l'Assistance norvégienne (pêcheries), etc., ou encore de sociétés privées ou semi-officielles: l'Union suisse des Coopératives de consommation par exemple (2). Toutefois, le problème du développement d'un pays est un problème d'ensemble. Il dépend avant tout de la politique intérieure de l'Etat, de l'établissement des prévisions et des moyens les plus efficaces pour atteindre les buts désirés. Plusieurs plans, quadriennaux, quinquennaux et décennaux, ont été adoptés depuis la date de l'indépendance du Dahomey, pour fixer le cadre directeur de la progression économique et coordonner les différentes sortes d'aide extérieure. Ainsi, par exemple, le plan décennal de 1960 envisageait de généreuses améliorations dans le domaine agricole. Le volume des exportations devait quadrupler en 1970 grâce à une mise en valeur de quelques centaines de

1) Cf. Hasle 1965.

2) Cf. à ce sujet: Zimmer 1969, p. 73-76, de même que Blum 1968, Comte 1968.

milliers d'hectares supplémentaires, par l'introduction de nouvelles méthodes culturales, un encadrement de la paysannerie et un écoulement plus rationnel des produits à travers le pays (1). Le deuxième plan quinquennal du Dahomey, pour la période allant de 1966 à 1970, constatait déjà l'utopie de ces premières prévisions avancées dans l'euphorie de l'indépendance, et les ramenait à un niveau plus modeste (2). En résumé, il établissait un programme de développement des ressources agricoles en tenant compte des nécessités intérieures et des débouchés extérieurs. Un effort particulier était réservé aux trois grandes cultures industrielles (ou commerciales): le palmier à huile, l'arachide et le coton. Le palmier à huile à lui seul devait englober 48% des investissements ruraux, étant considéré comme l'élément de base de l'économie dahoméenne (deux tiers des exportations en 1966). Le danger d'une monoculture assurant la presque totalité des ressources du pays devait être compensé par l'apport de deux autres cultures: l'arachide avec 15% des investissements et le coton avec 20%. Le plan prévoyait également l'introduction ou le développement de cultures d'appoint comme le tabac, le café, le cocotier, la canne à sucre, enfin le riz. Cependant aux dires mêmes du plan, le développement de ces cultures pouvant aboutir à une industrialisation proche ou lointaine (huileries, manufactures de textiles) avait pour premier but de satisfaire des besoins de consommation interne de plus en plus grands, de réfréner en quelque sorte des importations toujours plus massives (et qui ne correspondent pas souvent aux nécessités réelles du pays). Par conséquent, le plan ne visait pas autre chose que la stabilisation de la balance économique dahoméenne dont le déficit allait croissant d'année en année, et non l'équilibre des exportations et des importations comme le présumaient les premiers plans. Cette stabilisation, on le sait maintenant, demeure encore très difficile à atteindre. Les objectifs prévus par divers plans successifs, même modestes, n'ont pu être réalisés. Des difficultés de toutes sortes ont surgi à tout moment, augmentées encore par les dissensions politiques qui ont amené la chute de nombreux gouvernements et empêché la mise en place d'une véritable politique de développement (3). En fin de compte, c'est au paysan dahoméen que revient la tâche ardue de relever l'économie nationale. Or, c'est une tâche au-dessus de ses forces. Ici comme ailleurs, on observe parmi les couches jeunes de la population, surtout parmi celles qui ont été instruites à l'école, un désintéressement prononcé envers le travail agricole et une fâcheuse tendance à l'exode rural. L'avenir du cultivateur dahoméen, il faut bien se l'avouer, ne se révèle guère brillant. Pris d'une part entre l'inertie d'une administration pléthorique qui a conservé son style

1) Serreau 1966, p. 232.

2) Cf. Bulletin de l'Afrique noire 1966, Nos 402, 406 et 407.

3) Pour l'aspect politique de la question, cf. Decalo 1968.

colonial et d'autre part le mercantilisme général, le paysan traditionnel doit encore faire face au poids des traditions socio-religieuses, à l'absence de moyens de culture modernes et efficaces, à une mauvaise répartition des terres, aux transports rudimentaires et à une commercialisation dérisoire qui lui retire en grande partie tout le bénéfice de son travail. Tout ceci explique la faible rentabilité agricole d'un pays qui pourtant jouit de conditions naturelles assez favorables.

2. Agriculture

Parmi les autres contrées du pays, le Centre et particulièrement la région d'Abomey apporte une contribution importante à l'économie nationale grâce à son agriculture. La palmeraie qui en constitue la caractéristique principale y est plus développée qu'ailleurs. Ce qui ne veut pas dire que sa rentabilité en soit meilleure. Ici, la palmeraie est ancienne, elle remonte aux temps du royaume, c'est-à-dire au milieu du XIXe siècle au moins. Les plants y ont été en outre peu ou mal soignés et produisent beaucoup moins que ceux que l'on a sélectionnés et répartis d'une manière plus rationnelle dans les plantations modernes du Sud. La consommation de plus en plus forte d'alcool de palme (sodabi) est à l'origine d'un abattage excessif et incontrôlé (1). Le volume de la production, bien qu'assez difficile à estimer puisqu'une bonne partie en est soustraite pour la consommation locale, demeure néanmoins considérable et fait du Centre l'une des premières régions productrices d'oléagineux. La palmeraie présente en même temps un autre avantage, celui d'avoir freiné l'érosion des sols. Ceux-ci possèdent une couche d'humus suffisante et jouissent d'une humidité presque constante grâce aux impluviums naturels. Ils conviennent par conséquent à la plupart des cultures pratiquées au Dahomey. Hormis les oléagineux (palmier à huile et arachide), ces cultures comprennent surtout des céréales (maïs et mil), des tubercules (igname, manioc, taro) et des plantes maraîchères (tomate, gombo, haricot, piment, etc.). Il faut y ajouter quelques fruits (banane, orange, citron, mangue, papaye, etc.), moins cependant que sur la côte, ce qui correspond bien à des habitudes alimentaires différentes. Il ne s'agit pas d'une culture à proprement parler, les arbres fruitiers étant la plupart du temps plantés à proximité des cases ou dans les concessions. Il en est de même pour le tabac et le café cultivés en jardins de cases. On peut, pour conclure, mentionner également quelques timides essais de coton, souvent associé aux cultures traditionnelles vivrières ou alternant avec elles.

Grâce à la densité de sa population (20 à 27 habitants par

1) Au contraire des Yoruba, les Fô abattent les palmiers puis en extraient la sève qui a déjà fermenté. Cf. Bismuth & Ménage 1961.

km², moyenne nationale 20 à 22 habitants au km², région urbaine Abomey-Bohicon 53 hab./km²) qui, en dépit des centres urbains demeure rurale à 90% (462500 ruraux contre 44400 urbains), le Département du Centre détient après ceux du Sud l'un des taux les plus élevés d'occupation des terres (1). Ceci pose tout naturellement le problème de la propriété qui se présente au Dahomey sous différents aspects.

Propriété

Dans cette partie centrale du pays et plus spécialement dans la région d'Abomey parmi une population d'origine fô, la plupart des champs cultivés (gle ou gleta) et des plantations de palmier à huile appartiennent à des communautés familiales (xènu) et sont gérés par des chefs de collectivité (xènuḡā). Il s'agit là d'une situation traditionnelle qui a dû forcément évoluer depuis le début de la colonisation. Il existe par conséquent des terrains qui reviennent en propre à des individus. Ces derniers ont pu les acquérir soit par succession, lors de la scission des lignages paternels, soit par achat. Ce dernier cas ne se produit pas fréquemment, étant donné l'aspect flottant de la juridiction en matière de propriété individuelle ou collective (2). Les terres collectives ou de famille demeurent en principe indivises et inaliénables (hormis le cas de la segmentation des lignages). Elles peuvent par contre être prêtées aux membres de la famille moyennant une redevance sur les récoltes ou louées à des étrangers contre une prestation en nature ou en argent. La mise en gage des terrains de culture, très courante, n'implique pas la perte de leur propriété en cas de non-remboursement de la dette. Le créancier jouit de l'usufruit de ces terrains jusqu'au jour du complet paiement. La terre peut être cédée ou engagée sans entraîner la perte des arbres plantés et des récoltes sur pied. Cette particularité de la coutume dahoméenne a été la cause d'un grand nombre de malentendus durant la période coloniale. Elle apparaît même à l'heure actuelle comme une source de contestation permanente. Ce n'est d'ailleurs pas la seule. Jadis, en effet, à l'époque de l'ancien royaume, tous les biens collectifs et individuels étaient la propriété du roi qui les partageait entre ses sujets et pouvait à tout moment les reprendre. Une grande partie des terres était cependant réservée à la famille royale qui y faisait travailler des esclaves (glesi ou gletasi). Après la chute du royaume, tous ces biens furent partagés entre les différentes branches de la famille royale. Celles-ci en tirèrent un grand profit en les louant ou en les revendant à plusieurs reprises, se considérant comme légitime propriétaire sur la base de l'ancienne tradition (celle-ci préconisant l'accroissement du patrimoine et interdisant toute aliénation). De fait, il

1) D'après Enquête démographique au Dahomey, 1964. Cf. aussi Zimmer 1969, p. 82 et Meyer 1965, p. 2977.

2) Cf. Tardits 1963.

ne s'agissait dans ces transactions que de cessions provisoires où seul l'usufruit entraînait en ligne de compte et non la nue propriété.

Si l'on remonte encore plus loin dans le temps, on constate que la propriété revenait au premier occupant, l'ainô, et se transmettait dans sa famille selon le système lignager. Avant la formation du royaume, l'ainô cumulait les fonctions de chef de la terre avec celles de chef politique (axôsu) (1). Ainsi, l'ainô était non seulement propriétaire du sol mais également des personnes qui y vivaient et qui à l'origine du moins formaient un lignage. Cette ancienne coutume a été reprise par les rois du Dahomey, après avoir hérité leurs droits des ainô soit par conquête, par alliance ou par achat. A cet égard, la tradition orale ne manque pas de signaler que les rois ont "acheté" le Dahomey. Pour comprendre cette expression, il faut se rapporter aux événements qui se sont produits au moment de l'arrivée des Fô dans la région d'Abomey. La tradition orale raconte en effet que les chefs de la migration ont acquis des terrains auprès des chefs locaux, les ainô. Ce fut notamment le cas pour Găñixésu, Hwegbaja et Akaba qui achetèrent l'emplacement nécessaire à l'installation de leurs familles. Il est en tout cas certain que les premiers souverains du Dahomey durent en passer par là, car à l'époque ils n'étaient pas assez forts pour s'imposer à toutes les chefferies locales. Par la suite, il est vrai que de nombreux territoires furent conquis en vue d'agrandir le noyau initial. Il est cependant intéressant de noter que la conquête de nouvelles régions n'a pas toujours visé leur annexion. Ainsi, par exemple, au cours de la dernière période de l'histoire du royaume, alors que toute menace extérieure était écartée (affaiblissement du royaume yoruba d'Oyo), aucune conquête ne fut organisée afin d'augmenter le patrimoine légué par Hwegbaja. Au contraire, les pays conquis étaient soigneusement razzés, la population réduite en esclavage pour alimenter le trafic négrier ou fournir des victimes lors des sacrifices rituels. C'est ce qui se produisit au cours de la conquête du pays maxi sous le règne du roi Gezo. Dans plusieurs cas, il est dit également que les Dahoméens "rachetèrent" leurs conquêtes en entretenant les divinités locales ou en les installant chez eux (2). Il convient enfin de signaler que certains ainô de la région d'Abomey se voient honorés durant les rituels. Ce sont ceux qui détenaient jadis les terrains sur lesquels ont été édifiés les temples ou les centres d'initiation religieuse les plus importants (3).

Cultures

Dans le centre du Dahomey, les cultures se font toujours selon la tradition ancestrale. L'introduction de machines

1) Argyle 1966, p. 96.

2) Le Hérissé 1911, p. 244.

3) Par exemple le Legonu du temple de Zomadô à Abomey.

agricoles, d'engrais et de toutes les autres techniques de mise en valeur des terres ne se remarque qu'en peu d'endroits et surtout à titre expérimental (coopératives créées par des organismes étrangers, plantations gouvernementales de la S.O.N.A.D.E.R., Société Nationale pour le Développement Rural). Les travaux champêtres se répartissent entre les sexes: les hommes défrichant et préparant les champs à recevoir des cultures, les femmes ensemençant et sarclant les plants au cours de la croissance, la récolte étant assurée collectivement. L'outillage agricole se compose presque exclusivement de deux instruments: une houe (ali) à lame de fer large et courte et dont le manche est à peu près parallèle à la lame, un coutelas (dëkpe) à lame épaisse. Le coutelas sert à défricher, à débroussailler, etc., tandis que la houe permet de désherber et d'ouvrir les champs. Un modèle de houe plus petit est utilisé en outre pour sarcler les plants. Pour la récolte, on se sert du coutelas lorsqu'il s'agit de céréales et d'un pieu garni d'un fer recourbé dans le cas des tubercules.

C'est aux alentours d'avril que commencent les gros travaux agricoles, à une époque où les premières tornades ont rendu le sol malléable. Les labours nécessitent un effort considérable, étant donné la médiocrité de l'outillage traditionnel (qui se révèle cependant plus adéquat que celui qu'ont introduit les Européens, car il permet de travailler le sol en surface sans faire remonter dans la couche d'humus la latérite sous-jacente). Aussi fait-on appel à tous les membres valides de la collectivité familiale ou à son groupe d'entraide mutuelle (dëkpè, groupe de jeunes, association de quartier, de tontine, etc.). Pour compléter cette main-d'oeuvre, il arrive également que l'on engage des manoeuvres, mais c'est une solution coûteuse (1).

Les cultures se font par rotation, pour éviter un rapide épuisement des sols trop peu enrichis par les cendres des feux de brousse allumés vers la fin de la saison sèche. Seuls les champs qui se trouvent à proximité des habitations, et qui sont en principe réservés aux cultures maraîchères, bénéficient d'un apport d'engrais (fumure animale ou déchets de cuisine). Néanmoins les terres s'appauvrissent assez vite et requièrent une période de jachère qui varie selon les cas (2). A l'heure actuelle, par suite de conditions économiques défavorables et en tenant compte du taux élevé d'occupation, presque toutes les terres sont exploitées d'une manière intensive avec des cultures associées et des jachères très réduites.

Grâce aux conditions climatiques particulièrement intéressantes (pluviométrie de 1000 à 1400 mm. par an), certaines

1) En 1966, la journée de travail agricole valait 125 ou 200 CFA, en principe du moins.

2) Trois ans au moins après 6 emblavures.

espèces arrivent à donner deux récoltes par année comme le maïs, l'arachide, le gombo et l'haricot (une seule pour le mil et l'igname). Le maïs vient en tête des cultures vivrières, tant au point de vue de sa rentabilité (700 à 1500 kg/ha pour la première récolte, 500 à 1000 kg/ha pour la seconde) que de ses besoins très modestes: on peut en effet le planter à trois ou quatre reprises dans la même terre (1).

La récolte la plus importante est celle de la première culture qui arrive à maturité dans le courant de la petite saison sèche (entre juillet et août). La seconde culture a lieu pendant la seconde saison pluvieuse de courte durée (septembre-octobre) et donne sa récolte en janvier ou février, pendant la grande saison sèche. Son rapport est faible en regard de la première. C'est la raison pour laquelle le cultivateur dahoméen plante les espèces qu'il espère commercialiser en même temps que celles qu'il consommera pendant la première saison de cultures. Durant la seconde, il se contente de cultiver pour lui-même.

Le maïs, l'igname, le manioc et l'haricot forment la base de l'alimentation traditionnelle des Fö. Jadis, le mil était cultivé sur une plus large étendue mais il a été supplanté par le maïs beaucoup plus rentable. Le maïs est consommé sous forme de pâte (wò), obtenue en délayant la farine dans l'eau et en faisant bouillir le mélange jusqu'à consistance d'une pâte gélatineuse et blanchâtre (wò wewe). On l'améliore parfois avec de l'huile de palme (amivò) dans laquelle on a fait cuire quelques crevettes ou poissons fumés. Ce plat (wò vòvò ou amivò) s'accompagne en principe d'une sauce (kalulu) à base de légumes (tomates, gombo, piments, etc..) et de viande si possible (cabri, agouti par exemple). La farine de maïs fermentée dans de l'eau, puis passée, fournit en outre l'akasa, boule de pâte légèrement acidulée, très appréciée au Dahomey et qui a l'avantage de se conserver quelques jours. Du maïs encore, il est tiré une sorte de bière, le jakpalo. A l'époque des soudures difficiles, le manioc remplace le maïs, soit sous forme de tubercules bouillis, soit sous forme de fécule. Celle-ci est de deux sortes: la première (fěfělifě) résulte de la torréfaction puis du broyage des tubercules qui sont bouillis au préalable pour leur faire perdre toute toxicité; la seconde (gari ou gali) provient du râpage des tubercules frais dont la pulpe est laissée à fermenter et qui est finalement desséchée dans de grandes jarres de poterie. L'igname peut être bouillie et pilée au mortier pour donner une purée douceâtre (tekpikpà) ou bien frite à l'huile de palme. L'haricot, dont il existe plusieurs variétés, se consomme bouilli à l'eau et arrosé d'huile de palme, en purée ou encore sous forme de fécule cuite à l'eau. Il entre aussi dans la composition des beignets frits à l'huile de palme ou d'ara-

1) Cf. Adandé 1953.

chide. L'igname et l'haricot sont avec le mil des aliments souvent offerts aux divinités dans le cadre des sacrifices rituels ou des cérémonies annuelles (fête des prémices de l'igname, tedudu, en août ou septembre, du mil, jahuhu, en mai).

L'arachide est habituellement plantée en seconde culture, associée avec d'autres espèces vivrières. Son intérêt alimentaire semble moindre. En effet, les oléagineux entrant dans la cuisine indigène proviennent pour la plupart du palmier à huile. Comme on l'a déjà souligné, c'est l'une des plus grandes richesses du Centre-Dahomey, sinon la seule. Lorsque les conditions climatiques s'y prêtent, l'Elaeis guineensis parvient à donner deux récoltes par an, l'une en mars ou avril, l'autre entre novembre ou décembre. Les fruits de l'Elaeis se présentent sous la forme de régimes hérissés de bractées épineuses entre lesquelles sont disposées les drupes de couleur orangée. C'est de ces drupes que l'on tire par pressage l'huile de palme, produit visqueux de couleur rougeâtre. L'huile destinée à la consommation locale est presque toujours préparée selon un procédé artisanal par les cultivateurs eux-mêmes. Ce sont en général les femmes qui s'en chargent. Le procédé consiste, après avoir détaché les drupes du régime que l'on a desséché par une longue exposition au soleil, à faire bouillir ces fruits afin de séparer le péricarpe du noyau ou noix palmiste. La pulpe ainsi obtenue est ensuite pilée au mortier, décantée et filtrée. Il en résulte un produit épais, plus ou moins pur, de couleur rouge sombre, l'amivô. Les noix palmistes, mises à sécher au soleil, seront plus tard brisées et l'amande qu'elles contiennent servira à enrichir les sauces ou sera à son tour cuite et pilée pour donner une huile fine, utilisée notamment dans la pharmacopée indigène. Les coques donnent un excellent combustible, alimentant aussi bien les feux de cuisine que ceux de la forge. La lie ou résidu du pilage des drupes, l'amija, est soigneusement recueillie pour la confection de certains plats. Hormis son rôle alimentaire, l'huile de palme est destinée à la saponification, la préparation de graisses végétales ou de lubrifiants (1).

Les cultures maraîchères n'occupent qu'une faible étendue des terres et se trouvent la plupart du temps associées à des cultures céréalières (gombo et maïs par exemple) ou situées aux abords immédiats des habitations. Faute de soins ou d'irrigation, leur rendement semble assez faible. Elles sont en outre peu diversifiées et comprennent principalement le gombo

1) L'huile de palme destinée à la commercialisation est extraite par la SNAHDA (Société Nationale des Huileries du Dahomey) qui possède quatre usines dont une à Bohicon. La transformation a lieu à l'étranger. Il existe cependant une savonnerie à Cotonou.

Tableau des principales ressources agricoles du Centre-Dahomey

1	2	3	4	5	6
Noms français et scientifique.	Terme vernacul.	Superficie en milliers d'ha (C = Centre D = Dahomey)	Production en milliers de t.	Modes de culture	Usage (traitement, consommation, valeur rituelle, etc.,)
Palmier à huile <i>Elaeis guineensis</i>	deŋi	1968-69 D 400 (dont 19,1 d'arbres sélectionnés)	1968 D 33,9 (huile de palme) D 56,3 (palmistes)	- plantations naturelles (palmier) ou blocs cultureux industriels (SONADER) - 2 récoltes par an	- alimentaire et commercial - extraction de l'huile selon des procédés artisanaux pour la part consommée sur place; extraction industrielle pour la part exportable (huileries de la SNAHDA) - utilisation des coques de noyaux pour les feux de cuisine et de forge - l'huile de palme ou de palmistes d'origine industrielle sert à la saponification, ainsi qu'à la préparation de lubrifiants ou d'articles de parfumerie - l'huile de palme (amivô) joue un rôle important dans la cuisine indigène (préparation des sauces et fritures), en outre, elle est employée dans la plupart des sacrifices rituels
Arachide <i>Arachis hypogaea</i>	aziŋ	1965-66 D 78,5 C 47	1965-66 D 28,7 C 16,3 1968 D 49,1 (coques)	- culture associée parfois intensive - culture en buttes - 2 récoltes par an	- alimentaire et commercial - décortiquage manuel (semences) - décortiquage à la machine à main et extraction de l'huile par des procédés artisanaux (faibles quantités, la plus grande partie de l'huile consommée provient de l'étranger) - l'arachide est consommée bouillie en coque, décortiquée et rôtie, ou fournit l'huile de friture

1	2	3	4	5	6
Maïs Zea mays	<u>arbadc</u>	1966 D 368,8 C 26,5	1966 C 14,2 1968 D 210,8	- culture intensive en sillons - 2 récoltes par an	- alimentaire de base (Centre-Dahomey) - réduction en farine (moulin à moteurs) - consommation sous forme de pâte de farine cuite à l'eau (<u>mb</u>), parfois additionnée d'huile de palme (<u>mb vovô</u>), ou sous forme de pâte de farine fermentée (<u>akasa</u>) - le <u>mb vovô</u> est souvent offert aux <u>vodun</u>
Petit mil Pennisetum spp.	<u>li</u> ou <u>likô</u>	1965-66 D 17 C 0,7	1966 D 7 C 0,2 ? 1967 D 5,9 1968 D 7,1	- culture associée - 1 récolte par an	- alimentaire d'appoint - réduction en farine (au mortier) - consommation sous forme de pâte de farine cuite à l'eau, de beignets frits à l'huile de palme ou d'arachide - prémices de la récolte offerts aux divinités royales lors du rite <u>labuhu</u> qui marque le début de l'année traditionnelle (mai)
lgname Dioscorea spp.	<u>te</u> ou <u>tevi</u>	1966 D 53,7 C 11,6	1966 C 128,6 1968 D 623,2	- culture parfois associée avec le coton - culture en buttes - 1 récolte par an	- alimentaire de base - consommation en purée (tubercules épluchés, bouillis et écrasés au mortier) ou en fri- ture (à l'huile de palme) - prémices offerts aux <u>vodun</u> dans chaque collè- ge religieux (rite du <u>te dudu</u>) et aux <u>mā-</u> <u>nes</u> royales (rite du <u>katito</u> à la mémoire du roi <u>Uezô</u>)
Manioc Manihot utilissima	<u>fahg</u>	1966 D 127,7 C 17,1	1966 C 136,2 1968 D 881,7	- culture associée - se récolte toute l'année	- alimentaire d'appoint (périodes de sou- dure) - déshydratation et désintoxication des tu- bercules par torréfaction ou par ébullition puis filtrage - réduction en farine (<u>gānēlifi</u>) - consommation sous forme de pâte de farine cuite à l'eau ou sous forme de fécule (<u>ga-</u> <u>ri</u>) provenant du râpage des tubercules frais

1	2	3	4	5	6
Haricot ou pois Vigna spp. Cajanus spp. rouge	eikū sogā = haricot doivi = pois de terre	1966 D 55,5 C 13	1966 C 3 1968 D 21,9	- culture associée (avec les céréales ou l'igname) - culture en jardins de case - 2 récoltes en plus par an	- alimentaire (secondaire) - décorticage manuel - récupération des cosses (combustible) - consommation sous diverses formes: bouilli et arrosé d'huile de palme, en beignets frits (ata), etc.. - nourriture souvent offerte aux <u>odū</u>
Gombo Hibiscus esculentus	tevi	?	1968 D 0,4 ?	- culture associée au maïs le plus souvent - 2 récoltes par an	- alimentaire (secondaire) - entre dans la préparation des sauces (sauce gluante <u>nūnū</u> par exemple)

Remarques

Les chiffres donnés ci-dessus sont tirés des travaux de Haile (1965), Meyer (1965), Zimmer (1969), ainsi que des statistiques parues dans l'Agriculture africaine (1970) ou dans le Bulletin de l'Afrique noire (1972-73, Nos 706 et 728). Ils ont naturellement une valeur très relative, n'étant basés que sur l'observation ou sur l'observation des marchés. Il est en effet très difficile de chiffrer la production des cultures vivrières dont une bonne part est auto-consommée. En outre, on n'a pas tenu compte ici des dernières années qui, depuis 1970, ont donné des résultats inférieurs par suite de conditions climatiques défavorables ou à cause du développement de certaines cultures industrielles aux dépens des cultures vivrières.

Il faut ajouter qu'il existe encore d'autres cultures dont l'intérêt alimentaire ou commercial est cependant moins évident. On peut citer à cet égard:

1) les cultures fruitières: les oranges (yovozā) et citrons ou limettes (kā), dont la production a atteint 9400 t. en 1967; la banane (kōwa) environ 10000 t. en 1967; enfin la

mangue (amaga), la goyave (kēkū), l'ananas (arōde), l'a papaye (koē) et l'avocat (avoka). La plupart de ces espèces sont d'origine européenne ou américaine. La production fruitière serait selon l'IPAC de 40000 t. par année. La culture se fait par toutes petites unités et les arbres ne sont guère soignés. Il faut dire aussi que les fruits, hormis le banane et l'orange, sont peu prisés parmi les populations de l'intérieur.

2) Les légumes et condiments variés: la tomate arrive en tête (43100 t. en 1968); le piment (ataki) l'ail (ayomasa, ayegide) viennent très bien lorsqu'ils sont cultivés en jardins de case. La tomate (imati), dont la production s'avère encore insuffisante, défie avec elle un rôle important dans l'alimentation indigène, car elle entre dans la plupart des sauces qui accompagnent l'inepide pâte de maïs. Le poivre, dont il existe plusieurs sortes, est peu employé si ce n'est dans les actes rituels (notamment l'ataki, Aframomum melaguetta). Il en va de même pour certaines feuilles ou fruits comestibles qui servent davantage aux pratiques magico-religieuses qu'à la préparation de la nourriture.

(Hibiscus esculentus), la tomate et plusieurs variétés de piments, de poivres ainsi que des oignons. Le gombo parvient à donner deux récoltes par an, tandis que les autres espèces cultivées croissent toute l'année.

3. Activités annexes

Elevage

Dans cette partie du Dahomey, l'élevage ne constitue pas à proprement parler une activité annexe de l'agriculture. Même ici, dans la palmeraie loin de la savane des régions du nord, il est toujours l'apanage des Peul ou des Bariba. En fait, c'est plutôt dans le nord-est du pays que l'on rencontre le gros du cheptel dahoméen, environ les trois quarts nomadisant dans les régions de Parakou, Bimbereke et Nikki (1). Néanmoins, les quelques troupeaux de bovins sont régulièrement confiés à des pasteurs peul qui reçoivent pour salaire le lait et la moitié des veaux nés dans l'année (2). Mais il s'agit d'un capital immobilisé et qui s'amenuise chaque année faute de soins appropriés (insuffisance des vaccinations, ignorance du métissage, etc.). Il est bien vrai que le cheptel bovin n'intéresse guère la population *fô*, sinon comme marque de prestige et pour alimenter les sacrifices rituels. Au point de vue alimentaire, les goûts vont de préférence à la viande de chèvre ou d'agouti. Chèvres, moutons et porcs sont élevés non loin des demeures où ils circulent librement, tout comme les volailles, poules, dindons et canards, et ne réclament aucun soin particulier. Ce petit bétail paraît difficile à estimer étant donné sa dispersion. Chaque famille possède en effet, même dans les centres urbanisés, une réserve de chèvres pour l'accomplissement des cérémonies annuelles. Les caprins se montrent d'ailleurs plus résistants aux épizooties que la plupart des autres animaux domestiques, bien plus que les ovins qui sont surtout élevés par des musulmans. Les porcins paraissent assez nombreux dans cette région mais leur viande n'est guère appréciée (sans doute à cause des maladies qu'elle peut entraîner et plus vraisemblablement à cause de son aspect blanchâtre qui rappelle la chair des cadavres!). Il semble également impossible d'évaluer le nombre des volailles, principales victimes des sacrifices coutumiers. Les poules, de plus petite taille que celles d'Europe résistent assez bien aux fièvres (3).

Chasse et cueillette

La chasse, très peu développée dans cette région du Centre Dahomey, est surtout pratiquée en période de sécheresse,

- 1) 76000 têtes dans le Sud et le Centre contre 373100 dans le Nord (d'après Zimmer 1969, p. 50).
- 2) Très difficile à évaluer à cause du nomadisme des troupeaux, des pertes dues aux épizooties, etc.. Cf. en particulier Meyer 1965.
- 3) En 1963, on comptait pour le Centre: 38500 bovins, 58397 ovins, 98696 caprins et 138347 porcins (d'après Meyer 1965).

Chasse et cueillette

La chasse, très peu développée dans cette région du Centre-Dahomey, est surtout pratiquée en période de sécheresse, lorsque les cultures sont abandonnées aux feux de brousse. Même jadis, il ne semble pas qu'elle ait été d'un grand rapport. Très vite, à partir du XVIII^e siècle, le gros gibier a disparu du Centre, émigrant au nord-ouest dans la chaîne montagneuse de l'Atakora. Avant cette date, on pouvait trouver sur le plateau d'Abomey des éléphants, des buffles ainsi que quelques grands carnassiers: lions, léopards, hyènes (1). Actuellement, il est possible de capturer des petites antilopes (zûte), des lièvres (azwî), des civettes (axlŵixlŵi) et aussi des agoutis qui se font de plus en plus rares. Une variété de rongeur (glezî) est en outre chassé dans les champs de cultures où il creuse ses nombreuses galeries. Souvent capturé vivant, il est engraisé en cage avant d'être mangé.

Tout comme d'autres activités en rapport avec le monde naturel, la chasse s'entoure d'un certain nombre de pratiques rituelles, d'actes symboliques et de prohibitions ou interdits (2). Les techniques de chasse comprennent en général le piégeage, l'affût et la poursuite. Les instruments ou armes utilisées à cet effet se composent du piège (fêca), du bâton de jet cerclé de métal (gbeñâkpo) servant à briser les pattes des animaux pour les immobiliser, la lance (xwâ), le poignard (dêkpe ou jivi), enfin l'arc (da) et la flèche (ga), rarement le fusil (tu).

Quant à la cueillette, elle ne joue pas ce rôle important qu'elle détient dans d'autres régions africaines, dans les zones forestières du Congo par exemple. Ici, elle ne constitue presque jamais un apport alimentaire intéressant. Ce sont en général les enfants qui s'y adonnent, ramassant des baies et des feuilles qui entrent parfois dans la préparation des aliments et surtout dans celle des "médicaments" indigènes. Un grand nombre d'espèces végétales possèdent en effet des vertus curatives indéniables et remplissent en même temps des fonctions rituelles importantes. Les Fô ont ainsi créé toute une pharmacopée basée sur l'empirisme certes, mais aussi sur des notions plus profondes touchant au symbolisme des relations entre les hommes et la nature. Ils passent également pour d'habiles fabricants de poison.

4. Artisanat

Il s'agit ici de décrire les principales techniques de transformation. On veut parler bien sûr des techniques tra-

- 1) Les célèbres Amazones étaient au départ des femmes entraînées pour la chasse à l'éléphant.
- 2) Il semble qu'ici la chasse soit avant tout une affaire individuelle, même si les rites sont accomplis collectivement par les associations de chasseurs.

ditionnelles, même si dans plusieurs cas il s'y est ajouté des habitudes d'origine européenne. Chez les Fô on relève au moins sept techniques originales qui ont été introduites du temps de l'ancien royaume et qui ont été développées pour accroître le prestige des rois.

a) Tissage (avôlîlô)

C'est parmi toutes les techniques celle qui paraît la plus ancienne. On dit en effet que le tissage a été introduit au centre du Dahomey par les fondateurs d'Abomey. Il semble donc que cette technique ait un rapport mythique avec la création de la royauté au Dahomey. C'est aussi l'une des techniques qui a le moins "emprunté" à l'Europe. Les étoffes sont toujours tissées en étroites bandes de vingt à vingt-cinq centimètres sur des métiers horizontaux de fabrication locale (alôgba), avec des instruments traditionnels. Habituellement, le métier à tisser se compose d'un peigne (alôkpa) de deux cent vingt dents et de deux lisses (asâ) suspendues à un trépède (xèkpo), lui-même glissant sur deux poutres horizontales fixes distantes de quatre-vingts centimètres environ (1). Le fil de chaîne (avôkâ) est attaché à un pieu de tension (agbâ) fiché en terre tandis qu'à l'autre extrémité il est noué autour d'un bâton (xalagbekpo). Ce dernier est retenu par deux



Fig. 3 Tisserands du quartier Bécon-Ouègbo (Abomey, 1973).

1) Cf. fig. p. 78.

épieux obliques enrobés dans le socle de banco où vient s'asseoir l'artisan. Deux pédales (tetekpo) permettent d'actionner les lisses, soulevant alternativement les fils pairs et impairs. Le tisserand se sert d'une navette oblongue (xûte) qui contient la fusette de fil (ye). Malgré l'usage d'un matériel entièrement traditionnel, il faut relever cependant deux apports nouveaux dans la technique du tissage. Le premier réside dans le choix de la matière première, le second dans la destination de la production. Jadis, le fil était fourni par les femmes de tisserands qui le faisaient teindre par des spécialistes (axodotò) ou le teignaient elles-mêmes. De nos jours, et pour la plus grande partie de la production, le fil d'origine anglaise est acheté déjà teint auprès des Yoruba (grands trafiquants de textiles sur la côte du Dahomey). Le travail des teinturières est ainsi réduit à néant. Il n'en reste d'ailleurs plus guère que quelques-unes qui occasionnellement teignent des pagnes à l'usage des initiés (vodùvò) ou des écheveaux de coton pour la confection des linceuls (avògā) aux couleurs traditionnelles verte, orange et jaune (considérées ici comme des couleurs tristes!). La teinture à l'indigo (axo ou aho), très répandue avant la colonisation, a petit à petit disparu et n'est employée que pour les étoffes et les parures destinées aux cultes. On ne plante pour ainsi dire plus d'indigo depuis le début du siècle.



Fig. 4 Détail du métier à tisser (Abomey, 1973)

cle et toute cette teinture est importée d'Europe (ce qui ne garantit pas une stabilité des couleurs), hormis le sokpakpè tiré de l'écorce d'une euphorbiacée, de couleur rouge violine, qui est employé par les initiés pour teindre leurs pagnes (Hūsivò, Anàgonuvò). La seconde des influences étrangères se remarque dans la production. Jusqu'à l'arrivée des Européens et même pendant la période coloniale, les tisserands confectionnaient des étoffes dont s'habillait toute la population. Dès le moment où l'on s'est mis à produire au Ghana, en Nigeria et au Togo des cotonnades imprimées très bon marché, le Dahomey en a été complètement inondé. Ne pouvant lutter avec les prix très bas de ces étoffes importées, les tisserands ont dû alors orienter leur activité vers de nouveaux débouchés, le tourisme en premier lieu. Ils se sont mis par conséquent à produire des nappes et des services de table vivement colorés et comportant la plupart du temps des motifs inspirés par la tradition orale. Le centre de tissage le plus développé à Abomey est situé dans l'enceinte du palais royal, occupant le bâtiment jadis réservé aux hôtes de passage (jónṣa).

b) Broderie (blo d'avò)

Au Dahomey et principalement à Abomey, on découvre une technique spéciale de broderie, celle du tissu appliqué. Elle consiste à coudre (to nu) sur des étoffes de vives couleurs des motifs se rapportant à l'iconographie royale ou à la tradition populaire. Elle permet ainsi de décorer des pièces du costume traditionnel: bonnets (aza), pagnes (avò), éventails (afafa), et de confectionner des "taplsseries" relatant les exploits des anciens rois d'Abomey, des ombrelles (awé) à l'usage des chefs politiques ou religieux. Les couleurs sont généralement choisies en fonction de leur valeur symbolique mais de plus en plus de manière arbitraire. A l'heure actuelle, la plus grande partie de cette production est destinée aux touristes et trouve, en dehors d'Abomey, un débouché dans les villes de la côte, Cotonou et Porto-Novo. Auparavant, les brodeurs étaient également des tailleurs et avaient la délicate mission d'habiller le roi et ses dignitaires. Tout comme les forgerons, les tailleurs se recrutent dans la même famille, celle des Yémadjè d'origine nago-yoruba, installée à Abomey par le roi Tegbesu vers le milieu du XVIII^e siècle. De nos jours, les Yémadjè essaient péniblement de maintenir la tradition du tissu appliqué et travaillent presque exclusivement pour le tourisme. Accessoirement, ils cousent encore quelques vêtements, notamment ceux que l'on porte pendant les cérémonies funéraires et qui pour tous les membres de la famille sont taillés dans la même étoffe. Dans ce domaine, ils sont cependant fortement concurrencés par de nombreux tailleurs indépendants qui, les jours de marché, s'installent non loin des étals et cousent sur le champ tout ce qu'on leur commande.

Bien que les Dahoméens préfèrent se vêtir à l'européenne, ils ont néanmoins conservé pour les occasions rituelles leur costume traditionnel qui se compose d'une culotte (cakato), d'un pagne noué sur les reins (avòsunu kpevi) et d'une chemise (au ou ahu). Les chefs de collectivités familiales et les dignitaires en général portent en outre un grand pagne jeté sur l'épaule (avòsunukòñi) et ne sortent presque jamais sans leur bonnet brodé (d'aza). Les femmes, quant à elles, se drapent dans un grand pagne (ñonugba ou avògbigba) qu'elles nouent au-dessus de la poitrine et qui leur permet aussi de maintenir leurs enfants en bas âge derrière le dos. Ce costume féminin est remplacé ou complété par une sorte de blouse et un petit pagne noué à la ceinture (ceinture de toile faisant également office de porte-monnaie). Il faut y ajouter le foulard de tête indispensable (tablavò) élégamment dressé sur la coiffure ou simplement noué derrière la tête.

Tous les travaux de couture, hormis pour les tissus appliqués, se font maintenant à la machine selon des méthodes purement européennes. Hommes et femmes s'y adonnent de la même manière.

c) Forge (fle ou fletùtò)

C'est l'une des activités artisanales les plus développées au Dahomey. A Abomey, elle est l'apanage de la famille Houn-



Fig. 5 Forgeron-bijoutier soudant un bracelet (Abomey, 1973).

tondji, originale du pays nago-yoruba, qui fut tout d'abord installée à Cana par le roi Tegbesu, puis à Abomey. Cette famille s'est considérablement étendue et occupe à l'heure actuelle la quasi-totalité d'un quartier urbain, auquel elle a d'ailleurs donné son nom. Au sein de la famille, certains artisans se sont spécialisés dans la forge de l'outillage, Hountondji de la subdivision Ajaxi (à la limite du quartier Adãdokpoji), d'autres ont choisi des travaux plus fins comme la fonte à la cire perdue ou l'orfèvrerie.

La grosse forge produit des instruments en fer, en premier lieu un outillage agricole (houes, haches, herminettes, lames de coupe-coupe, etc..) ainsi que des armes (lames de couteaux, de sabres, etc..). Elle emploie aujourd'hui des éléments de récupération, vieilles carrosseries ou lames de ressorts d'automobiles, bidons ou fûts d'essence, etc.. Tout ce vieux fer n'est pas refondu mais simplement ramolli au feu pour être travaillé à la masse (zũ) sur l'enclume (wã). C'est pourquoi ne sont choisis que des morceaux de métal plats, qui ont presque l'épaisseur voulue.

L'outillage du forgeron comprend tout d'abord un soufflet de style européen (wõxũ), maintenu par une construction en terre de barre et actionné par un balancier (wõxũkpa) suspendu à un portique de bois. Jadis, on utilisait un soufflet



Fig. 6 Sculpture d'une calabasse à proverbes (Abomey, 1973).

plus traditionnel (futukede) comportant deux récipients de poterie recouverts d'une peau et dans lesquels l'air était comprimé au moyen de deux bâtons. Le forgeron possède également une enclume (wā), souvent un vieux canon enfoui dans le sol, des marteaux ou masses de poids variables (zū, zūkpē), des pinces (gbege, gākāgbe), des limes (akutē). Ces outils sont les mêmes pour le forgeron-orfèvre qui en outre utilise des instruments plus fins, tels que grattoirs (awa), burins (xajisc) ou des outils d'inspiration européenne: cisailles (sizo), pointes sèches (nuxlanu), étaux (etol), etc..

La production du forgeron-orfèvre ou forgeron d'art consiste surtout en objets de laiton et cuivre (à tort appelés bronzes puisqu'on n'y décèle aucune trace d'étain), si connus dans le monde et qui alimentent en grande partie le commerce d'objets touristiques. Toutes ces pièces sont confectionnées selon le procédé de la cire perdue qui n'a pas varié ici depuis des siècles. La technique de la cire perdue, très répandue sur la côte occidentale de l'Afrique, est à peu de choses près la même que celle qui est pratiquée dans d'autres régions comme la Côte-d'Ivoire, le Ghana ou la Nigeria, voire le Cameroun. L'objet à fondre est d'abord réalisé en cire d'abeille (widua) que l'on se procure toute prête au marché sous forme de gâteau de cire (1). Le modelage s'exécute avec très peu d'instruments (lames, fils de fer, aiguilles, planchettes de bois), les doigts jouant le rôle principal. La pièce une fois modelée est enrobée d'argile (kō) pour réaliser un moule. Celui-ci est ensuite laissé à sécher au soleil pendant un certain temps. Lorsque l'argile a durci, le moule est exposé au feu de forge pour le vider de son modèle en cire. La cire, loin d'être perdue (car c'est un matériau assez coûteux) est au contraire recueillie à la base du moule par un orifice prévu à cet effet. Le moule contient alors l'empreinte de la pièce à fondre qui sera définitivement fixée après une cuisson complète de l'argile. La dernière étape consiste à faire fondre le métal (tū gā) dans un petit creuset de terre cuite (gāzē) que l'on enfouit dans les braises du foyer. Le feu de forge est surtout alimenté par des coques de noix palmistes utilisées au préalable dans les feux de cuisine. Pendant cette opération, le feu est activé au moyen du soufflet que manœuvre sans s'arrêter un jeune apprenti. Lorsque le métal a atteint son point de fusion, le forgeron saisit le creuset avec des pinces et le vide d'un geste sûr dans le moule posé à proximité du foyer. Il faut que l'opération se fasse rapidement et que le feu soit entretenu pour que le métal reste liquide jusqu'au bout, ce qui évitera d'emprisonner des bulles d'air. Quand le moule est froid, l'artisan le brise et en retire la pièce fondue qu'il

1) Obtenu en faisant fondre une ruche entière. Après filtrage, le produit est précipité dans l'eau froide, d'où sa forme.

finira à la lime et au burin. Si l'objet à fondre se montre par trop volumineux, il peut être confectionné à partir de plusieurs moules, les différentes parties étant alors soudées ou rivées; il arrive aussi que l'on coule le métal en plusieurs endroits dans un moule de grande taille réalisé à partir d'une âme ou d'un gabarit en terre cuite. Le métal, généralement utilisé pour ce genre d'objet, est du laiton parfois mêlé de cuivre provenant de douilles récupérées, vendues par l'armée dahoméenne.

Le forgeron-orfèvre travaille également l'argent (gà wewe) et produit avec ce métal des bijoux, ornements divers, garnitures d'armes, enfin des placages sur des bois sculptés, des fourreaux, etc.. L'argent provient d'anciennes pièces de monnaie française (cinquante centimes, un, deux et cinq francs, ces dernières étant rares), qui servent en même temps d'étalons de poids. La rareté de ces monnaies et la difficulté de s'approvisionner à l'extérieur ont fait de ce métal l'un des plus prestigieux au Dahomey. Les objets en argent massif sont donc en très petit nombre. Le plus souvent, l'argent est traité en alliage avec du cuivre ou du laiton, parfois même avec du fer blanc de récupération. Le titre en est en général très bas et le métal se noircit rapidement et finit par perdre sa légère couche d'argent. L'alliage est d'habitude travaillé en plaques minces sur l'enclume à l'aide du marteau. Les plaques sont ensuite décorées au poinçon ou burin (xajiso, kāviso, awoso) de motifs en creux ou en relief (points, traits, demi-lunes, cercles, etc..), puis mises en forme et soudées (soudure au plomb ou à l'étain). La pièce achevée est limée et enfin nettoyée avec du sable dans une solution de savon indigène riche en potasse (adi) et de pulpe de citron, à laquelle est ajoutée une écorce pilée, l'atikê (nom générique donné à toute substance médicinale tirée de l'écorce d'un arbre). Bien qu'il soit de plus en plus ardu de se procurer de l'argent, les bijoux faits dans ce métal demeurent indispensables car ils composent la parure rituelle des vodū (surtout les Nèsuxwe). Ils semblent d'ailleurs exclusivement réservés à cet usage. Aussi, remplace-t-on parfois le métal noble par du fer blanc. Ceci toutefois représente une solution extrême qui ne rencontre pas la faveur générale. En principe, les parures rituelles restent au sein du lignage et s'y transmettent en fonction de la filiation ou des règles admises pour représenter les différents ancêtres de la famille (vodū Nèsuxwe des familles princières).

De nos jours, le forgeron-orfèvre (gāviblotò) ne trouve plus beaucoup d'ouvrage. Faute de matière première et surtout de débouchés, il doit se contenter de menus travaux tels que nettoyages ou réparations, ou alors abandonner sa spécialité pour se consacrer à la production d'objets touristiques, cuivres et laitons, ou à celle d'objets utilitaires, outillage, objets culturels, etc..

L'orfèvre (sikanutütò) éprouve les mêmes difficultés que son collègue travaillant l'argent, bien qu'il soit plus facile de se procurer de l'or (sika). Au Dahomey, l'or n'a jamais joui d'une grande faveur, même aux temps anciens, contrairement à certains pays voisins où il était l'apanage des chefs coutumiers et pouvait en même temps servir de monnaie d'échange (chez les Ashanti par exemple). A l'heure actuelle, la production de l'orfèvre se limite à des objets de parure féminine: boucles d'oreilles (togbe), anneaux (alòkè), etc., production fortement concurrencée par une abondante importation de bijoux de pacotille en métal doré ou en plastique. En général, l'artisan utilise de la poudre d'or obtenue auprès des Yoruba de la côte. Cette poudre d'or est tout d'abord purifiée par décantations successives, puis fondue dans un creuset placé au centre d'un foyer fermé. Ce foyer ou four est le plus souvent constitué par une poterie renversée. Le lingot est ensuite aplati en une feuille mince qui est découpée selon le motif recherché et soudée. L'outillage de l'orfèvre semble assez restreint et, hormis le four que l'on vient de citer, dénote une origine européenne. Le travail de l'or n'appartient pas à l'artisanat traditionnel de l'ancien royaume fô, il revient en général à des ethnies de la côte: Mina, Xwèda ou Yoruba.

Comme beaucoup d'autres objets d'art, les œuvres fondues à la cire perdue, les bijoux d'argent ou d'or, comportent, à travers les motifs plus ou moins stéréotypés qui les ornent, un certain symbolisme en relation avec la tradition orale du Dahomey, notamment la tradition des anciens rois d'Abomey.

d) Sculpture sur bois (atìkpìkpa)

Cet art est demeuré très vivant chez les Fô, même si de plus en plus il s'oriente vers des buts non rituels et alimente le commerce d'objets pour touristes. Au Dahomey, l'artisan-sculpteur (atìkpatò) ne détient pas un monopole, et quand bien même le métier se transmet généralement de père en fils, chaque individu tant soit peu doué a la possibilité de sculpter le bois. Le poids de la tradition, en ce qui concerne le choix des sujets, le style ou l'interprétation, ne l'empêche aucunement de donner à ses œuvres une marque personnelle qui va au-delà d'une simple signature. Elle exprime en effet les convictions profondes de l'artisan, révélatrices de son univers culturel. Le centre le plus important de la sculpture sur bois au Moyen-Dahomey semble être celui de Banamè qui doit sa réputation à la confection d'objets n'ayant plus qu'un lointain rapport avec la tradition. Par contre, il existe de nombreux villages aux alentours d'Abomey où il est encore possible de voir des artisans travailler toujours selon une optique traditionnelle (à Fonkpmè, Zado, Massi, etc.). Il peut arriver aussi qu'on découvre jusque dans les centres urbains des sculptures exécutées pour des besoins culturels évidents (effigies de Lègba, statuettes de jumeaux, etc.). Et même si l'intention rituelle en est absente, la

plupart des objets de bois sculpté offrent cependant l'intérêt de fournir à la littérature orale un support matériel incontestable. Il s'agit donc là d'un art hautement significatif qui a été parfois comparé à juste titre à une sorte d'écriture plastique.

L'artisan sculpteur emploie dans la plupart des cas un outillage restreint d'origine traditionnelle qui comprend essentiellement une hache (asiovi) et une herminette (xävi), auxquelles viennent s'ajouter des lames ou des couteaux (ji-vi), des ciseaux (xē), limes (akutē), marteaux (zū), scies (sa) et gouges (awa). Les espèces les plus couramment utilisées pour la sculpture comportent des bois durs comme le loko (ou iroko, *Chlorophora excelsa*) et le zati (térébinthe), ou des bois tendres, tels le hūti ou xūti (fromager, *Ceiba Thonningii*), le leti, etc.. Avant d'abattre l'arbre, l'artisan se doit d'accomplir un sacrifice propitiatoire à l'esprit de l'arbre (atiməvodū), car chaque espèce végétale est censée abriter un vodū (d'où leur constante utilisation dans la plupart des rites). Après avoir séché quelque temps, le tronc est débité en billons de différentes grandeurs selon leurs destinations. La forme est ensuite grossièrement ébauchée à la hache, puis achevée à l'herminette. Les détails sont obtenus au moyen d'instruments plus fins tels que lames, couteaux ou gouges, encore que l'herminette puisse remplir ces différents usages. Une fois terminée, la pièce est polie à l'aide d'une feuille rugueuse ou, de plus en plus, avec du papier de verre. La production est extrêmement variée et comprend aussi bien des statuettes de différents formats (figurines de Legba gardien, de jumeaux xoxovi, sculptures animales ayant une valeur symbolique dans la tradition royale), des objets rituels ou de prestige (récades makpo, cannes pogé, utilisées par les vodū de tous les collages), que des pièces du mobilier (trônes jādemē, zēkpo, tabourets katakē à l'usage des chefs de collectivités familiales ou de notabilités religieuses) ou des instruments de musique (tambour xūgā, xūtō, etc..).

Le dépeuplement forestier du Centre-Dahomey a, comme on le sait, permis l'implantation de la palmeraie. Aujourd'hui, on essaie de préserver les grandes espèces comme l'iroko et le fromager par un contrôle sévère de l'abattage et en plantant des variétés nouvelles, le teck par exemple (plantation de la forêt de Ko au nord d'Allada). Malheureusement, l'un des grands ennemis des arbres isolés comme le fromager, l'iroko ou le baobab, c'est le feu que l'on allume dans la brousse au cours de la saison sèche pour détruire les fanes et enrichir la terre. L'utilisation intensive de l'iroko pour la construction et la menuiserie au temps de la colonisation a causé l'appauvrissement de ces grands arbres au bois très dense et à la belle patine rouge sombre. Jadis, ces arbres étaient protégés par des interdits de nature religieuse et faisaient l'objet d'un culte. Ce culte existe encore parfois et il n'est pas rare de trouver au pied des arbres des coupes ou

vases à offrandes, des autels asě, etc.. Un iroko particulièrement vénéré possède même un petit temple près de Bohicon (atālovakodū).

Toujours sous le chapitre de la sculpture, on peut signaler encore la production originale de calebasses sculptées de motifs en léger relief, rappelant généralement des proverbes (zoka ou e do lo de we). Ces calebasses de dimensions réduites (dix à vingt centimètres de diamètre), coupées en deux pour former une sorte de boîte, sont tout d'abord pyrogravées au moyen d'une aiguille ou poinçon (nwe) rougi au feu. Les motifs inscrits dans des champs sont ensuite isolés en excisant la surface qui les sépare à l'aide d'une lame effilée, d'un rasoir par exemple. Ces calebasses gravées, véritables messages symboliques, permettent aux jeunes de se courtiser en vue d'un mariage (1).

e) Poterie (blo zā)

Chez les Fō la poterie est très bien représentée et joue un rôle important non seulement en fournissant nombre d'ustensiles culinaires ou d'usage domestique, mais également une quantité d'objets indispensables à l'accomplissement des différents cultes. Comme on peut le remarquer parmi d'autres peuples d'Afrique noire, la poterie constitue ici une activité exclusivement féminine. Le geste de la potière rappelle en effet celui des divinités créatrices et revêt le caractère éminemment féminin de la fécondité de la terre. Dans la région d'Abomey, ce sont les villages d'Ounbégamé et de Sahé qui renferment les principaux centres potiers. On trouve cependant quelques potières à Abomey, au quartier Axwaga-Lego (Ahouaga-Légo). Leur production est essentiellement destinée aux besoins locaux et s'écoule en bonne partie sur les marchés de la région: Abomey, Cana, Ounbégamé, Zogbodomé.

La technique de fabrication ne nécessite que peu d'instruments et c'est la main qui fournit le meilleur outillage. Presque tous les pots sont confectionnés à partir d'une argile que l'on trouve en abondance au voisinage du fleuve Couffo. Cette argile est tout d'abord mêlée de tessons pilés, ce qui permet de la dégraisser, puis malaxée dans un mortier et travaillée à la main jusqu'à ce qu'elle devienne une pâte malléable de couleur légèrement grisâtre. Elle est alors transformée en boudins d'un diamètre variable (trois à cinq centimètres). Ces boudins juxtaposés et lissés au moyen d'une feuille de bananier forment les flancs du pot. Le fond est ajouté après coup. Le col ou l'ouverture est modelée en dernier lieu toujours de la même manière. Les grandes jarres pour la conservation de l'eau et toutes les pièces volumineuses se font généralement en plusieurs parties qui sont ensuite rattachées les unes aux autres. Etant donné les dimensions, la potière au lieu de faire tourner la pièce entre ses

1) Cf. Gabus 1967, p. 129; Savary 1967, p. 86.



Fig. 7 Potière du quartier Ahouaga (Abomey, 1973).



Fig. 8 Jeune vannier du village d'Agboméwa (1973).

main, tourne elle-même régulièrement, un pied posé au centre de l'anneau d'argile. Durant tout le montage, on maintient l'argile humide au moyen de la feuille de bananier trempée dans une jatte remplie d'eau. Lorsque la poterie est achevée et encore humide, elle peut recevoir un décor roulé sous forme de quadrillage effectué à l'aide d'un bâtonnet sculpté de multiples dents, le xa. Ce quadrillage facilite le rafraîchissement des liquides en augmentant la surface extérieure. Une fois terminés, les pots seront mis à sécher au soleil et lorsque le nombre en est suffisant, on les fait cuire à ciel ouvert après les avoir enfouis sous un amas de cosses d'haricot (aikũflo). C'est un combustible très bon marché et qui a l'avantage de donner un feu lent et régulier.

La plupart des poteries, de teinte ocre-rouge lorsqu'elles sont cuites, ne reçoivent pas d'engobe mais sont souvent décorées avec du lait de kaolin par exemple. Enfin les autres, complètement noires, doivent cet aspect au charbon de bois ou à la suie intégrée à l'argile avant le façonnage. Les poteries d'usage culturel présentent fréquemment des motifs en relief découpés au couteau ou rapportés. Parmi les poteries d'usage domestique, on distingue des jarres de grande taille pour la conservation de l'eau (gbẽ), des marmites pour la cuisson des aliments (nuzẽ ou nudazẽ), des vases de bain (wulegbã), des "canaris" pour le transport de l'eau ou des liquides en général (tòizẽ), des "foyers" ou braséros (adokò ou adokpe), des lampes à huile de palme (zogbẽ). Dans la catégorie des poteries rituelles, on trouve des pots de dimensions réduites pour aller quérir l'eau des sources sacrées (golizẽ) ou la conserver dans les temples (gbagwe), de tout petits bols pour le culte des morts (lobozẽ), de minuscules marmites pour celui des jumeaux disparus (xoxozẽ), d'autres plus volumineuses et surtout beaucoup plus richement ornées pour les divinités aquatiques (Tòxòsuzẽ), des assiettes de différentes grandeurs (gbã, kògbã) pour le culte du Legba, des jumeaux, etc.. (1).

À l'heure actuelle, la poterie domestique recule devant l'introduction massive d'ustensiles en métal émaillé ou en matière plastique d'origine européenne ou nigériane. Cependant, elle se maintient encore pour la conservation des liquides, l'eau notamment (jarres et canaris), et la préparation de la nourriture (marmites et foyers). Son prix très modique lui permet aussi de lutter contre la quincaillerie qui demeure encore assez coûteuse.

f) Travail du cuir (blo aũu)

Au Dahomey, le travail du cuir ou des peaux revient avant tout aux Haoussa qui en sont les maîtres incontestés. À Abomey néanmoins, quelques familles d'origine fõ perpétuent cette tradition en produisant des sandales de chefs (afòkpa)

1) Savary 1970, 1, p. 33.

en cuir brodé ou appliqué de motifs symboliques, des sacoches (azòkpla), des objets destinés aux cultes et parfois aussi aux touristes, ainsi qu'en effectuant de petits travaux de réparation ou d'habillage (fourreaux de sabres par exemple). L'artisan corroyeur achète les peaux brutes au marché et les prépare lui-même. Ce sont principalement des peaux de mouton et de boeuf, quelquefois des peaux d'antilope. Le tannage comporte plusieurs étapes. Pour une peau de mouton par exemple, on la fait tremper (e na do kpē) pendant cinq jours au moins dans une eau contenant un produit tannant d'origine végétale (yekplikplē) obtenu par pilage d'une calebasse. Après ce premier trempage, on immerge la peau dans un mélange d'huile de palme (amivò) et de savon indigène (adi) et on la fait ensuite sécher pendant quelques heures avant de la rincer (e na do adi mē). C'est à ce moment que les poils se détachent d'eux-mêmes. On recommence cette opération le jour suivant. Enfin, lorsque la peau est complètement débarrassée de ses poils, on la lave à plusieurs reprises avec du savon indigène jusqu'à ce qu'elle devienne parfaitement blanche et lisse. Dès lors, il suffit de la faire sécher en ayant soin de l'étirer (e na dē) sur un bois (koyāfa). Une fois sèche et souple, la peau peut recevoir une teinture qui jadis était d'origine végétale alors qu'aujourd'hui elle consiste en produits chimiques d'importation. Autrefois, on obtenait par exemple le jaune avec une racine (kodo), le rouge avec l'ag-boxākā et le noir à l'aide du fruit de l'arbre appelé gāmalua. Le cuir vert ou cuir de Kano était par contre acheté aux Haoussa.

Les sandales traditionnelles (afòkpa) demeurent encore aujourd'hui le seul apanage des chefs et symbolisent l'autorité ou le prestige. Aux temps de l'ancien royaume d'Abomey, elles faisaient partie des régales et figuraient parmi les objets rituels de l'intronisation des rois. Comme jadis, elles sont toujours confectionnées avec un soin méticuleux. Ainsi, chaque sandale comporte les éléments suivants: une semelle extérieure (salubata) en cuir de boeuf complétée par une semelle intérieure (afòicyō), toutes deux cousues, une bride (salbatakā) de cuir doublé d'étoffe, bordée et agrémentée d'un motif (tagbo), retenue à l'avant par un cordon de cuir (awòtimèkā).

L'outillage de l'artisan cordonnier comprend une masse de bois dur (kōnukō), un marteau de type européen, une lime, une enclume spéciale (awiya), un racloir (awa), un poinçon (cada-gā), une alène (ga), un tranchet à lame incurvée (godogodo), enfin des couteaux à lames droites ou obliques (kāzexa).

g) Vannerie et sparterie (xalòtò, blo xa)

Au Dahomey, du moins dans la région d'Abomey, la vannerie et la sparterie ne représentent qu'un secteur peu développé de l'artisanat traditionnel. Il faut aller beaucoup plus au nord, parmi les populations pila, tanéka, bariba et somba

pour en constater l'abondance et la diversité. Chez les Fô, il ne s'agit pas d'une activité réservée à tel ou tel groupe familial. Chacun peut s'exercer à nouer les brins de raphia ou de jonc pour confectionner des paniers de différentes grandeurs (xasu) que l'on utilise pour le transport ou le stockage des denrées alimentaires, des vans (tè) à l'usage d'étais ou de couvercles, des paniers clissés (aja) pour le transport de la volaille ou de grandes panières (akòkò) pour celui du petit bétail, des éventails (afafa), des chapeaux à larges bords (aza), des nattes (zā, kplakpla), des balais (akiza), etc.. La fabrication de tous ces objets ne nécessite en tout cas aucun outillage particulier si ce n'est quelques couteaux ou canifs. La technique employée pour les paniers et les corbeilles est celle dite du colombin qui consiste à tresser le jonc ou le raphia en spirale (c'est la même que celle qui est pratiquée par les Bariba et d'autres ethnies du Nord-Dahomey). Le raphia ou le jonc sont parfois teints à l'indigo ou avec des couleurs chimiques d'origine européenne (nattes, petite vannerie). Il existe en outre des étoffes de raphia tissées sur un métier de type vertical à une lisse. Elles sont destinées en général à la parure rituelle dans certains collages vodū. Enfin, la fabrication des cordes de sisal semble être la spécialité de quelques musulmans probablement d'origine haoussa.

Pour clore ce bref panorama des activités artisanales, il est bon aussi de dire deux mots de la situation actuelle de l'artisanat traditionnel (1). Jadis au service de la royauté, l'artisan dahoméen connaît aujourd'hui de grandes difficultés, notamment en ce qui concerne l'écoulement de sa production. Dans le domaine des objets utilitaires, il doit compter sur la concurrence toujours plus active des articles d'importation européenne ou en provenance d'autres pays d'Afrique. C'est le cas par exemple du matériel domestique comme les ustensiles de ménage en aluminium ou en fer émaillé, en plastique, etc., qui remplacent petit à petit la poterie, les Calebasses, etc.. Aussi n'a-t-il d'autre ressource que celle du tourisme et sa production tend de plus en plus à se spécialiser dans cette voie. Malheureusement, cette solution reste aléatoire car elle dépend de facteurs qui échappent à l'artisan, étant avant tout du ressort du gouvernement. Une autre difficulté éprouvée par l'artisan réside dans la commercialisation de ses produits. C'est en fait le même phénomène qui frappe le cultivateur, c'est-à-dire qu'il relève de la présence d'intermédiaires dans le circuit de vente. En somme, la vente des produits d'artisanat peut être envisagée selon les quatre modes suivants :

- 1) vente directe par l'artisan qui en a reçu commande ou non, prix en général assez élevé;

1) Cf. Adande 1964.

- 2) vente directe sur un marché par l'artisan ou un membre de sa famille, le prix peut être abaissé selon la règle du marchandage;
- 3) vente indirecte par un marchand spécialisé mais étranger à la localité (en général des musulmans haoussa ou yoruba), le prix payé à l'artisan est très bas;
- 4) vente indirecte par un intermédiaire (marchand non spécialisé, souvent un membre de la famille qui se charge d'écouler la production dans les centres urbains de la côte), faible rentabilité pour l'artisan qui se voit souvent grugé par des escrocs.

En ce qui concerne le statut et l'origine des artisans dahoméens et principalement ceux d'Abomey, on peut dire en résumé qu'ils ne reçoivent pas de statut particulier comme c'est souvent le cas dans d'autres régions de l'Afrique noire. Ils ne sont pas non plus soumis aux règles des guildes comme chez les Yoruba par exemple (1). On remarque toutefois que certaines activités artisanales semblent appartenir à telle ou telle famille. C'est le cas des forgerons ou des bijoutiers qui font presque tous partie du clan Hountondji, c'est aussi le cas des tisserands, les avòlòtò, qui ont fait de ce terme un titre familial, de même que les brodeurs Yemadjè s'enorgueillissent de leur ancienne fonction de tailleurs du roi (axòsu d'aublotò). Hormis les tisserands, la plupart des artisans d'Abomey sont originaires de pays voisins: nago, mina et gū. Ils ont été amenés et installés de gré ou de force par les anciens rois d'Abomey, qui tenaient grâce à eux à accroître leur prestige vis-à-vis de leurs sujets ou des autres royaumes. Parmi toutes les familles immigrées au Dahomey, celle des Hountondji a fait l'objet d'un traitement spécial de la part de la royauté dahoméenne. Une des marques caractéristiques de ce traitement de faveur fut l'installation de cette famille aux abords immédiats du palais royal. De nos jours, les Hountondji forment une vaste collectivité très homogène, où les traditions familiales, techniques et religieuses sont encore bien vivantes. C'est ainsi que par exemple ils ont conservé une vénération profonde pour leur "patron" spirituel, le yodū Gu, maître de la forge et de la guerre, lui consacrant un jour par semaine pendant lequel tout travail est prohibé au profit des activités culturelles. Pour une raison inconnue, ce jour tombe le quatrième de la semaine musulmane (tanaat: mardi ou Guzāg-be en fōgbe). Comme on peut déjà s'en apercevoir religion et techniques (ou connaissances) vont souvent de pair au Dahomey.

1) Herskovits (1962, p. 96) pensait que les artisans formaient des groupes organisés comme les prêtres et les devins.

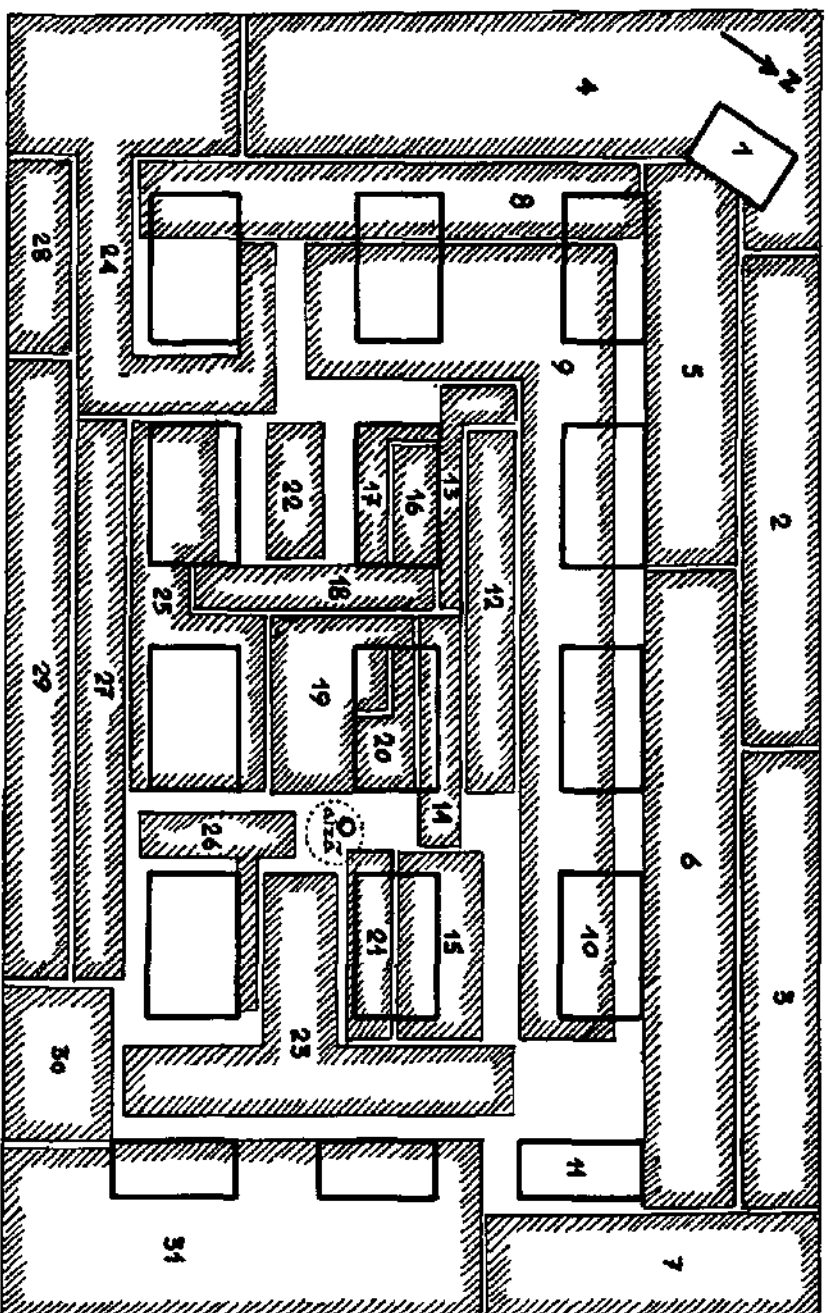


Fig. 9 Plan du marché d'Hôjro à Abomey (situation 1966-67)

Plan du marché d'Hūjro à Abomey (Situation 1966-67)

1. Halle des bouchers
2. Marchands de nattes et revendeuses au détail (cigarettes, boîtes de conserves, etc..)
3. Réparateurs de vélos (en permanence)
4. Marché aux légumes (en gros et au détail)
5. Marché aux poissons (séché ou fumé)
6. Quartier des forgerons
7. Marché aux grains (en gros et au détail)
8. Revendeuses au détail (produits d'importation, cigarettes, etc..; en permanence)
9. Marché aux étoffes et autres articles d'habillement
10. Tailleurs
11. Artisans divers (cordonniers, etc..; en permanence)
12. Restauration (préparation de la nourriture)
13. Marchands d'articles d'importation (petite quincaillerie, etc..)
14. Marchandes d'huile
15. Marchandes de cola (en permanence)
16. Tailleurs
17. Cordonniers
18. Marchandes d'akasa
19. Potières
20. Artisans divers (objets de prestige: parures, tissus appliqués, etc..)
21. Artisans divers
22. Marchands d'ingrédients pour objets magiques
23. Marchandes de produits d'importation (vaisselle émaillée, parfumerie, etc..)
24. Marché aux fruits (en gros et au détail)
25. Marché aux grains (surtout maïs et riz)
26. Marché aux herbes ou feuilles utilisées dans la pharmacopée indigène ou dans un but rituel
27. Marché aux volailles et aux porcs
28. Vanniers
29. Marché aux ignames
30. Vanniers, tisserands, fabricants d'instruments de musique
31. Marché au bétail (surtout ovins et caprins)

5. Commerce et échange

Chez les Fô, le commerce et l'échange sont fréquemment à l'honneur et occupent une grande place dans la vie des individus. A tel point d'ailleurs que le marché, qui n'aurait dû être qu'un simple lieu de transactions commerciales, est devenu en même temps le centre de la vie sociale et religieuse. Au Dahomey en effet, rien ne se fait sans tenir compte de ce phénomène périodique et immuable que constitue le marché. C'est ainsi que la semaine traditionnelle dahoméenne s'établit en fonction de la succession des marchés, soit tous les quatre jours (tous les cinq disent les Dahoméens car ils comptent à partir du dernier marché). Chacun de ces quatre jours correspond en fait à un marché de la région, selon l'ordre suivant:

- 1) Hũjro (marché d'Abomey) ou Myõxi (marché de Cana)
- 2) Adokwi ou Bosi (marché de Bohicon)
- 3) Zogbodo ou Gbedagba (marché de Zogbodomé)
- 4) Ajaxi (ancien marché d'Abomey sis au quartier Hountondji)

Principal à Abomey, le marché Hũjro compte parmi les plus importants du Dahomey, c'est le lieu d'écoulement pour tous les produits agricoles de la région du Centre. Il provoque un afflux considérable de gens, parfois plus de dix mille personnes, venues de toutes les contrées avoisinantes, de la côte, du Centre, de l'Ouest et du Nord. Beaucoup arrivent à pied, après une marche de quatre ou cinq heures, d'autres à vélo, le plus grand nombre par camions, autobus ou camionnettes surchargés, lents et inconfortables, appelés "dindons" à juste titre.

Le marché d'Hũjro occupe une aire rectangulaire de plusieurs hectares en plein centre de la ville d'Abomey au quartier Hountondji. Il est inscrit dans le périmètre: routes de Bohicon, de Hodja, de Sahè et de Bécon-Hounli, et comporte seize halles couvertes surélevées, qui sont relativement peu utilisées sinon comme dépôts de marchandises, les étalages se trouvant en plein air ou sous des apatames de branches de palmier. Le marché déborde aux alentours, le long des routes et dans les boutiques des quelques commerçants de la place. Une aire de stationnement située en retrait du marché permet le déchargement des marchandises amenées par camion.

A l'intérieur du périmètre, chaque catégorie de marchands occupe une place quasi immuable (1). On y trouve tout ce qui est nécessaire à la vie courante d'une population rurale, depuis l'alimentation jusqu'aux produits de beauté en passant par les ustensiles de cuisine, les médecines indigènes et les objets de culte. Ce sont bien entendu les femmes qui détiennent le monopole du commerce, ici comme dans d'autres régions

1) Cf. plan du marché p. 92.

du Dahomey (1). Elles apprennent très jeunes l'art du marchandage en surveillant tout d'abord l'étalage maternel à la porte de la concession, puis en accompagnant leurs mères au marché. Dès qu'elles atteignent l'âge de la puberté, elles reçoivent de celles-ci ou d'un autre parent (en général choisi dans la lignée maternelle) de petites sommes d'argent qu'elles investissent, par exemple en achetant quelques oranges qu'elles se mettront en devoir de peler pour les offrir aux passants. Ensuite, lorsque leurs affaires prospèrent, elles s'habituent à préparer des nourritures variées (boules d'akasa, bière de maïs jakpalo, etc..) pour les vendre au marché aux côtés de leurs mères. Enfin, après le mariage, elles emploient l'argent de leur dot dans l'acquisition d'un petit fonds de commerce (cigarettes, boîtes de conserve, objets d'importation, etc..) Ainsi de fil en aiguille, elles augmentent leur négoce et obtiennent des bénéfices toujours plus considérables. Ces derniers leur sont réservés et échappent complètement au contrôle des maris. Certaines femmes dahoméennes, principalement celles qui résident sur la côte et qui sont en majeure partie d'origine nago-yoruba, ont réussi à se constituer des fortunes remarquables que peu d'hommes seraient capables de réaliser. Elles possèdent en fait la quasi-totalité du capital disponible au Dahomey, mais il est à remarquer que ce capital ne profite guère au développement du pays, puisqu'il est régulièrement investi dans le commerce ou dans des dépenses de prestige. A Abomey, elles ont réussi à maintenir, en dépit des fluctuations monétaires, une sorte de monnaie d'échange qui n'a cours que dans cette contrée. Il s'agit de l'ancienne monnaie divisionnaire de la France d'avant-guerre, pièces de un et deux francs que les Fô désignent sous le nom de jetô. Cette monnaie jouit d'une grande faveur et en dehors des tractations commerciales s'emploie de préférence lors des cérémonies religieuses ou familiales pour les dons rituels.

Comme tous les marchés africains, celui d'Hüjro est un lieu très animé, haut en couleurs (ou en odeurs). Il est impossible d'en donner ici une description complète; néanmoins, il est intéressant d'en relever certains aspects quant au déroulement des opérations qui s'y produisent, et en ce qui concerne les modalités de la vente. Le marché débute le matin de bonne heure par l'installation des apatames, sommaires abris de feuillage contre les ardeurs du soleil. Les marchandes les premières arrivées dressent leurs étals aux meilleurs endroits, mais toujours dans une zone réservée à leur spécialité. Quelques-unes se contentent de déposer leurs affaires et attendent l'arrivée des camions et camionnettes surchargés de gens et de marchandises. Il en est d'autres qui guettent la venue des campagnards le long de la route, afin de leur acheter les produits de leurs fermes (volailles, grains,

1) Tardits, 1962, p. 89-102.

légumes et fruits). Il s'établit ainsi tôt dans la journée une chaîne de revendeurs ou plutôt de revendeuses (ajòwatò), car ce sont exclusivement des femmes (1). Les gens venus des campagnes, fatigués par une longue marche entreprise au cours de la nuit, cèdent de la sorte leurs biens avec une perte parfois considérable. Ceci s'explique par la crainte qu'ils éprouvent de ne pas pouvoir vendre toutes leurs marchandises ou bien de s'en retourner trop tard. Il arrive aussi que ces malheureux se fassent délester à l'entrée même du marché, car les revendeuses s'entendent entre elles pour "bloquer la route" à ces profanes. Il existe également des marchandes qui n'hésitent pas à se déplacer pour s'approvisionner directement auprès des producteurs et qui sillonnent la région en suivant l'ordre des marchés (2). Il en est de même pour celles qui viennent de la côte, et qui, en remontant vers Abomey ou Bohicon, font leurs achats tout le long du chemin.

Dans la matinée, le marché d'Hùjro ne présente aucun intérêt pour l'acheteur. Les prix y sont très élevés et il s'avère difficile de marchander. Les prix sont fixés au préalable par les revendeuses, en tenant compte des marchés précédents, de l'abondance des produits, etc... Ces prix sont ensuite modifiés au cours de la journée en suivant l'offre et la demande. Il faut ajouter qu'une taxe fixe de 35 CFA (3) est perçue par la Municipalité sur chaque étal ou marchand.

Les produits sont vendus selon leur nature d'après le système de mesure traditionnel, parfois au moyen de mesures ou instruments d'origine européenne. Pour le grain, la mesure est l'unité de base. Il s'agit la plupart du temps d'une gamelle ou d'une petite cuvette dont le fond a été approfondi. Il y a d'ailleurs deux sortes de mesures, l'une servant à l'achat, l'autre à la vente. La différence de contenance permet de réaliser le bénéfice. Les produits maraîchers sont évalués en charge ou en tas, selon le mode de vente, en gros ou au détail. Il en est de même pour les tubercules et les agrumes. Les oléagineux, huile de palme ou d'arachide, se vendent au litre ou par bonbonne, bidon etc., l'huile de palme pouvant également se détailler au moyen de mesures en métal ou dealebasses. La bière de maïs est débitée en bouteilles dealebasse (go) ou en jattes de métal émaillé. Pour le poisson séché, l'unité de mesure est le tas, éventuellement un nombre déterminé, quarante ou deux cents (valeurs traditionnelles). Tous les textiles ou presque se négocient

1) Les hommes se spécialisent dans la vente des produits d'importation, surtout les jeunes, ou dans celle du gros et petit bétail. En outre, les artisans viennent écouler leur production ou exécuter des travaux commandés sur le champ.

2) Herskovits 1965, p. 219-21.

3) Situation en 1967.

au yard, mesure anglaise en usage dans les pays d'Afrique anglophone comme le Ghana et la Nigeria qui constituent les grands fournisseurs d'étoffes imprimées pour le Dahomey. Cependant, la mesure reste le mètre ou le double mètre pour les textiles importés de France.

Le marchandage même pour des achats minimes est une règle ou une marque de savoir-vivre. Personne, en effet, n'aurait l'idée de payer ce que réclame le vendeur, et qui correspond en général au double de la valeur réelle. Celui qui agirait ainsi montrerait non seulement qu'il est fou mais aussi que le marchand l'est encore plus en n'ayant pas exigé davantage. Le principe du marchandage est ici très simple, bien que différent quelque peu de celui pratiqué dans d'autres régions du monde. Le client, après avoir obtenu un rabais équivalent à la moitié ou au tiers du prix, propose une valeur toujours plus faible, jusqu'à ce que le vendeur fatigué ou impatient accepte ou au contraire refuse.

Une liste complète des produits offerts sur le marché d'Abomey serait sans doute longue et par trop fastidieuse, aussi se contentera-t-on de signaler ceux qui reviennent le plus fréquemment et que l'on ne peut se procurer qu'à cette occasion. Ce sont tout d'abord les céréales, le maïs en particulier, puis les tubercules: racines de manioc et ignames, ces dernières provenant principalement de la région de Djidja, ensuite les arachides décortiquées selon le procédé artisanal, puis les produits maraîchers (tomates, oignons, gombo) et les fruits (oranges, mangues, bananes, etc.), le poisson séché, enfin le gros et petit bétail. Le marché permet également de s'approvisionner à bon compte en objets ou produits d'importation comme les textiles par exemple. Il faut y ajouter les multiples articles indispensables à l'accomplissement des activités rituelles, tels que feuilles liturgiques, charmes magiques, etc..

Mais le marché d'Hũjro ne serait guère différent des autres marchés du pays, s'il ne présentait pas à côté des transactions commerciales qui s'y font un aspect beaucoup plus important puisqu'il a trait au fonds social et religieux. Le marché apparaît même plus comme un centre de rencontres sociales que commerciales. Ici, se côtoient le Bariba et le Peul, musulmans du Nord venus vendre leur bétail ou les produits de leur artisanat, le Nago-Yoruba, le Gũ et le Mina, tous trois originaires de la côte atlantique et spécialisés dans le commerce d'objets d'importation, l'Aja-Ewe de la région d'Atakpamé ou du Togo en enfin le Fõ du Centre-Dahomey venus écouler les produits agricoles de la région. Dans cette mosaïque ethnique, toutes les langues du Dahomey se font entendre, et ce qui à première vue semble un handicap, tout au contraire devient un stimulant. Toutefois, l'individu natif d'Abomey conserve ses traditions et le marché représente pour lui un condensé de la société. Tout événement religieux ou

social de quelque importance qu'il soit n'aurait aucun éclat et verrait sa portée considérablement réduite, s'il ne s'accompagnait pas d'une visite solennelle au marché et d'un sacrifice à l'aizā. En effet, le marché n'est pas une place anonyme, il est personnalisé, tout comme les autres places importantes de la ville, par la présence de l'aizā, tumulus de terre en forme de cône coiffé d'une assiette de poterie. Sous ce tumulus étaient jadis enterrés des hommes que l'on avait sacrifiés pour que leurs esprits demeurent en ces lieux en tant que gardiens. En ce qui concerne le marché d'Hūjro, installé à Abomey au milieu du XIX^e siècle par le roi Gezo, ce sont deux Maxi capturés à Hūjroto qui furent ainsi sacrifiés et placés sous l'aizā. L'arbre sacré, un baobab, qui se trouve derrière l'autel fut aussi apporté du pays maxi sur le dos de l'axinō, le maître du marché d'Hūjroto, lequel fut également sacrifié. L'aizā peut être considéré alors comme une entité spirituelle ayant pour rôle principal de protéger une place ou un lieu de rencontre. On peut énumérer ici les divers événements qui nécessitent une cérémonie à l'aizā du marché. C'est tout d'abord sur le plan familial et social la naissance des jumeaux (xoxovi), ou la nomination d'un nouveau chef de collectivité familiale (da), ainsi que l'installation d'un Tòxòsu (divinisation de l'esprit d'un enfant princier né anormal). Sur le plan religieux, ce sont les cérémonies annuelles accomplies par chaque collège de vodū, et les rites marquant la fin de l'initiation et la sortie des nouveaux initiés, les cérémonies royales dites "Coutumes", les rites des prémices du mil (jahuhu) et de l'igname (katāto) (1).

La succession des marchés détermine en outre le calendrier liturgique dahoméen. Celui-ci comporte en effet une répartition par phases lunaires (sūzā) et par jours de marché (axigbe). On y trouve aussi parfois un tableau de concordance avec la semaine musulmane (2). C'est ainsi que l'on compte en marchés le temps qui sépare toutes les manifestations rituelles. Les jours de marché étant exclusivement réservés aux échanges économiques, les rites sont interrompus et les activités suspendues.

A Abomey, en dehors du marché principal d'Hūjro, il existe d'autres centres commerciaux qui entrent dans la notion de marché, à l'exclusion des boutiques de style européen et des nombreux étalages dispersés dans chaque quartier. Ce sont par ordre d'importance les marchés d'Ajaxi, de Gbedagba et d'Agbojanaqā. Le premier, l'Ajaxi était le marché officiel de la ville avant l'installation de celui d'Hūjro. Il se tient toujours au quartier Hountondji, le long de la route qui mène à la Résidence, non loin de l'Hôpital, et a lieu la veille du marché d'Hūjro. Le second est installé au quartier de Djègbé, et se tient en même temps que le marché de Zoghodomé, soit

1) Cf. infra, p. 195.

2) Cf. Palau-Marti, 1964, p. 29-38.

deux jours avant celui d'Hūjro. Il dispose de quelques halles couvertes. Le troisième enfin, qui est le plus petit d'Abomey, se situe aux abords de l'enceinte du palais royal, plus exactement dans la partie maintenant en ruines de ce que fut jadis le palais de la reine Adonō. Il fut installé par les premiers rois du Dahomey pour permettre d'approvisionner le palais. Il est tombé malheureusement en désuétude depuis fort longtemps et n'est guère fréquenté, si ce n'est par les habitants du quartier. Il se tient habituellement le même jour que le marché de Bohicon.

Si le marché constitue le lieu privilégié des échanges économiques, il convient de signaler que ceux-ci peuvent survenir en d'autres circonstances, notamment lors des cérémonies rituelles. Il s'agit alors presque essentiellement du phénomène bien connu des sociétés traditionnelles, celui du don et du contre-don. Que ce soit en effet à l'occasion des funérailles, de la nomination d'un chef de collectivité, ou d'un rite religieux, tous les participants sont tenus à certaines prestations destinées aux prêtres et aux initiés, aux invités ou aux membres de la collectivité concernée, aux musiciens et aux danseurs, etc..(1). Ces dons peuvent être de deux sortes, la première comportant des dons en argent (petite monnaie surtout), la seconde, des prestations en nature (animaux de sacrifices, boissons alcooliques, noix de cola, etc..). Ceci ne comprend pas les cotisations que doivent verser les membres organisateurs de ces cérémonies. En retour, les donateurs reçoivent une part des sacrifices sous forme de nourriture, boissons et colas. Cette restitution peut parfois dépasser le don lui-même, et il n'est pas tenu compte dans la distribution de la part effectivement apportée par chacun. La surenchère est fréquente dans ces sortes de "potlatch", d'autant plus que l'habitude existe de proclamer les dons par un crieur, l'agbādotō, qui ne manque jamais de stigmatiser l'avarice ou au contraire de louer la prodigalité de ceux qui lui confient leurs oboles. Au Dahomey, les dépenses de prestige occasionnées par les nombreux rites, auxquels chaque individu se doit d'assister régulièrement au cours de l'année, constituent une forme d'endettement chronique, avec tous les maux qui l'accompagnent: absence d'épargne, prêts sur gages, et parfois même mendicité et prostitution.

1) Herskovits 1965, p. 177-78.

Chapitre 3

Vie sociale et politique

1. Structure de la famille

A la base de toute société on trouve la famille, dont la structure peut être simple (famille nucléaire monogame) ou complexe (famille étendue polygame). Cette vérité vaut particulièrement pour le Dahomey, qui, à travers les vicissitudes de la colonisation, a conservé deux traits caractéristiques de sa culture originale: la famille et la religion. Chez les Fö, la famille détient toujours à l'heure actuelle un rôle non négligeable et constitue l'un des principaux facteurs d'intégration sociale. Souvent, sa structure même a donné le schéma général de l'organisation sociale traditionnelle. A cet égard, la royauté apparaît bien comme l'aboutissement du système familial avec la prédominance d'un lignage sur tous les autres. L'introduction d'un mode de vie occidental a eu pour conséquence de promouvoir un certain individualisme dans les relations de famille qui ont de ce fait parfois explosé. En particulier, l'autorité du chef de famille ou de collectivité familiale s'est vue de plus en plus contestée ou rejetée. Néanmoins, le système traditionnel s'est maintenu dans ses grandes lignes, même là où se rencontrent d'autres habitudes héritées de la colonisation, du christianisme ou de l'islam. D'ailleurs, les occasions ne manquent pas pour resserrer les liens familiaux quelque peu relâchés à la suite de l'exode rural, de la modification du statut et de nouvelles activités éloignées du cadre traditionnel. Que ce soit lors des enterrements, qui constituent avec leurs multiples phases l'une des préoccupations les plus importantes de la vie traditionnelle dahoméenne, des mariages, naissances et commémorations d'ancêtres, tous les membres d'une même famille ou collectivité sont appelés à participer et à renouer avec la tradition ancestrale, reconstituant avec plus ou moins de fidélité le schéma familial de jadis.

Au Dahomey, le type familial le plus répandu est celui de la famille étendue à un ou plusieurs lignages (Xěnu). Dans ce dernier cas, il s'agit d'une collectivité familiale représentant les différentes branches d'un ancêtre paternel commun, le Xěnuğā. La résidence étant patrilocale, tous les descendants patrilineaires de cet ancêtre demeurent en principe dans la même concession (Xweta). Toutefois, lorsque les bran-

ches sont nombreuses, elles peuvent émigrer et choisir une autre résidence. Ce sont en général les branches aînées qui se séparent le plus fréquemment du lignage initial. Ainsi, par exemple, le lignage princier de Nimavò, fondé par un des fils du roi Agòglo, a sa résidence au quartier de Bécon-Houegbo. L'une des branches aînées de ce lignage, celle d'Adàdejā et de sa nombreuse descendance, s'est retirée de la concession de Bécon-Houegbo pour fonder une nouvelle résidence au quartier de Djègbé. Dans les familles princières, et par le fait que les princesses mariées peuvent toujours résider dans leur lignage paternel (alors que chez les non-princes les femmes mariées doivent obligatoirement résider chez leur mari), les concessions atteignent des dimensions considérables, parfois de la taille d'un quartier ou d'un village. Elles se subdivisent alors en groupes de concessions plus ou moins reliées les unes aux autres, et généralement distribuées autour de la résidence première où demeure le chef de la collectivité. Il est aussi intéressant de noter que chaque foyer ou ménage (xwedo ou xwe: famille nucléaire comprenant le père, ses différentes épouses et leurs enfants) jouit à l'intérieur de la résidence commune d'une certaine autonomie d'habitation. Chacun y possède un nombre variable de cases, selon la taille du foyer et surtout du nombre des épouses dans le cas d'un ménage polygame, ainsi qu'une courrette, lieu important de la vie familiale. L'autorité au sein du ménage appartient au père qui a le devoir de subvenir à l'entretien de sa famille et de surveiller l'éducation de ses enfants. Mais en dehors de son foyer, il reconnaît l'autorité des autres membres de la collectivité familiale, selon leur rang défini par les termes de parenté et par leur fonction à l'intérieur de celle-ci.

Si l'on envisage les relations de parenté au sein d'une famille polygame étendue, on arrive très vite à une extraordinaire complexité. Celle-ci ressortit bien sûr du système polygame, de la filiation et de la hiérarchie réelle ou recréée (1), etc.. Par contre, on peut très bien envisager la structure relativement simple d'une famille étendue qui ne comprend que les grands-parents monogames, un père ayant seulement deux épouses, avec une descendance pratiquant la monogamie. On obtient de la sorte une situation qui rend compte de la plupart des termes de parenté (2). Ceux-ci, comme dans toutes les sociétés où la famille est demeurée une entité valable, déterminent la place de chacun des membres et leur permet de se définir les uns par rapport aux autres, que ce soit sur le plan de la filiation, de la hiérarchie et de l'alliance matrimoniale. Chez les Fò, le système de parenté

1) On fait allusion ici aux membres investis du pouvoir d'un ancêtre, ou chargés de les représenter. Cf. infra p. 267.

2) Cf. schéma fig. 10.

permet de résoudre ces différents problèmes, en classant les individus non par généalogies seulement, mais aussi par leur rang dans une même génération. Il s'agit en fait d'une classification diachronique et synchronique, ou en d'autres termes verticale et horizontale (1).

Ainsi, en prenant pour exemple la structure ou le modèle du schéma cité plus haut, arbitrairement reconstruit cela s'entend, on découvre que la classification s'établit de la manière suivante:

a) La série des grands-parents est uniforme, c'est-à-dire que les termes qui y sont exprimés se trouvent peu différenciés (les termes les plus courants étant tògbo pour les grands-pères, mama pour les grands-mères; dagbo désignant le grand-père paternel, ou tògbosi la grand-mère paternelle, sont peu usités de même que les termes analytiques de nòcetò et nòcenò pour les grand-père et grand-mère maternels).

b) La série des père et mère démontre une répartition selon les principes agnatique et cognatique. Du côté du père tous les membres du même sibling (2) deviennent des "pères" (racine tò ou da), ainsi que ceux des autres siblings non utérins. Du côté de la mère, la classification est symétrique, tous les siblings comportent des "mères" (racine nò), en général ce sont des siblings utérins, mais la classification peut s'étendre à ceux qui ne le sont pas. Ceci ne veut pas dire que tous soient confondus en "pères" et en "mères", selon que l'on se tourne vers les agnats ou les cognats. La distinction existe de même que la fonction parentale (3) au sein de chacun de ces deux groupes. Pour les agnats du même sibling paternel, divers termes désignent le frère aîné du père (atagã), le frère puîné ou cadet du père (atavi ou dakpe), la soeur du père (dañonu ou tāsino, c'est ce dernier qui est le plus usité). Il en est de même pour les cognats: la soeur aînée de la mère reçoit le titre de naqã, la cadette celui de nafi, enfin l'oncle maternel se nomme nòlò.

c) La série des frères et soeurs, siblings d'ego, tient compte du principe utérin. Sont appelés nòvi tous les enfants issus de la même mère, tòvi tous les autres. Nòvi et tòvi signifient respectivement enfants de la mère et enfants du père.

d) La série des beaux-parents apparaît sous le terme collectif d'asimèlè, les gens de l'épouse. Au sein de la série,

1) Cf. pour les termes de parenté: Argyle 1966, p. 127-8; Quenum 1935, p. 259.

2) Sibling = groupe des frères et soeurs.

3) On a employé ce néologisme à défaut d'un autre adjectif pour désigner ce qui appartient à la parenté, c'est-à-dire qui sort du cadre familial tel qu'il est envisagé ailleurs.

chacun d'eux peut être défini par rapport à l'épouse (asitò père de l'épouse, asinò mère de l'épouse, asicenòvi est souvent remplacé par celui de nòwè dont le sens serait: savoir s'entretenir, être en bons termes. Il arrive aussi que l'on se contente du terme de nòvi. Le terme de joxwe ou jòxwe désigne enfin de manière très générale la parenté par alliance.

e) La série des enfants (vi) n'est pas différenciée, et comprend la descendance des sibsiblings utérins ou non. Elle se prolonge par celle des petits-fils et arrière-petits-fils (vivù, vitikli, vivù) du moins jusqu'à la quatrième génération. A partir de ce stade tous les membres des générations suivantes sont regroupés sous le terme collectif de kplaba.

f) Dans le schéma de parenté ainsi décrit, n'apparaissent pas les relations qui peuvent s'établir entre ego et la famille du mari de sa soeur par exemple, ou entre lui et les enfants du frère ou de la soeur de sa mère. On n'y mentionne pas non plus les relations entre l'épouse et les autres membres du lignage du mari, ou entre les épouses des membres masculins d'un même sibling. Enfin, les cas sont toujours envisagés pour un ego masculin et non féminin. Voici en bref, ce que l'on peut dire de ces différentes relations. Tout d'abord, ego désignera le mari de sa soeur par le terme de nòvi, qui doit être pris alors dans son sens amical ou dans celui qui englobe deux membres d'une même génération, mais jamais avec l'acception d'appartenir à un même sibling utérin. Un autre moyen d'appellation est fourni par le composé du prénom de la soeur auquel est ajouté le suffixe -asu (mari de...). Les relations qui se forment entre ego et les membres de la famille du mari de sa soeur sont exactement les mêmes que celles décrites plus haut entre ego et la famille de sa femme, avec cette différence que dans le premier cas, la position d'ego s'avère beaucoup plus intéressante (1). Les termes restent en tous cas identiques: jòxwe pour l'ensemble des parents par alliance, nòwè pour les frères et soeurs de la personne sur laquelle repose l'alliance (épouse ou époux). En ce qui concerne les relations entre l'épouse (ou les épouses) et les membres de la famille de son mari d'une part, et entre elle et les autres épouses du mari d'autre part, on verra plus loin au chapitre du mariage quelles sont les règles qui les déterminent. Dans le cadre de la terminologie de parenté, on peut déjà signaler qu'elles s'inscrivent dans le système classificatoire défini ci-dessus. Une épouse utilisera les mêmes termes que son mari pour s'adresser aux membres de la famille de ce dernier.

A ces remarques, il s'agit d'ajouter quelques commentaires, soit qu'ils découlent de la transformation des institu-

1) C'est-à-dire qu'ego devient "receveur" et non plus "payeur".

tions traditionnelles (1) ou de situations particulières qui relèvent d'autres phénomènes:

1) D'une manière générale, les termes de parenté s'appliquant aux agnats et cognats directs et remplaçant toute autre appellation (noms propres ou "de famille", prénoms et sur-noms), peuvent dans une certaine mesure s'employer pour les agnats et cognats indirects (c'est-à-dire appartenant à des siblings paternels ou maternels non utérins, ou classés par analogie avec ces siblings). Il faut cependant constater qu'au-delà des siblings paternels, ils ne sont guère fréquemment utilisés, sinon à titre honorifique. On leur préfère souvent le terme composé du prénom précédé des racines da ou nõ, ou mieux encore les noms donnés lors de l'initiation au vodũ (Tõxõsi: initié) au Tõxõsu de la famille, Bosuxõsi: initié(e) à Bosuxõ, Nësuxwesi, Nësuxwenõ, etc..) ou enfin ceux qui définissent une fonction au sein de la collectivité familiale (Vigã: chef des enfants, c'est-à-dire second du chef de collectivité, Da: chef de collectivité; ces deux termes sont utilisés à l'exclusion de tout autre par les membres de la collectivité, même par ceux qui occupent un degré généalogique identique voire supérieur. Ce sont en effet des termes consacrés, réservés aux membres de la famille choisis pour représenter des ancêtres fondateurs du lignage et qui ont été investis du pouvoir de diriger la communauté familiale.

2) Le terme de tãsinõ désigne plus particulièrement les tantes paternelles chargées du culte des ancêtres familiaux. Elles n'exercent leur autorité que dans ce cadre restreint.

3) Les tantes maternelles nagã et nafi représentent respectivement les soeurs utérines aînée et cadette de la mère. Toutefois, les mêmes termes peuvent s'appliquer à d'autres soeurs non utérines de la mère. A ces tantes maternelles nagã et nafi s'opposent symétriquement les frères utérins aîné et cadet du père, atagã et atavi (ou dakpe). Enfin du côté maternel se trouve encore le ãõlõ, ou frère utérin de la mère, qui joue un rôle important aux yeux des enfants de sa soeur.

4) La distinction entre les tõvi et les nõvi, c'est-à-dire entre les siblings non utérins, n'est pas toujours clairement exprimée. Dans beaucoup de cas, on préfère employer le second terme, moins dépréciatif que le premier, qui esquivé en outre le problème de la rivalité au sein du lignage paternel, tel qu'il va apparaître plus loin. Par ailleurs, le terme de nõvi est couramment appliqué à des personnes du même âge, en dehors de toute relation de parenté.

L'organisation familiale au sein du lignage paternel repose sur des principes hiérarchiques immuables, du moins dans

1) Le schéma de parenté tel qu'il a été décrit ici reste forcément idéal, et ne correspond pas toujours à la réalité.

la situation traditionnelle qu'on peut encore découvrir en maints endroits. Chaque membre est en effet défini non seulement par la place qu'il occupe dans le système de parenté, tel qu'on l'a décrit à propos des termes qui le caractérisent, mais aussi par sa fonction politique et religieuse qu'il détient dans la communauté. Trois catégories de personnages se dessinent alors sur ce fond communautaire: le chef de collectivité familiale, le xènugã, son ou ses délégués, les viğã, enfin les tantes paternelles, les tāsinõ. Toutes trois interviennent à chaque moment important de la vie communautaire, et il importe de signaler brièvement ce qui les distingue de l'ensemble familial.

1) Le chef de collectivité, xènugã, préside aux destinées du lignage. C'est à lui que revient l'autorité sur tous les autres membres de la famille, en dehors de toute considération de filiation ou de situation personnelle (1). Cette autorité lui a été conférée par la collectivité familiale tout entière, après un choix sanctionné par le Fa, le génie de la divination (2). Il s'agit donc d'une élection et non d'un accord tacite avec la tradition qui imposerait tel ou tel membre du lignage en ne tenant compte que du rang ou de l'âge par exemple. Ainsi, le xènugã n'est pas forcément le membre le plus ancien, il peut très bien n'être encore qu'un enfant. Il n'est pas non plus automatiquement désigné parmi la descendance du dernier chef. Au contraire, il arrive fréquemment que le pouvoir se transmette entre les branches latérales, selon le schéma de l'escalier, comme l'ont si bien montré plusieurs auteurs (3), et comme le prouve d'ailleurs la succession des règnes à l'intérieur du royaume dahoméen. D'autre part, au sein des lignages princiers, mais seulement dans ceux-ci, la fonction de chef de collectivité est parfois dévolue à des femmes, ces dernières étant considérées au même titre que les hommes sur le plan de la succession. Il est bon d'ajouter aussi que le choix d'un nouveau chef de collectivité déclenche régulièrement à l'intérieur de la communauté familiale des rivalités qui peuvent avoir pour conséquence l'exode d'une ou plusieurs branches et la création de nouvelles communautés. Ce choix s'opère en tenant compte de multiples facteurs, dont celui de l'appartenance au lignage et du rang occupé dans ce lignage, du jõtò ou ancêtre protecteur, des qualités physiques et intellectuelles, ainsi que de certaines connaissances dans le domaine religieux et magique, en bref de la personnalité réelle ou supposée du candidat, sans oublier l'avis décisif de la divination et l'approbation de la communauté. Le chef de collectivité est nommé pour la vie et ne peut être en général révoqué. Seuls des motifs extrêmement graves (folie, maladie incurable, activi-

1) Cf. Houngbéji 1967; Le Hérisse, 1911, p. 198.

2) Cf. infra p. 218.

3) Cf. Argyle, 1966, p. 135.

tés néfastes par exemple) peuvent amener à lui adjoindre des tuteurs, en l'occurrence les vigā, qui prendront toutes les décisions à sa place. S'il s'agit d'une faute grave mais réparable, le xénugā reçoit de la part du roi (i.e. aujourd'hui du représentant des familles royales) l'ordre de s'amender. En cas de récidive, il risque de devoir "disparaître", c'est-à-dire de s'exiler, de devenir fou ou plus simplement de mourir à la suite de pratiques magiques (envoûtement ou empoisonnement, par exemple) ou de pressions psychologiques insupportables (1).

Traditionnellement, le xénugā, ou chef de collectivité, se situe au centre du système économique, politique et socio-religieux de la communauté familiale. C'est à lui, en effet, qu'est confiée la charge de maintenir la continuité du lignage, son accroissement en nombre et en biens, selon l'adage des rois dahoméens qu'il faut toujours augmenter le patrimoine légué par les ancêtres. Ceci n'a pas toujours été le cas, notamment lorsque sont venus s'installer de nouveaux genres de vie importés de l'Occident, provoquant un bouleversement des structures traditionnelles, spécialement des structures économiques et politiques de la famille. L'organisation familiale s'en est trouvée naturellement très affectée, et un grand nombre d'éléments traditionnels ont dû s'adapter à ces nouvelles situations. En même temps, le xénugā a vu son rôle réduit de plus en plus au seul domaine religieux. Néanmoins, il convient de mentionner ce qu'étaient jadis et ce que sont aujourd'hui ses activités les plus importantes.

Sur le plan économique, tout d'abord, le xénugā a conservé de nombreuses prérogatives, qui étaient auparavant beaucoup plus étendues. C'était lui qui détenait alors le patrimoine familial, c'était l'unique et légitime propriétaire (xonō) des biens immeubles, terres et plantations, qui constituent encore aujourd'hui dans plusieurs cas une propriété indivise. Il lui appartenait donc de répartir les terres et les tâches au sein de la communauté, de recevoir les fruits du travail accompli (récoltes par exemple) et de les distribuer aux divers membres. Ceci correspond assez bien à la situation traditionnelle d'antan. Or, à l'heure actuelle, même si la propriété demeure en grande partie collective, le partage des terres et des biens s'est considérablement individualisé et s'est figé une fois pour toutes. Ainsi, les terres sont dévolues toujours aux mêmes individus (ou plutôt aux mêmes foyers, qui sont constitués par des familles nucléaires polygames ou non) qui en ont la charge et le profit. Le rôle de distributeur que le xénugā remplissait aux temps de l'ancien royaume ne subsiste plus qu'à l'état symbolique, lors du décès de l'un des membres par exemple, ou à la suite d'une sanction

1) Selon des informations communiquées par Dada Sagbaju Glèlè.

grave (ce qui est devenu rare). Dans le premier cas, le chef de collectivité transmet rituellement les biens immeubles aux descendants et tranche les différends qui peuvent survenir entre eux.

De leur côté, les membres de la collectivité sont appelés à fournir des prestations au xènuḡā, soit à l'occasion des rites familiaux, ou pour subvenir à d'autres membres dans le besoin. Car c'est là une nouvelle tâche dont le xènuḡā doit s'acquitter, celle qui consiste à aider matériellement les membres dépourvus de la communauté. Etant donné son obligation de veiller au développement du groupe qu'il dirige, le xènuḡā s'engage également à favoriser son accroissement par la conclusion d'alliances ou de mariages avec d'autres collectivités. Bien que dans ce domaine les choses aient beaucoup changé, le chef de collectivité y joue encore un rôle de premier plan, même si de plus en plus les mariages sont devenus affaires d'individus. On ne saurait en tout cas se passer de son accord, seul moyen d'officialiser les unions sur le plan de la famille. Or, jadis, le xènuḡā était l'unique responsable de la conclusion des alliances, de leur dissolution éventuelle, ainsi que du sort de la descendance qui en était issue. C'était lui qui devait entrer en relation avec d'autres collectivités pour obtenir des épouses à l'intention des membres non mariés placés sous son autorité. Il était également le seul à détenir le droit de paternité ou de filiation, c'est-à-dire le droit de reconnaître en tant que membres de la collectivité des individus nés de ces unions. Ceci apparaîtra encore plus clairement lorsqu'il sera question de l'organisation des mariages qui s'articule sur ce principe fondamental (1). En fait, comme il est facile de le constater, les membres d'une collectivité familiale sont, à l'égard du xènuḡā, maintenus dans une dépendance absolue, économiquement et socialement parlant (2). D'où le profond respect qu'ils lui témoignent en toutes occasions (salutation cérémonielle à genoux, interdits, etc..) et la soumission avec laquelle ils se plient à ses décisions (3).

Toutefois, c'est sur le plan religieux que le chef de collectivité a conservé sa toute-puissance. Il apparaît en effet comme l'intermédiaire naturel entre le monde des ancêtres et

1) Cf. p. 111 sq.

2) Aujourd'hui, la dépendance demeure, mais elle est restreinte au cadre du lignage, c'est-à-dire qu'elle s'estompe en-dehors de celui-ci, comme le signale Hounghbedji (1967, p. 619).

3) Il faut relever à ce propos qu'au sein de la famille nucléaire ou du foyer on reconnaît naturellement l'autorité du père sur ses enfants, encore qu'il s'agisse d'une autorité limitée, déléguée par le chef de collectivité qui peut la reprendre à tout moment.

celui des vivants. Ceci revêt une importance extrême lorsque l'on sait que ces deux mondes, quoique distincts, s'unissent intimement dans l'accomplissement d'une oeuvre commune, celle de perpétuer le groupe et sa tradition. Le xènuḡā possède donc le pouvoir suprême, celui que confèrent les ancêtres, et contre lequel il est difficile voire impossible de s'insurger sans encourir de graves inconvénients, tels que la maladie, la stérilité et la mort, et ce qui est encore plus grave le rejet hors de la communauté familiale. Cette relation privilégiée impose en contrepartie au récipiendaire certains devoirs, dont le premier est d'assurer régulièrement les rites destinés aux ancêtres. Il appartient donc au xènuḡā de réunir la collectivité familiale, de faire participer matériellement chacun de ses membres par des cotisations et prestations de toutes sortes. C'est à lui de diriger les rites et d'en prévoir l'ordonnance, partant c'est par lui que s'expriment les ancêtres qui l'ont choisi auparavant comme leur légitime représentant. Cette tâche s'avère parfois plus difficile qu'on ne le pense, car le chef doit payer de sa personne, de son argent et de son temps. Les rites étant souvent longs et nombreux, on comprend aisément les charges qui peuvent en découler pour le xènuḡā (1).

Enfin, dernier aspect de la fonction de chef de collectivité, son pouvoir politique, c'est-à-dire son rôle à l'extérieur de représentant d'une communauté vis-à-vis des autres communautés et de la société tout entière. Jadis, le xènuḡā était le seul interlocuteur valable dans les affaires impliquant ses membres en-dehors de la concession familiale. Ceux-ci n'avaient d'autre ressource que de s'en remettre à lui, tout en assumant cependant la responsabilité de leurs propres actes. Par contre, le chef engageait la responsabilité collective de son groupe, qui, en cas de délit, avait à en supporter les conséquences (2). A l'heure actuelle, la situation est tout de même bien différente: chacun des membres de la communauté jouit de son libre arbitre du moins en dehors de celle-ci, et le xènuḡā ne détient de représentation que dans le cadre des assemblées de lignages ou de quartier, ou dans celui de la juridiction fiscale (perception de l'impôt de capitation) surtout en zone rurale (3).

-
- 1) Ce qui justifie le fait que le chef possède plus de blens dans la collectivité que les autres membres, et qu'il peut exiger certaines prestations. Ces charges sont parfois écrasantes et déterminent au Dahomey un endettement chronique.
 - 2) Cf. Le Hérisse 1911, p. 78-79.
 - 3) Ceci était vrai encore en 1966, le chef de collectivité rassemblant les taxes pour l'Etat. Puls devant la difficulté de faire rentrer l'impôt, le gouvernement a préféré s'en prendre directement aux individus, soumettant les récalcitrants au travail forcé et obligeant ainsi les xènuḡā à s'acquitter à leur place.

2) Les vigã. Le xënuğã exerce son autorité avec l'aide des vigã, que l'on peut considérer comme ses seconds. En fait, les vigã représentent les membres de la collectivité familiale, comme le signale leur nom qui signifie chef des enfants. Ce sont souvent les fils aînés des principales branches au sein du lignage. Ils sont élus en même temps que le chef de collectivité et prêtent serment à ses côtés lors de son intronisation. On les choisit bien entendu selon l'avis du Fa, mais aussi et surtout en fonction de leurs qualités personnelles (force physique, caractère, connaissance des traditions familiales, etc.). Leur nombre n'est pas fixe, toutefois il y en a en général deux, selon un principe dualiste cher aux Dahoméens. Leur rôle est de maintenir l'ordre à l'intérieur de la collectivité, de faire respecter les décisions du chef, et, à l'occasion, d'appliquer les châtiments ou les épreuves requis contre les membres rebelles. Au cours des rites familiaux, ils assistent leur chef en s'occupant plus particulièrement de l'organisation matérielle, des sacrifices et de la distribution des nourritures consacrées, de l'ordre, etc..

3) Les tãsinõ. La troisième catégorie de personnes ayant une fonction particulière dans la collectivité comprend les tãsinõ. Celles-ci, comme on l'a dit plus haut sont des tantes paternelles, mais cette appellation doit s'entendre au sens large, en tenant compte du principe classificatoire. Ce sont donc en général des femmes âgées (ayant dépassé le stade de la ménopause) spécialement désignées pour leurs connaissances étendues en matière de traditions familiales (noms des ancêtres, particularités, situation généalogique, actes et éléments rituels, etc.). Elles interviennent surtout au cours des rites de commémoration des ancêtres, mais peuvent cependant en toutes occasions être appelées à communiquer leur savoir ou à donner leur avis, lors de l'imposition du nom et du choix du jõtò, avant la conclusion des alliances matrimoniales, à la suite de calamités pour déterminer lequel parmi les ancêtres a ainsi manifesté son courroux ou sa mauvaise volonté.

2. Mariages et succession

Si l'unité sociale dépend en premier lieu de l'organisation de la famille, celle-ci repose en réalité sur le système de conclusion des alliances matrimoniales. C'est en effet le type de mariage qui détermine le statut de l'individu en l'intégrant au lignage paternel ou au contraire au lignage maternel. Ce sont les deux modalités de mariage définies par de nombreux auteurs. Selon Le Hérissé par exemple "les unions pratiquées dans le royaume d'Abomey se ramènent à deux genres suivant qu'elles donnent la puissance sur les enfants à la famille paternelle ou à la famille maternelle" (1).

1) Le Hérissé 1911, p. 209.

Herskovits semble aussi de cet avis lorsqu'il répartit en deux catégories les nombreux types de mariages relevés en fonction du critère de la dot (1). A sa suite, Bohannan (2) donne une synthèse de ces deux auteurs tout en répétant leurs erreurs. Enfin, Argyle publie récemment (3) une analyse de tous ces travaux en tâchant de les accorder avec celui de Tidjani (4). Il serait fastidieux de reprendre la discussion sur l'opportunité d'une règle générale qui envisagerait une classification, soit selon le passage de la puissance paternelle, soit selon la présence ou l'absence de dot. En fait, il vaut mieux se placer dans l'optique dahoméenne pour qui le mariage est promesse de naissances, donc d'accroissement de la prospérité familiale (dans la situation traditionnelle s'entend). C'est la dévolution de ce capital potentiel d'enfants à l'un ou l'autre des lignages qui régit en fait la modalité des alliances matrimoniales, leurs conséquences lors du divorce ou du veuvage. La dot et les autres compensations interviennent alors pour symboliser le passage, caractériser l'union. Il s'agit souvent d'une question de degré car tous les mariages s'accompagnent de prestations si minimes soient-elles. Voici brièvement mentionnées les genres d'unions qui se pratiquaient du temps de l'ancien royaume et celles qui persistent à l'heure actuelle. On les a rangées dans deux catégories selon que le capital des enfants revient au lignage paternel ou maternel.

a) 1ère catégorie: le capital enfants appartient au lignage paternel:

1) La forme la plus courante est celle de l'akwènsi (littéralement: argent pour épouse). Il s'agit de verser un certain montant ou de fournir des prestations diverses afin d'obtenir des droits sur la descendance de l'épouse. Les prestations ont pour but de désintéresser les détenteurs naturels de ces droits (la famille du père ou de la mère). Elles se répartissent en paiements et services: offrande de boisson (gbeyixã) lors des premières démarches, participation aux rites ancestraux de la famille de l'épouse (pour obtenir un préavis favorable des ancêtres); dons et services pour les beaux-parents pendant la durée des tractations (fiançailles). Il faut y ajouter une dot en argent et des cadeaux pour l'épouse, les frais du festin de mariage et de menus présents pour les membres de la famille de l'épouse et les invités. Jadis, les mariages étant plutôt une affaire de famille, il incombait aux chefs de collectivités de conclure les unions et de supporter la plupart des frais (d'où le nom de tòcasi, i.e. épouse de mon père, appliqué aux épouses obtenues par ce

1) Herskovits 1937, p. 337.

2) Bohannan 1949, p. 273-287.

3) Argyle 1966, p. 146.

4) Tidjani 1951.

moyen. Aujourd'hui, c'est au jeune homme à faire face à toutes ces dépenses qui, avec l'introduction de notre monnaie comme unique moyen de transaction, finissent par atteindre des montants exagérés (de l'ordre de cent mille CFA au moins!). En ce qui concerne les services, le jeune homme pouvait auparavant faire appel à l'association du dòkpè, qui accomplissait le travail contre le paiement de la nourriture ou un don symbolique. Cette habitude ne subsiste que dans les campagnes reculées, partout ailleurs elle a été remplacée par une somme d'argent qui vient gonfler une dot déjà très élevée. Enfin, il faut ajouter que la plus grande partie de la dot, parfois la totalité, revient à l'épouse qui s'en sert pour acheter un petit fonds de commerce. Dans ce type de mariage, comme dans la plupart de ceux qui se pratiquent aujourd'hui au Dahomey, ce sont les futurs époux qui se choisissent eux-mêmes (vibiò-biò) et non leurs familles. Pour faire part de leurs sentiments les Fò ont conservé une charmante coutume qui consiste à s'envoyer des calebasses gravées de motifs symboliques. Ces motifs, véritables idéogrammes, servent de message et permettent de communiquer avec l' élu de son cœur!

2) Un autre type de mariage qui se pratiquait autrefois, c'est celui de l'échange des épouses entre deux familles. Ce genre d'union qui omet la dot mais maintient les services semble même pour Tidjani la forme de mariage la plus ancienne (1). Cet échange peut être direct et comporter deux mariages simultanés (na mi ma na we) ou retardés (vidokpokāta). Dans ce dernier cas, on obtient une épouse contre la promesse de donner une fille à marier plus tard dans la belle-famille. Cette fille peut être choisie dans la collectivité du mari ou dans sa propre descendance. Ce type d'union n'existe pour ainsi dire plus, car il ne peut se maintenir que là où les collectivités familiales forment encore des groupes cohérents.

3) Dernier type de la série, le mariage xògbo ne subsiste plus qu'à l'état de souvenir. Ce genre d'union permettait d'obtenir non seulement la jouissance du capital enfants mais aussi des droits importants sur l'épouse. Si l'on veut, le mari d'une femme xògbo prenait en même temps la place de son père. Celle-ci était absolument détachée de sa famille et n'existait qu'en fonction de la famille du mari ainsi que sa descendance. D'où le nom de xògbo (nombril) qui signifiait que le mari (ou le bénéficiaire du xògbo) prenait possession de la fille sitôt sortie du

1) Tidjani (1951, p. 11-15) considère en effet que le système de la dot serait né de l'absence de soeurs à échanger.

ventre de sa mère (1). En fait, il s'agissait plutôt d'une alliance économique entre deux collectivités familiales par l'intermédiaire de la femme xôgbo et de son futur mari. Le xôgbo pouvait s'établir dans le cadre d'une amitié profonde entre deux individus (xôtô salu) ou en vue d'obtenir des avantages matériels. Le xôgbo nécessitait de nombreuses prestations, la plupart du temps en nature (travaux champêtres par exemple) ou en argent (paiement d'une somme symbolique à la naissance de la femme xôgbo, frais de son éducation, participation aux cérémonies familiales, etc.). En général, ces prestations dépassaient le montant d'une dot normale, elles liaient vraiment le père de la femme promise et son futur gendre. On se doute aisément des difficultés qui ne manquaient pas de survenir en cas de rupture des fiançailles ou de divorce, car les frais ne pouvaient plus être remboursés ni par la femme xôgbo ni par ses parents. Dans la plupart des cas, on tâchait de retenir la femme xôgbo dans le lignage de son mari. Elle pouvait s'y choisir un autre époux en cas de veuvage ou de divorce. De toute manière, la descendance d'une femme xôgbo appartenait toujours à la famille du mari.

b) 2ème catégorie: le capital enfants revient en partie ou totalement au lignage maternel ou à des tiers:

1) A cette catégorie appartient le type de mariage appelé xweblodo (relever la case). Lorsqu'une branche d'un lignage étendu tend à disparaître faute d'héritiers mâles, on la rétablit en mariant deux membres du groupe familial ayant entre eux un degré de parenté éloigné (il s'agit ici de la parenté biologique). L'union est cependant considérée comme endogame. Il n'y a pas de dot et tout se passe au sein du lignage paternel de part et d'autre. Il existe une variante exogame de ce genre d'union conditionnée par la nécessité de rétablir un segment de lignage, il s'agit du vidotoxwe (les enfants dans la maison paternelle). Dans ce cas, un certain nombre d'enfants reviennent à la famille de la mère où ils succéderont à ses droits. Ce type de mariage comprend des prestations similaires à celles d'un mariage avec dot, hormis les frais de cérémonies pour les ancêtres de l'épouse (2).

2) L'un des types les plus courants dans cette série est certainement le mariage des princesses (Axôvivi) qui existe toujours à Abomey. En effet dans le clan royal, les femmes ne sont pas exclues de la succession et peuvent

1) Le Hérisse (1911, p. 203) semble associer au xôgbo le type classique d'union avec dot. Cf. également Bohannan 1949 et Tidjani 1951.

2) Cf. Argyle 1966, p. 149.

faire valoir les droits de leurs enfants (jikpla). Lorsqu'il s'agit d'un mariage entre membres de la famille royale cela ne fait aucune difficulté, c'est le principe hiérarchique des lignages qui intervient. Si au contraire l'union est contractée par un non-prince, ce dernier n'a aucun droit sur la descendance. Le mari ne verse pas de dot mais doit souscrire divers engagements à l'égard de la famille de l'épouse (participation régulière aux cérémonies des ancêtres princiers, dons multiples aux membres de la belle-famille, etc.). Cela peut constituer finalement plus qu'une dot et ce genre de mariage, s'il amène de la considération, comporte aussi un grand nombre de désavantages pour le mari roturier. Parmi ceux-ci, il faut inscrire la liberté totale des princesses qui ne sont pas tenues de vivre avec leur mari, et peuvent avoir autant d'amants qu'il leur plaît. L'époux non-princier ne peut s'y opposer et en cas de divorce risque de se faire de sérieux ennemis parmi les princes. Le rituel de mariage diffère un peu des autres car il s'accompagne d'un acte d'allégeance envers le chef des familles royales. En acceptant la boisson rituelle (qui lui est offerte par l'épouse princière), le mari roturier conclut un pacte de fidélité avec le lignage princier tout entier (e nu vodũ, variante du pacte de sang) (1).

3) Un type de mariage qui doit être rangé dans la même catégorie que le précédent est celui que l'on désigne sous le terme d'avõnusi (des pagnes pour une épouse). Il ne comporte pas de dot mais une certaine quantité d'étoffes (avõ). Contrairement à l'affirmation de Tidjani (2), il se pratique encore dans plusieurs familles d'Abomey soucieuses de la tradition. En réalité, il tend à se confondre avec l'akwõnusi, car il faut non seulement donner des étoffes mais également des cadeaux pour l'épouse (objets de toilette, objets de luxe importés d'Europe en général). Ce type de mariage aurait été instauré par le roi Gbõxãzi pour permettre aux jeunes gens non fortunés de se marier plus aisément (3).

4) Asuõõnu(dida) ou le mariage du "mari femelle". Une femme, ayant hérité des droits sur les autres femmes célibataires de son lignage, les marie en maintenant le capital enfants au sein du lignage. Pour ce faire, elle s'allie symboliquement avec le père de celui qui épouse, devenant ainsi un "mari femelle". Le fils bénéficiaire de cette alliance acquiert les droits du "mari femelle" et les transmet à sa descendance mâle, rétablissant ainsi le

1) Cf. Hazoumé 1937, 1.

2) Tidjani 1951.

3) Cf. Argyle (1966, p. 151), qui pense que c'était la forme de mariage pour les femmes esclaves (gãdogba').

système traditionnel. Ce mariage ne comprend pas de dot.

5) Gbòsu donu gbòsi (le bouc va à la chèvre!). Jadis, il arrivait que des tiers conservent des droits sur des femmes qui n'appartenaient pas à leurs lignages. Ces femmes pouvaient être offertes à des hommes qui n'étaient pas tenus de fournir des prestations de mariage et jouaient le simple rôle de géniteurs. C'est ainsi qu'étaient mariées les femmes esclaves, les captives de guerre, les femmes placées sous le joug de la justice royale. Les épouses royales qui disposaient d'un grand nombre de femmes commises à leur service ou à celui du roi pouvaient les marier à leur guise tout en se réservant les droits sur la descendance (1).

On doit constater que pour la majorité de ces unions existent des prestations de nature et d'importance variables, si bien que l'on ne peut en déduire un critère de classification des mariages. Plus significatives semblent être l'appartenance sociale des individus et surtout les modalités de la conclusion des alliances (participation effective aux rites des ancêtres de la famille de l'épouse, entretien de l'épouse, des beaux-parents, contrat de partage de la descendance, etc..).

En pratique, la conclusion des alliances n'a lieu qu'après une longue période de tractations entre les deux familles intéressées. Presque toujours, les xènugã (chefs de familles étendues ou de collectivités) interviennent pour fixer les bases de l'accord (2). Auparavant, les deux familles auront procédé à des sondages préliminaires par l'intermédiaire de personnes agées. Lorsque les jeunes gens sont décidés à se marier, ils s'adressent chacun à l'un des anciens de son lignage (3). Après que les ancêtres se sont entendus sur les modalités du mariage, on entame à ce moment-là la première phase du rituel précédant la noce. Il convient en premier lieu de consulter le Fa pour savoir si l'union se présente sous un jour favorable. Ensuite, le prétendant fait une offrande de boissons (gbeyixã, boisson pour amener la parole) à la famille de l'épouse et aux ancêtres de celle-ci. Ce sont les tãsiññ des deux familles qui accomplissent le rite d'offrande aux ancêtres et interprètent leurs volontés. Les chefs des deux collectivités ainsi que les parents directs des futurs époux sont présents lors de la cérémonie. Désormais, les jeunes gens sont considérés comme promis l'un à l'autre (xõ-tõ). C'est après seulement, dans le cas d'un mariage avec dot (akwènušidida), que l'on discute les prestations que doit

1) Type de mariage nommé également gbò do xò. Cf. Herskovits 1937.

2) Cf. p. 109.

3) Le Hérisse (1911, p. 215-222) décrit un mariage princier. Cf. également Tidjani 1952.

fournir le jeune homme à sa belle-famille. On consultera ensuite la Fa afin de fixer la date la plus propice pour la noce, compte tenu du délai nécessaire au jeune homme pour réunir la dot (ce qui oblige parfois les jeunes gens à s'attendre pendant plusieurs années). Une fois réunie, la dot est envoyée à la famille de l'épouse qui en fait l'inventaire (notamment lorsqu'elle comprend également des étoffes). Si la dot est acceptée, on peut organiser la noce (kpaxā) qui est à la charge du fiancé. Dès ce moment, les jeunes gens sont considérés comme mariés et l'épouse accompagne son mari dans sa nouvelle demeure.

Les dépenses de mariage comprennent donc en résumé:

- les frais d'intervention pour les sondages préliminaires,
- la dot de boisson (gbeyixā) pour la demande officielle en mariage et l'accord des ancêtres,
- les frais du festin de mariage (kpaxā),
- la dot proprement dite (akwēnusi).

Ce sont les frais remboursables en cas de divorce. Il s'y ajoute après le mariage les dépenses faites en faveur de l'épouse, lors de son initiation religieuse ou en tant que participation aux cérémonies funéraires, ainsi que les dons occasionnels à la belle-famille (zo jē xwe ji, le feu tombe sur la maison).

Empêchements de mariage

Chez les Fô, les mariages ne peuvent se conclure en principe au sein du même lignage ou segment de lignage, hormis le cas du xweblodo qui en est une exception plutôt rare. Toutefois, les unions endogames semblent être favorisées dans les lignages princiers ou le clan royal. Ceci s'explique en grande partie pour des raisons économiques et politiques. Ce genre d'union maintient les biens dans le même lignage tout en favorisant son accroissement. Il y a cependant des règles qui s'opposent au mariage entre parents proches, agnats ou cognats en ligne directe ainsi qu'entre siblings utérins ou non. Il peut arriver néanmoins que par suite de la dévolution du capital enfants à la famille maternelle, des membres de siblings voisins puissent se marier sans difficulté, la parenté classificatoire qui tient compte de l'appartenance lignagère l'emportant alors sur la parenté biologique (1). Chez les princes, les unions les plus recherchées sont celles des cousins croisés et des membres de siblings non utérins, éloignés ou non.

Les principaux interdits de mariage frappent des personnes déficientes au moral et au physique, des étrangers de passage ou des individus qui se contredisent par leur appartenance familiale ou religieuse.

1) Cf. Le Hérissé 1911, p. 214.

Divorce et remariage

Du mariage découlent certaines obligations pour les conjoints, l'inobservation de celles-ci pouvant entraîner la dissolution de l'alliance matrimoniale. Ces obligations ne sont pas les mêmes pour l'homme et pour la femme. Elles sont d'ordre conjugal (devoir marital), familial (respect des beaux-parents), moral (refus de se livrer aux pratiques magiques), religieux (respect des ancêtres du conjoint et participation aux rituels), économique (entretien de l'épouse et des enfants). On remarquera cependant que la femme n'est pas sur ce plan l'égale de l'homme car elle ne peut revendiquer le divorce qu'en cas de mauvais traitement ou d'offense grave à l'égard de sa propre famille. L'infidélité du mari ne constitue pas une raison valable de divorcer. Par contre lorsqu'il s'agit de l'épouse il en va tout autrement. Les Fö considèrent en effet qu'une épouse appartient en ce qui concerne sa descendance potentielle à la collectivité du mari (1ère catégorie de mariages). Un adultère commis par la femme à l'intérieur de celle-ci n'entraîne qu'un châtiment corporel. Lorsqu'il se produit en dehors de ce cercle (*asi d'afò gbe*), il amène inmanquablement le divorce. Les modalités du divorce varient en fonction du type d'union. Si elles se montrent assez simples dans les unions de la deuxième catégorie où la descendance revient à la famille maternelle, elles semblent plus difficiles à régler dans celles de la première catégorie, c'est-à-dire dans les mariages avec dot. Il s'agit alors pour l'épouse qui quitte son mari de rembourser tout ou partie de la dot, ce qui lui est la plupart du temps impossible à cause des dépenses complémentaires qui sont venues augmenter celle-ci. C'était notamment le cas dans un mariage *xògbo*. D'un autre côté, la famille du mari tient à conserver la descendance s'il y en a une et fera tout son possible pour ne pas verser une nouvelle dot.

Il est très difficile d'établir la fréquence des divorces au Moyen-Dahomey, tout au plus peut-on dire qu'elle paraît plus forte dans les centres urbanisés que dans les régions typiquement rurales et traditionnelles. Il faut remarquer à ce sujet que dans le premier cas les unions reposent avant tout sur un accord de personnes (les conjoints) et non de groupes familiaux.

Un dernier point doit être envisagé ici, c'est celui du remariage des veuves qui, comme on l'a laissé souvent entendre, font partie de l'héritage du mari (lévirat). Or, s'il est vrai que la veuve peut choisir un nouvel époux dans la famille de son mari (et elle est habituellement invitée à le faire), il serait faux de croire qu'elle fait l'objet d'un trafic entre les héritiers (1). Il s'agit bien souvent d'une charge pour ceux-ci et ils s'en passeraient bien. En réalité,

1) Cf. Le Hérisse 1911, p. 204, ainsi que Tidjani 1952.

la veuve ayant eu des enfants de son défunt mari est libre de rester ou de partir, ses enfants demeurant dans la famille du mari. Si par contre, elle n'a pas d'enfants et désire s'en aller, elle peut être amenée à rembourser la dot.

Situation de l'épouse et brèves considérations sur la polygamie

On a vu plus haut (1) que les femmes dahoméennes détiennent un pouvoir économique non négligeable, mais en-dehors de leurs familles ou de celles de leurs époux. A l'intérieur de celles-ci, les femmes sont soumises aux lois de la communauté familiale bien plus qu'à celles de leurs maris. Ces lois concernent avant tout la fidélité des épouses et la conservation du capital d'enfants qu'elles représentent, en même temps que le respect des traditions ancestrales qui régissent en fin de compte la continuité du groupe. On a vu également qu'une épouse dans la plupart des unions ne peut divorcer pour une raison futile. Le remboursement de la dot et des diverses prestations de mariage constitue à cet égard un puissant obstacle, insurmontable parfois comme dans le cas du mariage *xôgbo*. Néanmoins, il ne faudrait pas croire que les femmes sont traitées en esclaves. Une plus ou moins grande liberté leur est accordée pour leur permettre de retourner dans leurs propres familles, d'y emmener et d'y faire éduquer leurs enfants, d'y pratiquer les cultes familiaux etc... Une femme dahoméenne ne reste donc jamais confinée au domicile conjugal. La plupart du temps elle possède sa propre case et, dans le coin de la cour intérieure, un emplacement pour y faire sa cuisine. Dans le système polygame cette liberté s'accroît encore et les co-épouses s'entraident notamment pour élever leurs enfants, accomplir de concert ou à tour de rôle les tâches ménagères qui leur incombent. Naturellement, la première épouse l'emporte sur toutes les autres et régit la maisonnée. En principe un mari censé accorde à chacune de ses épouses les mêmes attentions. Selon la règle générale il cohabitera avec chacune successivement pendant les quatre jours qui séparent deux marchés. Il doit en tout cas fournir à ses épouses des ressources suffisantes pour les nourrir et en même temps assurer sa propre subsistance et celle de ses enfants. Il est tenu aussi de donner régulièrement à chacune un certain nombre d'étoffes pour se vêtir.

La polygamie encore bien répandue au Dahomey a fait naturellement l'objet de bien des critiques de la part des missionnaires et des Européens en général. C'était oublier le rôle du mariage dans son contexte traditionnel. Pour Le Hérissé (2), la polygamie s'explique aisément et fait appel à deux raisons pertinentes: l'une économique, qui est basée sur l'accroissement de la main-d'oeuvre agricole, l'autre

1) Cf. p. 94.

2) Le Hérissé 1911, p. 224-26.

sanitaire, qui prohibe tout rapport sexuel avec une femme pendant la durée de la grossesse et celle de l'allaitement (2 à 3 ans). Tidjani (1) à son tour ajoute à ces deux causes essentielles de la polygamie: la mortalité élevée parmi les enfants en bas âge et le déséquilibre entre les femmes et les hommes dû aux guerres. Il faut remarquer néanmoins que les progrès sanitaires ont permis de diminuer cette mortalité infantile et que depuis 1918 le pays n'a plus été saigné en hommes comme ce fut le cas auparavant. Tout en condamnant, comme l'avait fait avant lui Le Hérissé, les mesures tendant à supprimer le système polygame au nom d'une conception purement occidentale, Tidjani n'oublie pas cependant de relever quelques-uns de ses inconvénients qui se résument dans la disparition des liens affectifs entre les enfants et leur père, dans la jalousie qui règne entre les co-épouses. Il serait faux toutefois de penser que les relations dans un milieu polygame sont gouvernées par la jalousie et par la méfiance réciproques. Souvent des femmes ont aidé matériellement ou conseillé leur mari pour obtenir une seconde épouse. De leur côté, les hommes ont fréquemment honoré leurs conjointes en leur donnant des noms symboliques qui définissaient leurs qualités. En fait, de nos jours la polygamie est considérablement freinée par le coût élevé des prestations de mariage. Deux ou trois épouses semblent être le nombre maximum que l'on puisse trouver dans la plupart des familles polygames. Seuls quelques chefs traditionnels s'entourent parfois d'un gynécée plus important mais c'est devenu rare. Par contre, les rois d'antan pouvaient prétendre à un grand nombre d'épouses, toutes n'étant pas de même condition et n'ayant pas le même statut.

Conséquence de la polygamie. Relations avec la famille maternelle.

Ainsi qu'on l'a précisé, les descendants d'un ménage polygame, quoique se reconnaissant comme frères et soeurs, se regroupent en siblings utérins et finissent par entrer en compétition surtout lorsqu'il s'agit de succession. Cette situation les empêche de faire appel à leur père pour en obtenir une aide matérielle. C'est dans la famille maternelle à laquelle ils sont rattachés par le sang, et plus particulièrement auprès des oncles (ñōlō) ou frères de leur mère, qu'ils trouveront l'audience qu'ils recherchent. Ainsi se créent des liens affectifs, matériels et parfois spirituels qui se prolongent longtemps après l'adolescence. En même temps apparaît une forme de parasitisme, bien connue dans la plupart des sociétés africaines en transformation, qui s'exerce aux dépens des frères de la mère ou des grands-parents maternels. Ce parasitisme peut même aller jusqu'au pillage organisé rituellement pendant les repas de funérailles (2).

1) Tidjani 1951, p. 73-76.

2) Tidjani 1951, p. 57-58.

La succession.

Tous les membres appartenant à la collectivité familiale sont considérés comme ayant droit à la succession. Sont reconnus comme membres tous les descendants mâles du fondateur, placés avec leur famille sous l'autorité du chef de collectivité. Les femmes n'ont pas accès à la succession, hormis les princesses rattachées à l'une ou l'autre des branches de la famille royale. Le critère déterminant réside dans la relation établie avec le chef de collectivité, le xênuqâ. Il ne s'agit donc pas d'une simple parenté biologique (hūsi) car cette relation dépend en premier lieu du mode d'union matrimoniale (1). Il arrive par exemple que certaines femmes mariées selon des types de mariage qui attribuent leur descendance au lignage maternel, puissent revendiquer pour leurs enfants le droit à la succession, elles-mêmes en étant écartées. A vrai dire dans le système traditionnel où la succession ne concerne que des biens indivis, dont les bénéficiaires ne sont que les dépositaires, le problème s'avère très simple et ne concerne que le choix du chef de collectivité, tous les biens répartis entre les membres du groupe revenant automatiquement au xênuqâ qui peut les redistribuer mais pas forcément aux héritiers directs, c'est-à-dire à la descendance mâle des membres décédés. A l'égard de ceux-ci il existe une distinction entre d'une part ceux qui héritent des biens ou acquêts légués par le défunt et qui consistent le plus souvent en objets mobiliers et personnels (nā ye co bo ku, don fait avant la mort) et d'autre part ceux qui sont choisis pour reprendre la place du défunt (duqu, héritiers proprement dits) (2). Au décès d'un des membres du groupe familial, c'est le xênuqâ qui reçoit les biens vacants hormis les objets personnels signalés ci-dessus. C'est à lui de nommer un responsable parmi la descendance du disparu, ou d'attribuer le soin de la veuve et de ses enfants à un autre membre du groupe (il ne s'agit pas toujours de ce que l'on a coutume d'appeler le lévirat). Mais c'est surtout dans le choix de son propre successeur ou dans celui des chefs de branches cadettes séparées qu'il intervient le plus souvent. Dans tous ces cas le xênuqâ fait appel aux anciens de la famille (xênumexo), à ses adjoints (vigâ) et aussi parfois aux tantes paternelles, les tâsinê. L'accession au trône familial n'est pas automatique même lorsque le successeur a été désigné par l'ancien chef. La voix de celui-ci n'est pas suffisante (3) en effet et doit s'accompagner de l'avis des membres influents du groupe, de l'accord de la divination ou des ancêtres. Néanmoins, il apparaît que le chef de collectivité peut presque définitivement désigner un successeur grâce

1) Le Hérissé 1911, p. 196 et p. 251.

2) Houngebeji 1967, p. 614.

3) Quenum (1935, p. 257) se refuse à admettre que le chef de collectivité puisse désigner son successeur. Cf. p. 107.

à l'imposition du nom de l'ancêtre protecteur (jòtò). Selon la position de celui-ci dans la hiérarchie familiale ancienne, le bénéficiaire jouit dès ce moment-là d'une situation favorable en ce qui concerne une future succession. En réalité, le choix du nom du jòtò attribué par le xènugā au cours de la cérémonie de l'agbasa revêt une importance double: d'une part à cause de la reconnaissance officielle du groupe à travers son chef, d'autre part en fixant définitivement la place du descendant dans la hiérarchie familiale, partant dans l'ordre de succession (1). Il ne s'agit pas toutefois d'un ordre inspiré par la primogéniture, mais plutôt d'après le rôle joué par les ancêtres de leur vivant. Par exemple, en donnant le nom d'un ancien chef de collectivité on facilite l'accession à cette fonction. La cas peut se produire aussi pour d'autres fonctions, comme celles qui concernent la responsabilité de l'un ou l'autre des cultes familiaux etc... Chez les Fò existe encore aujourd'hui cette notion de continuité qui rattache le monde des vivants à celui des morts. Il est donc naturel pour eux de voir réapparaître chez de nouveaux individus les qualités ou caractères de ceux qui les ont précédés. Le jòtò (ou ancêtre protecteur) agit concurremment avec les autres constituants de la personne humaine: le yè ou l'ombre (nature physique), le lídò (aspect intellectuel) et le sè (destin ou l'individu en devenir). C'est ce principe qui veut que tous les membres d'un même lignage paternel résident au même endroit (résidence patrilocale) créant de la sorte une concession plus ou moins étendue selon l'importance du nombre de branches issues du même tronc paternel.

Du fait de la colonisation, des principes toujours plus individualistes se sont imposés au sein de la collectivité, provoquant des tensions et des ruptures en matière de succession. Si la plupart du temps ces conflits trouvent une solution dans la concertation des membres du groupe qui font appel au représentant royal pour être leur arbitre, ils ont parfois été portés à la connaissance des autorités judiciaires mises en place par la force coloniale et reprises par l'actuel gouvernement. Ces deux niveaux traditionnel et local d'une part, moderne et extérieur d'autre part, créent souvent des situations encore plus difficiles à résoudre. En principe, on ne fait appel à la justice du gouvernement qu'en cas de désaccord complet où l'on a tout à craindre d'une épreuve de force.

Pratiquement pour la dévolution des biens meubles et immeubles d'un défunt, le xènugā suit les principes suivants (2):

1. Les femmes (hormis les princesses) n'héritent pas de leur famille ou de leur époux (e nò xě i nu debu a do

1) Hounghbedji 1967, p. 610.

2) Le Hérisse 1911, p. 251.

xènu devo mè, elles n'emportent rien dans une autre famille).

2. Seuls les enfants placés sous la puissance paternelle héritent de leur père.
3. Le nom ne doit pas disparaître, c'est-à-dire que l'on choisira un héritier descendant direct ou non du défunt pour conserver l'oeuvre transmise (ñi ko e na bu a).
4. Les aînés n'héritent pas des cadets (mè xoxo e nō du yōkpōvu si a)

Le caractère, la conduite de l'héritier présumé ainsi que l'oracle du Fa sont en général des facteurs déterminants dans les successions.

Il ne faut pas omettre ici le rôle plus ou moins actif de l'ami sincère (xōtō salu). Il prend une place importante dans les rites funéraires et c'est lui qui se trouve aux côtés du fils et de la fille aînés lors du rituel d'enterrement. Il est également héritier, mais seulement des objets les plus personnels de son ami défunt, soit par exemple son tabouret, sa pipe, etc... Il est consulté après les funérailles et se met à la disposition des enfants du mort pour les aider à résoudre leurs problèmes (1). Son rôle reste en fait assez symbolique et, contrairement à ce qu'écrivait Herskovits (2), il ne remplit pas un rôle déterminant dans la répartition des biens du défunt. On peut d'ailleurs voir en lui l'expression du groupe d'âge (dōkpè) auquel appartenait le défunt - ce n'est pas par hasard que les organisateurs des rites funèbres portent le nom de dōkpégā (i.e. chefs du dōkpè). Il revient plutôt au xènuḡā aidé du conseil de famille de décider du sort des biens vacants qui, comme il a été dit, ne sont jamais que des biens prêtés (terrains de culture, cases). Ces biens peuvent être dévolus à d'autres membres du groupe, à un frère cadet du défunt par exemple, qui les gère en attendant que les héritiers atteignent l'âge adulte. En fin de compte, la succession dépend de l'appartenance au lignage paternel et celle-ci est établie essentiellement par le xènuḡā et par le conseil de famille au moment de la dation du nom.

On peut ajouter encore que la succession au trône de chef de collectivité, s'inscrivant dans le cadre général du lignage, détermine le passage en escalier d'un segment à l'autre. En effet, le successeur du chef quitte la résidence de son père dont il devait reprendre la place, c'est donc un cadet qui lui succède. Mais il peut arriver, et cela Herskovits l'avait signalé (3), qu'un des plus jeunes frères soit appelé à reprendre la résidence du fondateur, tandis que ses frères

1) Le Hérisse 1911, p. 174.

2) Herskovits 1938 (Rep. 1967), I, p. 86-90.

3) Herskovits 1932, p. 285 et 1938, I, p. 139.

Cf. également Argyle 1966, p. 132.

deviennent eux-mêmes chefs de segments de lignage. Ainsi par exemple l'actuel chef de la collectivité Nimavò (lignage princier issu du roi Agòglo) vient du segment de lignage Adādejā (premier fils de Nimavò). Ce membre de la famille Adādejā prend alors le pas sur son propre chef de famille. Une sentence symbolique illustre bien cette situation (1):

kpò ñ'axòsu hò xla nò da to ni

Le léopard est roi et l'hyène commande le pays.

Le léopard représente Nimavò, l'hyène Adādejā, ces deux animaux ont beaucoup de ressemblance à cause des mouchetures de leur fourrure (ils appartiennent à la même famille) mais l'un domine l'autre.

Ce qui explique pourquoi certains auteurs parlent de l'héritage capté par l'oncle paternel (atagā ou atavi) aux dépens de son neveu.

On a dit très souvent que les femmes étaient en général éloignées de la succession, hormis les princesses qui restent toujours attachées à leurs familles paternelles (lesquelles se confondent toujours avec les familles maternelles par suite de mariages endogames). Il arrive cependant que faute d'héritiers mâles on choisisse une fille pour reprendre les biens vacants ou la place de son père. Dans ce cas, la femme est dépositaire de ces biens qu'elle transmettra à l'un de ses fils, pour autant que le type de mariage lui réserve à elle et à sa famille les droits sur la descendance (ou sur un seul de ses enfants mâles). Elle-même devra résider dans sa famille et non dans celle de son mari. En fin de compte, s'il n'est pas possible de combler le vide par ce moyen, on se tourne alors vers la solution du mariage endogame (xwe blodo = relever la case) en mariant deux membres éloignés de la même famille paternelle. Naturellement, les femmes peuvent léguer à leurs enfants les biens meubles qu'elles ont pu amasser par elles-mêmes. Ces biens peuvent revenir à leurs propres familles mais pas à la famille du mari (pour autant que ce dernier n'ait pas participé à la constitution de ces biens). Par le fait que les femmes détiennent un potentiel économique important en contrôlant la plupart des échanges commerciaux, elles sortent généralement du cadre modeste que leur attribue la tradition. Elles peuvent dans certains cas obliger leurs maris en subvenant aux frais du ménage, en lui procurant une deuxième épouse (qui remplace la première dans ses tâches ménagères), etc... Dès lors, elles prennent le pas sur leurs maris confinés à un rôle purement représentatif (2).

1) Elle figure sous forme de rébus sur les bas-reliefs ornant l'entrée de la concession Nimavò au quartier de Bécon-Ouégo.

2) Par exemple les fameuses "Mami Benz" dans les villes de la côte. Pour marquer leur réussite, ces femmes fortunées se procurent à grands frais de luxueuses voitures et font vivre de leurs libéralités des communautés tout entières.

3. Situation sociale et politique

Du temps de l'ancien royaume, le peuple dahoméen était divisé en trois classes: les princes (axòvi) rattachés à la famille royale, les non-princes (anatò), enfin les esclaves (kānumò). Ces trois classes n'entraient que rarement en compétition, ceci pour les raisons suivantes: la qualité de prince s'obtenait par la naissance au sein d'une des branches de la famille royale, les princesses continuant à appartenir à celle-ci de même que leur descendance issue d'unions avec des non-princes. Ainsi s'accroissait considérablement le clan royal formant une part importante de la population, notamment dans les centres urbains comme Abomey. L'alliance entre princes et non-princes était non seulement possible mais encore fréquente, même si les unions endogames dans les familles princières étaient encouragées pour des motifs politiques évidents. Il ne faut pas oublier non plus que le roi choisissait les épouses kpòsi parmi des familles non-princières ou n'appartenant pas en tout cas à la famille royale d'Abomey. Seules ces femmes avaient le droit de briguer pour leurs fils le trône du Dahomey (1). L'écart entre princes et non-princes qui jouait sur le plan économique en faveur des premiers, par contre avantageait les seconds sur le plan politique. Pendant longtemps les rois s'entourèrent de dignitaires d'origine non-princière et ce n'est qu'à partir du roi Gezo que des princes purent exercer une quelconque charge dans le royaume (2). Quant aux esclaves (kānumò), leur sort évidemment apparaissait des moins enviables. Captifs de guerre, ils étaient destinés à la traite ou servaient de victimes pour les sacrifices humains. Néanmoins, lorsqu'ils évitaient ces calamités, ils pouvaient dans une certaine mesure s'assimiler à la famille de leur maître, en tout cas leur descendance acquérait la qualité de Dahoméens. Il y eut même des cas d'adoption (akwévi) (3). Il existait aussi des esclaves dahoméens réduits à cet état par la justice royale; dans ce cas ils ne pouvaient théoriquement pas être vendus hors du Dahomey et appartenaient au roi ainsi que leurs familles (xwemèsi). Les esclaves fournissaient une main-d'oeuvre appréciable dans les plantations royales ou princières. Ils devenaient par la suite des sortes de métayers (glesì), astreints à cultiver pour autrui mais sans jamais dépendre directement d'un maître (4).

La colonisation a certes effacé ces distinctions de classes en affranchissant les esclaves, en offrant aux non-prin-

1) Le Hérissé (1911, p. 7) justifie ce choix par la trop grande liberté de mœurs des princesses; en réalité, il s'agissait d'éviter que la descendance du roi ne fût revendiquée par les familles de ces épouses d'origine princière.

2) Le Hérissé 1911, p. 32-33.

3) Ibid. p. 55

4) Ibid. p. 57.

ces les mêmes possibilités d'études et de promotion. Toutefois elle n'a pas complètement aboli le système, au contraire, elle s'est souvent appuyée sur les chefs traditionnels d'origine princière pour atteindre son but. Au Dahomey elle a constitué ce corps de chefs de cantons, intermédiaires indispensables des commandants de cercles puis des préfets. Même aujourd'hui, ces chefs de cantons, agents dociles du colonisateur et dont beaucoup sont restés sentimentalement attachés à l'ancienne métropole, continuent à jouer le rôle d'intermédiaires politiques entre le gouvernement de Cotonou et les masses rurales (1). Pour en revenir à la société politique dahoméenne de l'époque précoloniale, il convient de dire que tout l'édifice social politique et même religieux du pays reposait sur l'institution de la royauté. La royauté dahoméenne apparemment devait s'inspirer du modèle yoruba (fourni par les royautés de Benin et d'Oyo principalement). Les Fô qui créèrent le royaume du Dahomey étaient en outre des émigrés d'Allada, où existait déjà une forme de royauté, celle-ci étant certainement calquée sur le système politique des Aja de Tado, berceau d'origine.

La royauté dahoméenne

Elle trouvait sa justification politique dans l'hégémonie prise par un des clans d'émigrés d'Allada sur tous les autres et également sur les nombreuses chefferies de la région d'Abomey. Elle s'appuyait en outre sur une tradition religieuse qui la rattachait directement à l'ancêtre fondateur du peuple fô, Agasu le descendant de la panthère mythique. Par la suite, elle s'imposa encore mieux en s'entourant d'autres divinités qui venaient en quelque sorte rehausser son autorité. Il semble bien que dès le début la royauté dahoméenne présentait ces deux aspects politique et religieux. Ceci n'est pas étonnant en Afrique noire où le pouvoir hérité des ancêtres se nimbe d'une auréole de sacré que lui confère son origine mythique. Il en sera question un peu plus loin. Pour l'instant il convient de définir ce qu'était cette royauté et quels étaient ses moyens d'action. A Allada le rôle du roi, successeur de l'ancêtre fondateur, semblait être plus religieux que politique. C'est à lui en effet que revenait le soin de conserver vivant le souvenir de cet ancêtre en lui consacrant un culte régulier, celui d'Ajahutô. Cet aspect religieux de la royauté se retrouve également dans les deux royaumes dissidents, Abomey et Porto-Novo. Toutefois, Allada a toujours été considéré, même après son occupation par le roi d'Abomey, comme le centre du culte de l'ancêtre fondateur des populations fô et gũ.

De la royauté d'Allada il est difficile, étant donné sa disparition au XVIII^e siècle, de dresser un tableau satisfaisant. Par des recoupements et en faisant appel à la tradition

1) Glélé 1969, p. 22-23.

orale, Lombard a réussi à en donner l'essentiel (1). Il est donc inutile d'y revenir si ce n'est pour souligner que le royaume d'Allada devait posséder une organisation qui servit plus tard de modèle au royaume du Dahomé. Les anciennes relations des voyageurs européens montrent bien en effet que le roi d'Allada exerçait son pouvoir sur toutes les contrées avoisinantes au moyen d'un corps de fonctionnaires, les ministres. Il est certain aussi que le royaume avait atteint un degré de développement assez grand pour lui permettre de contrôler le commerce de traite des Européens et même d'envoyer des ambassadeurs à la cour d'Espagne (2). Au début de leur installation sur le plateau d'Abomey, les exilés d'Allada n'avaient certes pas la prétention de recréer un Etat identique à celui qu'ils venaient de quitter. Ils se contentèrent de renforcer la cohésion des familles qu'ils avaient amenées en établissant leur attachement à l'ancêtre commun Agasu et au culte qui lui était réservé à Allada (on dit encore de nos jours que les princes d'Abomey, lorsqu'ils décèdent, retournent à Allada: i Alada xwe). Ils se choisirent des chefs pour asseoir l'autorité de ces familles vis-à-vis des populations autochtones. Ces dernières vivaient d'une manière indépendante et anarchique. Elles étaient réparties en minuscules chefferies, à l'origine sans doute des lignages patrilinéaires occupant des portions de territoires extrêmement réduites, au niveau du village par exemple. En fait, à cette époque les chefs locaux étaient en même temps chefs de terre (ainô) et de lignages (da), c'est-à-dire héritiers des droits sur la terre et sur la descendance d'un ancêtre commun. On retrouve d'ailleurs dans l'institution royale des Toxôsu (ou chefs de pays) des principes similaires. Les chefs sont choisis au sein du lignage le plus ancien ou le plus représentatif et leur charge se transmet dans la lignée paternelle. Ils doivent naturellement être confirmés par le roi au cours d'une cérémonie qui avait lieu, et qui a encore lieu, au palais royal (3). Le roi pouvait néanmoins désigner les chefs de pays en dehors du principe héréditaire, parmi ses courtisans ou ses guerriers en récompense des services rendus (4).

Les premiers rois du Dahomey s'inspirèrent donc des traditions locales pour certaines de leurs institutions, y ajoutant celles héritées d'Allada et d'autres transmises à partir de royaumes voisins. Le résultat en fut un système où tous les pouvoirs étaient réunis dans la main d'un seul individu, le roi (axôsu), maître absolu du pays et de ses habitants. Mais le roi ne régnait pas seul et s'entourait de plusieurs

1) Lombard 1967, 1.

2) Labouret & Rivet 1929, p. 19.

3) Cf. infra p. 136.

4) Argyle 1966, p. 123 (se basant sur plusieurs auteurs, notamment Herskovits, 1938).

personnages généralement d'origine non-principière, les ministres (ghonugã). Le roi évitait ainsi la subversion qui n'aurait pas manqué d'arriver avec des princes jaloux de leurs origines et que l'on préférerait tenir à l'écart des affaires du royaume (1). En outre, le roi, tout en étant le chef suprême, pouvait être amené à tenir compte de l'avis des anciens du royaume, notamment de ceux qui étaient chargés de faire respecter les anciennes traditions, soit les prêtres du culte des ancêtres royaux, soit les devins, etc... Par conséquent, le pouvoir royal qui semblait incommensurable était en fait limité par le respect des traditions, par l'influence des ministres royaux et par les conseils des spécialistes de la religion.

Pour accéder au trône du Dahomey, il ne suffisait pas d'appartenir au clan royal, ni même au lignage créé par le dernier roi en date, encore fallait-il être un descendant direct de celui-ci et le fils d'une reine kpòsi, c'est-à-dire d'une des épouses offertes au roi au moment de son intronisation. Il fallait en plus être dépourvu de tares physiques et morales, avoir été choisi du vivant de son prédécesseur et bénéficié enfin d'un oracle favorable, le Fa (2). Toutes ces conditions particulièrement sélectives qui auraient dû ménager une succession incontestée créaient au contraire un climat d'intrigues et de complots. L'histoire de la dynastie aboméenne contient de multiples exemples de tentatives que firent des princes déçus pour s'emparer du trône d'une manière ou d'une autre (3). Ainsi chaque interrègne était caractérisé par une période extrêmement troublée, voulue non seulement pour marquer la disparition du roi et partant de l'ordre établi, mais encore émaillée de péripéties plus ou moins dramatiques qui étaient l'oeuvre de princes rivaux (4). Ceux-ci pour s'imposer recrutaient des partisans, des "clientes" qui, à force de cadeaux et de promesses, servaient d'hommes de main aux prétendants (5).

Qu'il fût l'héritier normalement désigné ou un usurpateur, le prétendant, après avoir triomphé de ses adversaires, accom-

1) Lombard 1967, 2, p. 78.

2) Lombard (1967, 2, p. 78) ajoute que l'héritier royal ne devait pas avoir un nom qui l'écarte du pouvoir, faisant allusion sans doute à la malédiction prononcée par Tegbesu contre son frère Tokpa. Cf. Le Hérisse 1911, p. 301. Le nom au Dahomey s'hérite et révèle un ancêtre protecteur ainsi que certaines dispositions acquises à la naissance.

3) Cf. supra p. 28 par exemple.

4) Cf. Le Hérisse 1911, p. 179; Lombard, 1967, 2, p. 79; Palau-Marti 1965, p. 126. Il faut noter que le prince héritier, le vidaxo, était tenu à l'écart du palais royal pour éviter toute tentative de coup d'Etat.

5) Cf. supra p. 28 et p. 31 par exemple.

plissait les rites d'intronisation. Ces rites comprenaient deux phases. La première, intérieure, consistait pour le souverain à pénétrer avec l'aide du Màhu et du Migā (les deux premiers ministres) les secrets de la politique du royaume, les traditions concernant la personne royale et les rites dédiés aux rois défunts. Il s'agissait en somme d'une initiation au cours de laquelle le futur roi était placé en contact avec les éléments de sacralisation du pouvoir royal, dont les fameux charmes magiques des anciens rois (1). Après cette initiation, le roi accomplissait la phase extérieure qui avait lieu devant le palais en présence du peuple. C'est là, assis sur le trône, qu'il recevait du Migā et du Màhu les insignes de la royauté (le vêtement royal, les sandales, le fusil, la récade). Puis, il prononçait les phrases symboliques dont les premiers mots lui servaient de "noms forts" (ñi syësyë). Les sentences qui avaient trait aux conditions de la succession ou au programme que s'était fixé le roi étaient immédiatement mémorisées par les kpāligā. Ces historiographes royaux avaient la charge délicate de les réciter chaque jour à plusieurs reprises sans la moindre omission, car une erreur pouvait leur coûter la vie (2).

Tout était entrepris en effet pour magnifier la personne royale qui faisait dans certains cas l'objet d'un véritable culte (3). Ce qui correspond assez bien à la définition du pouvoir politique dans les sociétés traditionnelles africaines telle que la donnent Fortes et Evans-Pritchard (4). Le système politique au Dahomey, très centralisé, s'appuyait sur des valeurs sacrées, sur l'appartenance du clan royal à la lignée d'un ancêtre mythique (tout d'abord Agasu, puis Hwegbaja). Le roi, en étant le dépositaire du pouvoir hérité de l'ancêtre fondateur et des anciens rois divinisés, devenait également une personne sacrée accompagnée d'interdits et de rites bien déterminés. Expression des valeurs mystiques de la société tout entière, le roi du Dahomey personnifiait le pays et fournissait la garantie indispensable pour le maintien et l'acroissement de la société. Grâce à sa situation d'intermédiaire entre le monde des ancêtres (ou des dieux) et celui des vivants, il pouvait intervenir efficacement en vue d'assurer la réussite des cultures, le succès économique (butin de guerre, traite des esclaves) et en général la pro-

-
- 1) C'est une véritable initiation connue sous le nom d'Axwādida, cérémonie de sortie des initiés au vodū Xèbiogo qui portent à cette occasion une plume de perroquet sur leur bandeau de tête.
 - 2) Cf. deuxième partie p. 245.
 - 3) Cf. l'intéressante analyse qu'en donne Palau-Marti (1964, p. 133 et sq.). Pour cet auteur, le roi du Dahomey ne peut être qu'un dieu!
 - 4) Fortes & Evans-Pritchard 1948, p. 16 et sq.

tection des divinités (introduction de nouveaux cultes), etc... Comme cela apparaîtra plus clairement dans les textes analysés dans la seconde partie de ce travail, le roi (Dada) devient le centre du monde, le pivot où s'articulent toutes les activités de la société. Ainsi par exemple, son rôle déterminant dans la fécondité est parfaitement illustré par les rites des Tòxòsu, divinités d'origine royale qui détenaient le contrôle de la fertilité, ou par les institutions du ja huhu et du katàto (rites des prémices) qui constituent la manifestation même du pouvoir royal sur la terre et les récoltes (1).

Ce pouvoir suprême, soutenu par la présence mystique des ancêtres royaux, faisait du souverain dahoméen un être surhumain auquel le peuple tout entier vouait une profonde vénération. Dans la pratique, cela se traduisait par une étiquette très précise. On ne pouvait s'adresser directement au roi, sinon par le truchement des ministres et autres officiels de la cour. La vue du roi était périlleuse, aussi les sujets appelés en sa présence devaient-ils se prosterner à bonne distance et ne s'exprimer qu'à l'adresse des interprètes chargés de transmettre leur discours au roi. Le souverain d'ailleurs ne se montrait que rarement en public, seulement dans les occasions solennelles (lors des grandes cérémonies annuelles par exemple). Dans tous les autres cas, il ne se déplaçait qu'entouré d'une multitude de serviteurs et de guerriers chargés de dégager le chemin et de réprimer toute curiosité. En règle générale, le roi ne quittait son palais que pour accompagner ses troupes à la guerre. Un certain nombre d'attributs, d'objets ou de symboles lui étaient exclusivement réservés (par exemple le port des sandales, l'usage du hamac et des ombrelles, certains types de bâtons appelés récades et qui servaient de lettres de créance aux messagers du roi, etc...). D'un autre côté, le roi était astreint à certains interdits, d'ordre alimentaire principalement (par exemple de ne pas manger la chair d'animaux à fourrure tachetée rappelant l'ancêtre mythique Agasu ou d'autres animaux et plantes figurant comme symboles dans la tradition royale (2)). La personne royale était naturellement inviolable et c'est pourquoi les princes rebelles n'étaient pas décapités mais éliminés discrètement. Il aurait été en effet dangereux pour le roi de faire couler le sang royal (3).

Détenteur d'un pouvoir quasi absolu, le roi du Dahomey était le maître de tous les rites religieux qu'il avait lui-

1) Cf. infra p. 195.

2) Cf. Palau-Marti (1964, p. 134 et sq.) qui donne une liste assez complète des attributs royaux. Cf. également les notes explicatives de la 2ème partie infra.

3) La peine encourue était celle de mè bubu (faire disparaître) appliquée par le Mèhu. Les victimes étaient étranglées ou noyées en grand secret. C'est ainsi que dut finir Adãdozã, roi déchu à cause de son incapacité.

même introduits dans le pays. Il était le seul à ordonner des sacrifices humains et n'accordait ce privilège qu'aux personnalités les plus en vue dans le royaume (ses ministres par exemple). Chef suprême de l'armée, il lui arrivait de partir avec ses troupes. Ce fut notamment le cas pour Gezo qui s'était fait une renommée de bravoure et de stratège au cours de ses nombreuses campagnes. Enfin, le roi se réservait le droit de rendre la justice de sang (1).

Comme on peut le constater, le roi au Dahomey apparaissait sur tous les plans comme le principe essentiel de l'organisation de la société. Il était vraiment l'expression de l'ordre social et universel. C'est pourquoi sa mort déclenchait une période de désordre rituel qui s'achevait avec l'intronisation d'un nouveau souverain. De là également les nombreux rites en vue de rétablir l'ordre perturbé et de le renforcer en lui donnant une nouvelle dimension, celle de l'univers mystique des ancêtres ou des dieux.

Le palais royal (Xôme ou Hôme)

Le centre de la vie politique au temps du royaume était situé au palais royal d'Abomey. Il s'agissait en fait d'une véritable cité, occupant une vaste étendue de 37 ha. où étaient dispersés les bâtiments construits par chacun des rois dahoméens depuis Hwegbaja. Il en reste encore des ruines importantes et quelques bâtiments ont été relevés ou sauvegardés pour former l'actuel Musée historique d'Abomey (2).

L'ensemble dessine un immense arc de cercle compris entre l'ancienne route de Bohicon et le marché d'Hũjroto. Toutes les constructions ont été réalisées en banco, mélange de terre de barre et d'huile de palme, qui est un matériau très vulnérable. Elles ne présentent pas d'orientation particulière, si ce n'est qu'elles sont venues s'ajouter à celles déjà existantes selon une direction approximative nord-est-sud-ouest (3). Les constructions destinées à l'habitation affectent en général la forme de cases rectangulaires avec parfois une galerie couverte (ajalala). Celles qui sont réservées à des usages rituels (temples jẽxò par exemple) ont par contre une forme circulaire. Tous ces bâtiments étaient jadis couverts d'un toit de chaume (qui a été remplacé depuis par une tôle d'aluminium). Ce qui faisait et ce qui fait encore leur originalité, c'est que la plupart sont ornés de "bas-reliefs", fresques vivement colorées qui racontent sous forme symbolique les épisodes les plus marquants de l'histoire du royaume (4).

1) Le Hérisse 1911, p. 75; Lombard 1967, 2, p. 79.

2) Cf. Mercier & Lombard 1959; Gabus 1964 et 1965.

3) Cf. Gabus (1965, p. 122) qui donne un plan de situation avec la destination des bâtiments.

4) Cf. Waterlot 1926 et Beier 1963.

On a estimé à près de huit mille personnes la population qui résidait autrefois dans ce palais, et qui se composait essentiellement de femmes. Parmi celles-ci se trouvaient les reines-mères (kpòjìtò), les épouses royales (kpòsì), enfin une multitude de femmes au service du roi, les axòsì (servantes, amazones, etc.). Il s'y ajoutait un certain nombre d'eunuques chargés des gros travaux ou qui fonctionnaient comme messagers (wèsagū). A l'intérieur du palais, un dédale de cours et de passages délimitaient plusieurs quartiers : ceux du roi et de ses épouses, ceux des reines-mères et de leur suite, les quartiers des amazones et des servantes, celui des femmes consacrées au culte des ancêtres royaux, etc..(1). Il y avait en outre des bâtiments réservés aux réceptions solennelles, aux hôtes étrangers (jonòxò ou jonòsa). D'autres enfin servaient de magasins pour les vivres, les armes ou le trésor royal.

Les ministres et les autres fonctionnaires ne résidaient pas au palais mais demeuraient à proximité immédiate, de même que les artisans travaillant pour le roi.

Pour diriger cette cour importante, le roi faisait appel à des femmes âgées, des princesses qui au palais recevaient des charges équivalentes à celles des principaux ministres (les mêmes titres leur étaient attribués). Il y avait ainsi Mèhunò qui surveillait la conduite des princesses, tandis que son acolyte Miganò régentait toutes les autres femmes (2).

L'organisation administrative

Le gouvernement des rois du Dahomey s'exerçait au moyen d'un corps de fonctionnaires recrutés au départ parmi des non-princes, puis au sein de la famille royale. Ces fonctionnaires ou ministres, les Gbonugā, étaient en outre répartis selon un principe dualiste. Il y avait par conséquent des ministres de la droite et des ministres de la gauche, les uns s'occupant des affaires extérieures, les autres des affaires intérieures. On doit à Burton d'avoir le premier dressé la liste des différents notables du royaume (3). Parmi tous ces hauts personnages chargés de fonctions politiques, le Migā et le Mèhu apparaissent au premier plan. Leur prééminence est en effet attestée par leur participation à l'intronisation des rois. Tous deux entérinent le choix du successeur au trône: le Migā en présidant au rite public au cours duquel le nouveau souverain est revêtu du pouvoir et des symboles de la royauté, le Mèhu en l'instruisant des charges et des secrets de l'Etat. Entretien d'étroites relations avec la personne

1) Il n'existe dans le palais que les tombeaux de Gezo et Glèlè, leurs prédécesseurs étant inhumés en des lieux tenus secrets.

2) Cf. Burton 1864 (Rep. 1966), p. 189.

3) Ibidem, p. 31, 137 et sq.; ainsi que Argyle (1966, p. 64) qui en donne une très bonne synthèse.

royale, ces deux ministres acquièrent ainsi une position politique très importante. Habituellement, ils servent d'intermédiaires entre la royauté et le peuple, car il est impossible de s'adresser directement au roi.

Outre le fait que le Migā et le Mèhu assistent le roi dans la plupart de ses actes politiques, chacun d'eux reçoit une charge déterminée selon le principe binaire énoncé ci-dessus. Le Migā, ministre de la droite, exerce son pouvoir dans le domaine extérieur: il supervise la gestion des territoires occupés, celle des Toxòsu ou chefs de villages (1); il est aussi l'"exécuteur des hautes œuvres" et porte la parole du peuple au roi; il prend une part active lors de certains rituels, notamment ceux de l'élection des chefs de villages ou de collectivités; enfin, il commande l'armée lorsque le roi part lui-même en campagne. Le Mèhu, ministre de la gauche, s'occupe quant à lui du domaine intérieur: il régit les familles princières et châtie les princes rebelles en leur faisant subir la peine mè bubu (2); il préside certains rites particuliers à la famille royale et enfin transmet la parole du roi, ce qui paraît être l'une de ses tâches principales. Son rôle semble assez passif par rapport à celui du Migā.

En dessous de ces deux "grands", on trouve d'autres ministres qui leur sont plus ou moins attachés. Ce sont, toujours selon le même principe binaire: le Gau et le Kpòsu, deux chefs de guerre, le Tokpò, intendant général du royaume, et l'Ajaxo, grand huissier du palais, puis l'Akplogā chargé des cultes (en particulier ceux qui concernent l'ancêtre mythique Agasu et les cultes royaux qui en dérivent) et le Sògā, dont le rôle est limité au cadre des rituels royaux ou "Coutumes". D'autres dignitaires, dont la fonction était moins remarquable, leur étaient adjoints. C'était par exemple le cas pour le Biwātō ou le Binazō. Enfin, il ne faut pas oublier le Yevogā, dont le rôle était loin d'être négligeable. Ce ministre avait pour tâche de représenter le roi auprès des négociants européens de la côte et de prélever en son nom les droits d'ancrage et les taxes frappant les marchandises échangées (3). Il résidait par conséquent en permanence à Ouidah et ne s'en absentait que pour venir à Abomey rendre compte de sa gestion au roi. Sa visite devait en principe coïncider avec la célébration annuelle des "Coutumes". Il lui fallait naturellement apporter à cette occasion les articles les plus curieux ou les plus prestigieux que l'on pouvait se procurer dans les factoreries européennes.

Pour les Européens, le Yevogā était une sorte de vice-roi, l'un des principaux chefs du pays après le roi bien en-

1) A ne pas confondre avec Tòxòsu qui désigne une divinité aquatique d'origine royale. Cf. p. 127.

2) Cf. supra p. 130, n. 3

3) La fonction avait été instituée par le roi Tegbesu.

tendu (1). Ce cabécère, comme ils l'appelaient alors, dépendait en réalité du Mèhu et n'agissait qu'en tant qu'ambassadeur. Sa charge était des plus intéressantes car elle pouvait rapporter énormément (le Yevogā était en fait le seul à connaître et à déterminer la valeur des marchandises taxées). Certains en abusèrent, comme ce fameux Tāga qui essaya de se soulever contre le roi Tegbesu et connut une fin tragique! (2)

Tous ces ministres étaient en général nommés à vie et seule une faute très grave pouvait amener le roi à les révoquer (ce qui signifiait dans ce cas-là une mort presque inévitable). En principe, la charge se transmettait dans le lignage paternel. Cependant, chaque nouveau souverain tenait à choisir lui-même ses ministres et pas forcément dans les mêmes familles (3).

Il faut dire encore un mot du chef des devins, le Bokōnō royal, qui recevait un traitement particulier. On connaît le rôle important que joue la divination dans ces régions. Rien ne s'entreprend sans consulter au préalable le Fa, i.e. l'esprit de la divination, sans prendre l'avis de l'interprète du Fa, le Bokōnō. Depuis l'introduction de la divination au Dahomey, les rois avaient coutume de recevoir leur Fa ou leur signe (Kpòli) dans le bois sacré. Ce signe était déterminant pour toutes les autres consultations et fixait en quelque sorte les grandes lignes du destin royal. Le devin qui avait initié le roi devenait par ce fait le Bokōnō du pays tout entier. Il était en effet consulté avant chaque grande décision, lors du départ à la guerre notamment. Son influence était par conséquent importante sur l'avenir politique de l'Etat. Sous le règne de Glèlè par exemple, et comme le dit Maupoil, "le chef des devins de la cour semble avoir incarné, concurremment avec le roi, le Migā et le grand prêtre du Léopard, un des quatre éléments fondamentaux du pouvoir politique et du contrôle religieux" (4).

L'économie de traite

On peut dire en résumé que l'économie de l'ancien royaume du Dahomey reposait sur la traite des esclaves. Il ne s'agissait pas d'une nécessité économique impérieuse puisque la plupart des sociétés habitant la région avant la colonisation s'étaient constituées en unités d'auto-subsistance et arrivaient, grâce aux échanges intertribaux, à compléter la gamme des produits dont elles avaient besoin. Tout au contraire, la traite remplissait une fonction politique dans tous les Etats

1) Cf. Pruneau de Pommegeorge 1789, p. 167; Bouche 1885, p. 67.

2) Cf. Dalzel 1793 (Rep. 1966), p. 91.

3) Dans certains cas, le titre est devenu un nom de famille.

4) Cf. Maupoil 1943, 1, p. 154 et p. 161 (narration d'une journée d'un Bokōnō du roi par Gèdègbe).

du Golfe de Guinée: celle d'effrayer un ennemi potentiel ou de l'affaiblir, ou encore celle d'accroître le prestige des souverains et la confiance que leurs sujets avaient en eux.

Craint pour la valeur de ses guerriers et la cruauté de ses souverains, le royaume du Dahomey s'est taillé une réputation dans le trafic négrier qui se prolongea jusqu'à la fin du XIXe siècle (donc bien après que les principales nations européennes l'eurent aboli) et contribua ainsi à donner à cette côte de l'Afrique le triste nom de "Côte des Esclaves". Polanyi a consacré toute une étude à cet aspect de l'histoire dahoméenne. Il semble d'après cet auteur que la traite des esclaves ait été indispensable à la survie du royaume et qu'elle ait été la conséquence logique de l'organisation socio-religieuse du royaume (1).

En effet, les guerres dahoméennes forment un cercle vicieux. D'un côté, elles visent à défendre le Dahomey contre les incursions des royaumes voisins qui, comme celui d'Oyo par exemple, pouvaient très bien l'anéantir. D'un autre côté, elles permettent de faire des captifs qui viennent alimenter le trafic des esclaves et fournissent en même temps des victimes pour les sacrifices rituels (les "Coutumes" en particulier). Les armes ou d'autres biens obtenus en échangeant des esclaves laissent entrevoir de nouvelles conquêtes, de nouvelles razzias d'esclaves, etc... (2). C'est dans cette voie que se dirigea le Dahomey jusqu'au XIXe siècle, époque à laquelle il fallut remédier aux caprices de la traite, devenue alors chancelante, par une mise en valeur des ressources naturelles.

C'est surtout avec le Brésil que se firent les échanges. Bahia fut certes l'un des centres les plus importants de la traite grâce au tabac que l'on pouvait s'y procurer. Selon Verger (3), le nombre des esclaves importés à Bahia peut être évalué à 1'200'000, dont 850'000 en provenance de la Baie du Bénin.

Le produit du trafic des esclaves revenait naturellement (et exclusivement) au roi qui s'en servait pour accroître son prestige auprès des peuples voisins et surtout pour entretenir en permanence une nombreuse armée de guerriers et d'amazones, d'artisans de toute catégorie, enfin toute une cour forte de plusieurs milliers de personnes. Les revenus du royaume étaient complétés par l'impôt de capitation (amlô-kwè), le butin ou le tribut des populations vaincues (agbã), enfin les amendes ou le plus souvent les biens confisqués des habitants lorsqu'ils tombaient sous le coup de la justice

1) Polanyi 1966, p. 22-23. Cf. également Elwert 1973.

2) Dès ce moment, on ne songe plus à organiser et contrôler les pays conquis comme c'était le cas auparavant.

3) Verger 1968, I, p. 667.

du roi (1). De ces revenus, le roi devait retrancher le tribut qu'il payait lui-même à d'autres royaumes plus puissants (Oyo), ce que lui coûtaient les espions qu'il essayait d'avoir dans les pays ennemis, enfin les frais considérables des cérémonies annuelles. C'est à ces occasions qu'était partagée avec le peuple une partie des biens du royaume (2).

L'héritage actuel de la royauté

Depuis 1900, la royauté n'existe plus au Dahomey, mais la notion du pouvoir traditionnel y est demeurée très vivante surtout parmi la population rurale. Aux nombreux chefs de villages sont venus s'ajouter les chefs de cantons, souvent nommés abusivement par l'ancienne métropole pour consolider l'édifice colonial. Or, même si ces notables ne jouent aujourd'hui qu'un rôle de second plan, ils jouissent encore de la considération du peuple des campagnes, qui voit toujours en eux les représentants de ce pouvoir sacré jadis réservé au roi. C'est principalement dans le domaine socio-religieux qu'ils exercent leur activité, car ce sont eux les dépositaires de la tradition, les héritiers des ancêtres qu'il convient d'honorer pour assurer la continuité du groupe.

A Abomey, l'actuel représentant des familles princières, Dada Sagbaju Glèlè (3), l'un des derniers descendants directs du roi Glèlè, perpétue cette tradition en présidant aux rites commémoratifs des ancêtres royaux et en dirigeant d'autres manifestations religieuses, telles que la confirmation solennelle des chefs de villages, de collectivités familiales ou de communautés religieuses, en participant aux rituels des vodû d'obédience royale (Tòxòsu, Mahu-Lisa, etc..) et de manière générale en jouant le rôle d'arbitre dans les conflits familiaux ou religieux.

1) Cf. Argyle (1966, p. 94-102) qui résume bien la question.

2) Cf. la description de P. de Pommeroy (1789, p. 190) ou celle de Norris (In: Dalzel 1793 (Rep. 1966), p. 146).

3) Maintenu en dépit de nombreuses dissidences avec certaines collectivités princières comme celles de Gbèxâzî et d'Agoli Agbo, surtout à cause de son grand âge et ses connaissances approfondies en matière religieuse. Dada Sagbaju Glèlè est considéré en outre comme un excellent devin.

Chapitre 4

V i e r e l i g i e u s e

1. Introduction

Avant d'aborder le cas de la religion traditionnelle des Fō du Dahomey, il n'est pas inutile de signaler qu'en Afrique noire la religion revêt un aspect extrêmement important qui dépasse en général le cadre des simples croyances individuelles. Essayer de la circonscrire dans les limites d'une problématique usée - sous les termes d'animisme, fétichisme, totémisme ou ancestrisme - paraît tout simplement absurde car c'est lui enlever sa véritable signification. Il suffit pour s'en rendre compte de parcourir quelques ouvrages traitant de la religion africaine au sens général et dans le cadre plus étroit d'une monographie. On y voit que la religion "sans être tout pénétrer tout" pour reprendre la formule de L.V. Thomas (1). Elle fournit en effet les éléments explicatifs de la création du monde et des hommes, de leur situation par rapport à ce qui les entoure (mythes d'origine, cosmologie), elle justifie l'organisation socio-politique de la société, elle détermine les facteurs économiques, elle accompagne l'individu de la naissance à la mort en jalonnant les principales étapes de la vie par des rites de passage: l'imposition du nom, l'initiation de l'adolescence, les rites de mariage etc., elle maintient en outre la continuité des groupes familiaux par le culte des ancêtres, enfin elle offre les moyens d'accéder à la connaissance supérieure (celle qui révèle les forces cachées qui régissent le monde, les individus) à travers la divination, les pratiques magiques etc..

Il n'est pas étonnant dès lors que l'on envisage l'hypothèse séduisante - et logique aussi - d'une religion-système autour de laquelle viennent s'imbriquer les différents éléments, les diverses institutions qui forment les caractéristiques d'une société. Herskovits l'avait déjà signalé en disant que c'est au travers de la vie quotidienne de l'Africain vivant au sein de ses institutions que peut se saisir la réalité de ses conceptions religieuses (2). Il atteste en particulier que la religion dans les sociétés africaines ne

1) Thomas 1969, p. 5.

2) Herskovits 1933 (Rep. 1964), p. 9.

saurait être une chose à part, mais qu'elle participe au contraire de l'expérience journalistique à l'intérieur du cadre global des traditions. Le fait que cette même religion transplantée dans un monde différent, celui des sociétés noires du Brésil et des Antilles, ait pu se conserver en dépit des obstacles de toutes sortes, suffirait à prouver son aspect pluridimensionnel sur le plan culturel. Un exemple typique est fourni par le vaudou en Haïti qui joua un rôle de premier plan dans la revendication de l'indépendance politique. Mais s'il s'agit d'un phénomène conditionné par l'esclavage et son odieux trafic, il n'en reste pas moins visible que les religions exportées ont toujours conservé ce qui faisait leur force dans leurs régions d'origine, à savoir ce pouvoir intégrateur des hommes avec leur milieu, même si ce dernier ne correspondait pas tout à fait à celui qu'ils avaient dû abandonner.

Certes, les nouvelles conditions de vie imposées aux esclaves ont été des facteurs de modification de leurs anciennes traditions. Leur dispersion dans les campagnes, le brassage de peuples d'origines et langues différentes, la nécessité de dissimuler les anciens cultes sous le couvert de la religion catholique, bref un mode de vie totalement nouveau, ont abouti à la forme synchrétique que l'on connaît. Dans son excellent ouvrage R. Bastide analyse très consciencieusement les modalités du changement religieux dans les Amériques noires (1). Il est bon de s'y référer non seulement pour y découvrir ceux des traits africains qui s'y sont perpétués, mais aussi pour comprendre pourquoi et comment ils ont pu le faire. Sans vouloir aborder ce sujet qui présente pour tout africaniste un caractère des plus attachants, car il constitue une preuve évidente de la vitalité des cultures africaines (ou d'Afrique noire), on peut toutefois relever que si tous ces cultes de nature diverse ont pu constituer l'arrière-fond de la société et de la culture négres aux Amériques, pourquoi ne l'auraient-ils pas fait dans leurs régions d'origine. Une fois posé le principe d'une religion-système, on peut mieux comprendre les articulations des institutions sociopolitiques, culturelles, techniques et économiques. C'est bien le cas au Dahomey (envisagé toujours dans ses réalités les plus traditionnelles) et Herskovits dans un travail préliminaire à son grand ouvrage sur le Dahomey le signale pertinemment (2). Tout d'abord, il remarque que certains principes de base aident à la compréhension de la religion dahoméenne. C'est en premier lieu l'organisation de la royauté et de la famille dahoméenne, puis, dans le cadre même de la religion, la séparation et le compartimentage des dieux en panthéons, l'aspect diffus et collectif de ces divinités ainsi que

1) Bastide 1967, 1.

2) Herskovits 1933 (Rep. 1964) p. 9.

l'ordre hiérarchique qui leur est appliqué (et qui varie selon leur fonction générale ou particulière, publique ou familiale, individuelle ou collective etc..).

On peut dès lors tracer des sphères d'influence plus ou moins marquées, plus ou moins étendues. Mais il serait faux de croire que la religion dahoméenne forme un ensemble de croyances et de phénomènes indépendants les uns par rapport aux autres, sans liens entre eux. Tout au contraire, et le système de divination, le *Fa* tel qu'on va le voir plus loin, sert de moyen de communication entre les divers panthéons, les divinités publiques ou princières, les ancêtres, les esprits révélés par la magie etc... Un des grands principes de cette religion, c'est que la plupart des cultes étant d'origine étrangère, ils ont été placés au service de la royauté pour asseoir son pouvoir sur des bases sacrées plus solides que celles qui existaient auparavant. Il y a eu domestication des dieux transplantés et réinterprétés, ségrégation entre les cultes venus de différents horizons, enfin, toute l'organisation religieuse est demeurée entre les mains du roi, sorte de grand prêtre de son vivant et qui après sa mort acquiert un statut élevé dans le monde des divinités.

Tenter de saisir ces phénomènes dans toute la complexité de leurs relations réciproques, au niveau du vécu quotidien, semble à tout le moins une gageure. Depuis plusieurs siècles, d'innombrables auteurs frappés par l'importance du fait religieux dahoméen ont cru pouvoir le faire. Leurs méthodes ont varié selon les époques et l'optique qu'ils desservaient. Aux confusions légitimes des premiers voyageurs se sont ajoutées de grossières erreurs, dues à des interprétations hâtives, à des postulats égoïstes ou à des théories toutes faites (1). Ainsi donc la religion d'une des contrées les mieux connues, les plus favorables à l'implantation des cultures occidentales, s'est trouvée, fait paradoxal, l'une des moins bien observées de toute l'Afrique de l'Ouest. Et c'est seulement après avoir étudié les cultes vaudou en Amérique que l'on parvint, grâce aux inestimables travaux de P. Verger (2), à saisir quelque peu les structures de la religion africaine du *vodù* au Dahomey et en Nigeria.

A la décharge de tous ceux qui se sont intéressés à la religion *vodù*, il faut relever les multiples difficultés que l'on ne manque pas de rencontrer lorsqu'on veut aborder franchement ce sujet. On se heurte à la réticence, parfois à l'ignorance, souvent à l'incompréhension. Cela se comprend aisément, puisque la religion constitue encore ce qui est resté de plus traditionnel et de plus profondément attaché

1) Cf. Bouche 1885; Foà 1895. En revanche, Le Hérissé, Herskovits, Maupoil et Verger ont été les seuls à avoir cerné de près toutes ces questions religieuses.

2) Cf. surtout Verger 1957.

à la personnalité du peuple qui la pratique (ce que les Blancs n'ont pu "casser" comme disent les Dahoméens). Il est vrai que les Européens ont toujours suscité de la méfiance en s'approchant de trop près des institutions traditionnelles, d'ailleurs avec des intentions pas toujours louables (cas des missionnaires par exemple qui ont vainement tenté d'extirper ces croyances qu'ils associaient à de vaines superstitions; cas des administrateurs coloniaux qui voyaient là des obstacles à leur politique d'assimilation et de soumission). Cependant, les vraies raisons sont à rechercher dans la nature même du phénomène religieux. Au Dahomey, celui-ci comporte plusieurs aspects d'ordre psychosociologique. Le premier consiste dans la révélation des divinités aux seuls initiés, afin que ne soit pas profané leur caractère sacré. Le second réside dans ce qu'on appelle le phénomène de la possession, qui permet à un individu spécialement entraîné de recevoir en lui l'esprit du dieu. D'autres aspects, comme l'intégration de l'initié à la communauté religieuse qui l'a formé, l'abandon de sa personnalité qui est remodelée par la divinité, peuvent être invoqués pour comprendre quelles sont ces difficultés rencontrées dans l'étude de la religion dahoméenne. On doit aussi signaler la part importante que joue la langue. Les langues africaines ne sont pas aisées à apprendre et à parler pour un Européen. Avec de la patience, on arrive parfois à s'exprimer dans les affaires de la vie courante, mais lorsqu'il s'agit d'approfondir des sujets aussi complexes que celui des traditions orales, surtout de nature religieuse, il est vain de s'y risquer sans l'aide d'interprètes, d'où les inévitables distorsions, les erreurs dues aux difficultés de traduction, etc... Or, la simple description des faits observés ne suffit pas en général pour saisir tout le processus des activités religieuses - les rites peuvent se prolonger dans le temps ou avoir lieu simultanément en plusieurs endroits. C'est dans la recherche d'une structure selon laquelle s'agencent tous ces rites que l'on peut atteindre par contre un degré d'approximation suffisant. C'est dans cette optique que l'on va passer en revue quelques-uns des thèmes religieux les plus saillants, tels que l'origine du monde, la nature des divinités et leur organisation, les rites qu'elles requièrent, enfin les méthodes qui permettent d'en connaître la volonté et d'en utiliser la force.

Système religieux

Il n'est malheureusement plus possible d'obtenir une vision complète et sûre des conceptions dahoméennes sur l'origine et le développement du monde, l'apparition des divinités et leur organisation. Il semble que depuis longtemps ceci ne fasse plus l'objet d'une nouvelle interprétation et que l'on se contente du système établi, connu seulement en fait à travers ses manifestations les plus matérielles. Dans bien des cas, c'est le geste rituel qui a subsisté aux dépens

de l'idée religieuse qui le justifiait. Pourtant, il existe encore des traces d'explication des phénomènes qui sont à l'origine du monde et de l'apparition des divinités qui en sont responsables. Ces traces sont bien souvent altérées et généralement trop partielles pour qu'on puisse leur accorder une valeur de système. On les retrouve quelquefois dans la littérature orale, dans les légendes qui accompagnent la divination (le Fa). C'est d'ailleurs aux devins (bokônô) que l'on doit les meilleurs renseignements sur la cosmologie, puisqu'ils se montrent en principe indépendants à l'égard des groupes ou collèges de vodû et peuvent donc avoir une vue globale non influencée par telle ou telle divinité.

On peut découvrir ainsi dans le livre de Maupoil (1) une synthèse de l'univers telle qu'elle fut livrée par Gàdègbe, un des plus grands bokônô qu'ait connu l'ancien Dahomey. Selon lui, le monde se partage en deux, le ciel et la terre représentés par les deux hémisphères d'unealebasse fermée. Cettealebasse symbolique porte le nom yoruba d'Odu (kasudo en langue fô), c'est le nom de Mahu, principe créateur (2). Au centre, se trouve la terre entourée par l'eau (ou la mer), au-dessus, le ciel qui rejoint la mer à la limite des deux lèvres de laalebasse, au-dessous de la terre, de nouvelles eaux invisibles à l'homme dans lesquelles se prolongent les racines du monde et de la vie. Le soleil et la lune sont naturellement placés dans la calotte du ciel. Deux mondes mystérieux, situés immédiatement au-dessus et au-dessous de la terre, représentent respectivement le domaine des morts et celui des divinités. On peut évidemment s'étonner en constatant que le monde des morts surplombe celui des vivants, alors que la conception générale veut que le premier figure au-dessous du second. Il y a probablement là une légère erreur d'interprétation que l'on peut redresser en se figurant un ensemble de sphères concentriques ou de croissants successifs qui se rejoignent sur l'axe de la terre. En effet, il y a toujours possibilité de communication entre ces mondes, par exemple entre le monde des ancêtres et le monde des vivants, entre les ancêtres et les divinités, etc...

On vient de voir que chez les Fô l'univers est unealebasse, un ensemble clos et fini où tout s'agence en vertu d'un ordre quasi immuable. La responsabilité de cet ordre revient au principe de la création désigné par différents noms: Mahu, Sé, etc... Pour beaucoup d'auteurs qui n'ont pas pu ou voulu approfondir le problème, il était clair que Mahu était le dieu suprême petit à petit relégué dans l'ombre de sa création. Maupoil a bien montré par quel cheminement s'est faite cette acception depuis le XVII^e s., lorsque les

1) Maupoil 1943, 1, p. 63 (fig 1).

2) Mawu ou Mau, il y a plusieurs orthographes, car on entend ce mot prononcé différemment selon les régions. Mau est plus vrai phonétiquement.

premiers évangélistes portugais du royaume d'Allada choisirent de désigner Dieu par Mahu et Jésus par Lisa (1).

Or Mahu n'est ni le seul créateur ni un dieu isolé et absent (*deus otiosus*), il participe comme tous les autres vodū à la vie de l'univers, d'autant plus qu'il en a été le moteur initial. La confusion naît dès le moment où l'on considère Mahu comme un dieu unique alors qu'il représente tout un panthéon (2). Il en est de même pour tous les autres vodū rangés dans les collèges de Xèbioso et de Sakpata.

Nature des divinités ou vodū

Par ce terme on désigne au Dahomey des spiritualités d'origines et de valeurs diverses. L'étymologie du mot n'est pas révélatrice si ce n'est dans l'acception de ce qui est mystérieux, méconnaissable, etc.. (3). A cet égard, le même terme s'applique aussi bien aux grandes divinités, aux esprits des anciens rois d'Abomey, aux ancêtres, à certaines forces surnaturelles habitant les eaux et les végétaux, aux endroits consacrés à des spiritualités ainsi qu'aux objets servant à leur culte les poteries rituelles par exemple.

Les vodū sont par conséquent innombrables. Le Hérissé disait qu'ils représentaient toute manifestation de force échappant aux définitions humaines. Il notait en même temps avec beaucoup de perspicacité que toutes ces divinités formaient un système parfaitement anthropocentriste cherchant à donner une vision humaine d'un univers hors de l'humanité (4). Les vodū ont donc le double caractère d'être humains et surnaturels à la fois. Maupoil remarque également qu'il existe un rapport de réciprocité entre les vodū et les hommes, ceux-ci nourrissant ceux-là pour en capter la force (5). La définition proposée par P. Verger (6) éclaire parfaitement ce type de relation. Selon lui, en effet, l'orisha (équivalent en yoruba du mot vodū) représente certes une force de la nature, mais "assagie, disciplinée, fixée, contrôlable, formant un chaînon dans les relations des hommes avec "l'inconnaissable". Il ajoute aussi "qu'un autre chaînon est constitué par un être humain divinisé, ayant vécu autrefois sur terre et qui avait su établir ce contrôle, cette liaison avec la force...", le but étant de nouer avec elle un lien d'interdépendance pour en obtenir une action bénéfique, en contrepartie des

1) Maupoil 1943, 1, p. 69.

2) Herskovits 1933 (Rep. 1964), p. 10.

3) Maupoil 1943, 1, p. 54. Cf. également Segurola 1963, p. 552: "Le mot vodū, dont l'étymologie est perdue, évoque donc une idée de mystère et désigne ce qui relève du divin".

4) Le Hérissé 1911, p. 96.

5) Maupoil 1943, 1, p. 57.

6) Verger 1957, p. 29.

sacrifices requis pour entretenir son potentiel sacré. Cette alliance est souvent matérialisée au cours des rituels par des objets symboliques pieusement conservés et qui peuvent être selon la catégorie à laquelle appartient la divinité: des haches néolithiques en pierre (sokpè), des autels portatifs (asè), des poteries rituelles (vodũzè), etc...

Par conséquent, les vodũ ne ressemblent pas du tout aux divinités turbulentes et malintentionnées, auxquelles les ont assimilés bon nombre d'auteurs préoccupés d'appuyer une théorie gratuite, celle d'un monothéisme primitif qui aurait peu à peu glissé dans l'animisme. Tout au contraire, les vodũ, au même titre que les ancêtres dont ils sont en quelque sorte l'aboutissement, participent à tous les moments de la vie quotidienne, dans les périodes les plus sombres comme dans les plus fastes. Comme l'a si bien dit Herskovits (1): "Chaque Dahoméen est appelé finalement à devenir un vodũ lui-même, en rejoignant ses ancêtres et en oeuvrant pour le bien de sa famille". Ainsi le monde surnaturel est intégré au monde des vivants et forme avec lui un tout cohérent, un univers quotidien peuplé de divinités, d'esprits ancestraux, d'esprits familiers et d'êtres humains. On verra plus loin à quel point se vérifie la justesse de cette conception.

2. Organisation religieuse

Au Dahomey, toute force surnaturelle médiatisée par l'homme est un vodũ. On distingue néanmoins des vodũ de portée générale ou publics, les Tovodũ (littéral. vodũ du pays) et des vodũ rattachés aux lignages ou ancêtres, les Xènuvodũ. Les premiers ont été surtout empruntés aux tribus nago-yoruba vivant au nord et à l'est du Dahomey, certains toutefois sont parvenus dans cette région par des détours, ce qui explique parfois leurs différences. Tel est le cas notamment pour les cultes de Mahu et de Xèbioso. On y trouve également des éléments originaires de populations côtières, notamment dans le groupe de Xèbioso. Enfin d'autres cultes, peu ou pas réinterprétés, subsistent parmi des populations étrangères vivant au milieu des Fõ (culte des Egũgũ et de Yalode chez les Nago-Yoruba par exemple).

Les Xènuvodũ, par contre, représentent des vodũ familiaux et leur organisation reproduit celle du contexte social. On y trouve en premier lieu Agasu, l'ancêtre mythique de la tribu, les Tòxòsu issus des rois, les ancêtres des lignages princiers, enfin les ancêtres communs.

Au Dahomey, les vodũ importés ont été regroupés en trois grands collèges ou panthéons qu'Herskovits désigne sous le

1) Herskovits 1933, (Rep. 1964), p. 74: "...it is the lot of every Dahomean eventually to become a Vodũ himself to join the company of his ancestors who work for the greatness of his family".

nom de panthéons du ciel, du tonnerre et de la terre (1). Chacun de ces collèges comprend plusieurs vodū désignés par un même nom générique, Mahu-Lisa, Xèbioso, Sakpata. Tous les vodū d'un même collège constituent les multiples aspects de grands phénomènes cosmologiques ou d'éléments importants de l'existence humaine: Mahu-Lisa pour la création, Xèbioso pour le ciel et la mer, Sakpata pour la terre. Il arrive en outre que des vodū appartenant à l'un de ces collèges se retrouvent dans d'autres sous les mêmes noms ou sous des appellations différentes. Dans ce cas, ils reçoivent des fonctions complémentaires: par exemple Ji, le serpent arc-en-ciel, qui dans le collège de Mahu-Lisa passe pour prodiguer les richesses du sous-sol (puisqu'ayant modelé le relief de la terre), alors que dans le groupe de Sakpata il devient l'un des principes de fécondité des hommes. Certains vodū demeurent néanmoins indépendants des collèges religieux, car ils sont plutôt considérés comme des agents intermédiaires. C'est le cas du Lègba (que les auteurs anglais ont appelé de manière amusante "the divine trickster" ou l'éternel fourbe) ou du Fa (le principe de la divination).

Si, à l'intérieur de chacun de ces groupes signalés plus haut, on distingue une hiérarchie fondée sur les mêmes principes que ceux qui président à l'organisation familiale, celle-ci n'existe pour ainsi dire pas entre les collèges. La raison en est très simple, en fait elle est double: d'une part tous les vodū importés au Dahomey proviennent de régions parfois très éloignées l'une de l'autre ou n'ayant eu que peu ou pas de relations entre elles; d'autre part, si les rois du Dahomey se sont souvent montrés favorables à l'implantation de nouveaux cultes dans leur royaume, c'était surtout dans un but politique. En déplaçant au Dahomey les vodū des pays vaincus, les rois dahoméens assuraient en même temps leur victoire sur le plan sacré. Ils étaient alors investis d'un nouveau pouvoir, celui que leur conféraient les divinités dont ils devenaient en quelque sorte les protecteurs. Toutefois, il ne fallait pas accorder à ces nouveaux cultes trop de liberté, ce qui aurait amené leurs adeptes à revendiquer une place de plus en plus grande dans les affaires du royaume. C'est la raison pour laquelle, dès le début, les rois ont coiffé tous ces cultes par leurs propres cultes familiaux, celui des rois défunts et surtout celui des Tòxòsu royaux. De même, ils ont conservé un droit de regard sur les activités de tous ces groupes religieux. Encore à l'heure actuelle, aucune cérémonie ne peut se dérouler dans l'un ou l'autre collège de vodū publics, et par conséquent dans l'une des familles princières, sans avoir été autorisée par le représentant actuel de la famille royale (Dada Sagbaju Glèlè). Celui-ci prélève une part symbolique des sacrifices offerts aux dieux et délègue régulièrement quelqu'un pour observer le

1) Herskovits 1938 (Rep. 1967), vol. 2, ch. XXVI, p. 101 sq.

déroulement des rituels. Il est aussi de coutume que l'on vienne lui rendre compte après l'accomplissement des cérémonies annuelles. Autrefois le roi, aujourd'hui le représentant Dada Sagbaju Glèlè, joue le rôle d'arbitre en cas de désaccord entre les communautés religieuses. Il peut user de la force pour ramener les récalcitrants dans le droit chemin (1). Cette mise sous tutelle royale des cultes d'origine étrangère n'a pas toujours eu lieu sans remous. Des tentatives d'indépendance de la part de certains collèges religieux n'ont abouti qu'à leur proscription (cas de Sakpata qui fut interdit sous le règne de Gezo et Glèlè). De plus, la royauté décréta pour tous les membres de la famille royale l'interdiction de participer à ces cultes (2).

Les collèges des vodũ publics

Le premier comprend les divinités créatrices Mahu-Lisa (qu'Herskovits désigne abusivement sous le nom de vodũ du ciel), le second, les divinités célestes et aquatiques connues sous le nom de Xèbioso, enfin le dernier, les vodũ terrestres, c'est le groupe de Sakpata. Toutes ces divinités ont été importées au Dahomey entre la fin du XVIIe et le début du XIXe siècle. Ils proviennent des régions voisines et non directement du pays yoruba, d'où les légères différences enregistrées. En plus, comme il a été dit plus haut, ces cultes ont été réinterprétés par les Fõ en fonction de l'aspect politique et culturel du royaume. L'instigatrice des premiers cultes vodũ fut l'une des épouses du roi Agaja, Nae Xwãjile, une princesse originaire d'Adja Tòhun et d'Adja Home. On lui doit notamment le centre culturel de Djèna où furent installés les premiers vodũ Mahu et Lisa (3), ainsi que le culte des Tòxòsu (4). Son fils Avisu (5), devenu roi sous le nom de Tegbesu après son retour de captivité chez les Yoruba, entre tint et développa ces différents cultes. L'origine exacte des divinités introduites au Dahomey est souvent difficile à éta-

- 1) En septembre 1966 un incident de ce genre s'est produit à Abomey. Un individu ayant voulu discréditer (en déposant un charme magique, bo) une cérémonie faite en l'honneur de Sakpata dans un temple de la famille Adjologũ (du quartier Hountoudji) s'est vu condamner l'entrée de toutes les maisons religieuses du Dahomey. Son propre temple fut annulé par des branches de palmes fixées en travers de la porte. En principe, un acte aussi grave entraînait jadis l'empoisonnement du coupable. Seule une lourde amende et un châtiement corporel très sévère pouvait lui épargner une telle issue.
- 2) Le Hérissé 1911, p. 128-29.
- 3) Djèna est le centre principal à Abomey et dans la région pour le culte de Mahu et Lisa.
- 4) Cf. infra p. 197.
- 5) Avisu signifie littéral.: garçon des larmes.

blir. L'un des critères les plus pertinents réside dans l'identification des langues rituelles. Or, ces langues se sont figées ou se sont enrichies d'emprunts divers ; parfois aussi elles ont été intentionnellement transformées (au niveau de la syntaxe ou du vocabulaire par exemple) pour les rendre encore plus hermétiques aux non-initiés.

Collège de Mahu-Lisa

Les divinités qui le composent viendraient tant du pays aja (cas de Lisa) que du pays maxi ou des régions nago-yoruba de Doumé. Mahu peut apparaître sous différents noms qui sont d'après Verger (1) : Nana Gaju, Nana Kpaha (ou Kpahā), Nana Buluku, Nana Hôdo, Nana Seli, Nana Jakpa. On peut y ajouter aussi Nana Yaba, Nana Siji, Nana Dogbo, Nana Ajado (2). Lisa se présente aussi sous plusieurs aspects, ceux de Sêqbo Lisa, de Lisa Wete, Lisa Agbaju, Lisa Aizû, Lisa Akazû, Lisa Mòlu et Lisa Lumeji. Associés à ces divinités, on trouve encore les vodû Agè, Gu et Ji (3). Mahu correspondrait chez les Yoruba à Oduduwa ou Ye Mowo, Lisa à Oshala. Il se peut aussi que Lisa soit tout simplement l'altération de orisha, équivalent en yoruba du mot vodû. De toute manière il est très difficile d'établir des correspondances parfaites ; tout au plus peut-on comparer la fonction de Mahu et Lisa à celles des divinités créatrices yoruba comme Oduduwa et Obatala (4). Lisa dénommé parfois Alòkpe (petite main, en rapport avec l'aspect des pattes du caméléon) serait apparu en premier lieu chez les Aja qui en firent leur patron. Il serait descendu du ciel sous la forme d'un caméléon (agāma).

La filiation de ces vodû est difficile à établir, elle devrait s'étendre aux deux autres collèges de Xèbioso et de Sakpata. Or, les versions diffèrent selon que l'on s'adresse à des prêtres de l'un ou de l'autre de ces groupes. Selon une version fournie par un prêtre de Djèna, le couple initial Mahu-Lisa donna naissance à Agè le chasseur, Gu le forgeron et Ji le serpent arc-en-ciel (Ayido Hwedo). Ce n'est que plus tard que seraient apparus les vodû Xèbioso et Sakpata. Avant eux se trouvent les vodû royaux, Agasu notamment. Dans cette version il y a deux erreurs évidentes, la première réside dans la confusion de la filiation des vodû et l'installation de leurs cultes respectifs, la seconde procède d'un parti-pris assez net en faveur des divinités appartenant à la royauté. Toujours selon cet informateur de Djèna, Mahu et Lisa auraient existé avant toute chose, ce sont eux qui ont créé

1) Verger 1957, p. 450.

2) D'après des renseignements obtenus auprès d'un des prêtres du centre de Djèna. Naturellement, le nombre de ces manifestations de Mahu varie selon les maisons de culte.

3) Herskovits (1933 (Rep. 1964), p. 15) leur ajoute Loko, Médje, qui ne semblent pas avoir leur place ici.

4) Cf. Verger 1957, p. 437.

les vodū et les hommes ainsi que tout ce qui les entoure. Mahu, symbolisé par la lune, représente l'élément féminin et Lisa, ayant le soleil (1) pour emblème, l'élément masculin. En tout cas, ces deux divinités sont inséparables dans la pensée des Fō qui y voient le couple d'ancêtres premiers responsables de la création. Herskovits donne cependant une autre version (2). Pour lui en effet, Mahu et Lisa sont des jumeaux issus de Nana Buluku, divinité créatrice de nature androgyne mais trop ancienne pour avoir conservé un quelconque pouvoir. A Abomey pourtant, Nana Buluku comme Nana Kpahā etc... sont toutes des manifestations de Mahu (3). On retrouve le culte de Nana Buluku dans la région de Dassa-Zoumé où il est associé à Omolu, une émanation de Sakpata. Les lieux de culte, quelque peu négligés, sont situés sur une colline surplombant le village de Dassa-Zoumé. Le premier temple que l'on y rencontre est celui de Gū, rappelé un peu plus loin par une statuette de bois noirci planté aux abords du chemin. Plus haut sur une éminence, l'autel de Nana Buluku adossé à un gros baobab. Le vodū est représenté par des asē et une sorte de hutte de paille. Aux alentours plusieurs cases en ruines servaient à abriter les prêtresses chargées du culte. La responsable du rite, Yaya Buruku, demeure au village. Dans sa case on peut apercevoir les bâtons sacrés de Nana Buluku, des baguettes de Guti (Gūde en naḡo-yoruba) jouant le rôle de chasse-mouches, les tambours jākete (ou jāgede) parfaitement semblables à ceux de Mahu-Lisa au centre de Djèna à Abomey. On peut relever ici la question perspicace de Verger qui se demande si Nana Buluku dans le collège de Mahu-Lisa ne serait pas le pendant de Nōxwe Ananu dans celui de Sakpata (4).

-
- 1) On représente aussi très souvent Lisa sous la forme du caméléon. Selon la tradition, cet animal est anachronique, son aptitude au mimétisme en fait un animal mystérieux proche du vodū qui lui aussi peut se métamorphoser. Un autre mythe voudrait que Lisa, ayant pu créer toute chose, aurait choisi le caméléon, l'un des êtres les plus primitifs, pour sa représentation. Une autre version mentionne que Lisa s'est fait connaître aux Aja sous cette forme.
 - 2) Herskovits 1938 (Rep. 1967), p. 101-102 et 1933 (Rep. 1964), p. 14.
 - 3) Verger 1957, p. 272.
 - 4) Ibid. p. 272. Il est permis dès lors de supposer qu'Herskovits ait confondu le rôle de Nana Buluku avec celui de Nōxwe Ananu, d'autant plus qu'il signale pour origine du culte la région de Doumé, qui pour les Fō actuels passe pour être le berceau du culte de Sakpata. Le Hérisse (1911, p. 126 sq.) est encore plus imprécis dans sa définition de Mahu, en qui il voit le second élément de la création et en même temps le dieu suprême (influence missionnaire sans doute).

L'origine de Mahu et Lisa est des plus controversées. S'il est vrai que chacun s'accorde à dire que le culte fut amené par Nae Xwājile, la mère du roi Tegbesu, par contre, les lieux d'origine proposés ne coïncident généralement pas. Mahu-Lisa viendrait donc des régions aussi éloignées qu'Atakpamé en pays aja, Doumé en pays nago-yoruba, Djaloma en pays maxi, etc... Enfin, s'il apparaît que Nae Xwājile est à l'origine des cultes vodū pratiqués au Dahomey, il est plus difficile de soutenir qu'elle les a absolument tous amenés à Abomey. Ce n'est qu'au cours des règnes suivants que les deux autres collèges de Xèbioso et de Sakpata furent installés officiellement, le dernier même assez tardivement sous le règne du roi Gezo (XIXe). Étaient-ils non différenciés auparavant, nul ne peut le savoir aujourd'hui. Même si l'on retrouve dans tous ces collèges des divinités qui ont de réelles affinités entre elles, il n'en reste pas moins que chaque collège jouit d'une véritable autonomie et qu'on y retrouve aucune trace de ce qui aurait pu être une organisation commune antérieure.

On a vu que Mahu représentait l'élément féminin et Lisa l'élément masculin, l'un symbolisé par la lune et demeurant à l'ouest, l'autre par le soleil et placé à l'est. Ces deux astres ne sont en fait que des supports matériels et non les divinités elles-mêmes, dont ils ne portent d'ailleurs pas le nom (le soleil = hwe, la lune = sū). Pour les Fō actuels, Mahu offre l'image de la fécondité (1), la lune qui la symbolise agit de même car elle détermine les saisons et les pluies. C'est l'une des divinités les plus bienfaitrices pour les hommes qui lui doivent la vie par l'intermédiaire des autres divinités (Mahu ainsi que Lisa n'ont pas abandonné leurs prérogatives aux vodū qu'ils ont engendrés; ils n'ont fait que déléguer leurs pouvoirs, principe très largement répandu dans une société aussi hiérarchisée que celle des Fō). Lisa par contre, c'est la puissance, la dureté. Il est le jour alors que Mahu possède la nuit. Selon l'habitude dahoméenne d'assimiler les difficultés à la notion de chasseur, le soleil brûlant lui est dédié comme emblème; le caméléon également, à cause de sa faculté de changer d'aspect, de se rendre invisible pour mieux se saisir inexorablement de sa proie (2).

Dans un rapport dialectique, Mahu et Lisa apparaissent comme les maîtres de la création. Pour reprendre la défi-

- 1) Il existe au Musée d'Abomey une statue ancienne de Mahu. C'est une sculpture de bois figurant un personnage féminin à la généreuse poitrine, portant dans sa main droite un sceptre orné d'un croissant de lune. Dans les temples, on trouve de petites figurines féminines habillées d'étoffes rituelles rayées noir et blanc.
- 2) On dit aussi à Abomey que c'est sous la forme du caméléon que Lisa se serait révélé aux Aja. Cet animal joue un grand rôle dans la préparation des bo ou remèdes magiques.

niton de Maupoil (1): "ils créent et déterminent". Il est rare qu'ils agissent directement à la manière des autres vodū. Toutefois, ils peuvent manifester leur volonté à travers le Fa, génie de la divination qui leur sert de porte-parole, comme pour tous les autres vodū. Il faut aussi signaler le rôle important du Lègba qui est chargé d'exécuter leurs ordres. Dans la suite de Mahu et Lisa on trouve par ordre d'importance Agè, Gu et Ji.

Agè, que le Hérissé assimilait à la terre (2) n'est autre que le grand vodū des chasseurs (appelé Ode ou Oje en nago-yoruba, ce qui signifie bien chasseur). Il correspond à Oshosi chez les Yoruba. Selon la tradition de Djèna, ce vodū aurait été l'un des premiers fils du couple Mahu-Lisa (3), c'est la raison pour laquelle il demeure toujours à côté d'eux (à Djèna son temple est situé en effet entre ceux de ses "parents"). Agè est un chasseur, c'est la divinité qui régit le monde de la brousse et des animaux. A sa naissance, son père Lisa s'était étonné en constatant qu'il n'avait qu'un seul pied. Néanmoins capable de faire de grandes choses comme tous les vodū, Agè déclara qu'il irait à la chasse pour sa mère Mahu. Dès ce moment-là, il reçut une case particulière. Son symbole est un bâton de chasse (gheñākpo) figurant devant son temple sous forme d'asè. Verger distingue trois aspects fondamentaux dans la nature d'Agè. Le premier est d'ordre économique et concerne l'apport ou la découverte de la nourriture non cultivée ou sauvage; le second d'ordre religieux et médical (ces deux domaines étant généralement liés) réside dans la connaissance des plantes; enfin le troisième est d'ordre social et apparaît dans le mode d'occupation de la terre et l'établissement de nouveaux villages (4). Dans la littérature orale, le chasseur apparaît toujours comme celui qui a pu découvrir toutes choses, ce qui en fait déjà une sorte de prêtre. D'ailleurs, c'est lui qui sait le mieux utiliser les procédés magiques. Gu serait apparu ensuite (5). Dès sa naissance, il possédait le don incroyable de fabriquer des outils en fer, simplement en prenant de la main gauche (6) une poignée de sable et en la frappant par terre.

1) Maupoil 1943, 1, p. 68.

2) Le Hérissé 1911, p. 126.

3) Toutefois, on peut penser qu'il serait venu après Xèbioso et Sakpata, les deux grands vodū du ciel et de la terre. On retrouverait alors le principe énoncé à propos de la succession au sein de la famille traditionnelle, selon lequel le fils cadet est amené à reprendre la demeure du fondateur et à lui consacrer son culte.

4) Verger 1957, p. 207.

5) Gu porte encore les noms de Gu Asuwè, Gu Ayaka, Gu Amanō, Gu Badaqli. Il y en aurait sept d'après Verger (1957, p. 141) qui lui attribue ce nombre entre autres symboles. Or, le même nombre revient fréquemment pour d'autres vodū.

6) La main gauche est réservée aux actes rituels.

Xèbioso lui apporta son feu pour durcir le métal. Gu est devenu le patron des forgerons et l'une des plus grandes familles de forgerons au Dahomey, les Bountondji (Xütöji), lui rendent régulièrement un culte dans le temple qu'ils ont édifié au centre de leur concession. Ils l'honorent en chômant le jour qui lui est consacré, Guzàgbe. Le vodũ Gu (Ogũ chez les Yoruba où il remplit les mêmes fonctions) est non seulement le patron des forgerons, mais encore le maître de tous ceux qui utilisent le métal: guerriers, agriculteurs, etc... C'est le vodũ violent par excellence, mais d'une violence franche et sans détour; c'est ce qui le distingue du Lègba. Il y a quelque chose de brut dans ce vodũ que l'on se représente parfois comme une force avec un corps de pierre et une tête de fer (1). Il faut ajouter que Gu n'est pas un vodũ spécifique du groupe de Mahu et Lisa. Tout comme Lègba, il apparaît dans les panthéons de Xèbioso et de Sakpata, étant donné sa nature particulière qui le rattache en même temps à la terre (par le minerai) et au ciel (par le feu de la forge). Mais il faut comprendre son rôle parmi les vodũ créateurs par le fait que Gu a introduit les techniques fondamentales chez les humains. On peut même dire que toutes les techniques dérivent de la découverte de la métallurgie. Il n'y a pas jusqu'aux techniques occidentales qui ne lui aient été attribuées. Ainsi par exemple, Gu est devenu le patron des chauffeurs et des mécaniciens. Tout instrument de métal peut donc le représenter, cependant, certains objets rituels constituent ses symboles les plus courants, ce sont: le Gubasa, s'bre monumental à large lame arguée et découpée de motifs géométriques; le Gudaglo qui est un couteau semblable au Gubasa mais plus petit avec une poignée en forme de clochette et le Gujiŋo, instrument rappelant de loin les baleines d'un parapluie et qui comporte en réduction la plupart des armes et outils d'usage quotidien.

Après Gu serait venu Ji, connu sous divers noms: Alawe, Dā, Dā Ayido Hwedo, Dāgbe (2). Il correspond à l'Oshumare des Yoruba et se confond souvent avec le Dāgbe de Ouidah où il est associé à Xu, la divinité de la mer. De même que son frère Gu, Ji figure simultanément dans chacun des collèges. Sa nature le fait participer autant de la création que de la vie des hommes sur terre ou des phénomènes célestes. C'est un vodũ aux multiples aspects, un de ceux qui a le plus intrigué les Européens qui n'ont pas manqué d'y découvrir les traces évidentes d'une ophiolâtrie toute-puissante (3). L'ori-

1) Herskovits 1938 (Rep. 1967), vol. 2, p. 105 et n. 3. A noter également une intéressante hypothèse selon laquelle ce concept pourrait former le lien, dans la mythologie dahoméenne, entre l'époque de la pierre taillée et celle des techniques métallurgiques actuelles.

2) On le nomme aussi Wèkèñò, i.e. maître de l'univers, terme employé pour désigner Lisa.

3) Cf. Triebels 1958, p. 33.

gline de ce vodū est situé autant dans le pays maxi que sur la côte chez les Xwèda. Associé au couple créateur, il est responsable du modelé terrestre; c'est lui qui permet de découvrir les richesses du sous-sol. A cet égard, il apparaît comme l'intermédiaire entre Gu et Sakpata, le vodū de la terre, de même qu'il joue un rôle similaire entre Gu et Xèbioso, le vodū céleste. On dit qu'il symbolise le mouvement, la continuité, c'est pourquoi on le représente très souvent sous la forme d'un serpent queue en gueule (1), notamment sur les "bas-reliefs" du palais d'Abomey. C'est dans ce sens qu'il est invoqué et représenté dans presque chaque concession familiale (en général par des poteries à couvercles décorées d'un serpent et placées sur l'autel familial, à côté des poteries pour les jumeaux, etc.). Ayant modelé la terre, il a accumulé des richesses. On dit qu'aux deux extrémités de l'arc-en-ciel sont dissimulés des trésors que la divinité réserve à ses fidèles. On se représente ces richesses sous forme de perles de couleurs, surtout des perles bleues dites "d'aigris" ou "d'agris" que l'on nomme dāmi ou fientes de Dā (!). Mais ce vodū n'est pas toujours favorable et peut rendre fou l'homme qu'il a choisi pour victime, en l'amenant le plus souvent à se suicider (2). Jouant un rôle effacé dans le collège des vodū célestes, celui d'un portefaix car c'est lui qui transporte la foudre de Xèbioso, il occupe par contre une place de choix dans le collège de Sakpata. Il y apparaît comme principal moteur de la fécondité (3) et par ses danses exprime librement sa sexualité débordante. Le mouvement semble bien sa caractéristique principale, ne l'a-t-on pas choisi d'ailleurs pour représenter les ancêtres oubliés, pour consolider la chaîne qui les relie aux vivants ! (4).

A côté de ces divinités importantes, le collège en comprend d'autres plus discrètes, ainsi par exemple le vodū Gbagbo rattaché à Mahu mais qui semble avoir été importé de Djaloma (à l'ouest de Savalou). Il est intéressant de noter que ce vodū remplissait jadis le rôle d'oracle concurremment avec Fa (5). Aujourd'hui, il est associé à Mahu, puisque c'est l'une des premières divinités installées par Nae Xwājile à Abomey. Ce serait donc un vodū féminin (?), particulièrement dangereux car agissant de manière incontrôlable. Aux dires d'un initié de Djèna, Gbagbo est un dieu fou et très susceptible, il impose de nombreux interdits à ceux qui le servent et exige une longue initiation de sept à neuf mois. Il déter-

1) Cf. Merlo & Vidaud 1966.

2) Cf. infra p. 211. Parmi d'autres maux, la diphtérie lui est également attribuée.

3) Du moins dans le sens de l'activité féconde, puisque cette qualité revient à Sakpata mais sous sa forme passive, celle de la terre qui attend la semence. Cf. également la sexualité du Lègba infra p. 162.

4) Verger 1957, p. 233.

5) Maupoil 1943, 1, p. 47.

mine chez ses initiés une curieuse attitude faite d'anxiété et d'hésitation qui pourrait révéler un état de visionnaire.

Le culte de ces différentes divinités a lieu dans plusieurs temples disséminés à Abomey et dans les environs. C'est cependant à Abomey que se trouve le principal centre d'initiation (Djèna). Ce centre comprend en outre les cultes consacrés à la fondatrice de la religion vodũ, Nae Xwājile (1), et ceux des Na (Naxixè), les mânes des femmes appartenant à la famille royale. Le complexe cultuel de Djèna (Jèna) s'étend à l'ouest de l'ancien palais d'Akaba aujourd'hui en ruines. Il est composé de nombreuses cases en banco réparties dans deux enceintes, à la manière des concessions habituelles. Il possède trois cours, les deux premières à l'extérieur servent pour les grandes manifestations publiques, la troisième à l'intérieur est réservée aux initiés. Disposés en retrait de la deuxième cour extérieure, on remarque les trois temples de Mahu, Agè et Lisa, en forme de cases rondes, celui de Ji construit de même, l'autel de Gu appuyé contre le bosquet sacré et l'autel de Gbagbo, petit monticule de terre arrondi et cimenté. A l'entrée de la cour extérieure est placé l'édicule du Lègba hõnukõ. Adossée à l'ensemble, la résidence de la prêtresse représentant Nae Xwājile comprend une case de séjour ou de réception, une case pour hôtes et au-delà le temple dédié à l'esprit de Nae Xwājile (jèxõ). Tout autour, les ruines des cases élevées au temps de la reine Nae Xwājile pour elle et ses suivantes (Na Xõnõ sa soeur, Dāde prêtresse de Mahu, Daga prêtresse d'Agè, etc.), ainsi que des autels ou des temples miniatures pour Xèbioso et Lègba. Le centre possède en outre quelques terrains de cultures avoisinants entretenus par les initiés.

Collège de Xèbioso

L'étude de ce collège pose de nombreux problèmes car les avis divergent en ce qui concerne son origine, sa composition et son installation dans l'ancien royaume du Dahomey. Comme le fait si bien remarquer Verger (2), ce groupe de vodũ paraît avoir deux caractéristiques opposées: l'une concerne des phénomènes célestes comme la foudre, la pluie, l'autre des phénomènes aquatiques, la mer, les eaux dormantes. De par sa nature bipolaire, le collège se rattache d'une part au groupe de Mahu et Lisa et d'autre part à celui des Tõxõsu (divinités des eaux). Les interprétations données pour expliquer ce type de relation manquent malheureusement de clarté ou font apparaître des points de vue égoïstes de la part de l'un ou de l'autre des collèges en question. C'est le cas par exemple de l'information rapportée par Herskovits, selon

1) Autre nom: Alõnõ Zātõ, en souvenir des Tõxõsu qu'elle avait tirés de la rivière pour les installer dans des temples.

2) Verger 1957, p. 525.

laquelle le couple créateur Mahu et Lisa se retrouverait dans le collége de Xèbioso sous des noms différents (1). Le conflit de préséance entre Xèbioso et les autres vodû est particulièrement marqué lorsqu'il s'agit de Sakpata (groupe des vodû terrestres). En réalité, cet antagonisme est né de l'association du vodû Xèbioso avec d'autres divinités plus ou moins absorbées par la royauté, ainsi Mahu et Lisa par exemple, les Tòxòsu, etc.. Le groupe de Sakpata, dont l'installation était plus récente, demeura à l'écart des institutions royales.

Les divinités qui composent le panthéon de Xèbioso sont nombreuses et comme de coutume réparties selon une structure familiale (encore que la notion de sexe y soit très diffuse et ne serve que de point de repère). Elles ont pour domaine le ciel et l'eau (surtout les grandes étendues d'eau comme la mer, la lagune, etc..). En premier lieu vient Sogbo (grande foudre), qui se matérialise par la foudre ou peut apparaître sous l'aspect d'un bœuf blanc (agbolèsu) avec un fer de hache dans sa gueule (symbole qu'il partage avec la plupart des autres divinités du groupe Xèbioso). C'est le "père" de tous les vodû Xèbioso. Son rôle est celui d'un justicier. Il foudroie ses victimes en les laissant debout. Certains le considèrent comme le Tòxòsu Axwāgā Sogbo, fils du roi Agaja et frère jumeau du Tòxòsu Kpèlu, ce qui prouverait assez les efforts de la royauté pour placer les vodû nouvellement importés sous la coupe de leurs propres divinités. Par ordre d'importance, et sans que l'on puisse établir une succession généalogique précise, viennent les vodû suivants:

- Gbade ou Gbadèso (de sexe mâle), la foudre tonitrueuse qui déchire ses victimes. Vodû impulsif, irascible, brutal et malicieux, il agit souvent à la place de Sogbo et apparaît presque toujours en sa compagnie.
- Akrombe ou Aklombè (de sexe mâle) foudroie les gens qui ont des pensées mauvaises, les hypocrites. C'est le Gau, chef de guerre de Sogbo. Pour Herskovits (2) ce vodû règle la température, provoque la grêle ou fait déborder les rivières. Il enlève les lèvres à ses victimes.
- Adè (de sexe féminin) passe pour être moins violent que les autres Xèbioso. Il apporte les pluies fines qui font fructifier les cultures. Selon Verger (3), il peut aussi foudroyer la nuit alors que la pluie s'est déjà mise à tomber.
- Jakata (ou Ajakata) (de sexe masculin), d'après Le Hérisse (4), c'est une foudre qui abat les arbres. Sa spécialité serait d'apporter les fortes pluies selon

1) Herskovits 1938 (Rep. 1967), vol. 2, p. 151.

2) Herskovits 1938 (Rep. 1967), vol. 2, p. 156.

3) Verger 1957, p. 528.

4) Le Hérisse 1911, p. 116.

Herskovits (1) et de tuer ses victimes en leur arrachant les yeux. Ce serait le portier du ciel, un vodū toujours pressé, mais dont la colère n'est pas durable (selon un informateur du centre de Kòdota à Abomey).

- Akèlè ou Akle (vodū mâle) tient la corde de pluie et préside à l'évaporation de l'eau de mer (selon Herskovits).
- Avrekete (de sexe féminin ou mâle) considéré comme une sorte de messager (équivalent du Lègba dans le collège de Xèbioso), intermédiaire entre les vodū célestes et aquatiques.

Parmi les vodū Xèbioso en rapport avec les eaux, on trouve:

- Agbe ou Xu (vodū féminin ou mâle) représente le vodū de la mer dont le culte est surtout développé chez les Xwèda de la côte.
- Naète, soeur et épouse d'Agbe, réside également dans l'élément marin d'après Herskovits (2).

D'autres viennent s'y ajouter comme Gbevesu ou Bésu, Kùte et Alàsà dans la catégorie céleste, Saxo ou Sèxo, Gbeogbo ou Beyogbo, Axagbe et Da Axwāgā dans celle des divinités aquatiques (parmi les vodū les mieux connus).

À propos de Da Axwāgā, il est presque certain qu'il s'agit de Axwāgā Sogbo, le frère du Tòxòsu Kpelu que la royauté dahoméenne plaça à la tête de tous les vodū Xèbioso (vodū principal dans les centres de Kòdota et de Wawè à Abomey). Les origines de ce groupe important de divinités se répartissent entre Xèvié (Hèvié) et Adjarra sur la côte, région peuplée de Xwèda et d'Aizò-Sètonu. Encore aujourd'hui, c'est le xwèda qui sert de langue rituelle pour tous les vodū Xèbioso. Il est probable que toutes les divinités ne soient pas typiquement de cette région et qu'elles aient été plus ou moins mêlées et réinterprétées lors de leur installation au Dahomey. Cette installation dut se faire vraisemblablement en plusieurs étapes. Verger (3) rapporte une intéressante explication de l'introduction du culte de Xèbioso au temps du roi Tegbesu, qui établit les deux premiers centres du culte à Abomey (Kòdota) et à Cana (Agbego). Une autre version pas très éloignée, fournie par le prêtre de Kòdota, montre que c'est sous le règne du roi Agaja que fut fondé le premier temple de Xèbioso. Agaja avait eu deux enfants anormaux (ou Tòxòsu), deux jumeaux, l'un de sexe masculin dénommé Sogbo, l'autre de sexe féminin, Kpelu. Sogbo ne pouvait parler mais grondait comme le tonnerre. Au moment où les Tòxòsu émigrèrent dans les rivières, Sogbo choisit de s'installer dans un puits (Kòdo) situé sur l'emplacement du temple de Kòdota. Sa

1) Herskovits 1938 (Rep. 1967), vol. 2, p. 156.

2) Herskovits 1938 (Rep. 1967), vol. 2, p. 151.

3) Verger 1957, p. 528.

migration fut accompagnée d'un violent orage et l'on vit l'arc-en-ciel descendre dans le puits. C'est grâce à l'arc-en-ciel que Sogbo finit par regagner le ciel. Très surpris, le roi fit appel à ses prêtres. Parmi eux, une prêtresse nommée Todesogri (qu'il avait ramenée de Hèvié au cours de ses campagnes) lui apprit qu'il s'agissait du vodū Xèbioso qui s'était ainsi manifesté à travers son fils Sogbo, et qui réclamait qu'un culte lui soit consacré. Todesogri exigea aussi du roi en sacrifice 41 femmes, 41 hommes, 41 cabris et d'autres choses allant toujours par 41 (kande lisa, chiffre royal); 16 hommes et 16 femmes furent sacrifiés, ainsi que des animaux, pour installer le vodū. Les autres esclaves furent initiés. Sogbo ayant désiré "monter" sur le tête d'une de ses soeurs, celle-ci fut également initiée et devint prêtresse sous le nom de Xwedeḥū (ou Hwedeḥū) (1). Au temps du roi Agōglo, les prêtres de Kòdota conduits par Xūdekpoji eurent des démêlés avec le roi qui fit fermer le temple de Kòdota. Pour se venger ils firent tomber la foudre sur un rônier en-dessous duquel se tenait le roi. L'arbre fut coupé en deux et l'une des moitiés de l'arbre persista (allusion symbolique sans doute à la rupture de l'amitié qui unissait le roi à ces prêtres). Cet épisode fournit au roi Agōglo l'un de ses principaux "noms forts" (2). Une autre maison d'initiation fut alors établie à Bécon en face du palais d'Agōglo. C'est le Sogbaji d'Agboxū qui fut confié à trois prêtres de Cana (Hunō, Badénō et Sonō). Sur les conseils de son père Gezo, le roi Glélè rouvrit la maison de Kòdota et la reconnut comme premier centre d'initiation du vodū Xèbioso à Abomey. Il en confia le soin à Sinhutò, père de l'actuel vodūnō.

Le groupe de Xèbioso apparaît certes important, mais il manque cependant de cohésion. Toutes ces divinités qui traduisent les différents phénomènes célestes et aquatiques ou leurs particularités (comme la foudre et ses multiples effets, la mer et sa "barre" agitée, les rapides des cours d'eau et la trompeuse apparence de paix de la lagune etc...) ne cohabitent que parce qu'elles contribuent finalement au même résultat: celui qui est d'apporter aux humains la pluie bienfaitrice. Il s'agit donc aussi de divinités qui favorisent la fécondité et si elles ne déclenchent pas le phénomène de la vie, c'est quand même grâce à elles qu'il peut être entre-tenu. Il n'est pas étonnant dès lors de retrouver dans ce groupe les Tòxòau, divinités royales à qui revient également ce rôle d'assurer la fécondité, celle des humains principa-

1) Cf. Verger 1957, p. 529; ce nom se rapproche de celui transcrit d'après un autre informateur mais appliqué au premier prêtre qui installa le vodū Xèbioso à Abomey, Xunōxūso, qui reçut le nom de Hunō whede (ou Xwede; i.e. de cette époque). A l'heure actuelle une prêtresse portant ce titre de Xwedeḥū occupe une place importante à Kòdota.

2) Cf. infra p. 254.

lement (1). Naturellement, la royauté dahoméenne n'a pas manqué de faire le rapprochement, afin de placer sous sa haute direction un culte étranger appartenant à des peuples vaincus. On a comparé le culte de Xèbioso à celui de Shango chez les Yoruba. Mais Shango n'est pas seulement le dieu du tonnerre, il est surtout le héros tutélaire du royaume d'Oyo, l'ancêtre dont se réclament les Alafin Yoruba (2). Au Dahomey, la royauté n'a jamais essayé de recréer une telle généalogie (3); elle s'y est rattachée cependant grâce aux divinités qu'elle a placées à la tête de ces cultes étrangers. On a dit que Xèbioso (ou Shango) apparaissait comme un justicier. En fait, tous les vodù peuvent se faire justiciers. C'est leur aspect ambivalent. Ils apportent les bienfaits ou les malheurs, tout dépend de l'attitude des humains à leur égard. Bien entendu, la vengeance franche et brutale du grand vodù du ciel est propre à frapper les esprits, d'où la confusion entretenue en ce qui concerne les "compétences" de ce vodù.

Collège de Sakpata

Le troisième groupe de divinités, celui de Sakpata, met en scène des forces terrestres, notamment celles qui assurent la fertilité des récoltes et partant la perpétuité de l'humanité. Alors que les vodù Mahu-Liss déclenchent l'apparition de la vie, Sakpata et Xèbioso sont chargés de l'entretenir: le premier en recevant les semences dans son sein qui est la terre, le second en apportant les pluies fertilisantes. Pour un peuple essentiellement voué à l'agriculture, dans une région où la terre s'épule assez vite par suite des trop courtes jachères et l'absence d'engrais, on voit toute l'importance que peut revêtir une pareille déité. Il convient en effet de souligner que Sakpata, trop longtemps désigné comme le dieu de la variole, n'est certes pas que cela. La variole, mal répandue au Dahomey à partir des premiers contacts avec les Européens (soit aux alentours du XVII^e siècle), ne fait que représenter l'une de ses manifestations ou l'un de ses châtements. Il y en a d'autres tout aussi graves comme les chancres, les eczémas, la lèpre etc... Il n'est pas jusqu'aux déformations des bossus qui ne lui soient attribuées. Le Hérissé (4) désignait le vodù Sakpata sous le nom d'Aikūgbà-vodù, qui se traduit par divinité des champs de culture. Herskovits confirmait vingt ans plus tard cette identification et apportait en plus l'explication de la confusion entre

1) Cf. infra p. 197. Outre les Tòxòsu, on rencontre dans le groupe de Xèbioso une autre divinité d'origine royale, c'est Siligbonò qui est attachée au culte d'Aqasu, l'ancêtre mythique des Fò du Dahomey.

2) Verger 1957, p. 305.

3) Ce qui aurait été absurde puisqu'il s'agit dans bien des cas de cultes importés.

4) Le Hérissé 1911, p. 128.

vodũ de la variole et vodũ de la terre (1). Selon cet auteur, le dieu qui favorise le développement des graines dans le sol, inflige un châtiment en faisant ressortir les graines de la chair des hommes. Cette explication semble parfaitement logique dans sa simplicité; elle traduit aussi le goût marqué pour l'analogie ou le symbole qui finit par l'emporter sur la chose représentée. A cet égard, on notera les remarques de Quinn (2) pour qui l'explication des causes surnaturelles de la variole présente deux tendances opposées: d'une part, celle qui consiste à faire de la conception cosmologique un système fermé d'actions et d'explications, d'autre part, celle qui vise à donner trop de signification aux symboles culturels. Néanmoins, cette contradiction n'est qu'apparente et disparaît si l'on considère avant tout que, dans cette forme plus ou moins rigide d'un système clos, les contenus significatifs peuvent varier considérablement. La preuve en est fournie par l'organisation même des trois collèges de vodũ, entre lesquels circulent des divinités qui, tout en restant identiques à elles-mêmes, peuvent recevoir des fonctions très différentes.

Le vodũ Sakpata, connu chez les Yoruba sous les noms de Shopona (ou Shapanã), a été amené au Dahomey probablement sous le règne du roi Agôglo (3). Il provient de la région de Dassa ou plus certainement de Savalou (4). Son origine est bel et bien nago-yoruba comme le montre le dialecte employé par les initiés. Il existe un très grand nombre de temples et de maisons d'initiation à Sakpata dans la région d'Abomey et en général dans tout le sud et le centre du Dahomey, ce qui suffirait à prouver la popularité de ce vodũ. Comme dans les autres collèges, les divinités qui portent le nom collectif de Sakpata forment une grande famille, variable selon les endroits. Les noms particuliers qui les désignent varient également ainsi que les fonctions qui leur sont attribuées. Voici une liste des principaux vodũ Sakpata relevée dans un centre d'initiation à Abomey (5):

- Kuxòsu le père, le plus ancien des Sakpata, pour cette raison sans doute placé parmi les moins actifs (!).
- Ñòxo Ananu (ou Ñòxwe Ananu) la mère de tous les Sakpata, le vodũ le plus puissant et le plus jaloux. Elle est figurée dans les temples par une statue de terre aux formes énormes et aux mamelles descendant jusqu'à terre. Elle est la mère des initiés.
- Da Zojì premier fils aîné (vidaxo), qui exerce l'autorité à la place du père.

1) Herskovits 1938 (Rep. 1967), vol. 2, p. 136.

2) Quinn 1968, p. 160.

3) Verger 1957, p. 240.

4) Herskovits 1938 (Rep. 1967), vol. 2, p. 138.

5) Temple d'Anagokò au quartier Bécon-Hounli.

- Da Lāgā deuxième fils aîné, patron des chasseurs.
- Da Sīji qui agit même en saison des pluies (pendant cette saison, on dit que Sakpata ne tue pas, i.e. qu'il n'inflige que des châtiments légers, jamais mortels).
- Da Tokpō (nom emprunté au Tokpō, le superintendant du royaume) gouverne à la place de Da Zoji.
- Da Magbākā (litt. la corde qui ne se rompt pas), vodū vindicatif et irascible.
- Aglosūtō, chef du hamac.
- Avimajē Gāko, joue le rôle de viqā au sein de la famille Sakpata. Ses châtiments sont cruels et personne ne doit pleurer ses victimes.
- Da Xusogō, vodū des jumeaux.
- Nujenumē, vodū jaloux et gourmand, réclame sa part dans tous les sacrifices.
- Adoxwā, vodū de la dysenterie.
- Adukakē, déclenche la fièvre chez ses victimes (il leur fait claquer des dents jusqu'à en mourir).
- Conu, inflige des maux de gorge et fait mourir par étouffement (croup par exemple).
- Gāhūkponō, cause des affections de la peau (furoncles, gale, etc...) qui par la suite provoquent la mort.
- Avosā, rend fou.
- Ekpeyekpo, agit à l'encontre des guérisseurs qui veulent soigner une victime de Sakpata. On dit qu'après son passage, seuls les oiseaux viennent manger dans la maison.
- Dā, c'est Dā Ayido Hwedo. Il peut amener la richesse ou la pauvreté. On dit de ce vodū qu'il allonge (!).
- Alòkpe, c'est un esprit Tòxòsu (génie aquatique) associé à Dā. On dit qu'il glace les gens qu'il tue.
- Adādo, zūvodū ou tòxwiyò, équivalent d'Agasu.
- Lēgba, messenger des autres vodū, réclame toujours la première part des sacrifices.
- Gu, par sa nature est associé aux divinités terrestres.
- Bosu ou Bosuhō, vodū féminin, portier de la maison des vodū et chargé de l'ordonnance des rituels.

Ces vodū s'accompagnent de divinités mineures qui reflètent d'autres activités. On les désigne comme étant des frères ou des fils sans que l'on puisse accorder à ces notions une valeur généalogique.

1) Les frères de Kuxòsu:

- Axwāfōgbe ou Adādozā provoque de graves maladies (la tuberculose par exemple). Il est tenu à l'écart du groupe à cause de sa méchanceté.
- Dada Gbomagbo, son nom signifie littéralement: roi, cesse ne cesse pas, i.e. roi, je fais ce que je veux; vodū indépendant, incontrôlable donc dangereux, tenu à l'écart pour cette raison.
- Axexeji, son nom vient de la phrase: Nā gba lā kpo bo nō du gbētò do axexeji. S'il ne trouve pas la viande, il

mange l'homme (car) c'est un insatiable.

- Lexwa, agit la nuit à travers l'éponge de bain (tekā), c'est pourquoi on ne se lave pas la nuit.

2) Les frères de Da Zoji:

- Adatāyā, dont le rôle se limite à effrayer et à faire du bruit.
- Axwāmlāñi, très redouté car il se cache et dissimule sa cruauté.
- Kpadada agit de la même façon.

3) Les fils de Da Zoji:

- Aliñō, chargé de surveiller la route comme son nom l'indique.
- Zomayikpenu (littéral.: le feu n'est pas une petite chose) agit pour le compte des autres et par personne interposée, i.e. que Sakpata peut se venger en utilisant un innocent (généralement un enfant).

4) Le frère de Da Lāgā:

- Aqōkpa, suce le sang de ses victimes.

5) Les frères de Da Sīji:

- Agbuboji, provoque des oedèmes.
- Gāxwa, donne la richesse, l'abondance.
- Jākakē, est un géant qui répand la terreur et punit en usant de sa force.
- Sīkpe, son nom signifie littéral.: (par) la grâce de l'eau. Il intervient en faveur des victimes de Sakpata et peut appeler la pluie pour calmer ses frères (1).

6) Le frère de Da Tokpō:

- Dada Toji, sert d'éclaireur ou de guetteur en temps de guerre.

7) Les fils de Da Magbēkā:

- Sosu et Dexwē, vont à la chasse pour le compte de leur père.
- Zānude, dévoile les vols nocturnes (sorte de gardien de nuit équivalent au Zāgbetō).

8) Le frère d'Avimajē:

- Da Keye, fait tomber les cheveux de ses victimes (pelande).

9) Le frère d'Adoxwā:

- Xwēvē, apaise les autres vodū, il n'agit qu'à travers le vodū Dā.

1) Cf. supra p. 158.

Le nombre des vodũ varie principalement en fonction du nombre des initiés et aussi des goûts du titulaire du centre d'initiation. Toutefois, les premiers vodũ de cette liste se retrouvent partout. Naturellement les fonctions sont aussi sujettes à variation (1). A ce sujet, on remarque que les vodũ se distinguent plus par les calamités qu'ils peuvent provoquer que par leurs bienfaits. La spécialité du vodũ Sakpata paraît bien être le développement, la démultiplication, qu'il s'agisse de la croissance des plantes ou des maladies. Parmi ces dernières on a retenu celles qui présentent des analogies avec le cycle végétatif et qui se traduisent par des excroissances, des gonflements, des taches, une production exagérée des rejets (vomissements, coliques, etc.). D'un autre côté, Sakpata est en rapport avec tous les phénomènes liés à la fécondité, en premier lieu l'agriculture, mais aussi la reproduction des hommes. Il est d'ailleurs significatif de constater dans les manifestations de ces divinités des aspects nettement érotiques (dances mimant le coït, chants "gaillards", etc...).

Les lieux de culte de Sakpata sont très nombreux et ne diffèrent guère de ceux des autres collèges religieux. Il s'agit presque toujours d'un ensemble de cases disposées dans le périmètre d'une concession, celle du prêtre initiateur, dont une partie est réservée aux initiés, les profanes n'y ayant pas accès. Une cour intérieure où se trouve le temple est le lieu des sacrifices et des rites publics. C'est cependant à l'extérieur, sur l'emplacement qui jouxte l'entrée principale, qu'ont lieu les danses et les grands rassemblements publics. Les temples de Sakpata, peints en blanc comme tous les temples, se distinguent par de nombreuses taches de couleurs rouge et noire. Le léopard, à cause de sa robe mouchetée, sert parfois à symboliser le vodũ. Les autels comportent presque toujours des représentations du vodũ (sous l'aspect d'amas de terre (vokò), auxquels on a donné une vague forme humaine) accompagnées d'objets rituels tels que poteries percées (ajalalazè),alebasses, tentures, massues (kukpota) et instruments de musique (tambours, clochettes, hochets musicaux, asoqwe), etc... L'autel disparaît sous la couche épaisse d'huile de palme et de plumes des poulets offerts en sacrifice. A Abomey, l'un des plus anciens centres du culte, celui de Micai, se trouve au quartier Azali à quelque distance du marché d'Hũjroto (2). Il aurait été installé par le roi Agòglo. La royauté dahoméenne n'eut pas toujours de très bons rapports avec les adeptes de Sakpata.

-
- 1) Herskovits 1938 (Rep. 1967), vol. 2, p. 143. Cf. aussi les listes réunies par Verger (1957 p. 239 et 251). La généalogie dressée par Herskovits (1938, Rep. 1967, vol. 2) est réfutée à Abomey par des prêtres de Sakpata. Son interprétation étymologique semble assez fantaisiste ou arbitraire.
- 2) Autres centres: Avimajè d'Azòglo, Xwafòde d'Adàdòkpoji.

Ceux-ci, par le pouvoir qu'ils s'octroyèrent de maîtriser les épidémies (de variole en particulier), devinrent vite un danger pour le souverain d'Abomey. Les Sakpatasi (initiés à Sakpata) furent même persécutés, et il fut interdit aux membres de la famille royale d'entrer dans leur communauté et même d'épouser un de ses fidèles (1). Néanmoins, de nouveaux centres furent créés comme celui d'Anagokò à Bécon-Hounli, qui remonte au règne du roi Gezo (2). A cette époque, le roi, préparant une grande campagne contre les Maxi, chercha à se favoriser l'un de leurs grands vodū, en l'occurrence Sakpata. Il fit venir d'Axlase (en pays maxi) un certain Agla auquel il confia le soin d'installer la divinité. Agla avait amené deux vautours mâle et femelle. Il réclama un sacrifice humain et fit immoler deux hommes et deux femmes. C'est sur leurs tombes qu'on éleva l'autel de Sakpata et celui du Lègba. Ayant vaincu les Maxi, Gezo exprima sa reconnaissance au nouveau vodū en offrant 41 femmes à Agla ainsi que des animaux. Après Agla, le soin de la maison de Sakpata de Bécon-Hounli revint à son frère Kējēdo et à Yēnefò son épouse. Anagokò, fils aîné d'Agla, lui succéda et, après lui, vint Adisoxwe. Enfin ce fut le tour du vodūnò actuel, Anagokò Muavo.

Vodū indépendants

- Lègba

Il n'existe pas de vodū qui ait été aussi mal interprété que le Lègba des Dahoméens. Connu chez les Yoruba sous le nom d'Eshu et d'Elegbara (ou tout simplement Elegba), il apparaît dans tous les collèges de vodū. Messager des autres dieux, il intervient dans tous les rites qui leur sont consacrés. Il est également le gardien des temples et des habitations (Lègba hōnukò, etc.). Il agit pour le compte des vodū et applique leurs châtiments. C'est "the divine trickster" pour Herskovits, qui relate plusieurs mythes à son sujet, notamment celui qui montre comment Lègba trompa astucieusement Mahy, l'obligeant ainsi à s'éloigner de la terre où il put désormais régner en toute quiétude (3). Ce mythe montre en même temps que les bienfaits sont souvent attribués au maître ou au souverain alors que l'on rend responsable son serviteur de toutes les calamités. Cette notion est confirmée par Maupoil, qui ajoute que le Lègba ne saurait exister sans les autres vodū, et fait de lui l'antithèse du Fa, le vodū de la divination: "Lègba est aux divinités et à Fa ce que l'ombre est à la personne, ce que le revers est à l'avant" (4). Assimilé au démon par les missionnaires, il choque par sa truchement et ses excès. Son caractère est impulsif, violent, irascible, rusé, indécent, mais aussi jovial et dynamique.

1) Le Hérissé 1911, p. 128.

2) D'après le vodūnò actuel.

3) Herskovits 1938 (Rep. 1967), vol. 2, p. 223-24.

4) Maupoil 1943, I, p. 78.

L'une de ses représentations les plus courantes consiste en un tumulus de terre orné d'un énorme phallus de bois. Ce symbole grotesque et irrespectueux pour les Européens est justement la marque même de sa nature qui réside avant tout dans l'action, sous toutes ses formes. Tout comme Fa, le Lègba semble être le dieu le plus proche des hommes, celui auquel on peut directement s'adresser en toutes occasions. Verger souligne à juste titre qu'il se révèle peut-être le plus humain de tous les Orisha (ou vodū) (1). Il serait en tout cas faux de croire que ce vodū représente un principe de fécondité et préside aux activités sexuelles (2).

Lègba occupe la première place dans les collèges de vodū où il participe activement aux rituels. Toutefois, il ne reçoit pas un culte particulier, ne faisant que transmettre les prières qui lui sont adressées. Il n'existe pas de prêtres spécialement chargés d'accomplir les rites pour ce vodū, ceux qui lui sont "voués" ne le sont que dans le cadre d'un collège de vodū (Xèbioso, Mahu-Lisa ou Sakpata). Il ne possède pas non plus de temples, si ce n'est des édicules plus ou moins grands où il est représenté sous forme de tumulus coiffé d'une assiette de poterie. Par contre, il est présent partout dans les centres d'initiation, les places publiques, l'entrée des concessions familiales. A cet égard on distingue :

- Le Lègba gardien de la porte d'entrée, Lègba hõnukõ.
- Le Lègba gardien du pays, Tolègba.
- Le Lègba gardien du marché (Aximè-Lègba).
- Le Lègba des collèges de vodū (Hũ-Lègba).
- Le Lègba des Zāgbetò, des Kènési etc...,
enfin et surtout le Lègba compagnon inséparable du Fa (Fa-Lègba, Lègba agbānukwè).

L'un des Lègba les plus importants à Abomey possède un autel à Xũdosu (quartier de Djègbé), c'est le Tolègba dont le pouvoir s'étend sur tout le pays; c'est le vodū protecteur du royaume. Il est plus volumineux que les autres Lègba et reçoit des sacrifices importants. On attribue sa force aux hommes qui furent sacrifiés lors de son installation; l'autel s'élève à l'endroit même où les victimes furent enterrées vivantes. On note aussi la présence sur les places publiques et dans les marchés de l'aizā, représenté par un tumulus de terre coiffé d'une patène en terre cuite. Certains l'assimilent à un vodū ancien originaire d'Allada (3), d'autres y voient la commémoration des individus morts en combattant pour leur pays. Il se rapproche du vodū Lègba par sa fonction de gardien des endroits de rassemblement. Le Zāgbetò-Lègba

1) Verger 1957, p. 109.

2) Maupoil (1943, 1, p. 81) signale que dans ce domaine Lègba "est obligé de recourir à Lisa"...!

3) Verger 1957, p. 551.

ressemble aux autres figurations de Lègba mais avec deux cornes plantées au sommet, rappelant l'aspect du masque Zāgbetò (le Zo).

Le Lègba reçoit toujours en premier lieu sa part des sacrifices, avant tous les autres vodū. "Ne faut-il pas flatter celui qui se chargera de transmettre notre demande?", dit-on au Dahomey. C'est pourquoi, avant d'offrir à boire à son hôte, l'on verse quelques gouttes d'eau à trois reprises sur le sol: la première fois pour Lègba, la deuxième et la troisième fois pour Mahu et Lisa qui représentent en même temps les ancêtres.

- Fa

Parmi tous les vodū, Fa occupe une place à part. Selon Herskovits (1), Fa représente la destinée de l'univers telle qu'elle a été fixée par les dieux. Ifa, son nom yoruba (2), presque semblable à celui que lui donnent les Dahoméens, a probablement un rapport avec le lieu d'origine du procédé divinatoire, Ifé, ville sainte des Yoruba (3). Les légendes expliquant l'apparition du Fa sont, comme toutes les légendes dahoméennes, assez contradictoires. Maupoil dans son excellent ouvrage en cite quelques-unes. Pour beaucoup Fa est le fils de Mètòlòfi (ou de Sègho Lisa c'est-à-dire Lisa, ce qui en fait un vodū au même titre que les autres). Son aspect anormal (référence aux esprits Tòxòsu) amena ses créateurs à le fixer dans les noix d'une variété de palmier à huile (Fade) (4). C'est par la manipulation de ces noix qu'il révèle, grâce au devin (bokòṇṇ), les signes annonciateurs du destin. Ces signes, au nombre de 256, reçoivent le nom de du (yoruba: odu). Il en existe 16 principaux (5), les dunṛ, qui sont dits avoir engendré les 240 duvi, et que l'on représente par deux séries de quatre traits verticaux simples ou doubles. Fa, porte-parole de tous les vodū, ne fait pas l'objet d'un culte à proprement parler. Toutefois, étant associé à la personnalité de l'individu auquel il a tracé sa destinée, il peut recevoir un culte personnel ou participer à des rites de purification ou de propitiation (6). Fa est représenté habi-

1) Herskovits 1938 (Rep. 1967), vol. 2, p. 201.

2) Fa possède de nombreux noms honorifiques qui symbolisent les aspects polyvalents de son rôle de messager.

3) Maupoil (1943, 1, p. 5) considère ce point de vue comme une hypothèse hasardeuse.

4) Elaeis Guineensis idolatrica.

5) Cf. tableau fig. 22, p. 228.

6) Maupoil 1943, 1, p. 14: "On peut donc distinguer un Fa de tout le monde, qui n'entre pas à proprement parler dans la catégorie des grands cultes publics, mais répond en consultation, par l'intermédiaire des prêtres-devins, à tous ceux qui l'interrogent, et un Fa (ou signe) individuel, objet d'un culte privé, rendu par chaque initié au symbole de son âme extérieure".

tuellement par ses 256 signes et aussi par les objets qui interviennent dans les rites de divination, à savoir: les noix du palmier consacré (Fakwī), les asē en forme de clochettes sans battant (alègele), le matériel de divination, plateau divinatoire (Fate), poudre de kaolin (yè), chapelet divinatoire (agūmagā), bâtons rituels (lōflē), astragales (vode), etc...

La question s'est souvent posée de savoir si Fa était ou non un vodū. Si l'on veut bien concevoir que Fa représente plus qu'un simple système divinatoire, on s'aperçoit qu'il participe à tous les moments de la vie de l'individu. Fa apparaît comme une nécessité sociale, également pour ceux qui doutent de son efficacité. C'est ainsi que l'on fait appel à lui lors des naissances pour l'imposition du nom (Fagbasa), pour connaître quel est l'ancêtre qui s'est ainsi manifesté, puis au moment où l'individu acquiert son statut d'adulte, afin de définir le sens qu'il devra donner à sa vie, en cas de maladie, de difficultés sociales ou professionnelles, en cas de décès, en vue de déterminer la volonté du défunt parvenu au stade d'ancêtre. Fa pourrait se comprendre comme un condensé des connaissances humaines à travers un répertoire varié de mythes et de références symboliques. C'est bien ce qui ressort de l'attitude du devin en général. Le bokòṇṇ chargé de l'interprétation des signes divinatoires reconnaît la plupart du temps qu'il n'est pas le seul détenteur de cette connaissance, et dans bien des cas il aime à s'entourer d'autres devins qui lui viennent en aide. La transmission de ce répertoire se fait en tenant compte de points de repère, qui sont généralement des symboles ou des relations symboliques entre le message proprement dit et ses conséquences (sacrifices, rites propitiatoires, divinités mises en scène, etc...). On note souvent un glissement entre la fonction "message" et la fonction "prescription" de Fa (1). C'est pourquoi Fa passe pour être un ensemble de dieux puisqu'il en traduit les manifestations. Il arrive fréquemment que le devin soit amené à agir, sur la demande de son client, aussi fonctionne-t-il comme prêtre, sacrificateur, préparateur de remèdes ou de charmes magiques. Il faut rappeler cependant que l'apprentissage du devin se fait par l'observation auprès d'un devin plus âgé et surtout en pratiquant seul ou en compagnie d'autres devins.

L'origine yoruba du Fa est incontestable, bon nombre de traditions orales qui le concernent étant en langue nao-yoruba. L'apparition du Fa au Dahomey parmi les Fō remonterait au XVIII^e siècle sous le règne d'Agaja, ce qui n'est d'ailleurs guère prouvé (2). Il paraît assez vraisemblable qu'il fut installé par le roi Tegbesu, dont on se souvient

1) Maupoil 1943, 1, p. 16.

2) Maupoil 1943, 1, p. 46.

qu'il avait résidé parmi des populations yoruba. Les premiers bokòṇṇṇ, ou babalawo (en yoruba), étaient en tout cas des Yoruba. Leurs noms, Jisa, Gògò, Atò et So sont rappelés avec déférence au début de toute consultation. Le Fa peut aussi apparaître sous différents noms (Fa Aìdekṽ ou Aidoḡ, etc.), sa réalité diffuse réside en fait dans les multiples légendes ou mythes qui accompagnent les 256 signes de la divination.

La pratique des cultes publics

Les relations qui se nouent entre les vodũ et les hommes au moyen des rites, des sacrifices, des danses etc., ont généralement pour but, d'une part de revitaliser la force sacrée (acè) des divinités, et d'autre part de la domestiquer au profit de la société (1). Cette communication avec le sacré n'est pourtant pas du ressort de chacun. La manipulation des éléments surnaturels qu'elle fait intervenir peut avoir des effets néfastes pour celui qui n'y est pas préparé. L'originalité des cultes vodũ, qui permet aux dieux d'apparaître à travers des êtres humains, de s'incarner vraiment en eux, exige un entraînement préalable qui transforme l'individu profane en personne sacrée, porteur de dieux. C'est l'initiation, parfois longue et difficile, qui confère ce statut d'intermédiaire entre les dieux et les hommes. De plus les rites, par le fait qu'ils mettent en jeu des divinités ayant une multiplicité d'aspects, demandent une participation collective. Il revient donc à des communautés religieuses, et non à des individus isolés, de les accomplir.

a) L'initiation

L'initiation comprend plusieurs phases qui marquent le passage progressif de l'individu à son statut d'initié, c'est-à-dire de personne vouée au service des divinités. La durée du stage initiatique varie selon les collèges de vodũ. De plusieurs années jadis, elle a été ramenée à des périodes plus courtes de sept, neuf ou onze mois (2). Les rites qui ont lieu pendant l'initiation varient également selon les collèges, toutefois, il existe une certaine unité entre eux. L'initiation se déroule dans le cadre d'une maison cultuelle de l'un ou de l'autre des collèges. On ne peut donc être initié qu'à l'un de ceux-ci; néanmoins, la qualité d'initié facilite l'accès à la plupart des centres religieux.

Une maison cultuelle consiste habituellement en un ensemble d'habitations qui ne diffèrent pas notablement des concessions habituelles. Les cases de banco sont réparties de manière plus

1) Verger 1954, 2, p. 322.

2) Dans la plupart des centres d'initiation on admet aujourd'hui que le délai entre deux grands rites annuels est suffisant, c'est-à-dire que les initiés sont rendus à la vie profane après avoir participé aux deux rites saisonniers.

ou moins confuse, entourées de hauts murs qui délimitent des cours intérieures. On y remarque à l'entrée : le temple principal (vodūxwe) au-devant duquel ont lieu les sacrifices et les rites publics, l'ensemble des cases où résident le prêtre, chef de la communauté, et sa famille. Au-delà débute la partie réservée aux seuls initiés (vodūkpa ou vodūkpanè). Souvent une place ombragée est aménagée à l'entrée de la concession, c'est là que se déroulent les danses et les manifestations à caractère public. Le cœur de la maison cultuelle se trouve dans la partie la plus secrète, celle où le prêtre et quelques anciens initiés ont accès, c'est le yòxò ou le kuxòmè. C'est là que sont conservés les attributs essentiels du vodū et où prend place l'un des rites les plus importants de l'initiation, celui de la communion avec la divinité.

Les candidats qui entrent dans une maison cultuelle (appelée fréquemment "couvent" par les Dahoméens francophones) obéissent à divers motifs. Il peut s'agir d'un choix personnel, par goût ou par désir d'améliorer son statut au sein de sa famille ou du groupe social. Le choix correspond parfois à une tradition familiale ou à une nécessité imposée par le vodū (à la suite d'un décès, d'une maladie, d'un vœu à la naissance, etc.). Très souvent, la décision est prise collectivement par le groupe familial. Il arrive aussi que ce groupe familial fasse l'objet de pressions de la part d'une communauté religieuse pour qu'il livre l'un de ses membres (on dit alors que le vodū a choisi la personne à initier) (1). L'âge des candidats n'entre pas en ligne de compte semble-t-il, de même que leur sexe, puisque tous les initiés deviennent les "épouses" des divinités et s'identifient à elles (vodūsi). Par ailleurs, toute relation sexuelle est sévèrement prohibée pendant la durée de l'initiation, afin de conserver un état de pureté indispensable à l'accomplissement des rites (2). Ce serait en outre une trahison à l'égard de vodū que de rompre cette continence.

Naturellement, les conditions d'existence ayant été passablement modifiées depuis la colonisation, le recrutement est difficile à assurer. Ce sont surtout des femmes et des adolescents qui forment le gros du contingent des initiés. Il est de plus en plus rare de voir des hommes adultes subir l'initiation, sauf peut-être ceux qui appartiennent à des milieux

-
- 1) Ce genre de persuasion, très répandue jadis, a naturellement disparu pour éviter toute difficulté avec les autorités civiles installées à partir de la colonisation. Actuellement, toutes les personnes initiées ne le sont qu'avec leur consentement ou celui de leur famille.
 - 2) Ce même souci est partagé par tous, prêtres, devins et initiés, avant et pendant les rites qu'ils doivent accomplir.

ruraux très traditionnels. L'on préfère de beaucoup les jeunes qui offrent une plus grande réceptivité. Il existe d'ailleurs une catégorie nouvelle d'initiés (mais pas dans tous les collèges), ceux qui sont appelés vodūsi hūdevò (xūdevò) et qui n'accomplissent pas toutes les étapes de l'initiation. Il s'agit en fait de sympathisants acceptés dans l'entourage de la communauté religieuse, en fonction de leur contribution financière pour les rites ou de leur rôle d'intermédiaires entre les autorités civiles et les communautés d'initiés, généralement illettrés.

Les phases de l'initiation

Il y en a plusieurs, marquées par des cérémonies variables selon les collèges de vodū. L'initiation débute par l'abandon de l'ancienne personnalité au cours d'une "mort symbolique" qui a lieu parfois en public et le plus souvent dans la partie la plus secrète du centre initiatique. L'individu est "mis en condition", si l'on peut dire, par l'absorption d'un breuvage aux effets narcotiques qui annihile en quelque sorte sa volonté (1). Il est en outre préparé à ce rite, notamment en ce qui concerne son attitude qui doit correspondre à celle que prévoit la tradition. En d'autres termes, il s'agit comme pour le phénomène de possession analysé plus loin d'un comportement culturellement défini où les réactions personnelles sont faibles ou adaptées au schéma de base. Quelques jours plus tard (en général sept pour les hommes et neuf pour les femmes) se place le rite de "réveil" de l'initié. Ce dernier, considéré comme un cadavre (hūciò ou xūciò), est "ressuscité" par le prêtre en invoquant le vodū particulier qui l'a terrassé. Le rite (hūfufò ou xūfufò) diffère entre les collèges mais le but reste le même : ramener à la vie le nouvel adepte (entendre à une existence plus complète placée sous l'égide de la divinité). La cérémonie peut avoir lieu en public ou à l'intérieur de la maison d'initiation ; les parents du ou des candidats y assistent généralement. Le rite comprend des ablutions au moyen d'eau lustrale où l'on a fait macérer des feuilles liturgiques qui, soit dit en passant, transmettent une part importante de la force sacrée des divinités. C'est en somme une sorte de "baptême". Le point culminant de la cérémonie est atteint par l'invocation du nom du vodū répété à plusieurs reprises. L'initié se réveille alors en poussant un cri. Immédiatement, il est emporté par les assistants du prêtre dans l'enceinte du "couvent", non sans avoir fait plusieurs fois le tour de la place. Devenu hūsi kpokpo ou hūsiyòyò (premier grade de l'initiation), l'initié est une autre personne ayant perdu l'usage de sa langue, ne distinguant même plus ses

1) E nu vodū, il a bu le vodū, i.e. il a conclu un pacte d'alliance avec lui, par lequel il s'engage à le servir toute sa vie et à respecter, sous peine de mort, ce serment solennel.

propres parents et amis. Dès ce moment, il va suivre l'enseignement religieux du vodũ pendant plusieurs semaines, voire plusieurs mois. Le stade suivant est atteint avec la cérémonie dite de première sortie (sũdide). Il s'agit, comme le dit Verger de "la première étape du retour des novices vers leur condition d'hommes" (1). Là encore, on observe des variantes selon les catégories de vodũ. Néanmoins, il semble que ce rite comprenne en général un bain rituel, accompagné d'un changement de vêtements (ceux que les novices ont portés depuis leur entrée au "couvent" et qui sont naturellement devenus très sales). C'est aussi l'occasion pour les novices de prendre une part active aux sacrifices et pour la première fois d'exécuter les danses de leur vodũ. Ceci représente en fait la reconnaissance, socialement parlant, de leur nouveau statut d'initiés.

Cependant, l'initiation se poursuit après le stade du sũdide. Elle s'étend sur une période de trois ou quatre marchés (douze à seize jours), au cours de laquelle les initiés ont la possibilité de sortir accompagnés de leur instructeur, de rendre visite à leurs familles et de mendier sur les marchés. Ils reçoivent alors les noms d'Agãmasi (Lisa), Axwãsi (Xèbioso) et Kuvĩ (Sakpata). Pendant la dernière étape qui précède leur départ de la maison d'initiation, ils se font appeler Anagonu (Lisa et Sakpata) ou Xwèdanu (Xèbioso). C'est peu de temps avant que leur sont appliquées les marques du vodũ sous forme de scarifications de types variés. La réclusion est à ce moment-là moins rigoureuse et les initiés partagent leur temps entre le "couvent", où ils sont appelés à servir d'assistants pour le prêtre lors des rites et des sacrifices, et leurs familles. Ils n'ont toutefois pas encore réintégré leur ancienne personnalité et demeurent pour tous des "étrangers" délégués par les vodũ.

La fin de l'initiation a lieu au cours d'un rite saisonnier (généralement pendant la cérémonie annuelle). Elle est marquée par la remise de certains objets rituels qui auparavant désignaient des initiés n'ayant pas achevé leur période d'entraînement (par exemple les blagues à tabac vodũazòkpla). Après leur sortie, les initiés doivent réapprendre leur langue maternelle, qu'ils semblaient avoir oubliée, et retrouver un comportement plus adapté à leur vie sociale et familiale. Ils reprennent désormais leurs anciens noms, que l'on devait s'abstenir de prononcer durant l'initiation, et sont connus en même temps sous les appellations honorifiques de Sakpatasi, Lisasi (i.e. initié à Sakpata, à Lisa), etc.. Ils ont dès lors acquis par l'initiation une position plus élevée dans la hiérarchie fa-

1) Verger 1957, p. 98-99. Le délai de 7 à 18 mois qu'il signale avant ce rite semble avoir été réduit considérablement et ne dépasse guère plus 4 ou 6 mois.

miliale (1). Ils peuvent alors prendre une part active dans les rites propitiatoires organisés par la famille et même présider ceux qui concernent leur vodũ. Bien après leur sortie, ils continuent cependant à participer à la vie de la communauté qui les a formés, notamment en répondant aux sollicitations financières (cotisations) ou en aidant à l'organisation des rites au cours desquels leur vodũ peut se manifester.

L'enseignement initiatique

Pendant la période de réclusion qui constitue la première phase de l'initiation, les nouvelles recrues sont astreintes à suivre un enseignement religieux donné par d'anciens initiés sous la surveillance du prêtre initiateur. Cet enseignement comprend la connaissance des diverses manifestations des vodũ, leurs noms honorifiques (mlāmlā), leur origine et leur hiérarchie, leurs spécificités. On y démontre également l'usage des éléments symboliques qui servent à représenter les divinités, et en particulier l'usage des plantes qui entrent pour une part importante dans les actes rituels et constituent le domaine le plus secrètement gardé. L'enseignement est bien entendu oral et se donne dans la langue rituelle propre au colège du vodũ. C'est donc par l'apprentissage de cette langue que débute l'initiation. Pour la mémorisation des noms honorifiques et des aspects spécifiques du vodũ, on emploie des chants appelés mlāmlā (oriki en yoruba). Ce sont de longues litanies rythmées ou des chants entraînants qui appellent à la danse. Celle-ci possède aussi une signification, elle traduit sous forme de figures les paroles des chants de louanges tout comme le langage tambouriné les reprend en rythmes. La maîtrise de ces différents langages nécessite par conséquent un apprentissage minutieux, de fréquentes répétitions. Pendant tout leur séjour au centre initiatique, les adeptes essaient d'acquiescer un comportement conforme à celui de la divinité. Ils sont conditionnés de manière à ce que la "transe", au cours de laquelle ils s'assimilent à la divinité, soit déterminée par un réflexe automatique et s'accorde avec le modèle culturellement admis. La manipulation des éléments sacrés, la préparation des drogues, l'accomplissement des gestes rituels et des sacrifices forment l'enseignement pratique. Les initiés doivent naturellement s'engager à ne pas révéler aux profanes les connaissances qui leur ont été dispensées. C'est le but du pacte conclu avec la divinité au commencement de l'initiation que de garantir ce secret ; l'individu qui s'aventurerait à rompre cet engagement, se verrait à la merci du

1) Il est certain par exemple qu'une épouse initiée a plus d'influence auprès de son mari qu'une autre qui ne l'est pas.



Fig. 11 Nouveaux initiés au vodū Xèbioso, après le rite de réveil dit hūfufō (Abomey, 1966)



Fig. 12 Initiés au vodū Agasu, après le rite de première sortie ou sūdiḍe (Abomey, 1966)

châtiment infligé par le vodū (ou par ses prêtres). Jadis, cela pouvait aller jusqu'à la mort du coupable (1).

Le phénomène de la possession

Le fait qu'à travers les dieux du panthéon dahoméen puissent se manifester à travers des individus a fourni la matière à de multiples commentaires de la part des Européens, des ethnologues en premier lieu. Herskovits (2) s'en était préoccupé. Mais tout en admettant que ce phénomène pouvait prendre les allures parfois d'une vraie transe mystique, d'une identification réelle et complète de l'individu avec son vodū, il soulignait que même dans les moments les plus étranges de son comportement, l'initié ou le danseur entraînait rarement en transe, voire jamais. Ainsi tout en reconnaissant les possibilités d'une plus ou moins grande spontanéité, Herskovits estimait que la possession au Dahomey représentait un phénomène soigneusement contrôlé. Parrinder (3) confirme cette remarque en comparant deux types de possession : celle des Ashanti et celle des Ewe. Chez les premiers, elle se révèle de loin plus naturelle, par contre chez les seconds elle est le fruit d'un entraînement très poussé. C'est aussi l'avis de Verger (4) qui se fonde en particulier sur des observations faites au Brésil et aux Antilles. Reprenant Bastide, il constate que la transe mystique qui accompagne ou déclenche la possession d'un individu par son vodū ou orisha n'a rien d'une névrose. Il reconnaît cependant que l'initié jouit hors d'Afrique d'une plus grande marge d'extériorisation de sa véritable personnalité et de ses tendances refoulées dans le cas de la possession. En Afrique, par contre, la divinité étant imposée par la tradition familiale, etc., la liberté d'extériorisation paraît très relative, la pression sociale s'y oppose (5). L. de Heusch, en étudiant l'aspect psychique et sociologique de la possession dans différentes parties du monde, en vient à souligner l'aspect théâtral qui prévaut dans le vodū dahoméen et l'absence quasi totale d'une extériorisation thérapeutique. Ce qui pour lui ne signifie nullement que la crise soit le résultat d'une supercherie. Tout au contraire, il s'agit d'une

1) C'est l'une des raisons pour laquelle il a été difficile, voire impossible, d'aborder certains sujets au cours de l'enquête, principalement ceux qui ont trait à la possession, à la transmigration des vodū, à leur présence dans les feuilles liturgiques, en bref tout ce qui concerne leur pouvoir sacré.

2) Herskovits 1938 (Rep. 1967), II, p. 199.

3) Parrinder 1950, p. 100.

4) Verger 1954, 2, p. 322-40.

5) Verger 1954, p. 336. Il faut noter qu'en Amérique, l'initié a le choix entre plusieurs vodū qui sont tous regroupés dans le même centre culturel.

mise en condition soigneusement préparée au cours d'une longue période d'initiation (1).

Comme il a été dit plus haut, l'initiation débute par une mort symbolique déterminant la perte de l'ancienne personnalité en vue de la remplacer par une autre, conforme à la volonté de la divinité. Le déclenchement de la transe mystique a lieu lorsque apparaissent certains signaux (chants, danses, musique ou présentation d'objets rituels) et lorsque sont remplies certaines conditions (préparation personnelle, déroulement d'un rite, etc.). On a donc rarement affaire à une décision personnelle. Les individus conditionnés par l'initiation entrent en transe quand sont reproduites des situations analogues à celles qu'ils ont déjà vécues lors de la retraite dans le centre religieux. Généralement, l'initié revenu à son état normal ou profane ne se souvient plus de ce qu'il a fait ou dit, tout au plus peut-il admettre qu'il était sous l'emprise du vodũ et que c'est ce dernier qui a parlé et agi à sa place (2). Des observations attentives montrent pourtant que le phénomène de la possession n'est pas dépourvu d'une certaine mise en scène. Les initiés savent parfaitement bien ce qu'ils font à ce moment-là, si bien que l'on ne peut dès lors parler d'un véritable dédoublement de la personnalité. Par contre, il est à noter que tous savent jouer le jeu. Celui qui reçoit le vodũ devient véritablement un vodũ aux yeux des assistants et fait l'objet des marques de respect réservées aux divinités. D'un autre côté, il agit conformément à la tradition qui lui a été inculquée pendant l'initiation, faisant en sorte de s'identifier le plus possible à la divinité qu'il représente.

Voici quelques remarques complémentaires au sujet de la transformation mystique des initiés. Tout d'abord, il convient de signaler que les initiés ne peuvent accomplir cette transformation que lorsqu'ils s'y sont préparés par un stage préalable dans la maison religieuse à laquelle ils appartiennent. Avant le début des rites au cours desquels ils seront amenés à "porter le vodũ", les initiés sont convoqués par le chef de leur maison religieuse. Pendant ce stage, ils doivent observer une chasteté complète et respecter particulièrement les interdits alimentaires ou autres qui leur ont été imposés par le vodũ. Ils participent activement à la préparation des rites et aux sacrifices propitiatoires. Pour des raisons pratiques, tous ne pourront être saisis en même temps par le vodũ, aussi doivent-ils se concerter à l'avance. Pendant toute cette période, les initiés se livrent à de nombreuses purifications au moyen de décoctions de feuilles liturgiques (amasĩ), qui

1) Heusch 1962, p. 151-67.

2) Parrinder 1965, p. 134.

peuvent dans une certaine mesure agir à la manière de drogues (encore que cela ne soit pas prouvé) (1). La veille de la cérémonie, ils se rassemblent pour l'exécution des rites préliminaires (offrandes et chants dans les temples). Ils reconstituent ainsi les conditions nécessaires à la crise de possession. Celle-ci se produit brutalement : l'initié "possédé" hurle et arrache ses vêtements ; immédiatement, d'autres initiés l'entourent et l'aident à revêtir de nouveaux pagnes, ils lui remettent en même temps les insignes du vodū. Dès lors, il ne s'agit plus d'un initié (vodūsi) mais du vodū lui-même (2). Il convient par conséquent de lui témoigner le respect dû aux divinités, en le saluant cérémonieusement, en prenant garde de ne pas le heurter et surtout de ne plus prononcer son ancien nom profane. On ne peut s'adresser à lui que par le truchement des initiés et on ne doit lui offrir que des nourritures consacrées (cola par exemple) ou de l'argent, mais toujours par l'intermédiaire des initiés. Même ceux qui ne croient pas à l'existence du vodū respectent cette étiquette ou s'abstiennent d'assister aux cérémonies. Les "porteurs de dieux" reviennent à l'état normal à la fin des cérémonies ou parfois même avant. Dans la plupart des collèges, il est prévu une période intermédiaire qui couvre en général deux ou trois marchés (huit à douze jours) ; c'est un retour au stade final de l'initiation, les "porteurs de dieux" devenant alors Agāmasi, Kuvī ou Anagonu (3).

Dans un centre religieux, un certain nombre de vodū (i.e. plusieurs manifestations du même dieu ou de la même divinité) sont représentés. En ce qui concerne leur apparition, on observe une hiérarchie entre les jeunes initiés qui sont les premiers à recevoir la divinité et les anciens ou les prêtres qui se livrent à la transe seulement lorsque la cérémonie a atteint son point culminant. Ces derniers ont naturellement le pas sur les autres (on les désigne par le terme de vodū dāxo lè ou mèxo lè), même lorsqu'ils incarnent les mêmes divinités. En général, ces grands initiés n'entrent en transe qu'à l'intérieur de la maison d'initiation. Comme il est facile de s'en rendre compte, il n'y a rien de pathologique dans ce phéno-

-
- 1) Il est notoire que les initiés usent et abusent de l'alcool pendant la durée des cérémonies. Il s'agit la plupart du temps d'alcool de palme (sodabi).
 - 2) On dit alors que le vodū est venu sur la tête de l'initié (vodū wa tatō) ou que la personne est absente, son vodū étant venu à sa place (e sò xwe a, vodūtō e do fi nā). Les vodū se déplacent toujours en groupe et en compagnie des initiés qui leur ouvrent le passage en criant : Agoo... Ils se servent en outre d'une clochette pour signaler leur arrivée.
 - 3) Cf. p. 168.

même de la possession qui relève plus de l'explication sociologique que psychiatrique, même si parfois on y découvre des éléments psychologiques qui le conditionnent ou le préparent au niveau de l'initiation ou des rites (1).

Voici à titre d'exemple le déroulement de quelques-unes des principales cérémonies qui marquent les étapes de l'initiation :

- Hũfufõ, réveil d'initiés chez Sakpata

Cette cérémonie détermine le retour à la vie d'un nouvel initié, une vie nouvelle placée sous le signe du vodũ (2). Le candidat, après avoir été tué symboliquement sept jours auparavant (neuf lorsqu'il s'agit d'une femme) apparaît sous la forme d'un cadavre soigneusement enveloppé dans un linceul traditionnel (avõqã). La cérémonie du réveil a lieu en public sur la place au-devant du temple de Sakpata. Toutefois, avant d'être amené à l'extérieur, le candidat a été déjà réveillé une première fois dans la nuit par le prêtre initiateur. Pour ce faire, on l'a placé sur les poteries rituelles de Sakpata (ajalalazẽ retournées) et on l'a soumis à des ablutions rituelles, tandis que l'on sacrifiait deux poulets. Le lendemain, le corps est présenté comme un cadavre et on le fait sortir du centre d'initiation par-dessus le mur ou par une brèche. Le faire passer par la porte condamnerait le néophyte à une mort définitive. Emmené en courant par de nombreux initiés, le corps est promené trois fois autour de la place et porté jusqu'au prochain carrefour. De retour sur la place, les porteurs soulèvent le "cadavre" à bout de bras et lui font toucher terre à plusieurs reprises avant de le déposer sur une natte de fibre de palmier (kplakpla) tachetée de noir, de rouge et de blanc. Autour de la natte, on a tracé un triple cercle (vẽvẽ) de farine blanche, de cendres et de farine mélangée à de l'huile de palme. Seuls les initiés en état de pureté rituelle peuvent franchir ce cercle. De chaque côté du corps sont venues s'agenouiller sept femmes initiées et, après avoir retiré le linceul, se sont mises en devoir de masser le corps et de le laver avec une décoction de feuilles liturgiques (3). On a apporté également de l'huile de palme pour oindre le corps. Le prêtre initiateur qui a pris place à la tête procède au sacrifice de deux poulets (qui servent de substituts et permettent "d'échanger la mort", e ku

1) C'est ce que semble affirmer Bastide (1950, p. 251 sq.), tout en admettant la possibilité d'une sorte de cure psychanalytique, dynamique et spontanée, mais toujours bien contrôlée par la société.

2) Cf. Verger 1957, p. 95.

3) Axisixisima, deselesigẽma, añãma, xẽxẽma, qui entrent dans la composition des "remèdes" habituels de Sakpata.

diò), puis consulte les noix de cola. Si l'oracle est favorable, le prêtre (vodũnũ) asperge le corps avec une décoction de feuilles et promène au-dessus de lui une calabasse enveloppée dans un tissu blanc (vodũka, contenant un autre mélange de feuilles consacrées). Cette opération est répétée plusieurs fois, le prêtre se faisant aider par une ancienne initiée. Enfin, le prêtre se penche vers la tête du néophyte et prononce à haute voix son nom profane puis le nom de la divinité qu'il incarnera. Après de nombreux appels, le nouvel élu se réveille en poussant un cri. Il est immédiatement relevé et porté en courant jusqu'à l'intérieur de la maison d'initiation. A ce moment, plusieurs initiés sont pris par leur vodũ et se mettent à danser. Plus tard dans la journée, le nouvel adepte, tout habillé de blanc, est présenté solennellement aux tambours et à cette occasion esquisse quelques pas de danse. Comme dans toutes les cérémonies dahoméennes, les assistants, parents et amis, ont fait des dons en argent que des crieurs (agbãdõtò) proclament avec beaucoup d'emphase.

Comme on peut s'en rendre compte, ce rituel est parfaitement ordonné et ne laisse que peu de place à l'improvisation personnelle. Le "réveil" de l'initié déterminera désormais un réflexe conditionné : celui de la crise de possession.

- Sũdide, première sortie des initiés dans le collège de Mahu et Lisa (1)

A quelques détails près, la cérémonie est identique à celle que décrit Herskovits (2), ce qui est remarquable au point de vue de la conservation des traditions quand on sait que plus de trente années les séparent. Ce rite débute toujours dans la nuit par un sacrifice de poulets offerts devant le temple de la divinité (en l'occurrence celle qui sera représentée par les nouveaux initiés). Puis, l'on procède à la consultation du Fa au moyen de l'agũmaqã et des noix de cola. Il convient de savoir en effet si les vodũ permettent la cérémonie et si l'on n'a pas à redouter un incident quelconque au cours de celle-ci. C'est alors au tour des parents des initiés de présenter officiellement l'agbã, i.e. leur contribution à la cérémonie. Pour chacun des initiés cette contribution comprend :

- 7 nattes légères (kplakpla)
- 1 mouton mâle (agbolẽsu) destiné à Mahu
- 1 cabri (qbo) pour Lisa
- 1 nasse de poulets (kokloaja) contenant au moins 16 volatiles de différentes couleurs
- 1 calabasse de noix de cola rouges et blanches (vi et axue)

1) Cette cérémonie a été observée à Djèna, principal centre d'initiation pour Mahu et Lisa.

2) Herskovits 1938 (Rep. 1967), vol. 2, p.113 sq.

- 1 litre d'alcool local (sodabi) et 1 bouteille de boisson européenne (bière ou soda)
- des filières de perles blanches (lisajè) et rouges (cece ofū) ainsi que des cauris (akwè) pour la confection des parures de l'initié
- 2 mètres de percale blanche pour le pagne
- 1 jarre d'huile rouge (amivò)
- du poivre maniguette (atakū)
- 1'agbājikwè) ou argent du bagage se montant au moins à 2000 CFA (1967)

Les vodūnō en font soigneusement l'inventaire à haute voix et au besoin ne manquent pas de stigmatiser l'avarice des parents. Ensuite, les tambours jākete se mettent à jouer. Il s'agit de deux tambours jumelés frappés de la paume de la main. C'est à ce moment que sortent les initiés de la maison d'initiation. Ils font une procession autour de la place puis vont se prosterner auprès des temples. Les prêtres et prêtresses responsables du rituel s'adressent aux divinités et font connaître leur réponse qui est saluée par des cris modulés. Au petit jour, les nouveaux initiés apparaissent et sous la conduite des Ga (prêtresses remplissant la fonction de major-domes pendant les rites) se rendent en procession dans la cour extérieure du centre. Les néophytes sont simplement vêtus d'un pagne blanc noué sur les reins. Ils portent une petite jarre rituelle sur la tête et tiennent dans la bouche une chaîne de cauris. Au son des tambours et des chants, une des prêtresses va remplir chacun de ces pots derrière une palissade où se trouve la "source", une grande jarre pleine d'eau. Les pots sont remis aux nouvelles recrues qui reprennent leur procession et regagnent la maison d'initiation. Entre-temps, on a offert un sacrifice au Lēgba de la place et c'est une occasion de réclamer encore de nouveaux dons.

Par la suite, auront lieu des danses et une petite cérémonie simulant la présentation des nouveaux initiés au marché. Enfin, le troisième jour tous les initiés, à l'exception de ceux qui viennent de passer sūdide, deviennent Anagonu et s'en vont quêmander sur les marchés, frappant les récalcitrants au moyen de leur azōkpla (sac en cuir pour le tabac).

Selon la règle générale, les initiés demeurent plusieurs mois dans le centre d'initiation, selon leur vocation pour tel ou tel vodū (1).

- Hūfufō ou réveil d'initiés chez xèbioso

La cérémonie ressemble beaucoup à celle qui a lieu chez Sakpata. Les novices, après avoir été tués symboliquement puis ramenés à la vie au moyen d'aspersions d'eau lustrale, sont présentés en public à leurs parents ainsi qu'aux tambours et à

1) 7 mois pour Lisa, 9 pour Agè, 8 pour Mahu, 12 pour Ji, tous ces nombres ont aussi une valeur symbolique.

tous les initiés. Hazoumé en donne une fidèle relation (1). Chez Xèbioso le réveil correspond à la prise d'un pagne de raphia. Il a lieu sept à neuf jours après l'entrée dans le centre d'initiation. Les parents fournissent à cette occasion diverses prestations : des poulets, de l'alcool, des nattes de raphia, des récipients de terre cuite ou des Calebasses, ainsi que les inévitables noix de cola et gousses de poivre maniguette, sans oublier une somme d'argent, l'agbājikwè. Pour cette cérémonie, les novices sont rasés, aspergés d'eau lustrale et d'huile de palme. Vêtus d'un simple pagne blanc noué sur les reins, courbés et la main gauche fermée dans le dos, les nouveaux adeptes sont conduits sur la place de danse où, en compagnie de leurs mentors, ils exécutent à tour de rôle quelques pas de danse. Des chants en langue xwèda soutenus par le rythme des tambours kpezè (tambours de poterie) les accompagnent et les encouragent. Après leur exhibition, les novices sont ramenés au centre d'initiation pour y suivre un enseignement qui durera plusieurs mois (jadis pas moins de trois ans, aujourd'hui neuf mois environ).

b) Les rites saisonniers

Chacun des groupes ou collèges de vodù fait intervenir des rites à époques plus ou moins fixes. En général, il s'agit d'une cérémonie annuelle qui a lieu dans le courant de la saison morte (saison sèche) et s'accompagne de sacrifices importants.

- Collège de Mahu-Lisa

Les trois divinités principales de ce collège, à savoir Mahu, Lisa et Agè, reçoivent chacune une offrande importante qui comprend au moins le sacrifice d'un boeuf et d'autres animaux pour les divinités secondaires.

Le rituel, qui dure près d'un mois avec des interruptions notamment pendant les jours de marché, débute par une cérémonie commémorative en l'honneur de Nae Xwājile, instigatrice de ces cultes. Le souvenir de cette reine, qui fut l'épouse du roi Agaja et mère du roi Tegbesu, est resté très vivant dans le centre culturel qu'elle a fondé à Djèna. L'une des premières prêtresses de ce centre est traditionnellement chargée de représenter la reine durant toute sa vie. Elle est choisie parmi les princesses vouées aux cultes royaux dans le hameau de Dosuemè qui leur est réservé. Tout comme celles qui "représentent les rois", la princesse qui figure la reine Nae Xwājile reçoit le titre de Mènō et a droit au katakè (tabouret symbolisant le pouvoir des chefs de lignage et ici des reines-mères, les kpòjitò). C'est elle qui préside à toute l'activité du centre de Djèna. Elle apparaît également dans tous les rites qui ont lieu au palais royal et participe à ceux des Tòxòsu royaux. A Djèna, elle est secondée par de nombreuses

1) Hazoumé 1937, 2, p. 283-87.

prêtresses, notamment par Ga Jëna, première prêtresse de Lisa.

Le rite gãmèvòfufò en l'honneur de Nae Xwājile commence par une veillée (adròzã) au cours de laquelle sont exécutés des chants et des danses accompagnés par les tambours jākete. Entre les danses, les prêtres se livrent à des libations devant le temple (jèxò) de la reine Nae Xwājile. Le lendemain, dès la tombée de la nuit, la représentante de celle-ci apparaît vêtue de pagnes rutilants et de lourds sautoirs de cauris, la tête serrée dans le tabla (foulard blanc que portent les prêtres durant les cérémonies). Le moment le plus important du rituel est celui de l'offrande et des prières qui ont lieu dans le jèxò en présence du représentant des familles royales (Dada Sagbaju Glèlè). Après les libations et la consultation des cola, on invoque l'esprit de la reine en agitant les hochets asogwe. Le sacrifice préliminaire d'un poulet permet d'attirer l'attention de l'esprit sur le sacrifice principal (celui du boeuf qui aura lieu ensuite) et d'appeler sa protection sur ceux qui s'adressent à lui. C'est l'invocation dite mi wa gbe nu e. Des danses au son des tambours jākete et agbaja (tambours des princesses) terminent cette cérémonie. La prêtresse Nae Xwājile, s'étant identifiée à l'esprit de l'ancienne reine, exécute également quelques danses pour exprimer la satisfaction de l'esprit qui l'habite. Le lendemain, prêtres et initiés se partageront les animaux sacrifiés.

La deuxième étape des cérémonies de Djèna est consacrée à l'offrande d'un boeuf pour Mahu (Mahu ñi ji). Là aussi, le rite débute par une veillée destinée à invoquer l'esprit ou la divinité et qui constitue en fait une préparation psychologique aux actes rituels proprement dits. De nombreux chants codifiés ainsi que des danses sont alors exécutés par les initiés pour affirmer la suprématie du vodũ, et sa complexité aussi. Le rituel lui-même est soigneusement préparé et se déroule dans une parfaite synchronisation, ce qui est admirable quand on sait que plus d'une centaine de prêtres et d'initiés y participent. Après les invocations et les sacrifices préliminaires, la consultation des noix de cola ou du chapelet divinatoire, dans une ambiance particulièrement solennelle, le vodũ se manifeste à travers l'une des prêtresses les plus anciennes. Celle-ci accomplit trois fois le tour des temples en agitant un bâton symbolique, vodũxa, sorte de gourdin effilé et teint en rouge. Elle refait ainsi le geste créateur de Mahu enfantant le monde et les hommes. Sitôt après, le vodũ se manifeste également à travers plusieurs initiés de sexe féminin, car il peut se démultiplier à l'infini. Les prêtresses prises par le vodũ sont habillées à l'intérieur de la maison cultuelle et apparaissent vêtues de pagnes éclatants, de bijoux d'argent et de parures réservées aux vodũ. Elles portent par-dessus le tabla un chapeau mou d'origine européenne. Très dignement, elles forment une procession en s'arrêtant devant chacun des temples, saluant au passage la prêtresse

Nae Xwājile ainsi que l'orchestre jākete. Pour saluer, elles se servent d'une clochette qu'elles agitent de la main gauche. Puis elles dansent autour du boeuf entravé au centre de la cour. Le rythme des tambours s'accélère, les initiés font le cercle autour des vodū et forment un mur de leurs pagnes déployés. C'est le moment crucial où le vodū s'empare spirituellement de l'offrande qui lui est faite. Par la suite, le boeuf sera égorgé et le sang recueilli servira à asperger les autels et les asē dans les temples des divinités. Pendant les trois jours suivants, les vodū féminins reviendront danser et offrir des noix de cola aux assistants.

Les deux autres divinités principales, Lisa et Agè, font l'objet d'un rituel semblable. Enfin, lorsque ces trois rituels seront accomplis, les initiés et les prêtres de sexe masculin se produiront à leur tour et viendront danser devant la foule de leurs admirateurs. Il est fréquent d'ailleurs que d'autres groupes de vodū, rendant hommage à l'ancienneté et à l'importance des divinités de Djèna, viennent aussi rendre visite à leurs "parents". C'est l'occasion de nouvelles danses où chacun rivalise de force et d'habileté (1).

Dès le début des rituels de Djèna, toutes les autres maisons de Mahu et Lisa, à Abomey ou dans les localités avoisinantes, peuvent entreprendre leurs propres cérémonies.

Il serait fastidieux de décrire dans le détail tous ces rituels (qui ont été suivis cependant de bout en bout), car les répétitions des mêmes actes rituels y sont nombreuses. On notera simplement le schéma de base qui comprend des rites de purification et de propitiation, la veillée adròzā avec ses chants qui permet de placer les participants dans un certain état de réceptivité, puis une étape occupée par l'invocation, les sacrifices préliminaires et la consultation de l'oracle, enfin le moment du sacrifice principal qui correspond au sommet émotionnel de la cérémonie. Ce moment est préparé par un certain nombre d'actes symboliques qui en constituent l'environnement sacré, par exemple les chants et les danses répétés à plusieurs reprises selon un nombre symbolique particulier au vodū (3, 7 ou 9 fois selon les cas), l'exhibition des représentations matérielles des divinités, les prières ou les invocations qui reviennent comme un leitmotiv. Il s'agit là incontestablement d'une mise en condition des personnages chargés de représenter les dieux ainsi que des spectateurs qui aspirent à les voir se concrétiser. L'apparition des vodū a lieu graduellement en suivant l'ordre hiérarchique entre les prêtres et les initiés. Chacun d'eux a un rôle à

1) Au moment où ces rites ont été observés (en 1967), deux groupes aussi opposés que ceux de Xèbioso et Sakpata se sont produits en même temps, donnant à ces rites une dimension nouvelle très importante.

jouer et il le remplit en temps voulu, comme si tout avait été soigneusement répété à l'avance. On a parfois même l'impression qu'il s'agit d'une pièce de théâtre dont le thème représente le drame des origines et la toute-puissance des vodū. Un exemple typique à cet égard consiste dans la cérémonie en l'honneur d'Agè. La préparation du rite est la même que pour Lisa et Mahu. La veillée adròzà comprend également des invocations et des sacrifices dans le temple du vodū, des processions et des danses entrecoupées de chants. Au petit jour, tous les assistants quittent les lieux pour aller découvrir les "vodū Agè" (il peut apparaître partout et à travers plusieurs initiés simultanément), dissimulés dans le feuillage des arbres. Ces vodū, représentés en général par de jeunes initiés, sont sommairement vêtus et portent en guise d'ornements des feuilles de bananier, des colliers de bananes et d'arachides. Ils signalent leur présence en soufflant dans de petits sifflets de chasse (kwè ou akwè). Une fois découverts, ils se font longuement prier pour descendre. A peine descendus, ils se précipitent en tous sens et les prêtres doivent les maîtriser pour les ramener au centre de Djèna. Le rituel du sacrifice qui a lieu le même jour ne diffère pas de celui de Mahu ou de Lisa.

- Collège de Sakpata

La cérémonie annuelle (xwetaxū), qui marque en même temps une étape importante pour les jeunes initiés (fin de leur séjour au centre d'initiation), ne peut avoir lieu avant la fin de la saison sèche. On pense que durant cette période le vodū Sakpata est particulièrement actif et dangereux. La date de la cérémonie, fixée en fonction du calendrier liturgique et avec l'accord du représentant de la royauté, gardien des cultes, est régulièrement repoussée d'une ou plusieurs semaines pour éviter les influences néfastes. Comme dans les autres groupes de vodū, la cérémonie prévoit un rite préparatoire qui a lieu la veille. On commence par rassembler les dons et contributions des participants, initiés, parents et amis, etc.. On invoque ensuite la divinité pour attirer son attention sur les rites qui lui seront dédiés, c'est le gbe biò. L'invocation est faite dans le temple par les vodūnò associés à la maison cultuelle. Elle s'accompagne d'une offrande d'eau, d'alcool et de noix de cola. On pratique naturellement la consultation des cola pour savoir si le vodū accepte le sacrifice qui va suivre. Dans le cas contraire, on cherchera à découvrir quelle a été l'infraction commise et l'on accomplira un rite de réparation (un sacrifice complémentaire). Puis, les initiés et les prêtres se mettent à chanter pour exalter les vertus et la puissance du vodū Sakpata. Un orchestre formé de trois tambours cylindriques (deux petits et un grand), de cloches et de hochets asogwe, accompagne les chants. Chacun des assistants vient danser et c'est l'occasion d'offrir quelques pièces de monnaie (destinées aux musiciens). Au milieu de la nuit, l'un des prêtres crie le nom du vodū à trois reprises



Fig. 13 Veillée à l'intérieur d'un temple de Sakpata (Abomey, 1973)



Fig. 14 Danse gbexũ des vodũ Sakpata (Abomey, 1973)

en direction de la porte du temple, l'invitant à se manifester. Le vodũ apparaît alors à travers les initiés présents, tandis que d'autres sortent du temple avec leurs vêtements rituels. Peu de temps après, un autre vodũ simplement vêtu d'un caleçon fait irruption sur la place en portant l'arme symbolique du vodũ, le kukpota (une massue dont l'extrémité est sculptée d'une figure vaguement humaine). Après avoir fait deux fois le tour de la place, il entre dans l'enclos réservé aux initiés. Il en ressort toujours en courant, entraînant par la main un candidat à l'initiation (1) qu'il feint de terrasser avec son arme. Le candidat s'écroule et immédiatement sept femmes initiées l'entourent et le couvrent de leurs pagnes comme si c'était un cadavre. On considère en effet qu'il a été tué par le vodũ. Après avoir rendu hommage à la puissance du dieu, les initiés emmènent le corps inerte dans l'enclos sacré. Le lendemain matin a lieu en public le sacrifice principal. Plusieurs cabris et poulets sont immolés et leur sang, précieusement recueilli, servira à asperger les autels et les instruments rituels à l'intérieur des temples. C'est alors que se déroule un étrange spectacle. De nombreux initiés, jeunes pour la plupart, sommairement vêtus, la face et les épaules tachées de blanc, arrivent sur la place en se roulant par terre, rampent en balayant le sol poudreux de leurs mains, procèdent à croupetons et en file indienne, etc.. Ils démontrent ainsi que le vodũ Sakpata est la divinité de la terre, image de la fécondité parce que c'est de la terre que les hommes tirent leur nourriture, mais aussi image de la mort puisque c'est là que retournent les hommes après leur mort. Ces êtres qui se vautrent par terre sont des "vodũ". Ils sont venus pour se saisir des animaux qui leur ont été sacrifiés et que l'on a déposés au centre de la place sur des feuilles consacrées (deselesigè). Ils dansent en jonglant avec les bêtes inertes au rythme des tambours (rythme adẽmdeĩbo). Par la suite, d'autres vodũ portant les vêtements rituels leur succèdent et rivalisent d'adresse en dansant des pas rapides et compliqués (gbexũ). Enfin, apparaissent les "grands vodũ" (mẽxo lè) à travers les prêtres ou les anciens initiés selon un ordre hiérarchique bien déterminé. Chaque jour au moins pendant une semaine, hormis les jours de marché, les vodũ reviennent danser, répétant inlassablement les mêmes danses. Les divinités représentées sont nombreuses - tout le collège de Sakpata - car, ainsi que dans les autres groupes vodũ, une divinité ou la manifestation d'une divinité peut apparaître simultanément à travers plusieurs "porteurs de dieux". Après les cérémonies, ceux-ci - hormis les prêtres - deviennent Kuvi et durant la période de trois marchés demeureront dans

1) Cette cérémonie observée dans le temple d'Anagokò à Abomey comprenait aussi un rite d'entrée d'un nouveau candidat à l'initiation.

le centre cultuel. Ils reçoivent pour tâche de ravitailler le centre et s'en vont quémander sur les marchés, auprès de leurs parents, amis ou connaissances.

- Collège de Xèbioso

La cérémonie annuelle coïncide avec celles de Mahu et Lisa ou suit de près les manifestations en l'honneur des Tòxòsu, car le groupe entretient d'étroites relations avec les divinités d'origine royale. La cérémonie comprend le sacrifice de plusieurs bœufs (agbolèsu) et des danses exécutées par les vodū comme dans les autres collèges.

Dans le cadre des cérémonies saisonnières, on peut encore citer l'offrande des prémices de l'igname qui a lieu dans chacun des collèges de vodū. Le rite porte le nom de te dudu (manger l'igname). Il survient peu après la cérémonie dite du katāto (1), offrande officielle des ignames neuves aux ancêtres du clan royal, c'est-à-dire entre la fin août et la mi-septembre.

Chez Mahu et Lisa, le rite débute par une salutation (mi j'avalu vodū) devant le temple des divinités, accompagnée de chants rythmés au moyen d'une petite cloche de fer. On asperge ensuite le sol tout autour des temples avec l'eau consacrée contenue dans unealebasse. C'est alors le moment pour les participants d'apporter leurs contributions : en général une igname fraîche, de la farine de maïs, des poulets, de l'huile de palme, des cola et de l'alcool, ainsi qu'une modique somme d'argent. L'offrande se déroule comme d'habitude, en versant tout d'abord la boisson au pied de l'autel ; puis les prêtres partagent les noix de cola et en projettent des fragments sur l'autel ; les ignames sont découpées et entourées d'une feuille de deselesigè, puis arrosées d'huile de palme ; les poulets sont étranglés et l'on répand un peu de leur sang sur les parois de l'autel en y fixant quelques plumes ; on n'oublie pas de servir l'autel du Lègba auquel on offre un coq dont on a arraché la tête (le Lègba aime la violence!). Après ce rite, on cuit d'autres ignames avec la viande des volailles pour le repas communiel que se partageront les participants. On réserve cependant les entrailles, la tête et les pattes des volatiles pour les vodū, car ce sont les parties considérées comme essentielles.

Chez Sakpata, le rite est semblable, on y ajoute cependant de l'huile de palme et des haricots (aiķū). Les ignames, déposées pendant la nuit dans le temple, sont retournées sept fois avant d'être découpées. On pratique avec les morceaux la divination comme dans le cas des noix de cola. Une offrande est également faite à l'autel des Kuvi (nom des initiés après le départ de leurs vodū) et le soir un repas à base de purée d'igname est pris en commun.

1) Cf. p.195.

c) Les rites occasionnels

En dehors des grandes cérémonies annuelles, l'activité rituelle des communautés vodũ est toujours intense. Outre les rites qui marquent les diverses étapes de l'initiation, il y a ceux qui sont requis lors de l'installation d'un nouveau temple, les rites annuels prévus dans les collectivités familiales qui possèdent leurs temples particuliers. Il faut y ajouter tous les autres rites de propitiation ou de réparation commandés par la divination (1).

Dans chaque centre cultuel important, le prêtre vodunõ est souvent assisté par des aides, initiés spécialement formés pour l'accomplissement des différents actes rituels. Cette activité religieuse est toutefois suspendue les jours de marché, car on n'a pas le droit de faire des sacrifices ces jours-là, si ce n'est au Lègba ou à l'aizã du marché, ce qui revient au même.

Consécration d'un nouveau temple familial

Le choix qui préside à une installation de ce genre est en général dicté par une manifestation particulière du vodũ (notamment à la suite de maladies ou de décès répétés, de naissances anormales, etc.). Dans ce cas, le chef de la collectivité familiale fait appel à l'un des vodunõ propriétaires d'un centre cultuel. Les prestations sont naturellement importantes et comprennent non seulement un certain nombre de choses pour les sacrifices mais encore une somme d'argent (amadakwè). Le vodunõ doit en premier lieu se procurer ce qu'il appelle des médicaments (amasĩ). Ce sont pour la plupart des feuilles consacrées par le rituel et qui jouent un rôle symbolique évident (leurs propriétés médicinales étant mises en parallèle avec les manifestations du vodũ). La seconde opération consiste à se rendre à l'une des sources ou marigots sacrés (par exemple Dido pour les vodũ Mahu, Lisa et Xèbioso, Añasa pour Sakpata, etc.) pour y puiser de l'eau. C'est avec cette eau que l'on va pétrir l'autel autour duquel sera érigé le temple. Il faut à cette occasion faire un sacrifice comportant au moins 1 mouton, 2 cabris (dont 1 castré), 8 poulets (parfois 16) plus 3 poussins, ainsi que les autres choses habituelles pour un sacrifice (étoffes de différentes couleurs, noix de cola, huile de palme, haricots, boissons et nattes). Le prêtre installateur reçoit une somme variable, mais pas moins de 1000 CFA (c'est l'agbãnocikwè ou agbãjikwè). S'il s'agit d'un temple pour Sakpata, il faut que le vodunõ se procure également un fragment de la tête d'un individu mort de la variole et, ce qui est plus rare, un peu de sang d'une femme enceinte décédée (nu anu). En général, il convient d'offrir en même temps en sacrifice pour les esprits Tòxòsu.

1) Cf. p. 225.

Dans le groupe de Sakpata, il faut mentionner les cérémonies annuelles glabubo qui ont lieu dans les temples familiaux et qui s'accompagnent obligatoirement d'un sacrifice (cabris en particulier). On en profite habituellement pour commémorer les ancêtres familiaux. Les cérémonies peuvent durer 8 à 10 jours selon les moyens de la famille qui doit entretenir le prêtre et les initiés venus accomplir le rituel. Durant cette période, les vodũ apparaissent à travers les initiés et exécutent des danses sur la place, au-devant de la concession familiale.

d) Matériel liturgique et parure des vodũ

Etant essentiellement une religion spiritualiste, le culte des vodũ ne nécessite pas un grand déploiement d'objets rituels. A l'intérieur des temples, on ne trouve la plupart du temps que des poteries ou desalebasses à moitié enfouies dans des autels de terre de barre. Dans certains collèges, comme celui Sakpata, on y rencontre des effigies grossièrement modelées en terre et qui ont une vague forme humaine (1). Des flacons d'huile de palme ou d'alcool jonchent le sol aux alentours et divers récipients y sont déposés en attendant d'être utilisés pour les cérémonies. Presque partout, on découvre des asẽ, ces autels portatifs en fer forgé en forme de parapluies que l'on fiche en terre. Certains s'ornent de motifs symboliques propres au vodũ : serpent ondulé ou cornu pour Dã, gobelet surmonté d'un croissant (figurant les cornes du bélier) pour Xèbioso, sabre miniature pour Gu, etc.. Les poteries surtout semblent jouer un rôle important, car elles sont faites d'un matériau encore proche de la nature originelle. Elles servent de supports à la réalité diffuse du vodũ et contiennent souvent des décoctions de feuilles liturgiques (véritables véhicules de la divinité), de l'eau lustrale (provenant de la source sacrée), de l'huile de palme, etc.. (2). Il arrive que l'autel comporte une ou deux sculptures en bois grossièrement taillées, représentant par exemple un personnage féminin orné du croissant de lune pour Mahu, le phallus dont se sert le vodũ Lègba pour matérialiser sa débordante activité, ou encore des bâtons rituels surmontés d'une tête et qui servent à terrasser les nouveaux initiés (kukpota).

La plupart de ces objets ont en fait une existence éphémère et ne sont pas considérés comme irremplaçables. Il faut remarquer toutefois que, lorsqu'ils sont tout à fait hors d'usage, on ne les détruit pas, on les remplace tout simplement par d'autres. C'est le cas notamment pour les poteries dont les tessons demeurent entassés dans un coin du temple. Il existe à côté de ce matériel liturgique, de nombreuses représentations symboliques sous forme de sculptures en bois,

1) Cf. fig. 15, p. 186.

2) Cf. Herskovits 1938 (Rep. 1967), vol. 2, p. 172. Savary 1970, I, p. 33-57.

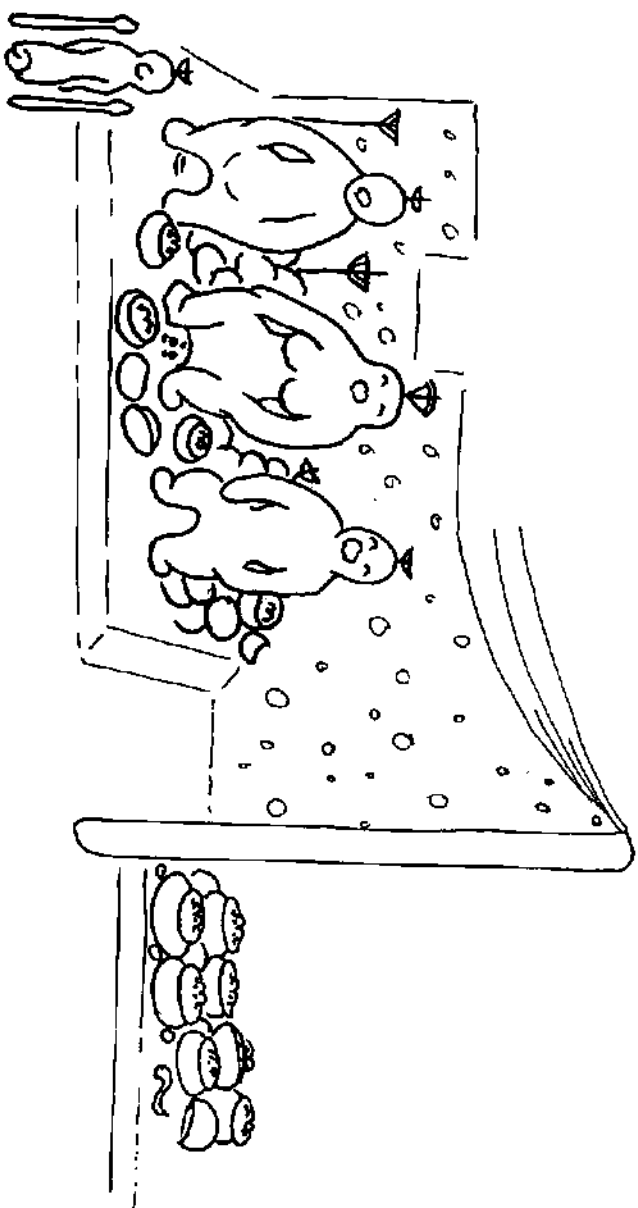


Fig. 15 Effigies en terre de barre à l'intérieur d'un temple de Sakpata

de fresques ou de bas-reliefs qui s'inspirent largement de la tradition royale. Cependant, ces figurations n'ont pas de rôle à jouer dans les rituels si ce n'est de rappeler ou de désigner le vodû. Par exemple, chez Sakpata, une panthère à la robe tachetée se rapporte au vodû dont la vengeance se manifeste par la variole ou par d'autres affections semblables (éruptions cutanées, gonflements, boursouflures, etc.). Chez Xèbioso, c'est une tête de bœuf crachant la hache de foudre (sosiovi, sorte de récade). Comme dans la tradition royale, ces symboles tirent leur origine de formules-rébus.

Les parures des initiés révèlent également leur appartenance à tel ou tel collège de vodû. Elles signalent aussi leur rang au sein de ces collèges. Voici quelques-unes des parures les plus caractéristiques que l'on peut voir au cours des danses et des cérémonies :

- pagne d'étoffe tissée à bandes blanches et bien foncé (indigo), adokpo ou hotoi, utilisé chez Mahu-Lisa et Xèbioso ;
- petite jupe à cerceau (vlaya) typique de Sakpata ;
- les nouveaux initiés vont torse nu (pieds nus également) et ont le crâne rasé ; ils portent aux chevilles et aux poignets des bracelets faits de cauris et de graines noires d'atîkû, parfois mêlés de perles blanches et rouges (1) ;
- les plus anciens ont le droit de se couvrir la poitrine avec un foulard ou un pagne court ; ceux qui ont le grade de vodûnô portent le serre-tête blanc (tabla) et le grand pagne sur l'épaule (avòsunukòñi) ; ils tiennent à la main la récade (makpo) réservée aux dignitaires et aux vodû, ainsi qu'une petite clochette de laiton.

D'autres parures peuvent s'y ajouter. Ce sont en général celles des dignitaires au cours des cérémonies : bracelets (abagã) et sautoirs (wolokòtò) en argent, colliers rigides de petites perles multicolores (kàxodenu), bonnets brodés (daza), etc.. Enfin certains ornements traduisent la présence du vodû. Ce sont : le hũkã, collier de graines et de perles différentes selon les collèges (perles blanches lisajè pour Mahu et Lisa, perles rouges hũjèwè pour Sakpata), l'asokpla, double filière de cauris et d'atîkû, que l'on porte croisé en bandoulière dans tous les collèges. L'asokpla et la hũkã n'apparaissent sur l'initié qu'à partir du moment où il est dominé par son vodû. L'initié, qui ne l'a pas encore été ou après la migration de son vodû, se contente du gamèjò, collier de coton rouge garni de cauris et de graines d'atîkû (2).

-
- 1) Les bracelets de cauris leur sont enlevés après sũdide, ceux d'atîkû à la fin de l'initiation.
 - 2) Le blanc, le noir et le rouge, sont en effet les 3 couleurs rituelles classiques.

3. Le culte des ancêtres (Xènuvodù)

Comme partout en Afrique noire, on retrouve au Dahomey le culte des ancêtres qui est resté encore aujourd'hui une des traditions les plus solidement ancrées. Comme le disait un poète sénégalais "les ancêtres africains ne meurent pas" (1). De son côté, Thomas a bien montré la complexité du phénomène de la mort dans les sociétés africaines. Selon lui, la mort ne semble pas constituer pour la majorité des Africains "la négation de la vie, mais plutôt une mutation", et plus loin d'ajouter que la mort, tout en représentant une "volonté de désordre" du point de vue de la conscience collective, permet "grâce à la réincarnation qu'elle rend possible ... de renouveler les vivants tout en assurant la continuité de l'espèce" (2). On ne saurait mieux définir la conception dahoméenne qui est à l'origine du culte des ancêtres et de tous les vodù en général. Dans un ouvrage devenu célèbre il y a quelques années, Jahn, analysant les principes de la philosophie de l'être chez les Africains, rappelait que "ce n'est donc que par un abus de langage que l'on a pu dire que les Africains croient que les morts vivent. Ils ne vivent pas, ils existent à l'état de forces spirituelles" (3). Ce qui est certain, c'est qu'il y a continuité entre les morts et les vivants, ceux-là venant en aide à ceux-ci, pour autant que soient accomplis les rites nécessaires à l'entretien de la force qui les habite. Car, il s'agit bien là de la force vitale qui anime les êtres et les choses.

On sait que pour les Dahoméens, l'être est le siège de trois âmes au moins, trois forces devrait-on dire, qui déterminent la personne humaine. Ce sont : le Sè, le Yè et le Lidò. La première de ces âmes représente l'être en devenir, celui que révèle la divination par exemple et qui peut se prolonger dans la descendance (il devient alors le Jòtò) ; la seconde correspond à l'être vivant dans le temps, elle quitte le corps après la mort et regagne le monde des ancêtres (ku-tomè) ; enfin la troisième s'applique à l'être conscient et actif, capable de modifier sa personnalité et de l'accorder à sa destinée révélée par le Sè (4). On voit par conséquent que l'individu même après sa mort revit dans sa famille sous la forme du Jòtò. Seule son existence physique est limitée dans le temps, c'est pourquoi les Dahoméens disent d'un être que son Sè ne meurt pas. Chez eux, le culte des ancêtres a

-
- 1) B. Diop, dans le poème "Souffles". In : Anthologie de la nouvelle poésie nègre et malgache. 1948, p. 145.
 - 2) Thomas 1969, p. 216-17.
 - 3) J. Jahn : Muntu. 1958, p. 120.
 - 4) Cf. Herskovits (1938 (Rep. 1967), vol. 2, p. 231-44) qui pense que les composantes de l'âme dérivent du Jòtò et du Sè (Sèmèdò, Sèmèkokātò, Sèlìdò). Cf. aussi Maupoil 1943, 1, p. 378-405.

donc pour but d'amener cette force à se perpétuer et à s'affermir toujours davantage.

a) Les ancêtres royaux

C'est dans la famille royale que le culte des ancêtres revêt le plus d'importance, car il concerne le pays tout entier. Dans une certaine mesure, il s'agit alors d'un culte national. On groupe sous le terme de xènuvodũ royaux différentes entités qui sont par ordre d'ancienneté : Agasu, l'ancêtre de la tribu ou du peuple dahoméen (Akòvodũ ou Tòxwiò), les rois défunts (Axòsu ou Dada), les reines-mères (Kpòjìtò), les Tòxòsu ou êtres anormaux issus des rois, enfin les Nèsuxwè, les ancêtres des lignages princiers fondés par les rois. Au Dahomey, ces cultes permettent d'établir la liaison entre les divinités d'ordre général (vodũ publics) et les esprits ancestraux (également appelés vodũ). En réalité, les cultes des ancêtres royaux se placent à côté des cultes de vodũ publics et arrivent même à les coiffer.

- Agasu

Comme on l'a déjà vu, Agasu représente l'ancêtre mythique des peuples fò et gũ, c'est-à-dire des royaumes d'Allada, d'Abomey et de Porto-Novo. Il est assimilé à la panthère mâle (kpòsu), mais le culte ne s'adresse pas à un animal. La panthère est devenue une sorte d'emblème pour les familles qui ont fondé le royaume d'Allada et en même temps un interdit clanique. C'est d'ailleurs dans la région d'Allada que l'ancêtre Agasu possède son centre cultuel le plus important (à Togoudo). Il y est connu sous le nom d'Ajahutò, nom honorifique qui rappelle la lutte des émigrés d'Allada contre leurs frères aja de Tado (1).

Le culte d'Ajahutò ressemble à celui des ancêtres royaux tel qu'il est pratiqué à Abomey. D'après Verger, c'est ce culte qui aurait même fourni le modèle au rituel en vigueur dans les cérémonies royales ou princières (2). A Abomey et dans la région avoisinante, il existe des temples dédiés à Agasu ainsi qu'à Siligbonò xwezeò ou xwesio, qui appartient au même groupe de vodũ (3). Il est en outre assez souvent associé au groupe de Xèbiosu où il est désigné par le terme d'Añākā. On le considère fréquemment comme un vodũ guerrier (Agasu adāvè), comme le rappelle une de ses louanges (mlāmlā) :

- 1) Cf. Lombard 1967, 1, p. 52. Le roi d'Allada était en même temps le grand prêtre (Ajahutòno) du culte de l'ancêtre mythique Agasu alias Ajahutò.
- 2) Verger 1957, p. 550 : "Les cérémonies se déroulent de la même façon que celle des Tòxòsu ... mais avec plus de sobriété".
- 3) D'autres vodũ semblent s'y rattacher comme Ayizā ou Aizā, protecteur des marchés et Adāloko ou Axwāloko, vodũ des arbres.

- Adātò glagla wa nu bò xèsi nǒ jète

- Lorsqu'il arrive avec courage et force, les oiseaux femelles n'ont plus qu'à se sauver.

Les initiés à ce vodũ portent le nom de Tòxwiò, Xògbũto ou Kpòsi. Ils s'expriment dans un idiome spécial dit langue de kpò et qui est en fait un mélange de vieux fò et d'aizò. Il faut remarquer aussi que ces initiés ne sont pas d'origine princière. Pour Herskovits, cela s'explique du fait que le sang royal participe de la divinité et qu'un prince ne peut accepter le rôle de serviteur pour l'un ou l'autre des vodũ, même ceux dont dérive le clan royal (1). Les adeptes d'Agasu sont en effet soumis au stage initiatique comme dans les autres collèges, c'est-à-dire qu'ils sont aussi "tués" par le vodũ. On les reconnaît, après leur première sortie (sũdide), aux nombreuses scarifications pratiquées sur la face, les épaules, la gorge et les bras (ce sont les marques du vodũ qu'on identifie comme étant une panthère), ainsi qu'à leur parure caractéristique : un masque fait de filières de perles et de cauris suspendues à un serre-tête ou une résille de coton teint en rouge.

- Les rois divinisés

Après leur mort, les rois du Dahomey rejoignent les grandes divinités, les Tovodũ. La mort du roi, annoncée par la formule zàku (il fait nuit), était habituellement suivie d'une période de désordre qui prenait fin avec l'intronisation du nouveau souverain (2).

L'une des premières tâches du nouveau roi consistait à accomplir les rites nécessaires pour faire accéder son prédécesseur au rang d'ancêtre divin. C'était ce qu'on appelait les "Grandes Coutumes" par opposition aux "Coutumes" annuelles (3). Les rites étaient longs et compliqués et s'accompagnaient obligatoirement de sacrifices humains. De ces grandes manifestations religieuses de jadis, nous avons de nombreuses relations plus ou moins romancées que nous ont transmises les voyageurs européens appelés à rendre visite au roi d'Abomey. D'après certaines informations, ces rites auraient été instaurés par le roi Aqaja juste après sa conquête de Savi.

En résumé, les "Coutumes" annuelles (Xwetanu) comportaient deux phases qui alternaient d'une année à l'autre : c'étaient celles du sòsi et de l'atò. Le sòsi (qui signifie queue de

1) Herskovits 1933 (Rep. 1964), p. 30.

2) Cf. la description des funérailles de Kpègla par Norris (-In : Dalzel 1793, Rep. 1967, p. 203) et celles d'Agòglo dans Palau-Marti (1965, p. 125).

3) Cf. Coquery-Vidrovitch 1964.

cheval, i.e. chasse-mouche, instrument rituel important) consistait à rassembler tous les chevaux du royaume, qui étaient ensuite amenés devant le roi par le Sòqā (chef de la "cavalerie") (1). Au Dahomey, les chevaux étaient plutôt rares et le roi seul pouvait en autoriser l'usage à certains de ses dignitaires. Pour Argyle, il s'agissait d'un rite destiné à renforcer l'autorité du roi sur tous les chefs du pays (2). L'atò (terme servant à désigner une plate-forme légère) fournissait l'occasion au roi de manifester sa générosité envers le peuple dahoméen. Sur une estrade, l'atò proprement dite, le roi s'installait entouré de ses femmes et de ses ministres. De là, il faisait jeter au peuple, massé au pied de l'estrade, toutes sortes d'objets (cauris, étoffes, armes, outils, articles d'importation, etc.). Pour finir, on précipitait du haut de l'estrade des victimes humaines qui étaient égorgées avant même d'avoir touché le sol (3). Les rites sòsi et atò avaient lieu dès la fin de la saison des pluies (à partir de juin), mais ils se déroulaient de préférence pendant la saison sèche (de novembre à mars). Les cérémonies pouvaient durer plusieurs jours (ou plusieurs marchés, selon l'habitude qui consiste à calculer le temps en fonction de la succession des marchés), et comportaient généralement des démonstrations guerrières (dont celles des Amazones), l'exhibition des trésors royaux (emmenés en procession hors du palais jusqu'au marché principal) et de nombreux sacrifices humains. Au sujet de ces derniers, les voyageurs européens, fortement impressionnés et révoltés, ont souvent exagéré le nombre des victimes et les mauvais traitements qui leur étaient infligés (4). En réalité, les victimes faisaient l'objet de soins attentifs (elles étaient revêtues de riches costumes et assises sur des sièges décorés ; en outre, on relâchait leurs liens pendant la nuit et l'on ne manquait pas de leur offrir les meilleures victuailles). Le roi voulait en effet que ces victimes puissent être "envoyées" dans les meilleures conditions auprès de ses ancêtres, car le but du sacrifice était de faire parvenir un message aux ancêtres par l'intermédiaire de la victime sacrifiée. C'est pourquoi, il fallait éviter qu'elle ait un motif de se plaindre dans l'au-delà. C'est dans le même ordre d'idées que l'on plaçait dans la bouche de la victime, peu avant le sacrifice, un joug de bois

1) Burton (1864, Rep. 1966, p.200-90) décrit en détail un rite sòsi sous le règne de Glèlè.

2) Argyle 1966, p.115.

3) Cf. Norris -In : Dalzel 1793 (Rep. 1967), fig. p.166. P. de Pommegorge 1789, p.190-94.

4) Notamment les missionnaires comme l'Abbé Bouche (1885, p.369-78). Burton semble plus proche de la réalité, 1864 (Rep. 1966), p.205 et 232 sq. Cf. Campion-Vincent 1967, p.27-58.

(aduḡānu) maintenu par une corde sur le derrière de la tête, afin de l'empêcher de proférer des malédictions contre le roi.

Habituellement, ces cérémonies déclenchaient de nouvelles expéditions guerrières. Les "Grandes Coutumes" qui, elles, suivaient les funérailles d'un roi, exigeaient un plus grand nombre de victimes. Aussi, le successeur devait-il au préalable partir en guerre et en ramener beaucoup de captifs et de richesses.

Les dernières "Grandes Coutumes", faites en l'honneur du roi Glèlè et accompagnées de sacrifices humains, eurent lieu sous le règne d'Agoli Agbo (1). Ce fut une des raisons invoquées par les Français pour supprimer la royauté au Dahomey. Néanmoins, la tradition d'adresser aux mânes des anciens rois du Dahomey un culte régulier (donnant lieu à de grandes manifestations publiques et à des sacrifices d'animaux), s'est perpétuée malgré les obstacles de la colonisation (2). Encore à l'heure actuelle, d'importantes cérémonies ont lieu à intervalles plus ou moins réguliers dans le cadre de l'ancien palais royal, dont une partie a été transformée en Musée historique (3).

En général, la plupart de ces rites royaux suivent un schéma presque identique. Ils débutent par une réunion préliminaire au cours de laquelle les princes s'entendent pour partager les frais et font le décompte des cotisations. La date de la cérémonie est fixée longtemps à l'avance en fonction du Fa, mais elle est aussi fréquemment repoussée pour éviter des influences néfastes. Le jour qui précède la cérémonie, des princesses spécialement choisies sont chargées d'aller quérir de l'eau à la source consacrée (Dido). L'eau est contenue dans de petites jarres (gbagwe ou golizè) réservées à cet usage. Elle servira aux libations dans les temples et sur les autels (asè). C'est aussi à partir de ce jour que les historiographes royaux (axòmlatò) commencent la récitation des louanges royales (axò-sumlāmlā). Celles-ci sont répétées trois fois par jour (à

1) Cf. supra p. 51.

2) Le Hérissé (1911, p. 182-192) relate dans le détail le déroulement d'une de ces cérémonies aux premiers temps de la colonisation.

3) En 1965, se déroula la "Coutume" dite atò. Elle se prolongea jusqu'en 1967 et se termina par la grande cérémonie des Tòxòsu (Cf. p. 199). Durant ce laps de temps assez long, d'autres cérémonies eurent lieu, comme celles de jahuhu en mai 1966 et de ghebiò en décembre de la même année. Il faut noter aussi que le regain de l'activité rituelle pendant cette période coïncidait avec la venue au pouvoir de plusieurs personnalités d'Abomey ou de sa région, notamment celle du Général Soglo.



Fig. 16 Rituel au palais royal d'Abomey : l'hommage au prince Sagbaju Glèlè (1966)



Fig. 17 Rite de jahuhu au palais royal d'Abomey : offrande aux asè des anciens rois (1966)

l'aube, vers midi et au coucher du soleil) pendant toute la durée des rituels. De même chaque matin, l'on peut entendre le tambour dogba raconter en rythmes les hauts faits des anciens rois.

La première phase se déroule dans les temples (jèxò) dédiés à la mémoire des rois, où sont pratiqués des rites comportant des sacrifices d'animaux et des aspersions d'eau lustrale sur les autels. Ces rites ont un caractère privé et n'ont lieu qu'en présence des chefs religieux (le représentant des familles royales, l'akplogā, i.e. l'organisateur des cultes royaux, les princesses chargées de représenter les rois et les tāsinō qui les assistent).

La phase suivante a lieu en public au palais royal, dans la cour de réception (ajalalaxènu) où se trouve le temple du dernier roi défunt (jèxò de Glèlè). C'est auprès de ce temple, construction basse en terre recouverte d'un toit de chaume descendant jusqu'à 30 centimètres du sol, que l'on place les asè royaux. Ceux-ci représentent chacun des rois et sont reconnaissables aux symboles qui les ornent. À côté d'eux, se trouvent les asè des reines-mères (kpòitò) et les asè collectifs des ancêtres anonymes (représentés par le vodū Dā Ayido Hwedo). Sur le couvercle de ces objets cultuels (sínuka), on commence par verser de l'eau consacrée en invoquant chaque ancêtre royal et en déclamant ses louanges. Puis, on répand un peu d'alcool au pied de l'asè et on y dépose de la nourriture (fragments de pâte de mil ou de maïs mêlée d'huile de palme). On procède alors au sacrifice des animaux, boeufs et cabris, dont le sang servira à l'aspersion des autels à l'intérieur du temple.

Tout de suite après le sacrifice, c'est l'arrivée des tambours royaux (dogba, aqbaja, katāto), des sonneurs de cloches (kpāligā) qui viennent saluer les asè et jouer devant le représentant royal. Pendant ce temps, les prêtresses des cultes royaux, ou qui s'y rattachent (Tòxòsunō, Lisanō, Nèsuxwe, etc.), pénètrent sur la place revêtues de leurs vêtements rituels (blancs), précédant la venue des princesses qui incarnent les rois. Ces dernières sont richement habillées et portent la récade des rois qu'elles sont censées faire revivre au cours de la cérémonie. Elles sont accompagnées de nombreuses servantes qui les abritent sous des ombrelles ornées de motifs symboliques. Ces "rois" vont alors danser chacun à leur tour, longuement salués par les cris de la foule et les louanges des princesses. Les jours suivants auront lieu des danses similaires et d'autres groupes religieux (vodū Xèbioso et Sakpa-ta) viendront rendre hommage aux rois, de même que les prêtresses et prêtresses des cultes Nèsuxwe (qui s'inspirent d'ailleurs du modèle royal). Ces manifestations, qui se tiennent en général vers la fin de la journée, attirent un public toujours nombreux et enthousiaste.

Comme dans la plupart des rites vodū, les ancêtres sont donc incarnés temporairement par des initiés. Pour les anciens rois, ce sont toujours des femmes, des princesses qui ont suivi un entraînement spécial dans le centre culturel de Dosuemè (petit hameau situé au milieu de l'aire des palais royaux où vivent exclusivement ces femmes et leurs enfants). En dehors des cérémonies, les princesses de Dosuemè remplissent la fonction de gardiennes des lieux sacrés (temples, tombeaux, etc.).

Les cérémonies royales sont en principe annuelles mais elles peuvent être associées à des rites saisonniers. A cet égard, deux de ces rites doivent retenir l'attention. Il s'agit tout d'abord du jahuhu, qui consiste à offrir les prémices de la récolte de petit mil aux ancêtres de la royauté, et qui a lieu dans le courant de mai. Le second rite important, c'est celui du katātō qui dédie les prémices de la récolte d'igname au roi Gezo, en souvenir des efforts qu'il fit pour développer l'agriculture au Dahomey. Ce rite intervient habituellement en août. Le nom même de katātō s'applique au grand tambour de guerre de Gezo. L'instrument ressemble à un grand tambour princier (xūgā) de forme cylindrique, mais il est peint en noir tacheté de blanc et de rouge (1). Il se joue en compagnie de deux autres plus petits. Le rythme de ces tambours est précipité comme celui du tambour (aklima) annonçant jadis le départ en guerre. Avant l'apparition de ce tambour, la tradition interdit la vente des nouvelles ignames sur le marché. Le jour du katātō, on amène en procession le tambour au marché et, symboliquement, on y jette à l'intérieur quelques petites ignames. Un sacrifice est accompli en même temps à l'aizā du marché, puis la procession se rend sur la place Sigboji devant le palais royal. C'est là que le prêtre responsable du culte (membre de la famille Xūtovo à qui revient traditionnellement ce rôle) exécute une danse guerrière en brandissant une sorte de sabre à lame recourbée (aligoxwi). Le but du rite est également de renvoyer les maux qui pourraient survenir en consommant de l'igname nouvelle. A cet effet, le prêtre du katātō prépare une "médecine" à base de feuilles liturgiques et, avec ses assistants, mime une scène au moyen d'une statuette en bois (représentant un personnage mi-humain mi-animal) qu'il feint de terrasser avec son sabre rituel. Il faut ajouter que c'est seulement après le rite du katātō que peuvent avoir lieu les offrandes traditionnelles des prémices de l'igname dans les différents collèges de vodū (rite dit tedudu) (2).

1) Ces trois couleurs auraient pour valeurs symboliques :

- blanc = purification (pour que le mortier soit sain)
- rouge = protection contre les dangers (vodū Gu)
- noir = défense contre la maladie.

2) Bastide (1967, 2, p.313-14), décrivant un rite semblable parmi les Holli de Pobé, note que "le rituel apparaît comme une désacralisation de la récolte en vue de la rendre consommable...".



Fig. 18 Rite de jahuhu au palais royal d'Abomey : danse des vodũ royaux (1966)



Fig. 19 Les acteurs du rite du katãto, la fête des ignames neuves (Abomey, 1966)

- Les Tòxòsu

Au Dahomey, les Tòxòsu passent pour être des vodù très puissants, supérieurs même à tous les autres. C'est en tout cas l'idée qui prévaut à Abomey, où le grand prêtre de Zomadù (Mivèdè) a le pas sur tous les autres chefs religieux. De manière presque unanime, on fait remonter le culte des Tòxòsu au règne d'Agaja. Ce serait sa femme Nae Xwājile qui en effet l'aurait instauré.

Les mythes d'origine de ces divinités sont nombreux et très différents les uns des autres. Pour le Hérissé (1), les Tòxòsu étaient des êtres surnaturels qui tourmentaient les Dahoméens, en empêchant la pluie de tomber ou en ravageant les récoltes. Ce sont les prêtres de Tegbesu qui, revenus du pays maxi, leur donnèrent ce nom et apprirent au roi le moyen de les satisfaire. Selon la version transmise par Herskovits (2), ces êtres étranges auraient persécuté les habitants d'Abomey, en incendiant la ville ou en les harcelant à la guerre, si bien qu'ils durent se réfugier à Cana. C'est là qu'un infirme nommé Homenuvo, qui avait été fait prisonnier par les Tòxòsu à Abomey, vint apprendre au roi la manière de leur consacrer un culte. Une autre tradition relate qu'à cette époque les Tòxòsu n'étaient pas considérés comme des êtres différents. Il faut entendre par là que l'on ne voyait pas encore en eux l'émanation de divinités aquatiques, et que la coutume de noyer les enfants anormaux à la naissance - qui justement dérive de cette croyance - n'existait pas alors. Le plus connu de tous était le fils d'Akaba, le grand Zomadù (ou Zomadonu qui signifie : le feu qu'on ne porte pas à la bouche !). Un jour, celui-ci entra dans une violente colère contre son frère Tokpa (un autre Tòxòsu) qui lui avait ravi la fille qu'il voulait épouser. Il cherchait donc le moyen de faire mourir Tokpa, quand ce dernier disparut pour se faire reconnaître ensuite, sous le déguisement d'un esprit de l'au-delà, comme le plus grand parmi les Tòxòsu. Animé par la vengeance, Zomadù proposa à ses frères de se baigner avec lui et invita Tokpa à entrer le premier dans un marais perfide où il ne pouvait que se noyer. C'est alors que Tokpa déclara qu'il laissait cet honneur à Zomadù en disant que "tant que la tête est là, on ne peut coiffer les genoux" (3). Pour ne pas démeriter, Zomadù dut se jeter à l'eau et tous ses frères le suivirent. C'est ainsi qu'ils devinrent Tòxòsu, c'est-à-dire rois des eaux. Cependant, le roi, alerté par leur disparition, fit consulter le Fa et sur ses conseils décida de faire appel à un

1) Le Hérissé 1911, p. 120-21.

2) Herskovits 1938 (Rep. 1967), vol. 1, p. 230-31.

3) A ta nō da i nu ko li nō xwa azo a.

tambourinaire d'origine maxi, du nom de Zo ou Zokwè (1), C'est grâce à son instrument qu'il fut possible de faire sortir les Tòxòsu de leur cachette aquatique et de les amener jusqu'au quartier Légo (à l'emplacement où se trouve actuellement le temple de Zomadū). Enfin, une autre légende raconte que, du temps de Nae Xwājile, on avait décidé de noyer tous les êtres anormaux. Or, ceux-ci étaient revenus sous forme d'esprits et avaient emmené avec eux la clarté du jour. On consulta le Fa et les plus fameux bokòṇṇ prescrivirent un sacrifice (compre-
nant en premier lieu des victimes humaines). On découvrit alors que ces êtres surnaturels (métamorphoses des individus qu'on avait noyés) avaient élu domicile dans la source Dido. C'est de là qu'on put, au moyen de petites jarres contenant l'eau de cette source, les ramener dans les temples qui leur étaient réservés. C'est aussi à ce moment que Zomadū fit savoir qu'il voulait demeurer auprès de Nae Xwājile, en déclarant notamment qu'il serait le "chien de la reine" (avū natō). On lui attribua l'emplacement de Légo, tout près de Djēna.

Dès lors, chaque Tòxòsu royal reçut un temple et un culte. Il existe par conséquent au moins un Tòxòsu pour chacun des souverains dahoméens à partir du roi Akaba. Voici la liste, de ces Tòxòsu royaux, dressée suivant l'ordre des rituels :

Noms des <u>Tòxòsu</u>	Noms des rois	Lieux des temples
1. <u>Zomadū</u>	<u>Akaba</u>	<u>Légo</u>
2. <u>Kpelu</u>	<u>Agaja</u>	<u>Ahouaga</u>
3. <u>Adomu</u>	<u>Tegbesu</u>	<u>Adandokpodji</u>
4. <u>Donuvò</u>	<u>Kpèqla</u>	<u>Adandokpodji</u>
5. <u>Hwemu</u>	<u>Agòglo</u>	<u>Bécon-Ouégbo</u>
6. <u>Zawa</u>	<u>Gezo</u>	<u>Bécon-Hounli (Hūjroto)</u>
7. <u>Semasu</u>	<u>Glélè</u>	<u>Djègbé</u>
8. <u>Ndai</u>	<u>Gezo</u>	<u>Bécon-Hounli (Hūjroto)</u>
9. <u>Xèsyè</u>	<u>Glélè</u>	<u>Djègbé</u>
10. <u>Adāuzo</u>	<u>Tegbesu</u>	<u>Adandokpodji</u>
11. <u>Gojèto</u>	<u>Gezo</u>	<u>Bécon-Hounli (Hūjroto)</u>
12. <u>Kpodolo</u>	<u>Gbèxāzī</u>	<u>Djimé</u>
13. <u>Tckpa</u>	<u>Agoli Agbo</u>	<u>Gbindo</u>
14. <u>Totoxènu</u>	<u>Gbèxāzī</u>	<u>Djimé</u>
15. <u>Lowulinu</u>	<u>Agoli Agbo</u>	<u>Gbindo</u>

1) On désigne encore sous le terme de zokwète le tambour réservé aux Tòxòsu et aux Nèsuxwe. L'origine maxi de ces cultes apparaît également dans le terme de Maxinu ou Maxisi qui sert à désigner les porteurs de Tòxòsu ou les Nèsuxwe après la migration de leurs vodū.

Il faut y ajouter les Tòxòsu gla, vodũ anonymes, qui ont refusé d'entrer dans la communauté des Tòxòsu et qui, comme leur nom l'indique, sont particulièrement actifs, donc dangereux. C'est pourquoi, il convient de ne pas les oublier dans les rituels. C'est dans le même ordre d'idées que l'on a attribué un Tòxòsu à Axāgbe, jumelle du roi Akaba (selon le principe qu'il faut toujours traiter les jumeaux de la même manière), et deux autres au roi Hwegbaja. Pour Axāgbe, il s'agit de Bosuxò, dont le temple est situé au quartier Légo, et pour Hwegbaja ce sont Xomedovo, son gendre, et Awisu, la fille de ce dernier, tous deux paralytiques, qui ont été désignés. Leur temple se trouve également au quartier Légo.

Déroulement des cérémonies

Celles-ci clôturent en général le cycle atò des "Coutumes" royales et précèdent obligatoirement les offrandes annuelles faites pour les divinités publiques. Elles ont lieu dans chacun des temples de Tòxòsu royaux, en commençant par Zomadũ. Le rituel est le même pour tous les Tòxòsu et comprend notamment le sacrifice d'un boeuf. Cependant, la cérémonie de Zomadũ possède un lustre particulier, car Zomadũ est à la tête de tous les Tòxòsu. La veille de cette cérémonie coïncide avec le rite gāmèvòfufò de Nae Xwājile (1). Dans la nuit, le grand prêtre de Zomadũ vient à Djéna pour recevoir de la reine (i.e. de la prêtresse qui la représente) une jarre d'eau et une bouteille d'alcool. Ceci se nomme : Xwājile nanò vitò, Xwājile nourrit son fils.

La plus grande partie de la cérémonie se déroule sur la place devant le temple que l'on a repeint en blanc à cette occasion (tout en y ajoutant quelques figures symboliques aux couleurs criardes). C'est sur la place que l'on a fiché les asè des anciens prêtres de Zomadũ et ceux des anciens Legonu (ainò, i.e. maîtres de la terre où a été construit le temple, il s'agit d'une charge rituelle). Tout autour, viennent s'installer sous leurs grands parasols les Tòxòsunò ainsi que plusieurs dignitaires.

Le rituel est compliqué (2). Tout d'abord, c'est l'arrivée solennelle des prêtresses de Tòxòsu et des Nèsuxwe de toutes les branches issues des rois d'Abomey. Les premières se rassemblent dans le temple et en ressortent quelque temps après, toutes vêtues de blanc, le crâne rasé, ornées des parures traditionnelles (notamment l'anneau de bras de cauris et de perles rouges et la canne cravatée d'un foulard rouge, symboles des Tòxòsu). Elles exécutent plusieurs types de danses :

- ñifòsuso, danse en ligne à pas lents et majestueux, le pied étant jeté en avant ;

1) Cf. supra p. 178.

2) Cf. Verger (157, p. 554-60) qui en donne le schéma général.

- botro, danse rapide et individuelle qui illustre la devise en la vaillance du Tòxòsu ;
- ablo, danse rapide à la file indienne (1).

Après la danse, elles se retirent, laissant à Adrò (qui joue le rôle de hérault, axòmlatò, pour les Tòxòsu) le soin de préparer le boeuf qui sera immolé.

La seconde partie du rituel est plus haute en couleurs. Cette fois-ci, toutes les prêtresses qui incarnent les Tòxòsu royaux se sont parées de pagnes multicolores et de nombreux bijoux d'argent. On les reconnaît à leur coiffure particulière (tògoza), faite de petits coquillages teints à l'indigo et que surmonte un chapeau melon typiquement européen. Elles portent en outre, passé à la ceinture, un petit sabre d'apparat. Après une danse circulaire autour de l'animal, les Nè-suxwe et tous les initiés présents élèvent un mur de pagnes pour la phase dite fiiji (monter sur le boeuf). C'est le point culminant de la cérémonie, quand le Tòxòsu émerge au-dessus de l'enceinte en brandissant son sabre. Enfin, les Tòxòsu se retirent après une dernière danse appelée xwisèñikò qui constitue le simulacre de la mise à mort de l'animal. On dit à ce moment-là que le Tòxòsu a - spirituellement - absorbé l'animal, ou l'essence du sacrifice. Puis c'est au tour des prêtres d'immoler le boeuf, dont le sang est recueilli ainsi que l'eau ayant servi à laver les couteaux du sacrifice.

Tous les jours suivants, hormis les jours de marché, a lieu une nouvelle cérémonie pour un autre Tòxòsu. Après avoir passé dans tous les temples, les prêtres font apparaître les Tòxòsu gla. Comme on l'a dit plus haut, ils représentent des divinités dangereuses, indisciplinées, qui n'ont pas voulu suivre les autres Tòxòsu selon le principe hiérarchique. Ils représentent également tous les Tòxòsu que l'on aurait oubliés. On les reconnaît à leurs vêtements rouge vif et à leur course désordonnée. Comme leur contact est dangereux pour le profane, un triple rang d'initiés les accompagnent en tâchant de réfréner leur ardeur. Leur venue annonce la fin des cérémonies faites en l'honneur des Tòxòsu, du moins en ce qui concerne les sacrifices.

Jusque-là, il appartenait à des prêtresses de représenter les Tòxòsu royaux. Or, après avoir accompli le sacrifice pour chacun d'entre eux, les Tòxòsu "féminins" procèdent au rite de départ connu sous le nom de Zomadù xo xwe. C'est alors au tour des prêtres de figurer les Tòxòsu lors du rite gbè sò qui a lieu au palais royal. C'est l'occasion pour eux de ren-

1) L'orchestre se compose d'un long tambour, le zokwète, de deux autres plus petits pour l'accompagnement, de hochets (asā) et de cloches (gā ou gāsu).



Fig. 20 Salutation rituelle des Tòxòsu royaux incarnés par des princesses (Abomey, 1966)



Fig. 21 Les princes incarnant les Tòxòsu royaux, au premier plan les Tolègba (Abomey, 1967)

dre hommage aux rois et de rappeler la gloire des règnes passés (en particulier au moyen des histoires racontées et mimées par le Tòxòsu Adomu) (1). Pour cette cérémonie, les Tòxòsu "masculins" se font accompagner par les Nèsuxwe, formant une procession de plusieurs centaines de personnes "sacrées". Le spectacle est très impressionnant, car tous ces vodù arborent leurs plus belles parures rituelles. En tête, viennent les Lègba, en costume de raphia violine avec de grands chapeaux surchargés d'amulettes. Puis, ce sont les grands Tòxòsu entourés de multiples serviteurs, dont les uns font tourner de grands parasols au-dessus de leur tête, tandis que d'autres agitent des hochets musicaux ou frappent des cloches en clamant les louanges de leurs maîtres. Les Nèsuxwe masculins, que l'on appelle Da et qui représentent chacun le chef d'une branche de la famille royale, leur emboîtent le pas, alors que les Nèsuxwe féminins ferment la marche. Tous ces personnages viennent se ranger sur la place Sigboji et, après les salutations rituelles à l'adresse des anciens rois, se mettent à danser l'un après l'autre, Zomadù en tête, au son des tambours zokwète et xūgā. Le lendemain, qui est jour de marché, tous ces dignitaires se rendent en procession au marché Hūjroto. Le troisième jour, seuls les Nèsuxwe féminins reviennent danser au palais. Enfin, le quatrième jour, les Tòxòsu masculins vont saluer une dernière fois les rois sur la place Sigboji et se retirent auprès du temple de Zomadù. Les Nèsuxwe les y rejoignent pour demander à Zomadù la permission de commencer leurs propres cérémonies (dans chaque famille princière) (2). Les Tòxòsu qui sont entrés dans le temple de Zomadù y disparaîtront pendant la nuit. On dit qu'ils sont retournés dans la rivière, i.e. dans les jarres contenant l'eau du marigot sacré. De leur côté, les Nèsuxwe sont retournés chez eux. Dès ce moment, les familles principales peuvent organiser les rites annuels dédiés aux ancêtres. C'est également après la cérémonie du Tòxòsu Zomadù que peuvent avoir lieu les rites annuels consacrés aux vodù publics.

Les cérémonies des Tòxòsu sont donc extrêmement importantes puisqu'elles régissent toutes celles des familles du clan royal et coiffent en même temps celles des vodù publics. Il ne faut pas oublier que les Tòxòsu jouent un rôle essentiel dans la fécondité des hommes et la régulation des pluies qui fertilisent les cultures. A ce propos, on notera les liens étroits qui les rattachent à xèbioso, l'un des plus puissants vodù de ce collège, Sogbo, étant lui-même considéré comme un Tòxòsu royal (c'est le jumeau de Kpelu, tous deux issus du

1) Cf. les textes originaux p. 292.

2) Cela se dit en fègbe : E na dūdò nu Zomadù bo na biò gbe xwe co bo wa i xwe. Les Nèsuxwe saluent les Tòxòsu en applaudissant (e do kpele), et Zomadù répond en disant : Mi bolo vi, vous êtes mes enfants.

roi Aqaja). D'autres liens les unissent au collége de Mahu-Lisa et on les retrouve également dans celui de Sakpata sous le nom d'Alòkpe.

En fait, le culte des Tòxòsu royaux constitue l'apothéose du culte des ancêtres de la famille royale, des rois et de leurs descendants, il démontre en même temps la dépendance des cultes de vodū publics à l'égard de la royauté. Les Tòxòsu ne sont donc pas seulement des êtres anormaux devenus des divinités aquatiques, mais permettent aussi l'intégration des cultes d'origine étrangère (la plupart des cultes de vodū publics) au complexe socioreligieux de la société dahoméenne.

- Les Nèsuxwe

Associées aux Tòxòsu et aux rois, ce sont des divinités qui représentent des ancêtres princiers. Ces derniers sont, au moment des cérémonies, réincarnés par des membres de leur famille. Le terme de Nèsuxwe semble provenir d'une déformation de Lèsuxwe, famille ou maison de Lèsu, terme figurant parmi les noms symboliques du roi Hwegbaja (1).

Il s'agit donc du culte des ancêtres de la famille royale qui se manifeste de manière plus grandiose que celui des ancêtres communs. Ceci correspond à l'image que les Dahoméens se font de l'au-delà. Pour eux, en effet, les morts conservent le statut qu'ils avaient de leur vivant (un roi défunt reste toujours roi). Bien que tous les morts deviennent vodū, il existe cependant une hiérarchie parmi eux.

Chaque année par conséquent, les familles d'origine princière organisent un rite commémoratif et font "revenir" pour un certain temps leurs ancêtres. La cérémonie, présidée par le chef de famille (xènuqā) et le Tòxòsunō familial assistés par les vigā, débute comme dans tous les autres cultes par des libations sur les autels familiaux suivies d'un sacrifice d'animaux (2). On commence toujours par le temple de l'ancêtre fondateur de la lignée, puis l'on passe dans celui ou ceux des Tòxòsu familiaux qui se trouvent à l'entrée de la concession. Après avoir accompli le sacrifice, les participants se regroupent sur la place pour chanter, soutenus par les rythmes du grand tambour xūgā, les louanges des ancêtres royaux et princiers. C'est au cours de ces chants qu'apparaissent richement vêtus et parés ceux que l'on considère à ce moment-là comme des ancêtres réincarnés. En tête, viennent les hommes qui portent le grand pagne des Da (chefs de collectivités) et s'appuient sur des cannes à pommeau d'ivoire ou d'argent. Les femmes, quant à elles, sont habillées d'une sorte de tunique sans manche, l'akāsahy, et de pagnes rutilants. Elles portent de nombreux bijoux traditionnels en argent et exhibent

1) Cf. chants des kpāligā p. 249.

2) Cf. la description qu'en donne Herskovits (1938, Rep. 1967, vol. 1, p. 211 sq.).

des chasse-mouches ou de longues cannes de bois appelées gākpoḡé. Les danses ont lieu à la file (type ablo), par groupe de deux ou individuellement (type botro). Au cours des danses, l'un de ces personnages sacrés (à qui l'on montre toutes les marques de respect dues aux vodū ou aux chefs de collectivités) se saisit de l'animal sacrifié et mime une sorte de capture (évoquant de l'ancêtre primordial, Agasu, que l'on assimile à une panthère). C'est également pendant ces danses que certains membres de la famille se muent en ancêtres réincarnés. Ils obéissent toutefois à un ordre déterminé que révèlent les chants, et par ailleurs ne manifestent aucun signe de transe comme c'est le cas pour les initiés aux vodū publics (1). La cérémonie peut se prolonger durant plusieurs jours voire plusieurs semaines, selon les possibilités de la famille.

Tout comme pour les rois, les Tòxòsu dans les familles principales permettent, en tant qu'êtres surnaturels, de rattacher les ancêtres au monde des divinités majeures. Ces Tòxòsu sont à l'origine de naissances monstrueuses, des enfants mort-nés ou des avortements naturels. Ils peuvent aussi empêcher les naissances et, de manière générale, déclencher toute sorte de malheurs dans la famille. Dans ce cas, on cherchera à en découvrir la cause au moyen de la divination. Si le Fa indique qu'il s'agit d'un Tòxòsu, on devra dès lors procéder à son installation et l'associer au culte familial. Ce rituel d'installation est connu sous le nom de Toxosu aḡbāḡova. Il s'accompagne presque toujours du rite d'imposition du nom (jòtò) que l'on désigne sous le terme de Faḡbasa. Il faut en effet éviter que le Tòxòsu révélé ne s'empare (en le faisant mourir) de l'un des enfants nés dans l'année et qui n'a pas encore reçu son jòtò (émanation d'un ancêtre protecteur).

Le Tòxòsunò de la famille et le bokòḡò déterminent ce qu'il faut réunir pour l'accomplissement du rite. En général, il s'agit de se procurer diverses poteries rituelles (Tòxòsugbā en particulier), desalebasses, des animaux de sacrifice (un cabri, 7 poulets de différentes couleurs), de la boisson alcoolique (7 bouteilles) ainsi qu'une certaine somme d'argent (jadis établie à 7 fois 7,50 Fr., aujourd'hui son équivalent en CFA). Le nombre 7 possède une valeur symbolique et s'applique en particulier aux Tòxòsu et à Lisa. A une date fixée par le Fa, toute la collectivité se rassemble le soir sous la présidence du Xènuḡā. Après l'offrande traditionnelle d'eau, d'alcool et de cola aux prêtres chargés de la cérémonie, on procède, selon l'habitude dahoméenne, au décompte de toutes les choses qui ont été apportées pour le sacrifice. En même

-
- 1) L'initiation n'est pas la même. Dans le cas des Nèuxwe, les initiés ne sont pas "tués" par le vodū, mais, par suite du choix de leur jòtò, amenés naturellement à le réincarner.

temps, le Xènugā remet aux prêtres l'argent cotisé par les membres de la famille à cette occasion. C'est alors que les chanteurs, spécialement invités dans ce but, exécutent une série de 16 chants consacrés aux Tòxòsu en s'accompagnant de cloches et de hochets musicaux. Au petit matin, le Xènugā s'empare d'un hochet (asogwe) et, suivi de tous les membres de la famille, fait trois fois le tour du tas de poteries et autres objets destinés aux Tòxòsu (que l'on a entre-temps dissimulés sous une étoffe ornée de motifs appliqués). Dans la journée qui suit, aura lieu la procession à l'un des marigots sacrés (Dido ou Amòdi) et l'eau ramenée sera déposée dans le temple familial. Quelque temps après - la date est fixée par le Fa - on pratique le rituel Tòxòsuka toyaxi (amener laalebasse des Tòxòsu au marché). On se munit donc d'une grandealebasse, d'une poule, d'un coq, d'un morceau de tissu blanc (couleur des vodū), de boissons et de cola, sans oublier de la menue monnaie, c'est le Tòxòsunō de la famille qui dirige la procession. Les princesses chargées de représenter les Tòxòsu familiaux portent par-dessus le pagne court une ceinture de fibre de palme appelée azā (1). Elles se sont fardées avec du blanc de kaolin le tour des yeux, le front, les tempes et les épaules. Celles qui sont désormais vouées aux nouveaux Tòxòsu sont habillées de même et portent en plus laalebasse du vodū. Celle-ci contient, dissimulés sous le tissu blanc, les poulets, la boisson et les colas. Laalebasse représente le vodū lui-même. Accompagnée par des chants qui proclament les louanges de la famille, la procession fait trois fois le tour du marché puis se rend à l'aizā. Là, le Tòxòsunō procède à une offrande d'eau, d'alcool et de cola, et pratique la divination au moyen des noix de cola. Les princesses dédiées aux Tòxòsu se mettent alors à danser et la procession quitte le marché, non sans avoir fait plusieurs stations auprès des marchandes pour quêter un menu présent.

La cérémonie d'imposition du nom (Fagbasa) possède un caractère nettement plus privé. Le ou les enfants sont présentés au bokòñ par leurs parents réels devant la collectivité familiale rassemblée. Après l'offrande traditionnelle, le bokòñ consulte les noix de Fa. Les tāsinō assistent à la cérémonie car elles sont chargées de remémorer les ancêtres de la famille. C'est parmi ceux-ci que l'on choisit le jòtò, l'ancêtre qui a décidé de renaître à travers un enfant et qui par conséquent présidera à sa destinée. Le nom du jòtò est imposé à l'enfant en le faisant toucher de la tête la poudre de kaolin sur le plateau divinatoire (2).

- 1) La même ceinture se retrouve à la porte des temples, à l'entrée des places de danse ou autour de certains arbres sacrés. Elle sert à repousser les influences néfastes des lieux consacrés.
- 2) Le choix de l'ancêtre n'est pas forcément fonction du sexe de l'enfant, et un homme peut très bien avoir pour jòtò un ancêtre féminin (surtout chez les princes).

Parfois, à la suite de maladies parmi les enfants en bas âge ou dans le cas de mort-nés, il convient de réunir la collectivité familiale pour dresser la liste de tous les ancêtres. A cet effet, on utilise un asê formé de nombreuses cloches qui communiquent ensemble. A chaque nom prononcé, on y jette une pièce de monnaie, et pour ne pas oublier un ancêtre lointain ou inconnu, on invoque le vodû Dã Ayido Hwedo qui représente tous les ancêtres anonymes. Il s'agit là d'un sacrifice de substitution, afin que les ancêtres soient à nouveau tous rattachés à la communauté des vivants. C'est le rite connu sous le nom de ciôdohũ.

En fin de compte, on relève que dans la société traditionnelle de l'ancien royaume du Dahomey les cultes des ancêtres royaux, des Tôxôsu et des Nêxuxwe, contribuent à consolider le pouvoir de la royauté en lui conférant une origine sacrée, les membres du clan royal devenant en quelque sorte les tuteurs des grandes divinités publiques. On peut donc reprendre ici la remarque de Fortes et Evans-Pritchard, selon laquelle "le système social (en Afrique noire) était (ou est encore) replacé sur un plan mystique, où il apparaît comme un système de valeurs sacrées au-dessus de toute critique et d'une remise en question..." (1).

b) Les rites funéraires

Les cérémonies funéraires (ciônu) au Dahomey sont longues et coûteuses. C'est l'une des causes principales de l'endettement des populations rurales, particulièrement au sud du pays. Les cérémonies exigent en effet une abondance d'étoffes de deuil, des animaux de sacrifice, l'entretien pendant plusieurs jours, voire plusieurs semaines, de tous les membres de la collectivité familiale qui y participent, sans oublier les nombreux dons en argent pour les musiciens et les spécialistes chargés de l'enterrement, les dôkpègã. Enfin, c'est souvent l'occasion d'une surenchère, un potlatch en quelque sorte, où chacun cherche à rivaliser de générosité non seulement pour honorer le défunt mais aussi pour manifester son rang social et économique.

La coutume d'enterrer les morts remonterait, semble-t-il, au temps du roi Agaja. Auparavant, on se contentait de porter en brousse les morts enveloppés dans une simple natte. Il a pu arriver aussi qu'on décapite les cadavres pour en conserver les têtes (2). La tradition rappelle que c'est le roi Agôglo qui organisa dans le détail le rituel funéraire, tel qu'il existe encore. C'est lui également qui aurait créé le corps des dôkpègã, spécialistes des enterrements.

1) Fortes et Evans-Pritchard 1948, p. 18.

2) Le Hérissé 1911, p. 161.

Les funérailles proprement dites comportent en général trois phases :

- a) l'enterrement provisoire (mè sè do akpa gbe ou sè ciò d'akpa. gbe)
- b) l'enterrement officiel (e na di ciò)
- c) le dallage du tombeau (dosusu)

L'annonce du décès est toujours faite à grand renfort de cris, gémissements et bruits de toutes sortes. Dès ce moment et jusqu'à l'enterrement définitif, les membres de la famille les plus proches du défunt doivent se plier aux règles du deuil : ne pas se laver, ni se raser, ne pas manger de viande, observer la continence sexuelle, etc.. Après avoir procédé à la toilette du mort (on récupère ses ongles, ses cheveux et tout ce qu'il porte sur lui), on fait venir les dòkpègā pour la mise en terre qui a lieu sous la case du défunt ou à proximité (1). La tombe traditionnelle, li ou do, est creusée en forme de cheminée au fond de laquelle on a pratiqué une galerie horizontale pour y étendre le mort. La tombe est fermée au moyen d'une grosse poterie (2). Les dòkpègā reçoivent pour leur peine chacun un poulet, qui sera sacrifié dans la tombe, une natte pour s'asseoir, une bouteille d'alcool ainsi que de l'argent (autrefois 201 cauris).

L'enterrement officiel ou définitif a lieu quelque temps après (de 15 jours à 3 mois), selon les possibilités de la famille et pour lui permettre de réunir tous ses membres. Ce sera pour elle l'occasion de resserrer les liens qui unissent ses membres, de combler le vide laissé par la mort. Les dòkpègā rouvrent alors la tombe en enlevant la jarre et déposent auprès du mort des pagnes spéciaux (avògā), tissés traditionnellement en damiers jaunes, oranges et verts (couleurs tristes pour les Dahoméens). Ils réclament aussi des poteries rituelles et de l'huile de palme pour confectionner de petites lampes à huile (amiògbē) car la cérémonie a toujours lieu la nuit. Les pagnes ou linceuls (avògā) sont offerts par les parents du défunt en même temps que de l'argent. Les dons sont recensés en présence de toute la famille. Avec une partie des avògā et en se servant d'une petite poterie rituelle (lobozē), les dòkpègā constituent une sorte de fuseau qui représente le simulacre du mort (adò blabla). Le fils et la fille aînés du défunt sont appelés à venir toucher les deux extrémités de l'adò blabla, mais ils doivent auparavant acheter ce droit aux dòkpègā en leur offrant de la boisson ou une petite somme

1) Du moins, lorsqu'il s'agit d'un enterrement traditionnel; dans les autres cas, l'inhumation a lieu au cimetière (akpakpa), ou dans un tombeau à l'extérieur de la concession.

2) Avec l'usage des cercueils, la tombe a pris la forme d'une tranchée (gba).

d'argent (1). Ensuite, les dõkpègã demandent aux parents d'accomplir le rite e n'aximè (aller au marcher) qui a lieu à l'extérieur de la concession. Dans une corbeille ou un van, les parents déposent des poulets, de la boisson, du savon, une éponge tekã et un peu d'argent. Puis, les dõkpègã font avec l'adò blabla une procession tout autour de la concession, c'est le dernier passage du mort dans la résidence familiale. Pendant ou entre les phases du rituel, des musiciens sont chargés de distraire les invités et les membres de la famille. Il s'agit en général d'un orchestre de zèli comprenant des tambours sur poterie (kpezè) ou de simples jarres que l'on fait résonner à l'aide d'un éventail de cuir. D'autres orchestres peuvent naturellement se produire comme le detõxũ ou kaxũ, dont les instruments sont desalebasses renversées sur des vases remplis d'eau, ou l'avògã, gros tambour pansu d'origine côtière. Tard dans la nuit, toute la famille se rassemble sur l'agò pour écouter les chants improvisés de l'agò-xãjitò. Il y en a parfois plusieurs qui se relaient pour relater les circonstances du deuil, souligner la cruauté de la mort qui frappe sans pitié et exhorter la famille à surmonter son chagrin (2). De temps en temps, le chanteur exhibe des étoffes ornées de motifs appliqués symbolisant le thème qu'il a choisi de développer (3). L'assemblée, émue, ne manque pas d'offrir à cette occasion quelque obole au chanteur.

La dernière partie des funérailles consiste après l'agò à refermer définitivement la tombe (do susu) et à en fouler la terre. Ce rituel, jadis séparé, est actuellement associé à l'enterrement officiel. D'autres cérémonies ont lieu par la suite, notamment pour enlever le deuil et ses interdits qui pèsent sur les proches parents, élever le défunt au rang d'ancêtre et lui offrir des sacrifices. Ces cérémonies portent les noms de jõnudido et de nuhlẽhlẽ. La première désigne une veillée familiale, les membres de la famille du défunt doivent passer la nuit à l'extérieur de leurs cases. La seconde consiste en offrandes de nourriture pour le défunt (on offre de la pâte de maïs (amiwò) accompagnée d'une sauce (nẽnu) à base de viande de poulet. C'est à la suite de ce rituel que tous les parents proches du défunt se rasent la tête. Dans le cadre des funérailles, il faut mentionner les rites e na xẽna, marquant le départ des parents venus assister aux cérémonies,

1) Pour rendre hommage au défunt, on chante alors :

- Mè ku e mè mitò wẽ
Celui qui est mort, c'est lui notre père
- Tatò wẽ wa daqbe nu mi
Comme c'est sa tête qui nous a protégés
- Na sò ta elò su
On va prendre cette tête pour l'honorer.

2) Cf. 2ème partie, p. 360.

3) Agheci 1932.

ceci afin qu'ils n'emportent la mort avec eux , ali ta si ou e na kpa ali ta si (i.e. offrir à boire au défunt sur le chemin de la mort), rite qui s'accompagne d'une offrande de nourriture (dont une partie est distribuée aux enfants pour les protéger de la mort), enfin kātūtū (i.e. délier la corde) qui a lieu trois mois après l'enterrement et qui consiste pour les femmes de la famille à retirer la ceinture d'étoffe (kāsi-xomé) portée dans un but prophylactique dès le premier jour du deuil. C'est à cette occasion que l'on pratique également l'enlèvement de deuil (lutudide) qui coïncide avec la consécration de l'asé du défunt (1). Dès ce moment, ce dernier est considéré comme un ancêtre et va par conséquent entrer dans ce jeu de relations réciproques qui caractérise le culte des ancêtres. Durant toute la période des funérailles, le défunt était cependant rappelé par unealebasse ou une poterie consacrée par les dōkpəgā en sacrifiant un poulet à la croisée des chemins. En effet, sitôt après la mort, le yē (une des trois âmes constituant le corps) se met à errer un peu partout et il convient de fixer ce double du mort pour éviter qu'il ne vienne perturber la vie ou l'existence des autres membres de la famille.

Les principaux acteurs des rites funéraires sont d'abord les dōkpəgā (de dōkpə, qui veut dire s'assembler et désigne en même temps un groupe de travailleurs volontaires). Ces dōkpəgā sont recrutés toujours dans les mêmes familles et exercent leur fonction dans le cadre d'une collectivité familiale ou dans celui de tout un quartier. Dans leur tâche, ils se font aider par des fossoyeurs (yōkūtō) pour creuser la tombe et y descendre le cadavre, ou font appel aux asukagā (embaumeurs) pour préparer le corps, faire la toilette du mort et boucher toutes ses ouvertures naturelles. Le chef de collectivité xənuqā et les viqā assurent l'ordonnance des rites tandis que les tāsinō interviennent lors des offrandes aux asé.

En résumé, tous ces rites consistent à effacer la souillure causée par la mort. On peut les considérer comme des rites de séparation (mise en terre), de purification (enterrement définitif) et de consécration (installation de l'asé du nouvel ancêtre) (2). Cependant, ces rites s'appliquent à des morts naturelles. Ils se compliquent et font intervenir d'autres spécialistes lorsque la mort est attribuée à une maladie ou un accident causé par un vodū, voire par des individus. Quand il s'agit de la vengeance d'un vodū, il est indispensable de procéder à des rites de purification pour préserver les autres membres de la famille. Il faut apaiser la divinité, lui racheter en quelque sorte sa victime. Jadis, ces décès amenaient l'opprobre sur toute la famille qui était souvent pillée ou

1) Les asé, autels en fer forgé, servent aux ancêtres à recevoir les offrandes de bolsson et de nourriture.

2) Cf. Thomas 1967.

maltraitée par les adeptes du vodû. Encore actuellement, la famille placée dans cette situation doit se plier aux exigences des rites de purification, quand bien même depuis la colonisation les victimes des vodû ont droit à la sépulture (ce droit n'est pas reconnu partout). Voici quelques cas de décès qui font l'objet de mesures spéciales :

1) Décès des varioleux

Les victimes de la variole sont désignées par la formule ye i mē kpa (ils sont allés auprès du maître, le terme mē s'appliquait autrefois à la personne royale). On considère qu'elles appartiennent au vodû Sakpata, divinité terrestre qui représente la fertilité des champs et tout ce qui se développe rapidement, les maladies contagieuses, la variole notamment. L'inhumation des victimes de Sakpata a lieu en brousse. Un sacrifice consistant en noix de cola et poivre atakû est déposé dans unealebasse que l'on enveloppe au moyen d'un morceau de percale blanche. Laalebasse symbolise le malheur causé par le vodû, fermée, elle exprime la colère du vodû et enveloppée dans le tissu blanc, le vodû lui-même. Laalebasse est déposée près du corps et ne pourra être ouverte que si la réponse des noix de cola est jugée favorable. Pendant toute la durée où cettealebasse est tenue close, les parents sont soumis à des interdits (en particulier, ils ne peuvent se rendre ni aux champs ni au marché). L'interdit est levé (e na hūhō) après une période de 7 à 16 jours. Ce sont les dōkpēgā qui héritent des effets du mort, à cause de la contagion. Néanmoins, ce sont les prêtres de Sakpata qui président la cérémonie e na hūhō. Après celle-ci, les parents accomplissent un sacrifice de purification qui sera abandonné à une croisée des chemins. Si le vodû le permet (toujours au moyen de la consultation des noix de cola), la famille pourra alors faire les cérémonies habituelles afin d'installer le défunt au rang des ancêtres. Toutefois, ils doivent s'abstenir de pratiquer des sacrifices sanglants et se contenter de viande fumée. Si la victime était initiée au vodû Sakpata, ce sont les prêtres qui se chargent de l'inhumation. On dit alors que la victime a rejoint son maître, ou son mari.

Généralement, on impute à ce vodû les décès causés par les maladies suivantes :

- scarlatine (nutō nuwu)
- rougeole (azwī)
- rhumatisme (hu dŵi)
- encéphalite (ta dŵi)
- affections cardiaques (xū dŵi) ;

de même que toutes les maladies caractérisées par le développement de plaques, boutons et nodules, par le gonflement des organes ou des tumeurs. Les rites sont les mêmes que dans le cas des varioleux, toutefois les corps peuvent recevoir un linceul.

2) Morts foudroyés (1)

On les appelle mè jati (personnes abattues) et l'on estime qu'ils sont les victimes du vodũ Xèbioso. Ce sont dans tous les cas les prêtres de ce vodũ qui viennent s'emparer du corps. Après avoir consulté les colas pour découvrir lequel des vodũ Xèbioso est responsable du décès (Gbadè, Aklòbè, Sogbo ou Jakata par exemple), les vodũnò préparent une décoction de feuilles liturgiques dont ils aspergent le cadavre. D'après eux, cela suffit à ranimer la victime le temps de confesser publiquement ses fautes. Puis, ils déposent le corps sur une sorte de claie surélevée (l'agbaji) où on le laisse se décomposer. Cette coutume a été abandonnée depuis la colonisation car les prêtres étaient poursuivis pour anthropophagie rituelle. Néanmoins, ce genre de mort est toujours considéré comme méprisable et les foudroyés ne peuvent en aucun cas figurer au nombre des ancêtres familiaux. Par ailleurs, les parents doivent accomplir des sacrifices de purification, des cérémonies accompagnées de danses pour que le vodũ épargne d'autres membres de la famille.

3) Morts par pendaison

On les désigne par un euphémisme : Mè do jè kò, personnes qui portent une perle au cou. On dit aussi qu'ils ont été "perdus" par le vodũ Dā. Il ne faut en tout cas jamais dire qu'ils se sont pendus et l'on doit annoncer ce décès en mettant une feuille sur la langue (c'est alors la feuille qui encoure la colère du vodũ et non la personne). Tout d'abord, les dòkpègā se procurent diverses feuilles liturgiques (2) qu'ils placent au pied du cadavre. Puis, ils dépendent celui-ci, en prenant garde que ses pieds ne touchent pas le sol en premier, car ce serait le faire renaître sous une forme terrifiante. On croit d'ailleurs que les suicides sont le fait de pratiques magiques (gābada par exemple). C'est pourquoi les dòkpègā doivent se protéger eux-mêmes par des rites de purification. En descendant le corps, ils ne manquent pas par exemple de prononcer les paroles rituelles suivantes :

- Amlò ku nò de kusi bo nu e nò gò amlò o, ñi wè wa nu de nu wè a
- Lorsque le sommeil de la mort appelle l'épouse de la mort, celle-ci ne refuse pas de se coucher ; ce n'est donc pas moi (dòkpègā) qui te couche ou te fais quelque chose.

Pour obtenir l'autorisation de pratiquer les cérémonies funèbres régulières, les parents sont tenus d'offrir d'abord un sacrifice au vodũ Dā. On dit qu'ils vont acheter la perle (mi na xò jè). Le sacrifice comprend des poulets, de la bouillie de maïs, des bananes et des Dāsè (asè pour le vodũ, en forme de serpent ondulé).

1) Cf. également Kiti 1937, 3, p. 423, et Oliveira 1945.

2) En particulier : sema, deselesigèma, kplaklesima et akikòma.

4) Morts par noyade

Les noyés portent le nom d'atíkpo (morceau de bois). Les dõkpègã font appel à des spécialistes pour repêcher le corps dans la citerne ou la rivière. On détermine à ce moment-là à quel vodũ il faut imputer cette mort : soit au vodũ Dã, lorsque le corps n'est pas enflé et dessine une tache noire au fond de l'eau, soit aux vodũ Tòxòsu, quand il est enflé et forme une tache rouge dans l'eau. Dans tous les cas, il ne faut absolument pas que le corps sorte de l'eau avant celui qui est allé le chercher. Ensuite, les dõkpègã compriment le corps pour le vider de son eau et interrogent les vodũ au moyen des colas. Cette consultation permet de savoir quelle sorte de bois employer pour "réchauffer" le cadavre (1), le temps que prendra ce "réchauffement" (3 à 7 jours), et en même temps si les vodũ autorisent l'inhumation dans la concession familiale. Plusieurs sacrifices sont prévus, l'un pour la purification du défunt, un autre pour celle des dõkpègã, enfin il est indispensable d'enterrer près du lieu de l'accident unealebasse contenant les cheveux et les ongles d'ongles du mort avec des poulets, des noix de cola, des cauris ou de l'argent (16 ou 41 cauris ; ces deux nombres sont sacrés, le premier symbolise le Fa, le second, les Tòxòsu). Il faut en outre préparer des décoctions de feuilles dans 3 vases de poterie pour la purification générale de la famille (2). Au moment de l'inhumation, les asukagã déposent auprès du corps le yòkpo, morceau de bois magique, et font brûler aux alentours le bois destiné à "réchauffer" le noyé. Pour chacune de ces opérations ainsi que pour le partage des effets du mort, on pratique la divination par les noix de cola rouges ou par les cauris.

5) Victimes de morts violentes

La mort par accident ou par meurtre est considérée comme l'oeuvre du vodũ Gu (Gu hu mē). L'inhumation et les rites funéraires habituels ont lieu normalement dans la concession familiale, mais les parents chercheront à découvrir le coupable et à se venger.

Dans un premier temps, les parents doivent accomplir un rite de purification au cours duquel chacun d'entre eux se passe une arme brisée (un vieux couteau par exemple) et de l'argent sur tout le corps, tout en se lavant avec des décoctions de feuilles (deselesigēma et siffama). Un sacrifice comportant des poulets, de la pâte de maïs et de l'argent, ainsi que le couteau ou l'arme qui a servi au rite, est déposé dans un panier placé à l'écart de la concession. Ce sacri-

1) On utilise 3 variétés de bois : xètĩ, fõtĩ et lisètĩ.

2) La première décoction contient siffama, afama et añama, la seconde, axisisima, zoma et deselesigēma, la troisième, akòhūma, akikōma et xèxēma.

peut être répété. Pour le savoir, on fait appel au bokòñò et ce sont les dòkpègã qui l'accomplissent. Tous ces rites ont pour but d'éviter qu'une pareille calamité revienne frapper la famille. Après quoi, les parents se mettent à la recherche du coupable et à cet effet s'adressent à un spécialiste de la magie offensive, l'azòdotò (1), qui se servira du Gudida (magie de Gu) pour découvrir et châtier le criminel ou l'auteur de l'accident. Cependant, ce dernier a su prendre ses précautions en pratiquant le rite kudiò (échanger la mort), qui consiste à lécher le sang de la victime pour établir un pacte avec elle. Il a en même temps confectionné une statuette (bo-clò) avec un morceau de bois, un peu d'igname et un fragment de ses vêtements, pour faire croire à sa victime que c'est la statuette qui l'a tuée par l'intermédiaire du vodù Gu. Ainsi, ne craint-il plus que le mort se retourne contre lui. Il cherchera également à se protéger de la vengeance de la famille en soudoyant l'azòdotò, qui souvent joue un double rôle. Les parents essaient aussi de déclencher la colère du mort en lui offrant en sacrifice les nourritures qui lui étaient interdites, et en tentant de diriger cette colère sur le coupable présumé (2).

6) Décès des femmes enceintes

On le désigne au moyen d'une onomatopée, tpetpe, ce qui signifie cracher ce qu'on a dans la bouche. Cette mort est en général attribuée au vodù Sakpata. On pratique l'autopsie du corps pour séparer le fœtus qui est enterré à côté de sa mère. Si le décès est survenu à l'extérieur de l'habitation, les dòkpègã placent un morceau de bois (letì) auprès du corps et pratiquent les rites d'enterrement avec ce bois, substitut du cadavre. Pour protéger les autres femmes de la famille, on dresse devant la case où le corps est inhumé une barrière de rameaux de palme (azã). Durant la période des rites, les femmes enceintes s'abstiendront de sortir ou d'aller puiser de l'eau. Cet interdit est levé au cours d'un rite de purification qui consiste à se laver avec une décoction de feuilles (akikòma et huma).

7) Personnes décédées en brousse

On les désigne sous le terme de mè ku jèqbe. On pense que leur mort a été causée par un vodù qu'on essaiera d'identifier. On estime qu'elle est le résultat d'une faute grave commise

- 1) L'azòdotò ou azòdatò, faiseur de charmes ou sorcier, est généralement craint et méprisé par la population qui ne fait appel à lui qu'en cas d'extrême nécessité.
- 2) On peut opérer différemment, en offrant à l'esprit du mort des volailles que l'on brutalise intentionnellement avant de les tuer, et en se protégeant avec le fruit du nete contre la colère de l'esprit ainsi offensé.

dans la famille, ou d'une maladie communiquée par un vodū (adigbe, épilepsie, mamajētō, folie en général). Ce sont les asukagā qui sont chargés de ramener le corps (ils disent qu'ils vont chercher l'animal en brousse : lā jēgbe). Naturellement, cette mort est dangereuse pour tous ceux qui s'en approchent. C'est pourquoi, il convient de se purifier, toujours au moyen de décoctions de feuilles liturgiques. La première, composée de sififama, afama et añama, sert à purifier le cadavre, la seconde, à base de zoma et d'axisixisima, permet aux asukagā de se purifier eux-mêmes. Le corps, ou ses restes, est enfoui dans un sac qui sera enterré dans la concession. Il y a en outre plusieurs rites à observer, notamment celui grâce auquel on "rachète" les enfants du défunt (pour qu'ils ne connaissent pas la même fin tragique) ou le rite du bouc émissaire. Dans ce dernier rite, on sacrifie un bouc dont on déchire le corps pour remplir un panier qui est porté à tour de rôle par les parents du défunt. Chacun d'eux doit ensuite se purifier avec une décoction de feuilles (1) et enjamber un bouc vivant que l'on chassera vers la brousse. On pratique des rites semblables pour les personnes victimes de bêtes féroces. Toutefois, s'il s'agit de chasseurs, il est prévu en plus des rites spéciaux accomplis par les maîtres de la corporation.

Il existe bien entendu d'autres cas de décès que l'on attribue parfois à des vodū et qui nécessitent des rites funéraires particuliers (encore que ce ne soit pas toujours le cas), par exemple :

8) Décès des lépreux

La lèpre (azō vò, maladie rouge) est souvent imputée à Sakpata. On procède donc comme pour la mort des varioleux. Le corps après avoir été purifié avec des poulets (au moins 16, nombre consacré) est enseveli à l'extérieur des habitations, simplement enroulé dans une natte et couvert de feuilles. Il faut pratiquer un sacrifice et le déposer au carrefour pour renvoyer la maladie (le carrefour symbolise les quatre points cardinaux). Les parents peuvent alors, si l'oracle est favorable, accomplir les cérémonies coutumières en substituant au corps un mannequin de bois (bociò) (2), habillé d'un morceau d'avògā et dont la tête est figurée au moyen d'une petite poterie rituelle (lobozè). Ce sont les dōkpāgā qui procèdent au partage des effets du mort, éliminant ceux qui ont été souillés par la maladie. Tous se purifient ensuite avec une décoction de feuilles de desesigē. Durant ces rites, il est formellement interdit d'utiliser de l'huile de palme, à cause des risques de contagion qu'elle est censée représenter symboliquement.

1) Wōtō luku, alayema et godoma qui comme le bouc exhalent une odeur nauséabonde et expriment par conséquent toute l'horreur d'une mort semblable.

2) En bois de kpatidehū.

9) Décès des tuberculeux

La tuberculose (kpéwe) est également considérée comme une calamité infligée par le vodū Sakpata. Les tuberculeux sont ensevelis dans une natte à l'extérieur des habitations de la même manière que les lépreux. On doit cependant éviter les sacrifices sanglants qui feraient revenir la maladie (1). Unealebasse, enveloppée dans une étoffe blanche et contenant les cheveux et rognures d'ongle du défunt, des colas et du poivre atakū, est enterrée non loin du corps. On prépare en même temps une décoction de feuilles (deselesigèma et axisisima) pour la purification de toute la maisonnée et l'on offre aussi un sacrifice au carrefour.

Enfin, d'autres cas de décès s'accompagnent de rites spéciaux mais sans qu'ils soient rattachés à des vodū :

10) Mort des bossus

On la désigne par la formule mè na hū ka, on va enlever laalebasse (i.e. la bosse). On mutile effectivement le corps à l'endroit où se trouve la bosse. Cette dernière, placée dans une étoffe blanche avec des feuilles liturgiques (huma et akikōma), est déposée sur un arbre appelé dakplatī (2), tandis que le corps est enterré en brousse. On utilise également pour la purification une décoction de feuilles de deselesigè et axisixisi. Les parents ont le droit d'accomplir les funérailles coutumières, mais sans le corps.

11) Mort des enfants en bas âge

a) Lorsque les enfants meurent avant d'avoir poussé leurs dents, on dit qu'ils se sont cachés (mè trotro) (3). On doit les enterrer au pied d'une case ou d'un mur, enveloppés dans une feuille de bananier sans autre cérémonie, pour éviter qu'ils ne reviennent auprès de leur mère. On considère en effet que les fausses couches, par exemple, sont causées par le retour d'un enfant mort et enseveli avec trop de marques de tendresse.

b) Lorsqu'il s'agit de la mort d'un jumeau (xoxovi), les dōkpègā déposent auprès du corps une feuille de deselesigè roulée en cornet, dans laquelle ils ont mis quelques cauris et demandé à la mère d'y laisser un peu de son lait. Ils s'adressent alors à l'esprit du jumeau décédé en disant : "voici

-
- 1) On dit en effet que les tuberculeux ont craché tout leur sang avant de mourir ; accomplir un sacrifice sanglant ferait revenir symboliquement le sang du défunt, donc sa maladie.
 - 2) Cet arbre a la propriété de pousser de solides branches en toute saison ; il figure aussi dans l'un des signes du Fa.
 - 3) Les enfants dépourvus de dents ne sont pas encore considérés comme des êtres humains.

ton lait et voilà les cauris pour l'acheter". Ils mettent ensuite dans la main du jumeau survivant une statuette de bois, substitut de son frère ou de sa soeur disparue, qu'il gardera avec lui toute sa vie. La statuette recevra en outre les mêmes soins de la part de la mère que l'enfant vivant, car il ne faut pas que le disparu revienne auprès de ce dernier et ne l'entraîne dans la mort. La mère doit faire en même temps l'objet d'un rituel de purification. C'est ainsi que les dōkpègā jettent de l'eau sur le toit de la case et font en sorte qu'elle dégouline sur le dos de la mère. Enfin, l'un d'entre eux touche du gros orteil de son pied gauche sept fois le sein de la mère et sept fois le sol, pour chasser définitivement l'esprit du jumeau décédé (1). La statuette, appelée aussi xoxovi ou bociò, pourra être remplacée plus tard par une autre, mais à condition d'être consacrée tout comme la première.

c) Si les deux jumeaux viennent à décéder en même temps, on dit qu'ils sont allés dans la forêt (mè i zū ou ye i zū). Le rituel est semblable au précédent, mais double. Les statuettes sont remises à la mère qui les portera désormais sur elle.

Généralement, les jumeaux sont considérés au Dahomey comme la manifestation d'esprits de la forêt, notamment de vodū qui prennent l'apparence de petits singes rouges (sorte de cercopithèques) (2). C'est la raison pour laquelle, lorsqu'ils meurent, on dit qu'ils s'en vont dans la forêt ou qu'ils sont allés chercher du bois de chauffage (ye i naki ba gbe). A la naissance, on leur consacre des poteries spéciales à double cupule (xoxogbā) qui sont déposées sur l'autel des jumeaux, à l'intérieur de la concession familiale. Lors des cérémonies annuelles à la mémoire des ancêtres de la famille, on n'omet pas non plus de faire un sacrifice pour les jumeaux.

En outre, dans une famille où naissent des enfants après d'autres qui sont morts en bas âge, il convient de pratiquer le rituel des abiku. Pour éviter qu'ils ne soient entraînés dans la mort par leurs frères et soeurs disparus, on impose aux abiku une marque spéciale sur la joue et on leur consacre une poterie, objet de culte, dans laquelle est censé résider leur esprit protecteur.

Il reste encore quelques mots à dire des rites funéraires spéciaux qui concernent les individus morts carbonisés (mè ku zomè), mais qui n'ont pas été victimes de la foudre. Ce sont les dōkpègā qui se chargent d'aller chercher le corps, en disant "qu'ils vont chercher le bagage" (mi xwe agbā gbe gbe). En même temps, ils réclament trois vases pour la préparation

1) Acte symbolique : on ne mange pas avec le pied ; et le gauche, parce que les morts agissent à l'inverse des vivants.

2) Cf. infra p. 231.

des décoctions habituelles (xèxèma, sififama, axisixisima et deselesigèma) destinées à la purification des gens de la maison et des dōkpègā. Le corps peut être enseveli normalement.

Les morts, dont le cadavre se met à gonfler (jiji), étaient jadis méprisés et on leur refusait les honneurs funèbres. Aujourd'hui, on sait qu'il faut, pour l'éviter, fermer toutes les ouvertures du corps sitôt après le décès. Si le corps s'est mis à gonfler, les asukagā tentent de le comprimer dans un pagne. Durant cette opération, il faut que les parents et tous les gens de la maison s'enferment chez eux pour ne pas rencontrer l'esprit du mort.

Les victimes d'empoisonnement (ndonumè) reçoivent tout comme les victimes d'accidents ou de meurtres des funérailles normales. La famille essaiera bien entendu de se venger et fera appel à l'azōdotō. L'empoisonnement se remarque à certains signes, les plus courants étant les ballonnements, les vomissements ou les diarrhées. Chez les Dahoméens, il est malheureusement fréquent que l'on attribue, à tort, au poison ou à la malveillance d'un azōdotō une mort naturelle qui souvent est le résultat d'une maladie ou d'une affection mal soignée.

Les individus qui meurent à l'extérieur de leur concession sont ramenés chez eux dans une bière par leurs parents et amis sous la conduite des dōkpègā. Ceux-ci font venir un groupe de jeunes gens pour accompagner le cortège funèbre (qui ne doit avoir lieu que la nuit) en dansant, chantant et faisant résonner leurs cloches et hochets. Ceci porte le nom de dōkpègā ze ciò wa xwe i qbe (les dōkpègā emportent le corps pour l'amener chez lui). Le cortège s'arrête fréquemment et à chaque station, les parents et amis offrent de la menue monnaie (qui servira à payer les frais de la cérémonie). Les passants qui croisent un cortège funèbre sont tenus de donner également quelque chose et d'accompagner un moment les porteurs pour ne pas emmener le malheur chez eux. Lorsque le corps ne peut être transporté, on envoie à la famille les cheveux et les rognures d'ongles qui serviront de substitut au corps avec le bois appelé yòkpò.

Chez les Fō, lorsqu'un étranger décède, il est de coutume de pratiquer un rite d'enterrement et de lui consacrer un asē (jonōsē), même s'il n'est pas enterré dans le pays. En général, on utilise de petits asē très simples au nombre de trois : l'un représente le fils aîné, le second, la fille aînée, enfin le dernier, l'ami intime (xōtō salu). Il faut en effet éviter que l'étranger revienne s'incarner (mè ku a dè) dans la famille où il s'est éteint.

Enfin, le décès des initiés à l'un ou l'autre des collèges de vodū oblige la communauté religieuse à laquelle ils appartenaient à participer activement aux rites funéraires, notamment par des dons, des chants et des danses.

4. La divination

En Afrique noire et en particulier au Dahomey, le besoin de connaître ou de découvrir les causes cachées des événements, qu'ils soient passés, présents ou à venir, est attesté par de nombreux systèmes divinatoires. Ceux-ci font appel à des spécialistes, devins, magiciens ou prêtres, qui, grâce à des moyens appropriés (manipulation d'instruments divinatoires, consultation par hypnose, transe, emploi de matériaux divers tels que noix de cola, sable, etc.. ou d'animaux variés, chacal, souris, araignée par exemple) et surtout grâce à une connaissance approfondie du monde et des gens, peuvent contribuer à trouver des solutions aux situations les plus diverses. La nécessité de cette recherche est mise en évidence par des événements incompréhensibles, tels que la maladie, la mort, des échecs répétés dans la vie sociale ou économique des individus, qui viennent en quelque sorte rompre l'équilibre patiemment établi entre le monde des vivants et celui des forces mystérieuses (ancêtres, divinités, forces naturelles, etc..). La divination n'est plus seulement alors une science du destin (envisagé dans sa continuité), mais aussi une science des relations qui se nouent entre les hommes et les dieux.

Au Dahomey, la divination remplit ce rôle indispensable d'intermédiaire entre ces deux mondes, et ceci d'autant plus que l'individu y est, par les composantes mêmes de sa personnalité (le sè et le jòtò), définitivement rattaché à l'un comme à l'autre. Ainsi, la divination détermine pour l'individu traditionnel une conduite à suivre, et, dans le cadre de cette conduite, les conditions pour faire face à tel ou tel événement. Par conséquent, la divination intervient à tous les moments importants de l'existence : à la naissance (rite d'imposition du nom), avant le mariage ou lors de l'arrivée à l'âge adulte (rite du Fazū ou choix du signe présidant à la vie de l'individu), à la fin de la vie (destruction du kpòli contenant le signe de l'individu), ainsi qu'à chaque événement inattendu ou dans le but de favoriser telle ou telle décision.

A première vue, on pourrait croire que l'être humain dans ces régions ne peut aller à l'encontre de sa destinée, tracée inexorablement bien avant sa naissance. A cet égard, Fortes remarque (1) qu'entre ce destin implacable et son exécution existent cependant des échappatoires : celles qu'offrent les divinités, notamment le Lègba, ou ce qu'il appelle la quatrième âme (sorte de destinée collective qui inclut tous les membres de la famille et constitue une sorte de réserve ou de contrepartie providentielle). D'une manière générale, les devins ne peuvent que confirmer les relations de dépendance de l'individu vis-à-vis de sa destinée et ne sont pas en mesure d'en détourner le cours. Toutefois, il leur est possible d'indiquer les meilleurs moyens pour en atténuer, voir éloigner, les conséquences les plus tragiques.

1) Fortes 1965, p. 75-78.

Au Centre-Dahomey, c'est la divination par les signes de Fa qui est la plus fréquemment utilisée, les techniques qui s'y rapportent variant selon les cas. En outre, il existe encore des procédés divinatoires, certainement antérieurs, qui font intervenir l'hypnose, la faculté des médiums, etc.. Voici par exemple quelques-uns de ces procédés divinatoires :

- 1) sikikā ou consultation par l'eau (encore très pratiquée). Le devin ou médium regarde fixement dans unealebasse contenant une décoction de feuilles. Il se frotte les yeux avec ce liquide et "voit" à la surface se former des figures qu'il interprète.
- 2) kpōdōō ou consultation par le regard (plutôt rare). Le devin ou médium plonge son regard dans celui de son client. Il l'hypnotise en quelque sorte et peut ainsi découvrir les raisons profondes de sa situation.
- 3) zēkikā ou consultation par la jarre (rare). Elle est pratiquée dans les temples de vodū. Le médium, c'est-à-dire le prêtre, doit être ventriloque ou se fait aider par un assistant. Après avoir accompli un rite propitiatoire, on peut entendre la voix du vodū à travers une jarre renversée sur l'autel.
- 4) akwēkikā ou consultation par les cauris (procédé apparemment ancien mais qui est rattaché au Fa). Le devin saisit une poignée de cauris et les compte quatre par quatre, déterminant ainsi des signes de Fa. Il peut également procéder comme dans le cas des noix de palme (1).
- 5) vikikā ou consultation par les noix de cola. Très courant, ce procédé est employé dans la plupart des sacrifices pour connaître la volonté des vodū. Il consiste à jeter les quatre cotylédons d'une noix de cola rouge et à interpréter ensuite leur position en fonction des signes de Fa (2).

Tous ces procédés ne permettent en fait qu'une seule réponse à la question posée (affirmation ou négation) et ne s'utilisent que pour des cas très précis. Par contre, la divination au moyen des signes de Fa fournit des réponses plus nuancées car l'interprétation y est plus grande et tient compte davantage de la personnalité de celui qui consulte.

1) Cf. p. 222.

2) Il y en a 5 : mimā (2 côtés externes, 2 internes), aklā (3 externes, 1 interne), ta (1 externe, 3 internes), gbe (4 côtés externes), yēku (4 côtés internes). Mimā et gbe ont une valeur positive, les autres une valeur négative. On l'on peut interpréter ; les meilleures réponses étant celles où les cotylédons vont par nombres pairs.

La complexité de ce système divinatoire de Fa ayant été déjà brillamment exposée par Maupoil (1), il semble difficile d'y ajouter quelque chose. Et ceci d'autant plus que cet auteur a pu mener son enquête parmi les devins les plus fameux du Dahomey, aujourd'hui tous disparus. On a plus haut (2) défini sommairement ce que représente le Fa en tant que divinité associée au Lègba. Les Fô le considèrent en effet comme un vodû, au même titre que les autres, mais un vodû qui n'agit pas, au contraire des autres. Son rôle se limite à conseiller les hommes en leur faisant connaître la volonté des divinités. Son nom, Fa, se traduit en fôgbe par la notion de fraîcheur, d'apaisement. Il peut naturellement refuser de parler s'il s'estime négligé, c'est pourquoi, disent les Dahoméens, il convient également de lui offrir des sacrifices, en particulier son bain annuel (Falilè). Son origine yoruba ne fait aucun doute pour les Fô, qui presque tous affirment que Fa vient de la ville d'Ifé et qu'il est arrivé au Dahomey par Sakété, d'où les noms de Saketevodû ou Zoxwevodû qui lui sont parfois donnés. Pour eux, Fa c'est avant tout les 256 du (dunô et duvi), les signes qui le représentent et permettent de révéler la présence de telle ou telle divinité. Dans ce sens, comme le mentionnait déjà Maupoil (3), le Fa a beaucoup perdu de ses qualités antérieures qui étaient celles d'un système philosophique cohérent. Dans bien des cas, il est devenu un ensemble de recettes que l'on cherche tant bien que mal à accorder avec les nécessités de la vie actuelle. Il ne reste malheureusement plus de ces grands bokônô (devins) encore capables de comprendre et de faire partager le message profond du Fa. Beaucoup se sont laissés aller jusqu'à fournir des remèdes ou à se livrer aux pratiques magiques pour améliorer leur gagne-pain. Surtout, la plupart d'entre eux s'entremettent pour accomplir des sacrifices dont ils se réservent la part essentielle. Dans ces conditions, il est malaisé de dire que la divination continue à jouer le rôle d'une connaissance globale que le devin essaie d'atteindre, tout en admettant son impuissance à la détenir entièrement. A ce sujet, on peut reconnaître un devin honnête d'un autre qui ne l'est pas, lorsque justement le premier avoue qu'il ne peut seul tout révéler. A Abomey, une petite histoire très révélatrice est souvent racontée par un bokônô pour signaler honnêtement avant une consultation les limites de sa compétence. Un jour, un chasseur d'origine fô rencontre dans la forêt l'animal appelé ajasile. Il s'apprête à le tuer, quand brusquement l'animal se met à lui parler en nago, le suppliant de le laisser vivre et lui promettant en échange la révélation des secrets du Fa. Le chasseur ayant accepté ce marché, l'animal lui demande encore de lui enlever tous ses poils afin qu'il reprenne une

1) Maupoil 1943, 1.

2) Cf. p. 163.

3) Maupoil 1943, 1, p. XIII.

forme humaine. Ainsi, il pourrait mieux lui enseigner le Fa. Or, c'était un long travail et le chasseur fut vite découragé. Finalement, l'animal ne put redevenir un homme et le chasseur n'apprit qu'une partie du Fa.

La charge de bokòṇṇ (babalawo en nago-yoruba) ne s'acquiert pas comme celle des prêtres en suivant l'initiation et la hiérarchie des communautés vodũ. L'aspirant-devin doit apprendre auprès d'un bokòṇṇ renommé les nombreuses légendes, devises et valeurs symboliques des signes de Fa, l'emploi des instruments divinatoires et surtout la manière d'interpréter les signes en fonction des questions posées par ceux qui sont venus le consulter. C'est principalement en assistant aux consultations et en servant le bokòṇṇ dans ses différentes tâches (sacrifices, rites du Fazũ, du Falilè, etc..) que l'aspirant-devin obtiendra la connaissance de base pour pouvoir consulter à son tour. Néanmoins, lorsqu'il s'agit de cérémonies importantes, le bokòṇṇ s'entoure de plusieurs de ses collègues qui prennent alors une part active au rituel, en particulier pour l'exécution ou le rappel des nombreux chants symboliques accompagnant les signes de Fa.

Le matériel de divination (1)

On a déjà fait mention plus haut (2) de quelques-uns des instruments qui jouent un rôle dans la divination et qui matérialisent en quelque sorte la présence du Fa. Parmi ceux-ci, on notera en premier lieu les noix de palme Fakwĩ (Ifakĩ en yoruba). Elles proviennent d'une variété de palmier, Fadè (Elaeis guineensis idolatrica), dont les palmes sont rabattues et soudées. Les noix ne sont pas comestibles. On les reconnaît à leurs pores ou yeux (kwĩnukũ) au nombre de quatre. Seul le bokòṇṇ est habilité à les cueillir après un rite de propitiation offert à l'arbre. La préparation des noix exige également un certain nombre d'actes rituels. On utilise toujours 36 noix qui sont réparties en deux "mains" (Fasi ou Falò) comme disent les Dahoméens : l'une, mâle, comporte 19 noix, l'autre, femelle, 17 seulement (3). En général, les noix sont conservées dans des coupes de bois parfois artistement sculptées (lèmã, Fasi, Fagbã, Fagbãxètõ, ou Ifajele en yoruba), ou dans de petitesalebasses, voire dans des jattes d'origine européenne. C'est par la manipulation des noix que le bokòṇṇ arrive à déterminer les signes. Un autre instrument est également employé pour la recherche de ceux-ci. Il s'agit du chapelet agũmagã (òpèlè en yoruba), constitué par une cordelette (ou tout autre lien) à laquelle sont attachés 8 demi-noyaux d'avini ou d'asro (variété de mangue sauvage). Les moitiés de

1) Cf Maupoil 1943, 1, p. 178-219 ; Bascom 1969, p. 26-37.

2) Cf. p. 164.

3) En fait, il devrait y en avoir 16, nombre consacré au Fa, (à cause des 16 dunõ), aussi dit-on qu'il y en a 16+1 pour la main femelle (le symbolisme sexuel étant ici évident!).

noyaux sont disposées de telle manière que le chapelet, tenu en son milieu, présente de part et d'autre deux rangées de quatre. C'est de la position des noyaux, qui tombent soit sur leur face interne soit sur leur face externe, que le bokòṇṇ interprète le signe trouvé. Les signes, lorsqu'il s'agit de la consultation au moyen des noix de palme, sont inscrits sur un plateau divinatoire appelé Fatê (òpò ifa en yoruba) qui est recouvert de poussière de kaolin (hwe) ou d'une poudre provenant de l'écorce pilée du sotì (sokpètì) ou d'un arbre que les Anglais désignent sous le terme de Camwood. Cette poudre prend alors le nom de yè. Le plateau divinatoire est généralement en bois, sculpté de motifs symboliques, de forme ronde ou rectangulaire à bords concaves. Cette dernière forme est plutôt dahoméenne, tandis que la première se rencontre surtout en pays nago (1).

Parmi les accessoires indispensables à la consultation du Fa et qui figurent dans la salle Fagbasa chez le bokòṇṇ, il faut signaler les autels asê : zūsê et alégele pour Fa et son inséparable Lègba, acelele en forme de canne à crochets le long de la hampé pour les anciens bokòṇṇ. On doit aussi mentionner les lōflē (irò ifa en yoruba) dont le rôle consiste à attirer l'attention du Fa ou à lui manifester sa reconnaissance. Ce sont des baguettes courbées en bois, quelquefois en os ou en ivoire très bien sculpté. Enfin, le bokòṇṇ se munit presque toujours d'un sac, le voḍe, contenant une foule de petits objets (graines, coquillages, fragments de perles, de poterie, d'os ou de reliques animales, etc.). Tous ces objets possèdent une signification symbolique dont la portée varie selon le déroulement de la consultation (2).

En règle générale, le bokòṇṇ serre son matériel divinatoire dans un sac ou une grande calebase (Faka ou Fagbā). Lorsqu'il se déplace, il emporte toujours son agūmagā (il en a parfois plusieurs) et le voḍe dans un sac, le Fakpò ou l'agūmagākpo.

La consultation du Fa (Fakikā)

1) Au moyen des noix de palme (Fagbo ou grand Fa) :

C'est le procédé le plus solennel. Il se pratique en général chez le bokòṇṇ, dans la salle de réception dite Fagbasa. Après les salutations d'usage, le devin accomplit un rite de purification en aspergeant l'endroit avec une décoction de feuilles (sififama) et en s'en lavant les mains. Il invite les participants à se purifier en faisant de même. Ensuite, il s'assied sur une natte où il dispose en face de lui les divers instruments servant à la divination. Il répand un peu d'eau au pied des asê et un peu d'alcool par terre pour le Lègba. Il réclame en même temps une obole pour la présenta-

1) Cf. Savary 1970, 2, p.14-18.

2) Cf. Gabus 1967, p.125-28.

tion du matériel (sacrifice propitiatoire). La consultation peut alors commencer. Le bokônô demande au consultant la raison de sa visite. Ce dernier n'est pas tenu de tout dire, mais il doit orienter suffisamment le devin pour que la consultation ait un sens. Le devin saisit les noix Fakwî, à tour de rôle la main mâle et la main femelle, en récitant une longue litanie à l'adresse du Fa et des anciens bokônô, ainsi qu'aux vodû et aux rois. Puis, il fait passer d'une main à l'autre le tas de 19 ou 17 noix et marque sur le plateau un trait pour deux noix restées ou deux traits pour une seule, en commençant à droite et de haut en bas. S'il trouve plus de deux noix ou si l'une d'entre elles tombe sur la natte, le coup est à recommencer. Il arrive ainsi à inscrire deux groupes de quatre traits simples ou doubles, qui déterminent le signe trouvé (1), en général un signe composé (le signe est simple lorsque les deux groupes d'indices sont identiques). Après avoir nommé le signe, le bokônô récite immédiatement les louanges ou les devises qui le concernent, éventuellement une légende plus longue. C'est à partir de ces formules qu'il découvre au consultant la ou les raisons de sa situation et le conseille pour l'améliorer, notamment par des sacrifices.

2) Au moyen de l'agûmagâ :

Ce procédé est l'un des plus fréquemment employés. Le consultant doit d'abord révéler à une petite graine (ajikwî) l'objet de sa demande. Le devin place ensuite la graine à droite et un cauris à gauche. Puis, saisissant le chapelet agûmagâ en son milieu de la main droite, tandis que la main gauche en retient les deux extrémités, il le balance et le fait choir à terre à côté de l'ajikwî (à droite de celle-ci). En examinant la position des demi-noyaux (face externe = deux traits, face interne = un seul), il décrit le signe trouvé. Il procède de même pour le cauris. Si le premier signe est supérieur (i.e. vient avant le second dans l'ordre général des signes), la réponse est affirmative (Fa accepte, dit-on). Dans le cas contraire, elle est négative et le devin cherchera par élimination la raison du refus (en particulier en se servant des objets contenus dans le vode).

3) La prise du kpôli lors de la cérémonie du Fazû :

Lorsqu'un individu ressent le besoin de connaître d'avantage sa destinée (ce qui lui permettra de mieux accorder sa vie avec elle), il s'adresse au bokônô pour le rite du Fazû (mi na i Fazûmè, on va aller dans la forêt du Fa) (2). Pour certains bokônô, ce rite reconstitue l'événement mythique au cours duquel l'animal ajasile apprit le Fa à un chasseur. Il

1) Cf. Tableau des principaux signes de Fa, fig. 22, p. 228.

2) Cf. Maupoil 1943, 1, p. 276-332.

est à remarquer que seuls les hommes adultes peuvent accomplir le rite du Fazū et obtenir leur Fa complet. Les enfants et les femmes ne reçoivent quant à eux qu'un Fa provisoire.

Le candidat que l'on appelle alors Favi (enfant du Fa) doit en premier lieu réunir les nombreux éléments réclamés pour cette cérémonie et qui comprennent en général ; 9 poulets, 2 petites calebasses (lākavu) pour les noix, 4 litres d'alcool de palme et 2 bouteilles d'alcool d'origine européenne, des colas blanches et rouges au nombre de 16, également 16 gous-ses de poivre atakū, 4 mesures d'haricots ou de maïs, des ignames, de l'akasa, de l'huile de palme et du poivre gris lēlākū, 6 mètres d'étoffe blanche, 4 nattes de fibre de palme, 1 mesure de cauris et une somme d'argent se montant à 1000 CFA environ (tout ceci est donné à titre indicatif, car les exigences varient selon les bokōnō). La cérémonie se déroule de préférence à la tombée de la nuit, généralement dans la concession du bokōnō, où un enclos fermé au moyen de nattes symbolise le bois sacré. Le Favi, après avoir accompli les sacrifices propitiatoires, reçoit du bokōnō les noix consacrées et pratique lui-même la consultation, aidé par les assistants du devin. Ceux-ci recueillent la terre, où le Favi a tracé le signe trouvé, et l'enferment dans un petit sac d'étoffe blanche qui sera par la suite garni de cauris. Cet objet devient le kpōli, c'est-à-dire un symbole matériel de la vie du Favi. Seule la mort l'en séparera. Il reçoit en même temps les noix de palme qui ont servi à la consultation et qui sont contenues dans les 2 petites calebasses. On lui remet parfois aussi d'autres instruments rituels comme les zūṣē ou la calabasse renfermant l'effigie du Lēgba (Lēgba agbānukwē). Toutefois, ce sont les noix de palme qui représentent le Fa de l'individu, car le kpōli est considéré comme un serviteur de Fa. La cérémonie se termine par un repas pris en commun.

Rites et sacrifices

Les individus possédant un Fa se doivent de lui offrir régulièrement des sacrifices pour que soit entretenue la relation établie lors du rite du Fazū, et de manière générale, pour que le Fa accepte de conseiller ceux qui s'adressent à lui. Ces sacrifices (Fanuwiwa, réjouissances pour Fa) n'ont pas lieu à date fixe. Certains cependant doivent être accomplis chaque année, ainsi par exemple l'offrande des prémices d'igname (tedudu) et surtout le bain de Fa (Falilē).

Cette cérémonie du bain annuel de Fa consiste à laver les noix de palme ayant servi au Favi pour découvrir son signe, ceci afin que le Fa continue à le "protéger" par ses conseils (les Dahoméens disent : Fa nu xwe fa ; i.e. pour que Fa rafraîchisse la maison). Elle se déroule toujours au milieu de la nuit dans la concession du Favi (ou du Fatonō, propriétaire du Fa). Plusieurs bokōnō y participent, au premier rang celui qui a remis le Fa dans le bois sacré et ses assistants

qui vont laver les noix. Ceux-ci sont appelés Fadiqā. Ils utilisent pour le rite une grande marmite en terre cuite, le Fazē, dont le col est entouré d'une étoffe blanche et d'une ceinture (azā) faite de feuilles de bananier lacérées. Le Fatonō leur confie les calebasses contenant les noix (Fakpōlie) ainsi que son kpōli. Les noix sont d'abord frottées avec de la poudre de kaolin, puis essuyées dans un linge que l'on a humidifié avec l'eau du Fazē. Elles seront ensuite rincées dans une autre poterie. L'eau qui a servi à cette première ablution est jetée hors de la maison. Ainsi disparaissent toutes les souillures volontaires ou non qui auraient été imposées au Fa. Les noix sont alors plongées à plusieurs reprises dans le Fazē et les Fadiqā en font dégoutter l'eau sur la tête du Fatonō agenouillé auprès du vase. Après avoir été longuement lavées et frottées, les noix sont reposées dans les petites calebasses. C'est au tour du kpōli d'être purifié au-dessus du vase, au moyen de la poudre de kaolin. On prend garde cependant de ne pas le mouiller. Les Fadiqā le remettent à son propriétaire en le lui appliquant sur le front et sous les bras avant de le placer dans ses mains. La coutume veut que le Fatonō exécute à ce moment-là une danse tout en tenant son kpōli. Enfin, les bokōnō s'approchent du vase et, tenant leurs mains au-dessus de l'ouverture, invoquent le Fa et les vodū pour leur recommander la vie du Fatonō et celle des gens de sa maison. Par trois fois, on verse de l'eau du Fazē sur la tête de celui-ci, puis on lui confie le vase pour qu'il se lave avec l'eau consacrée au moins pendant sept jours. Ses femmes sont invitées à s'en laver aussi la poitrine et le ventre (pour favoriser de nombreuses grossesses). Durant toute la cérémonie, les bokōnō et leurs assistants chantent les devises ou légendes de nombreux signes, aussi faut-il faire appel à plusieurs devins qui se relaient dans l'exécution de ces chants (Faxā). Naturellement, comme dans toute cérémonie, le Fatonō doit recevoir dignement ses hôtes en leur offrant de la boisson et des colas, ainsi que de l'argent qu'il distribue par petites sommes tout au long de la cérémonie.

Sens des sacrifices (1)

Au même titre que les autres vodū, Fa est honoré par des sacrifices variables selon les cas, les régions et les bokōnō. Ces sacrifices diffèrent de ceux que prévoient les signes (du) et qui, eux, constituent le moyen donné par la divination pour prévenir ou atténuer l'action négative d'une ou plusieurs divinités. Ces derniers sont désignés par le terme de vosisa. Par contre, les sacrifices pour Fa (Fanuwiwa) représentent une façon de se concilier le Fa en consolidant l'alliance établie avec lui au moment du Fazū. Il y a d'ailleurs à ce moment-là des offrandes qui s'adressent aussi bien au Fa en général qu'au Fa particulier de l'individu (le kpōli ou les noix qui matérialisent son Sé ou destin).

1) Cf. Maupoil 1943, 1, p. 333 sq.

Les sacrifices pour Fa ne sont en général guère importants et il est rare qu'ils comportent des animaux à immoler. Habituellement, on se contente de lui offrir ses aliments préférés : de l'igname, de l'haricot, de la pâte de maïs et de l'huile de palme, des colas et du poivre atakū ou lâlăkū, etc. (ce sont les nourritures que l'on sert à la plupart des vodū). Il y a cependant des nourritures dangereuses pour Fa, en premier lieu l'alcool et le piment, car Fa aime ce qui est frais (ou rafraîchissant). Par ailleurs, les individus qui ont reçu leur signe de Fa doivent respecter les interdits particuliers à ce signe, et en premier chef ceux qui sont d'ordre alimentaire. Ils éviteront par conséquent de consommer ou d'offrir à leur signe ces nourritures interdites. Par exemple, le maïs qui pourtant est accepté par Fa en général est refusé par les signes suivants :

- Sa-Tula, sous la forme de maïs grillé à cause de Sakpata (correspondance des grains avec les maladies éruptives causées par ce vodū) ;
- Sa-Mèji, sous la même forme que le précédent, à cause des craquements qui pour ce signe annoncent la maladie ;
- Wălă-Mèji, qui interdit le maïs, bien que l'ayant créé, lorsque la consultation est défavorable au Favi ;
- Ji-o-Gbe (Gbe-Mèji), sous forme d'akasa, de pâte ou de bouillie ;
- Woli-Mèji
- Lété-Mèji, à cause de Sakpata dont il est le signe même.

C'est naturellement l'âme (yè) du sacrifice qui est offerte au Fa et aux du, et non la chose sacrifiée. Comme dans tous les autres rituels, le sacrifice s'accompagne d'un repas communiel qui resserre les liens établis entre les participants et la divinité.

Il ne faut pas oublier de rappeler aussi la présence du Légba dans tous les sacrifices de Fa. Il y est toujours servi en premier et c'est d'ailleurs lui qui reçoit la plus grande part. Son rôle d'intermédiaire est en effet très important dans la divination comme dans la plupart des collèges. Certains bokônô n'hésitent pas à faire appel à lui, notamment au Tolégba, pour améliorer leur science du Fa. Le sacrifice au Tolégba comportent des poulets (un pour Légba, un second pour Mahu et un autre pour Lisa), de l'atakū, des feuilles liturgiques (jijivima et xūsikusema), des boules d'akasa et des colas. A l'exception des poulets, toutes ces choses sont réduites en poudre et déposées dans une jarre au-dessus de laquelle on trace le signe Cè-Tula, l'un des signes les plus dangereux ou les plus lourds de conséquences. Il semble que la poudre ainsi consacrée ait la faculté de faire intervenir le Légba.

Les signes de Fa, les du

Le Fa se manifeste à travers 16 principaux signes, les dunō et leurs 240 combinaisons, les duvi. Il est impossible ici d'en parler en détail, car chaque signe possède un ensemble de devises, légendes et prescriptions rituelles (1). De toute manière, les versions diffèrent considérablement d'un lieu à l'autre. En outre, le message transmis par les signes comporte en général un riche symbolisme qui s'interprète en fonction de tous les autres signes et des situations particulières. Bien entendu, le contenu de cette tradition purement orale a certainement subi d'importantes modifications au cours des âges, la mémoire des bokōnō n'en ayant conservé que les traits les plus marquants. À l'origine, le message des signes se transmettait dans la langue yoruba. En passant au Dahomey, il a été vraisemblablement fortement altéré. Peu de bokōnō dahoméens savent s'exprimer en yoruba ou dans le dialecte nagc. Par conséquent, de multiples transformations ou adaptations en langue fō ne sont pas étrangères à la confusion observée dans l'analyse des signes. Il arrive aussi, et même assez souvent, que le Fa dahoméen contienne des éléments rajoutés ou réinterprétés (ainsi par exemple les nombreuses allusions aux anciens rois et aux divinités qui s'y rattachent, les Tōxōsu). On peut cependant retrouver des concordances, soit dans l'expression, soit dans la portée des signes, entre le Fa dahoméen et celui des Yoruba (Ifa).

On a dit plus haut que la valeur d'un signe, au cours d'une consultation, dépend de sa position dans la liste générale des signes. Cette remarque souffre pourtant plusieurs exceptions, étant donné que la liste en question n'est pas toujours dressée de la même manière selon les régions ou les bokōnō. Il en est de même pour la signification d'un signe qui passe parfois pour être favorable, alors qu'il peut très bien dans une situation donnée posséder un sens tout à fait contraire (par exemple, Gbe-Mèji qui annonce tout à la fois la vie et la mort).

Enfin, certains auteurs se sont attachés à donner un sexe déterminé à chacun des signes. En fait, il n'en existe que deux qui ont un sexe bien défini. Il s'agit de Gbe-Mèji (mâle) et Fu-Mèji (femelle), le premier et le dernier des 16 grands signes, qui sont considérés comme le couple dont dérivent tous les autres.

1) Jusqu'à présent, il n'existe aucun ouvrage sur le Fa au Dahomey ou en Nigeria qui comporte l'analyse de tous les signes. Seuls celui de Maupoil, avec 73 signes, et celui de Bascom, avec 54 signes, sont allés au-delà des 16 signes principaux.

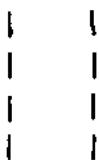
 1 Gbe	 2 Yèku	 3 Woli	 4 Di
 5 Loso	 6 Wěiē	 7 Abia	 8 Aklā
 9 Guda	 10 Sa	 11 Trukpè	 12 Tula
 13 Lètè	 14 Cè	 15 Ka	 16 Fu

Fig. 22 Tableau des 16 principaux signes de Fa

Voici la liste des 16 dunḡ avec leurs caractéristiques essentielles et les sacrifices qu'ils prescrivent (1), tout d'abord la liste comparée de leurs différentes appellations et positions selon les principaux auteurs :

Trautmann 1939	Maupoil 1943	Abomey 1967	Bascom (Ifé) (2) 1969
1. Gbé	1. Gbe	1. Gbe	1. Ogbe
2. Yèkou	2. Yèku	2. Yèku	2. Oyèku
3. Holì	3. Woli	3. Woli	3. Iwori
4. Di	4. Di	4. Di	4. Edi
5. Lōsso	5. Loso	5. Loso	5. Obara
6. Houḡlin	6. Wēlē	6. Wēlē	6. Okanran
7. Abia	7. Abia	7. Abia	7. Irosun
8. Akian	8. Aklā	8. Aklā	8. Owōnrin
9. Gouda	9. Guda	9. Guda	9. Ogunda
10. Sa	10. Sa	10. Sa	10. Osa
11. Toula	11. Ka	11. Trukpē	11. Irètè
12. Touloukpin	12. Turukpē	12. Tula	12. Otura
13. Lètè	13. Tula	13. Lètè	13. Oturupōn
14. Tchē	14. Lètè	14. Cē	14. Ika
15. Ka	15. Cē	15. Ka	15. Osē
16. Fou	16. Fu	16. Fu	16. Ofun

Les noms des signes principaux sont toujours suivis de l'appellation Mēji, qui signifie deux ou double dans la langue yoruba ; en effet, ces signes sont représentés par un double indice (voir tableau annexé). On note de légères différences d'appellation ou des particules de liaison lorsqu'il s'agit d'un signe composé (par exemple : Wēlē-Yèku donne Wēlē-gbidi-Yèku, Aklā-Gbe, Aklā-Jiogbe, etc..) soit pour raison d'euphonie soit par simple jeu de mots (3).

1. Gbe-Mēji, Jiogbe ou Jiogbe (Ogbe-Mēji en yoruba) : On l'appelle aussi l'agbasa, le large chemin, celui de la vie ou de la mort selon les signes qui l'accompagnent. C'est le premier des signes et pour celui qui l'a trouvé, il annonce une carrière de chef. Il fait intervenir les plus grands vo-dū, en particulier Xēbioso, et demande en sacrifice : un cā-bri femelle, la tête d'un margouillat mâle (alōtōta) et une pointe de fer (ga), qui seront enveloppées dans un tissu blanc pour être ensuite portées au sommet d'un fromager.

1) Cf. Trautmann 1939, Maupoil 1943, 1, Bascom 1969. Les sacrifices peuvent naturellement varier d'un lieu à l'autre et dépendent bien entendu de l'interprétation du signe donnée par le bokōnḡ.

2) Dans les trois premières colonnes, les noms sont donnés en fōgbe, dans la dernière, en yoruba.

3) Maupoil 1943, 1, p.410.

2. Yèku-Mèji (Oyèku en yoruba) : C'est le signe de la mort, non pas forcément de celle qui menace le Favi, car le signe peut avoir un sens favorable. Il représente plutôt les ancêtres familiaux et les Tòxòsù. Il est à l'opposé de Gbe-Mèji, dont il essaya selon la légende de prendre la place. C'est un du puissant qu'il faut savoir se ménager. Les sacrifices prévoient l'échange de la mort (kudiò) et comprennent des étoffes noires et blanches, une figure humaine en terre de barre (vokò), une petite jarre et deux chèvres (une chèvre mâle et blanche, une autre, femelle et noire). La chèvre blanche est immolée et on en place les morceaux dans la jarre enveloppée de l'étoffe noire ; le tout est déposé en brousse.

3. Woli-Mèji (Iwori-Mèji en yoruba) : Signe de la large bouche (i.e. de l'appétit) d'après l'étymologie dahoméenne, alors que le vrai sens yoruba correspondrait à l'action de décapiter. C'est le signe de xla (l'hyène) et de tous les animaux de la brousse (surtout carnassiers). Celui qui l'a trouvé doit s'armer de prudence et de patience pour recevoir un jour les plus grandes richesses de la vie. Le sacrifice demande une figure humaine en terre de barre (vokò), une perle rouge (lākā) et un cabri. Ce dernier sera immolé et son sang répandu sur le vokò (qui ici représente le Lègba).

4. Di-Mèji (Edi-Mèji en yoruba) : Signe de l'agitation. L'étymologie est peu assurée : elle traduirait l'idée de dureté pour Trautmann (1), alors que pour Maupoil (2) elle désigne les organes génitaux de la femme (sous forme d'euphémisme : les fesses). A condition de faire les sacrifices prévus, le Favi échappera à une mort prématurée, surmontera les maladies et connaîtra même le succès. Les sacrifices s'adressent en premier lieu au Lègba et consistent en une poule que l'on déplume sans la tuer et en diverses sortes de bois (celui de l'arbre vèti et du voblagoti, ce dernier accompagné de ses feuilles qui ont une valeur rituelle importante).

5. Loso-Mèji (Irosun-Mèji en yoruba) : Signe des ennuis. Le mot en yoruba traduit l'idée d'un arbre creux ou pourri, il évoque aussi la teinture rouge violacée connue en fògbe sous le terme de sokpakpè. Ces ennuis peuvent être de différentes sortes et n'avoir pas la même gravité. On dit que celui qui l'a trouvé ne profitera pas de sa chance. C'est un signe annonciateur d'une mort hâtive et en tout cas de la pauvreté. Pour atténuer les effets du sort contraire, le Favi doit accomplir des sacrifices. Celui qui est prévu par ce signe comprend un cabri blanc, de la poudre blanche (hwe), deux poulets mâle et femelle, unealebasse. On dépilume les poulets et on les place avec le hwe dans unealebasse qui sera portée au Tolègba, le cabri revient au bokòndò.

1) Trautmann 1939, p. 49.

2) Maupoil 1943, 1, p. 459.

6. Wělě-Měji (Owònrin ou Owònlì-Měji en yoruba) : Signe de la terre (Sakpata) et de la source (Tòxòsu). L'étymologie est peu précise : wělě désigne-t-il un coquillage et en même temps quelque chose de bigarré ou s'applique-t-il à l'action de "tourner la tête", i.e. mourir ? (1). Comme tous les autres signes, il se caractérise par des aspects dualistes. Ainsi, le Favi qui l'a reçu doit s'attendre à des difficultés ; il pourra toutefois les surmonter en accomplissant de nombreux et importants sacrifices à l'intention des Tòxòsu et de Sakpata. En se montrant généreux, il s'attirera la bienveillance des vodū et connaîtra aussi la réussite économique et sociale. Le sacrifice prévu par le signe Wělě-Měji est donc important et comporte au moins une chèvre, une pintade (qui figure dans la légende du signe et traduit la présence de Sakpata), un canard femelle (animal symbolisant les Tòxòsu), deux poulets mâle et femelle, une natte de fibre de palmier et une étoffe blanche, ainsi que des aliments, tels que maïs, igname, haricot, banane, et également des poteries rituelles (notamment deux Tòxòsugbà mâle et femelle). Le sacrifice est offert habituellement dans un temple de Tòxòsu.

7. Abla-Měji (Obara-Měji en yoruba) : Signe du vodū Dā (serpent arc-en-ciel). Son nom signifie en fòqbe l'action d'attacher, alors qu'en yoruba il peut désigner le nom du roi (Oba) ou celui d'une petite graine. Il annonce la richesse (attribuée en général à Dā Ayidohwedo) et symbolise la force de tout retenir, la durée et l'accomplissement (2). Le Favi qui veut se rendre propice cet avenir doit se placer sous la protection du vodū Dā et de tous ceux qui lui sont rattachés (Lègba, Tòxwìò, Xoxo, etc...). Il n'aura rien à craindre d'un ennemi même plus fort que lui, car, comme le rappelle la devise du signe, "l'éventail chasse la sueur"...

8. Aklā-Měji (Okanran-Měji en yoruba) : C'est le signe des jumeaux. Aklā désigne en fòqbe (et c'est la seule explication retenue au Dahomey) une espèce de singe (zio) de pelage gris ou roux, appartenant à la famille des cercopithèques, qui symbolise les naissances gémellaires. La femelle de ce singe aurait en effet la particularité de mettre au monde deux petits à chaque portée. Ce signe présage la chance, la richesse, une nombreuse descendance et le bonheur social. Il ne demande pas de sacrifice propitiatoire mais invite le Favi à s'attacher au culte des jumeaux.

9. Guda-Měji (Ogunda-Měji en yoruba) : Pas de doute au sujet de l'étymologie, il s'agit bien du signe de Gu, vodū des métaux et de la violence. C'est naturellement un signe annonciateur d'accidents mais aussi un présage de puissance et de réussite. Néanmoins, le Favi ne retirera rien du bien qu'il aura fait à autrui. Il devra en outre éloigner toute arme de

1) Maupoil 1943, 1, p. 475.

2) Maupoil 1943, 1, p. 482.

sa portée et respecter scrupuleusement les interdits de Gu, notamment ceux qui ont trait aux êtres et aux choses figurant dans les devises et légendes du signe (interdits valables en général pour tous les signes). Le sacrifice prévu par Guda-Mèji comporte trois figures ou vokò (dont une pour Gu et une pour Lègba), une tête de vipère et une peau de panthère, un couteau, trois poulets, des haricots, du maïs et de l'huile de palme, ainsi qu'une somme d'argent variable (habituellement trois fois 7.50 Fr. en ancienne monnaie d'argent ou trois fois son équivalent actuel ; le nombre de trois est imposé par la légende du signe). Le sacrifice doit être déposé sous un arbre (liseti).

10. Sa-Mèji (Osa-Mèji en yoruba) : Signe dangereux et difficile. Il existe plusieurs étymologies : à Abomey, c'est celle de la rivière qui coule qui semble la plus courante, ailleurs on admet que le terme désigne les organes génitaux de la femme (à travers un euphémisme : les cuisses). Parfois, on attribue ce signe aux Tòxòsu, parfois aux Kènèsi (esprits de la magie). Ses devises mettent en scène de nombreux animaux qui jouent un rôle dans les pratiques magiques (le caméléon ou le crapaud par exemple). Il apparaît en effet que celui qui l'a trouvé doit se prémunir contre toutes sortes de pratiques magiques. En suivant les prescriptions du Fa, il arrivera cependant à améliorer sa situation ("il oubliera sa misère"). Le sacrifice, s'il concerne les Tòxòsu, comporte une chèvre blanche, un coq et une poule blanche, une natte de fibre de palmier et une coiffure de Tòxòsu (Tògoza), ainsi que divers aliments (patate douce, banane, igname, huile de palme, maïs et haricot). Hormis la chèvre, on dépose le tout enveloppé dans la natte près d'une source ou d'un marigot (lieux de prédilection des Tòxòsu).

11. Trukpè-Mèji, Tulukpè ou Trukpè-Leru (Oturupòn en yoruba) : D'après l'étymologie dahoméenne, le terme désigne le fruit du papayer et par extension tous les maux de ventre. Il présage des difficultés (des maladies) que le Favi surmontera en faisant appel aux vodù et aux pratiques magiques (bo). Ce signe est en relation avec tous les vodù, en particulier avec Sakpata (à cause des graines que renferme la papaye). Il demande en sacrifice : un coq, une papaye et une poule tachetée de blanc et de noir. Le rituel consiste à "échanger la maladie" (azòdiò) en se passant la poule sur le corps. La poule est éventrée et ses entrailles placées dans la papaye que l'on referme ensuite. On se passe également le fruit sur le ventre à trois reprises. La papaye et le coq sont offerts au Tolègba.

12. Tula-Mèji (Otura-Mèji en yoruba) : En fògbe, tula signifie la détonation d'un fusil et par extension le chasseur qui rate son coup, ou celui qui parle trop ... En yoruba et en fògbe le sens est le même : Tula-Mèji représente la parole. Celui qui l'a trouvé devra surveiller sa langue, car celle-ci pourra tout aussi bien être la cause de sa chance que de sa

perte. De ce fait le signe est en rapport avec tous les vodũ. Le sacrifice réclame un nid d'oiseau tisserand (xwêlêsuvo), deux poulets rouges qu'on appliquera sur la bouche (pour échanger la mauvaise parole) avant de leur arracher les plumes. Le sacrifice est généralement offert au Tolêgba.

13. Lê-tê-Mêji (Irê-tê en yoruba) : Signe de la terre (même étymologie en fôgbe et en yoruba), il représente le vodũ Sakpata. C'est donc un signe puissant, très favorable à celui qui l'a trouvé, pour autant qu'il procède aux sacrifices destinés à Sakpata. Il lui faudra même ériger un temple pour ce vodũ. Le sacrifice prévu lorsqu'on découvre ce signe comprend : une natte de fibre de palmier mouchetée de rouge et de blanc (dogbo), de la pâte de maïs et de l'huile de palme, deux vases pour le bain (wulêgbâ) également tachetés et contenant une décoction de feuilles liturgiques (axisixisima et desele-sigêma), un bouc, deux poulets bigarrés et trois oeufs. Le sacrifice sera déposé au pied d'un arbre fôtf (bois noir épineux). Les poulets y seront déchirés et le bouc décapité. Le sacrifice doit être refait chaque année pour éviter les calamités provoquées par le vodũ Sakpata.

14. Cê-Mêji (Oșê-Mêji en yoruba) : D'après l'étymologie nago-yoruba, cê évoque l'idée de briser ; en fôgbe, on retrouve le même terme pour désigner l'action de frauder ou d'écraser. Maupoil (1) indique que ce signe aurait commis un inceste avec le dernier dunô, Fu-Mêji (considéré comme un du féminin). Cê-Mêji ne présage rien de bon en général car il est rattaché à Sakpata et en même temps aux Kênêsi. Certaines de ses combinaisons sont annonciatrices de catastrophes imminentes, aussi, le bokônô s'empresse-t-il toujours de les effacer ou de ne pas les nommer (notamment les combinaisons de Cê avec Fu ou Lê-tê). Le Favi connaîtra vraisemblablement la richesse et la puissance, mais n'en profitera pas longtemps (le signe parle en effet de la mort qui vient). Le signe prévoit un sacrifice qui sera offert à Sakpata (comme dans le cas de Lê-tê-Mêji). Ce sacrifice ne suffira pas cependant à éloigner le malheur, il ne fera qu'en retarder l'échéance.

15. Ka-Mêji (Ika ou Oka-Mêji en yoruba) : C'est le signe de laalebasse, c'est-à-dire du monde pour les Dahoméens, celui de la vipère ou du serpent en général pour les Yoruba. Son interprétation varie aussi selon les régions. Pour les premiers, Ka-Mêji est relié au vodũ Xêbioso, pour les seconds, il représente le serpent et tous les animaux qui lui ressemblent. Toutefois, partout ce signe est annonciateur de difficultés. Le Favi ne saura guère profiter de sa chance. Il sera comme le singe qui trouve des fruits, il ne saura pas lequel cueillir en premier. Le sacrifice prévu chaque année pour ce signe comporte un coq blanc et une poule, des colas rouges et blanches, du poivre atakũ. En outre, le Favi devra se laver tous les jours et sa vie durant avec une décoction de feuilles liturgiques (awosâma).

1) Maupoil 1943, 1, p. 553.

16. Fu-Mèji (Ofun-Mèji en yoruba) : Signe important car il a engendré avec Gbe-Mèji tous les autres dunò. C'est donc l'élément femelle de la divination. L'étymologie du terme est à peu près semblable en fògbe et en yoruba, elle signifie l'action de souffler (pour attiser le feu par exemple, d'où l'extension au feu lui-même). C'est un signe présidant à la fécondité, celle des femmes en particulier. C'est pourquoi les Pò l'assimilent à leurs Tòxòsu familiaux. Parfois, on considère que ce signe est en rapport avec les Kènési, car il régit le mystère (celui qui découle de l'inceste commis avec Cè-Mèji (1). La devise du signe parle en effet du mal ou de l'acte contre nature fait à autrui et qui se retourne contre son auteur. Etant lié aux Tòxòsu, le signe annonce dans certains cas des naissances monstrueuses dans la descendance du Favi. Celui-ci peut les éviter en offrant une chèvre blanche (couleur du signe), un canard (pour les Tòxòsu), une poule et un coq, de l'huile de palme, des colas et de l'atakū, ainsi que des boissons alcooliques. Le tout sera déposé auprès d'une source consacrée aux Tòxòsu (Dido par exemple).

5. Les pratiques magiques

C'est un domaine mystérieux qui a fait naître beaucoup de légendes, car trop souvent on a tendance à confondre magie et sorcellerie et à les interpréter en fonction des pratiques du moyen âge européen. Or, au Dahomey la magie représente l'ensemble des connaissances nécessaires pour faire agir les divinités, déclencher leur force qui, comme on l'a vu, peut amener le bien ou le mal (2). On a déjà eu l'occasion de souligner que la religion dahoméenne permet de nouer, grâce aux rituels convenables, des relations d'aide réciproque entre les vodū et les hommes. C'est le but du sacrifice (vosisa) de ranimer la force latente (ou force vitale) des vodū. Le sacrifice, en tant qu'il s'accompagne toujours d'un repas communel, constitue un véritable pacte d'alliance conclu entre les vodū et les participants au rituel. Il faut encore distinguer le sacrifice propitiatoire, en vue d'obtenir l'aide des divinités, du sacrifice de "remerciement" ayant pour effet de prolonger l'action divine qui s'est révélée bénéfique. C'est dans ce cadre d'actions et d'obligations réciproques qu'il convient de situer ce que l'on a coutume d'appeler les pratiques magiques. Celles-ci peuvent donc avoir un côté positif ou négatif selon l'usage qu'on en fait (3).

Il est possible à chacun de se livrer à ces manipulations ; toutefois, il est préférable de s'adresser à un spécialiste très versé dans l'emploi des plantes, la connaissance des particularités et des symboles des divinités. Les charlatans à la langue bien déliée ne manquent pas bien sûr dans un domaine aussi mouvant. On a souvent accusé à tort les bokòno

1) Maupoil 1943, 1, p. 557.

2) Cf. Savary 1971.

3) Cf. Herskovits 1938 (Rep. 1967), vol. 2, p. 287 sq.



Fig. 23 Devin consultant à l'aide des noix de palme (Abomey, 1973)



Fig. 24 Rituel magique : préparation d'un maléfice au moyen d'une statuette (Abomey, 1966)

de faire appel à ces pratiques. En réalité, le bokòṇṇ, par sa connaissance étendue des rapports symboliques que révèle la divination, est naturellement à même d'indiquer tel ou tel acte de caractère magique susceptible de pallier des menaces extérieures, qui généralement émanent des vodū. Il s'agit cependant dans tous les cas de mesures défensives destinées à protéger l'individu et non de nuire à autrui (1). Ainsi par exemple, le bokòṇṇ peut aider son client à surmonter une épreuve ou à en atténuer les conséquences par l'emploi de charmes magiques (en particulier dans les sacrifices prescrits par les signes). En se faisant l'interprète de Fa, il "rafraichit" ou apaise, comme disent les Dahoméens, mais en aucun cas il n'arrivera à changer le destin de l'individu. Le bokòṇṇ se fait aussi très volontiers guérisseur en mettant en pratique sa connaissance des plantes. En général, il ne dépasse pas ce stade. Le vodūṇṇ de son côté peut également intervenir, car il sait comment déclencher l'action des vodū qu'il contrôle. On a souvent retenu contre lui l'usage de drogues ou de poisons plus ou moins dangereux. Le cas des jeunes initiés mis en condition par l'absorption de drogues au moment d'actes rituels importants, tels que la mort symbolique ou le réveil de l'initié sous l'égide du vodū, semble, toute proportion gardée, en être un exemple typique. Le vodūṇṇ détient aussi la vengeance du vodū contre ceux qui ont enfreint la loi du silence imposée aux initiés, ou dont les agissements nuisent gravement à la communauté religieuse. Or, s'il y eut tout au long des âges des cas d'empoisonnements ou de meurtres commis par des communautés religieuses, il faut cependant remarquer que le vodūṇṇ, comme le bokòṇṇ, n'agit jamais seul et doit s'en référer dans les cas graves à d'autres de ses collègues plus élevés dans l'ordre hiérarchique. Il existe donc toujours un contrôle de ces activités qui en dernier ressort appartient au roi. A propos des communautés religieuses, il semble qu'on ait trop fréquemment accusé le collège de Sakpata d'avoir répandu la variole et d'autres maladies similaires pour mieux s'imposer, ce qui aurait été à l'origine des persécutions contre ce groupe, principalement au cours du règne de Glèlè.

D'autres spécialistes peuvent être appelés à mettre leur science au service de l'individu qui se sent menacé. Il s'agit par exemple de l'amasinṇ ou amasiblotò qui utilise les vertus des plantes (dépendant aussi des relations symboliques révélées par la religion) pour soigner des affections reconnues, des maladies, ou en assurer leur prophylaxie. Or, au Dahomey, on regroupe sous la dénomination de maladies (azò) tous les maux résultant d'une force extérieure et cachée. De ce fait, il n'existe pas à proprement parler de "maladies naturelles", et dans tous les cas on cherche à en découvrir l'origine occulte ou l'agent maléfique. On retrouve d'ailleurs cette notion de maladie dans le terme même d'azòdotò (ou azòdatò) qui sert à désigner celui ou celle qui fait intervenir des moyens magiques pour nuire à autrui (le terme

1) Maupoil 1943, 1, p. 146-47.

d'azètò peut aussi lui être appliqué bien qu'il possède un sens plus vague : celui qui emploie l'azè, c'est-à-dire le mystère, les choses cachées). L'azòdotò, équivalent du sorcier en français, agit seul et dans l'ombre, soit dans un but personnel, soit à la demande d'individus. Comme le signalent les Dahoméens, l'emploi de forces magiques dans un but maléfique représente une arme à double tranchant qui peut facilement se retourner contre son auteur. L'existence de l'azòdotò est en effet non seulement menacée par les forces qu'il essaie de déclencher (plus ces forces sont efficaces et plus elles sont dangereuses à manier), mais aussi par l'activité d'autres sorciers plus puissants et par la réprobation générale de la société. En outre, il existe des groupes religieux dont l'activité est de traquer les sorciers. C'est en particulier le rôle des Kènesi ou Kènesi. D'après Segurola (1), le terme désigne un "sorcier en pleine activité (plus redouté que le simple azètò). Le Kènesi conserve ses ingrédients dans une grande calebasse et il s'en sert pour se protéger, lui et ses amis, contre les entreprises des autres sorciers ou bien pour nuire à ses ennemis". Maupoil (2) mentionne les Kènesi comme des divinités appartenant au chœur de Fa, mais il n'en donne qu'une définition sommaire : "La famille des Kènesi, divinités de la magie noire, est fort nombreuse et comprend les individualités suivantes : Akpaso, Majiwū, Na, Sègé, Dida, Xadida, Adògbò, Goloqū, Afòsònakpe n'Gbanakpeo, Gliñamu, Azezo, Zākū, lèmonū, etc.. On considère volontiers que les principales Kènesi sont au nombre de quarante et une", et plus loin de signaler que pour certains bokòdò, Fa a tous les moyens de tuer "puisque'il est l'époux des Na, ou Kènesi, et qu'il a sous ses ordres Lègba ..." (3). En réalité, selon des informations recueillies à Abomey, les Kènesi, qui sont un groupe de vodū, fournissent les moyens magiques pour se protéger contre toutes sortes de maléfices. Ceux qui rendent un culte aux Kènesi passent donc pour être des experts dans les manipulations de la magie défensive, qui offrent d'ailleurs peu de différences avec celles de la magie offensive (les principes sont les mêmes : envoûtement, utilisation des plantes, des poisons, usage des bo, etc..). Néanmoins, on les considère comme de bons sorciers, à l'opposé des azòdotò, car ils respectent des règles bien établies. Les Kènesi possèdent une organisation tout à fait semblable à celle des autres communautés religieuses. Leur activité se déploie en outre au vu et au su de tout le monde (4).

1) Segurola 1963, vol. 1, p. 292.

2) Maupoil 1943, 1, p. 20 (n. 3).

3) Ibidem, p. 152. L'assimilation des Kènesi aux Na paraît plutôt arbitraire, car celles-ci représentent les mânes des princesses vouées aux cultes royaux.

Cf. supra p. 152

4) Voir les textes liturgiques transcrits dans la seconde partie de ce travail, p. 347.

La magie dahoméenne, qu'elle soit employée dans le bon ou le mauvais sens, fait appel aux divinités du panthéon connues pour leur redoutable activité, ainsi par exemple : Lègba, omniprésent dans tous les rituels Kènési, Gù, vodù de la violence, Sakpata, les Tòxòsu, ainsi que les vodù dits "sauvages" (Aziza, Tòxwiò, Loko, etc.), vodù de la brousse dont les aspects sont multiples et difficiles à saisir. On retrouve là des conceptions anciennes liées à la chasse (les rares chasseurs au Dahomey s'entourent de nombreux charmes magiques pour se protéger des animaux sauvages ou pour mieux les capturer). Les objets magiques sont aussi extrêmement variés et il est impossible de les ranger dans des catégories bien définies, car ils dépendent de la fonction qu'ils doivent remplir selon les cas, des recettes propres au sorcier, de son imagination ou de sa fantaisie. De fait, la confection de tous ces objets magiques relève du symbolisme établi par la pensée traditionnelle entre les caractéristiques des différents vodù et certains aspects du monde végétal et animal. Le même symbolisme joue sur le plan des comportements humains ainsi qu'au niveau du langage (emploi de rébus ou de jeux de mots). La magie dahoméenne apparaît donc comme une magie de type sympathique, faisant largement intervenir l'analogie et tirant son origine de la conception religieuse traditionnelle.

Parmi l'imposant matériel de nature magique, on remarque en premier lieu les bo, terme général qui s'applique aux amulettes ou à toutes sortes d'objets magiques, qu'ils soient portatifs ou non (1). Cet ensemble très hétéroclite comprend en particulier des chasse-mouches, des grelots, des contenants divers pour les ingrédients, des ceintures et d'autres objets de parure, etc.. En second lieu, on trouve des statuettes (bociò), généralement affublées de paquets magiques ficelés. Les ingrédients utilisés proviennent du monde végétal : feuilles liturgiques ou plantes ayant des vertus médicinales reconnues, poisons d'origine végétale (par exemple l'asògbokà, une liane à latex qui a une action violente sur les intestins et peut causer des accidents mortels ; elle est parfois employée comme poison de pêche) (2), poudre d'écorce pilée (bois et écorce du goti ou Camwood, Baphia nitida), etc.. Le monde animal est lui aussi très bien représenté par toutes sortes de reliques : cornes d'antilopes naines, griffes de carnassiers (panthères ou hyènes), os ou crânes de singes, queues de chèvres ou de boeufs, peaux de civettes, de panthères, carapaces de tortues, corps desséchés de lézards, de caméléons et de crapauds, etc.. On se sert également très souvent des rognures d'ongles ou des cheveux prélevés sur des cadavres

1) Cf. Herskovits 1938 (rep. 1967), vol. 2, p. 263 sq. (18 bo décrits et illustrés) ; ou Le Hérissé 1911, p. 148 sq. (qui en mentionne quelques-uns).

2) Omphalogramus nigrifans (Asclépiadacée). Cf. Maupail 1943, 1, p. 374-75 (n. 4).

(on se les procure auprès des dōkpēgā), surtout sur des personnes décédées dans des conditions mystérieuses ou victimes de l'un des grands vodū (varioleux, foudroyés, etc.). On utilise divers contenants pour les poudres ou les lotions magiques : calebasses, poteries de type rituel ou flacons d'origine européenne. Il arrive également que par un phénomène d'acculturation on emploie des objets d'importation, en leur conférant par analogie un sens nouveau (par exemple, le sifflet de l'agent de police devenu symbole du commandement, les miroirs pouvant renvoyer une force magique, etc.) (1).

La confection d'un objet magique ne suffit pas à lui seul pour obtenir l'effet escompté ; encore faut-il l'actualiser par un sacrifice convenable (sacrifices sanglants de poulets, offrandes de colas et d'alcool, etc.). Il va sans dire aussi que les Fō ou les Dahoméens ne sont pas assez naïfs pour croire que leurs charmes magiques peuvent seuls agir, principalement dans le cas d'une magie offensive. Ils savent très bien que l'intrigue, la persécution sociale, le poison ou l'arme criminelle, fournissent des moyens plus sûrs pour se débarrasser de quelqu'un. Néanmoins, ils considèrent que les charmes magiques permettent d'annihiler la volonté ou la réaction de la victime, d'agir en somme à son insu. De plus, l'emploi des bo assure la réussite de l'action et donne aux moyens courants toute leur efficacité. Grâce aux bo, le sorcier, ou l'individu qui se livre à ces pratiques, se prémunit contre la vengeance posthume de sa victime. Celle-ci ne pourra se retourner que contre la statuette ou l'objet magique, qui joue le rôle de substitut pour le coupable (2).

Pour terminer, voici quelques notes au sujet du gāgbada ou gābada, l'un des nombreux procédés magiques, principalement utilisé dans la région d'Abomey (3). Le terme de gāgbada se décompose étymologiquement en gā = métal (et par extension force, chefferie, etc.) et gbada = puissant, dangereux (4). Il désigne en général un procédé de magie offensive utilisé par l'azōdotō. Le gābada est une arme à double tranchant : il agit en rendant fou la personne visée par le sorcier, mais ce dernier risque de devenir fou à son tour. Le matériel de gābada contient de nombreux objets magiques qui n'ont pas tous la même valeur, certains servant à déclencher les malé-

-
- 1) On peut se procurer sur le marché la plupart de ces ingrédients, mais leur confection dépend de l'utilisateur ou de l'azōdotō.
 - 2) Cf. p.213, les mesures préventives qu'utilisent les criminels.
 - 3) Pour des raisons de sécurité, les informateurs se sont refusés à dévoiler la composition exacte des ingrédients entrant dans le gābada.
 - 4) Cf. Segurola 1963, p.200 : gbada = briser en tordant.

fices, d'autres à s'en protéger. La plupart sont des récipients ou possèdent des cavités destinées à recevoir les ingrédients déterminant la fonction magique. Avant de les utiliser, il convient de pratiquer un sacrifice propitiatoire pour l'une ou l'autre des divinités qui interviennent dans le gābada. Il s'agit presque toujours des vodū Gu, Lēgba et Dā. Lorsque le sacrifice s'adresse à Gu, il faut immoler un coq rouge sur son autel, sans oublier la boisson, les colas et le poivre habituels.

Les objets magiques sont déposés sur une natte d'étoffe de trois couleurs, blanc, rouge et noir (trois couleurs symboliques), en prenant soin de respecter les couleurs convenant à chaque vodū représenté. Par exemple : Gu sur le blanc ou le noir, Lēgba sur le rouge, Dā sur le blanc.

Voici la liste de quelques-uns de ces objets magiques :

1. Asudo kpeletō (terreur des jeunes gens!) : chasse-mouches à grelots, fait d'une courte queue de boeuf noire et d'un manche recouvert de peau de lézard ou de serpent. Emanation du vodū Dā, cet objet permet de soigner un individu victime d'une machination. Son action est renforcée par un sacrifice qui consiste à brûler une grande quantité de combustible (du pétrole par exemple). A l'endroit où l'on a fait ce feu, on prédit que l'on y découvrira des richesses (des perles par exemple, traces du passage du vodū Dā) qui favoriseront la guérison.

2. Gu bo xlō (Gu est en colère) : c'est également un chasse-mouches fait à partir d'une queue de boeuf ou de cabri à laquelle est attachée, au moyen d'une peau de lézard ou de serpent, une petite gourde contenant des poudres. On s'en sert à l'époque des prémices d'igname pour éviter des accidents divers (contusions, coupures, etc.).

3. Sibisaya (dépendance bien enlever) : chasse-mouches fait d'une queue de chèvre blanche munie de deux petites gourdes rouges, utilisé pour guérir les maux provoqués par le vodū Dā (hystéries, états ressemblant à des crises de possession). Il suffit d'entrer avec cet instrument dans la case du malade, le vodū qui le tracasse se retirera ; le malade lui-même pourra renvoyer la maladie contre celui qui l'a déclenchée, toujours en se servant du chasse-mouches.

4. Bokāzo (amulette corde feu) : sifflet de métal d'origine européenne, rattaché à une amulette en peau de lézard qui contient des poils de panthère et est ornée de huit cauris sur chaque face. En utilisant ce sifflet, il est possible d'appeler sa victime chez soi ou de lui donner des ordres à distance. Ici, le symbolisme résulte d'une association amusante entre le sifflet de l'agent de police, la panthère représentant le pouvoir royal (pouvoir suprême) et les cauris, la destinée transmise par le Fa.

5. Yădoxwe (femme enceinte à la maison) ou agbajè (charge jeter) : il s'agit d'un bociò, c'est-à-dire d'une statuette en bois sculpté, représentant un personnage asexué qui porte sur le ventre et le dos deux paquets ficelés. De nombreux trous ont été percés en divers endroits du corps de la statuette et peuvent être fermés au moyen de petites chevilles de bois. Il semble que ce soit une des pièces les plus importantes du matériel magique de l'azòdotò. La statuette permet d'envoûter ou de communiquer des maux à distance, et dans ce sens se rattache aux différentes statuettes à clous de l'Afrique équatoriale (du Zaïre notamment). En prononçant le maléfice, on enfonce les chevilles dans les trous correspondants selon cet ordre :

- a) au niveau de la tête : pour provoquer le mutisme, la perte de mémoire ou l'inconscience ;
- b) au niveau des cuisses : pour amener l'incapacité de se mouvoir (entendre de se sauver) ;
- c) au niveau des bras : pour déterminer l'incapacité d'agir ou de réagir contre le maléfice.

Pour la confection d'une statuette yădoxwe, il faut se procurer le bois d'un arbre foudroyé, des fragments de la tête d'une civette et d'un canard, un morceau de peau de civette et des résidus d'os d'un varioleux ou d'une victime du vodũ Sakpata. La tête du canard est fixée sur le devant, le reste sur le dos au moyen des fibres de la liane asògbokā, dont on a déjà relevé plus haut les propriétés toxiques. L'objet porte ainsi les signes de trois groupes de vodũ importants :

- Les Tòxòsu, à cause du canard qui leur est consacré ;
- Xèbioso, à travers le bois foudroyé ;
- Sakpata, à cause des os d'une de ses victimes.

Grâce aux offrandes rituelles, ces signes latents deviendront des principes actifs. La statuette possède de la sorte un pouvoir symbolique renforcé qui s'exprime :

- a) par les signes distinctifs de ces trois groupes de vodũ qui peuvent infliger à la victime leurs maux caractéristiques ;
- b) par les cordelettes toxiques qui lient la victime et la rendent particulièrement vulnérable ;
- c) par l'action d'enfoncer le maléfice dans les trous au moyen des chevilles, d'enfermer en quelque sorte le yé de la victime pour mieux agir sur elle.

6. Agbòiqā (un des noms du vodũ Lèqba), désigne un autel en forme de vokò déposé dans un vase. Il s'accompagne d'un flacon à miroir recouvert de peau et de cauris. Le miroir a pour but de renvoyer le maléfice, la poudre contenue dans le flacon sert à déclencher le pouvoir de l'objet.

7. Agbāokòjè (une charge vient de se renverser), représente une gourde enalebasse recouverte de cuir et garnie de cau-

ris. Sur l'une des faces sont gravés des signes de Fa. Cet objet est employé dans les réunions familiales pour accroître l'autorité du Xènuḡā.

8. Agōjèlì (noix tomber corps), est formé d'une poterie rituelle jumelée (xoxozè), du même type que celle employée pour le culte des jumeaux de sexe différent. La poterie est ornée de fibres végétales et de cauris et permet d'obtenir l'impunité d'actes délictueux.

9. Ayikòde (pensée refuser faire) : flacon de verre gainé de peau de serpent, avec un miroir encadré de cauris. Le flacon contient une poudre aux usages multiples, en premier lieu pour s'immuniser contre les accidents, notamment ceux qu'un autre azòdotò peut provoquer. L'objet porte aussi le nom de xènazimè, i.e. l'oiseau qui est dans l'oeuf (sous-entendu : ne parle pas).

10. Sokeù (éclair de la foudre) est le nom donné à un gros coquillage marin, auquel on a fixé un manche contenant un petit compartiment à poudre. C'est une émanation du vodù Xèbioso (dont on sait qu'il est à la fois vodù du ciel et de la mer). Pour l'azòdotò, le coquillage a la propriété de renvoyer la parole, puisqu'en l'appliquant sur l'oreille il est possible d'entendre des sons (dans des sociétés à tradition orale, comme on peut s'en douter, la parole revêt en effet autant d'importance que le geste).

11. Gu n'du wò lo (Gu, je mange la pâte) : il s'agit d'une demi-caléasse contenant une composition hétéroclite de terre de barre, de lames et d'objets métalliques, de plumes de poulets et d'huile de palme. Cet objet qui représente le vodù Gu possède les vertus de protéger la maison qui l'abrite. Sa pâte utilisée en guise d'onguent permet d'immuniser les enfants contre les fièvres et la plupart des mauvais sorts. Employé concurremment avec le chasse-mouches connu sous le nom de sòkposale, l'objet peut déclencher des accidents relevant du vodù Gu.

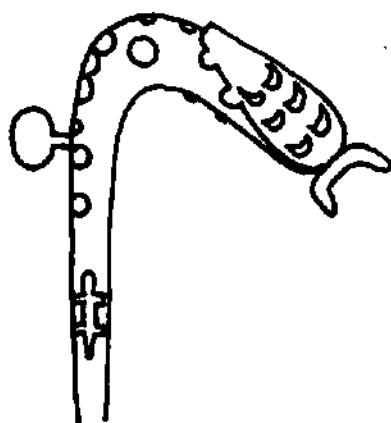
Au sujet de la protection des enfants, qui sont toujours des proies faciles pour le sorcier se livrant à la magie offensive, il faut mentionner l'emploi d'amulettes sous forme de colliers ou de ceintures. L'une d'entre elles est très répandue, c'est la ceinture ou l'amulette gè qui se compose de deux fils de coton torsadés noir et blanc sur lesquels sont enfilées 28 perles noires (gbejèkwí) et 28 perles rouges (xñjèwè) alternées, avec au centre une perle bleue dite nana. Cette dernière, très rare, est aussi connue sous le nom de perle d'aigris et représente généralement la bonne fortune. On considère en effet que ces perles sont des trésors abandonnés par le vodù Dā (ou Dā Ayido Hwedo) ; ce seraient d'après la tradition les fientes du serpent arc-en-ciel, dāmi. La présence des perles d'aigris est attestée depuis les temps les plus reculés au Dahomey. A l'origine, il devait s'agir de per-

les en pâte de verre d'origine égyptienne ou vénitienne. Pour conférer à la ceinture toute son efficacité, on y ajoute un fragment de peau de singe (zio) consacré aux jumeaux (signe de chance), des feuilles de kpesetö et un fragment de chéchia de tirailleur (qui joue le rôle de chapeau de guerre et par analogie possède un certain pouvoir magique). La ceinture gè passe pour protéger sûrement les enfants contre tous les actes de magie offensive, qui se traduisent chez eux par diverses affections, telles que dysenteries, ballonnements ou vomissements.

Deuxième partie

ETUDE DE LA LITTERATURE ORALE

Le symbolisme à travers quelques grands thèmes de la tradition orale



Chapitre 5

La royauté

1. Les chants de louanges kpāligā

Les rois du Dahomey ont eu, dès le début de la dynastie, la bonne idée de s'entourer d'historiographes chargés de mémoriser et de réciter journallement leurs exploits et certains épisodes de leurs règnes. Grâce à eux, on dispose aujourd'hui d'une source extrêmement précieuse pour la connaissance des traditions anciennes et de l'histoire du pays. Ces historiographes, choisis toujours dans les mêmes familles, portaient le titre d'axòmlatò (celui qui loue le roi). C'était une charge honorifique qui rapportait beaucoup mais qui comportait aussi des risques. Il ne fallait surtout pas se tromper ou omettre un haut fait royal, sous peine d'être immédiatement décapité. En récompense de leurs services, les axòmlatò recevaient une pension royale : des terres, des femmes et des esclaves ainsi qu'une part des sacrifices.

Le rôle des axòmlatò consistait à réciter plusieurs fois par jour les louanges royales aux abords du palais, en s'accompagnant d'une cloche double en fer (kpāligā), souvent ornée d'un motif forgé rappelant telle ou telle célèbre devise du souverain. En principe, il y avait cinq rondes, à l'aube, au milieu de la matinée, dans l'après-midi, au crépuscule et enfin dans la soirée. Les axòmlatò étaient également chargés de proclamer la volonté royale sur les places publiques, au marché, etc.. Fréquemment, ils accompagnaient le roi dans ses déplacements, lorsqu'il partait en guerre avec ses troupes par exemple. Pour ne pas commettre une erreur qui leur aurait été fatale, les louangeurs royaux s'abstenaient de boire de l'alcool et évitaient les joyeuses compagnies. Taciturne comme un kpāligā est devenu même un proverbe très courant au Dahomey. Aujourd'hui, on trouve encore quelques axòmlatò à Abomey qui se produisent au cours des fêtes saisonnières dédiées aux rois, comme le rite annuel de jahuhu (prémices de petit mil), ou lors des cérémonies pour les Tòxòsu royaux. Il va sans dire que la plupart font piètre figure à côté de leurs prédécesseurs et sont à la mesure de leurs modestes rétributions (1).

1) En 1966 : 125 CFA par jour à partager entre 5 ou 6 exécutants, plus une bouteille d'alcool et une faible part des viandes sacrifiées.

Lors des rites, les louangeurs que l'on appelle aussi kpāligā du nom de leur instrument, apparaissent drapés dans un large pagne noué à la ceinture (jadis, nul, hormis quelques hauts dignitaires, n'avait le droit de paraître les épaules recouvertes en présence du roi). Ils s'avancent en frappant un rythme lent et balancé sur leur double cloche, ce qui pour certains symbolise leur marche au milieu du sang répandu à terre pendant les sacrifices. Les litanies se présentent sous forme de courtes phrases où le sens est condensé en quelques mots, ou simplement sous-entendu. La phrase possède un rythme qui permet de mieux la mémoriser, de même que les assonances, les répétitions, fournissent des repères dans le déroulement du chant. Les phrases ne sont toutefois pas chantées, mais certaines finales modulées comme dans un chant (1).

En règle générale, les louanges axòsumlāmlā contiennent les hauts faits des rois, leurs prouesses guerrières, leurs ruses les plus célèbres, des allusions à certaines péripéties de leurs règnes, notamment au commencement de ceux-ci, car le roi avant de monter sur le trône devait fréquemment s'imposer à de nombreux rivaux (2). A cette occasion, les souverains dahoméens avaient pris l'habitude de prononcer quelques phrases au sens plus ou moins profond qui, immédiatement reprises par les axòmlatò, leur servaient de "noms forts" (ñi syèsyè). Les chants de kpāligā contiennent beaucoup de "noms forts", ils expriment en même temps une forme de pensée symbolique en offrant nombre de métaphores, de raccourcis, de comparaisons et de synecdoques. Il ne s'y trouve donc pas que des figures de style destinées à rendre obscur un message que seuls pourraient comprendre des initiés. Les louanges qui suivent ont été enregistrées à Abomey en 1966, pendant la fête des prémices de petit mil (jahuhu) qui marque le début de la nouvelle année dahoméenne (3). La transcription tient compte de la succession des phrases telles qu'elles sont séparées par des coups frappés sur la cloche kpāligā. Elles s'adressent à tous les rois en suivant l'ordre chronologique des différents règnes, avec toutefois cette particularité qui consiste à débiter par celui auquel se rattache l'actuel représentant de la royauté, puis à revenir à l'ordre chronologique. Des recoupements avec d'autres chants exécutés en l'honneur de la royauté ont permis d'en contrôler le contenu. Il arrive cependant que les louanges ne soient pas identiques d'une séance à l'autre, les axòmlatò pouvant "broder" ou inventer certains développements, tout comme le feraient ailleurs griots et conteurs. Par contre, le contenu ou le sens reste toujours le même et la part des axòmlatò se réduit à dissimuler une ab-

1) Elles se terminent en général à la quinte.

2) On pourrait comparer le genre kpāligā à la poésie épique dite "à Impakanigi" de la royauté du Ruanda ancien. Cf. Kagame 1950.

3) L'année traditionnelle est divisée en 13 mois lunaires et en 91 semaines de 4 jours.

sence de mémoire en amplifiant certaines séquences. Il existe également des chants de louanges pour les reines-mères (kpòjì-tò). Ils sont toujours placés après ceux des rois qu'ils recoupent d'ailleurs très fréquemment. Le style du kpàligā se rencontre aussi dans les collèges de vodū publics ou royaux.

Les textes ci-dessous sont en fògbe ancien, idiome que les Dahoméens d'aujourd'hui ne comprennent plus à l'exception des axòmlatò (et de quelques-uns seulement car la plupart ne font que répéter sans saisir le sens) et de quelques anciens personnages qui ont un rôle à jouer dans l'organisation des cultes royaux. La traduction se veut fidèle tout en restant assez libre. Naturellement, elle ne prétend pas restituer toute la richesse de l'expression.

1. Glèlè

- Axòsu Glèlè
O roi Glèlè
- Dāxomē'xòsu Gèlèlè
O Glèlè, roi du Dahomey
- As'wì e adātò Gèlèlè ma ñò ze
O toi maître, courageux Glèlè que l'on ne peut soulever (1)
- E na ze b'è glo
Il est impossible de te soulever
- E kple na zĩ dodo b'è glo
C'est en vain qu'on se réunirait pour t'abattre sûrement
- E do mí na xo b'adida
C'est pourquoi nous te porterons tous ensemble
- Xè ma xo agbo'tā b'è glo
L'oiseau ne se dispute pas avec le buffle enragé, c'est impossible
- Agòvèsuvi Gèlèlè b'è glo
(Avec) Glèlè, fils de celui qui est comme le rônier invincible, c'est impossible (2)
- Nā ce gbo bo ci Gèlèlè
Ce serait (risquer) une grande déconvenue que (de vouloir) importuner Glèlè
- Anago Dumè gbatò
Celui qui a conquis le village nago de Doumé

- 1) Nom fort du roi : Gle là ma ñò ze, on ne peut soulever des champs, autrement dit, on ne peut renverser le roi.
- 2) Allusion à Agòglo ? Une autre leçon serait : fils de celui qu'on ne peut combler, sous-entendu la montagne (on peut combler un trou non une montagne).

- Niekātaku hutò
Celui qui a tué Niekātaku (1)
- Axòsu kololo
O très grand roi
- We dede kololo ma ñò miã
Qu'on ne peut aborder sans risques (bis)
- Goñi, goñi, ñi mō nō bè
Le boeuf est si gros qu'il ne peut se cacher
- Anago Dumè gbatò
Celui qui a conquis le village de Doumè
- Niekātaku hutò
Celui qui a tué Niekātaku
- Axòsu kololo
O très grand roi
- N'xòmlã we lade
Je te loue ô roi
- N'xòmlã we as'wì e
Je te loue ô toi qui es mon maître

2. Gāñixèsu

- Gāñixèsu aobobo
Gāñixèsu, sois applaudi (2)
- Xèsu ao yaya
L'oiseau mâle applaudi par tout le monde
- Ajo ma nō yí Dāxomè
Les voleurs ne peuvent aller au Dahomey (3)
- Gāñixèsu kpākpā do akoto
Gāñixèsu ne craint pas de rester auprès des siens (4)
- Akpadi ma nō ñò nēnu
Avec l'akpadi, on ne prépare pas la sauce
- Adi zā
Il y a peu de potasse (5)

1) Nom du chef de village de Doumé.

2) Ce roi n'a en fait jamais régné. Le terme aobobo désigne une exclamation modulée ayant la même valeur qu'un applaudissement.

3) On dit que c'est ce roi qui décréta la peine de mort pour les voleurs. En réalité, il doit s'agir d'une allusion à la perte de son trône qui lui fut ravi pendant son absence par son frère Dakòdonu.

4) Après avoir été écarté du trône de manière assez perfide, Gāñixèsu demeura néanmoins auprès de Dakòdonu et fonda une communauté familiale à Lissézoun près d'Abomey.

5) Il s'agit plutôt d'un carbonate de soude tiré des cendres de l'haricot sauvage. Le nēnu désigne une feuille entrant dans la composition d'une sauce, et la sauce elle-même.

- Nènu zā
Il y a peu de sauce
- Akiza gbatò
Celui qui a conquis le village d'Akiza
- Akiza'xòsu Akpakpo hutò
Celui qui a tué Akpakpo, roi du village d'Akiza
- B'agala dele
Exemple de courage
- Gāñixèsu lò adētò
Gāñixèsu l'intrépide (1)

3. Dakòdonu

- Donu ñi axòsu bo mètò nǒ ci akpo
Donu, toi qui es devenu roi en faisant échouer un autre (2)
- Dakòdonu ñi axòsu bo mètò nǒ ci akpo
Dakòdonu, toi qui es devenu roi en faisant échouer un autre
- Donu gā xwi bò mē ku
Donu aiguise son sabre et l'homme meurt
- Bulukutu hutò
Celui qui a tué Bulukutu (3)
- Asinǒ wíwē hutò
Celui qui a tué la trop curieuse belle-mère
- B'agala dele
Exemple de courage
- Dakòdonu lò adētò
Dakòdonu l'intrépide

4. Axo (Hwegbaja)

- Dada Axo de ma na kpo
Le roi Axo l'emportera (sur ses ennemis)
- Sasa nǒ xala ko
L'oiseau calao possède le rire de l'hyène (4)
- Do gba aglǐ gǔi nu
(Tes) troupes ont abattu les murs
- Kpiso ma nǒ hu sunu
Ce n'est pas en le secouant qu'on tue un jeune homme (fort)

-
- 1) Adētò, contraction de adā e tò : celui qui a créé la bravoure.
 - 2) Dakòdonu s'est emparé du trône de son frère Gāñixèsu en son absence, ce dernier s'étant rendu à Alladā pour y recevoir la consécration de son titre.
 - 3) Chef local de la région d'Abomey.
 - 4) L'oiseau calao fait partie des animaux légendaires du Dahomey. On lui prête maintes vertus, dont celle de faire fuir des carnassiers aussi féroces que l'hyène.

- E va do to bo nõ kuzu to
Il a couvert le pays et lui a imposé son tribut (1)
- To galagala vi Lësu
Lësu, courageux enfant de ce pays (2)
- Sũ nu hwe le di lele kpe to
Tout comme la lune, le soleil s'étend partout (3)
- Mè tẽ gbe ma tẽ sẽ
On arrache l'herbe, pas le chiendent
- E tẽ dada Axo kaka sẽ kpõ e na kõ alòmẽnu wẽ mè
Si l'on essaie avec le roi Axo, ce sera comme avec le
chiendent, on s'écorchera les paumes
- Gle hũzõ bõ xwã miã sa
Le (travail du) champ était si pénible que la femme s'est
dépêchée de le vendre
- E kpõ kaka bo do e sa e
On a bien vu qu'elle méritait aussi d'être vendue (4)
- Dada hutõ
Celui qui a tué Dada (5)
- Ajotĩ kpodo Lugwĩkpã hutõ
Celui qui a tué Ajotĩ et Lugwĩ (6)
- B'agala dele
Exemple de courage
- Dada Axo kaka lõ adẽtõ
Axo, le roi intrépide à jamais (7)

5. Akaba

- Xwesu ñãgodo
Véritable fils de cette maison (8)

-
- 1) C'est un fait attesté que Hwegbaja, tout en s'imposant aux chefs autochtones, fut le premier à organiser le royaume.
 - 2) Lësu est synonyme de vodũ et signifie invincible, supérieur. On le retrouve parfois dans l'appellation Lësuxwe à la place de Nësuxwe pour désigner les mânes des familles princières.
 - 3) Jeu de mots sur hwe qui veut dire soleil ou poisson (selon l'accent tonal utilisé) et que l'on retrouve dans le nom fort du roi (Hwegbaja).
 - 4) Cette femme avait promis au roi de défricher à elle seule tout un champ, escomptant l'aide de ses amants. Devant la défection de ceux-ci, elle dut se vendre avec le champ pour éviter la mort.
 - 5) Nom d'un chef local d'où fut tiré par la suite le titre officiel des rois d'Abomey.
 - 6) Deux chefs nago.
 - 7) On veut dire par là que le roi Hwegbaja restera pour toujours dans la mémoire des Dahoméens.
 - 8) Un des noms symboliques du roi Akaba.

- Yeŭmè
Celui qui est plus que les autres (1)
- Akwè yeŭmè
Riche en cauris
- Jè yeŭmè
Riche en perles
- Avò yeŭmè
Riche en pagnes
- Jè yeŭmè
Riche en perles (bis) (2)
- Nuḡbigba azò dokpo, azò dokpo mō nǝ di yeŭmè
Ce n'est pas ce que tu exposes en une fois qui montrera
toute ta richesse (3)
- Yaxēze kpolu hutò
Celui qui a tué Yaxēze alors qu'il était accroupi (4)
- Tāḡbe gbatò
Celui qui a conquis le village de Tangbé (5)
- Tāḡbe'xòsu Ayizā hutò
Celui qui a tué Ayizā, chef du village de Tangbé
- Gboli-Akata gbatò
Celui qui a détruit Gboli-Akata (6)
- Aglŭi hutò
Celui qui a tué Aglŭi (7)

-
- 1) On entend aussi parfois Yeumè qui correspond mieux à cette traduction. Dans Yeŭmè on découvre le verbe ŭ qui signifie ramasser, ramener vers soi.
 - 2) Parmi ses nombreux titres, le roi d'Abomey possédait celui de Jèxòsu, roi des perles, ce qui voulait dire qu'il était seul à détenir la richesse.
 - 3) Peut-être une allusion à la coutume dite de l'atò, au cours de laquelle le roi, après avoir exhibé tous ses biens, se mettait à les distribuer au peuple. Il ne semble pas cependant que cette coutume ait déjà existé du temps de ce roi.
 - 4) Le roi Akaba avait en effet promis de tuer dans n'importe quelle position ce chef wemenu, vaincu lors de la fameuse bataille de Lissézoun.
 - 5) Village situé aux environs d'Allada, conquis en même temps que ceux de Sinhoué, Gboli, etc..
 - 6) Ce village se trouvait près d'Allada. Après l'avoir détruit, le roi Akaba en avait emmené tous les habitants pour fonder un nouveau village du même nom à peu de distance d'Abomey.
 - 7) Chef local de la région d'Allada qui s'était allié à Gālinu Dala, roi aja de Tokpli, pour renverser la dynastie naissante d'Abomey.

- B'agala dele
Exemple de courage
- Xwesu Akaba lò adětò
Akaba, fils intrépide de cette maison

6. Agaja

- Caku caba agidi wolo
Cakucaba, le très puissant charme (1)
- Agidi wolo
Très puissant charme
- Lo wuli nu tò ma do adikā
Lorsque le crocodile attrape quelque chose, la rivière ne lui en fait pas procès (2)
- Xla fā b'avū bō
Quand l'hyène gémit, les chiens se cachent
- De kaka de do to
Bien qu'étant nombreux, ils doivent se taire (3)
- Ku hu nu ma u xōlō
On ne peut se venger de la mort qui tue
- Savinu Hufō hutō
Celui qui a tué Hufō de Savi (4)
- Anagonu Savi hutō
Celui qui a tué les Nago de Savi (5)
- B'agala dele
Exemple de courage
- Dosu hū-yi-tò lò adětò
L'intrépide Dosu (qui s'empare) des pirogues sur l'eau (6)

7. Tegbesu

- Tegbesu awu jē agbokō
Tegbesu, le vêtement est tombé sur le cou du buffle (7)

-
- 1) Cakucaba : nom de guerre du roi, intraduisible. L'agidi wolo représente un puissant charme magique.
 - 2) Allusion aux conquêtes que fit le roi sur la côte avec la complicité plus ou moins établie des Yoruba d'Oyo. Il est peut-être question ici de la conquête d'Allada.
 - 3) Le roi compare ses ennemis aux chiens qui se sauvent en entendant le ricanement de l'hyène.
 - 4) Il s'agit d'un épisode de la conquête de Ouidah, vers 1724. Auparavant, le roi Hufō profitait d'un commerce florissant avec les Portugais et c'était lui qui fournissait le roi d'Abomey.
 - 5) Il s'agit en fait non de Nago mais de Xwēda.
 - 6) C'est Agaja qui instaura le régime douanier sur la côte.
 - 7) Pour empêcher Tegbesu d'accéder au trône, certains de ses frères avaient garni le vêtement royal de feuilles urticantes.

- Xāde, Axāde awu wè jè agbokò
O Axāde, le vêtement est tombé sur le cou du buffle (1)
- Awu wè jè agbokò bo koklo vè ku e, koklo vè ku e
Ce vêtement qui est sur le cou du buffle, pour le lui arracher il faut le tuer, il faut le tuer
- Awu e mè de do, mè de do, Axāde, awu kò yi awamè
Ce vêtement, celui qui se trouve ici, Axāde, l'a déjà dans les bras
- Zanu Hūñō hutō
Celui qui a tué Hūñō le Za (2)
- Awōtīkpanuzanètō
Celui qui a coupé le nez aux gens de Za (3)
- B'agala dele
Exemple de courage
- Mamā Degwè lō adētō
L'intrépide Mamā Degwè (4)

8. Kpēgla

- Axòsu Sīmēkpē
O roi (qui es comme) le plomb dans l'eau (5)
- Aladanu Adimulavi Sīmēkpē
O Sīmēkpē, fils d'Adimula d'Allada (6)
- Xwenu do do xòmēvi Sīmēkpē
O Sīmēkpē, fils des murs de ce palais (7)
- Sīmēkpē na j'avivo
Le plomb dans l'eau ne craint pas le froid

1) Axāde : nom courant de ce souverain.

2) Ce chef de la région de Cana avait reproché au roi d'Abo-mey de vouloir bâtir le temple de sa mère dans son nez.

3) Cf. les histoires du vodū Adomū, p. 295.

4) Nom magique de Tegbesu, intraduisible.

5) C'est un des noms forts du roi Kpēgla, tiré probablement de la légende qui entoure sa naissance. La tradition rapporte en effet que Nāsunu (le futur Kpēgla), fils de Nae Cai, avait été ravi à sa mère et abandonné dans un ruisseau.

6) Adimula : nom magique de Tegbesu.

7) Allusion aux difficultés que rencontra Kpēgla lors de son intronisation ; selon la tradition, le Migā lui aurait interdit l'accès du palais royal.

- Kudohũ bo de ma du
Nul ne danse le tam-tam de la mort (1)
- Xwèda axòsu Agbamu hutò
Celui qui a tué Agbamu, roi des Xwèda (2)
- Klā kpodo Jēgēkpā hutò
Celui qui a tué Klā et Jēgē (3)
- Abogwe mē nu Sītō hutò
Celui qui a tué Sītō, chef des gens d'Abōgoué (4)
- Sītō sa dāxo de wulitō
Celui qui s'est emparé du grand et rusé Sītō
- B'agala dele
Exemple de courage
- Dada awadonu lō adētō
Le roi intrépide dont on abuse (5)

9. Agōglo

- So jē de b'agō glo
La foudre tombe sur le palmier, mais épargne le rônler
(ou l'ananas) (bis) (6)
- Axāzo, zo bada
Feu de la boisson, feu étonnant
- B'axā ńā
Boisson dangereuse
- Cici li ta
Flamme crépitante
- Gbowelenu Ajoyō hutò
Celui qui a tué Ajoyō de Gbowélé (7)

-
- 1) Danser le tam-tam de la mort signifie trépasser. On veut dire par là que le roi a réussi à tromper la mort.
 - 2) Agbamu avait pu s'emparer du trône xwèda aux dépens de son rival Yē en profitant de la mort de Tegbesu.
 - 3) Deux chefs xwèda qui étaient jumeaux.
 - 4) Abōgoué se trouve près d'Allada.
 - 5) Littéralement awadonu signifie : chose qui va dans les bras.
 - 6) Nom fort qui servit communément à désigner le roi. Au début de son règne, il eut à faire face aux intrigues les plus sournoises. Cette sentence aurait été prononcée à la suite d'un accident qui faillit lui coûter la vie : au cours d'une cérémonie pour Xēbioso, la foudre tomba sur le palmier au-dessous duquel se tenait le roi ; on pensa bien entendu que les prêtres de Xēbioso n'y étaient pas étrangers.
 - 7) Colline du pays maxl. Cet Ajoyō était allié à la famille du fameux Yaxēze vaincu par Akaba.

- Sîgwîdî gbatò
Celui qui a détruit Sîgwîdî (1)
- Xêbêco hutò
Celui qui a tué Xêbêco (2)
- B'agala dele
Exemple de courage
- Sojêdeb'agôglo lô adêtò
L'intrépide Agôglo épargné par la foudre qui tombe sur le palmier

10. Gezo

- Axòsu gbalāgbe
O roi bien visible (3)
- Adāzū litò Gbalāgbe
O Gbalāgbe qui as érigé le tumulus du courage (4)
- Ayòxwā fūtò Gbalāgbe
O Gbalāgbe qui as déclenché la guerre contre Oyo (5)
- Gbalāgbe ma bu do gbexomè
O Gbalāgbe qui ne te perds pas dans la brousse
- Akpo wè ci gedehūsu b'è yi xè do
C'est pour dissiper son ennui que le grand fromager solitaire appelle les oiseaux (6)
- Kpò do gbe hò sè ma gō
Quand la panthère est dans la brousse (ou en chasse), la civette s'en abstient (7)
- Kpò dō sè ku na gō wo
La panthère a dit qu'elle tuerait la civette au cas où elle la découvrirait

1) Village maxi.

2) Un chef maxi.

3) Une autre leçon serait : celui qui abat les animaux de la brousse, c'est-à-dire un chasseur. Avant de devenir roi, Gezo était un chasseur renommé, comme le rappelle encore un de ses emblèmes en forme de double bâton de chasse.

4) Ce tumulus est encore visible au quartier Bécon-Hounli. C'est là que le roi, au retour de ses campagnes, annonçait ses victoires et prononçait les sentences qui devaient les perpétuer.

5) C'est Gezo qui entreprit le premier plusieurs campagnes contre le puissant royaume yoruba d'Oyo, à qui le Dahomey versait annuellement un tribut important.

6) Le grand fromager figure parmi les emblèmes du roi.

7) La panthère symbolise le roi, elle représente en même temps l'ancêtre fondateur de la dynastie et du peuple fô.

- Avũ gbè nu xo bò sevolā yi xo
Le chien refuse d'aboyer, c'est l'antilope qui va le faire (1)
- Bo ñi axòsu-gbodo
Et tu es grand roi
- Maxi Hũjroto gbatò
Celui qui a détruit le pays maxi d'Hũjro (2)
- Anago Lefulefu gbatò
Celui qui a détruit le village nago de Lefulefu (3)
- Ayònu Acade hutò
Celui qui a tué Acade d'Oyo (4)
- Acadesi Agbālĩ wulitò
Celui qui s'est emparé d'Agbālĩ, la femme d'Acade
- B'agala dele
Exemple de courage
- Dāxomé lò azòmètò lò adètò
L'intrépide qui fut à plusieurs reprises maître du Dahomey (5)
- Axòsu zekete
O roi qu'on ne peut déraciner (bis) (6)
- Zekete ma sèdo do lò xwe
Celui qu'on ne peut faire partir de chez son père
- Nu kè nè kè nè ma xā do gboklēmè
On trouve toutes sortes d'aliments dans la gueule du porc
- Gboklēmè ma jè vò
La gueule du porc n'est jamais vide

-
- 1) Probablement une allusion à la destitution d'Adādozā. Une autre leçon serait : Avũ gbè nu xo bò sēhulā xo, le chien refuse d'aboyer, le chien sauvage (?) le fait. Une autre sentence possède à peu près le même sens : Gā gbla ñibu bò sò yi kpla, le mors gêne le boeuf, le cheval s'en empare.
 - 2) Victoire importante commémorée par l'installation du marché principal d'Abomey.
 - 3) Ou Refurefu, conquis durant la première campagne contre Abéokuta (en 1843 environ).
 - 4) Acade était le général en chef de l'armée d'Oyo.
 - 5) On veut dire que le roi Gezo fut nommé une première fois par son père Agòglo, et une deuxième fois en renversant Adādozā.
 - 6) C'est-à-dire qu'on ne peut renverser. Gezo était en effet très fort physiquement et passait pour un excellent guerrier.

- Kpla kaca ma nõ kple zũkò
Avec un rateau on ne peut en dégager les ordures
- Ko ji adu ma le fò
Si la dent est atteinte, l'esprit ne l'est point
- So kēhũ ma le jokpe
La foudre n'attaque pas la pierre (1)
- Loko naki ma d'axã
Le bois de l'iroko ne sert pas à préparer la boisson (2)
- Kpakpa d'axã ma fio zẽ
Si c'est (le bois de) kpakpa, la jarre ne brûle pas (3)
- Maxi Kpo gbatò
Celui qui a détruit le village maxi de Kpo
- Kpo'xòsu Cahu hutò
Celui qui a tué Cahu, chef du village de Kpo
- Cañò wulitò
Celui qui s'est emparé de Cañò (4)
- Biogo kpo Binã hutò
Celui qui a tué Biogo et Binã
- Ajami, Kakatrika hutò
Celui qui a tué Ajami, Kakatrika
- B'agala dele
Exemple de courage
- Aladanu Gakpe lò adětò
L'intrépide Gakpe originaire d'Allada (5)

11. Glèlè

- Axòsu Gèlèlè
O roi Glèlè (6)

-
- 1) La pierre représente ici le roi.
 - 2) L'iroko était jadis un arbre sacré, on n'en aurait jamais tiré du bois de chauffage pour préparer de l'alcool (bière de mil ou alcool de palme).
 - 3) Il s'agit peut-être du kpatidèhũ (variété de bombax ?) ou de cosses d'haricots dont on se sert pour cuire la poterie par exemple. Il est possible qu'il y ait un jeu de mots sur kpakpa qui désigne aussi le canard, un animal figurant dans l'emblématique de ce roi.
 - 4) Cañò, Biogo, Binã, Ajami et Kakatrika étaient des chefs maxi.
 - 5) Gakpe ou Gākpe était le nom que portait Gezo avant d'être roi. Littéralement, Gakpe signifie le jour fixé. Le nom princier de Gezo exprimait donc une idée de revanche sur son frère Adādozā.
 - 6) Les louanges de ce roi sont ici replacées dans l'ordre chronologique.

- As'wi e adātò Gèlèlè ma ñò ze
O toi maître, courageux Glèlè que l'on ne peut soulever
- E na ze b'è glo
Il est impossible de te soulever
- E kple na zĩ dodo b'è glo
C'est en vain qu'on se réunirait pour t'abattre sûrement
- E do mi na xo b'adida
C'est pourquoi nous te porterons tous ensemble
- Axòsu Jèzo
O roi (comparable au) feu inextinguible du sel
- Dāxomè'xòsu Jèzo
O Jèzo, roi du Dahomey
- As'wi e adātò Jèzo mò nō ci wè
O toi maître, courageux Jèzo qu'on ne peut éteindre
- Anago Dumè gbatò
Celui qui a détruit le village nago de Doumé
- Niekātakū hutò
Celui qui a tué Niekātakū
- Axòsu kololo
O très grand roi
- We dede kololo ma ñò miā
Qu'on ne peut aborder sans risques
- Goñi, goñi, ñi mō nō bē
Le boeuf est si gros qu'il ne peut se cacher
- Akata'xòsu azua
O roi qui es monté sur le tertre d'Akata (1)
- Tri so gbatò
Celui qui a conquis de nombreuses collines (2)
- Baba tri ñātò
Celui qui en a chassé les nombreux chefs (3)
- Sonu wulitò
Celui qui s'est emparé de Sonu (4)
- Sosi da nu Aladanu Gakpeto
Et voué sa femme au Gakpe d'Allada (5)

1) Ce tertre se trouve entre Allada et le Mono, au bord du Tchi.

2) Les collines du pays maxi.

3) Baba est un terme nago désignant le père ou le chef.

4) Chef maxi.

5) C'est-à-dire qu'il l'a sacrifiée en l'honneur de son père, le roi Gezo.

- Aladanu Baduze
Baduze, descendant d'Allada (1)
- Baduze'bo
Louanges à Baduze
- Nu wa atī bō kã ma ko
S'il arrive quelque chose à l'arbre, la liane ne s'en moque pas (2)
- Agbo li mēsu mētō kli kpezo
L'ordre a été rétabli dans le pays
- So jē gbe bō Blu jo kō
S'il a raté son coup, le guerrier trépigne (3)
- Gālinu ma ku trō tu
Il en restera assez pour charger le fusil
- N'xōmlā we lade
Je te loue ô roi
- N'xōmlā we as'wī e
Je te loue ô toi qui es mon maître
- Axōsu Gēlēlē
O roi Glēlē
- Anago Dumē gbatō
Celui qui a détruit le village nago de Doumé
- Niekātaku hutō
Celui qui a tué Niekātaku
- Caga gbatō
Celui qui a détruit Ishaga (4)
- Caga'xōsu Bakoko hutō
Celui qui a tué Bakoko, roi d'Ishaga
- B'agala dele
Exemple de courage
- Gbetīsa Jēgbetō lō adētō
L'intrépide auquel on a dédié le tertre de Djēgbé (5)

-
- 1) Avant de devenir roi, Glēlē portait le nom de Badu ou Badohū.
 - 2) Le sens de cette maxime est que s'il arrive malheur au roi, tous ses ennemis périront, car c'est le roi lui-même qui les fait vivre.
 - 3) L'armée dahoméenne était composée de plusieurs corps de guerriers, l'un de ceux-ci était connu sous le nom de Blu.
 - 4) Pour venger Gezo qui avait été trahi par les gens de cette ville située en pays yoruba, lors de la seconde campagne d'Abeokuta.
 - 5) Du temps où il était encore prince, Glēlē résidait au quartier Djēgbé. C'est là qu'on lui avait bâti un palais comme l'exigeait la coutume. On y voit encore le tertre élevé par Gezo en l'honneur des faits de chasse de son fils, le prince Badohū.

12. Gbëxāzī

- Axòsu Gbëxāzī
O roi Gbëxāzī
- Gbè wè xě -azī bo ai jré
C'est le monde qui tient l'oeuf que la terre mesure (1)
- Atī e jò do ai o ji le
L'arbre qui est né sur cette terre
- Hwī ai wè jré
C'est toi la terre qui le mesures
- Kā e jò do ai o ji le
La liane qui pousse sur cette terre
- Hwī ai wè jré
C'est toi la terre qui la mesures
- Vodū e do ai o ji le
Les vodū qui sont sur cette terre
- Hwī ai wè jré
C'est toi la terre qui les mesures
- Gbètò e jò do ai o ji le
L'homme qui naît sur cette terre
- Hwī ai wè jré
C'est toi la terre qui le mesures
- Gbè wè xě azī bo ai jré
C'est le monde qui tient l'oeuf que la terre mesure
- Axòsu aja gidigidi
O roi fort et violent (2)
- Gbohwele fō adā bō agbeji ñōlō
Lorsque le requin se met en colère, l'océan se calme (3)
- Hwī ai Sogwe gbatò
Toi la terre qui as détruit Sogwe (4)

-
- 1) C'est de cette sentence qu'est tiré le nom du roi (Béhanzin en français). L'expression ne manque pas d'orgueil, puisque le roi se compare à la terre qui soutient tout ce qui se trouve dans le monde. La phrase manque cependant de clarté, car l'on peut penser que l'oeuf symbolise le roi qui fait sentir son poids à la terre !
 - 2) Le sens exact du terme gidigidi serait celui-ci : la force est proportionnelle à la longueur des côtes. Allusion probable à l'éducation plutôt rude que dut subir le roi.
 - 3) La sentence paraît s'inspirer des différends entre le roi du Dahomey et les Français. Le requin représente Gbëxāzī.
 - 4) Probablement un village du pays waci.

- E Ɛi axòsu di xa
Celui qu'on nomme le roi qui encercle (1)
- Kèglo, ama da ma glo hwèdo
Les ennemis, (on va les) châtier en les découpant comme des feuilles (2)
- Axòsu aviti gbajagbaja
O roi (qui es comme un) piège actif
- Aviti gbajagbaja nǒ sò lǎ do xumè
Un piège très puissant propre à meurtrir les chairs et à rompre les os
- Cacalua gbatò
Celui qui a brisé Cacalua (3)
- Ada wuli gbètò
La faux qui saisit l'homme
- So jè de b'agò glo
La foudre tombe sur le palmier, mais épargne le rônier (ou l'ananas) (4)
- Gbèxǎzǐ bo ai jrè
Gbèxǎzǐ que la terre mesure
- Hwǐ ai Sogwe gbatò
Toi la terre qui as détruit Sogwe
- Sogwe'xòsu Degǎ hutò
Celui qui a tué Degǎ, roi de Sogwe
- Dokome, Dǎgbo gbatò
Celui qui a détruit Dokomé et Dangbo (5)
- Kèglo, ama da ma glo hwèdo
Les ennemis, (on va les) châtier en les découpant comme des feuilles
- Ekpè Agbo hutò
Celui qui a tué Ekpè Agbo (6)
- B'agala dele
Exemple de courage

-
- 1) Une autre sentence du même type s'applique parfois au roi Gezo.
 - 2) Autre traduction : C'est avec des chicottes que tu châties tes ennemis. Le sens en est le même et traduit un profond mépris envers ceux qui s'opposent au roi du Dahomey.
 - 3) Un chef nago.
 - 4) Agòglo était le jòtò ou ancêtre protecteur de Gbèxǎzǐ.
 - 5) Deux villages sur l'Ouémé près de Porto-Novo. Les incursions du roi d'Abomey dans cette région déclenchèrent la guerre entre le Dahomey et la France.
 - 6) Nom d'un jeune homme prétentieux qui s'était vanté d'être plus puissant qu'un buffle.

- Dada Sonigala lò adètò
L'intrépide roi Sonigala (1)

13. Agoli Agbo

- Axòsu Agoli Agbo
O roi Agoli Agbo
- Alada klě afò ma j'ai
Allada trébuche mais ne tombe pas à terre (2)
- Klě Agbo, klě Agbo sòwali
Abomey trébuche, Abomey trébuche et risque de tomber
- Axòsu to se gbe
O roi écouté de tous
- Flěse blo Alada to do e
Les Français ont relevé Allada
- Lo bo Dăxomě se gbe
Et le Dahomey a obéi
- Bò ñi axòsu tòdida
(Toi) qui te nommes roi par la volonté de ton père (3)
- Togbă na kpě vi bo tòdida
Si la charge du pays est lourde pour l'enfant, son père l'aidera
- Bò ñi axòsu nugbo wèkě
(Toi) que l'on nomme le vrai roi devant le monde entier (4)
- Bò Alada nò lō sīmě
Allada n'a plus qu'à accepter désormais (5)
- Zo de do Agōlito
Le feu a été mis au pays d'Agonlin (6)

-
- 1) Nom symbolique du roi Gbèxăzi qui signifie littéralement : par la force des collines.
 - 2) Après la défaite de Gbèxăzi, les Français firent nommer à sa place son frère Gucili. Le nouveau roi prit le nom d'Agoli Agbo (Gare à ton chemin Abomey !) pour affirmer qu'il avait sauvé le Dahomey de la ruine. Allada est le lieu d'origine de la dynastie aboméenne.
 - 3) On veut dire par là que le roi Agoli Agbo, ayant pu accomplir les cérémonies requises pour les funérailles solennelles de son père Glèlè, méritait effectivement le trône du Dahomey.
 - 4) Le titre d'Agoli Agbo avait été reconnu par les Français.
 - 5) Le Dahomey n'a plus qu'à se soumettre au nouveau souverain et au régime instauré par la puissance colonisatrice, la France.
 - 6) Pour honorer un roi défunt, la coutume dahoméenne voulait qu'on lui sacrifiât quelques esclaves ou captifs. Agoli Agbo dut s'y plier et lança des troupes contre le village d'Agonlin peuplé de Maxi qui s'étaient moqués de la défaite du Dahomey. Ce fut une des raisons invoquées par les Français pour abolir la royauté dahoméenne et exiler Agoli Agbo.

- Axòsu fě ma nō vo
O roi inséparable comme l'ongle
- Alada'xòsu fě ma nō vo
O roi d'Allada inséparable comme l'ongle
- Fě ma nō vo nu alò
Aussi inséparable que l'ongle du doigt (1)
- Bo nī axòsu n'ò vivi
Et que l'on nomme le roi qui rend doux
- Adokpò xě gbo degedege gbò nu ò vivi
Adokpò tient sagement l'orange pour qu'elle mûrisse (2)
- Axòsuvi, we de wetò
O fils de roi, chacun a son talent (3)
- Adokpòvizě, mò zě bo nō miă
L'orange du fils d'Adokpò, cette orange (pourquoi) ne pourrait-elle pas mûrir? (4)
- Akpakogă ñlă jo
Le fer du piège ne lâche pas sa proie (5)
- Akă bi na futù do axito
La corde cinglera sur le marché (6)
- Tòsisa mò nō gò tò kple tě
Les cours d'eau se rassemblent pour la plupart
- Ye to le kple sa kaka lò Kpěgla agbetò
Après leur long périple, ils se rassemblent dans l'océan de Kpěgla (7)
- Hwī wě ye co kō na we
Ils ne peuvent que venir à toi

-
- 1) Un autre nom fort du roi a le même sens : Jaũ xě nu alò ma i, ce que la main saisit fortement ne lui échappe pas. Allusion à la prise du pouvoir par le roi.
 - 2) Adokpò : nom du jòtò d'Agoli Agbo. L'orange symbolise le royaume.
 - 3) C'est-à-dire que chaque roi utilise des méthodes différentes pour parvenir à ses fins. Réponse aux critiques des descendants de Gbèxăzi.
 - 4) Après avoir connu la ruine et la défaite, rien n'empêche le Dahomey de retrouver la paix sous l'égide coloniale française !
 - 5) Allusion à Kpěgla ?
 - 6) C'est-à-dire que le roi tendra des cordes sur le marché pour y châtier tous ceux sans distinction qui le calomnient.
 - 7) Agoli Agbo avait pour jòtò le roi Kpěgla. Celui-ci s'était servi de cette métaphore après sa victoire sur le chef xwěda Agbamũ.

- Bò ñi axòsu glè zò Yovo
(Toi) que l'on appelle le roi qui a mené l'Européen aux champs (1)
- Gle zò Yovo. bò xomènòhũ agbetò
L'océan a été content que l'Européen ait été mené aux champs
- Xwèda axòsu Agbamu hutò
Celui qui a tué Agbamu, roi des Xwèda (2)
- N'xòmlä we lade
Je te loue ô roi
- Axòsu Agoli Agbo
O roi Agoli Agbo
- Zo de do Agölĩto
Le feu a été mis au pays d'Agonlin
- Vèhũdo hutò
Celui qui a tué vèhũdo
- Adamaxo hutò
Celui qui a tué Adamaxo
- Jāñāsu hutò
Celui qui a tué Jāñāsu (3)
- B'agala dele
Exemple de courage
- Lade to xo do zagonutò lò adětò
O roi, l'intrépide qui a conquis le pays avec des armes à feu (4)

-
- 1) Il s'agit en fait de l'arrivée des premiers colons français au Dahomey.
 - 2) Cette victoire appartient au règne de Kpègla. On considère que le roi incarne vraiment son jòtò.
 - 3) Vèhũdo, Adamaxo, Jāñāsu étaient des chefs de la région d'Agonlin.
 - 4) Les Dahoméens connaissaient depuis longtemps les armes à feu, mais ils ne possédaient que de vieux mousquets ou fusils à pierre, hormis quelques canons pris aux Portugais ou aux Hollandais. Durant la guerre contre les Français, le roi Gbèxāzĩ réussit à se procurer des armes à tir rapide, jusqu'à une mitrailleuse de fabrication française que l'on peut voir encore exposée au Musée historique d'Abomey.

14. Sagbaju Glèlè (1)

- Axòsu xilili
O roi très puissant (2)
- Dāxomē'xòsu xilili
Très puissant roi du Dahomey
- Xu wè jò xilili bo zū so
La mer née immense se moque des grandes collines
- Mō ña ma kpiso gē
Ainsi, les calomnies ne t'atteignent pas
- Mō ña ma dā do gē
Ainsi, personne ne te fait bouger
- Vi galagala ci wè do tō lō xwe
Enfant courageux qui es à l'aise dans la maison de son père (3)
- Bò ñi axòsu axwāsi nukō
Et que l'on appelle le roi semblable à l'axwāsi (4)
- Dāxomē axòsu axwāsi nukō
Roi du Dahomey semblable à l'axwāsi
- So ma jē kēsē do axwāsi nukō
La foudre ne tombe pas sur (les plumes de) perroquet (que porte) au front l'axwāsi
- Xomēwèsidā bò logozo nō go
Le serpent en colère (ne peut rien contre) la tortue dans sa carapace
- Ani na do wa wè ka de ?
Que peut-il bien faire ?
- Bò ñi axòsu adōtū
(Toi) que l'on appelle le roi adōtū (5)
- Johō ñi ma fē ala nu adōtū
Le vent n'abat pas les branches de l'adōtū
- N'xòmlā we lade
Je te toue ô roi
- N'xòmlā we asu e
Je te loue ô toi qui es le maître
- Caku caba agidi wolo
Cakucaba, le très puissant charme (6)

- 1) Sagbaju Glèlè n'est pas effectivement un roi, mais par déférence pour sa fonction de représentant des familles royales on lui a aussi attribué des louanges.
- 2) Autre traduction : durable (à cause de son grand âge).
- 3) Sagbaju Glèlè réside dans une annexe du palais royal.
- 4) L'axwāsi désigne une des étapes de l'initiation vodū. On reconnaît les axwāsi à leur plume de perroquet.
- 5) Littéral. : qui est difficile à rejeter.
- 6) Nom symbolique du roi Agaja, jòtò de Sagbaju Glèlè.

- Agidi wolo, agidi wolo
Très puissant charme, très puissant charme
- Dosu wè ñi ago lò gū
C'est Dosu qui écarte ceux qui s'opposent à lui
- Mè xē bo yi mè nu la
Celui qui attaque et arrache de force
- Akwè d'asi we, avò d'asi we
Tu possèdes de l'argent, tu possèdes des pagnes
- Dosu lò biò de we a
Dosu ne te les réclame pas
- Vi d'asi we, asi d'asi we
Tu possèdes des enfants, tu possèdes des femmes
- Axovi lò biò de we a
Le fils d'Axo ne te les réclame pas (1)
- Ta e do kò towe nu le
La tête qui est sur ton cou, voilà
- E biò we wè Kpòvèsa de
Ce que te réclame Kpòvèsa (2)
- A gbo ta towe sò jo ni we
Si tu coupes ta tête et la lui rends
- Eneò a ka gbojè
Alors tu seras en paix
- A ma ka gbo ta towe bo sò jo ni wè we
Si tu ne pouvais la couper pour la lui remettre
- Ku Dosu lò do yi wè kaka lò
Dosu la Mort, sur son chemin
- E wa kpe we do fi de lò
Partout où tu iras
- De tòvi de nu lò
Sur un petit puits
- Aikūgbà gīgī de ji
Sur un tout petit terrain
- Sè flu de mè
Parmi le chiendent

- 1) Il s'agit d'Agaja qui succèda à son frère Akaba, tous deux étant les descendants directs du roi Axo ou Hwegbaja. On veut dire par là que le roi Agaja ne demande pas de sacrifices à son protégé. Par contre, il exige de ce dernier qu'il suive la tradition car après sa mort Sagbaju devra lui rendre des comptes.
- 2) Kpòvèsa, autre nom symbolique d'Agaja que l'on peut traduire par panthère furieuse. La panthère ou léopard kpò symbolise l'ancêtre fondateur du peuple fò et de ses trois dynasties. Selon la tradition, on attribue à Agaja l'instauration des sacrifices humains.

- Kpòvèsa na sò we zì do
Kpòvèsa t'abattrà
 - Òdàfìlò dagbèdagbè ò e na gbìdì
Tes très belles paupières seront bien frottées
 - Xwèdà'xòsu Hufò hutò
(Par) celui qui a tué Hufò, roi des Xwèdà
 - Axwā jo su dō nu Gbagidito
Celui qui a anéanti l'armée qui se préparait dans le pays de Gbagidì (1)
 - N'xòmlā we lade
Je te loue ô roi
 - N'xòmlā we as'wī e
Je te loue ô toi qui es mon maître
-

2. Les chants et rythmes du tambour dogba

Selon la tradition, le tambour dogba fut ramené du pays xwèdà de Dègbè par le roi Agaja lors de sa fameuse conquête du royaume de Savi. Au début, le rôle de cet instrument se limitait à signaler la venue du roi. Contrairement à ce qui a été dit parfois, il n'était pas employé pour annoncer le départ en guerre. Pour cela, on se servait plutôt du petit tambour appelé aklima que l'on frappait avec deux baguettes et qui rendait un son dur ou aigu (2). Néanmoins, le dogba pouvait informer le peuple d'Abomey du retour du roi après une campagne, notamment en jouant le rythme solennel dè dè gbo.

Du temps des rois, le joueur de dogba recevait, à l'instar des louangeurs kpāligā, de nombreuses faveurs : des esclaves (au nombre de 41, chiffre royal), des terres ainsi que d'autres biens. Il avait aussi le droit de prélever sa part des sacrifices lors des rituels. Le tambour ne sortait jamais du palais où il était déposé dans la case dite dogbaxò (actuellement Lègèdè), située dans l'une des cours extérieures du palais.

La charge se transmettait de père en fils, toutefois, chaque roi au moment de son avènement avait pris l'habitude de nommer un nouveau tambourinaire. Ainsi, chacun eut son joueur de dogba, même ceux qui précédèrent le règne d'Agaja. En voi-

- 1) C'est-à-dire à Savalou, en plein pays maxi. Gbagidì Zāmu, chef local de la région d'Abomey et ancien allié de Hwegbaja, après les nombreux succès de ce dernier, préféra se retirer vers le nord et fonda la ville de Savalou. Depuis cette époque, une inimitié féroce s'établit entre les deux peuples fò et maxi, qui pourtant étaient issus de la même souche.
- 2) Par sa forme et son jeu, il ressemble beaucoup au petit tambour utilisé dans le rituel de Gu chez les Yoruba, d'où il est peut-être venu.

ci les noms, accompagnés des appellations honorifiques que leur conféraient les rois :

- Agaja Ajado
Ago xò tò gbe nò golo a ku
 Si le crapaud se dispute avec la
 rivière, il ne peut éviter la mort
- Hwegbaja Ajoxwi Takonu
- Gāñixèsu Degwī
Aqbe kuku Degwī lābada, lābada
nō nu sī dō yò hu
 L'écureuil mort, Degwī la cravache qui
 lacère peut creuser un trou (qui soit)
 plus qu'une tombe
- Dakòdonu Sìxū
Axwe ma nō to vo mè
 La fête n'a pas lieu dans un autre pays
- Akaba Wade
Wa mō nō ma go, wa mō nō ma go vī jò
xlo ma dō nō
 La mère ne sera pas fière, elle ne sera
 pas fière, car l'enfant né imbécile (?)
 n'attire pas la mère
- Tegbesu Lēze
Ase kuku bò ajaka nō fli kpo
Lā e nō fō mi du ò edie
 Le chat mort, le rat renverse le bâton ;
 voici l'animal qui se réveille pour danser
- Kpēgla Kpòdā Xēxē
Kpò adā bò lā yi ku
 Si la panthère se fâche, les animaux vont
 mourir
- Aqōglo Lākpō
Lā kpō ò bo i kò
 C'est l'animal qui regarde qui va crier
- Gezo Lòde
Lòde kù kpō gbède Aja yi wolo
Lòde refuse de regarder l'Aja (qu'il) va
écraser (?)
- Glèlè Sude
Xè du vo ma du gbègbè. E glo hūtagbe
 L'oiseau mange le vo (fruit d'une sorte
 de ficus) mais pas le gbègbè (Entada abys-
 sinica); il évite d'avoir la tête troublée



Fig. 25 Un sonneur de kpāligā chargé de réciter les louanges des anciens rois (Abomey, 1966)



Fig. 26 Les tambours royaux : à gauche le dogba, à droite l'agbaja (Abomey, 1966)

Le dogba se présente comme un tambour princier (xūgā) mais moins allongé. Sa caisse est de forme cylindrique, renflée et courte, et se termine à la base par une sorte de tuyère. Sur son ouverture, une peau d'antilope est tendue au moyen de chevilles de bois et de liens en cuir. Le tambourinaire le joue posé horizontalement, frappant successivement la peau avec une baguette de la main droite et la paume de la main gauche. Il obtient ainsi des sons aigus et brefs ou des sons graves et longs. Cette succession de tons hauts et bas, de coups brefs et longs permet de transmettre un message en langage rythmé, en fait une sorte de morse. Le dogba possède trois genres de rythmes : le premier sert pour la marche, le second pour la salutation ou le langage rythmé, le dernier pour la danse. En général, il se fait accompagner par deux autres tambours plus petits et de type courant (xūvi), une cloche sans battant et par des hochets musicaux (asā). Le dogba au son plein et ronflant est également chargé d'accompagner les danses royales, celles des princesses représentant les anciens rois ou les vodū associés à la royauté.

Tout comme les kpāligā, le répertoire du dogba comporte des louanges qui rappellent les hauts faits des souverains dahoméens, leurs traits de caractère ainsi que les épisodes marquants de leurs règnes. A ce sujet, il faut noter que le dogba, bien qu'ayant été élevé au rang d'une institution royale sous le règne d'Agaja, ne reçut son premier répertoire de louanges qu'à partir du roi Agōglo. Actuellement, le dogba se produit au moment des grandes manifestations en l'honneur des ancêtres royaux, en principe la veille des cérémonies et ensuite chaque matin pendant tout le temps que dure le rituel.

Les chants et rythmes qui suivent ont été enregistrés à Abomey en 1966, à l'occasion des rites de commémoration des Tòxòsu royaux (cérémonie dite gbebiò). Ils ont été traduits et commentés avec l'aide du tambourinaire qui les avait exécutés, Da Lòde, un des derniers à connaître encore la tradition du dogba.

1. Chant de marche du dogba lorsqu'il arrive au palais

- Mi go sī Tòta wa e dado
Nous venons de Tòta, et l'on va nous écouter (1)
- O Tòtavi lē go sī Tòta wa e dado
Et l'on va écouter les enfants de Tòta qui viennent de Tòta
- Yaūkpa bo vā dō nu Jēgbexò
Yaūkpa a envoyé un message au palais de Djēgbé (2)

1) Tòta symbolise la présence du roi Agaja.

2) Yaūkpa désigne le Mēhu, l'un des principaux ministres.

- Zūmēlèsu kolo wa e
On va imiter (l'oiseau) zūmēlèsu
- Ajaxo kpodo Tokpōkpā xě
L'Ajaxo et le Tokpō s'unissent (1)
- xě wělē b'ai dwe
Pour annoncer que le chant s'approche
- Ali wa jě zū jī
Qu'il va par les chemins et par les bois
- Ma do yaya na fā wě ge
Ce n'est ni pour rien ni par jeu
- Ajado kpodo Dāgbo wě ja Jēgbexō sě gbe
Ajado et Dāgbo arrivent au palais de Djēgbé pour y
prendre la parole

2. Chant de salutation royale pour Glèlè

- Adātō Gèlèlè
Courageux Glèlè
- Gle lè ma ñō zeze
On ne peut soulever des champs
- Mi ñ'avalu e
Voici notre hommage
- E du nu bō mi wa
Il a mangé et nous sommes venus (2)
- Bō ñi avalu e
Et voici (notre) hommage
- A se a ?
Avez-vous entendu ?
- Adivi ò ñō mi se a
Ne comprenez-vous pas qu'il est bon d'avoir des enfants
- O vi ò ñō dādā
Il est nécessaire d'avoir un enfant
- Vi ò ñō mi se a ?
Ne comprenez-vous pas qu'il est bon d'avoir un enfant ?
- Adivi, adivi, adivi
Enfants, enfants, enfants
- Aduvi
Enfants des dents (3)
- Tūnu do tūnu do adētō
Vos descendants sont courageux

1) Ce sont deux ministres attachés au palais.

2) Cette séquence a été enregistrée après que l'offrande fut faite aux asè.

3) Cf. infra p.274. Allusion au roi Glèlè.

- Tūnu do ye gege adētō
(A votre tour) faites beaucoup pour leur mérite (1)
- 3. Rythmes d'introduction du dogba parvenu devant le roi
- Kpò zò godomè
La panthère avance prudemment (2)
- Kpò zò gūdādomè
La panthère avance précautionneusement
- To le mí se ce ?
Ne l'entendez-vous pas ainsi ?
- Kpò zò godomè
La panthère avance prudemment

Rythmes de louanges pour les rois

4. Agōglo

- Zo badabada o zo bada
Feu mystérieux, feu étonnant
- So jè de b'agō glo
La foudre tombe sur le palmier mais épargne le rônier (ou l'ananas) (3)
- Xasoxasodēkpe
Couteau qui taille en tous sens
- Xasoxaso d'akūmè
Taille en tous sens (même) dans son fourreau
- E do akūmè bo nō gbo mè ko nu agē
(Même) dans son fourreau, il est dangereux pour celui qui veut s'en emparer (4)
- Nu agē ma w'agē go
On ne peut s'en emparer sans s'en approcher
- Alō ma kpe aditi go
La main est trop petite tant il est grand
- Bo nu e
C'est son charme (5)
- O zo bada, o zo bada
Ce feu mystérieux, ce feu étonnant (quater)

-
- 1) Les ancêtres doivent aider leurs descendants qui se sont montrés dignes de l'héritage reçu.
 - 2) Le dogba imite le pas rapide et prudent de la panthère. C'est aussi une allusion à Agaja.
 - 3) Dans l'emblématique de ce roi, le rônier est souvent remplacé par l'ananas (agōde).
 - 4) Autre traduction : Même dans son fourreau, on ne peut le prendre sans se couper.
 - 5) Le couteau magique qui coupe en tous sens.

- So jè de b'agō glo
La foudre tombe sur le palmier mais épargne le rōnier
- Dāxomè d'ai kpā i alò ma kpe gèdè gbo hu
Le Dahomey est trop grand sur la terre pour que la main suffise à s'en saisir
- Alò ma kpe gèdè gbo hu
La main ne suffit pas tant il est grand
- Mi se a ?
Avez-vous compris
- Dokpo kutō
Seulement sa mort (1)
- Geli nu de, azagu nò go
L'éléphant renverse le palmier, mais respecte l'iroko (2)

5. Gezo

- Kpokpo glo sūe
Il a échappé à (tous ses ennemis)
- Aligonu Akpoji
Akpoji d'Aligo (3)
- Ge de zo ma si gbe
L'oiseau ge possède un feu que ne craint pas la brousse (4)
- Tadoxla
L'hyène de Tado (5)
- Gu ja ma ja xo zo
On ne peut battre le fer sans (le mettre au) feu
- E su dodo bō agō vè su
On peut combler un fossé mais difficilement une montagne (6)
- Kpo gla de zè do abimè
(C'est avec) un bâton bien dur que l'on enlève les jarres du foyer
- Togodo ma ji xoto
Le ventre ne lâche pas son nombril

-
- 1) Le roi incarne le pays dans sa personne. Il est impossible de s'en emparer. Seule la mort pourra le faire.
 - 2) L'iroko, arbre sacré au Dahomey, représente ici le roi.
 - 3) Cf. p. 255. Autre traduction : le solitaire d'Aligo.
 - 4) Il s'agit de l'oiseau cardinal au plumage rouge feu.
 - 5) Tado, lieu d'origine du peuple fō. Il y a aussi un jeu de mots avec ta do xla : l'hyène a mal à la tête (ce qui signifie que les ennemis ne peuvent causer au roi qu'une migraine passagère).
 - 6) Cf. p. 247, n. 2.

- Amudo xê xò nǎ ma do
Quand les moustiques entrent dans la case, on ne peut y demeurer (1)
- Zoñisatò ma hu
Celui qui vend des giffles ne tue pas
- 6. Glélè
- Adātò Gèlèlè
Courageux Glélè
- Gle lè ma nǎ zeze
On ne peut soulever des champs
- Kini kini, kini lǎ w'adu bò adra wa gbe
Lion puissant qui avec ses dents fait trembler tous les animaux dans la brousse
- Wele wele ye
C'est un grand bruit (2)
- E wa jǎ gānamè ajǎ
On va lâcher ce qu'on ne peut serrer fortement
- Lisaji hwe ma ò tètè
On ne peut s'approcher du soleil s'il ne se couche pas
- Zo du gbexò dò trè ma biò
S'il met le feu à la brousse, (on n'osera) même pas se plaindre
- Aja gbo to li gidi
Le grand Aja qui s'est imposé par la violence (3)
- Kli jǐ kli bibi
Il est au-dessus de tous les autres (4)
- Jò sò hùse bò dǎdǎ nǎ kpeto
Si le vent souffle les fleurs du fromager, celles-ci se répandent partout
- Gākpe axi na jè
Gākpe, le marché va se tenir (5)
- O Likpiti, o Likpiti
Voici la mort, voici la mort (6)

-
- 1) Amudoxè, nom du jòtò de Gezo.
 - 2) Exclamation difficile à traduire que l'on peut comparer au bruit confus d'une foule. C'est l'équivalent d'une acclamation.
 - 3) Nom magique du roi.
 - 4) Autre nom magique. Kli bibi désigne également une étoffe rayée blanche et noire.
 - 5) Gākpe ou Gakpe, nom princier de Gezo, signifie : le jour est fixé.
 - 6) On appelle la mort : Baba Likpiti ; likpiti signifie l'inévitable.

- Adokpō nana ma kũ afi
Adokpō, la perle qui ne peut être réduite en cendres
- Bulu ku so ma dō
Le fusil du guerrier tué peut servir (1)
- Agbālī kò cè do gbetò
Si l'antilope brâme, le chasseur la tue (2)
- 7. Gbèxāzī
- Axòsu Gbèxāzī
O roi Gbèxāzī
- Gbè x'āzī bo ai jṛè
Le monde tient un oeuf que la terre mesure (3)
- Gudròzā bō ñlā do jè te
Quand on veille pour Gu, il peut y avoir du dégât (4)
- Dī mō, dī mō akpa kpē
Il est trop visible que l'on ne peut rien faire contre un poids si lourd
- O zo fle ñātò bo wā do e bi
Celui qui est le feu de la forge et l'enclume en même temps
- O zogbō xēxē nō gu addò agbo zo vlamē
Les guêpes rouges ont fait leur nid parmi les buffles sauvages (5)
- O zo badabada, o zo bada
Ce feu mystérieux, ce feu étonnant (6)
- So jè de b'agō glo
La foudre tombe sur le palmier mais épargne le rônier (ou l'ananas)
- Agidí wolo
Très puissant charme (7)

1) C'est-à-dire que le guerrier n'a pas emporté son fusil dans la mort. Nom du jòtò de Glèlè.

2) Autre nom du jòtò de Glèlè.

3) Cf. p. 260.

4) Quand on fait une cérémonie pour Gu, c'est naturellement pour obtenir le succès à la guerre.

5) Autre traduction : les guêpes rouges ont fait leur nid au milieu des cornes de buffles. Le roi affirme son pouvoir en dépit des difficultés. C'est peut-être une allusion aux démêlés avec les Français.

6) Gbèxāzī, connu du temps où il était prince sous le nom de Kòdò, avait pour jòtò son aïeul Agōglo.

7) La même appellation s'applique en général à Agaja.

- Bragada wa xwe ñi tōta
Bragada a installé sa maison sur la crête des flots (1)
 - Agaja Kpòvèsa
Agaja la panthère furieuse
 - Axòsu Gbèxāzī b'ai jrà
O roi Gbèxāzī que la terre mesure
8. Agoli Agbo
- Axòsu Agoli Agbo
O roi Agoli Agbo
 - Alada klē afò ma j'ai
Allada trébuche mais ne tombe pas à terre
 - Togbā nō kpē vi bo tò dida
Si la charge du pays est lourde à l'enfant, son père l'aidera (2)
 - O visu wā kō nō xo to do zogonu
Ce brave enfant qui a repris le pays alors qu'il était en guerre
 - Axòsu di wuli gbe
Le roi a réussi à prendre la parole (3)
 - Di wuli gbe do dītòmè
A réussi à prendre la parole dans un pays bouleversé (4)
 - O nugbo wékè
Celui qui est le vrai (roi) devant le monde (5)
 - Alada nō lō sīmè
Allada n'a plus qu'à accepter
 - Lā ma yi wu nu kpò
Les animaux ne vont pas se heurter à la panthère
 - Axòsu di xa
Le roi qui entouré (6)
 - Sē blo amadā ma blo hwedo
Le roi ne ressemble pas à la vipère mais à l'arc-en-ciel (7)

1) Bragada désigne une divinité du panthéon. Il s'agit de So Bragada, manifestation du vodù Xèbioso. Cette sentence aurait été prononcée par Agaja au moment de la conquête de Ouidah.

2) Cf. p. 262ⁱ, n. 3.

3) C'est-à-dire le pouvoir.

4) Après la défaite de Gbèxāzī.

5) Cf. p. 262, n. 4.

6) Appellation également usitée pour Gbèxāzī.

7) Tout comme Gezo, le roi Agoli Agbo se comparait volontiers à Dā Ayido Hwedo, le serpent arc-en-ciel, artisan de la création du monde.

- Agbagba dī sī bo gbeko
Si la rivière déborde, elle se répand partout (1)
 - Nā gblō godo nī xwi tonōgbètò
En colère, il a brandi son sabre contre les chefs du pays (2)
 - Jaū xē nu alò ma i
Ce que la main saisit fortement ne lui échappe pas (3)
9. Sagbaju Glèlè
- Axòsu xilili
O roi très puissant
 - Agbo ma tō ayigbā
Le buffle ne sort pas (sans avoir) une charge d'idées (4)
 - Xovèsidā bō logozogo
Le serpent venimeux ne peut rien contre la carapace de la tortue (5)
 - Agidi wolo
Très puissant charme (6)
 - Bragada wa xwe nī tōta
Bragada a installé sa maison sur la crête des flots

-
- 1) Nom symbolique de Kpēgla, jōtò d'Agoli Agbo.
 - 2) C'est également un des noms symboliques de Kpēgla. Il en existe une autre version : Xwesu nā godogodo nī xwi bo tonōgbètò totò, Xwesu en colère a réellement brandi son sabre contre le (ou les) chef(s) de son pays. Peut-être s'agit-il de la difficile prise de pouvoir de Kpēgla à la mort de Tegbesu.
 - 3) Cf. p. 263, n. 1. Par cette sentence symbolique, Agoli Agbo affirmait sa volonté de conserver le trône repris à son frère Gbèxāzī. On raconte en effet que le roi Gbèxāzī au moment de s'enfuir d'Abomey avait défié son frère, le prince Gucili, de pouvoir prendre la calebasse magique connue sous le nom de Kpe (ou bo) qui représentait le royaume et le pouvoir royal. Il ajouta que la main de Gucili ne serait pas assez forte (Cf. p. 272, les louanges pour Agoglo). Or, Gucili s'empara brutalement du symbole royal (ce qui auparavant aurait été impensable) et déclara vouloir le conserver.
 - 4) Cette sentence est rappelée sur les ombrelles royales par des motifs appliqués en forme de reins, siège de la pensée pour les Fò (il s'agit plutôt du foie).
 - 5) Sagbaju Glèlè s'est fait une réputation de grand bokòṇò, c'est pourquoi il s'inspire de la tortue, animal souvent mentionné dans la divination, pour illustrer sa solidité face aux attaques de ses ennemis.
 - 6) Nom magique d'Agaja, jōtò de Sagbaju Glèlè.

3. Les chants du tambour agbaja

Concurremment avec les kpāliqā et le dogba, le tambour agbaja contribue également à l'historiographie du royaume. D'après la tradition, ce tambour aurait été introduit au Dahomey par Nae Xwājile, femme du roi Agaja. C'est ce qui apparaît en tout cas lors des rituels qui ont lieu devant le temple de cette reine au centre culturel de Jèna (Djéna). A ces occasions, l'agbaja se produit pour accompagner les danses des prêtresses chargées du culte et en particulier celles de la représentante de Nae Xwājile (Mènō). On l'appelle communément le tambour des princesses.

L'agbaja est un tambour de taille moyenne, en bois et à la caisse un peu renflée. Il ressemble en plus petit au dogba. Il se joue verticalement et uniquement avec la paume des mains. En général, il y a deux tambours qui jouent à l'unisson, accompagnés par des hochets musicaux (asā) et des cloches sans battant.

L'agbaja participe aux festivités royales et intervient à la suite du dogba et des kpāliqā pour exécuter son répertoire de chants historiques et de louanges. Celles-ci reprennent en somme les thèmes des kpāliqā. L'agbaja possède deux principaux rythmes : l'un pour la salutation (avalu), l'autre pour la danse. L'agbajanō qui dirige l'orchestre est chargé d'entonner les chants qui sont repris en chœur par ses assistants. Les chants ressemblent à des mélodies, mais ils sont toutefois plus modulés que les litanies des kpāliqā.

Les louanges (avalu) débutent à partir du règne de Tegbesu. Ceci confirmerait l'hypothèse que l'agbaja fut d'abord un instrument d'accompagnement pour les danses de Nae Xwājile et pour les princesses de son entourage. Après la mort de cette reine, le tambour lui fut consacré et eut pour rôle de transmettre ses louanges. Par la suite, le répertoire de l'agbaja s'augmenta de chants relatifs aux épisodes les plus importants des règnes antérieurs, ainsi que de louanges pour la plupart des reines-mères.

Les chants transcrits ci-dessous ont été exécutés par l'agbajanō Xūdo (Houndo) au cours du rite gbe biō, au palais royal d'Abomey en 1966, à l'exception des chants historiques dus à l'agbajaxājītō Da Niglanō.

Chants de louanges avalu

1. Tegbesu

- Axāde hwi wé mi mlā
Axāde, c'est toi que nous louons (1)

1) Axāde, autre nom de Tegbesu. D'après la légende, ce nom s'inspire de la captivité du prince Avisu. Cf. p. 27.

- Nǒ e ũ xǒmisu ala hu hwi
Ainsi que la mère de ton premier enfant
- E Xũdo xo nu bo mlǎ wè agbajaxũ
C'est lui Xũdo qui te loue au moyen de l'agbaja.
- To e jè xũ bo tò wa du
Dès qu'il entend frapper le tambour, le père vient danser
(1)
- O xũtò zĩ alò do xũ ò nu
Le tambourinaire frappera de ses mains sur le tambour
pour (le faire bien résonner)
- Yòkpòvu lè xo gǎ do gǎji
Les enfants frapperont très bien les cloches
- Agbajaxũtò e zĩ Hũjroto hũ bò tò wa du
Le jouer d'agbaja frappe (pour se faire entendre)
jusqu'à Hũjroto et le père va venir danser (2)

2. Kpēgla

- Ũ sò xǎ nu mlǎmlǎ Dada Kpēgla
Je vais chanter pour louer le roi Kpēgla
- Xũdo na kǎ xwe bi ò
Xũdo vient s'enquérir si la maison va bien (3)
- Ũ sò xǎ nu mlǎmlǎ Dada kpē de gla
Je vais chanter pour louer le roi dont le plomb fait la
force (4)
- Kpakò galaja hwi wè n'xòmlǎ
Kpakò galaja, c'est toi que je loue (5)
- Wè d'Aja xwèdaxwe Agbamu hutò
Celui qui sur les conseils des Aja a tué Agbamu d'origine
xwèda (6)
- Da Xuzuagbo
(Celui qu'on appelle) le père indomptable (7)
- Kpakò galaja
Kpakò le vaillant
- Axòsu awaglatĩso gbe do awa ũ
Le roi qui est comme la poutre faitière qui retient la
charpente

1) Le père désigne ici le roi.

2) Hũjroto, nom du marché principal d'Abomey.

3) Formule de politesse réservée aux membres de la famille royale.

4) Cf. p. 253, n. 5.

5) Kpa kò gala ja (couper cou fort tomber), nom magique de Kpēgla.

6) Il s'agit ici des Aja-Tadonu, ancêtres du peuple fò et surtout de la dynastie d'Abomey.

7) Traduction littérale : le père brise l'enceinte.

- Agbo glo kêtò lè Dada Xlo
Dada Xlo a fait échouer les ennemis devant Abomey (1)
- E hu Jêgê bo ñi wewe
Il a tué Jêgê, celui qui était double (2)
- Wewe goglo amado gbe mē le kpa na
(Et qui) par un double charme avait osé défier le roi
- Se gāgā ma si dodo
La grosse pierre ne risque pas d'être déplacée (3)
- Lokpō hwi wē xōnamlā
C'est toi Lokpō que l'on va louer (4)
- Ũ kū wa sō xā bo mlā
Je vais (faire en sorte que) mon chant (puisse) louer
- Xwēdanu Agbamu jītō ò
Celui qui a eu le dessus sur Agbamu le Xwēda

3. Agōglo

- Ũ sō xā bo mlā Zobadatīkpo
Je vais chanter et louer Zobadatīkpo (5)

-
- 1) Dada Xlo, autre nom de Kpēqla ; xlo ou xolò signifie le querelleur. Une autre version indique : qui tue en masse!
 - 2) Jêgê, chef de Xlaba près de Godomè, avait un frère jumeau du nom de Klā. Jêgê fut tué dans les parages de Muwe (près de Hèvié), d'où le roi Kpēqla ramena en captivité des prêtres de Xēbioso qui le menaçaient de leurs pouvoirs magiques.
 - 3) Après avoir tué Agbamu et Jêgê, le roi Kpēqla plaça leurs têtes sur une pierre servant à écraser le piment et les fit écraser comme du piment, tandis qu'on chantait :
 - O Xlo hu Agbamu, bo sō tatō dō li
(Celui qu'on appelle) Xlo a tué Agbamu et a placé sa tête sur la pierre à moulin
 - Axowē gbe se na, bo li sa, bo li se
Pour l'écraser dans la maison d'Axo, et il frotte en avant et frotte en arrière
 - Bo li dō ò mē se
Et sur la pierre à moulin, écrase l'homme.
 - 4) Lo kpō (crocodile regarder) ou la variante Hwe gbē lo (poisson refuser crocodile) s'inspire de la prise de Badagry (Cf. p. 33).
 - 5) Zobadatīkpo (le feu mystérieux de l'atīkpo), nom magique d'Agōglo.

- Alugba Lāmada dō xwe a ?
Alugba Lāmada est-il présent ? (1)
- Axòsu Ajoyō hutō
Le roi qui a tué Ajoyō
- Gboweleso gbatō
Celui qui a conquis les collines de Gbowele (2)
- Avaludie
Voici son hommage
- Bokò sò nu bo mō awonō dō du jì ò
S'il arrive que l'assistant du devin consulte le Fa
- E na ñi bōlu
Il (le devin) va le saluer (3)
- Ū mlā Zobada lō
Je loue (celui qu'on appelle) Zobada
- Aja na kō axā dagbe ò
La bière de mil fournira une bonne boisson (4)
- Alūgwe wē ka nō nṵē
C'est celui qui l'a préparée qui le sait (5)

-
- 1) Alugba Lāmada, nom d'un célèbre chanteur d'aqbaja au temps d'Agōglo.
 - 2) Cf. p. 35. Ajoyō était un chef maxi de Gbowele qui s'était montré plutôt hostile à l'égard du roi d'Abomey. Il avait en outre épousé une petite fille du fameux Kpolu Yaxēze qui fut tué par le roi Akaba. D'après la tradition, Ajoyō, alors qu'il était l'hôte du roi d'Abomey, s'était permis de critiquer la force de ce dernier. Les Dahoméens le ramenèrent tout d'abord chez lui pour respecter les règles de l'hospitalité, puis s'en saisirent et l'emmenèrent à nouveau à Abomey. Là, le roi Agōglo se moqua de son prisonnier en lui rappelant que son nom signifiait, en langue fō, le vol est bon. Puis, il le fit décapiter en même temps que son serviteur. A l'endroit où tombèrent leurs têtes, on planta des arbres qui existeraient encore.
 - 3) Le terme bōlu désigne dans la divination l'action de frotter les noix tout en invoquant le Fa. Le roi veut dire par là qu'il a fait ses preuves et que ses prédécesseurs l'ont reconnu.
 - 4) La bière de mil, remplacée ensuite par la bière de maïs (jakpalo), était jadis la seule boisson alcoolique, en dehors de l'alcool de traite et du vin de palme.
 - 5) C'est celui qui a fait la boisson qui connaît ce qu'il y a dedans. Le sens serait le suivant : le pouvoir royal ne peut être exercé que par celui qui l'a créé.

4. Gezo

- Axwātō d'agba hututō do xwe a ?
Est-il là celui qui a fait la guerre avec des canons et des fusils ?
- Buluxōsu gālixwā d'agbamētō hwi wē xōmlā
Buluxōsu, le chef d'armée qui a fait la guerre avec des canons, c'est toi qu'on loue (1)
- O jiso do gbe bo gba gbenō bē a
Cette foudre qui fait entendre sa voix lorsqu'on la fait partir
- Axwātō d'agba hututō do xwe a ?
Est-il là celui qui a fait la guerre avec des canons et des fusils ?
- Buluxōsu gālixwā d'agbamētō
Buluxōsu, le chef d'armée qui a fait la guerre avec des canons
- Gāli xōmlā
Louanges au chef
- Dada Gezo avalu towedie
Roi Gezo, voici ton hommage
- Axōs'agbā glaḡia a sē mēta do atīḡbinu do Kpozūmē
Roi puissant et audacieux, tu as rangé les têtes (des ennemis) dans la forêt de Kpo (2)

5. Glələ

- Avalu e i ŋi nu Zedokōvi
On va rendre hommage à l'enfant de Zedokō (3)
- Asōdenu
Chose qu'on ne peut enlever
- Axōsu Gələlə
O roi Glələ
- Avalu e i ŋi nu Zedokōvi
On va rendre hommage à l'enfant de Zedokō
- Asōdenu Agbomēto
Chose qu'on ne peut enlever d'Abomey
- Asōdenu
Chose qu'on ne peut enlever

1) Buluxōsu signifie littéralement: le roi de la troupe guerrière.

2) Kpo, village maxi. Cf. p. 257.

3) Zedokō, nom fort du roi Gezo, tiré de la sentence : Ze do gūḡū nō ji vē xa, il est difficile de porter ou de basculer une grosse pierre en place (une autre traduction serait : Si les fourmis sont sur l'arbre, on ne peut y aller ?).

- O Gêlêlê mē de ma ze
Glêlê que personne ne peut soulever (1)
- Valu e ñi nu Zedokôvi
On va rendre hommage à l'enfant de Zedokô
- Asôdenu axôsu, Togodomajixoto Gezovi
Le roi qu'on ne peut enlever, l'enfant de Gezo, le ventre
ne lâche pas son nombril (2)
- Kini kini, kini lâ w'adu bô adra wa gbe
Lion puissant qui avec ses dents fait trembler tous les
animaux dans la brousse (3)
- E mō nō wolo Fa bo nō kâ alômê vò gē
On ne va pas consulter le Fa sans rien avoir dans les
mains (4)
- Avalu wê ñi we
Hommage te soit rendu

6. Gbêxâzi

- Xwesi nōvi
Frère de celui qui dépend de cette maison (5)
- Cadakogũdo do xwe a ?
Cadakogũdo est-il là ? (6)
- Xâ avalu wê e wa ñi nu xwesi nōvi
Ce chant vient rendre hommage au frère de celui qui dépend
de cette maison
- Le xêmaxogũdo do xwe a ?
Est-il là celui qui est comme l'oiseau qui fait fuir
(les autres) (7)

-
- 1) Cf. p. 258 et 274, pour les variantes de cette sentence qui est à l'origine du nom de Glêlê.
 - 2) Cf. p. 273. Togodo ma ji xô to, nom fort de Gezo.
 - 3) Cf. p. 274. Autre traduction : Le lion part à la chasse et la terreur se répand dans la brousse.
 - 4) C'est-à-dire que pour consulter le Fa, il faut accomplir un sacrifice propitiatoire. Le roi Glêlê passe pour avoir été un devin perspicace.
 - 5) On veut signaler ici que Sagbaju Glêlê est le frère de Gbêxâzi. En outre, les louanges ont été récitées dans le cadre de l'ancien palais de Glêlê.
 - 6) Cadakogũdo, nom symbolique du roi.
 - 7) Xêmaxogũdo, variante du nom précédent. Autre traduction : L'oiseau gũ (?) a fait un nid qu'aucun autre ne peut imiter. Le roi déclare ainsi n'avoir aucun égal et que son royaume porte sa marque propre.

- Xă avalu e ɲi nu Kataxòsu Adokpò bo le jà wè
Ce chant vient rendre hommage à Kataxòsu Adokpò qui est apparu (1)
- Nòvinò mi na mlă
Nous allons louer les frères propriétaires (2)
- Xũ to e ja gũ bô mlă we nê wa wè xê xotò bo wè xòmlă
Les tambours ont été amenés sur la place pour te louer et les musiciens se sont rassemblés pour (te) rendre hommage
- Ŭ do gbò dokpo do mési ò, mō nō jò gbò jò ũ kũ, n'ajo bô jò hu e glo
Si l'on possède un seul cabri, on ne peut se permettre de l'offrir, à moins d'en voler (un autre), ce qui est impossible (3)

7. Sagbaju Glələ

- Alexê nō mlă'xòsu
L'oiseau "ale" peut louer le roi
- Agbajaxũdotò Agbomatōayigbă valu e mi wa i
Voici venir l'hommage du tambour agbaja (pour) Agbomatōayigbă (4)
- E da nu do mē de do ji ò, e nō kă nu mē ò
Si l'on cuit de la nourriture sur le foyer de quelqu'un, il faut lui en donner une part
- Agbajaxũdotò Agbomatōayigbă valu e
Voici l'hommage du tambour agbaja (pour) Agbomatōayigbă
- Naye Xwenijêvi
L'enfant de Naye Xwenijă (5)
- Wonò nō xo zo do a
Celui qui a de la pâte n'a pas besoin de se disputer (6)

1) Kataxòsu, roi de Kata, cette localité se situerait entre Zado et Tanwé.

2) On s'adresse ici à Gbêxăzi et à son frère Agoli Agbo.

3) Phrase typique du style fôgbe ancien. Les éléments en sont répétés pour donner un certain rythme. Le sens en paraît assez obscur mais pourrait être celui-ci : Si l'on a un roi, il convient de le garder.

4) Agbomatōayigbă, nom fort de Sagbaju. Cf. p. 277.

5) Nom de la mère de Sagbaju Glələ.

6) Autre traduction : Tu peux laisser refroidir ta part (de nourriture), personne ne va te la prendre. Le sens ne varie pas et signifie que Sagbaju (qui lui-même s'est arrogé le titre de roi) n'a rien à craindre et peut régner en paix.

- Atò e Sígbo e wè awa tũ, gba e dokpo do awatò jè wè
C'est celui qui a construit l'atò sur (la place du) Sígbo
qui peut seul l'abattre (1)

Chants historiques à la mémoire des rois

1. Axo Hwegbaja

- Axo ci nō xoxo e
Axo, lorsqu'il vivait il y a longtemps
- Do wè kò sī
Voici ce qu'il a fait
- Adā ci nō Axotò e nō kpe Axo e
Tout ce qui avait été prévu pour lui, Axo, il l'a réalisé
- Do wè e dò vi de ma xwe se ò, vi de se xũ e jè xōlō xoxo ò
ji
Voici ce qu'il faut dire à tous les enfants de sa maison,
afin qu'ils le sachent et comprennent le courage, ainsi les
enfants imiteront leur père
- Dada Axo
Le roi Axo
- E wa Agbomè fi
Lorsqu'il est venu à Abomey
- Bo na i axòsu do fi e
Pour y devenir le roi
- Dada e gbè do e kũ na i axòsu do fi o
A rencontré l'opposition de Dada qui ne voulait pas qu'il y
devint roi (2)
- Dā e gbè do e kũ na i axòsu Agbomè fi o
Et de Dā qui ne voulait pas non plus qu'il devint roi à
Abomey (3)
- Dā e dò mō yō
Pour ce qui est de Dā
- E wa do Dātō gbo
Il est venu pour le battre

1) L'atò désigne la plateforme en bois qu'on élevait devant le palais lors des "Coutumes" royales, qui, comme on le sait, s'accompagnaient de sacrifices humains. On veut dire par là que Sagbaju, en renouvelant le rituel de l'atò en 1965, a redonné vie aux anciennes traditions royales d'Abomey.

2) Dada, chef local de la région d'Abomey.

3) Dā, était également un chef de la région. Il fut plus tard tué par Akaba qui, par un cynique jeu de mots, se servit de son nom pour désigner le nouveau royaume. Cf. p. 21.

- E wa sò axwā bo i hu Dada
Il a levé des troupes pour aller tuer Dada
- Bo jè ñi
Il en a pris le nom
- Bo e dō mlā e mi
Et nous a dit de le mettre dans ses louanges
- Xla glagla gba lādo
L'hyène courageuse a chassé l'âne (1)
- Avū sukpò bō Donuvi
Malgré les nombreux chiens, l'enfant de Donu (2)
- Ye nō go zīkpo e jī e nō bo wa adā nē e, vi wē e jo nō
Vient fièrement s'asseoir sur le trône qu'il transmettra à ses enfants
- Tu e xē bo dō i wa adā nē e
Le fusil qu'il tenait en marchant fièrement
- E sò dō Axoxwe
Il doit rester dans la maison d'Axo
- Dō vi de wa xū e sō
Afin que ses enfants viennent l'y prendre (3)
- Nu e mē de wa, bō mē de ka na wa e, e gbē e ma gbo, nō bu
ū wā mi kpō
Ce que quelqu'un a fait, quelqu'un d'autre en fera autant,
et l'on verra s'il ne fait pas davantage (4)

2. Akaba Yeūmē

- E Yeūmē e wa i Agbo
Lorsque Yeūmē vint à Abomey (5)
- Bo na xē n'Axo dō fī e
Pour succéder à Axo
- Dā Dāko e kā dī bo gbē
Dā Dāko prit le parti de refuser
- E kū na sa Dāxomē xwe o
De vendre sa maison, le Dāxomē
- Kū na sa xwe dō Dāxomē o
De vendre sa maison qui était le Dāxomē

-
- 1) L'âne se dit en fōgbe kètèkètèsu, lādo signifie plutôt la bête de somme.
 - 2) Dakōdonu, qui parfois est considéré comme son oncle.
 - 3) Le fusil apparaît parmi les régales transmises au nouveau souverain.
 - 4) Les souverains dahoméens s'engageaient souvent à faire mieux que leurs prédécesseurs.
 - 5) Yeūmē, nom d'Akaba. Cf. p. 251.

- Kpolu e gbè
Kpolu a lui aussi refusé (1)
- E na kù na xò Dāxomè o
Qu'il achète le Dāxomè
- Yeūmè se mō bo sò agbajabla
Yeūmè a donc compris et a fixé sa cartouchière
- Dā e do mō yō
Pour ce qui est de Dā
- Xwetō nè i Dāxomè nè
Là où se trouvait sa maison devint le Dāxomè
- E kpo Kpolu kpā
Il restait encore Kpolu
- E wa hu Kpolu ò
Il est venu tuer Kpolu
- E xwi
Il l'a décapité (2)
- Lo bo jè i bo dò e nō mlā e
C'est de là que vient la sentence de ses louanges
- Bo là bi d'afò
Que tous les animaux courent sur leurs pattes
- Bo agāma nō de kabakaba
Mais que le caméléon se déplace lentement (3)
- E nō Akaba bo dò e
Ce qu'on peut dire à Akaba
- E mō Yeūmè lō gbe nè na bu
On ne le dira jamais devant Yeūmè (4)
- Zīkpo e ji e nō
Lui qui a pu s'asseoir sur le trône
- Bo wa adā nè ò
Et qui y est venu fièrement
- Vi wè Yeūmè nō
Ses enfants le peuvent, comme lui, Yeūmè
- Tu, axwāmētu
Le fusil, le fusil du guerrier
- E xē bo do wa Dāmè nè
Il restera auprès des Dahoméens

1) Il s'agit de Kpolu Yaxēze.

2) En se servant de son sabre.

3) Sentence d'où provient le nom d'Akaba.

4) Après la mort de Dā et de Kpolu Yaxēze, Akaba se fit craindre parmi les chefs de la région. Son nom de Yeūmè ou Yèūmè signifie aussi : l'ombre qui terrifie.

- E sò do Yeũmãxwe
Il doit rester dans la maison de Yeũmã
- Do vi de wa xũ vi ò sò
Parmi ses enfants, pour que l'un d'eux vienne le prendre
- Nu e mē de wa, bō mē de ka na wa è, e gbē e ma gbo, nō
bu ũ wā mī kpō
Ce que quelqu'un a fait, quelqu'un d'autre en fera autant,
et l'on verra s'il ne fait pas davantage

3. Kpēgla

- Magbalatō mī na wa nu e
C'est sans détour que nous allons (chanter) pour lui
- Mē e mō nu toewe wa
Celui qui t'a vu faire t'imitera
- Bo na wa nō le xome hwi
Et tu pourras en être content
- Sīmēkpē zō nu de wa
Sīmēkpē a donné l'ordre
- Magbalatō mī na wa
C'est sans détour que nous venons (l'exécuter)
- Ayasu, mē e mō nu to e hwi wa, bo na wa nō le xomē hwi
Ayasu, celui qui t'a vu faire t'imitera et tu pourras en être content (1)
- Bō ada le a
Car ce n'est pas le mal
- Bō nu e da wō nu Zēgbē ñi sò sē do Gau lō ñe
Il faut cuire de la pâte pour Zēgbē afin qu'il l'envoie au Gau (2)
- Ayana do mō Kpoluvèzōsu zē xwē
A dit ainsi à Ayana le mari de Kpoluvèzō en partant (3)
- E wi li ũ bo ñā afiti yaya, e aa, aa....
Elle a préparé, à part, du piment et un peu d'afiti, et elle écrase.... (4)
- O jē kpo ye te tō do vo
A la fin, y a ajouté un peu de sel

-
- 1) Ayasu (garçon ou homme peu ordinaire) est un autre nom de Kpēgla.
 - 2) Zēgbē (trancher la vie), autre nom du Migā. Le Gau désigne le chef de l'armée, sous les ordres du Migā.
 - 3) Ayana, nom d'une des épouses du roi, qui lui-même se fait appeler le mari de Kpoluvèzō.
 - 4) L'afiti est le nom d'un condiment préparé avec le fruit du nete.

- Kulade e dō e i sò sè do Gau lō ñe
Kulade a dit d'en prendre pour l'envoyer chez le Gau (1)
- Le mi de bo do fi e, mō e jě Gau ò e na de
Puis, ceci fut apporté chez le Gau pour qu'il fit de même
(que nous) (2)
- O xū te de e vitō lē na du de
Et d'en donner aussi à ses enfants pour qu'ils en mangent
- Xwenasisinō le ū do da sē wa le awagba mi sō le do da sē
Ils ont fait porter au maître de la maison leurs remercie-
ments pour ce qu'on leur avait envoyé
- Aximē jē le gbe nē gbetō le fā lā nu asisinō lē
Le jour du marché, les femmes se sont bien disputées (3)
- Da wē agba sīxwe sō mi sō l'atā
Jusque dans les cheveux et la barbe (4)
- Aximē e nu'li bo xwe nu xō, gbe "wele wele ye"
Sur le chemin du marché où elle allait acheter quelque
chose, (elle entendit) crier "wele wele ye.." (5)
- Ye kō d'akwē ñi wē
On y jetait déjà de l'argent (6)
- Ū gbakwē gbadakwē jī gbe bo nu gbadanu na ñōgbe
Ramasser cet argent jeté sur le chemin serait ce soir une
très bonne chose (se disait-elle)
- Bō asuce atō lo ma sō, sō gbe gē
Mais je n'ai pas trouvé mes trois hommes, s'écria-t-elle
(7)
- E yabayaba lo gba sō ñi sō l'atī
On les portait ficelés sur un bois

1) Kulade, roi de la mort, nom fort de Kpēqla. Cf. p. 254, n. 1.

2) C'est-à-dire qu'il puisse manger comme le roi et le Migā.
Le roi nourrit ses guerriers avant qu'ils ne partent en
campagne pour lui ramener des victoires et des captifs.
C'est ce qu'explique la suite de l'histoire.

3) C'est-à-dire que le marché fut bien animé.

4) Expression populaire pour dire que les palabres furent
longues.

5) Wele wele ye..., exclamation qui salue la présence du roi
ou le passage d'un cortège rituel.

6) Lorsqu'un cortège rituel se rend au marché, il est de cou-
tume qu'on distribue sur son passage de la menue monnaie.

7) Ces trois hommes représentent le mari et les deux beaux-
frères de la femme. Par respect ou de manière emphatique,
l'épouse emploie le terme d'asu ou mari pour désigner ses
beaux-frères.

- Mō e ye dō
Ils auraient voulu parler
- Bō Gau wē wa bo sī ũ de nu ña na
Mais le Gau arrivait déjà pour les asperger avant de les immoler
- Kēnu gbē dō
L'entrave les empêchait de parler (1)
- Kēkēlē le, kēkēlē gbō le Majanuakōsuvi
Cette grâce ne leur fut pas accordée, aux enfants de Majanuakōsu
- Tēūge ma kā fē kpō
On ne pince pas ce qui est dur (2)
- Wē yi to e'doxō, yi wē nō ñi aixwe, kpodo wekpā le
C'est ainsi qu'on les a amenés à l'adoxō de même qu'à l'aixwe (3)
- Yi wuli addōwe ñ'e le nu e ña e
On va attraper le héron blanc pour le sacrifice (4)
- ũ d'akwē wē ce ñōnō i gbe nī, bo da ma mō do nu e, bo nu yi ma du
Or, la femme en ramassant l'argent a accepté (d'aller l'attraper) car, n'ayant rien à faire cuire, elle ne pouvait manger (5)
- Akwē ma do, mē si wē ñi xo vē
Sans argent, l'homme craint d'avoir faim

4. Agoli Agbo

- Agoli Agbo bakpo
Agoli Agbo qu'on n'a pas trouvé
- Nu mē na xē mīō, mē lō na mō a
Même si l'on prend une lampe, on ne le voit pas
- Tula lā bo do bo gbe
Tula cherche sa proie dans la brousse (6)

-
- 1) Jadis, pour empêcher les victimes de proférer des paroles sacrilèges, on se servait d'un morceau de bois fourchu qui, fixé entre les mâchoires, immobilisait parfaitement la langue.
 - 2) Expression souvent attribuée au roi Glèlè.
 - 3) C'est-à-dire sur les lieux du sacrifice. L'adoxō ou jèxō désigne un temple réservé aux mânes de la famille royale. L'aixwe est un autre nom pour l'aizā, l'autel protecteur des places et des marchés.
 - 4) On attribue un certain pouvoir magique à cet oiseau.
 - 5) Il semble qu'il s'agit ici de la même femme dont les trois hommes ont été sacrifiés et qui se trouvait sur le passage du cortège rituel.
 - 6) Tula, douzième signe de Fa, représente le chasseur mala-droit.

- E i ja dunõ ñi gbe a
Le signe n'a pas réussi à le trouver
- Mè ka dò mǒ ?
De qui parle-t-on ?
- Jaũ xě nu alò ma i
Ce que la main saisit fortement ne lui échappe pas (1)
- E ji mi e
C'est lui qui nous a mis au monde
- Mè na xũ ka dò mǒ ?
A qui s'adresse-t-on ?
- Kpo lò bo kpokpo m'alò
Le bâton que la main ne peut briser (2)
- Nutõ ma ñõ
Ce qui n'est pas bien pour lui
- Da i eji
Le père va dire (3)
- Nu mè de to ñõ
Que c'est bien pour tout le monde (4)
- Azã dĩ je ò
Le jour où il partira
- E na gble
Ce sera fini

Chant en l'honneur de Nae Zoñidi composé par le roi Glèlè
pour les funérailles de sa mère

- Na yi mǒ Gezo asisinõ
(Je) vais aller voir Gezo, l'époux (de ma mère) (5)
- Co gba wa asitõ kǒ
Auparavant, (je suis) venu auprès de son épouse
- E dò lo wè wa ñi lò wè
Il a dit qu'il était prêt à partir (6)
- Nu de nò jè dace nu wa mà a
Il n'y a personne qui puisse faire ce que mon père a fait

-
- 1) Nom fort très courant d'Agoli Agbo (Cf. p.277 , n. 3).
 - 2) Autre nom fort du roi.
 - 3) C'est-à-dire le roi.
 - 4) Allusion au fait que le roi Agoli Agbo en accomplissant les funérailles de son père Glèlè, et en lui sacrifiant des victimes humaines selon la tradition, a pris le risque de perdre son trône.
 - 5) C'est Glèlè qui parle, en employant le style indirect.
 - 6) Sous-entendu pour accomplir les funérailles.

- Nu dokpo nō jè
(Pas) une seule chose n'a pu le gêner
- Agbaixa nu wa mē a
Personne n'a pu s'opposer à Agbaixa (1)
- Mē wē ñi to bo ñi afò bo ñi alò nu mi
Celui qui représente le pays, représente pour nous (notre) pied et (notre) main
- Alūgbomē xō e ñibu bo gosī, Kana mēgbomē bo jē fi
Durant la grande saison sèche, on a préparé les boeufs et à Cana une grande foule est arrivée (2)
- Bo sē xlixlī, bo tavikē welexò, bo do te
S'est rassemblée, sous les parasols des familles, et a attendu
- Do Zoñidixwe
Devant la maison de Zoñidi
- Xo te ?
(Pourquoi) tarde-t-il ?
- Tavitò xēxū
Tous les membres sont réunis
- Na i mō asisinō
(je) vais aller voir l'époux
- Co gba wa asitō kō
Auparavant, (je suis) venu auprès de son épouse

4. Les histoires mimées du Tòxòsu Adomu

On peut ajouter aux trois genres historiographiques, kpāliqā, dogba et agbaja, les récits épiques du Tòxòsu Adomu relatant certains des épisodes les plus fameux des guerres dahoméennes. Ceux qui suivent ont été enregistrés à l'occasion des cérémonies commémorant les Tòxòsu royaux (3). Durant ces grandes manifestations religieuses, il est de coutume que le grand prêtre d'Adomu (Tòxòsunō), sous l'emprise de son vodū, raconte sur la place devant le palais royal et aux abords du marché plusieurs aventures héroïques qu'il anime par des mimes et par des danses. La scène a lieu en présence de tous les prêtres et prêtresses des Tòxòsu et des Nēsuxwē, qui incarnent pendant le rituel les anciennes divinités royales et princières. Le narrateur, qui doit se déplacer continuellement pour se faire entendre de partout, sait naturellement doser ses effets et ménager des pauses plus ou moins longues entre les

- 1) Nom fort de Gezo (Kèkè tètè bo avokā gbagba i xa : on a filé le fil pour qu'il ne se casse pas).
- 2) Les funérailles de la reine eurent lieu à Cana, au palais de Gbēñamē (résidence du roi Gezo).
- 3) Cf. p. 202.

phrases. Pour donner plus d'éclat à sa narration, il mime en outre au moyen d'objets caractéristiques les passages les plus significatifs. Chaque récit se termine en plus par une danse qui reprend en rythme les dernières phrases, résumant en quelque sorte toute l'histoire.

1. Introduction

- Mi na bò
Taisez-vous
- Bosuxô dô ñi wa dô
Bosuxô m'a envoyé pour vous dire (1)
- Ago ! .. Mi na bò
Gare ! .. Taisez-vous
- Bosuxô dô i wa dô
Bosuxô m'a chargé de vous dire
- Bo dô ñi kã xwe bi ô
Qu'il vous salue (2)
- Bo na i kãmbiô do dâce gô
Et qu'il va aller saluer mon père (3)
- E do kpo
En outre
- E kãmbio axlâmê do axlâmê
Il demande si l'axlâ est bien garni (4)
- Bô ñi li mō
Et je suis allé le voir
- Bo ū de kô kaka
Et je me suis beaucoup prosterné (5)
- Bo do e
Et j'en suis las
- Axlâmê, axlâmê
Axlâmê, axlâmê (6)

-
- 1) Bosuxô est un autre nom pour Zomadû, le premier des Tôxôsu royaux.
 - 2) Formule de salutation royale.
 - 3) Dâce, mon père : terme collectif désignant les ancêtres royaux.
 - 4) L'axlâ est une sorte de boîte en vannerie. C'est une métaphore pour demander si le pays est prospère.
 - 5) La salutation royale tadekô exige qu'on se prosterne le front jusqu'à terre.
 - 6) Exclamation devenue un nom honorifique pour le roi.

- Dèce gbo mēta do axlāmē
Mon père a coupé la tête d'un homme et la mise dans
l'axlā (1)

2. Histoire de la guerre contre les Za (2)

- E wa cite do Zato ji bo na gba
Il s'est levé pour aller conquérir le pays des Za
- E sē axwā do Zatomē
Il a envoyé ses troupes dans le pays des Za
- Zanē ko do nunu kpāde se do Adimula
Les Za s'étaient un peu moqué d'Adimula
- B'ā vā mē hu
Et celui-ci s'est fâché
- Bo dō mō aji
Ne s'est-il pas écrié alors
- E mi na i kpō mēnē lē
Qu'il fallait aller voir ces gens
- Dèce dō mō axwā cite
Mon père a dit par conséquent de lever des troupes
- Bō i to-ō-mē e ō
Et celles-ci sont parties dans ce pays
- Axwā gble
La guerre a échoué
- Mi wa xwe bo wa dō nu dèce
Nous sommes revenus pour en rendre compte à mon père
- Bo mi ye ō axwā gble
Et dire à tous que la guerre a échoué
- E dō dētō e do mi kû na se o
Notre père nous a dit qu'il refusait d'entendre cela
- To enē kû si xu golo e mi u
Qu'il était impossible que nous ne puissions vaincre ce
pays-là
- Nu e mēnē lē dō e yō to etō gba jē e mi na gba dādā
Car il nous fallait battre obligatoirement ces gens à
cause de ce qu'ils avaient dit précisément
- Axwā na du
L'armée s'est reformée
- B'e ci do to ō ji
Et elle est repartie vers ce pays

1) Ces trois phrases servent de conclusion et sont répétées
en dansant.

2) Cf. aussi p. 28.

- Bo to-ò-mè i wè
Y est entrée
- Ũ gblõ adānu dèce
J'ai promis avec force à mon père
- Ñi Adomu ũ gblõ adā ñi
Moi, Adomu, j'ai promis que je serais courageux
- Bo dò ji na i gba Zanè
Et j'ai déclaré que j'irais battre les Za
- E dò mō wè ce ji
Il a demandé si c'était vrai (1)
- Ũ kũ si ũ gba o
Que je ne craignais pas de les battre
- Ũ gblõ adā ñi do ũ na gba
J'ai juré que je serais courageux et que j'irais les battre
- Dèce dò "hũhũ"
Mon père a fait "hum, hum"
- Mi ko kpe u bo gba nu e mi ò
Ce serait étonnant que vous arriviez à les vaincre
- Mi na mō aji
C'est ce que nous verrons
- Ũ do wè sè do dèce
J'ai fait savoir à mon père
- Xa'xo e do gotômè, yi e ò
Ce vieux rasoir qui est dans sa poche va (nous) servir
- E kpaca do mi
Il s'en étonna
- E kāmbiò bo dò xa te wè aji
Il demanda de quel rasoir parlait-on ici
- E dò xa e do gotômè e
Il s'agit du rasoir qui est dans sa poche
- E dò xa-e-mi-letõ wè ũ na i aji
Il me demanda si c'était de son rasoir que je voulais parler
- E dò hũ
J'ai acquiescé
- Nè ũ ka gbè ò tũ dò xa do go-e-mitômè aji ?
Comment avez-vous deviné que j'avais un rasoir dans ma poche ?
- Bò ũ dò "n'kã xwe bi ò"
J'ai alors salué

1) C'est le roi Tegbesu qui parle.

- Xũ xa wẽ nu ka na sò bo na do gba to ò nu e mi aji?
C'est donc avec ce rasoir que vous allez vaincre ce pays ?
nous dit-il
- Xanu gba to aji ?
Avec un rasoir peut-on vaincre un pays ?
- Ũ dò e vè ko sò nu mi
J'ai répondu qu'il ne me le refuse pas
- Ũ kò blo gbò de ò, e ma na mò aji
Car c'est ce que je ferai et l'on verra bien
- Ũ dò mỗ nu dèce
C'est ce que j'ai dit à mon père
- E sò xa nu mi nu gbo
Il m'a tendu le rasoir pour couper
- Xa d'akpocemě
(Et j'ai mis) le rasoir dans mon sac
- Bò ũ jèkpo bo n'kã xwe bi ò
Et me suis agenouillé pour saluer
- Axwā na i
A la guerre je suis parti
- Bo ũ de tu, bo jè axwāgudo
Chargé d'un fusil, à l'arrière-garde
- Bo dĩ to Zatomě
En route pour le pays des Za
- E mi to-ò-mě e wè a
A peine arrivé dans ce pays
- Ũ sò agbā du gbetò dokpo do to-ò-mě
J'ai accepté la mission de partir en éclaireur
- E do ũ e kpā xũ
Et d'être le porte-parole
- E kāmbiò toměxòsu ò
Il demanda, le roi de ce pays,
- Axwā e ja dĩ e ò na, e na xè nu to ò bi
De retarder la guerre pour qu'il puisse faire un sacrifice
pour tout le pays
- Mě i mỗ a ò, e kũ na kpe Dāměnu lě u o
Si on ne le fait pas, on ne sera pas de taille contre les
Dahoméens (1)
- E kple to ò bi bỗ to ò bí xò gbò
Tout le pays s'est concerté et tout le monde a acheté des
cabris
- Bò Zaně to ò bí na kpe
Et les Za de tout le pays vont se rassembler

1) C'est le roi des Za qui parle.

- E na xě na
Pour faire le sacrifice
- Gěĩgěĩ bu
Quelque chose de grand
- E xě eně mǎ Dāměnu lě kǔ na kpe mi o
On fait ce sacrifice afin que les Dahoméens ne puissent l'emporter (1)
- Ye bi yi gbe na nugbo
Tous vont en être sûrs
- Bò xò gbò
Et d'acheter des cabris
- Bo ye xò gbò bèsu
Et ils ont acheté beaucoup de cabris
- Dāměnu lě kǒ i te
Les Dahoméens vont rester là
- E dǒ nu ye bo dǒ jīmǎji
Ils ont déclaré sans détour
- Yedesu xě kǎ sí te bo sǒ i dǒ alòmǎ nu Zanu lě
Qu'ils avaient eux-mêmes apporté une corde et que les Za n'avaient qu'à la prendre en main
- Bo dǒ e bla Dāměnu lě bi
Et de dire qu'on attache tous les Dahoméens
- Jě nukǒ de ji
En premier lieu
- Zàně li kǎ nǎ nugbo
Les Za se sont approchés de la corde pour voir si c'était vrai
- Dāměnu lě bi sese fǒ alǒ dǒ alǒ ta lě e
Les Dahoméens ont tous sans exception levé les mains au-dessus de leurs têtes
- Bo e bla ye bi
Pour qu'on les attache tous
- Bò Zàně bla bi
Et les Za les ont tous attachés
- E bla bi e ò
Lorsqu'ils furent tous attachés
- Nǎdǒ e sǒ jivi
Le chef prit son couteau (2)
- Bo dǒ : "Mi nǒ na gbo kǎ e"
Et dit : "Nous allons maintenant couper la corde" (3)

1) Ou qu'ils ne puissent vaincre.

2) Il s'agit du roi des Za.

3) Les Za pensaient que le sacrifice qu'ils avaient accompli suffisait à "lier" les Dahoméens.

- E sê kă nu Dămènu lè bi
Il trancha la corde (qui retenait) tous les Dahomèens
- Dlô e bla Dămènu lè, bo sê kă e i e ô, e na bla Zanu
lè bi mō
Comme on a attaché les Dahomèens et qu'on leur a coupé la
corde, on va attacher les Za à leur tour
- E sò si gbe a, a ma mō a ?
Il n'y a rien à craindre, n'est-ce pas ?
- E bla ye bi
On les a tous attachés
- Ye lò i gbe
Ils étaient d'accord
- Ye i gbe bo e bla e bi
Ils ont consenti à ce qu'on les attache tous
- E bla etô xwě e i e ô, ye dō e tũ e mi
Lorsqu'ils furent à leur tour bien attachés, ils demandèrent
qu'on les délie
- E mō na gbo kă e mi lè lò aji ?
N'allait-on pas couper à nouveau la corde (qui les retenait)?
- Dămènu gbè
Les Dahomèens ont refusé
- Bo dō e mi kũ na gbo kă o
Et dirent qu'ils n'allaient certainement pas couper la
corde
- Kă e jè dī e ô, kă wè ye jè
La corde qui les tenait, c'est celle qui les retiendrait
(pour toujours)
- Zanutò lè dō xo di e bo e mi e
Les gens de Za se demandèrent ce que nous voulions dire
par là
- Le mi na gblo gbě di e ô, mi kũ sò tũ o
Ils ne savaient trop comment s'en sortir
- Tejè ye bi xwi kò si vò nè
Enfin, tous (les Dahomèens) ont levé leurs sabres
- E ji mō e wè a
Sur ces entrefaites
- Xa wè e i dō dăce si e ô
Le rasoir, celui que j'avais reçu de mon père
- N'alò bo sò xa nè ô
Je l'ai placé là dans ma main
- Edie
Le voici
- E tũ wa m'è
Ce n'est pas moi qui l'ai forgé

- Jiglasì xa ò e kadie
Le rasoir que voici appartient à Jigla (1)
- Mi do i dō xwe
Ecartez-vous
- Ū xwe mè de gō e nō de si do kã gbo e gbè ū jasí
Comme j'allais vers eux, (l'un d'eux) a cru que c'était
pour couper la corde qui les retenait (2)
- Bo ū jè awõtītō jì bo nō kpa
Mais je me suis précipité sur son nez pour le couper
- Ū ze we gō
Je suis allé auprès du second
- Xa ò jã wè (bis)
Avec le même rasoir
- Edie, xadie
Le voici, voici le rasoir
- Ū yi debu gō nō xē awõtītō bo nō kpa
Je suis allé auprès de chacun, prenant son nez pour le
couper
- Ū kpa, ū kpa kaka bo kpa
J'ai coupé, coupé beaucoup et encore coupé
- Bo sē i mè devo gō bo na kpa, b'è dō a ko kpa cè
(Tellement) qu'arrivé devant les autres pour (le leur)
couper, ils me disaient que c'était déjà fait
- E ū blo mō e ò
Alors que j'étais en train de faire ceci
- Axwā yetō cite
Leurs troupes se levèrent
- Mè ye do kāmēgbē ye kpa awõtí lè
Ceux qui étaient retenus par la corde et qui avaient eu le
nez coupé
- Ū kpla ye wa nu dēce
Je les ai amenés à mon père
- Dēce mō mō e ò
Mon père en voyant ceci
- E bē jrē
Il commença par me demander
- Ani kadie ū do si e jì
Ce que j'étais allé faire là-bas
- E yi nu kpe to ò u bo gba ò
Et si nous avions réussi à "casser" le pays

1) Jigla : littéralement accoucher de la force, c'est un autre
nom pour Tegbesu.

2) Il s'agit des Za.

- Mè i e wuli ò mè ka kpa e ji ?
(Et) ces hommes qui avaient été pris (pourquoi) étaient-ils mutilés ?
- Mè ò nǒ gbè
Ceux-ci refusèrent (de répondre)
- E kāmbiò Migā b'è gbè kp'Ajaxo gbè
Il questionna le Migā qui nia (d'en avoir été la cause) de même que l'Ajaxo (1)
- Mè agba e bi se gbè
Tout le monde n'en savait rien
- Dèce dǒ nuvu e
Mon père a déclaré qu'on lui mentait
- Axwānugā, axwānugā lè o
(Aux) chefs de guerre, aux chefs de guerre même (2)
- E kpe adi mi ye bi
On leur a fait subir à tous l'épreuve du poison (3)
- Ye nu adi gbè
Ils ont bu le poison en vain
- Mi ka nu xwesí le è
Nous bûmes la boisson rituelle
- Bò nu wa mèta
Et je suis venu sur la tête d'un homme (4)
- Bo wa hǒnukò bo ta de kò
Pour me rendre à l'entrée (du palais) où je me suis incliné
- Ū dǒ nu dèce bo dǒ adā e ū gblǒ nu wè ò
J'ai dit à mon père que c'était la promesse que je lui avais faite
- Ma gblǒ nu e a de ?
Ce qui avait été promis n'a-t-il pas été tenu ?
- E dǒ adā te wè aji ?
N'est-ce pas ce courage dont on a parlé ici ?
- E dǒ Zanu lè ò, Zato ò ma gba aji ?
N'était-il pas question de battre les Za et de détruire leur pays ?
- E dǒ hū
Il acquiesça

-
- 1) Il entra dans la fonction de ces deux ministres d'appliquer les châtiments décrétés par le roi.
 - 2) Chefs de guerre ou chefs d'armée ; on veut exprimer ici l'étonnement en usant d'une répétition.
 - 3) L'épreuve du poison servait d'ordalie et consistait à faire boire aux inculpés, ou à des animaux qui les représentaient, un breuvage à base de plantes toxiques.
 - 4) C'est-à-dire que le Tòxòsu Adomu s'est incarné alors à travers un initié.

- Awõtĩ etõ ?
(Mais) leur nez ?
- Mě ka kpa e ji ?
Qui donc le leur a coupé ?
- Ũ dõ ñi wě kpa
J'ai répondu que c'était moi qui leur avais coupé
- E dõ hũhũ
Il opina
- E blo mō na ko kpla mē lē wa nu e mi
Il ne reste plus qu'à amener ces prisonniers devant vous
- Mē dede e kpa awõtĩ di lē ò, te wě yi ka sò si xu wa ji
Ces gens à qui l'on a coupé le nez ne peuvent plus servir à grand-chose
- E kò do wō gble'zō ye
On les a rendus infirmes
- E dõ mō trolo eyō lō Migā
Il fit appeler rapidement le Migā (1)
- E gbo tamēnē lē bi
Pour qu'il coupe la tête à tous ces gens
- E kò ta etō bi
Lorsque toutes leurs têtes (furent coupées)
- Bò dõ yi gba awa gbò na
Il ordonna de les écorcher comme des cabris (2)
- O jètō go mē
Quelle surprise !
- B'è dõ xē
Et il a dit (qu'il leur avait fait cette) entaille (3)
- Adomu, hwi wē wa nu ye xa
Adomu, c'est toi qui les as ainsi rasés
- Bò ũ dõ ñi wē wa de
Et j'ai répondu que c'était moi qui l'avais fait
- Ñ'Adomu'è, ñ'Adomu'è, ñ'Adomu'è
C'est moi Adomu.....
- Ñ'Adomu'è kpa'wõtĩ Zanē bi sese
C'est moi Adomu qui ai coupé le nez à tous les Za
- Ñ'Adomu'è
C'est moi Adomu

1) Il, représente le roi. En fōgbe, le sujet est souvent implicite. En outre, le conteur, dans le style narratif, parle à la place de ses personnages.

2) On récupérerait les crânes des victimes pour les monter sur des objets rituels.

3) Xē (avec un ē long) exprime aussi l'affirmation.

- Ñ'Adomu'è kpa Zanè bi sese
C'est moi Adomu qui ai mutilé si bien tous les Za
- Ñ'Adomu'è, ñ'Adomu'è
C'est moi Adomu.....
- Adomu'è ñi wè xê
C'est lui Adomu (qui leur a fait) cette entaille
- Axwā do gba Zanèto e kpa Zanè bi sese
En allant avec l'armée pour détruire le pays des Za, il a mutilé les Za parfaitement
- Adomu'è)
C'est Adomu) (ter)
- Adomu'è e kpa Zanè bi sese)
C'est lui Adomu qui a mutilé les Za parfaitement)
- Adomu'è ñi wè xê, axwā do i gba Zanèto, e kpa Zanè bi sese
C'est lui Adomu qui (leur a fait) cette entaille ; en allant avec l'armée pour détruire le pays des Za, il a mutilé les Za parfaitement (1)

3. Histoire de la guerre d'Aglazū

- Mi na bō
Taisez-vous
- Ago
Attention
- Mi na bō
Taisez-vous
- Bosuxō dō ñi wa dō
Bosuxō m'a envoyé pour vous dire
- Dada Gbèxāzī wè sè axwā do Aglazū
Le roi Gbèxāzī avait lancé ses troupes sur Aglazū (2)
- E na gba to ò
Pour aller détruire ce pays
- B'è glo
En vain
- Gbè ka sè axwā do to-ò-mè
Le roi est retourné avec l'armée dans ce pays (3)
- Bō mi yi to-ò-mè e ò
Lorsque nous sommes arrivés dans ce pays
- Amwè wè ñi to-ò-mè xōsuvi bi
L'enfant du roi de ce pays nous servit parfaitement d'espion

1) Les tambours rythment cette dernière phrase et le vodū Adomu se met alors à danser.

2) Guerre contre les Waci d'Aglamzoumè. Cf. p. 50.

3) Gbè, premier terme du mot Gbèxāzī, désigne le roi.

- E jijō to-ò-mè xòsugō
Il était assis auprès du roi de ce pays
- Bo ñi to-ò-mè xòsuvi
Et était l'enfant du roi de ce pays
- Gbe Gbè e i e ò
Le jour où le roi est parti (1)
- Kpō to ò ma gble a
C'était pour constater que ce pays était abandonné
- Nu ò e kpa mè a
Il ne restait plus personne
- Xòmè wè ũ de bō axwā wa wuli, mi xē i Dāmè
C'est dans le palais que les guerriers sont venus pour le prendre et le ramener au Dahomey (2)
- Tomèxòsu e
Lui, le roi de ce pays
- Tomèxòsu e do mō nè
Le voici donc celui qui est roi de ce pays
- E sò i jo do Dāmè kpoũ
On l'a emmené tout simplement jusqu'au Dahomey
- Ũ kò wa xwe
Je suis rentré (avec eux)
- E dō mō i e ò ye di nu na nugbo
Il a déclaré donc ce qui s'était passé et ils le crurent (3)
- Bò y'i gbeni
Et ils acceptèrent
- E ma ka dō wa ò mi na tũ wa
Vous allez comprendre maintenant ce qui n'a pas encore été raconté (4)
- Mè e Dada sè do e ò enè i Akpòkpònè
La personne que le roi avait envoyée là-bas, c'était un certain Akpòkpò (5)
- Akpòkpò mitō do nu nè dō wè
Notre Akpòkpò se vantait

1) Il s'agit bien sûr du roi Gbèxāzī.

2) Dāmè, chez Dā, variante du terme Dāxomè, dans le ventre ou la maison de Dā.

3) Le roi d'Abomey a informé son peuple.

4) Ici, le narrateur avertit qu'il va revenir en arrière pour expliquer pourquoi la guerre avait été si facile.

5) Akpòkpò, fils du roi d'Aglazũ était en même temps son chef de guerre.

- E Akpòkpò mitò do fi nè ò
Lui, notre Akpòkpò qui est présent (1)
- E wa mō do nu to ò bi
De révéler parfaitement les secrets de ce pays
- Dò to ò bi asitò
Et de dire qu'il est maître de tout le pays
- B'è ko ñi to-ò-mè xòsuvi
Et qu'il est en plus l'enfant du roi de ce pays
- Bò ye bi kò do jidide, to utu tō
Que tous sans exception lui font confiance, le pays lui-même tout entier
- E na wa nu to-ò-mè xòsu
Il allait faire (une cérémonie) pour le roi de ce pays
- E d'azā
La date était fixée
- B'è na dròzā nu vodū ò
Et il allait veiller pour le vodū
- E do azā dròzā
Il avait fixé la date de cette veillée
- E ka bè wa Dāmè
Il l'a fait savoir au Dahomey
- Bè ka bè wa Dāmè
Fait savoir aux Dahoméens
- Cobò e ka do dō
Pourtant, il était là-bas
- Bo do to ò vi ñi wè
Et c'est l'enfant de ce pays
- E dò jì mè jì
On disait donc (2)
- Xaxa xwe afòde
Compter deux cents cases
- Sè dokpo ò, gbètò dokpo wè
Dans chaque botte de paille il y a un homme
- Akpòkpò mitò e jè jì bo e fi
Notre Akpòkpò les a amenées jusqu'ici
- E na fò sè ò bi kò do e ò
Il va falloir ramasser toute cette paille
- E wè tū bo do bi
Et la déplacer de là

1) Le conteur désigne alors un personnage dissimulé sous un grand pagne qui se tient à ses côtés.

2) Expression courante dans la narration.

- E wě xě mē afòde mē lē bi wa
C'est ainsi qu'il avait apporté là-dedans deux cents hommes
- Mē de wa e nō dida
On est venu pour les charger (1)
- Sē kò nō kpē e
La paille était lourde
- Sē akpē mi mē na
La paille était lourde pour eux
- Sē jē ka kpē sò le a
Cette paille était si lourde à soulever
- E sò zī d'ai
Qu'on la laissait tomber par terre
- Bò dò gbe de e kũ na wa mō
Aussi ordonna-t-il de ne pas faire ainsi (2)
- E fò sē lē kaka i toxòsu-ò-xweta
Et de ramasser cette paille avant la cérémonie royale (3)
- Xòtoli xēnu
A l'entrée de la maison
- Fi vodũ de ò vodũ e na dròzā na e de xòtoli xēnu
Jusqu'à l'entrée de la maison du vodũ pour qui on va veiller
- Zādròdrò yalonē
La veillée est proche
- Bò dace de nu bo do mi na gba xò lē bi
Et mon père nous a donné l'ordre de couvrir tous les temples
(4)
- E na d'azā vodũ ò
Et d'aller placer l'azā autour du vodũ (5)
- Gbadanu e su e ò, e jīj'ai
Lorsque le soir est venu, ils se sont assis par terre
- Vodũnō lē bi wa
Tous les prêtres qui étaient venus
- E sē wēdomē e do qleta fi de fi de bi sese lē e, bò bi wa
On avait envoyé des messagers partout dans les campagnes
et tous étaient venus

1) C'est-à-dire les charger sur la tête des porteurs.

2) Il s'agit d'Akpòkpò.

3) Il y a un jeu de mot avec tòxòsu, terme désignant une divinité aquatique.

4) C'est Akpòkpò qui parle.

5) Avant une cérémonie, la coutume veut que l'on protège la place de danse ou les maisons cultuelles par une ceinture de feuilles vertes, soit suspendue entre deux piquets ou attachée autour d'un arbre.

- E jà zādrò jì
La cérémonie a commencé
- Vodūnǒ lè do xā jì wè
Les prêtres se sont mis alors à chanter (bis)
- Xo dokpo ka tī
Voici ce qui est arrivé
- B'è e mǒ mǒ i e ò
Et voici ce qu'on a constaté alors
- Ye do xwèdè xo wè kaka bǒ
Ils ont frappé le tambour des Xwèda jusqu'au moment où
- E jì xā dokpo
On a entendu un chant
- Xā e jì e ò
Ce chant que l'on a entendu
- Xā dokpo ge ka jì
Ce fut le seul chant que l'on entendit (1)
- Akpòkpò dǒ e mi kǎ xwe bi ò bo na jì xā dokpo
Akpòkpò a déclaré après avoir salué qu'il allait chanter
une seule chanson
- E bo jì
Qu'il le fasse
- E dǒ
Il chanta
- Ai ko hǒ sǒ lo
Lorsque la terre demain s'éclairera (2)
- Ai ko hǒ sǒ lo, mi na ñwè
Lorsque la terre demain s'éclairera, nous verrons (3)
- Ai ko hǒ sǒ, nu vodūsi mǒ nǒ yi hūdo-e-mè, mi na ñwè
Lorsque la terre demain s'éclairera, si les initiés vont
rentrer au "couvent", nous verrons (4) (bis)
- Aa... E kpaca vodūnǒ lè bi
Comment... Tous les prêtres en ont été étonnés
- Xo te bi e jì
Qu'est-ce que signifie ce discours
- Bǒ kple ye bi
Et tous se sont concertés

1) Il s'agit du chant d'Akpòkpò comme on va le voir.

2) C'est-à-dire : lorsque demain il fera jour.

3) Le verbe ñwè, d'usage peu fréquent, signifie savoir, avoir la connaissance de.

4) Hūdo désigne la maison d'initiation ou "couvent".

- Nātò wè ko le wa dò we go xā ò kpaca mi, kpaca mi
Alors que le jeune homme venait de répéter ce chant qui
les étonnait, les étonnait (1)
- E mi na kũ-datò-e-to di e ?
Ne nous a-t-il pas promis de nous livrer le pays de son
père ?
- E dò e kũ ñi to-e-mitò o ?
Ne nous-a-t-il pas dit que ce pays serait à nous ?
- Mi na bò
Taisez-vous
- Zā e drò kaka
On a beaucoup veillé
- Koklo d'asi
Au chant du coq
- Tomè tu nu kô-tò do nu
Dans le pays, les fusils se sont fait entendre
- Tomè tu do nu da u lè e, e wè a ?
Dans le pays, on a chargé les fusils, n'est-ce pas ?
- Akpòkpò yi xwe gbe e ò
Akpòkpò s'est alors dirigé vers le palais
- Nu wè gba
Pour tout détruire
- E ñātò e ò, e fò e ò, gokāmè jējè
Celui qui s'y trouvait, à peine réveillé, se retrouva
ligoté
- Trolo mō
Rapidement
- E vè kò wa yi xwe ò
A peine venait-il d'entrer dans le palais
- Akpòkpò mitò ko aji
Il s'agit de notre Akpòkpò (2)
- E ka yi gba to ò bo wa ò
Lorsqu'on a "cassé" un pays et qu'on en revient
- Bo nō do axwāgbe
Et qu'on rend compte de la guerre
- O dadata de kō nō xlè mè lè
Il faut pouvoir y montrer la tête du roi vaincu à tout le
monde

-
- 1) Les prêtres ne comprenaient pas le sens du chant d'Akpòkpò, qui s'adressait bien sûr aux Dahoméens dissimulés dans les bottes de paille.
 - 2) C'est donc le roi qui a été ligoté et non Akpòkpò, ainsi que le précise le narrateur.

- Mèwulí, mèwulí e
Ainsi que les prisonniers
- E na xlè
Il faut les montrer
- E ka na gla daxo dokpo
Mais continuons (notre histoire) (1)
- Bo na sò agbada jo ni
Et l'on va prendre un agbada pour le lui remettre
- A na mō nukūtō mē gbēde a
Pour que personne ne puisse voir son visage
- A ko jè fi nè ò, e na xlè wè
Arrivé là, on va le montrer
- E na kpla do te
On va le placer debout
- Akpòkpò do akpatò
Akpòkpò est à ses côtés (2)
- E ciā tomènu lè do
On a soustrait les habitants du pays
- Akpòkpò do te dadaòkpa
Akpòkpò est debout à côté du roi (3)
- B'è do agbada ni
Et on lui a mis l'agbada (4)
- Ye do wiwa ye wè
Ils se mettent à défiler (5) (bis)
- Bo do xlèxlè wè
Et on les montre (bis)
- A.. E te di e !
Surprise ... Ce qui est là ressemble !
- Afònè di Akpòkpòfò
Ces pieds-là ressemblent aux pieds d'Akpòkpò
- Akpòkpò afònè, hū...!
Ces pieds-là sont ceux d'Akpòkpò, hum...!
- E do gbēde a
C'est impossible
- Afònè di Akpòkpòfò
Ces pieds-là ressemblent aux pieds d'Akpòkpò

-
- 1) Littéralement : Mais il faut relever une chose d'importance.
 - 2) Akpòkpò est placé à côté du roi. Jeu de mot possible avec akpa qui signifie la promesse.
 - 3) Il s'agit du roi du Dahomey.
 - 4) Vêtement ample d'origine yoruba.
 - 5) Il s'agit du défilé des prisonniers.

- E mi ma dō nu ye do dō aji ?
N'est-ce pas ce qui leur a été dit là-bas ?
- Bò dō vi è, e kpaca e ?
Que cet enfant est étonnant ?
- Dā e i e ò, dā ye kpaca e
Or, ce serpent, ce serpent qui les étonne
- E vodũ dagbe ?
Est-il le bon vodũ ?
- Dā e i e kũ ñi Dāgbe o
Ce serpent-là ne peut être Dāgbe (1)
- Amanõnu wè bo nõ du mẽ
C'est une vipère qui mord les gens
- E mi ma dō mō nu ye aji ?
N'est-ce pas ce qui leur a été dit auparavant ?
- Mè-nè diō e ma i Akpòkpò di aji ?
Cet homme-là, ne s'agirait-il pas d'Akpòkpò ?
- Afòtò-nè
Ce sont ses pieds
- Mí ka ko se
Vous avez bien entendu
- Mí ka ko mò
Vous avez bien vu
- Bosuxò dō ñi wa dō
Bosuxò m'a chargé de vous dire
- Akpòkpòfò
Les pieds d'Akpòkpò (bis)
- Akpòkpòfò, e di afòtò dododo
Les pieds d'Akpòkpò, ceci ressemble à ses pieds sûrement
- Akpòkpòfò
Les pieds d'Akpòkpò (bis)
- Akpòkpòfò, afònè di afòtò dododo
Les pieds d'Akpòkpò, ces pieds-là ressemblent à ses pieds sûrement
- Akpòkpòfò, o dānè di Dāgbe bo ñi amanõnu, afònè di afòtò
dododo, Akpòkpòfò
Les pieds d'Akpòkpò, ce serpent-là ressemble à Dāgbe mais
c'est une vipère, ces pieds-là ressemblent vraiment à ses
pieds, les pieds d'Akpòkpò (2)

1) Vodũ de Ouidah qui a pris la forme du python.

2) A ce moment, le vodũ Adomu jette son chasse-mouches rituel et se met à danser.

4. Campagne de Kpēgla contre Badagri (1)

- Ago
Attention
- Bosuxō dō ñi wa dō
Bosuxō m'a chargé de vous dire
- Dace kutō sè axwā do Badagri
Mon père qui est mort avait envoyé ses troupes contre Badagri
- E yi axwā e nō gble
L'armée y était allée mais avait échoué
- Bo nō le kō bo nō a xwe
Et elle en était revenue
- Kpo dokpo e ka do asi e
Avec le seul bâton que je possède
- Dèce Kpēgla do wè e mi de
C'est de mon père Kpēgla que je veux parler
- E mi ka i to-ò-mè e ji
S'il me vient à l'idée d'aller dans ce pays
- Gbe e nē gbè, dèce dō e kũ si wa o
Ce jour-là, on me le refusera ; mon père dira qu'il m'in-
terdit d'y aller
- E gbe na wa diō fi mi ka na gbō ?
Et même si j'en obtenais la permission, par où passe-
rais-je ?
- E huzu xo e mitō mè gbèdè o to-ò-mè jē, e mi ka na i
Si jamais, il venait à changer d'avis, alors nous irions
- E ka i mō to-ò-mè-xōsu le
Il fallait aller voir le roi de ce pays
- E do dō e mi ko de
C'est là-bas qu'il nous faut aller
- E do tu de hũ e dō a, Dāmē to-ò-bi jē ka na vò
S'il y a des fusils là-bas, les Dahoméens vont tous dispa-
raître de ce pays
- E wa sò gbe nu Kudohũ ò
On est venu le dire à Kudohũ (2)
- E cite bo sò axwāhu do
Il s'est levé et a passé sa tunique de guerre (3)

1) Cf. p. 33.

2) Autre nom du roi Kpēgla. Cf. p. 254, n. 1.3) C'était une tunique sans manche et plus courte que
l'akāsahu, la tunique des dignitaires.

- Axwā na du
La guerre va commencer
- Bo do jēhū
Avec violence
- Bo ye ka i kō e ò
Ils sont allés à leur rencontre
- Bo ka sē i dō nugbo e ò
Et se sont lancés vraiment sur eux
- E do gbeji
C'était franc (1)
- Ye jē ji nugbo
Ils se sont vraiment bien battus
- Bo dī gbo jē to-ò-mē dō
Et ont repoussé là-bas les gens de ce pays
- Fi e jē Dāmēnu lē gbō i to-ò-mē, e kpac'è !
Par où les Dahoméens ont-ils bien pu passer pour entrer dans ce pays, c'est étonnant !
- Klā do xodie-nē ; e na wa gbē e ji ?
Le singe klā tenait ce discours : Que va-t-il advenir ? (2)
- E kpaca e daxo
Il en était très étonné (3)
- Nu e bīo dī kaka Dāmēnu lē wa to-ò-mē fi e ò mi gā de mē diō, e na i enē
Comment les Dahoméens ont-ils réussi à pénétrer dans ce pays, et comment donc leur échapper, c'est cela
- E gudo ò e ka na yi mō dēji
Il va falloir se sauver, se disait-il
- Nugbo e a ?
Est-ce possible ?
- Koklosu nu kōtō do nu
Au premier chant du coq
- Bō ci kpē-glō
Il se réfugie sous un papayer
- E hō bo i ci glōtō !
Il s'est sauvé pour se réfugier là-dessous !
- Bō e wa yi mō nātō wē do kpē-glō
Et c'est sous le papayer qu'on la découvre
- Nāvi e do yānu mī hū ka wuli ge
Ce garçon a été découvert et on a attrapé l'oiseau ge (4)

1) Gbeji signifie littéralement : sur parole, fidèle.

2) Le singe klā ou adaklā est considéré comme le génie protecteur des jumeaux et dispensateur de chance.

3) Il s'agit du roi de Badagry.

4) Il était aussi visible que l'oiseau cardinal sous le tronc dénudé du papayer.

- E Kudohũ do te dõ e ò
Lui, Kudohũ était là debout
- Kudohũgbe jẽ gbe
La voix de Kudohũ s'est fait entendre
- Bò klā to wẽ dõ hẽ....
Et le singe klā a dit oui.....
- Ani kadie a ?
Qu'est-ce que c'est ?
- E wuli ñātò e
On a attrapé le fugitif
- Mi ka ko se
Vous avez bien entendu
- Mi ka ko mò
Vous avez bien vu
- Bosuxõ ka dõ ñi wa dõ
Bosuxõ n'a chargé de vous dire
- Klā dõ hẽ.....
Le singe aklā a dit oui..... (bis)
- Adaklā dõ hẽ ...
Le singe adaklā a dit oui
- Dododo
Sûrement
- Klā dõ hẽ.....
Le singe klā a dit oui..... (bis)
- Klā dõ hẽ..., guglākpẽ ñi dododo
Le singe klā a dit oui, il est sûrement sous le papayer
- Klā dõ hẽ...
Le singe klā a dit oui ... (bis)
- Klā dõ hẽ....guglākpẽ dododo
Le singe klā a dit oui, sûrement sous le papayer
- Klā dõ hẽ... o Kudohũdemadu, gba toce, guglākpẽ ñi dododo,
Klā dõ hẽ
Le singe klā a dit oui... Kudohũdemadu a cassé son pays et
il est sûrement sous le papayer, le singe klā a dit oui...

5. Chants accompagnant les danses du vodũ Adomu

- Bosuxõ e mō nō du axò do e
Si l'on a une dette envers Bosuxõ
- Bo nō gbòjè a
Alors, on ne peut être en paix
- Akabavi-ò-xõ-ye e mō nō du axò do e
Si l'on a une dette envers Bosuxõ, ce fils d'Akaba,

- Bo nō gbòjè a
Alors, on ne peut être en paix (1)
.....
- Xwalekwè ma tazā na xwe sē zā dokpo
Tant qu'on n'a pas récolté de l'argent, il ne faut pas
fixer une date pour la cérémonie (2)
.....
- Aja kpokponè mō yō'vō, do avò d'Aja
Chez les Aja kpokpo (on peut voir) de belles étoffes, il
y a des étoffes chez les Aja
- Ajanè ma yō'vò do
Mais ces Aja ne savent pas bien se vêtir (3)
.....
- E mlā yawe
On loue l'oiseau yawe
- Asòvi tete kã nu do gbadomè
Les petites perdrix grattent le lit de la rivière (4)

-
- 1) Bosuxō ou Bosuhō désigne le portier parmi les vodū, c'est le surnom habituel du Tòxòsu Zomādū. Comme toutes les grandes divinités, les Tòxòsu ont un caractère ambivalent : ils peuvent venir en aide aux hommes ou au contraire les persécuter (l'un de leurs symboles n'est-il pas justement la cendre...). Il convient donc d'être en règle avec eux et de tenir les promesses qu'on leur a faites.
 - 2) Avant de commencer une cérémonie pour les vodū, il faut disposer d'une somme d'argent importante, car il est exclu d'interrompre une cérémonie faute de moyens financiers, ce serait un crime envers les divinités.
 - 3) Les Fō aiment à se moquer des autres groupes ethniques et leur attribuent des surnoms. Ils considèrent les Aja, qui leur sont pourtant parents, comme des gens assez frustes et leur donnent le surnom de kpokpo.
 - 4) Le yawe est un oiseau de petite taille ressemblant au ge (oiseau cardinal) et vivant auprès des cours d'eau. C'est un oiseau consacré au Tòxòsu. Le sens du chant est le suivant : les Tòxòsu viennent en aide à ceux qui les honorent, comme les perdrix qui viennent chercher leur pitance dans le lit de la rivière.

Chapitre 6

Les cultes vodũ

1. Collège de Mahu-Lisa

Dans les collèges de vodũ la connaissance religieuse apparaît non seulement dans le rituel, mais aussi et surtout dans la tradition orale. Chants, prières ou invocations, rythmes de danse permettent, souvent sous une forme ésotérique, de transmettre cette connaissance. Ici, la parole (qu'elle soit chantée ou dansée) prend une profonde signification. Elle est capable de déclencher le pouvoir sacré (acě) des divinités et par conséquent d'agir soit en bien soit en mal. Certains chants ou certaines paroles ne peuvent dès lors être prononcés sans que soient envisagées les suites qui peuvent en découler. Ainsi par exemple, il est des chants que l'on ne doit utiliser qu'au moment d'une phase du rituel, soit pour appeler la divinité à se manifester à travers l'initié, soit pour en invoquer les multiples aspects et lui rendre hommage (notamment dans les mlāmlā) (1).

Les chants qui suivent ont été enregistrés à Abomey au centre de Djēna à l'occasion de cérémonies saisonnières. Ce sont en général de courtes pièces, réduites parfois à une ou deux phrases, qui sont répétées à plusieurs reprises. Dans tous les cas c'est un coryphée qui entonne le chant, repris ensuite par le chœur des initiés. La répétition des mêmes phrases soutenues par le rythme des tambours détermine, parmi la foule qui assiste au rituel et naturellement parmi les initiés, un état de réceptivité et de ferveur extraordinaire. C'est à ce moment-là que la cérémonie atteint les dimensions du sacré en transférant les dieux parmi les hommes (2).

La plupart de ces chants sont dans la langue rituelle propre au collège du vodũ. Pour Mahu et Lisa, il s'agit presque toujours d'un dialecte nago-yoruba, plus ou moins altéré, plus ou moins mélangé de fō ou d'aja. Il a été parfois difficile d'en obtenir la traduction, car les informateurs (ceux-

1) Cf. en particulier Verger 1957.

2) Au sujet de la transmission orale de la connaissance religieuse, voir Verger 1972.

là mêmes qui avaient exécutés les chants au moment du rituel) se refusaient à en expliquer le contenu. Il y avait sans doute deux raisons à ce refus : la première consistait dans l'interdiction ou le danger de répéter les paroles sacrées en dehors du contexte religieux, la seconde résidait dans l'obligation formelle de ne pas dévoiler à l'Européen profane (quand bien même il eût été admis dans l'entourage des prêtres vodū) le sens de ces paroles (que seuls les initiés peuvent comprendre en fonction de ce qu'ils ont appris dans le centre d'initiation).

Chants des Agāmasi lors d'un sūdiḍe

1. Chant d'introduction ou adāxūxā (1)

- A bu lē se ke tu de
O toi qui as pris femme (2)

- Ajaūkpakpa
Ajaūkpakpa (3)

2.

- Agbale ko ba bele akoto temi
Seuls ceux qui font partie des initiés comprennent le vodū

3.

- Kplèkplè kini mu kplè ni ji aya ti ja wā ko su le
Il faut aller doucement pour devenir un initié

4.

- Wo sā ju Ayiwē xomixomi e sā ju Lisa la e
Pour Mahu (Ayiwē), on emploie le cauris, et pour Lisa, la graine d'atikū (4)

5.

- O li e o li a ...
Voici ton mari, voici ton mari ... (5)

- 1) L'adāxūxā désigne le rythme de base des tambours jākete (tambours jumelés).
- 2) Les initiés, quel que soit leur sexe, sont tous considérés comme les épouses du vodū. C'est ce que signifie le terme de vodūsi ; toutefois, le suffixe si détermine aussi une relation de dépendance.
- 3) Autre nom de Mahu.
- 4) On se sert, dans tous les collages, des cauris et des graines noires d'atikū pour confectionner les parures des initiés (qui les protègent de la souillure du monde profane).
- 5) Chant qui annonce la venue des vodū.

6.

- Ku mi te Alejo e ba le wa
Alejo a demandé qu'on l'emmène (1)
- Alagbe ji gili koto gā ju wa mu le
Alagbe n'a qu'à le suivre avec les joueurs de gā et les chanteurs (2)
- Alejo de o, ala e wē ko ma gble, o lu lobe ko be n'de
Alejo a dit que lui, l'hôte, était venu, n'ayez aucune crainte (3)

7.

- B'Agèle wē na mō i gba na mō i gba
Je m'incline devant Agèle (4)
- Able bo i n'ji ba fē
Je salue respectueusement Able (5)
- A le ble li mōlu lifo
Je viens saluer tous les vodū
- Wa belele Nana Kpahā lifo
Je viens saluer Nana Kpahā (6)

8.

- Lisa ta e le kē mō da
Lisa a demandé à l'initié
- E wa gba do Amōlu da
Comment il le servait, lui Amōlu (7)
- I wa ji nō kē o mō da i wa gba
C'est ce qu'il a demandé à l'initié

9. Chant d'Agè

- A ci dē lu gbe
Il a dit à son père
- A ji ce ò dē ò dē
Qu'il était tranquille
- A dē lu gbe
Si on lui cherche querelle

1) Alejo, c'est-à-dire Lisa.

2) Alagbe, nom du tambourinaire.

3) On annonce ici la venue du vodū Lisa, saluée par les tambours sur le rythme adāxū glegbetō (adāxū pour l'extérieur).

4) Agèle ou Agè, troisième divinité après Mahu et Lisa.

5) Able, autre nom de Lisa.

6) Nana Kpahā, une des manifestations de Mahu.

7) Amōlu ou Lisa Amōlu.

- Kpokpo lo do
Lui qui est Kpokpo (1)

- A wò lo gbe
Saura répondre

10. Chant de Gu

- Gba si ò fò
A ceux qui le portent

- Fòsi ù gbò
A ceux qui le vénèrent

- O Gu gba si e fò
Gu a dit à ceux qui le portent

- Fòsi ù gbò
A ceux qui le vénèrent

- Zi mi kodo to ko ma da
De demander aux non-initiés

- A la e fò, a la jè i jè i mō na
Comment ils parlent de lui

11. Chant de Ji

- Ji Cada we
Cada, le deuxième enfant

- O Lode, o Lode
O Lode, ò Lode (2)

- Cada we
Cada le deuxième

- Ni'gba gèdō Cada we
Le premier s'appellera Agba, le second Cada (3)

- O Lode, o Lode
O Lode, ò Lode

12. Chant de Mahu

- Ene e ga we zò
Un hôte est venu voir mon mari

- Ako mi kpa de jo
Il me faut des pagnes et des perles

- Ene ene e ka we zò
Un hôte est venu voir mon mari

1) Kpokpo, c'est-à-dire aja.

2) Lode, autre nom de Ji.

3) Ces deux noms désignent des incarnations de Ji à travers des êtres humains. Si une femme sollicite l'aide du vodū pour avoir des enfants et qu'elle accouche d'une fille, elle lui donnera le nom d'Agba. Si elle en a une deuxième, son nom sera Cada.

- Ako mi kpa de jo
Il me faut des pagnes et des perles
- Acò e le wa le glò mi
Alors que j'étais parée
- Acò lile lè kè ile wa i glò mi
Alors que j'arrivais toute parée
- A lo wa to ulò
Il était déjà reparti (1)

Chants des Anagonu de Djèna lors d'un sùdide (2)

1.

- Aja n'wa ti gu nu mi
Je suis allée au marché et la guerre m'y a surprise
- Bè si o gbe ?
Pourquoi a-t-on fait ainsi ?
- Ako mi do ni ci bo a fò
La perle de mon mari est cassée (3)
- E ya bè si o gbe ?
Pourquoi a-t-on fait ainsi ?

2.

- Lèkè zo ki a lè wa mu
La perle, tu vas la prendre sur la tête
- Zo ki a wo giga
Et aller acheter ton enfant (4) (refrain)

3.

- Awo temi
Mon devin
- Ko wi do bo
Il ne ment pas
- Ko fò do bo la e
Il ne ment jamais
- Awo temi ko wi do bo
Mon devin, il ne ment jamais

-
- 1) Ce chant enseigne aux initiés qu'il faut toujours être prêt à servir son vodù.
 - 2) Cf. supra, p. 175. Dans le collège de Mahu-Lisa, on désigne sous le terme d'Anagonu les initiés parvenus au stade final de leur initiation.
 - 3) Comme ce chant s'adresse à Gu, on peut penser qu'il s'agit là d'une allusion à la circoncision que doivent subir tous ceux qui sont voués à ce vodù.
 - 4) Lorsqu'une femme a mis au monde un enfant peu de temps avant son stage initiatique, on dit qu'elle doit racheter cet enfant au vodù qui a présidé à sa naissance.

- E di jo mēta ba lo ile
Dans trois jours, je rentrerai à la maison
- Awo temi ko wi do bo
Mon devin ne ment pas (refrain)

..... (suivent les noms des Anagonu)

- E di jo mēta ba lo ile
Dans trois jours, je rentrerai à la maison (1)

4,

- Abita acò dudu
Les pagnes des Maxi sont noirs
- Acò temi jè kpikpa
Mes pagnes, eux, sont rouges
- Abita acò hūhū
Les pagnes des Maxi sont sombres
- Acò temi jè kpikpa
Mes pagnes, eux, sont rouges
- N'wa li le ko ble bo dudò
Je suis venu dans votre pays et ne cherche pas vos femmes
- Abita acò hūhū
Les pagnes des Maxi sont sombres
- Acò temi jè kpikpa
Mes pagnes, eux, sont rouges (2)

5.

- Aja kini ma la ?
Que vends-tu ?
- Kini ma la e
J'achète ce que tu vends
- Aja kū nu
Je ne veux rien acheter
- Kpo ikpo ita
J'ai tout ce qu'il me faut

-
- 1) Les Anagonu, sentant l'imminence de leur départ du centre d'initiation, disent à tous ceux qu'ils rencontrent qu'ils vont rentrer chez eux dans trois jours. Ce délai est naturellement symbolique car il peut s'étendre sur plusieurs semaines.
 - 2) Les Maxi dont on parle ici désignent les vodū du groupe de Mahu-Lisa (d'origine nago-yoruba, mais importés du pays maxi). Les pagnes de ces vodū sont typiques avec leurs raies noires et blanches. Ceux des Anagonu sont teints uniformément en rouge violacé. Ce chant illustre bien le passage progressif de l'initié porteur de dieu à l'état profane.

- Kini ba la ?
Que pourrais-je acheter ?
- Acò ce na la ?
Achèterais-je un pagne ?
- Kpo ikpo ita
J'ai tout ce qu'il me faut
- Kini ba la ?
Que pourrais-je acheter ?
- Lèkè ba la
Achèterais-je une perle ?
- Kpo ikpo ita
J'ai tout ce qu'il me faut
- M̀baci ba la ?
Achèterais-je unealebasse ?
- M̀babaci ba la ?
Achèterais-je un plat ? (1)

.....

6.

- Ye si ni m̀o ko fè ni ?
Qu'est-ce que je t'ai refusé ?
- N'ko m̀o
Je l'ignore
- Do ni m̀o ko fè ni ?
Est-ce que je t'ai refusé d'aller à la rivière ?
- N'ko m̀o
Je l'ignore
- Kè ni m̀o ko fè ni ?
Est-ce que je t'ai empêché d'aller sur la montagne ?
- N'ko m̀o
Je l'ignore
- Aja m̀o ko fè ni ?
Est-ce que je t'ai empêché d'aller au marché ?
- N'ko m̀o
Je l'ignore

1) Par ce chant, les initiés expriment leur satisfaction de vivre auprès de leurs vodù et leur mépris pour les choses profanes. En effet, leurs pagnes (de couleur rouge) ne se trouvent pas au marché, de même que les colliers et parures que les initiés confectionnent eux-mêmes et qui sont caractéristiques du collège auquel ils appartiennent. Quant à laalebasse, elle symbolise ici non seulement tout ce qui est nécessaire à l'homme pour vivre mais aussi la connaissance religieuse.

- Zòdoto mǒ ko fè ni ?
Est-ce que je t'ai empêché d'aller à Zòdoto ? (1)
- N'ko mǒ
Je l'ignore
- Yebiye mǒ ko fè ni ?
Est-ce que je t'ai empêché d'aller à Yebiye ? (2)
- N'ko mǒ
Je l'ignore
- Tekotā, Adaja
Tekotā, Adaja (3)
- N'ko mǒ
Je l'ignore

)
) (bis)
)

.....

7.

- N'ko jèhū li Dòxomè
Je ne veux pas manger au Dahomey
- Baba ko fū awa kpo
Notre père nous l'a défendu (4)
- Kiní ace li Dòxomè ?
Qu'est-ce que je fais au Dahomey ?
- N'la ko ile
Je veux aller à la maison (5)

8.

- O Baba Gbogbo gili to wǎ ní lako
Baba Gbogbo, il va y avoir la guerre, presse-toi (6)
- Baba su wa l
Baba, prépare-toi
- Le i o Adana lako
Adana, laisse-moi passer

-
- 1) Zòdoto : Allada.
 - 2) Yebiye : Ouidah.
 - 3) Tekotā et Adaja sont les noms de deux initiées. Ce chant fait allusion à la retraite des initiés dans la demeure du prêtre chargé de leur formation. Ce n'est pas toujours une réclusion totale et les initiés sortent souvent en groupes et en compagnie de leurs mentors.
 - 4) Baba est le titre donné aux prêtres des vodū.
 - 5) A la fin de leur initiation, les adeptes du vodū sont devenus étrangers à leur milieu d'origine. Il leur faut donc se réadapter à la société profane.
 - 6) Baba Gbogbo, nom de l'ancien qui dirige le chant.

- Baba su wa i
Baba prépare-toi
- Tekotā temi
Tekotā (viens avec) moi
- Selēsi wā ni lako
Selēsi presse-toi
- Baba su wa i
Baba, prépare-toi
- Gbogbo temi gili to wā ni lako
Gbogbo (avec) moi, il va y avoir la guerre, presse-toi (1)

9.

- A ede i a ede i Doxomē
Quelle surprise au Dahomey
- Adalo la tītā
Le roi a pris son trône
- Joko li Doxomē
Et s'est assis au Dahomey
- A ede i a ede i Doxomē
Quelle surprise au Dahomey
- Dokolētē joko i Doxomē
Dokolētē est venue s'asseoir au Dahomey (2)
- E la tītā bo joko li Doxomē
Elle a pris le trône et est venue s'asseoir au Dahomey
- Afò lakulaku
On y parle trop
- Wa li alū tē
Les bouches y sont trop bruyantes
- Do bo lakulaku
On y ment trop
- Wa li alū tē
Les bouches y sont trop bruyantes (3)

10.

- O Gukoteju, Gukoteju
O Gukoteju, celle qui ne craint pas la guerre (4)

-
- 1) Les initiés pressentent ici leur sortie au marché où ils ont le droit de frapper les profanes avec leur azòkpla s'ils n'en reçoivent pas une obole.
 - 2) Dokolētē : un des noms honorifiques de Nae Xwājile.
 - 3) Chant de moquerie à l'adresse des Dahoméens. Il rappelle en outre l'installation des cultes vodū par la reine Nae Xwājile.
 - 4) Nom d'une initiée vouée à Gu dans le collège de Mahu-Lisa. Ce chant lui est consacré et fait allusion en même temps au prochain départ des initiés d'où certaines maximes dignes de M. de La Palice !

- Ko ji gu tejuteju
Ne craint pas de voir la guerre
- O Gukoteju ko di gu
O Gukoteju qui ne craint pas la guerre
- Akpaco keli añã
Le sorcier a tué l'homme
- Ba mu fõ aja
Et a donné sa tête aux chiens
- Adeti ko gbolẽ
Un sourd ne peut entendre
- Tuto li jẽ
C'est vrai
- Acò bubo ko jẽ, acò xâyêxâyẽ
On ne porte pas un pagne qui a des trous, car il se déchire

11.

- E lo ni baca
Il est dur pour nous)
- E lo ni o Doxomẽ
Notre Dahomey)
- E lo ni baca
Il est dur pour nous) (bis)
- E lo ni o xẽ
Il est chaud pour nous)
- E bo na xẽ
Il est chaud) (ter)
- Doxomẽ bo na xẽ
Le Dahomey est chaud (1))
- E le sana
C'est bien
- E wo teni
Voici pour toi
- E anikani
Ce phallus (2)
- E le sana
C'est bien
- E le kpa na
On l'a arraché
- N'le mu kikã ci le i kpa
Je l'ai arraché avec mes ongles

1) C'est-à-dire qu'on y a de la peine à vivre.

2) Il ne faut pas oublier que le vodũ Lisa représente le principe mâle de la création.

- N'le kpa na
Je l'ai arraché
- Ye wa bele kwa be za le
L'oiseau de la forêt ne vit pas avec les hommes
- Ba lo ile
Je vais à la maison
- Kpekpe de tide kwa gbe ile kô
On n'enlève pas une véranda pour la placer sur une autre case
- Ba lo ile
Je vais à la maison
- Ca wa ba ile
Je m'en vais aller à la maison
- Ko wa gba do ba lo ile
Le balai pour la rivière ne sert pas à la maison
- Agbô ko agbô jô dô
On ne recueille pas la pluie avec un panier
- O giga kwa nu
Je ne laisserai pas un sou ici
- Ba lo ile
Je vais à la maison
- I na kwa ce cuka
On ne met pas du feu sous le bagage de tête
- Ba lo ile
Je vais à la maison
- Wòleku kala
Je vous salue bien
- Wòleku kolo
Je salue le vodũ
- Wòleku Agbada
Je salue Agbada
- Wòleku Katia
Je salue Katia
- Kakia lakpo, Kakia lakpo
Kakia lakpo, Kakia lakpo (1)
- To li ko lo
Ne me regardez pas
- Vô ko asania
Grosse tête

1) Agbada, Katia et Kakia lakpo sont divers noms nago pour le vodũ Lisa.

- Vǒ ko uyè
Grande gueule
- Vǒ ko bo tolotoło
Grosses fesses
- Dǒdone tyětyě
Grand sexe femelle
- Mǐ wa ine jrojro
Tout rempli d'eau
- Le da temǐ na
Je l'ai vu moi-même
- Le da temǐ si jije na
J'ai vu moi-même comment c'était
- E wo tenǐ
Voici pour toi
- E anikani
Ce phallus
- E le de sana
C'est bien ainsi (1)

Chants pour le rituel de Lisañiji (2)

1.

- Oluyè, oluyè agbale ko mǒ
Veillez, veillez à ce que les profanes ne sachent pas
- Oluyè Nana agbale ko mǒ
Veillez, Nana, que les profanes ne sachent pas (3)

2.

- A ka gbe jè
Il (le vodũ) dit qu'il est debout
- Ci wo adalè
Et fixe son regard
- Goju wo mi la e
Ses yeux nous regardent (4)

-
- 1) Ce chant moqueur, qui s'adresse aux profanes venus voir les nouveaux initiés, termine chaque morceau. Les Anagonu, tout en chantant, forment une ronde et dansent en l'absence de tout accompagnement.
 - 2) Cérémonie annuelle de Lisa. Cf. supra, p.179.
 - 3) Il s'agit de Nana Buruku, autre nom de Mahu. Une variante de ce chant se trouve dans Verger (1957), p. 496 (chant No 1).
 - 4) Chant des Anagonu pendant la cérémonie.

3.

- Mwě kpokpo wě ja ni jě
Tous les vodũ sont de grands vodũ
- N'gba awoye kpo wě ja ni jě
Tout appartient aux grands vodũ
- Ce wa ce ci wa to nẽ
Il faut les servir pour qu'ils donnent à manger

4.

- I na i jo jě agiri
Toute a brûlé sauf les murs
- I jo i jo lo ile
La maison a bien brûlé
- Ji ko li wi kũ
Des gens s'y trouvaient encore
- Ile ile
Dans la maison (1)

5.

- Nana Buruku le wa
Nana Buruku arrive
- I Kpokpo le wa
Les Aja arrivent (2)
- E Kpokpo le wa e ...
Les Aja arrivent

6.

- E mō lala
On va faire la cérémonie
- E mō do to li ke ja
On va se taire et écouter
- E mō lala
On va faire la cérémonie
- Ci mō do to li ke ja
Il va falloir se taire et écouter
- Wě gbe mi wa li Jěna
Les vodũ nous ont amenés à Djěna

-
- 1) Ce chant comme le précédent exprime la fidélité et la confiance des initiés envers les vodũ. Même si le temple vient à brûler, on continuera cependant la cérémonie.
 - 2) On appelle Aja tous les vodũ du groupe Mahu-Lisa. Ce chant annonce l'arrivée des divinités tout d'abord dans leurs temples puis sur la place publique.

- Wě gbe mi wa ye
Les vodū nous ont tous rassemblés
 - A la do le li ke ja
Pour faire la cérémonie, écoutez....
 - A mō lala
On va faire la cérémonie
 - A mō do to li ke ja
On va se taire et écouter (1)
- 7.
- Kinikini kpō mō le i
Voici celle qui a enfanté un lion (2)
- 8.
- Fele lo na Aju
Vodū, venez sur Aju (3)
 - Fele, fele lo na lo na
Vodū, vodū venez, venez
 - Aju fele wa
Vodū, venez sur Aju
- 9.
- Ajimūda fele de
Que le vodū d'Ajimūda apparaisse
 - Ajimūda fele
Vodū d'Ajimūda (4)
- 10.
- Alaye
Tous ensemble

-
- 1) Ce chant précède le sacrifice proprement dit. A ce moment-là, la première phase du rituel qui a lieu dans les temples et consiste à invoquer les vodū est terminée et tous se rassemblent sur la place de danse.
 - 2) Ce chant salue l'arrivée de Nae Xwājile sur la place du sacrifice.
 - 3) Aju : nom de la première initiée à Lisa (Lisagbejinō). Ce chant, répété à plusieurs reprises, lui permet d'entrer en transe et de recevoir "son vodū". Dans ce but, l'initiée est assise sur une souche, l'air absente, puis au bout d'un certain temps, elle se met à genoux, traçant des demi-cercles sur le sol, et finalement se relève en dansant pour rejoindre les vodū déjà "incarnés".
 - 4) Ajimūda : chef de file (asuka) des vodūsi.

- A le kolo wā di de
Venez vite les vodū (1)

Chants pour le rituel de Mahuñiji (2)

1. Gbòxūxā (3)

- Lisa kpa go-ũ-go d'aja
Lisa a tué des hommes au marché
- Do-amōlu kpa go-ũ-go d'aja
Do-amōlu a tué des hommes au marché (4)

2. Galèsixā (5)

- Ga wa kpeli kpele
Vous les Ga venez doucement
- O Ga i wa i wa kpeli kpele
Vous les Ga d'en haut venez doucement (6)
- Aisū toki
Courbez-vous (7)
- Ga i ba lē wa olā, toki toki ya-wolo kpeli
Vous les Ga venez donner à manger à ceux qui vous appellent

3.

- Mēlu mēlu
Fou, fou (8)
- Cò còdo mēlu
Fou jusqu'à se dévêtir
- Mēlu, mēlu e
Fou, il devient fou

-
- 1) Ce chant accompagne la phase dite vodūñiji, lorsque le vodū principal "monte" sur le boeuf qui lui est offert.
 - 2) Cf. supra, p. 178. La cérémonie ne diffère que peu de celle de Lisa. Elle comporte souvent les mêmes chants en nago-yoruba, car ces deux vodū paraissent indissociables.
 - 3) Ce refrain, accompagnant le sacrifice d'un mouton, rappelle comment Lisa fit la guerre aux Aja qui l'avaient trahi. Ce qui explique son départ pour le Dahomey (?).
 - 4) Do-amōlu : un des noms de Lisa.
 - 5) Chant des Ga. Les Ga représentent les premières prêtresses chargées par Nae Kwājile d'assurer le culte des vodū. Elles prennent une part active aux rituels.
 - 6) On s'adresse aux Ga décédées.
 - 7) Il faut toujours se courber en signe de respect devant les morts. C'est à la suite de ce chant que l'une des prêtresses, ou Ga, apparaît pour incarner le vodū Mahu et mimer le geste primordial de la création du monde.
 - 8) Ce chant s'adresse à Mahu dont on dit qu'il rend fou ceux qui trahissent ses secrets.

- Agbaju Mèlumèlu
Vodũ Mèlumèlu
- O Mèlu mèlu ...
Celui qui est fou

4.

- Alaye wa
Rassemblons-nous
- E gu lode sèsè
Nous allons partir ensemble
- Alyae wa
Rassemblons-nous
- Do-amõlu gu lode sèsè
Nous allons partir ensemble avec Do-amõlu (1)

5.

- Kini fò alè lè wè
Lion qui enleva et amena les vodũ (2)

6.

- Ajè golo i ja
Tu es au-dessus des profanes
- E ajè golo ja
Toi qui es au-dessus des profanes
- E o li o
Vous le voyez
- E ale o
Eux (les profanes), non
- E o lo o li o
Voici tes initiés
- Ajè golo ja Agèle golo ja
Au-dessus des profanes, Agè au-dessus des profanes
- E Ajègbara
Voici Ajègbara (3)

.....

-
- 1) Do-amõlu ou Lisa amõlu désigne plus particulièrement le Lisa d'Agouna.
 - 2) Nom honorifique de Nae Xwājile.
 - 3) Autre nom d'Agè auquel est dédié ce chant. Agè apparaît toujours aux côtés de Mahu et Lisa. C'est un vodũ sylvestre détenteur des feuilles liturgiques.

2. Collège de Xèbioso

Les chants suivants ont été enregistrés en 1966 dans un centre d'initiation de Xèbioso à Kòdota (quartier Ahouaga à Abomey) lors de la première sortie des initiés qui suit leur réveil symbolique (hūfufō). Les paroles en sont en fōgbe mêlé de mots ou d'expressions caractéristiques des populations côtières. Les chants étaient accompagnés par les rythmes de deux tambours qogbaxū ou xwèdè et des hochets musicaux enalebasse (asoqwe).

1.

- E jè wè de le
Il vient de se faire coiffer
- Sogbo e da ado e
Sogbo s'est fait faire une belle coiffure (1)
- Tòxlixōsu wè do da
Une coiffure comme celle du tòxlixōsu (2)
- Bò asi lè mō bo jolo
Et ses femmes l'ayant vue l'ont désirée (3)
- Bo dō da do e e jè
Et ont demandé qu'on leur en fasse une semblable
- Mi wa e lo hūyō ma sa vōvō o
Nous sommes venus (lui demander au vodū) de ne pas refuser la couleur rouge aux novices (4)
- Wa mi wa e lo hūyō ma savo
Nous sommes venus pour que les novices ne se lamentent pas
- Wa mi ma e mi ma savo
Nous sommes venus et nous ne nous plaignons pas
- Nō do ma savo
Le propriétaire n'a pas à se lamenter (5)
- Wa mi wa e mi savo
Nous sommes venus et nous ne nous lamentons pas
- Mi wa e lo Alōtī ma savo
Nous sommes venus pour qu'Alōtī ne se lamente point (6)
- Hwe do xēmè a ?
Le poisson est-il dans le cours d'eau (7)

-
- 1) Sogbo est un des principaux vodū du collège de Xèbioso à Abomey. Cf. supra p.153. La coiffure dont on parle ici est celle des axwāsi (initiés) et se compose d'un bandeau orné d'une plume rouge de perroquet.
 - 2) Tòxlixōsu, oiseau mythique vivant près des rivières.
 - 3) C'est-à-dire ses initiés (vodūsi).
 - 4) Il s'agit de la coiffure d'initié.
 - 5) On désigne ici le prêtre initiateur (vodūnō).
 - 6) Alōtī : nom d'un des chefs de l'initiation à Kòdota.
 - 7) Allusion aux origines aquatiques du vodū Sogbo.

- Hwe do xēmè lo
Le poisson est maintenant dans le cours d'eau
- Tòglodosu bo dò e avalu
Tòglodosu à qui nous rendons hommage (1)
- Dosu do e avalu e lo
Dosu est celui à qui nous nous adressons maintenant
- Mi wa e ma savo
Nous sommes venus et nous ne nous lamentons point

2.

- Hũ axè nǒ jolo, ju e dè kǒ lo
Si le profane désire connaître le dieu, il doit alors mourir
- Vodũ e axè e nǒ jolo, ku e dè kǒ lo
Si le profane désire connaître le vodũ, il doit alors mourir
- Agboxlixòsu e do mèta bo axli mǒ bo jolo wè, ku e dè kǒ lo
Xébioso, si l'on désire le voir et (le faire venir) sur sa tête, il faut tout d'abord mourir (2)

3.

- A gbè yèhwe e kǎ e, aho....
Si l'on refuse le vodũ après l'avoir demandé, tant pis....
- A gbè ye akònuwésí bo gbè yèhwe e kǎ e, aho....
Si ceux qui ont été baptisés refusent le vodũ après l'avoir demandé, tant pis
- A gbè yèhwe e kǎ e akò d'akòwe bo gbè yèhwe e kǎ e, aho...
Si l'on refuse le vodũ après l'avoir demandé parce qu'on est devenu lettré, si on refuse le vodũ après l'avoir demandé, tant pis (3)

4.

- Xelè fi de ma i ja gbà do ji mǒ nǒ xomè xwe nǒ gbe
Montre-moi où je peux venir me débarrasser du fardeau de la pluie qui tombe sur mon dos, dans une bonne maison (4)

-
- 1) Tòglodosu : poisson mythique symbolisant le roi Agaja, qui a ramené le culte de Xébioso à Abomey lors de sa conquête de Savi. Cf. p. 154.
 - 2) Les initiés, au moment où ils entrent dans une communauté religieuse, doivent abandonner leur personnalité. C'est ce qu'on appelle la "mort symbolique".
 - 3) Ce chant condamne ceux qui ont fait appel au vodũ et qui refusent ensuite l'initiation, soit qu'ils aient été convertis au christianisme, soit qu'ils se considèrent comme des "évolués".
 - 4) On implore ici la protection du vodũ. La maison représente le centre d'initiation.

- Vodū xelè fi de ma i ja gbā do ji mō nō xomè xwe nō gbe
Vodū, montre-moi où je peux venir me débarrasser du fardeau
de la pluie qui tombe sur mon dos, dans une bonne maison
 - Yèhwe mitō nu ma wè a ? O mi na ja la do
Le vodū n'est-il pas à nous ? Aussi, nous allons nous en
occuper (bis)
 - Dé do alò wè ma i lā kpmé
Dans l'enceinte où le père étend son pouvoir, les animaux
n'y entrent pas (1)
 - Sosò dè do alò wè ma i lā kpmé
Dans l'enceinte où (notre) père, la foudre qui saisit, étend
son pouvoir, les animaux n'y entrent pas
 - Akpade xwe do vò, akpade xwe, akpade xwe na jè do vò
Même si de ce côté-ci la maison est vide, même si de ce côté-
ci de la maison il ne vient personne (2)
 - Kpolu Yaxèze wè mètò nō jè do vò, alò nō sò gbe a
On n'offense pas le vainqueur de Kpolu Yaxèze, on ne va pas
contre sa volonté (3)
 - Dè ò na xwe do de ò u
C'est à lui (notre) père que nous devons d'être ici
 - O mitō nu ma wè a ? Mi na ja la do
Celui-ci n'est-il pas à nous, aussi nous allons nous en
occuper
- 5.
- Heelu nu ma na nugbo ni
Oh ... voilà de quoi nous surprendre (4)
- 6.
- Û dò xaza ma sè wé
Je dis que (même vêtu) d'un pagne de raphia déchiré, on
doit le vénérer (le vodū)
 - Û dò lā ti ja mè bo do ko du e ò ma sè wé
Je dis que même sans avoir de la viande à se mettre sous
la dent, il faut le vénérer (le vodū)

-
- 1) L'entrée d'une maison d'initiation est interdite aux non-
initiés (désignés ici par les animaux).
 - 2) On affirme encore l'aspect sacré de la demeure du vodū.
Certains endroits ne sont pas accessibles même aux ini-
tiés, par exemple la case dite kuxòmè (où l'initié est
terrassé par le vodū au moment de son entrée dans la com-
munauté religieuse).
 - 3) Allusion au roi Akaba. Le centre de Kòdota se trouve non
loin de son palais.
 - 4) Refrain d'entraînement, prélude à la danse.

- Avò de mǒ nǒ gbe yéhwé e do xaza ma sè wé
Il n'est pas nécessaire d'avoir un pagne pour vénérer le vodū, on peut le faire même avec un pagne de raphia déchiré (1)

7.

- A dò, a na ku
S'il parle, il va mourir
- Vodūsi dò wè na ku
Si l'initié parle, c'est qu'il va mourir
- Yéhwé sǐ nǒ dò hūxò wè a
Car il n'est pas permis de révéler ce qui touche au vodū
- A dò a na ku kpoū wè
S'il parle, il va mourir tout simplement

3. Collège de Sakpata

Les textes qui suivent concernent différentes manifestations rituelles observées entre 1966 et 1967 à Abomey, dans le cadre d'un centre d'initiation de Sakpata (centre d'Anagokò de Bécon-Hounli) ou dans celui plus restreint de communautés familiales qui lui sont rattachées. Il s'agit en particulier d'invocations et de prières à l'occasion des sacrifices, de chants et de rythmes de danse. Les textes sont en fôgbe moderne et n'offrent pas de grandes difficultés de traduction.

Prières à l'occasion d'un sacrifice (offrande des prémices d'ignames dans le cadre familial)

1. Prière pour réveiller les vodū (2)

- Mi fǒ Ananu, Dada Joji, Dada Lāgā, Avimajè, Aglosūtò, Nujènumè, Dā Xusogō
Reveillez-vous Ananu, Dada Zoji (3)
- Mi yò lò xwe
Sortez de la tombe
- Mi dò debu jo de du a, enè....
Nous appelons les autres (aussi) dont nous n'avons pas prononcé les noms, c'est cela
- Mi yò lò xwe Alòkpe
Sortez de la tombe, Alòkpe (4)

- 1) Chant improvisé dont la signification est que la pauvreté ne constitue pas un obstacle mais bien une raison supplémentaire pour servir le vodū.
- 2) Cette prière a lieu dans le temple et s'accompagne du rythme des hochets musicaux asogwe.
- 3) Ce sont les principaux vodū du collège de Sakpata. Cf. supra, p. 157 sq.
- 4) Alòkpe : nom des Tòxòsu dans le groupe de Sakpata.

- Mi dò debu jo de du a, enè....
Nous appelons les autres (aussi) dont nous n'avons pas prononcé les noms, c'est cela... (1)

2. Prière propitiatoire

- E dò mǎ yǎ xwe su ò
On dit en effet que chaque année
- Li nǎ gǎ dǎ a
On ne manque pas de semer le mil
- Bò xwe su
Et cette année-ci
- Mi ka dò te xo nu wè
Nous vous avons dit que nous offririons de l'igname
- Mi m'axue
Vous voyez les colas axue
- Mi mǎ atakū
Vous voyez le poivre atakū
- Mi vǎ vi
Vous voyez les colas rouges
- Mi mǎ te
Vous voyez les ignames
- Ye na koklo asu dokpo asi dokpo
Voici encore deux poulets mâle et femelle
- E na mǎ yǎ
On va bien voir
- E dò mǎ yǎ
On disait donc
- Mi na kpe nukū ye u
Vous allez garder les yeux sur eux (2)
- Bo na lè ku nu ye
Et les préserver de la mort
- Bo na lè azǎ nu ye
Ainsi que de la maladie
- Mi yǎ xo ò mi na i
Recevez le sacrifice que nous vous faisons
- Mi sǎ yǎ xo ò mi na i
Prenez ce que nous vous offrons
- Enè
C'est cela

1) On répète ces deux dernières phrases en y intercalant le nom d'autres divinités.

2) Sur ceux qui vous font le sacrifice.

- Kpòbòde mi na lè ku ni
Préservez Kpòbòde de la mort (1)
- Bo na lè azò ni
Ainsi que de la maladie
- Bo na kpe nukū utò
Et veillez sur tous les siens
- Mi na kpe nukū yòkpòvu lè
Veillez sur les petits enfants
- Mi na kpe nukū ye u
Veillez bien sur eux
- Enè
C'est cela
- Xusogòsiyò
La jeune initiée à Dǎ Xusogò (2)
- Mi na kpe nukū utò
Veillez sur elle
- Bo na lè ku ni
Préservez-la de la mort
- Bo na lè azò ni
Ainsi que de la maladie
- Kpe nukū utò cedecede
Veillez sur elle parfaitement
- Enè
C'est cela (3)
-
- Mi vodūnò lè ò mi na lè ku nu mi
Nous les prêtres, préservez-nous de la mort
- Bo na lè azò nu mi
Et préservez-nous de la maladie
- Bo na kpe nukū mè u
Et veillez sur chacun
- Dǎxomèxòsu Hwegbaja
Hwegbaja, roi du Dahomey
- E wè dò mi bolo
C'est lui qui nous a dit de faire (ainsi)
- Bò mi de u
Et c'est ce que nous faisons

1) Nom d'un prêtre membre de la famille.

2) Jeune fille de la famille, initiée à Dǎ Xusogò (vodū des jumeaux) dans le collège de Sakpata.

3) On continue avec les mêmes formules pour tous les membres de la famille.

- Bo na bolo kakaka.....
Et nous le ferons encore très longtemps

Chant pour le rite d'offrande des prémices d'igname (dans un centre d'initiation) (1)

- Agbègbèwiyunu wè mi de
Vous êtes comme les petits fruits noirs de l'agbègbè (2)
- Bo ñi tò fi nu
Qui vit auprès de la rivière
- Nu de wa mi ñò wi ñi
S'il arrive que vous appreniez que vous êtes noirs
- Mi na yòlò
Vous allez réclamer (3)

Chants d'entraînement des initiés avant les danses

1.
 - To te ma xwe
Partout où tu iras
 - Bo na mǒ kò
Tu trouveras la terre (4)
 - Ma y'avalu
Il faut lui rendre hommage
 - A mǒ kò ma y'avalu o
Si tu trouves la terre et que tu ne lui rends pas hommage
 - Kò na gbè le hwl
La terre te gênera
 - Gbè le we bo i ajo vodũ
Te gênera jusqu'à (ce que tu ailles) faire une offrande au vodũ
 - Xwèlè mi e
Sauve-moi
 - Xwèlè mè, xwèlè mè
Sauve chacun, sauve chacun
 - Anagokòsu xwèlè mi
Mari d'Anagokò, sauve-moi (5)

- 1) Le sacrifice, consistant en ignames fraîches, volailles, boissons, etc., est déposé dans le temple du vodũ, la veille de la cérémonie. Le lendemain, tous les initiés se rassemblent pour le rituel. A cette occasion, le prêtre leur adresse ce chant.
- 2) L'agbègbè est une variété d'arbuste non identifiée.
- 3) C'est-à-dire que, quand bien même vous auriez tout pour être heureux, vous continueriez à vous plaindre.
- 4) C'est-à-dire le vodũ Sakpata.
- 5) On s'adresse ici au vodũ d'Anagokò, le propriétaire du centre d'initiation.

- Xènuvodũ mètõ wè nō xwèlè mē bī
Chacun peut être sauvé par le vodũ de sa famille
- Xwèlè ma ku
(qui le) sauve de la mort
- Xaxa vodũ aziza de do xwe
Et s'il se trouve un vodũ très puissant
- E ye gbe xũ mi xwèlè makpō
Qu'il vienne donc sur moi et me sauve

2.

- Wemenu là
Les gens de l'Ouémé
- Wè dō wè gbe sò ñ'ai
Ce sont eux qui ont amené de mauvaises intentions ici
- Sò ñ'ai
Amené de mauvaises intentions
- Weme-jigbe-nu là
Les gens de l'Ouémé là-bas
- Wè dō wè gbe sò ñ'ai
Ce sont eux qui ont amené de mauvaises intentions ici
- Bò mi do a
Mais nous sommes là
- E i n'de, o we, atō, ènè, atō
Cela va faire un, deux, trois, quatre, cinq
- O dokpo dokpo donu aizē
L'un après l'autre cela fait six
- O Wemenu là wè dō wè gbe xò ñ'ai
Ce sont les gens de l'Ouémé qui sont venus ici avec de mauvaises intentions (1)

3.

- Degbo gba xũ ma do hwè
Si l'hippopotame casse la pirogue, on ne lui fait pas de procès (2) (bis)
- Akalasu degbo gba xũ ma do hwè
Si le gros hippopotame casse une pirogue, on ne lui fait pas de procès
- D'axòsu de xwe
Dans la maison du roi
- Mi wa e lo
Nous sommes venus ici

1) Chant satirique en souvenir des anciennes querelles qui opposèrent les Dahoméens aux Wemenu.

2) L'hippopotame représente le vodũ et le roi, donc il n'y a pas de recours contre lui.

- Mi wa i
Nous sommes venus
- O mi wa i
Ici nous sommes venus (bis)
- Degbo gba xū ma do hwè gā de xwe
Si l'hippopotame casse la pirogue, on ne lui en fait pas
procès dans la maison du chef

4.

- Axānixāni
Fourmi rouge
- Axā de do we do e gbe a ?
As-tu de la boisson chez toi ?
- Bo dè de nu mi do kpō
Donne-m'en à goûter
- Da Lāgā wè axānixāni
C'est Da Lāgā la fourmi rouge
- Bosu wè axānixāni
C'est Bosu la fourmi rouge (1)
-
- Agbaja do n'dè nu we a
Je t'en donne plein la cartouchière
- Adi e
C'est du poison
- N'dè nu we a ?
Je t'en donne ?
- Adi e
C'est du poison
- Eho.....
Non
- N'dè nu we a ?
Je t'en donne ?
- O..... (2)

-
- 1) On répète cette phrase avec les noms d'autres vodū.
 - 2) Ce chant est une sorte de comptine qui correspond à un jeu (on trace sur le sol un carré garni de diagonales et l'un des joueurs débite un certain nombre de mots pendant que l'adversaire avance un caillou à chaque mot). Chant satirique flétrissant l'avarice.

Chants pour les danses du vodũ Sakpata (degedeqã ou mæxolæxũ, danses des anciens) (1)

1.

- Sakpata do kpe le e
C'est à cause de Sakpata que (nous sommes) ici
- Baba wè ja
C'est (notre) père qui arrive (2)
- Sakpata azõsu ja wè du gbe
Sakpata, le maître de la maladie, arrive pour danser
- Baba ja
Le père arrive

2.

- E do ye nu we
Ils sont là pour danser)
- O mi mō nu we a ?) (refrain)
- Ne les voyez-vous pas danser ? (bis))
- Adoxwã e dō xũ le nu we
C'est lui, Adoxwã, qui commande l'orchestre (3)
- Adoxwã vodũ e wa kpodo adãxũ yòyò de kpo
Lui, le vodũ Adoxwã est venu avec l'adãxũ et quelque chose de très fort en plus (4)
- Gã mō nō yì to so
Le fer a été mis au feu
- Bò gbe a tûtù gbe wè mi wa e
Et nous venons avec l'intention de le forger

3. Chant de Dada Zoji

- Xwe wuli zo
La maison a pris feu
- Wuli zo aglĩ kpe
A pris feu jusqu'aux murs
- Dekpo kpodo sè kpã
La toiture avec le chaume
- Zoaglĩ kpe
(Tout) a brûlé jusqu'aux murs (5)

-
- 1) Ces vodũ sont représentés par des vodũnõ ou par d'anciens initiés.
 2) Baba, terme nago, est le titre donné aux rois et prêtres.
 3) Adoxwã : un des noms de Sakpata.
 4) L'adãxũ désigne un rythme particulier des tambours.
 5) C'est-à-dire, si le vodũ Sakpata décide de punir quelqu'un, il ravage toute la famille.

4. Chant d'Aglosũto

- Kě do ñavi là xòmě e ỏ
La querelle qui survient entre les enfants ici dans cette maison
- Tỏvinỏ nỏvinỏ kě wẻ
C'est une querelle entre frères de mẻme pẻre et de mẻme mẻre
- Enẻ nỏvi nẻ ma i xỏtace ko
(Laissons) ces frères-lẻ car il (me) faut reprendre le chant
- Gbỏ e a se tỏ gẻ do kpwe
Si un cabri vient ỏ voler, on le corrige
- zỏzwẻ-tỏ e ỏ ku jẻ e
Si c'est une antilope, on va la tuer
- Na ku gỏ n'gỏ i hỏ jẻ zỏ cẻde
Pour ẻchapper ỏ la mort, je m'en vais me sauver sẻrement...
(1)

5. Chant du Lẻgba

- Gẻtawayogbẻxủ
Voici la danse du sexe mẻle (2)
- Gỏ do, n'ỏ do gỏ do
Le chef, c'est moi qui suis le chef ici
- Kẻlẻjẻ, ma du Lẻgba wẻ
Kẻlẻjẻ, que le Lẻgba danse (3)

Chants pour les danses dites gbẻxủ

1. Chant d'Avimajẻ

- Azỏ jẻ do na fỏ wẻ ỏ
Si la maladie de danser s'empare de lui
- Mỏ wẻ nỏ bolo
C'est alors qu'on verra ce qu'il peut faire

-
- 1) Les querelles entre initiẻs ne peuvent ẻtre rẻglẻes que dans le cadre des communautẻs religieuses. Un initiẻ qui se conduit mal sera puni plus sẻvẻrement qu'un profane. L'antilope reprẻsente l'initiẻ.
 - 2) Le symbole habituel du Lẻgba est le phallus de bois.
 - 3) Kẻlẻjẻ : autre nom du Lẻgba.

- Gbexũ jè ta nu miõ
(Si) le gbexũ amène le feu sur sa tête (1)
- Mõ wè nõ bolo
C'est alors qu'on verra ce qu'il peut faire
- Vlaya ja le ali miõ
(Si) le vlaya entoure ses reins (comme une) flamme (2)
- Mõ e nõ bolo
On verra ce qu'il sait faire

2.

- Ma nu kace gba o
Il ne faut pas que je casse maalebasse (3)
- Agbo gbada ù do
Si je saute, elle va se briser en tombant
- Ma nu kace gba o
Il ne faut pas que je casse maalebasse
- Bò nu nõce wa xò mi o
Car ma mère viendra me frapper

3.

- Zèzi ajalala i tò, aobobo na jè
Si la petite jarre percée va au marigot, elle se fera applaudir (4)

4.

- Vodũyòyò lè na do afò agũmè
Les nouveaux initiés au vodũ vont mettre le pied parmi l'assemblée (5)

-
- 1) C'est-à-dire s'il s'empare complètement de lui. Le gbexũ (ou danse pour l'extérieur) est une danse rapide, à l'opposé du mexolèxũ, danse princière à pas retenus (apanage des chefs religieux).
 - 2) Le vlaya désigne une jupe courte à cerceau que portent la plupart des vodũ. L'image correspond bien à la réalité, les danseurs du gbexũ bondissant et tournoyant comme des flammes.
 - 3) Cettealebasse, portée sur la tête et enveloppée dans une étoffe blanche, symbolise la présence du vodũ, notamment dans les processions au marigot sacré.
 - 4) La petite jarre percée de trous (ajalalazé) figure le vodũ Sakpata sur la plupart des autels.
 - 5) Ce chant salue l'arrivée des novices récemment "ressuscités" que l'on va présenter aux tambours.

Chants pour les sacrifices

1. Adëmdëmgbò

- Lā bi do hē o hē
Tous les animaux ont beau crier
- Kpò ja nu wuli gbe
La panthère arrive pour saisir sa proie (1)
- Kpò na wuli nu bo gbe a zò bo go
La panthère va saisir sa proie et s'en revenir fièrement
- E na xlē gbò vodūnō lē
On va montrer le cabri aux vodūnō (2)

2.

- Kpò vè ja hū nu gbe
La terrible panthère a soif de sang
- E do lā bi
Et tous les animaux
- Wa de kò
Viennent s'incliner
- O gbekpò ja hū nu gbe
Cette panthère sauvage a soif de sang
- E do lā bi
Et tous les animaux
- Wa de kò
Viennent s'incliner

3.

- Xla wè dō gbòkò
L'hyène tire le cou d'un cabri
- E do ū gbà... o gbà
Et celui-ci bèle (3)

4.

- Ū biò gbe wè lo
Je demande la permission
- Ū biò gbe wè Sèxòsu
Je demande la permission au roi des vodū

1) La panthère représente ici le vodū Sakpata.

2) Le vodū, après avoir dansé avec le cabri sacrifié, le présente aux prêtres et leur en fait toucher la tête par trois fois.

3) L'hyène est une autre représentation du vodū Sakpata, à cause des taches de sa fourrure (tout comme la panthère ou léopard). Le bêlement de la chèvre peut se traduire en fôgbè par "je refuse" !

- Ǿ biò gbe wè lo
Je demande la permission
- Ǿ biò gbe wè Kulade
Je demande la permission au roi de la mort
- Ǿ biò gbe wè lo
Je demande la permission
- Ǿ biò gbe xwegbenu Anagokò
Je demande la permission pour les gens de la maison d'Anagokò
- Nò de kò kaka
(Qui) se prosternent
- Ǿ biò gbe wè xwegbenu Kējèdu
Je demande la permission pour les gens de la maison de Kējèdu (1)
- Nò de kò kaka
(Qui) se prosternent
- Nu biò gbe wè
Chacun demande la permission
- Bo na sè yèhwe
De servir le vodū
- Bo azò na lè
Pour être préservé de la maladie (2)
- Xè xo aja do ò
L'oiseau a frappé la clochette aja (3)
- Ma nò yí xǎgbe do Wòsì
Mais n'a pu imiter le chant de l'Ouémé
- Avūsakò o xè
Cet oiseau, c'est le corbeau (?)
- Wè xo aja do Wògbeji
Il est allé frapper les clochettes sur les bords de l'Ouémé
- Ma nò yí xǎgbe do Wòsì
Mais n'a pu imiter le chant de l'Ouémé
- Ǿ biò gbe wè lo
Je demande la permission
- Sakpata gbe wè mi biò
La permission, nous la demandons à Sakpata (4)

1) Nom de la famille qui offrait le sacrifice.

2) Chez les Dahoméens, le terme de maladie englobe toutes sortes de maux, naturels ou non.

3) Les vodū et initiés de Sakpata rythment leurs chants au moyen d'une clochette spéciale en fer forgé.

4) Ce chant implore la protection du vodū Sakpata. Le chanteur s'excuse auprès du vodū en se comparant à l'oiseau avūsakò.

Signification de quelques rythmes de danse (1)

1. Gbexū

- Xwā i a ga gbe bo do kpli vodū gbe yō, gbe yō a jo kloklo
ma na we
Si le vodū guide ma lance et ma flèche et que la chasse est
bonne, je lui en réserverai une bonne part

2. Gbexū

- Dāxomē dō nō felele yi sō, kpota de kō dādē kple
On peut prendre le Dahomey pour de l'étain, (mais, atten-
tion) il y a une massue là-bas qui incite à faire douce-
ment (2)

3. Gbexū

- Agbetō fō, xu fō si yovo (atōwe wē atō'ye), trololo di u
agbetō jo
Quand Agbe se lève, quand les flots se soulèvent et menacent
l'Européen (ton père et leurs pères !), celui-ci s'en re-
met rapidement à Agbe (3)

4. Gbexū

- Amīto gēīgēī
Un mortier plein d'huile pas facile (à porter) (4)
- Dada Gēlēlē doxwitō
Le roi Glēlē, celui qui sait manier le sabre
- Dada Gēlēlē anago Mēko gbatō
Le roi Glēlē qui a "cassé" le village nago de Mēko (5)
- Mēdie
Le voici

5. Gbexū

- Akudo bō gāgā nō sō zomē nu
Pendant la saison sèche, le gāgā a l'habitude de chercher
sa pitance dans les feux de brousse (6)

1) Ceux des tambours qui accompagnent les danses.

2) Allusion à l'initiation. L'image de l'étain est tirée
d'un proverbe populaire.

3) Agbe ou Xu désignent le vodū de la mer dont le culte prin-
cipal est à Ouidah concurremment avec celui de Dāgbe. Le
Xunō y domine sur tous les autres chefs religieux.

4) Le mortier représente Sakpata (jeu de mot sur to qui si-
gnifie aussi le pays, donc la terre) mais par déférence
on adresse ces louanges au roi Glēlē.

5) Cf. supra p. 47.

6) Le gāgā est un oiseau mythique (ce pourrait être une sor-
te de très gros calao) qui représente ici le vodū Sakpata.
En effet, c'est pendant la saison sèche que ce dernier in-
flige ses maux (la variole par exemple), c'est la raison
pour laquelle le rituel annuel pour ce vodū a lieu dans
l'entre-saisons.

- Xě sò awa ñi de, xě sò awa ñi de
L'oiseau vole de-ci de-là
- E dō gēñi mō gedehūsū, hū gba dēdē
Il va se percher sur un fromager, mais l'arbre s'écroule (1)

6. Gbexū

- A ko du gbò na vodū, a ko du gbò na ?
Est-ce que le vodū ne vient pas de manger le cabri, ne vient-il pas de le manger ?
- Dījodī ze do ji
Maintenant qu'il s'en est saisi (2)

7. Gbexū

- Axwā i Dasa bo Maxinē xo
On a été faire la guerre à Dassa Zoumé pour y battre les Maxi
- Ye i Dasaso ji
Ils se sont réfugiés dans les collines de Dassa
- Atíkpo Zobada vè xě a i to e do gba
Atíkpo Zobada a eu de la peine à les atteindre, mais il les a (finalement) vaincus (3)

8. Adāxū (4)

- Mé de kpa xū nu Yò a ?
Qui est-ce qui a taillé le tambour, si ce n'est Yò ?
- Xū Yòtō e
C'est le tambour de Yò
- Bò sè we sè we
Par conséquent dansez, dansez (5)

9. Adāxū

- E gbe ma do axwāsi gbe
Si l'on n'a rien, il faut faire comme l'axwāsi

-
- 1) Les calaos ont l'habitude de nicher dans des arbres creux.
 - 2) On fait allusion à la danse adēmdēmbò, au cours de laquelle le vodū jongle avec l'animal qui lui a été sacrifié.
 - 3) Atíkpo Zobada, nom fort du roi Aqōglo. Cf. supra, p.254.
 - 4) Rythme rapide accompagnant la danse ou procession en file indienne.
 - 5) Yò est un personnage mythique, souvent identifié à la mort ou au Lēgba à cause de son caractère rusé et insatiable.

- N'tāto...!

Quelle histoire ...! (1)

10. Adāxū

- Kpò zò gūdāgūdā godemè

La panthère marche souplement à pas feutrés

- To ò toce wè ni

Ce pays, mon pays, c'est le sien (2)

11. Adāxū

- Likū ji do bò glenō xwasa, xwasa....

Lorsque le mil se met à gonfler, le propriétaire du champ se dépêche de le vendre (3)

12. Avalu (4)

- Dokpo dokpo le kè jà do axulumè, tōba, tōba....

Un à un, ils s'approchent en rang serré, musique....

4. Litanies et chants des Kènèsi

Les Kènèsi (ou Kènèsi) ne forment pas à proprement parler un groupe de divinités séparées des autres collègues reconnus. Il s'agit plutôt d'une association d'initiés plus spécialement versés dans la connaissance des pratiques magiques. A la différence des azōdotò qui agissent en secret et dans des buts individuels contraires aux intérêts de la collectivité, la société des Kènèsi ne dissimule pas son activité qui est avant tout de combattre les méfaits des premiers.

Il existe plusieurs centres de Kènèsi à Abomey. C'est dans l'un d'entre eux, celui d'Atibosu situé au quartier Hountondji, que les litanies et chants suivants ont été enregistrés (en 1967). Tout comme dans les cérémonies royales, notamment celles des Tòxòsu, on commence toujours le rituel par une invocation, récitation de devises symboliques, rythmée par la double cloche nommée kpāligā.

1. Litanies ou kpāligā

- Zāku zosromè

C'est la nuit que les sorciers reviennent (5)

1) Les axwāsi désignent les initiés après sūdide. Ils ont l'habitude d'aller quêmander sur les marchés.

2) La panthère a toutes les qualités pour symboliser le vodū Sakpata, on ne la voit pas arriver...

3) Métaphore pour dire qu'il ne faut pas attendre lorsque le vodū s'est manifesté.

4) Rythme de salutation pour les vodū.

5) La nuit est propice à l'accomplissement des rites magiques. Les sorciers se comparent au feu, symbole de danger et de maléfices.

- Azĩ gbligbo ma kpe a uyã
Si l'oeuf tombe, il ne résistera pas (1)
- O kpete ku sò
C'est brutalement que la mort vient
- Ku do ma du kãkpwe
La mort n'oeuvre pas à moitié
- Adò trò
Elle charge des cadavres (2)
- Amlò ma di ko nu ciò ?
Le sommeil ne ressemble-t-il pas déjà à la mort ? (3)
- Akpa do xala
On passe furtivement
- A d'akpa nu xòñò ho i xòtòmè
On passe à côté du propriétaire et l'on va chez lui (4)
- Avi do kpakpè mè lã da doji
Alors que tous se lamentent, on cuit sa viande (au défunt)
- Kèdè gbonu kèdè xòmè
Un peu dehors, un peu à l'intérieur (5)
- Cakpa vitò cakpa vi du
C'est amer pour le père de l'enfant, c'est amer que son enfant soit mangé
- Azĩ gbligbo ma kpe a uyã
Si l'oeuf tombe, il ne résistera pas
- De hu de gbã
(Tout ce qui se) fait (ou existe), on le fait trente fois plus
- O tògbe gbã
Voici trente chasseurs (6)
- Akpakpo lã bi dĩ sa
Sur l'akpakpo la viande sera parfaitement coupée (7)

-
- 1) L'oeuf représente le profane, la pierre (sous-entendue), le sorcier.
 - 2) Métaphore. Le verbe trò signifie : charger une arme à feu.
 - 3) On dit que les sorciers s'emparent du double des individus pendant leur sommeil.
 - 4) Les sorciers utilisent des charmes pour se rendre invisibles. C'est du moins le sens de cette phrase.
 - 5) Expression pour dire qu'on passe incognito.
 - 6) Le nombre trente semble avoir une valeur symbolique chez les Kànèsì, tout comme les nombres cinq et quarante parmi les vodũ royaux. Par souci d'ésotérisme, tògbe est mis pour gbetò, le chasseur.
 - 7) L'akpakpo est une sorte d'écuelle en bois.

- A hu agbe te bò wā bi
Si l'on tue une hyène, son odeur (se répand) partout
- 2.
- O Jalo o Xayo, mēxo lē wa i e
Voici Jalo et Xayo, les prêtres qui arrivent ici (1)
- 3.
- E do mi se wa, mi se wa
Il faut que vous veniez, que vous veniez
- Mē du axā'xò do mi e, e sò wa jo
Celui qui a promis de la boisson, qu'il vienne l'apporter (2)
- Mē e du vi'xò do mi e, mē wa ze ajò
Celui qui nous a promis des colas, qu'il vienne apporter son offrande
- Mē do ami'xò do mi e, mē wa sò wa jo
Celui qui nous a promis de l'huile de palme, qu'il vienne la remettre (3)
- 4.
- Dēdē Lisa hwe na i xwā, atī mō nō fō ala do agāma lō mē,
dēdē Lisa hwe na i xwā
Doucement Lisa, le soleil va devenir plus ardent, le caméléon ne risque pas de casser les branches de l'arbre, doucement Lisa, le soleil va devenir plus ardent (4)
- 5.
- Ajinaku geli mō nō gbō anali, ana na gble nu
L'éléphant ne se risque pas à emprunter un pont de bois, car le pont se casserait
- Ananō ajina mō nō gbō anali, ana na gble
Celui qui a fait le pont ne l'a pas fait pour qu'un éléphant y passe, car le pont va se casser (5)
- 6.
- A ma wa nu de ò, vodū ò e na hu we a
Si tu n'as rien fait, le vodū ne te tuera pas

-
- 1) Noms symboliques des Kènèsì. Dans le premier on retrouve l'idée de hacher, de rompre, dans le second, le bruit d'un aliment qui craque sous la dent.
 - 2) Littéralement : celui qui a une dette de boisson envers nous.
 - 3) La boisson, les colas et l'huile de palme constituent les éléments rituels des sacrifices.
 - 4) Le soleil et le caméléon sont les deux principaux attributs du vodū Lisa, élément mâle de la création alors que Mahu en est l'élément femelle.
 - 5) L'éléphant illustre ici la puissance des Kènèsì.

- Kèlèjègbè, a ma wa nu de
Il te fera grâce de la vie, si tu n'as rien fait (1)
- 7.
- Gāsukpò mō nō xo xa bō nī nō dī dē e
Les grosses mouches à viande lorsqu'elles frappent le
chasse-mouches, ce n'est pas pour le faire résonner
 - Sukpòsu e nī gāsukpò e ò, e mō nō xo xa bō nī nō dī dē e
Les grosses mouches, celles qu'on nomme mouches à viande,
lorsqu'elles frappent le chasse-mouches, ce n'est pas pour
le faire résonner (2)
 - E mō nō gbīdī a, gbīdī wè, e nō gbīdī bō nō kpō
Il ne va pas manquer de les écraser, de les mettre en pièces,
de les faire disparaître, comme on le verra
- 8.
- Hwevi lè du edie
Voici celui qui mange les poissons
 - Huzu nu tēgbē e nō fō
L'oiseau huzu qui toujours les attrape (3)
 - Xè kpokpo lè du e nī die
Celui qu'on nomme l'oiseau qui mange les autres (oiseaux)
 - E dō Akpoglo
On l'appelle Akpoglo (4)
 - Akpoglo, Akpoglo e nō fō hwevi lè du e nī die
Voici Akpoglo, Akpoglo qui attrape les poissons pour les
manger
 - E dō Akpoglo
On l'appelle Akpoglo
- 9.
- Mè e dō vodū ma nī nu e ò, vodū ò e nī nu kadie do gokāmè
Pour celui qui prétend que le vodū n'existe pas, le voici
contenu à l'intérieur de cettealebasse (5)

1) Kèlè (ou klè) jè gbè, littéralement : grâce laisser vie ;
c'est le nom courant du vodū Lègba.
2) Les Kànèsi se comparent au chasse-mouches : leurs ennemis
sont les grosses mouches qu'ils écraseront sans pitié.
3) Il s'agit peut-être du héron, oiseau symbolique des Tòxòsu
(Go nò fò hwe, le héron qui attrape les poissons, servant
de "nom fort" à Zomadū).
4) Littéralement : impossible de rater (Akpo glo).
5) Dans la plupart des collèges religieux, on a l'habitude
de représenter le vodū par unealebasse fermée.

10.

- Zājojè hō jì ò, a mō mi e ò a na nŵè a ?
Si je sors dans le vent froid de la nuit, serez-vous capable de me reconnaître ?
 - Awonō kǎ Cè-Tula, a mō mi nō a na nŵè a ?
Le devin a trouvé le signe Cè-Tula, serez-vous capable de me reconnaître ? (1)
-

1) Le signe Cè-Tula annonce un grand malheur et exige le sacrifice immédiat qui consiste à échanger la mort (ku diò). C'est naturellement le signe des Kènèsi, puisqu'il représente en fait le Lègba. C'est aussi le messager de tous les signes de Fa. Cf. Maupoil 1943, 1, p. 564-72.

Chapitre 7

La divination et les rites funéraires

1. Chants exécutés à l'occasion d'un Falilê (bain de Fa) (1)

Ces chants sont interprétés par les devins (bokônô) et leurs aides (Fadigā) au cours de la cérémonie qui consiste à laver les noix ayant servi à découvrir le signe d'un individu ainsi que son kpôli. Le rituel a toujours lieu la nuit et rassemble autour du Fatonô et des devins chargés de la cérémonie les membres de sa famille, ses amis et d'autres devins venus offrir leurs services pour les chants notamment. Ceux-ci sont pour la plupart en fôgbe, parfois en nago-yoruba. Ils peuvent aussi comporter un curieux mélange des deux langues. En règle générale, ils se terminent par un couplet servant de refrain et qui est repris en chœur par l'assistance. Enfin, chaque chant donne lieu à des danses individuelles, encouragées par le rythme des cloches et hochets musicaux, des battements de poitrine (xokô) et le refrain caractéristique (Chant No 16).

1.

- Kpetu mōti
Kpetu a bu
- Awu wê mōti mō
Il s'est lavé avec la boisson
- Yeke mōti lê
Yeke se lave (2)
- Awu wê mōti lê
Il s'est lavé avec la boisson
- Tutu dōdō tutu
Il a pris de l'eau froide

1) Cf. supra p. 224.

2) Kpetu et Yeke désignent le Fa.

- O tutu dōdō tutu
Et avec cette eau froide

- Alo ò cēcē lo ò cē
De l'alo et de l'alcool (1)

2.

- O Kpolo jijō amasizē l'ū lē we see
Kpolo s'est assis sur le vase rituel pour que je le lave
parfaitement (2)

- O Kpolo, n'lē we see o see ū lē we (refrain)
Kpolo, je te lave parfaitement, c'est parfaitement que je
te lave

3.

- O xē kpodo yakpā ye mi lē bi yi tō le bi sese
La honte et la pauvreté que nous avons lavées sont parties
dans l'eau à jamais

- Ku kpodo azōkpā ye mi lē i e ò bi yi tō le bi sese
La mort et la maladie dont nous l'avons lavé sont parties
dans l'eau à jamais (3)

4.

- E do nu kpaca bokōnō, xwe wē nō lē, bo nō golo ku kpodo
azōkpā
Si quelque chose surprend le devin, chaque année il lavera
(le Fa) afin d'éviter la mort et la maladie

- E do to jl e, bokōnō xwe wē nō lē
Si cela survient dans le pays, le devin lavera chaque année
(le Fa)

- E dō nu Gbēsō dūtō do tō bo lē, bo nō golo ku kpodo
azōkpā
On a dit à Gbēsō de plonger son Fa dans l'eau et de le laver,
afin d'éviter la mort et la maladie (4)

-
- 1) L'alo est de l'akasa délayé dans de l'eau. Ce chant en nago (?) est le premier qu'on entonne avant de procéder au bain rituel des noix de Fa.
 - 2) Kpolo : autre nom du Fa. Pour le rituel du bain, on emploie une grosse poterie dont le col est entouré d'un linge blanc et d'une ceinture de fibre végétale.
 - 3) Le bain rituel de Fa doit en principe avoir lieu chaque année. Toutefois, il arrive que l'on remette cette cérémonie à plus tard, jusqu'au jour où une calamité vienne rappeler la nécessité de l'accomplir.
 - 4) Gbēsō, nom du devin présidant la cérémonie où ces chants ont été enregistrés.

- Nu kpaca bokòñò lè, xwe wè e nò lè bo nò golo ku e do to ji e
Si quelque chose surprend le devin, c'est chaque année qu'il lavera (le Fa) pour éviter la mort qui survient dans le pays
- Bokòñò xwe wè nò lè bo nò golo ku
C'est en lavant chaque année (le Fa) que le devin évitera la mort (1)

5.

- Mi lè xwe hwi nu wè nè
C'est ainsi que nous t'avons lavé chaque année
- N'lè we see o see ù lè we
Je t'ai lavé parfaitement, c'est parfaitement que je t'ai lavé
- Bokòñò Gbèsò lè xwe hwi nu wè see
C'est parfaitement que le devin Gbèsò t'a lavé chaque année
- N'lè we see o see ù lè we
Je t'ai lavé parfaitement, c'est parfaitement que je t'ai lavé
- To-e-mè a ma nṵè bo yi a e, n'lè we see o see ù lè we
Dans ce pays que tu ne connaissais pas et où tu es allé, je t'ai lavé parfaitement, c'est parfaitement que je t'ai lavé
- Al-e-ji a ma nṵè bo gbò a e, n'lè we see o see ù lè we
Sur la terre inconnue que tu as parcourue, je t'ai lavé parfaitement, c'est parfaitement que je t'ai lavé
- E i gbè wa gble ò, enèò Fa wè nò lè xwenu
Si quelque chose vient gâcher l'existence, alors il faut laver le Fa chaque année
- E jò wa wè kēmènu gbēmè gbele ò, Fa ò nò lè xwe u cobò
S'il arrive que des discordes viennent gâcher l'existence, Fa étant lavé chaque année peut y remédier
- E nò ñò Bokò Awonò lè xwe hwi nu enè, n'lè we see o see ù lè we
C'est pourquoi le devin Awonò est ici cette année pour te laver, je t'ai lavé parfaitement, c'est parfaitement que je t'ai lavé
- Agbonu Bokò Ayiwu lè xwe hwi nu enè, n'lè we see o see ù lè we
C'est pourquoi le devin Ayiwu d'Agbonu est ici cette année pour te laver, je t'ai lavé parfaitement, c'est parfaitement que je t'ai lavé (2)

1) Plus qu'aucun autre, le devin se doit d'accomplir scrupuleusement tous les rites prescrits par le Fa, sinon il perdra la considération de ceux qui sont venus le consulter.

2) Agbonu, subdivision du quartier de Djègbé à Abomey.

- Nu e a ma nŵē bo wa e, n'lē we see o see ũ lē we
Ce que tu as fait sans le savoir, je t'en ai lavé parfaitement, c'est parfaitement que je t'en ai lavé
- Nu e a ma nŵē bo du e, n'lē we see o see ũ lē we
Ce que tu as mangé sans le savoir, je t'en ai lavé parfaitement, c'est parfaitement que je t'en ai lavé (1)

6.

- Atīglizokpe zo wē sa na ji wē a
La souche brûlée, le feu (de brousse) ne s'en saisit pas lorsqu'il l'atteint
- Tò ma sa na sa wē gbede giligilizokpe
La rivière dans son débordement ne l'emporte jamais, la souche brûlée
- O zo ma sa na ji wē mō jē
Le feu ne peut la faire disparaître de même
- Tò ma sa na sa wē gbede
La rivière dans son débordement ne l'emporte jamais (2)

7.

- Ce jē na ce dodo kēlēbō ma xo tōtō de ni gbila gbede
Si réellement, si vraiment l'oiseau kēlēbō ne discute pas de faire la cérémonie de son père, il ne sera jamais dans le besoin
- Bokōnō daxonē ye na lō a gbede a
Eux les vieux devins qui sont là ne le permettront jamais
- Xlakpo e do bo nu zū e i ò, e kpo do te e na lō a
Le bâton fourchu qu'on est allé chercher dans le bois est encore là et ne le permettra jamais (3)

8.

- E kū ñi acēce de wē o, e du wē zō mi nē
Ce n'est pas moi qui en ai décidé ainsi, c'est le signe de Fa qui me l'a ordonné

-
- 1) Pour conserver au Fa toute son efficacité, il faut en respecter les prescriptions. C'est pourquoi le chant mentionne que tous les actes contraires à la nature du Fa (ruptures d'interdits par exemple) sont effacés par le rituel du bain.
 - 2) Ce chant contient des métaphores ou des éléments symboliques pour montrer que le Favi (initié du Fa) reste à l'abri de tous les désagréments. La souche représente ici le Favi, le feu symbolise la maladie et la rivière en crue, la mort.
 - 3) L'oiseau kēlēbō fait partie du bestiaire symbolique des signes et légendes du Fa. Le bâton fourchu sur lequel on peut s'appuyer n'est autre que le signe révélé au Favi dans le bois sacré. On veut dire par là que celui qui fait confiance au Fa ne sera jamais abandonné à lui-même.

- E kũ ñi acèce kpikpa dokpo wè o, tò kpo nōkpā wè zō nu ye mi
Ce n'est pas ma volonté seule qu'il faut louer, car ce sont eux, mon père et ma mère, qui me l'ont ordonné
- Fa ji na fa, da wè zō nu ye mi, tōhwe ma hũ zo do, bō ji
Fa ji na fa
Fa engendre la fraîcheur, ce sont eux mes pères qui me l'ont ordonné, le poisson dans l'eau ne ressent pas la chaleur, car Fa engendre la fraîcheur (1)

9.

- Afiñō mē jē mi nō gā de
Grâce à l'afiñō précisément nous pourrions devenir chefs
- Cilivowe zofiñōmē jē mi nō gā de
C'est précisément (grâce au) fruit cilivowe qui résiste au feu que nous pourrions devenir chefs
- Mi kã Cècè bo kã Trukpē
Nous avons trouvé (les signes) Cè et Trukpē (2)

10.

- Atí loko du vi bo golo d'ai xē
L'arbre loko (iroko) a mangé des colas rouges pour éviter d'être jeté à terre
- Axwā e i ò wa le do kò du vi bo golo
Lorsque la guerre survient, il faut manger des colas rouges pour ne pas être renversé
- E Gu e i e ò, Gu yi nō te bo kpō kaka
Lorsque Gu y va (à la guerre), Gu a l'habitude de s'arrêter pour regarder longuement
- Axwā e Gu yi e, Gu yi nō te bo kpō
Lorsque Gu part à la guerre, Gu a l'habitude de s'arrêter pour regarder
- Mē yi zā do mi i wē, mē lò du vi bo golo d'ai xē
Le jour où nous devons y aller, alors nous mangerons des colas rouges pour éviter d'être jetés à terre

-
- 1) Celui qui suit l'enseignement du Fa, et partant celui de ses ancêtres, n'a rien à redouter, tout comme le poisson ne craint pas le feu lorsqu'il est dans l'eau.
 - 2) L'afiñōxoci est un bo très puissant qui permet de se rendre invisible et par conséquent d'éloigner la peur et les difficultés. Le signe Cè-Trukpē est annonciateur d'ennuis, aussi préconise-t-il l'emploi de charmes magiques comme l'afiñōxoci ou le cilivowe.

- Axwā e i ò wa la loko du vi bo golo
Lorsque la guerre survient, c'est ainsi que l'iroko mange
des colas rouges pour y échapper (1)

11.

- E na gble kaka wè gbètò lè vè do
Les hommes ont cru que ça allait se gâter (pour moi)
- Gbe do xalatamè kũ nǒ gbe le o gbe na gbede
Si l'hyène s'est mis en tête de partir à la chasse, ce n'est
jamais pour rien
- Kpotò wè gbètò lè vè do
Les hommes ont cru que (je serais) laissé pour compte
- Gbe do xalatamè kũ nǒ gbe le o gbe na gbede
Si l'hyène s'est mis en tête de partir à la chasse, ce
n'est jamais pour rien

12.

- Bokòṅṅò dāxo lè mi nǒ to bo se
Les grands bokòṅṅò, taisez-vous et écoutez
- Tòxwenu ñi avalu tò
Celui qui appartient à la maison paternelle salue son
père
- N'wa bo ñi avalu e wògbo, tòxwenu ñi avalu tò wògbo
Je suis venu pour vous saluer grand fleuve, je suis le pe-
tit ruisseau qui salue son père, le grand fleuve !
- Azili wògbo tòxwenu ñi avalu tò wògbo
Grand fleuve, le petit ruisseau salue son père ie grand
fleuve ! (2)

13.

- Bokòṅṅò dǒ nu de ò, ce wè nǒ ce ?
Lorsqu'un bokòṅṅò dit quelque chose, cela doit arriver
n'est-ce pas ?

-
- 1) En cas de difficultés, il faut faire appel au Fa, comme l'indique symboliquement ce chant. Les colas rouges à quatre cotylédons servent également à la divination (cf. supra p.219.
 - 2) Un bon devin ne saurait se considérer comme le seul détenteur de la science divinatoire, c'est pourquoi dans les affaires importantes il préfère s'entourer de collègues plus âgés. Dans le cas présent, il s'agit d'un vieux bokòṅṅò qui s'adresse aux plus jeunes pour leur donner une leçon, d'où l'ironie de ce chant et du jeu de mots qu'il contient (tò signifiant tantôt le père, tantôt la rivière!)

- Awonô wê ñi bo do Tula lo ji
C'est moi le devin qui suis assis sur Tula (1)

14.

- O kila fi mi ce ? Ani a.. O kila fi mi ce ?
Qui viendrait me tracasser ? Personne ... Qui viendrait me tracasser ?
- Vê ko xo Kpôl'ê gbe, bo de sò mō a
On ne peut aller à l'encontre du Kpôli, (car) il n'y a pas de charme plus puissant
- Vê nu ta-towe do Hwegbajasăfôkpamê
Il vaut mieux placer ta tête sous la sandale de Hwegbaja
- Agidigbăũ kpazũso axwă ma nō de Fa
L'agidigbăũ qui vit dans les collines ne s'avise pas de faire la guerre au Fa (2)

15.

- Kpo wê jê agasata
C'est le bâton qui tombe sur la tête du crabe
- Agasa dō "Goce vê gă"
Et le crabe de dire "Ma carapace, sois forte !"
- Kpolo'e, Kpolo'e, gla nu goce gă
Toi Kpolo, toi Kpolo, fais que ma carapace résiste (3)

16.

- Kpokpo e gbô lu bo de du bo na ku
La chèvre qui broute stupidement, si elle mange elle mourra
- O kătăgbô ma du glêma
La chèvre qui mange de tout ne mange pas la feuille du taro
- Azagatamê
Grand chapeau sur la tête

-
- 1) Awonô se traduit par menteur ou charlatan en fôgbe, alors qu'en nago il désigne le devin (Babalawo, i.e. maître du secret). Le signe Tula invite ceux qui l'ont découvert à surveiller leurs paroles.
 - 2) L'agidigabăũ est le nom en fôgbe du daman des rochers. Il apparaît aussi dans un proverbe rapporté par Segurola (1963, p. 21) : Agidigbăũ do gudo Gbohuêlê so ; so wê e ml kpêzô. Le daman tourne le dos à la montagne de Gbowêlê; c'est que, explique-t-il, j'ai confiance en la montagne.. On recommande ici de se placer sous la protection d'un supérieur, le Fa en l'occurrence.
 - 3) Ce chant s'inspire de la devise du signe Tula-kpo-Guda. Il en appelle à la protection du Fa et incite à lui offrir un sacrifice ainsi qu'au Lêgba.

- Gataxo lò, gata, ee...e !

La vieille et grande tête, grande tête, hé...hé...! (1)

2. Chants funéraires ou chants d'agô (agôxã)

A l'occasion de l'enterrement définitif, les parents du défunt organisent une veillée qui réunit tous les membres de la famille, ses alliés et amis. Il s'agit en fait de passer la nuit hors de sa case, et pour distraire les invités et les parents en deuil, on fait venir un ou deux orchestres (kpezé, sixú, etc..).

Dans la nuit, après qu'a été accompli le rite symbolique "d'aller au marché" (2), les dòkpègã chargés de la cérémonie invitent les parents à se rendre à l'agô, c'est-à-dire dans la cour extérieure près de l'entrée de la concession. C'est à ce moment-là qu'on exhibe les pagnes mortuaires (avògã) offerts par la famille. Pendant cette présentation, les chanteurs d'agô (agôxãjitò) se produisent à tour de rôle. Solennellement campés dans leurs grands pagnes et avec des accents parfois émouvants, ils relatent les conditions de la mort du défunt, en font l'éloge funèbre, exprimant par là-même les regrets de ceux qui restent et en même temps exhortant la famille à supporter courageusement l'épreuve. Les chants contiennent très souvent des réflexions philosophiques, des proverbes et même des allusions satiriques pour détendre l'atmosphère. Il y a encore quelques années, les chanteurs d'agô faisaient appel à des étoffes ornées de motifs appliqués illustrant de manière symbolique le message qu'ils étaient chargés de transmettre. Cette coutume semble malheureusement avoir disparu (3).

En ce qui concerne le chant, il serait plus exact de dire qu'il s'agit d'un discours plus ou moins modulé. Le chant proprement dit n'a lieu qu'à la fin, reprenant les phrases les plus significatives sous forme de refrain accompagné par le rythme des petites cloches jumelées (gãsu) et des hochets musicaux (asã).

Le nombre des chanteurs dépend de la générosité de la famille. De même, le chant sera d'autant plus long et émouvant que celle-ci saura se montrer libérale. En principe, les dòkpègã ont droit au quart de la somme offerte pour le chant, mais ils essaient toujours d'en obtenir plus, d'où les railleries qui leur sont adressées par le chanteur.

Les chants suivants (en fògbe) ont été enregistrés lors des funérailles d'Hubert Dèdo, au quartier Bécon-Hounli d'Abomey en décembre 1966.

1) Ce chant sert de refrain pour terminer les chants et rythmer les danses.

2) Cf. supra p. 208.

3) Cf. en particulier Agheci 1932.

ler chant exécuté par l'agōxājitō Wisē Ajakijē

- Hubert-vi kpo do gbè hūnutō kū gble o, e vò a
Les enfants d'Hubert sont encore en vie, sa descendance
n'est pas détruite, tout n'est pas fini
- Adivitō de kpo do gbè hū sè de e do e jè na kpō ejī
Ses enfants qui sont encore en vie, il va donc les guider
par son esprit
- Ātū gbè anō hwi wē azò e ye gba di kpodo Jānōkpā
C'est toi la mère d'Antoine qui es en vie qui en auras la
charge avec la mère de Jean (1)
- Vitō lē de kpo d'akō gbē, e ku, ū dō nuvu a
Ses enfants sont encore en bas âge et il est mort, je ne
mens pas
- Adivitō de kpo, dagbo mēku sè do mi e, e jè na w'azò e
Ses enfants qui restent, l'esprit du grand-père défunt est
sur eux et en prendra soin (2)
- Ātū hwi wē azò ye gba di kpo Jānōkpā
C'est toi Antoine qui vas t'en charger avec la mère de Jean
- Vitō lē de kpo d'akō gbē, e ku, ū dō nuvu a
Ses enfants sont encore en bas âge et il est mort, je ne
mens pas
- Adivitō de kpo do gbē, hū sè de e do, e jè na kpō ejī
Ses enfants qui sont encore en vie, son esprit va certaine-
ment veiller sur eux
- Ātū hwi wē azò e gba di kpo Jānōkpā
C'est toi Antoine qui vas t'en charger avec la mère de Jean
- Ū do to bo jī do agūmē bo to mi na se
J'ai interrompu tout le monde ici pour que l'on m'entende
- Gbē-nugbo-mē wē zō bō mē bi na se
C'est le sort qui l'a voulu et tous vont écouter
- Hubert e nu kpo d'akpo gbē na wa e sukpo b'è ku
Hubert avait encore beaucoup de choses à accomplir dans sa
vie et il est mort
- Datō taō ku jō bō nō kpo do gbē fī
Son père était déjà mort mais sa mère vivait encore (3)
- Tōtō nu kutomē jō, nōtō lo ka de jī de u
Son père avait déjà rejoint le pays des morts, sa mère
comptait sur lui

1) Antoine est le nom du frère cadet du défunt, la mère de Jean son épouse. Les prénoms chrétiens sont fréquents, même dans les familles non chrétiennes.

2) On veut dire par là que l'esprit des morts continue à veiller sur les vivants.

3) Il s'agit de la mère du défunt qui a un âge avancé.

- Yòkpòvu wèwè nè lè ñanè jě ka ji e
Ces petits enfants-là, ceux qu'il avait précisément engendrés
- Bo e na ñò gbè fi bo du lètò bò Agbadaxwe Jèsu ka zĩ kpo de mè
S'il avait été en vie, il aurait pu en profiter, mais Jèsu qui détruit la maison a frappé l'homme de son bâton (1)
- Tò s'agò wè i co vi e se deji e wè a
La rivière coule à rebours, cependant au sujet des enfants il n'en va certes pas ainsi (2)
- Bò vi deji, bò vi jiji bi de kò
Car ses enfants, ses propres enfants sont tous ici
- Nutò kò ñò fo
Sa mort n'a pu tout détruire (3)
- Tò s'agò wè e'1, bò vi e se deji e wè a
La rivière peut bien couler à rebours, mais pour ses enfants, il n'en va certes pas ainsi (4)

2ème chant (de l'agòxājītò Wisè)

- E i ya e lo
Je vais commencer
- Gbènu bi avi, bo do e ya mè ku e ò e bi o avi, bò do e a co mi vè, bò gbò jò lā do dī
Le sort a fait pleurer tout le monde, chacun par ses larmes a montré son affliction devant celui qui est mort, mais il ne faut pas vous laisser abattre et il faut vous consoler en faisant la cérémonie
- Gbènu bi avi bo do e ya, co mi vè gbò bo jò lā do dī
Le sort a fait pleurer tout le monde, cependant il vous faut vous consoler en faisant la cérémonie
- Huhuè mi na xonòtò tata bo ni gbò bò e do gbò do gbètò u
Nous allons consoler sa vieille mère (dans la concession) pour qu'elle n'aille plus pleurer parmi les gens
- Gbòjè do gbò ñāmènu bò u na ku mi a
Le repos console le défunt mais nous n'allons pas nous décourager (5)

-
- 1) Agbadaxwe Jèsu : nom symbolique de la mort.
 - 2) On compare ici la vie au cours d'une rivière. La mort, elle, renverse l'ordre normal des choses, d'où l'image de la rivière qui coule à contresens.
 - 3) Nutò : sa chose, euphémisme pour la mort.
 - 4) Cette dernière phrase sert de refrain pour le chant rythmé.
 - 5) Autre euphémisme pour désigner l'oeuvre de la mort.

- Pierre ò nō sētō xē kōnu bo nu kpōtō ze xwe bo ma sō lo
agba, e na ñō
(Grâce à) Pierre qui lui succède, son esprit va réunir les
membres de la famille pour qu'ensemble ils relèvent la mai-
son et supportent le fardeau, (ainsi) tout ira bien (1)
- E i ya e lo
Je vais commencer (2)
-
- Xā na ji bō zō avi ya mi wē e
Je vais chanter et vous allez pleurer
- E do xādie ji e lo
Voici ce chant que je vais chanter maintenant
- O ja xādie nu do na ji gba do zō avi ya mi wē e
Voici venir ce chant qui va vous émouvoir et vous faire
verser des larmes
- Mi na tō to bo na hū to do te bo se
Vous allez nettoyer vos oreilles et les ouvrir comme il
faut pour écouter
- Ña e ku ge, nu vi vē wē e ñi co le ñi nu dagbe
Celui qui est mort a laissé des regrets à ses enfants mais
aussi de bonnes choses
- E do le ku gbē e lo
La manière dont il est mort
- Do xwe e nu Jēsuxwi e lo
Le moment que Jēsuxwi a choisi (3)
- Nu vi vē wē co nu dagbe wē le
Ont causé du chagrin à ses enfants, mais aussi de l'espoir
(4)
- A Niamey mi i e axwā etō ña e dō co b'è wa xwe
Alors qu'il était là-bas à Niamey pendant les émeutes, il
a pu cependant rentrer chez lui (5)
- Dō wē ku jē ò
S'il était mort là-bas

-
- 1) Pierre est le frère aîné d'Hubert Dèdo. La phrase n'est pas très claire. On veut dire cependant que Pierre remplacera son frère et s'occupera de sa famille.
 - 2) Répétition des phrases précédentes.
 - 3) Jēsuxwi (littéral. : Jēsu fauche) désigne la mort.
 - 4) C'est-à-dire, ses enfants n'ont pas tout perdu.
 - 5) Le défunt se trouvait à Niamey lors des émeutes de 1964/65, dirigées contre les Ivoiriens et les Dahoméens restés en fonction au Niger.

- Nu vē nutō wē e na do de yēsutō
Il aurait été difficile de faire ses funérailles
- E ñi dō wē ku jē e lo
Car, enfin, s'il était mort là-bas
- A Niamey dō e ku jē lo
S'il était mort là-bas à Niamey
- Wujōnutō wē e na do de yēsutō
C'est avec ses restes qu'on aurait fait ses funérailles
- Fēkpo dakpo wē na ja li bo i kpla wa bo xwe
A la place de son corps, ce sont ses ongles et ses cheveux
qu'on aurait dû ramener chez lui (1) (bis)
- Ña mē ku bo jē tōmēnu
Celui qui est mort tristement dans le puits
- E le sī gudo a
Il faut le retirer de l'eau
- Do mē tītō xwi do nō ku, bo dētō wa dagbe b'ē kū yi akpakpa
o
Pour celui qui est parti tranquillement rejoindre la mort,
on a bien fait les choses et il n'est pas allé au cimetière
(2)
- Jihwe le Yēhwe bō aklunō ka de uñā e kpo e ni
Par l'Esprit du Ciel, il n'a pas eu à subir encore la honte
(de mourir et d'être enterré hors de chez lui)
- E do ji vodū Yēhwe e lo
Grâce à l'Esprit vodū du ciel
- Do Hubert lō jivodū Yēhwe... o Maria ò, ka de uñā e kpo e ni
Hubert, grâce à l'esprit vodū du ciel et à Marie, n'a pas
eu à subir encore la honte (3)
- Bo e ku jē vimē asimē, e susu e sētō a enē
Car il est mort parmi ses enfants et ses femmes et l'on a
pu donc ainsi rendre hommage à son âme (bis)
- Xwenu e do gbē e
Du temps où il vivait
- Azò-e-mē e de azò do kū gble o
Dans son travail, il était très consciencieux

-
- 1) Les ongles et les cheveux servent de substitut au corps.
Cf. supra, p. 217.
 - 2) Les Fō évitent de se faire enterrer au cimetière qu'ils
considèrent "comme la brousse d'où les morts ne peuvent
revenir pour manger parmi les leurs".
 - 3) Ici, on fait allusion au Dieu et aux Saints des chrétiens
catholiques.

- E do xwenu e do gbè e
Du temps où il vivait
- Xwenu ñā lō do gbè e, azò-e-mè e de azòtò kũ gble o
Du temps où vivait le défunt, il faisait son travail très consciencieusement
- E n'azòmè bo òi dō bo ka wa xwe e ò
Il s'est bien fatigué là-bas pour son travail et puis il est revenu chez lui
- Bo nu de wè go sī ?
N'en est-il rien resté ?
- Do d'akwè de wè xè sī ?
N'en a-t-il pas ramené de l'argent ?
- Azòmè bo wa lō bi sese wè nō ma ?
N'a-t-il pas distribué à tous parfaitement les fruits de son travail ?
- Dēdovi, Dēdosi bi zō axwā bo yi do alòtōnu
Les enfants de Dēdo, les femmes de Dēdo se sont précipités pour recevoir de sa main (bis)
- Mi kple ta do utō bo dī dō mēnu do to le u
Rassemblons-nous à la tête de son corps et faisons taire les bavards (1)
- Mi ma lō bo nu Jēsu fō kpo bō do mè nutō de hu, b'è i jē lo
bo nu kā xē yōnu bō nu kētō mō nu jē u ò
Nous n'allons pas laisser Jēsu apprêter son bâton qui lui sert à tuer les gens, agrandissant ainsi la tombe pour que (nos) ennemis s'en réjouissent
- Asò ba nuvò de mō nō gbō do tō nu wa vlè nē
La perdrix qui cherche (des graines) a l'habitude de revenir pour voir (s'il y en a encore) et se fait prendre au piège (2)
- Gbè wè ba sī do vitō e do gbè kpo d'akò bō e ku e
C'est la vie qui donnera à boire à ses enfants qui sont encore en bas âge, puisqu'il est mort
- E nō do gbè wè gba Xwikukutō, gbè wè fē avitō e kpo do kpevi, b'è ku e
C'est elle, la vie, qui doit chasser Xwikukutō, c'est la vie qui couvrera ses enfants qui sont encore petits, puisqu'il est mort
- Nugblanō u wē j'ali bo dī sa bo dī bo wa mè de le
C'est une chose des plus malheureuses qui s'est mise en chemin et qui, de-ci de-là, est venue parmi les gens

1) Cérémonie avant l'ensevelissement. Cf. supra, p. 207.

2) On compare ici la destinée de l'homme que la mort a terrassé à celle de la perdrix prise au piège.

- Jānō hwi wē Jonō lō gba bo e kā na xē ayl bo fī
Mère de Jean, c'est toi qui dois chasser l'étrangère et reprendre courage
- Vitō lē de ma kpo hū gbē bō ku wa xwe xē i nē gbō, bo se
gbe dō Pierre-nu bo dō wa nu dō vi lē u
Pour que ses enfants puissent encore rester en vie, et que la mort ne vienne pas les prendre comme des cabris, il faut écouter les conseils de Pierre qui s'en occupera
- Ye na du nu bo nu sī bo dō avō bo nu akwē jē ye u ō, bo nu
ma lō tō kpo nu wē wa xwe bo yi le ō ?
Vont-ils manger, boire, avoir des pagnes et de l'argent, tout ceci ne dépendra-t-il pas de celui qui viendra remplacer leur père ?
- Bō nu gbē so jēdedomēkō hū e gbo bo fī gomē bo srē
Et si la nature leur a donné un collier, eh bien, ils n'ont qu'à faire un noeud et le porter (1)
- Mi xē mi xē wē, a na sō wa dō xē a ?
Nous le supporterons, nous le supporterons bien, pourrions-nous faire autrement ?
- E amanōnu hu dō Jēsutomē, e wē fē dō zū ma yō de nu vi na nē
La vipère a tué dans le pays de Jēsu, il n'est pas bon de faire comme elle (l'aiguille qui est dans la forêt) envers ces enfants qui sont là (2)
- Nā lō xo kā de ō, o Jā lō u co Jēsu wa xwi mē yi
Le défunt s'est donné beaucoup de peine pour Jean avant que la mort ne vienne le faucher
- Nā lō xo kā, nā e ku dē e, e xo kā de ō, o Jā kaka cobō ku
xwi mē yi
Le défunt s'est donné de la peine, celui que la mort a tiré (à elle), il s'est donné beaucoup de peine pour Jean avant que la mort ne vienne le faucher
- E nō nā azōmē dō tomē a Niamey gbeji ō
Il a pris soin de lui alors qu'il était à Niamey, là-bas pour son travail
- Mē bi ko (nō) nwē (bo) dō azōtō ko gble co gbē wa de dē na
nē
Tout le monde a pu s'apercevoir qu'il avait perdu son travail, cependant la chance a récompensé sa persévérance (3)

-
- 1) C'est-à-dire : c'est leur sort de grandir sans leur père.
 - 2) Il ne faut pas encore faire de la peine au défunt en abandonnant ses enfants à leur sort.
 - 3) C'est-à-dire qu'après avoir perdu son travail, le défunt ne s'était pas découragé et en avait cherché un autre.

- E nǒ bo mè bi ko nǔě do azòně gble co gbè wa de dè na nè
Tout le monde a pu s'apercevoir qu'il avait perdu son travail, cependant la chance l'a récompensé d'avoir été en-
durant
- Gbè wa de dè na bǒ mè-si-tò dè e wa kpla wè
La chance a récompensé rapidement celui qui a su se montrer respectueux (envers elle) (1)
- Bǒ azò xwi desu nǒ xě i d'azòně mè gbè wa nǒ
Car le sort favorise celui qui fait son travail sans histoire
- Nu wè nǎ lò dǒ dè xwenu, dǎdǎ e wa nǎ nugbonè
Ce qu'avait dit son père à l'époque, obligatoirement s'est trouvé confirmé
- Ma ka xa ji dǒ, bǒ nu nǎlǎ vo e, e Jèsu ka xwi bǒ vi kǒ te, kǒ e gbo n'azò bo i ku xwi jě i
Il ne convient pas de trop regretter, car il y a pire ; Jèsu a bien pu l'abattre, toutefois ses enfants sont là et se consoleront de ce mal qui précisément s'appelle la mort
- Adǒ e do te nu bo tǒtǒ e ye ka i nu kaka e sǒ nè
L'affaire qu'il y a eu entre eux (ses frères) du temps de son père n'était pas bien grave
- E nǒ dǒ adǒ e do te, adǒ dokpo kpevi do te
On peut dire que cette histoire n'était qu'une petite his-
toire
- Do xwe e gbe e nǎ nu kaka dè sǒ nè
Dans chaque maison, il arrive de ces choses qui ont peu d'importance
- Dèdovi, Dèdosi mi ma ǒ ji bo jo e è do
Enfants, de Dèdo, femmes de Dèdo, ne vous découragez pas, ne l'abandonnez pas (2)
- Jǎnǒ taǒ o naetǒ desu do akwènu xǒ du e
La grand-mère maternelle de Jean, elle-même a besoin d'ar-
gent pour acheter à manger (3)
- Asitǒ Jǎnǒ desu ǒ, xǒnǒtǒ ka do akwènu xǒ du e
(Comme) son épouse, la mère de Jean elle-même, sa vieille mère avait besoin d'argent pour acheter à manger (4)

1) On veut dire que le défunt avait su se concilier le sort en accomplissant de nombreux sacrifices.

2) C'est-à-dire : "faites sa cérémonie".

3) La mère de la mère de Jean.

4) On veut dire par là que la mort s'est montrée injuste en privant la famille de son chef, alors que c'était lui qui entretenait les plus âgés de la famille.

- Sē wa do zō ni, bō nu mi ma jo xētō ña i nu avū sō u
Son esprit s'en est allé, vous n'allez pas laisser les
chiens s'emparer de lui (1)
- Awi do ajō ko
Voici les pagnes awi qui ont été offerts (2)
- Avògātō kpodo zēlitatō lē kpā, bi na lò ji bo ñi mi de yēsu
bo do wa nu ni
Voici ses avògā avec les zēli, tout ceci vous permettra de
venir faire sa cérémonie (3)
- Xā nō do o xāgbe, yaya de wē a
Le chant que je chante, ce n'est pas pour rien
- Do xā dokpo, e mi nē le tō de nu e Jēsu gbo mē e na do b'è
na yi e
C'est le même chant que vous allez reprendre, vous que la
mort a éprouvés en abattant l'un des vôtres
- Mi ma ō ji do
Ne vous découragez pas
- Nutō le u ō mi kple ta bu a
Réunissez-vous pour célébrer le défunt
- E nō do mi ma ō ji do, azōtō le u ō mi kple ta bu a
Il ne faut pas vous décourager, réunissez-vous plutôt pour
célébrer son oeuvre
- O de sī, de sī Jēsu wē axi, jē nu ñā e, bo e mō bo xwle
C'est en allant de-ci de-là que Jēsu fait son marché aux dé-
pens des individus, c'est ainsi qu'elle fait ses emplettes
- Mi ma ō xa ji do bo nu ñālā vō o
Ne tirez pas un trait sur celui qui n'est plus
- Agbadaxwe hu ñā e ye i co kpò tō e kpòkujò e kù do avū
xa o
Agbadaxwe l'a tué, mais tout comme la vieille panthère qui
ne peut vivre avec un chien, eux (sa famille) ne le pourront
pas non plus (4)
- E ñā ci e le na nō e, bi kpo na ayi hū hō
Ce qu'il adviendra des siens, cela dépend de sa volonté (5)

1) Les chiens représentent ici les ennemis du défunt.

2) Les pagnes awi sont tissés avec du raphia.

3) Les avògā désignent les étoffes funéraires habituelles,
les zēli, les tambours funèbres sur poterie et par exten-
sion les réjouissances qui ont lieu en l'honneur du dis-
paru.

4) C'est-à-dire que les membres de la famille du défunt ne
peuvent s'accommoder de leurs ennemis, même privés de
leur chef.

5) En tant qu'ancêtre, le défunt veillera sur les siens.

- A sò do xògudo vo de a, zūtu e bi jě ko su nà
Si l'on ne retrouve pas un autre xògudo, on ira au coeur
de la forêt, car tout est perdu (1)
- O xā nō do xāgbe, xoxo de wè a
Ce chant que je chante, il n'est pas bien vieux
- E ñi hwi òkpo nō do vi òaxo lè mè xòmè hū mi bo nṵè mè jo
mè ji wè axwā jè de
Tu es le seul parmi les enfants de la famille qui sois le
plus âgé et le plus sage pour conduire les autres (2)
- Bo sè ye xē a, Dèdovi lè mi sè ye xē a !
Et qu'il les rassemble, rassemblez les enfants de Dèdo
- Mi bo sè adivi lè xē
Rassemblez donc tous les petits (3)
- Mède gbā nō kpē mède a
La charge n'en sera pas trop lourde
- Mi tō wè mi bo sè yi xēnu bo nu mè xoxo ñikò ma nō bu o
C'est à vous à resserrer les liens familiaux pour que le nom
des ancêtres ne se perde pas
- E dò avò wè Ajòvi xò bo do di naetò naevi kò xò
On dit que le pagne acheté par Ajòvi ressemble (beaucoup) à
celui que l'enfant a déjà acheté pour sa mère (4)
- Hubert lò kpukpo bo xiya wè bō sè tē vi do eyō bo gbo a
Hubert aurait dû vieillir au soleil, or le destin le lui a
refusé, comme on endort les enfants.
- Hū ji ma do kèdèkèdè o
Il n'a donc pas tellement vécu (5)

Chant de kàxodenu (6)

- Ku yèhwè ya wuwu bō kàxodenu ma do fi e
La mort a emmené son esprit très rapidement, le kàxodenu
ne lui va plus
- Aihūhō gbè wè bō kò fo
C'est à l'aube de sa vie qu'il disparaît (7)

-
- 1) Le xògudo désigne un vase pour le bain (ou la douche).
Le sens de cette phrase est que ses femmes, qui prenaient
conseil du défunt, ne le pourront plus désormais et que
tout ce qui leur était familier ne sera plus comme avant.
 - 2) On s'adresse ici à Jean, le fils aîné du défunt.
 - 3) On s'adresse au frère aîné du défunt.
 - 4) Sorte de proverbe pour dire que le défunt est mort trop
jeune.
 - 5) Ce chant se termine par un proverbe : "Gojè i kòmè", Le
sel s'est répandu par terre, i.e. "vivre difficilement".
 - 6) Le kàxodenu est le collier rigide, garni de petites per-
les, que portent la plupart des notables.
 - 7) Littéral. : c'est la vie à l'aube et déjà achevée.

- Dèdòxwè fi e, Do xě bi gble
Dans la maison de Dèdò, c'est là où la mort a tout détruit
(1)
- Bo yěhwe ya o bò kăxodenu ma do fi e
Et a emmené son esprit (c'est pourquoi) le kăxodenu ne lui
va plus
- Aihũhũ gbě wě bò kò fo bò akò tũ
C'est à l'aube de sa vie qu'il disparaît et sa famille en
est bouleversée
- A do nǎ Na Xwegbosi wě de xũ, b'ě Do xě nu bi gble yěhwe ya
hũ
Ne songeait-il pas à faire la cérémonie de sa mère, Na
Xwegbosi, lorsque la mort s'est abattue pour détruire par-
faitement son esprit et l'emmener sûrement (2)
- Bò o kăxodenuxă bo mi de kǎ
C'est pourquoi nous sommes ici pour chanter le kăxodenu
- Aihũhũ gbě wě kò fo, ma tũ xwe sǐ e gbě dǎ hũ
C'est à l'aube de sa vie qu'il disparaît, bouleversant cet-
te maison qu'il a quittée définitivement
- Bǎ Do xě bi gble
Et (où) la mort a tout détruit
- Dèdò Gbekǎ sǐ xò wě hũ
Dans la maison de Dèdò à Bécon
- O Do xě bi gble lo, Dèdò Gbekǎ sǐ xò wě hũ
La mort a tout détruit maintenant dans la maison de Dèdò
à Bécon
- E na dǎ nu Dèdò xǎmă vijiji
On le dira aux enfants nés dans la maison de Dèdò
- Adonǎ na xwe xǎmă vijiji Gbekǎ sǐ vi bi sese
A tous les enfants sans exception qui naîtront de la famil-
le d'Adonǎ dans cette maison de Bécon
- Bǎ nu jě mǎ yonu ǎ vǎ e nǎ sa
Que si quelque chose survient par derrière soi, il faut
accomplir un sacrifice (3)
- O gběnu jě mǎ yonu ǎ vǎ wě e nǎ sa
Si quelque chose de vivant survient par derrière soi, alors
c'est un sacrifice qu'il faut accomplir (4)

1) La mort est ici appelée Do, i.e. le trou.

2) Il s'agit de sa vieille mère qui vit encore.

3) Allusion à d'éventuels maléfices qui auraient hâté la
mort d'Hubert Dèdò et qu'il aurait dû combattre par des
sacrifices.

4) Autre traduction : Si le sort est contraire, il faut faire
un sacrifice.

- O Gilbert nõtõ ñadaxovi ô, e kpo do gbè
La mère de Gilbert, le fils aîné, est encore en vie
 - Bo d'akwè nu xò do e tĩ, bò e yè xā dòkũnõ
Et dispose de quoi vivre, alors que l'âme du défunt est
(surtout) riche de (nos) chants (1)
 - Gbènu jǎ mē dokpo sò mǎ do gbēmē a
Que le sort s'acharne tellement sur un seul homme, (cela)
n'existe pas dans la vie
 - O Sē gba xwe jē u nu mē ô, wē ñĩ Kpakpaxòsu e
C'est le Destin qui a brisé cette famille en abattant cet
homme, c'est lui qu'on appelle Kpakpaxòsu (2)
-
- Gbè ya wu kǎxodenu ma do fi e
La vie est partie rapidement, le kǎxodenu ne lui va plus
-

-
- 1) Le sens de cette phrase est que pendant qu'on pleure le défunt, il y a des membres de la famille bien plus âgés qui vivent dans l'aisance. On veut dire par là que le sort s'est montré injuste et que l'ordre naturel des choses s'en est trouvé renversé.
 - 2) Kpakpaxòsu pour Akpakpa axòsu = le roi du cimetière ; on retrouve dans ce nom ironique la notion de retrancher, de mettre de côté et en même temps l'idée d'une certaine frayeur.

Conclusion

Remarques sur la pensée symbolique des Fô de l'ancien royaume du Dahomey

L'étude des textes précédents, sans être exhaustive, permet cependant de tracer le cadre dans lequel se situe l'expression orale au sein de l'aire fô de l'ancien royaume du Dahomey. En même temps, ces textes fournissent d'utiles éclaircissements sur l'histoire du pays et de la dynastie aboméenne, ainsi que sur les croyances religieuses et les coutumes familiales qui en constituent les véritables fondements. Par ses différents aspects, cette littérature orale représente à n'en pas douter l'originalité de la culture fô ou dahoméenne et s'inscrit dans l'ensemble des traditions culturelles propres aux peuples africains.

Il n'est certes plus nécessaire aujourd'hui d'insister sur l'intérêt des études de l'oralité en Afrique noire. Ignorée sciemment pendant longtemps, car n'étant pas fixée par l'écriture (sauf en quelques endroits comme chez les Bamoun ou les Vai par exemple), la parole des peuples africains fait actuellement l'objet de nombreuses recherches, que ce soit du point de vue strictement linguistique (étude des langues) ou en tant que moyen de communication et support de culture (étude des traditions orales). Il y a déjà plusieurs années, Vansina plaidait pour que l'on fasse davantage appel aux traditions orales dans les recherches historiques en Afrique (1). Plus récemment, Agblemagnon s'est attaché à démontrer à partir de la culture ewe, à laquelle il appartient, "le rôle sociologique du langage et de la parole dans les sociétés sans écriture" (2). Cet auteur a en outre le mérite d'avoir le premier défini une méthodologie pour l'analyse des phénomènes oraux en Afrique noire. Par ailleurs, il est assez facile de se rendre compte sur le terrain du rôle important que joue le langage dans les sociétés traditionnelles de ces régions, à tel point qu'on a raison de dire qu'il y existe une civilisation de l'oralité (3). Grâce au verbe, ces sociétés réussissent à s'intégrer au monde naturel qui les entoure (dialogue

1) Vansina 1965.

2) Agblemagnon 1969, p. 21.

3) Houis 1971, p. 46 sq.

avec la nature et les divinités qui l'habitent) et à transmettre cette connaissance vécue ou expérimentée aux générations futures.

Bien entendu, toute parole ne possède pas la même portée. Il y a en effet une certaine codification grâce à laquelle le message traditionnel peut être retenu et surtout compris. Dans ce but, chaque société africaine confie la transmission des traditions orales à des spécialistes qui sont par exemple: les griots ou les apologistes de la chefferie, les prêtres ou les devins, etc.. De plus, la plupart des littératures orales africaines offrent souvent plusieurs types de messages codifiés, tels que chants religieux ou profanes, rythmes de tambours, prières ou incantations, contes, maximes ou proverbes, etc.. Il arrive aussi que dans certains cas, le message s'appuie sur des objets concrets, sortes de signes matériels, supports de la "parole à dire" (poids-proverbes chez les Akan, jeu d'abbia chez les populations forestières du Centre-Cameroun, "bas-reliefs", tissus appliqués et calebasses à proverbes chez les Fô, etc..). Dans tous ces cas, la parole transmise se distingue nettement du langage courant. On ajoutera même que cette parole a la particularité d'être terriblement agissante. Le proverbe, conclusion ou prélude d'une démonstration savante permet de clore une longue palabre et d'obtenir gain de cause. Le conte moralisateur, par les situations dramatiques qu'il évoque, s'imprime profondément dans l'esprit de l'auditeur, surtout s'il est jeune. Enfin, les prières, incantations et louanges adressées aux divinités ou à d'autres puissances surnaturelles déclenchent forcément l'action de ces divinités ou la mise en oeuvre des principes qu'elles gouvernent, surtout dans les pratiques magico-religieuses. On peut dire à ce moment-là que la parole prend autant d'importance que le geste, si ce n'est plus. Il faut aussi tenir compte des relations de réciprocité ou de l'interaction des phénomènes du langage et ceux du rituel: certains actes conditionnant ou déterminant certaines paroles et vice versa.

A cet égard, la littérature orale fô ou dahoméenne peut fournir de multiples exemples de la valeur dynamique du verbe. Ainsi, dans le cadre de la royauté, les chants de louanges et devises des kpäligä, du dogba ou de l'agbaja (ces derniers étant cependant d'expression plus libre que les premiers) permettent de renouveler l'histoire du royaume, qui n'est plus seulement une succession de faits irréversibles, mais devient un ensemble de phénomènes réactualisés, vécus intensément par les acteurs ou les spectateurs du rituel. Cette vision particulière de l'histoire qui se déroule selon un mouvement circulaire ou cyclique apparaît également dans d'autres sociétés africaines, toutefois, elle ne se manifeste jamais avec autant d'évidence que chez les Fô de l'ancien royaume du Dahomey. En effet, tout le culte des ancêtres

(royaux ou non) ainsi que le culte des divinités publiques reposent sur la notion de revitalisation d'êtres ayant vécu autrefois et qui sont capables de s'incarner temporairement à travers les individus (qui leur sont consacrés). Un autre exemple est donné par le rôle de l'ancêtre jôtô, qui représente plus qu'un esprit protecteur puisque ses qualités ou défauts sont censés revivre dans sa descendance (notamment par la dation du nom du jôtô). Il faut naturellement souligner l'importance du nom qui constitue au Dahomey le support de la personnalité (1). Nommer quelqu'un c'est déjà le définir ou le situer dans son cadre familial, social et religieux, c'est en même temps agir sur lui. Parfois, aussi, le nom peut devenir symbole politique au niveau de la société et du pays tout entier. C'est notamment le cas des "noms forts" (ñi syésyè) utilisés par les anciens rois du Dahomey pour transmettre leurs hauts faits de guerre ou leurs traits de caractères, et d'une manière générale pour renforcer le caractère éminent de la royauté. Dans le culte des divinités publiques, le nom revêt également un aspect très important, car il représente ou symbolise tout à la fois la nature des divinités (vodû célestes, terrestres, vodû des arbres ou de la brousse) et leurs manifestations matérielles (sous forme la plupart du temps d'une action punitive) (2). La récitation des devises des vodû (mlāmlā) constitue de ce fait non seulement un acte de vénération mais aussi une invite pressante pour qu'apparaissent les divinités parmi les hommes. Il suffit de rappeler que c'est par l'appel répété du nom de la divinité que l'initié est sorti de son état léthargique (assimilé à une mort symbolique). C'est aussi par l'évocation de ce nom ou d'autres particularités de la divinité qu'il sert que ce même initié "entre en transe", s'effaçant devant le vodû qui le possède et agit alors au moyen de son corps physique. Cette mutation peut être si complète qu'en interpellant l'initié à ce moment-là par un autre nom que celui de son vodû, on risque de provoquer la fureur de la divinité qui se venge en plongeant une nouvelle fois l'initié dans cet état de mort symbolique. Seuls de nombreux et coûteux sacrifices pourront sauver l'initié et détourner la colère de la divinité gravement offensée.

Or, si la parole a autant de pouvoir c'est qu'elle est hautement signifiante, à condition toutefois d'avoir reçu une sorte de consécration sociale. Elle peut d'ailleurs être réservée à tel ou tel groupe social ou religieux. C'est le cas par exemple pour les formules de salutations royales, les langues rituelles apprises aux initiés pour éviter la contamination de la parole sacrée par le langage profane.

1) Cf. aussi p. 188 et 205.

2) Cf. supra p. 157-59 les noms et caractéristiques des principaux vodû du collège de Sakpata par exemple.

Il semble intéressant de signaler également ici sous quelle forme d'expression les sociétés traditionnelles africaines, et notamment celle des Fô du Dahomey, parviennent à fixer et à transmettre le savoir de plusieurs générations dans ce qu'on a coutume d'appeler la littérature orale. Analysant les critères de forme de la littérature orale africaine, Calame-Griaule distingue tout d'abord des critères externes (notamment dans les formules dites d'ouverture ou de fermeture qui déterminent le passage du langage courant à celui du récit des contes, des légendes, etc..) et en second lieu, des critères internes qui interviennent principalement dans les textes poétiques et ceci à différents niveaux (que ce soit dans le choix des phonèmes, de la composition des mots, dans leur agencement au sein de la phrase, dans leur signification symbolique et dans le rythme qu'ils peuvent donner au récit en fonction de la succession des tons) (1). On retiendra tout spécialement parmi ces critères de forme ceux qui caractérisent justement des traits culturels fondamentaux de l'expression orale et que l'on peut définir comme étant le produit d'une pensée symbolique ou symbolisante (qui procède par analogie ou classification d'ordre culturel). Dans cette optique, il est bon de mentionner l'article de Verger (2) qui démontre quelles sont les techniques employées par les Yoruba pour mémoriser et transmettre leur abondante littérature orale, et en particulier celle qui a trait à la divination ou à la pharmacopée indigène. Ces techniques consistent par exemple dans l'emploi de formules ou incipits qui aident à retrouver la suite du texte, dans les assonances ou allitérations qui constituent de véritables moyens mnémotechniques de même que les jeux de mots, à-peu-près et calembours. "Toutes ces formules, rassassées journellement, assurent un certain automatisme verbal et établissent les liaisons entre les divers éléments de la phrase" déclare Verger qui, plus loin, parle de la plurisignification des mots : à savoir que certains mots peuvent avoir des acceptions très différentes selon que l'on connaît ou non leurs correspondances symboliques (3). On retrouve les mêmes procédés à peu de chose près dans la littérature orale au Dahomey : usage constant de correspondances symboliques (pour les "noms forts" des rois par exemple), de métaphores (notamment dans les chants et devises des vodū), de jeux de mots dans les rébus issus de la représentation matérielle des messages (ainsi par exemple sur les tissus appliqués ou les calebasses à proverbes, un haricot (aikū) figure le foie, siège de la pensée (ayi), un poisson (hwe) et une nasse (aja) symbolisent le nom du roi Hwegbaja, tandis qu'une jambe (afô) et un rein en forme d'haricot (aikū) relatent une sentence du roi Agoli Agbo, "Alada klē afô ma j'ai",

1) Calame-Griaule 1967, p. 250-52.

2) Verger 1972.

3) Verger 1972, p. 7 et 15.

"Allada trébuche mais ne tombe pas") (1) En fait, toute la littérature orale d'expression fô relève de ce principe du "mi-dit" tel que le définit Aguessy (2). Ce mode d'expression à demi-mot très fréquent dans la littérature orale, les proverbes et les contes en particulier, constitue pour cet auteur la marque même d'une culture authentiquement "symbolique" car "elle fait envoyer à l'interlocuteur par le locuteur des signes de reconnaissance de ce dont il est question dans la conversation". En somme, "l'essentiel échappe même à la formulation du mi-dit. Il est ce qui ne s'énonce pas" (3). Ceci s'accorde avec ce que disait Rouget au sujet des chants traditionnels ajogā : "Plus ces paroles ont un sens dissimulé et allusif, plus elles sont appréciées par les connaisseurs" (4).

On pourrait peut-être en déduire que, s'adressant à des auditeurs avertis ou initiés, le contenu des traditions orales n'atteint pas la grande masse des individus. En réalité, ce n'est pas tout à fait exact, car la communication orale, tout ésotérique qu'elle soit dans sa forme, se matérialise dans l'accomplissement des rites et le spectateur profane vit intensément à ce moment-là le message transmis grâce aux actes rituels, à la musique et à la danse qui l'accompagnent. On peut même dire qu'il s'agit alors d'une appréhension globale des traditions (5). De plus dans le contexte social, la culture orale, loin d'être figée ou de s'opposer à l'innovation - ce que pourrait laisser entendre le terme de traditions orales par exemple - permet au contraire des échanges fructueux et un enrichissement mutuel. En effet, elle détermine obligatoirement un dialogue entre individus pour que soit restitué le message complet, comme on l'a vu plus haut à propos du "mi-dit", et par ce côté offre véritablement les bases d'un enseignement vivant. C'est sans doute pour toutes ces raisons que la culture orale des Fô a pu se maintenir en dépit des nombreux changements culturels, économiques et politiques qui ont eu lieu depuis près d'un siècle dans l'aire de l'ancien royaume du Dahomey.

Pour conclure, tout en résumant ce qu'on vient de dire au sujet de la dynamique de la pensée traditionnelle des Fô, il paraît judicieux de citer encore une fois Aguessy (lui-même étant un représentant de cette culture fô) qui, s'interrogeant sur le concept de "traditions orales", déclare : "Nous pensons qu'il n'y a pas de pensée traditionnelle fon au sens où l'on entendrait par là le caractère figé de certaines ré-

1) Cf- Gabus 1967, p. 134-45.

2) Aguessy 1972, p. 283.

3) Id. p. 284.

4) Cité par Verger (1972, p. 16).

5) On en trouve un très bon exemple dans les histoires mimées du Tòxòsu Adomu, p. 292.

flexions, ou l'incapacité de l'esprit à innover. En effet la pensée fon est caractérisée par le facteur agonistique de remise en cause continuelle et de fusion constante de plusieurs sources d'information culturelle et d'éléments initialement composites. Ses produits culturels, tels que nous les connaissons actuellement sont le résultat d'incessantes remises à jour. Dans cet ordre d'idées, il n'y a pas de perpétuation des mêmes contenus dans un contexte dépassé, mais permanence du même style de composition des récits, maximes, proverbes".
(1)

1) Aguessy 1972, p. 291.

B i b l i o g r a p h i e

- ADAM, P., TARDITS, C. et CLERC, J., 1956 : Société paysanne et problèmes fonciers de la palmeraie dahoméenne. Etude sociologique et cadastrale. Paris.
- ADANDE, Alexandre, 1953 : Le maïs et ses usages dans le Bas-Dahomey. Bulletin de l'IFAN (B) 15 : 220-282.
- 1962 : Les récadés des rois du Dahomey. Dakar.
- 1964 : Protection et développement de l'artisanat d'art au Dahomey. Etudes dahoméennes (juin) : 93-100.
- AGBLEMAGNON, F. N'sougan, 1969 : Sociologie des sociétés orales d'Afrique noire. Paris.
- AGBO, Casimir, 1959 : Histoire de Quidah. Avignon.
- AGHECI, Norbert, 1932 : Emblèmes et chants. Anthropos 27 : 417-422.
- AGUESSY, H., 1972 : Tradition orale et structures de pensée : essai de méthodologie. Cahiers d'histoire mondiale 14, 2 : 269-297.
- AHN, Peter M., 1970 : West African Soils. Oxford.
- AKINDELE, A. et AGUESSY, C., 1953 : Contribution à l'étude de l'histoire de l'ancien royaume de Porto-Novo. Dakar (Mémoire de l'IFAN 25).
- AKINJOGBIN, I.A., 1967 : Dahomey and its neighbours, 1708-1818. Cambridge.
- ALAPINI, M., 1961 : Le culte de Vodoun et de Oricha chez les Fon et les Nago du Dahomey. In : Colloque des Religions. Abidjan, 91-98.
- ALBECA, Alexandre d', 1894 : Au Dahomey. Le Tour du Monde 68 : 65-128.
- ARGYLE, W.J., 1966 : The Fon of Dahomey. A history and ethnography of the Old Kingdom. Oxford.
- ARNOLD, Rosemary, 1957 : A Port of Trade : Whydah on the Guinea Coast. In : Trade and Market in the Early Empires, ed. by K. Polanyi, C.M. Arensberg and H.W. Pearson. New York - London (2e ed. 1965), p. 154-176.

- ARNOLD, Rosemary, 1957 : Separation of Trade and Market : Great Market of Whydah. Id. p. 177-187.
- AUPIAIS, F., 1936 : Cérémonies fétichistes dites "ahuandida" (à Bohicon, Dahomey). *Anthropos* 31 : 239-241.
- BASCOM, William, 1969 : Ifa divination. Communication between Gods and Men in West Africa. Bloomington, London.
- BASTIDE, Roger, 1950 : Sociologie et psychanalyse. Paris.
- 1965 : La théorie de la réincarnation chez les Afro-brésiliens. In : Réincarnation et vie mystique en Afrique noire (Colloque de Strasbourg 1963). Paris, 9-29.
 - 1967, 1 : Les Amériques noires. Les civilisations africaines dans le nouveau monde. Paris.
 - 1967, 2 : Une fête des ignames neuves à Pobé. *Revista de etnografia* (Porto) 18 : 311-332.
- BEIER, Uli, 1958 : The Bochio. *Black Orpheus* 3 : 28-31.
- 1963 : African Mud Sculpture. Cambridge.
- BERGE, J.A.M.A.R., 1928 : Etude sur le pays Mahi. Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'A.O.F. 11, 4 : 708-724.
- BERTHO, Jacques, 1936 : La science du destin au Dahomey. *Africa* 9 : 359-378.
- 1946 : Les sièges des rois d'Abomey. *Notes africaines* 30 : 7-9.
 - 1949, 1 : Langues rituelles du Bas-Dahomey. *Notes africaines* 43 : 99-100.
 - 1949, 2 : La parenté des Yoruba aux peuplades de Dahomey et Togo. *Africa* 19 : 121-132.
- BISMUTH, H. et MENAGE, C., 1961 : Les boissons alcooliques en A.O.F. Bulletin de l'IFAN (B) 23 : 60-118.
- BLUM, Colette, 1968 : Les coopératives du Nord-Dahomey. Neuchâtel (mémoire de licence, ronéoté).
- BOCCASSINO, R., 1966 : Notizie del Padre Francisco Borghero S.M.A. sul sacrificio umano a Dahomey (1860-1864). *Anthropos* 61 : 667-678.
- BOHANNAN, Laura, 1949 : Dahomean marriage, a revaluation. *Africa* 14 : 273-287.
- BOSMAN, Guillaume, 1705 : Voyage de Guinée. Utrecht.
- BOUCHE, Pierre, 1885 : La Côte des Esclaves. Paris.
- BULLETIN de l'Afrique noire, 1966 : 402, 406 et 407 (le 2ème plan quinquennal du Dahomey).

- BULLETIN du Comité de l'Afrique française, 1894 : 4, 25-27 (Côte de Bénin. L'organisation du Dahomey, avec les traités de reconnaissance des rois d'Abomey et d'Allada par Dodds).
- BURTON, R.F., 1864 : A mission to Gelele, king of Dahomey. London, 2 vol. (Rep. 1966 en 1 vol.).
- CALAME-GRIAULE, G., 1967 : La littérature orale. In : Colloque sur l'Art nègre (1er Festival mondial des Arts nègres, Dakar 1966). Paris, 243-254.
- CAMPION-VINCENT, Véronique, 1967 : L'image du Dahomey dans la presse française (1890-1895) : les sacrifices humains. Cahiers d'études africaines 25 : 27-58.
- COMTE, Bernard, 1968 : Développement rural et coopération agricole en Afrique tropicale. Fribourg (thèse).
- COQUERY-VIDROVITCH, Catherine, 1964 : La fête des coutumes au Dahomey. Historique et essai d'interprétation. Annales 19, 4 : 696-716.
- CORNEVIN, Robert, 1962 : Histoire du Dahomey. Paris.
- COURDIOUX, 1879 : Dictionnaire abrégé de la langue fongbé ou dahoméenne. Ière partie : français-dahoméen. Paris.
- COYSSI, Anatole, 1955 : L'arrivée des Alladahonou à Houawé. Etudes dahoméennes 13 : 33-34.
- DALZEL, A., 1793 : The history of Dahomey. An inland kingdom of Africa. London (Rep. 1967).
- DA SILVA, G., 1968 : Contribution à la bibliographie du Dahomey. Etudes dahoméennes (nouv. sér.) 12.
- DAVITY, Pierre, 1660 : Description de l'Afrique, seconde partie du monde. Paris.
- DECALO, Samuel, 1968 : The politics of instability in Dahomey. Genève-Afrique 7, 2 : 5-32.
- DELAFOSSÉ, Maurice, 1894 : Manuel dahoméen. Grammaire, chrestomathie, dictionnaire français-dahoméen et dahoméen-français. Paris.
- DUNCAN, John, 1847 : Travels in Western Africa. London (Rep. 1967).
- DUNGLAS, Ed., 1957, 1 : Contribution à l'histoire du Moyen-Dahomey (royaumes d'Abomey, de Kétou et de Ouidah). T. I. Etudes dahoméennes 19.
- 1957, 2 : Idem. T. II. Etudes dahoméennes 20.
- 1958 : Idem. T. III. Etudes dahoméennes 21.
- ELWERT, Georg, 1973 : Wirtschaft und Herrschaft von "Dāxome" (Dahomey im 18. Jahrhundert. Oekonomie des Sklavenraubs und Gesellschaftsstruktur 1724 bis 1818. Verbunden mit Untersuchungen über Verwendung und Bestimmung der Begriffe Klasse, Macht und Religion in diesem Kontext). München (Dissertation).

- ENQUETE démographique au Dahomey, 1961. Résultats définitifs. Paris.
- FOA, Edouard, 1895 : Le Dahomey. Histoire, géographie, etc.. (1891-1894). Paris.
- FORBES, F.E., 1851 : Dahomey and Dahomans. London. 2 vol.
- FORTES, Meyer, 1965 : The notion of Fate in West Africa. In : The study of Africa, ed. by P.J.M. Mc Ewan and Robert B. Sutcliffe. London, 75-78.
- FORTES, M. et EVANS PRITCHARD, E.E., 1948 : Systèmes politiques africains. Paris (éd. 1964).
- FRAZER, J.G., 1908 : Statues of three kings of Dahomey. Man 73 : 130-132.
- FROELICH, J.C., 1953 : Catégorie des scarifications en usage chez certaines populations du Dahomey et du Nord-Togo. Dakar (Mémoire de l'IFAN 23).
- GABUS, Jean, 1964 : Les palais royaux d'Abomey. Bibliothèques et Musées de la Ville de Neuchâtel : 121-128.
- 1965 : Idem. Bibliothèques et Musées de la Ville de Neuchâtel : 121-126.
- 1967 : Art nègre. Recherche de ses fonctions et dimensions. Neuchâtel.
- GLELE, Maurice A., 1969 : Naissance d'un Etat noir (L'évolution politique constitutionnelle du Dahomey de la colonisation à nos jours). Paris.
- 1974 : Le Danxomè. Du pouvoir aja à la nation fon. Paris.
- GOUROU, Pierre, 1970 : L'Afrique. Paris.
- GREENBERG, J.H., 1966 : Languages of Africa. Paris.
- GRIAULE, Marcel, 1933 : Fragments sur le Dahomey. Minotaure 2 : 57-61.
- HASELBERGER, H., 1961 : Gemalter, graviert und modellierter Bauschmuck in Dahomey. Tribus 10 : 33-56.
- HASLE, H., 1965 : Les cultures vivrières au Dahomey. Agronomia tropica (Maracay) 28, 8 : 724-746.
- HAZOUME, Paul, 1937, 1 : Le Pacte de Sang au Dahomey. Paris (ed. 1956).
- 1937, 2 : Consécration à un fétiche (Dahomey). Anthropos 32 : 283-287.
- 1956 : La révolte des prêtres. Présence africaine 8-10 : 29-42.
- HERSKOVITS, Melville J., 1932 : Some aspects of Dahomean Ethnology. Africa 5 : 266-296.

- HERSKOVITS, Melville J., 1937 : A note on "woman marriage" in Dahomey. *Africa* 10 : 335-341.
- 1941 : Symbolism in Dahomean art. *Man* 84 : 117.
- 1962 : The human factor in changing Africa. London.
- 1965 : Economic Anthropology. The Economic Life of the Primitive Peoples. New York (3ème éd.).
- HERSKOVITS, Melville J. and Frances S., 1933 : An outline of Dahomean religious belief. The American Anthropological Association (Rep. 1964).
- 1934 : The Art of Dahomey (I & II). The American Magazine of Arts 27 : 67-76 et 124-131.
- 1938 : Dahomey, an ancient West African Kingdom. New York, 2 vol. (Rep. 1967).
- 1958 : Dahomean narrative. A cross-cultural analysis. Evanston.
- NEUSCH, Luc de, 1962 : Cultes de possession et religions initiatiques de salut en Afrique. In : Religions de salut (Annales du Centre d'Etude des religions 2). Bruxelles, 127-167.
- HOUIS, Maurice, 1971 : Anthropologie linguistique de l'Afrique noire. Paris.
- HOUNGBEDJI, Adrien, 1967 : Le chef du clan et le droit de la famille au Bas-Dahomey. *Revue juridique et politique* (Paris) 21 : 603-624.
- HUBERT, Henry, 1908 : Contribution à l'étude de la géographie physique du Dahomey. Paris (thèse).
- HUMBERT-SAUVAGEOT, M., 1935 : Quelques aspects de la musique et de la vie dahoméennes. *Zeitschrift für vergleich. Musikwissenschaft* : 46-48 et 76-83.
- JOHNSON, Samuel, 1921 : The History of the Yorubas. London (ed. 1966).
- KAGAME, A., 1950 : Bref aperçu sur la poésie dynastique du Rwanda. *Zaire* 4 : 243-270.
- KITI, Gabriel, 1937, 1 : Quelques coutumes des Goun (Dahomey). *Anthropos* 32 : 75-86.
- 1937, 2 : Quelques rites expiatoires au Dahomey. *Anthropos* 32 : 978-980.
- 1937, 3 : Rites funéraires des Goun (Dahomey). *Anthropos* 32 : 419-434.
- 1968 : Proverbes fon. Etudes dahoméennes (nouv. sér.) 11 (Extr. de Reconnaissance africaine, oct. 1926 et nov. 1927): 58-72.

- LABOURET, Henri et RIVET, Paul, 1929 : Le royaume d'Arda et son évangélisation au XVII^e siècle. Paris.
- LAURENT, P., 1964 : Les problèmes d'un pays sous-développé : le Dahomey. *Economie et politique* 125 : 100-114.
- LAVERGNE DE TRESSAN, M. de, 1953 : Inventaire linguistique de l'Afrique occidentale française et du Togo. Dakar (Mémoire de l'IFAN 30).
- LE HERISSE, A., 1911 : L'ancien royaume du Dahomey. Mœurs, religion, histoire. Paris.
- LOMBARD, Jacques, 1967 , 1 : Contribution à l'histoire d'une ancienne société politique du Dahomey : le royaume d'Allada. *Bulletin de l'IFAN (B)* 29 : 40-66.
- 1967, 2 : The Kingdom of Dahomey. In : *West African Kingdoms in the Nineteenth Century*, ed. by D. Forde and P.M Kaberry. Oxford, 70-92.
- MAUPOIL, Bernard, 1943, 1 : La Géomancie à l'ancienne Côte des Esclaves. Paris (thèse).
- 1943, 2 : Contribution à l'étude de l'origine musulmane de la géomancie dans le Bas-Dahomey. *Journal des Africanistes* 13 : 1-94.
- MEILLET, A. et COHEN, M., 1924 : Les langues du Monde. Paris.
- MERCIER, Paul, 1951, 1 : Evolution de l'art dahoméen. In : *L'art nègre*. Paris, 185-193.
- 1951, 2 : Images de l'art animalier au Dahomey. *Etudes dahoméennes* 5 : 93-103.
- 1952 : Les asen du Musée d'Abomey. Dakar (Catalogue de l'IFAN 7).
- 1954, 1 : The Fon of Dahomey. In : *African Worlds*, ed. by D. Forde. Oxford, 210-234.
- 1954, 2 : Cartes ethno-démographiques de l'Afrique occidentale (Feuilles Nos 1, 2 et 5). Dakar.
- MERCIER, P. et LOMBARD J., 1959 : Guide du Musée d'Abomey. *Etudes dahoméennes*.
- MERLO, Christian, 1942 : Hiérarchie fétichiste de Ouidah. *Bulletin de l'IFAN (B)* 2 : 1-84.
- 1961 : Les sectes au Dahomey. In : *Devant les sectes non-chrétiennes*. Louvain, 102-119.
- MERLO, Ch. et VIDAUD, P., 1966 : Le symbole dahoméen du serpent queue en gueule. *Objets et Mondes* 6 : 301-328.
- MEYER, Philippe, 1965 : Une enquête sur le marché dahoméen. *Marchés tropicaux et méditerranéens*, 1046 : 2977-3038.

- MORTON-WILLIAMS, P., 1967 : The Yoruba Kingdom of Oyo. In : West African Kingdoms in the Nineteenth Century, ed. by D. Forde and P.M. Kaberry. Oxford, 36-69.
- MOULERO, R.P., 1965,1 : Guézo ou Guédizo Massigbé. Etudes dahoméennes (nouv. sér.) 4 : 51-60.
- 1965, 2 : Conquête de Kétou par Glèlè et conquête d'Abomey par la France. Etudes dahoméennes (nouv. sér.) 4 : 61-69.
- NARDIN, Jean-Claude, 1967 : La reprise des relations franco-dahoméennes au XIXe siècle : la mission d'Auguste Bouët à la cour d'Abomey (1851). Cahiers d'études africaines 25 : 59-126.
- NEWBURY, C.W., 1959 : A note on the Abomey Protectorate. Africa 29 : 146-155.
- NORRIS, Robert, 1793 : A Journey to the Court of Bossa-Ahadee, King of Dahomy, In the Year 1772. In : Dalzel : The History of Dahomy (Rep. 1967), 106-149. Traduit sous le titre : Voyage à la cour de Bossa-Ashadé, Roi de Dahomé. Etudes dahoméennes 14 (1955) : 67-84.
- OLABIYI YAI, J., 1968 : Remarques sur l'état actuel des recherches linguistiques au Dahomey. Présence africaine 68 : 153-163.
- OLIVEIRA, C.-A. d', 1945 : Bossus et foudroyés au Dahomey. Notes africaines 26 : 8-10.
- PALAU-MARTI, Montserrat, 1964 : Calendriers dahoméens du Musée de l'Homme. Objets et Mondes 4 : 29-38.
- 1965 : Le roi-dieu au Bénin. Paris.
- PARADIS, G., 1968 : Aperçu sur les eaux souterraines du Dahomey. Etudes dahoméennes (nouv. sér.) 12 : 15-22.
- PARRINDER, Geoffrey, 1950 : La religion en Afrique occidentale. Paris.
- 1965 : Le mysticisme des médiums en Afrique occidentale. In : Réincarnation et vie mystique en Afrique noire. Paris, 131-142.
- POLANYI, Karl, 1966 : Dahomey and the slave trade. An analysis of an archaic economy. Washington.
- PRUNEAU DE POMMEGORGE, M., 1789 : Description de la Nigritie. Paris et Amsterdam.
- QUENUM, M., 1935 : Au pays des Fon. Bulletin du Comité d'études historiques et scientifiques de l'A.O.F. 18, 2-3 : 143-337.
- QUINN, Frederick, 1968 : How traditional Dahomian society interpreted smallpox. Abbia 20 : 151-166.
- QUIRINO-LANHOUNMEY, J., 1964 : Le développement communautaire en Afrique noire. Leçons d'une expérience au Dahomey. Politique étrangère 29 : 161-180.

- REAL, Daniel, 1920 : Note sur l'art dahoméen. *L'Anthropologie* 30 : 369-392.
- ROUGET, Gilbert, 1962 : Une chante-fable d'un signe divinatoire (Dahomey). *Journal of African languages* : 273-292.
- SAVARY, Claude, 1967 : Notes à propos du symbolisme de l'art dahoméen. *Bulletin annuel du Musée d'ethnographie de Genève* 10 : 69-98.
- 1970, 1 : Poteries rituelles et autres objets culturels en usage au Dahomey. *Bulletin annuel du Musée d'ethnographie de Genève* 13 : 33-57.
- 1970, 2 : Un plateau divinatoire du Dahomey. *Musées de Genève* 101 : 14-18.
- 1971 : Instruments de magie dahoméenne. *Musées de Genève* 120 : 2-5.
- SEDOLO, Michel Dossou, 1953 : Comment fut décidée la deuxième et dernière expédition des Dahoméens contre la ville de Kétou. *Notes africaines* 57 : 24-25.
- 1954 : Considérations sur la guerre de Kétou Woto-To. II : le siège et la prise de Kétou. III : les causes de la défaite. *Notes africaines* 62 et 64 : 47-48 et 127-128.
- 1955 : La guerre de Kétou Woto-To. III : les causes de la défaite (suite). *Notes africaines* 65 : 24-26.
- SEGUROLA, B., 1963 : Dictionnaire fon-français. Cotonou, 2 vol.
- SERREAU, Jean, 1966 : Le développement à la base au Dahomey et au Sénégal. Paris.
- SNELGRAVE, Cap. William, 1734 : A new account of some parts of Guinea and the slave trade. London.
- SOSSUHQUNTO, M.F., 1955 : Les anciens rois de la dynastie d'Abomey. *Etudes dahoméennes* 13 : 23-30.
- TARDITS, Claude, 1963 : Développement du régime d'appropriation privée des terres de la palmeraie du Sud-Dahomey. In : *African agrarian systems*. Oxford, 297-313.
- TARDITS, C. et Claudine, 1962 : Traditional Market Economy in South Dahomey. In : *Markets in Africa*, ed. by P. Bohannan and G. Dalton. Chicago, 89-102.
- THOMAS, Louis-Vincent, 1967 : La place des morts dans la société africaine traditionnelle : le culte des ancêtres. *Notes africaines* 113 : 1-8.
- 1969 : Les religions d'Afrique noire. Textes et traditions sacrés. Paris.
- TIDJANI, S., 1951 : Notes sur le mariage au Dahomey. *Etudes dahoméennes* 6 : 43-107.

- TIDJANI, S., 1952 : Idem. Etudes dahoméennes 7 : 7-79.
- TRAUTMANN, René, 1939 : La divination à la Côte des Esclaves et à Madagascar. Paris (Mémoire de l'IFAN 1).
- TRIEBELS, L.F., 1958 : Enige Aspecten van de Regenboogslang. Nijmegen (thèse).
- VANSINA, Jan, 1961 : Oral tradition. A study in historical methodology. Transl. from the french by H.M. Wright. Chicago (Rep. 1965) (thèse).
- VERGER, Pierre, 1952 : Le culte des Vodoun d'Abomey aurait-il été apporté à Saint-Louis de Maranhon par la mère du roi Guézo ? Etudes dahoméennes 8 : 19-24.
- 1954 : Rôle joué par l'état d'hébéture au cours de l'initiation des novices aux cultes des Orishas et Vodun. Bulletin de l'IFAN 16 : 322-340.
- 1957 : Notes sur le culte des Orisha et Vodun à Bahia, la Baie de tous les Saints au Brésil, et à l'ancienne Côte des Esclaves en Afrique. Dakar (Mémoire de l'IFAN 51).
- 1966 : Le Fort de St. Jean-Baptiste d'Ajuda. Porto-Novo.
- 1968, 1 : Flux et reflux de la traite des esclaves entre le Golfe de Bénin et Bahia de todos os santos. Paris et La Haye.
- 1968, 2 : Les côtes d'Afrique occidentale entre "Rio Volta" et "Rio Lagos" (1535-1773). Journal des Africanistes 38 : 35-57.
- 1968, 3 : Cultes de possession chez les Yoruba et plantes liturgiques (Communication au Colloque sur les cultes de possession. Paris, 21-26 octobre 1968) (ronéoté).
- 1972 : Automatisation verbal et communication du savoir chez les Yoruba. L'Homme 12, 2 : 5-46.
- WATERLOT, Em.-G., 1926 : Les Bas-reliefs des Bâtiments royaux d'Abomey. Paris.
- WHITE, H.P., 1965 : "Terre de Barre". The basis of a West African Agricultural Region. Bulletin de l'IFAN (B) 27 : 169-182.
- ZIMMER, Balduin, 1969 : Dahomey. Bonn.
-

G l o s s a i r e

des principaux termes vernaculaires dans le texte français

Abiku	nom donné aux enfants qui suivent des mort-nés
Acè	pouvoir ou force sacrée des <u>vodũ</u>
Adãdozã	roi du Dahomey déchu de son titre, 1797-1818 ?
Adò blabla	simulacre du mort dans le rituel funéraire
Adoxò	case des autels familiaux (voir aussi <u>Asèsa</u>)
Adròzã (Dròzã)	veillée rituelle pour les <u>vodũ</u>
Afòkpa	sandale dont le port était jadis réservé aux chefs
Agaja	roi du Dahomey qui a conquis Ouidah, 1708-1732
Agasu	<u>vodũ</u> , ancêtre mythique du peuple <u>fò</u> , des dynasties d'Allada, d'Abomey et de Porto-Novo
- Agasuvi	descendants d'Agasu
Agbã	charge, bagage, tribut
- Agbãdòtò	crieur public chargé d'annoncer les dons dans les rituels
Agbaja	tambour des princesses
Agbasa	salle de réception
- Fagbasa	chez le devin, salle où l'on pratique la divination (voir aussi sous <u>Fa</u>)
Agbe (Xu)	<u>vodũ</u> de la mer dans le collège de <u>Xèbioso</u>
Agbomè	Abomey, nom de la capitale de l'ancien royaume du Dahomey
Agè	<u>vodũ</u> des plantes et de la chasse dans le collège de <u>Mahu-Lisa</u>
Agò	rassemblement de la famille au cours d'un rituel funéraire
- Agòxã	chants de funérailles
Agòglo	roi du Dahomey, 1789-1797 ?
Agoli Agbo	dernier roi du Dahomey, 1894-1900
Agoligã	ministre, récadère, messager du roi au temps du royaume (voir aussi <u>Gbonugã</u>)
Agũmagã	chapelet divinatoire
Ainò	chef local avant l'arrivée des <u>Fò</u>
Aizã	tumulus de terre sur les places et marchés, <u>vodũ</u> gardien des lieux publics
Aizò	nom ethnique des anciennes populations du Sud-Dahomey (région d'Allada)
Aja (Aja-Waci)	nom ethnique des populations du S.-O. du Dahomey de part et d'autre de la frontière togolaise, appelées <u>Kpokpo</u> par les <u>Fò</u>

Ajahutò	voir <u>Agasu</u>
Ajalala	case à portique ou galerie
Ajaxo	ministre du palais au temps du royaume
Ajòwatò	marchande, revendeuse au marché
Akaba	roi du Dahomey, successeur de <u>Hwegbaja</u>
Akasa	pâte de farine de maïs fermentée
Akāsahu	tunique rituelle des dignitaires, des prêtres
(Akāsawu)	et des <u>vodū</u>
Aklima	petit tambour de guerre
Akplogā	ministre des cultes au temps du royaume
Akwè	cauris, monnaie, argent
- Akwènusì	mariage avec dot payée en argent
(Akwènusidi- da)	
Aladanu	nom des habitants d'Allada
- Aladaxònu	descendant de la dynastie d'Allada
Alafin	titre du roi d'Oyo en <u>yoruba</u>
Aligosi	femmes guerrières (amazones) du roi <u>Gezo</u> (voir aussi <u>Axòsì</u>)
Alòkpe	<u>Tòxòsu</u> dans le collège de <u>Sakpata</u>
Amasì	décoction de feuilles liturgiques, médecine
- Amasìblotò	herboriste, guérisseur
(Amasìnò)	
Amivò	huile de palme
Amlòkwè	impôt de capitation au temps du royaume
Anagonu	voir <u>Nago-Yoruba</u> , nom des initiés à certains collèges de <u>vodū</u>
Anatò	non-prince, individu libre au temps du royaume
Añu	cuir, peau
- blo añu	Travail du cuir
Asā	hochet musical en vannerie
Asè	autel portatif en fer forgé
- Asèsa	case des <u>asè</u> (voir <u>Adoxò</u>)
Asi	épouse
(-si)	suffixe féminin
Asogwe	hochet musical enalebasse
Asokpla	sautoir de cauris et de graines porté par les <u>vodū</u>
Asu	mari
(-su, -sunu)	suffixe masculin
Asukagā	"embaumeur", personne chargée de préparer le cadavre après certains types de décès
Asuñonudida	type de mariage où la descendance revient à la famille maternelle
Atakū	poivre manigette utilisé dans les rituels
Atagā	oncle paternel
(Atavi)	
Atālokovodū	<u>vodū</u> des arbres, en particulier de l'iroko
Atī	arbre
(-tī)	
- Atīkpatò	sculpteur sur bois
Atīkū	graine noire utilisée pour les colliers des initiés

Avalu	hommage rendu aux rois ou aux <u>vodū</u>
Avò	étouffe, pagne
- Avògã	linceul, étouffe funéraire, tambour funéraire
- Avòlilò	tissage
- Avòlòtò	tisserand
- Avònusidida	type de mariage où la dot ne comprend que des pagnes
- Avòsunukòñi	grand pagne des hommes
Awonò	devin (voir aussi <u>Bokòñò</u>)
Axi	marché, prix (d'une marchandise)
- Axigbe	jour du marché (tous les quatre jours)
- Aximè	place du marché
- Axisi	vendeuse au marché (voir aussi <u>Ajòwatò</u>)
Axlā	boîte de vannerie
Axo	teinture et en particulier teinture à l'indigo
(Aho)	
- Axodotò	teinturière
Axòmlatò	louangeur royal (voir aussi <u>Kpāligã</u>)
- Axòsi	femmes au service du roi, guerrières (amazones)
- Axòsu	chef, roi
- Axòvi	prince, membre de la famille royale
- Axòvivi	mariage des princesses
Axue	variété de cola blanche utilisée dans les ri-
(Ahuwe)	tuels
Axwādida	rituel d'intronisation du roi d'Abomey
- Axwāsi	stade final de l'initiation dans les collèges de <u>Mahu-Lisa</u> et <u>Xèbioso</u>
Ayònu	nom donné par les <u>Fò</u> aux habitants d'Oyo
Azā	ceinture ou barrière de fibres végétales mar-
	quant un lieu sacré
Azè	mystère
- Azètò	magicien, sorcier (voir aussi <u>Azòdotò</u>)
Azò	maladie, maléfice
- Azòdotò	faiseur de sorts, sorcier
(Azòdatò)	
Azòkpla	tabatière, insigne des nouveaux initiés
Bariba	population islamisée du Nord-Dahomey
Bo	charme magique, amulette, maléfice
Bociò	statuette ou poteau magique
Bokòñò	devin, spécialiste du <u>Fa</u>
Ciò	cadavre, défunt
- Ciòdohū	rite pour recenser tous les ancêtres d'une famille
- Ciònu	rituel funéraire
Da	titre des chefs familiaux, politiques et reli-
(Daa)	gieux
- Dada	titre désignant le roi à Abomey
Dā	<u>vodū</u> figuré par un serpent (voir aussi <u>Ji</u>)
- Dā Ayido Hwedo	autre nom pour <u>Ji</u> , serpent arc-en-ciel
(Aidchwèdo)	
- Dāgbe	<u>vodū</u> matérialisé par le python, originaire de Ouidah

Dakodonu	un des fondateurs du Dahomey, vers le milieu du XVII ^e siècle, a pris la place de <u>Gāñixèsu</u>
Dāxomè (Dāmè)	Dahomey, nom du royaume fondé par les <u>Fō</u> dans la région d'Abomey
- Dāxomènu (Dāmènu)	nom des habitants de l'ancien royaume du Dahomey
Dogba	tambour royal
Dōkpè	groupe de jeunes ou association de travail volontaire
- Dōkpègā	ensevelisseur, spécialiste des funérailles
Du	signe de <u>Fa</u>
- Dunō	signe double
- Duvi	signe composé
Egba (Egbado)	sous-groupe <u>yoruba</u> au S.-O. de la Nigeria
E nu vodū (Vodū nunu)	conclure un pacte sous l'égide du <u>vodū</u>
Fa	vodū de la divination, procédé divinatoire
- Fadigā	assistant du devin dans les rites divinatoires
- Fagbā	coupe pour les noix de <u>Fa</u>
- Fagbasa	salle de consultation, cérémonie d'imposition du nom
- Fagbo	procédé divinatoire à l'aide des noix de palme
- Fakwī	noix de palme réservées pour la divination
- Falilè	rite du bain annuel de <u>Fa</u>
- Falò	"main de <u>Fa</u> " contenant 17 ou 19 noix divinatoires
- Fanuwiwa	sacrifice pour <u>Fa</u>
- Fatè	plateau divinatoire
- Fatonō (Favi)	initié au <u>Fa</u> , celui qui possède son signe ou suit ses enseignements
- Fazū	rite qui permet d'obtenir son signe de <u>Fa</u>
Fle	forge
- Fletūtō	forgeron (voir aussi <u>Gāviblotō</u>)
Fō (Fōnu)	nom ethnique des habitants de l'ancien royaume du Dahomey, eux-mêmes se nommant <u>Dāxomènu</u> ou <u>Dāmènu</u>
- Fōgbe	langue des <u>Fō</u> , dahoméen
Gā	métal, cloche sans battant
- Gāsu	cloche sans battant de grande taille
Gābada (Gāgbada)	pratiques magiques, magie offensive
Gamējō	collier de coton rouge que portent les initiés
Gāmèvōfufō	rite en l'honneur de <u>Nae Xwājile</u>
Gāñixèsu	un des fondateurs du Dahomey, remplacé par <u>Dakodonu</u>
Gau	chef de guerre au temps du royaume
Gāviblotō	forgeron d'art, bijoutier
Gezo	roi du Dahomey, 1818 ? - 1858
Glabubo	rite annuel pour un <u>vodū</u> dans le cadre familial

Gle	champ, terrain cultivé
- Glesi	cultivateur, au temps du royaume personne attachée à la glèbe
- Gleta	champ de cultures
- Glexwe	ancien nom de Ouidah
Glèlè	roi du Dahomey, 1858-1889
Gbe biò	rite d'invocation dans les cérémonies royales
Gbe sò	rite de départ des <u>Tòxòsu</u> royaux
Gbetò	chasseur
Gbètò	homme, être humain
Gbàxāzī	roi du Dahomey vaincu par les Français, 1890-1894
(Gbèhāzī)	
Gbeylā	dot de boisson
Gbonugā	ministre au temps du royaume (voir aussi <u>Agoligā</u>)
Gbòsu donu	type de mariage ancien ou la descendance revient à des tiers dont dépend l'épouse
gbòsi	
Hūfufò	rite de réveil des nouveaux initiés
(Xūfufò)	
Hūkā	collier des <u>vodū</u>
Hūsi	initié (voir aussi <u>Vodūsi</u>)
- Hūsi yòyò	initié au début de son stage
Hūsi	parenté de sang
Hwe	poudre de kaolin servant dans la divination du <u>Fa</u>
Hwegbaja	roi du Dahomey, fondateur de la dynastie d'Abomey
Jādemé	voir <u>Zikpo</u>
Jahuhu	fête des prémices du petit mil
Jākete	tambours jumelés employés dans le collège de <u>Mahu-Lisa</u>
Jakpalo	bière de maïs de fabrication locale
Jetò	ancienne monnaie française en cuivre utilisée à Abomey
Jèxò	temple dédié aux ancêtres (en particulier aux rois)
Ji	<u>vodū</u> du collège de <u>Mahu-Lisa</u> (voir aussi <u>Dā</u>)
Jikpla	droit de succession dans la famille maternelle d'origine princière
Jònudido	rite marquant la fin du deuil
Jòtò	ancêtre familial réincarné
Kādelisa	nombre 41, nombre symbolique employé dans les rituels
Kānumò	esclave au temps du royaume
Kataké	siège-trône des chefs de collectivités familiales
Katāto	tambour du roi <u>Gezo</u> , fête des prémices d'igname
Kātūtū	rite de levée de deuil pour les femmes
Kāxodenu	collier rigide porté par les dignitaires
Kaxū	voir <u>Sixū</u>
(Kahū)	

Kènèsi (Kènèsi)	collège de <u>vodũ</u> rattachés au <u>Lègba</u> , chargé de lutter contre la sorcellerie
Ku	mort, mourir
- Ku ðlò	rite de substitution
- Kutomè	pays des morts, des ancêtres
Kpāligā	double cloche sans battant, louangeur royal
Kpaxā	fête de mariage
Kpègla	roi du Dahomey, 1774-1789
Kpòjitò	reine-mère
Kpokpo	voir <u>Aja</u>
Kpòli	signe de <u>Fa</u> attribué à un individu
Kpòsi	épouse du roi
Kpòsu	chef de guerre au temps du royaume
Lègba	<u>vodũ</u> servant de messenger pour toutes les divinités
- Aximè-Lègba	<u>vodũ</u> gardien du marché
- Lègba hōnukō	<u>vodũ</u> gardien de l'entrée des habitations
- Tolègba	<u>vodũ</u> gardien du pays
Līdō	pensée de l'individu, une de ses âmes
Lisa	<u>vodũ</u> , principe mâle de la création (voir aussi <u>Mahu-Lisa</u>)
Lōflē	bâton divinatoire
Lutudide	enlèvement de deuil et consécration de l' <u>asē</u> du défunt
Mahu (Mawu, Mau)	<u>vodũ</u> , principe femelle de la création (voir aussi <u>Mahu-Lisa</u>)
Mahu-Lisa	collège de <u>vodũ</u> à l'origine de la création du monde et des êtres vivants
Makpo	récade, bâton de rythme, insigne des <u>vodũ</u>
Maxi (Mahi)	nom ethnique des populations apparentées aux <u>Fō</u> et aux <u>Nago-Yoruba</u> et qui habitent la région de Savalou, Dassa-Zoumé
Mē bubu	peine appliquée par le <u>Mēhu</u>
Mēhu (Mēwu, Mēu)	ministre du roi, régent des princes au temps du royaume
Migā	ministre du roi, porte-parole du peuple, bourreau au temps du royaume
Mina (Gē)	nom ethnique des populations côtières au S.-O. du Dahomey
Mlāmīlā	louange pour les rois ou les <u>vodũ</u>
Na	titre des princesses royales d'Abomey
Nae Xwājile	épouse du roi <u>Aqaja</u> , instigatrice des cultes <u>vodũ</u>
Nago-Yoruba	nom ethnique des populations d'origine <u>yoruba</u> au Dahomey
- Anagonu (Anago)	nom que leur donnent les <u>Fō</u> , nom des initiés avant la fin de leur stage dans les collèges de <u>Sakpata</u> et <u>Mahu-Lisa</u>
Naxixē	culte des princesses royales et en particulier des <u>Kpòjitò</u>

Nèsuxwe (Lèsuxwe)	ancêtres des familles princières, culte qui leur est rendu
Nuhlèhlè	rite d'offrandes au défunt
Ŋi syèsyè	"nom fort", nom symbolique des rois
Ŋòlò	oncle maternel
Peul (Fulani)	nom ethnique d'un groupe de nomades-éleveurs du Nord-Dahomey
Popo (Xula, Pla)	nom ethnique de populations côtières au S.-O. du Dahomey, pêcheurs de la région de Grand-Popo
Sakpata	collège de <u>vodũ</u> de la terre
Sé	destin de l'individu, une de ses âmes
Sigbo	maison à étage
Sika	or
- Sikanutūtò	orfèvre, bijoutier
Sixũ (Sinhũ)	tambour d'eau fait dealebasses retournées sur des poteries remplies d'eau
Slamè	quartier
Sodabi	alcool de palme
Sokpakpè	teinture végétale de couleur rouge violacé
Sokpè	"pierre de foudre", pierre taillée symbolisant la présence du <u>vodũ Xèbioso</u>
Sūdide	rite de première sortie des nouveaux initiés
Sūzā (Hwezā)	calendrier traditionnel
Tabla	foulard blanc dont les prêtres se ceignent la tête au cours des rituels
Tadekò	salutation royale qui consiste à se prosterner le front dans la poussière
Tāsinò (Tasinò)	tante paternelle chargée du culte des ancêtres familiaux
Tedudu	fête des prémices d'igname
Tegbesu	roi du Dahomey, 1732 ? - 1774
To	pays, ville
Tògoza	coiffure de coquillages des <u>Tòxòsu</u>
Tòkpò	ministre chargé de surveiller les routes au temps du royaume
Tovodũ	<u>vodũ</u> public
Toxòsu	chef de village ou de contrée nommé par le roi
Tòxòsu	<u>vodũ</u> aquatique qui se manifeste par des naissances anormales
- Tòxòsu agbā- dova	rite d'installation d'un nouveau <u>Tòxòsu</u>
- Tòxòsu gla	catégorie de <u>Tòxòsu</u> anonymes particulièrement dangereux
- Tòxòsuka toyaxi	rite de consécration d'un <u>Tòxòsu</u> au marché
- Tòxòsunò	prêtre chargé du culte des <u>Tòxòsu</u>
Tòxwiyò (Akòvodũ)	ancêtre clanique ou tribal (voir par ex. <u>Agasu</u>)

Vĩ	variété de cola rouge employée pour la divination
Vibiôbiô	choix mutuel des époux
Vidaxo	héritier du trône, successeur désigné
Vigã	assistant du chef de collectivité familiale
Vlaya	jupe à cerceau des <u>vodũ</u>
Vode	ensemble des objets symboliques utilisés pour la divination
Vodũ	terme générique servant à désigner les divinités ou les ancêtres
- Vodũgbe	langue rituelle d'un collège de <u>vodũ</u>
- Vodũka	calebasse sacrée comportant les attributs du <u>vodũ</u>
- Vodũkpa (Vodũkpmẽ)	centre d'initiation au <u>vodũ</u> , "couvent"
- Vodũnô	prêtre du <u>vodũ</u>
- Vodũñijĩ	rite annuel comportant l'offrande d'un boeuf au <u>vodũ</u>
- Vodũsi	initié au <u>vodũ</u>
- Vodũzẽ	poterie rituelle des <u>vodũ</u>
Vokô	figurine en terre de barre représentant un <u>vodũ</u>
Vosisa	sacrifice pour les <u>vodũ</u>
Wẽsagũ	messager
Wo	nom du fleuve Ouémé
(Wosĩ)	
Wô	pâte de farine de maïs ou de manioc
Wemenu	nom ethnique des populations vivant sur les rives de l'Ouémé
(Wẽmenu)	
Xalôtdô	vannier
- Xasu	panier, corbeille
Xẽbioso	collège de <u>vodũ</u> du ciel et des phénomènes atmosphériques
Xẽnu	famille étendue, collectivité familiale
- Xẽnugã	chef de lignage paternel, chef de collectivité
- Xẽnuvodũ	ancêtres familiaux
xôgbo	type de mariage ancien où l'épouse appartient dès sa naissance à la famille du mari
Xômẽ	palais royal d'Abomey
(Hômẽ)	
Xôtô salu	ami intime
Xoxovi	jumeau
(Xoxo)	
- Xoxozẽ	poterie rituelle des jumeaux
Xu	voir <u>Agbe</u>
Xula	voir <u>Popo</u>
Xũgã	tambour des princes
(hũgã)	
- Xũtô	gros tambour
- Xũvi	petit tambour d'accompagnement
Xwe	case, maison, foyer familial

- Xweblodo	type de mariage endogame
- Xwedo	famille nucléaire
- Xweta	concession familiale, résidence patrilocale
Xwēdanu	populations côtières de Savi et de Ouidah
(Peda)	
Xwēmēsi	personne réduite à l'esclavage par la justice
(Hwēmēsi)	royale au temps du royaume
Xwetanu	cérémonie annuelle en l'honneur des anciens rois
- Xwetaxū	cérémonie annuelle pour les <u>vodū</u>
(Xwetahū)	
Yē	l'ombre de l'individu, une de ses âmes
Yevogā	ministre chargé du commerce avec les Européens
(Yovogā)	de Ouidah au temps du royaume
Yōkūtō	fossoyeur
Yōxō	case sacrée où a lieu la mort symbolique des initiés
Zāgbetō	masque originaire de Porto-Novo, groupe chargé d'assurer la sécurité dans les villes pendant la nuit
Zē	poterie
- Zēblotō	potière
(Zēmētō)	
- Zēli	tambour funèbre sur poterie
Zīkpo	siège-trône des chefs
Zoka	calebasse à proverbes
Zokwēte	tambour allongé employé pour les <u>Tòxòsu</u> et <u>Nēsuxwe</u>
Zomadū	premier des <u>Tòxòsu</u> royaux occupant une place éminente dans la hiérarchie <u>vodū</u> au Dahomey
(Zomadonu)	
